

## DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

---

DIERKENS Alain, éd., "Le libéralisme religieux", in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 3, Editions de l'Université de Bruxelles, 1992.

---

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

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

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

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

Editions de l'Université de Bruxelles

# PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Edités par Alain Dierkens

3/1992

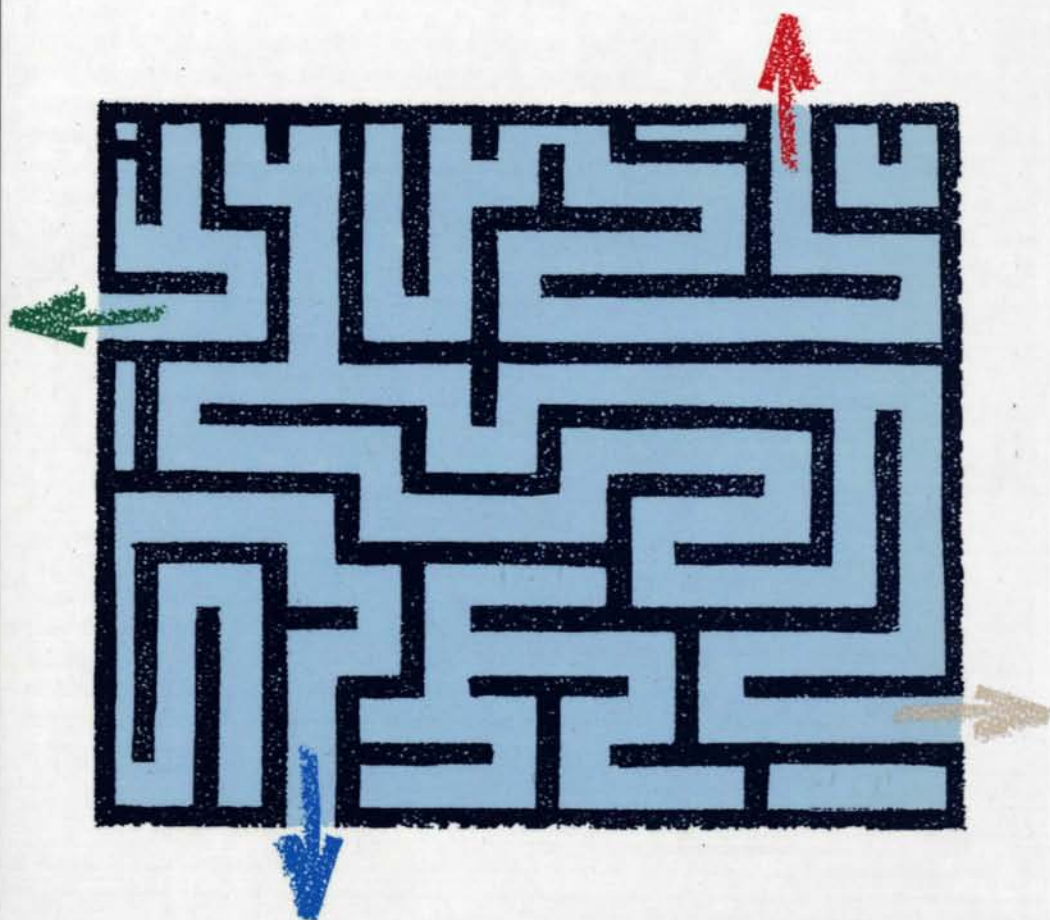
---

---

## LE LIBERALISME RELIGIEUX

---

---







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

Comité directeur

---

Président : H. Hasquin

---

Vice-Président : J. Marx

---

Université libre de Bruxelles  
Institut d'étude  
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'histoire  
des religions**

---

---

**LE LIBERALISME RELIGIEUX**

---

---

**Edités par Alain Dierkens**  
3/1992  
Editions de l'Université de Bruxelles

Dans la série "Problèmes d'histoire  
du christianisme"

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,  
éd. Michèle Mat, 1984

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

17. Propagande et contre-  
propagande religieuses,  
éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'anticléricalisme  
du Moyen Age à nos jours,  
éd. Jacques Marx, 1988

19. Sainteté et martyre dans  
les religions du Livre,  
éd. Jacques Marx, 1989

Dans la série "Problèmes d'histoire  
des religions"

1. Religion et tabou sexuel,  
éd. Jacques Marx, 1990

2. Apparitions et miracles,  
éd. Alain Dierkens, 1991

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Le présent volume doit tout – ou presque – à Hervé Savon. C'est lui, en effet, qui proposa le *Libéralisme religieux*, sujet qui lui tient particulièrement à cœur, pour thème du colloque annuel de l'Institut d'études des religions et de la laïcité. C'est lui aussi qui a établi de bout en bout le programme du colloque. C'est lui enfin qui a accepté de présenter l'introduction et de tirer les conclusions de cette manifestation scientifique. Quand on sait que c'est précisément en 1992 qu'Hervé Savon, touché par la limite d'âge, mettait fin aux enseignements qu'il dispensait à l'Institut, on comprendra que ce colloque et ce livre sur le libéralisme religieux ont valeur de symbole et de message. *Pars pro toto* : en disant ici à Hervé Savon ma reconnaissance et ma gratitude, je suis en fait le porte-parole de l'I.E.R.L. dans sa totalité...

Le tome III des *Problèmes d'histoire des religions* contient, comme il est de coutume depuis 1986, les textes des communications présentées lors du colloque annuel de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité ; celui-ci s'est tenu, à la salle Bagniet de l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, les 21 et 22 mai 1992. Deux désistements de dernière minute ont modifié le programme initial : Emile Poulat, souffrant, n'a pu présenter l'exposé prévu sur « Le modernisme catholique comme libéralisme religieux » ; Willy Bok, appelé d'urgence à l'étranger, a été remplacé au pied levé par Thomas Gergely (dont on lira donc le texte de la communication). Par ailleurs, les *Actes* de la réunion de mai 1992 ont été enrichis par trois textes (Willy Bok, Jean-Philippe Schreiber, Michael Meyer) issus des journées d'études organisées les 3 et 4 novembre 1991 par l'Institut Martin Buber et l'Institutum judaicum sur « Le libéralisme au XIX<sup>e</sup> siècle : Juifs et chrétiens ».

Alain DIERKENS





# PRÉSENTATION

par  
Hervé SAVON

Pendant plusieurs années, l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité a pris pour thème de son colloque de mai des situations de conflit entre la société religieuse et la société civile: intégrisme, athéisme, anticléricalisme, martyre. Le moment semble venu de présenter l'autre aspect de ces relations difficiles et de s'intéresser aux courants et aux milieux qui tentent de rapprocher la société religieuse, dont ils se réclament, de la société civile, dont ils se sentent solidaires. Nous allons donc consacrer ces journées au «libéralisme religieux».

Mais cette expression est-elle mieux qu'une étiquette commode placée sur une marchandise disparate ? En lisant le programme de ce colloque, on s'est peut-être demandé ce qu'il y avait de commun entre Alexandre Vinet et le second concile du Vatican, entre Lacordaire et le modernisme. Pour dissiper ce doute, il semble nécessaire de tenter une définition préalable, quitte à la nuancer et à la compléter ensuite.

On ne saurait se borner à définir le «libéralisme religieux» négativement, comme l'opposé du fondamentalisme ou de l'intégrisme. En faire une espèce particulière de libéralisme, dont il n'y aurait plus qu'à chercher la caractéristique, n'avancerait pas beaucoup plus et serait plutôt cause de méprise. Le libéralisme religieux n'est pas une espèce du genre libéralisme, mais plutôt une réaction, un essai de réponse à ce mouvement d'idées que l'on a appelé le «libéralisme moderne». Plus que des catégories logiques, une image peut ici nous guider: celle du pont que l'on jette pour joindre deux rives jusque-là séparées.

Considérons d'abord l'énormité de la distance à franchir, c'est-à-dire tout ce qui opposait initialement la société religieuse au «libéralisme». Empruntons une définition de ce dernier à l'un des témoins de l'essor et des premiers déboires des catholiques libéraux, l'historien Anatole Leroy-Beaulieu: «Qu'entendons-nous par libéralisme?... Quel en est le caractère essentiel, le trait distinctif? C'est, avant tout, nous semble-t-il, la prétention de résoudre toutes les questions

d'une manière rationnelle, à l'aide de principes abstraits, conformément à la logique et aux aspirations de la nature humaine, aspirations revêtues du nom de droits du citoyen ou de droits du peuple... A l'État vivant sur la tradition et la coutume, le libéralisme moderne a prétendu... substituer... un État fondé sur la raison et la nature... Il est à la fois rationaliste et naturaliste»<sup>1</sup>.

Cette substitution apparaît comme une libération: elle libère de l'absolutisme et du droit divin en politique, des conventions et des préjugés en morale, des textes sacrés et des dogmes en religion. D'où le nom de libéralisme donné à ce programme.

Un tel libéralisme, dans la mesure où il est conséquent, heurte de front les religions traditionnelles du Bassin méditerranéen et de l'Europe: le judaïsme, le christianisme et l'islam, ces trois «religions du livre», où un texte sacré (renfermant une vision du monde et une morale) s'impose comme de l'extérieur à l'esprit humain et exige sa soumission.

Mais l'opposition du christianisme et du libéralisme présente un caractère particulier. Le libéralisme, tel que nous l'avons défini, a une date de naissance: c'est le projet de la philosophie des Lumières, dont la Révolution française représente le premier essai de réalisation globale et conséquente. Or, l'autorité, les croyances, les valeurs dont les Lumières proclamaient la caducité paraissent intimement liées au christianisme, particulièrement à sa forme catholique: d'un côté, l'autorité et l'unité; de l'autre, «la liberté des croyances et la variété des opinions,... le libre examen appliqué à toutes choses et poussé dans toutes les directions jusqu'aux dernières extrémités»<sup>2</sup>.

La plupart des publications catholiques de la fin du siècle dernier présentent cet antagonisme comme irréductible. On lit par exemple au début du copieux article *Liberalismus* d'une grande encyclopédie catholique allemande: «Le libéralisme est l'erreur capitale de notre temps, la vraie racine de tous les assauts qui menacent de nos jours l'Église et la société»<sup>3</sup>.

De telles appréciations ne faisaient d'ailleurs que monnayer un texte revêtu de l'autorité même du Saint-Siège. Dans le catalogue d'erreurs publié par Pie IX en 1864 – le Syllabus –, on lit cet énoncé: «Le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne»<sup>4</sup>. Cette condamnation semble atteindre de plein fouet le libéralisme catholique, dans la mesure même où elle en définit assez exactement les intentions et le programme: réconcilier l'Église avec le progrès, le libéralisme et la société moderne. La réalisation de ce programme a pris différentes formes, et a franchi plusieurs étapes. Il faudrait donc mieux parler –au pluriel– de catholicismes libéraux.

Il y a d'abord une version politique, qui est bien représentée par Montalembert. Le libéralisme tempéré que défend ce dernier associe les convictions de l'his-

torien et l'expérience de l'homme politique. Montalembert est convaincu de la nocivité foncière de tout absolutisme et donc de la nécessité de freins et de limites imposés au pouvoir par une constitution écrite ou traditionnelle. Son expérience lui a montré que l'Église avait été affaiblie et discréditée par la protection et les privilèges que lui avait accordés la Restauration, mais qu'en revanche elle avait retrouvé son crédit et s'était régénérée dans les débats et les affrontements auxquels l'avait exposée le régime libéral de la monarchie de juillet: «Sous le régime parlementaire, il est vrai, les catholiques ne sont pas les maîtres: ils sont obligés de compter avec beaucoup de monde; mais, en revanche, on compte avec eux; et, ce qui vaut mille fois mieux, ils apprennent à compter un peu sur eux-mêmes»<sup>5</sup>. Entre les deux modèles qu'il évoque, «la liberté comme en Belgique,... le pouvoir comme en Russie»<sup>6</sup>, Montalembert a donc choisi la liberté. Cela suffit à l'opposer à la masse des catholiques, qu'il s'agisse des nostalgiques de la monarchie des Bourbons ou de ceux qui se sont ralliés avec enthousiasme au régime autoritaire de Napoléon III.

Montalembert est donc un «catholique libéral». Peut-on parler pour autant à son propos de «catholicisme libéral»? On l'a contesté, non sans raison. Ce libéralisme reste, en effet, extrinsèque. Il concerne essentiellement le rapport de l'Église avec le pouvoir politique. Dans ses œuvres historiques, Montalembert est un romantique et non un critique. En ecclésiologie, c'est un ultramontain résolu. Il écrit, par exemple: «Il n'est plus question, Dieu merci, de ces églises gallicane, germanique, hispanique, lusitanienne, qui avaient pour racines l'orgueil de quelques évêques et la fausse science de quelques docteurs, tristement complices des empiétements du pouvoir temporel et de l'hérésie janséniste. Le souffle des révolutions a passé... Il ne reste plus debout qu'une seule Église catholique, plus unie, plus subordonnée à son chef qu'à aucune autre époque de son histoire»<sup>7</sup>.

S'il était resté à l'intérieur de ces limites, le libéralisme catholique n'aurait pu que très partiellement réconcilier l'Église et le monde moderne. Alors qu'un rapprochement était esquissé dans le domaine des institutions politiques, un divorce au moins aussi grave continuait à séparer l'Église de la culture vivante en tout ce qui concernait les études, la recherche, les sciences, l'histoire. Dans ce dernier domaine, essentiel pour une foi se réclamant de faits et de textes, le désaccord était particulièrement sensible. La commune faiblesse des historiens catholiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle était, en quelque sorte, de partir des conclusions pour remonter aux prémisses: les faits et les textes devaient obligatoirement se plier aux *a priori* dogmatiques. Mais les conséquences de cet isolement intellectuel ont été plus tardivement ressenties par les catholiques que celles des bouleversements politiques. La crise de conscience provoquée par La Mennais, Lacordaire et Montalembert remonte à 1830; celle qu'évoque le nom d'Alfred Loisy date des environs de 1900. En rendant compte de *l'Évangile et l'Église*, le «petit livre rouge» publié par Loisy en 1902, un observateur du dehors, Gabriel Monod, décrit la situation de la science catholique en ces termes: «Il y

a deux courants en ce moment au sein de la pensée catholique: tandis que les uns prétendent conserver à la critique, à la raison leurs droits et, par une large interprétation, ouvrir le sanctuaire à la pensée moderne, d'autres, et c'est la majorité, voudraient continuer le système qui a stérilisé depuis quatre siècles la pensée et la science des catholiques... En agissant ainsi, l'Église court les plus grands risques, et elle creuse un abîme toujours plus grand entre elle et la pensée moderne. Elle devient de plus en plus incompatible avec la société actuelle»<sup>8</sup>.

Mais cet effort pour rendre l'Église «compatible» avec le monde moderne ne pouvait se borner aux domaines de la science et de la politique. Faire de l'histoire ou de l'exégèse en n'acceptant d'autre contrôle que celui qui est inhérent aux méthodes mêmes de ces disciplines, n'est-ce pas, pour le théologien, commencer à s'affranchir de la surveillance qu'exerçait jusqu'alors sur ses recherches la hiérarchie de son Église? D'autre part, comment prôner sans embarras les régimes politiques d'inspiration libérale ou démocratique au nom d'une Église dont les structures restent foncièrement hiérarchiques et autoritaires<sup>9</sup>? Certains en viennent à penser que l'Église ne sera vraiment compatible avec le monde moderne que dans la mesure où sa constitution interne empruntera aux mécanismes et aux structures de la démocratie politique. Nous sommes bien loin de Montalembert, et pourtant l'analogie est indéniable entre les trois formes de catholicisme libéral que nous venons de distinguer: on peut y voir trois prises de conscience successives des conditions nécessaires à une suffisante compatibilité entre l'Église et un monde moderne marqué par le libéralisme.

Peut-on appliquer ces analyses au libéralisme protestant? Il semble d'abord qu'il faille répondre oui. Il y a bien une théologie libérale dont l'apparition suppose l'*Aufklärung*, et dont l'apogée se situe dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire plus de trois siècles après Luther. A la même époque, ce que les Allemands appellent le *Kulturprotestantismus* se donne comme tâche ce rapprochement avec le monde moderne qui nous a paru caractéristique des différentes formes du catholicisme libéral. Une association très représentative de ce mouvement, le *Protestantenverein*, fondée en 1863, se propose d'empêcher le divorce entre le christianisme et une culture très largement sécularisée. Elle inscrit dans son programme «le renouveau de l'Église protestante dans un esprit de liberté et en harmonie avec l'évolution de l'ensemble de la culture»<sup>10</sup>.

Mais il y a une autre manière de concevoir les rapports du substantif et de l'adjectif dans l'expression «protestantisme libéral». Pour ses adversaires les plus résolus, les ultramontains radicaux de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'adjectif «libéral» n'ajoute rien au substantif «protestant»; l'expression n'est qu'une pure tautologie. A leurs yeux, le libéralisme ne commence ni avec les Lumières ni avec la Révolution française, mais bien avec la révolution religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>, avec la Réforme, dont ni Luther ni Calvin n'ont discerné toutes les implications. Selon ces vues, que partagent d'ailleurs certains protestants libé-

raux, les analogies partielles entre libéralisme catholique et protestantisme libéral masqueraient une différence fondamentale: il y aurait connaturalité entre libéralisme et protestantisme comme entre catholicisme et autorité. Ainsi, le protestant libéral apparaîtrait comme la règle, le catholique libéral comme l'exception.

Cette façon de tracer les frontières semble pourtant contestable. On peut lui opposer un trait qui est commun aux libéraux, tant catholiques que protestants: un optimisme décidé à l'égard du monde, qui était implicite dans tout ce que nous avons dit, mais qu'il faut maintenant envisager pour lui-même. Le *Kulturprotestantismus* du XIX<sup>e</sup> siècle considère le développement de la civilisation moderne comme un progrès voulu par Dieu. Tout récemment, du côté catholique, un spécialiste de «Vatican II» déclarait que la grande originalité de ce concile était sa volonté de rendre foncièrement positive l'image que l'Église se fait de l'humanité<sup>12</sup>. Cette préoccupation était déjà celle des catholiques libéraux du siècle précédent. Ainsi, en 1879, le Père Chocarne écrivait de Lacordaire, dont il fut un des disciples préférés<sup>13</sup>: «Penseur chrétien,... non de l'école janséniste des Pascal, où Dieu écrase l'homme,... mais de l'école des chrétiens de ce siècle, de cette grande et noble famille des Ozanam, des Gratry, des Cochin, des Montalembert, qui eussent repoussé comme une trahison d'amoindrir l'homme, leur temps et leur pays, sous prétexte de rehausser Dieu, le Christ et son Église»<sup>14</sup>. Un tel optimisme représente bien l'achèvement du programme du libéralisme religieux, catholique ou protestant: pour réconcilier l'Église et le monde moderne, il ne faut pas seulement rendre l'Église acceptable par le second; il faut en outre qu'elle-même porte un jugement favorable sur son ancien antagoniste.

Mais cette dernière exigence va bien plus loin que le mot d'optimisme ne le donnerait à penser. Il ne s'agit pas simplement de passer de l'animosité et du mépris à la sympathie et à l'estime. Le Père Chocarne, qui semble le croire, pèche par superficialité, comme le montre bien son jugement sur Pascal. Car ce dernier n'a pas entrepris d'amoindrir l'homme: il en montre la grandeur aussi bien que la misère. Mais il croit constater entre l'une et l'autre une discontinuité, une rupture, qu'il retrouve entre le monde et l'Église. En cela, Pascal est fidèle à une longue tradition. De fait, selon le christianisme classique, qui s'exprime déjà dans les écrits pauliniens et johanniques, mais auquel appartiennent encore Luther et Calvin, il y a entre la société religieuse et le monde profane une dualité radicale; on ne passe de celui-ci à celle-là qu'au prix de ce total retournement dans la pensée et dans la conduite qu'on appelait la «conversion». Le libéralisme religieux dans son dernier stade, celui de l'optimisme conséquent, ne connaît plus ce dualisme. Sa vision de l'univers spirituel est unitaire, sans coupure et sans rupture. Il n'est donc plus besoin de mutation brutale, de retournement dramatique, ni même de rebroussement, comme disait Péguy. Pour devenir pleinement chrétien, ce qu'il est déjà obscurément, le monde moderne

n'a qu'à aller plus loin dans la direction qui est déjà la sienne. On trouve déjà cette idée dans un texte écrit par le Père Teilhard de Chardin en 1916: «Parmi les deux ou trois dogmes naturels que l'Humanité... est en voie de conquérir, le plus catégorique et le plus aimé est sans doute celui du Prix infini... de l'Univers. «Notre Monde porte en soi une promesse mystérieuse d'Avenir, impliquée dans son Évolution naturelle»... Si donc, moi, au nom soi-disant de ma Religion, je me hasarde à faire fi d'un si grand espoir, qui est l'idole de ma génération, quelle langue parlerai-je pour être compris des neuf dixièmes de mes frères?... Au milieu des hommes, je serai un isolé, un excentrique, un transfuge»<sup>15</sup>.

A la rupture, Teilhard substitue la continuité dont il donne la formule dans le même texte, quelques pages plus loin: «Par l'Incarnation, qui a sauvé les hommes, le Devenir même de l'Univers a été transformé, sanctifié; le Christ est le Terme de l'Évolution, *même naturelle*, des êtres: *l'Évolution est sainte*»<sup>16</sup>.

Dans cette perspective, le mot de conversion n'a donc plus d'usage, sauf en cet emploi nouveau, créé par la supérieure d'une congrégation religieuse au moment de Vatican II, et qui a paru à beaucoup résumer l'esprit du concile: «Je me convertis au monde.» On pourrait être tenté de donner cette formule à succès comme définition du libéralisme religieux. J'en proposerai une autre, à titre provisoire, en reprenant les éléments des réflexions qui précèdent:

Relève du libéralisme religieux tout courant de pensée et d'action qui, sans rompre avec la société religieuse où il a pris naissance, s'applique à la rendre compatible avec le monde moderne, que ce soit dans l'ordre politique, dans l'ordre de la science et de la recherche, ou dans l'ordre des institutions religieuses elles-mêmes. A la limite, cette réconciliation établit une sorte de continuité entre l'idéal religieux et les valeurs profanes, entre l'espérance du salut et la croyance au progrès.

## NOTES

<sup>1</sup> A. LEROY-BEAULIEU, *Les catholiques libéraux. L'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours*, Paris 1885, p. II sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>3</sup> WETZER & WELTE, *Kirchenlexikon*, 2<sup>e</sup> éd., t. 7, Freiburg im Breisgau, 1891, col. 1899. L'article est du Père H. GRUBER, jésuite.

<sup>4</sup> H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, éd. 36 par A. SCHÖNMETZER, Barcelona-Freiburg im Breisgau-Roma, 1976, n° 2980. C'est la dernière des quatre-vingts propositions condamnées.

<sup>5</sup> C. de MONTALEMBERT, *Des intérêts catholiques au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1852, p. 150.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>8</sup> G. MONOD, dans *Revue Historique*, 1903, cité par A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 289.

<sup>9</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, p. 235.

<sup>10</sup> Vue d'ensemble et bibliographie dans P. MEHLHORN, «Protestantenverein», dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 16, Leipzig 1905, p. 127-135.

<sup>11</sup> Par exemple, H. GRUBER, *art. cit.* (ci-dessus n. 3), col. 1899.

<sup>12</sup> G. ALBERIGO, au colloque de Houston (12-15.1.1991), cité par Cl. SOETENS, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 86, 1991, 1-2, p. 232.

<sup>13</sup> Cf. le témoignage de Montalembert dans C. de MONTALEMBERT *Catholicisme et Liberté. Correspondance inédite...* (1852-1870), Paris, 1970, p. 201.

<sup>14</sup> B. CHOCARNE dans *Pensées choisies du R.P. Lacordaire*, 8<sup>e</sup> éd., t. I, Paris 1895, p. VII sq. (préface datée de février 1879).

<sup>15</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, extrait de *La Vie cosmique*, dactyl. 1916, p. 54 sqq., cité dans *Foi vivante*, 5, 1964, p. 74 sq.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 77. Les italiques sont dans le texte.





# ALEXANDRE VINET, LA BELGIQUE ET LA GENÈSE DU CONCEPT DE SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT (1824-1831)

par  
Hervé HASQUIN

En moins de deux ans, c'était en 1823-24, Alexandre Vinet<sup>1</sup> repensa totalement sa conception du rapport de l'individu à la Divinité, et du même coup considéra d'un œil nouveau les rôles respectifs de l'Etat et de l'Eglise. Alors que le jeune théologien vaudois, devenu professeur de littérature française à Bâle depuis 1817, n'était que méfiance à l'égard du Réveil, deux événements majeurs, l'un spirituel, l'autre politique, déclenchèrent en lui une crise de conscience. Celle-ci le transforma en théoricien étonnamment précoce de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. En suivant les premiers cheminements d'une pensée qui s'exprima dans toute sa plénitude pour la première fois en 1825-26, on ne peut qu'être frappé par les analogies entre les positions défendues dès cette époque par Vinet et les principes qui ont présidé à l'élaboration de la Constitution belge de 1830-31. Le Lausannois aurait-il exercé une quelconque influence en Belgique au tournant des années vingt et trente? Il était tentant de le déterminer. Si le résultat des investigations est décevant, il conduit néanmoins à s'interroger sur les raisons de l'impact, apparemment faible, de Vinet dans cette Belgique qui s'éveille à l'indépendance et où un des problèmes majeurs des Constituants fut de s'accorder sur les relations entre les deux Puissances.

## *Le double choc*

Il y a tout d'abord sa découverte en 1823 du livre de l'avocat écossais Thomas Erksine (1788-1870) dont les *Réflexions sur l'évidence intrinsèque de la vérité du Christianisme* venaient d'être traduites en français l'année précédente par les soins de la duchesse de Broglie. Vinet est ébloui et ce ne furent que louanges qui transparaissent dans sa correspondance avec son ami Leresche:

«Il n'enveloppe pas l'Évangile de ténèbres, écrivait-il; il nous fait bien sentir que si l'on ne peut concevoir le *comment* des mystères de la religion, le *pourquoi* est parfaitement accessible à notre raison, qu'il doit l'être, et qu'il n'y a point de vraie foi sans cela» (19 décembre 1923)<sup>2</sup>.

Il y a ensuite les dissensions religieuses dans le Canton de Vaud. L'activisme des premiers adeptes du Réveil influencés par les tendances piétistes et méthodistes d'origine anglaise et écossaise – n'allèrent-ils pas jusqu'à fonder une «Société vaudoise des missions» (1820) – heurta profondément la sensibilité de l'immense majorité de l'opinion vaudoise; le Conseil d'Etat du canton rappela les pasteurs au strict respect des *Ordonnances ecclésiastiques* et le doyen Louis Curtat, représentant de l'Eglise nationale, publia même un véritable pamphlet sur l'*Etablissement des conventicules dans le canton de Vaud* (mai 1821). Les accusations les plus graves étaient donc lancées contre les jeunes pasteurs dont les assemblées furent bientôt déclarées «illégales, inutiles et dangereuses». Bref, ces croyants d'un autre genre auxquels on réserva en Suisse romande l'épithète de *mômier* ou de *méthodiste* furent la cible privilégiée des autorités publiques et ecclésiastiques du Canton. Le débat s'envenima; les pasteurs qui refusèrent d'obtempérer furent cassés; le 15 janvier 1824, le Conseil d'Etat interdit expressément la tenue d'assemblées jugées contraires à l'ordre public et à la paix religieuse<sup>3</sup>.

La conjonction de la lecture de l'œuvre d'Erskine et de l'intolérance religieuse vaudoise fut à l'origine d'une extraordinaire crise spirituelle chez Vinet dont une lettre à Leresche constitue un vibrant témoignage:

«Il me semble que nous voilà placés dans un cercle vicieux; et rien n'est capable de nous en faire sortir, tant que nous nous tiendrons au principe spécieux, je l'avoue, mais faux, d'une religion de l'Etat. Pardonne-moi, mon bon ami, ces expressions tranchantes; elles n'excluent chez moi ni le doute ni la réserve; et je ne les emploie ici que pour éviter des périphrases, bien sûr d'ailleurs que tu me comprends. Les relations qu'on a établies entre l'Etat et la religion, entre la société politique et le Royaume des cieux, me paraissent, je l'avoue, adultères et funestes. Où en est la légitimité dans l'Evangile? Jésus-Christ a dit: mon royaume n'est pas de ce monde; les Apôtres n'ont rien dit, rien voulu prévoir sur les rapports de l'Etat avec l'Eglise. Où en est le fondement dans la nature des choses? Rien d'aussi spirituel, rien d'aussi individuel que la religion; elle ne peut point s'appliquer aux masses, sans froisser violemment une foule d'individus. Où en est l'utilité pour l'Eglise? Je n'en vois résulter que du mal pour elle. Le Gouvernement, dit-on, protège; sa protection est un joug; et ce joug ne tarde jamais à se faire sentir; l'Etat gêne la conscience en protégeant comme en opprimant. Où en est l'avantage pour le corps social? Là où une religion est reconnue, il y a des sectes; là où l'Etat ne reconnaît aucune religion pour dominante, il n'y a que des opinions, et ce point de déchirements. Où en est l'heureuse influence sur l'esprit religieux? La liberté est l'âme de toute ferveur religieuse, en même temps que le gage de la tolérance. Dans un Etat où le gouvernement ne fait dominer aucune religion, n'en protège aucune, et les tolère toutes, il y a sans doute des hommes irréligieux et des esprits forts, et ils ne se déguisent pas; mais il y a peu d'hypocrites et de tièdes.» (4 février 1824)<sup>4</sup>.

Il s'agit bien là d'un fameux revirement. Ne s'était-il pas rangé en 1821 dans le camp des adversaires des nouvelles «sectes»? N'avait-il pas pris fait et cause pour le doyen Curtat en stigmatisant, dans une *Lettre aux jeunes ministres vaudois*, ceux-là mêmes qui étaient ses anciens camarades ?

En quelques semaines, Vinet a donc opéré un retournement total. Sa nouvelle détermination à combattre l'intolérance se fortifia chaque jour davantage et l'amena à publier une brochure, *Du respect des opinions*<sup>5</sup> qui sortit de presse très peu de temps après la promulgation par le Grand Conseil du Canton de Vaud du décret scélérat du 20 mai 1824 dont les attendus fleuraient une inquisition digne du xv<sup>e</sup> siècle: interdiction de toute assemblée «des partisans de cette secte», sanctions graves contre les participants, pénalités sévères contre «tout acte de prosélytisme ou de séduction» pouvant aller jusqu'au bannissement<sup>6</sup>!

Au contact du Réveil, Vinet a fait la découverte de l'individualisme; une vérité s'est imposée à lui: «on ne naît pas chrétien, on le devient». Il ne suffit donc pas de naître en pays chrétien pour l'être soi-même. Ce qui importe donc c'est la conscience individuelle et le respect de cette conscience. Comment est-il pensable dans ces conditions que l'Etat ait une religion? Cela n'a pas de sens; ce qui compte, c'est de pouvoir ménager à l'individu un espace de liberté. Vinet aura bientôt l'occasion de finaliser sa pensée sur les relations entre le temporel et le religieux en participant au concours ouvert par la *Société de la morale chrétienne*.

#### *Lambrechts et la Société de la morale chrétienne*

La *Société pour la Paix*, institution américaine dont les ramifications s'étendaient jusqu'en Grande-Bretagne et qui fut vantée à Paris par un Quaker gallois, inspira les fondateurs de la *Société de la morale chrétienne* (septembre 1821). Ce fut l'une des nombreuses sociétés évangéliques qui virent le jour dans le sillage du Réveil; celle-ci en symbolisa les tendances iréniques et philanthropiques. Bien structurée, publiant un *Journal*, exigeant de ses membres une cotisation, elle tint sa première Assemblée générale le 20 décembre 1821. Son fonctionnement reposa pour l'essentiel sur des Comités spéciaux aux finalités variées: abolition de la traite des Noirs, état moral des prisonniers dans les prisons, émancipation des Catholiques d'Irlande, aide en faveur des Grecs; elle organisa également un Bureau gratuit de placement des orphelins. Mais ses réunions et débats furent aussi l'occasion de discussions très libres relatives à la suppression de la peine de mort, à l'abaissement des taux d'intérêt et du Mont-de-Piété. Bref, la *Société de la morale chrétienne* dont le nombre d'adhérents atteignit rapidement plusieurs centaines de membres était imprégnée des principes du «libéralisme humanitaire» en vogue sous la Restauration. Elle eut successivement pour président des personnalités prestigieuses: tout d'abord le duc de La Rochefoucauld-Liancourt, ensuite le duc A.V. de Broglie (1824), Fr. Guizot (1828) et B. Constant (1830) et put s'honorer de l'adhésion du duc de Choiseul, du comte de Laborde, mais aussi d'un Lafayette, d'un Tocqueville et d'un Casimir Perier. La Société présentait donc cette particularité intéressante de réunir dans un même cénacle des catholiques dont le prêtre espagnol Llorente,

des philosophes et surtout bien sûr des protestants qui constituèrent l'écrasante majorité des membres<sup>7</sup>. Deux noms sont encore à épingle, celui du pasteur Ph.-A. Stapfer (1766-1840) qui avait notamment été ministre de l'Instruction publique et des Cultes de la République helvétique, puis ministre plénipotentiaire à Paris où il s'établit définitivement en 1803, et celui du baron Auguste de Staël (1790-1827), petit-fils de Necker, qui fut actif dans toutes les Sociétés qui se fondèrent alors; il était aussi bien introduit dans les milieux chrétiens d'Angleterre<sup>8</sup>. Voilà l'environnement avec lequel A. Vinet fut bientôt en relation peu après sa mutation spirituelle à la suite d'un heureux concours de circonstances.

En 1823, décédait à Paris le comte Charles Lambrechts, un personnage au destin hors du commun. Né à Saint-Trond (principauté de Liège) en 1753, il avait successivement conquis la licence en droit à l'Université de Louvain, puis le doctorat; dès 1777, il avait obtenu une charge de cours dans son Alma mater dont il fut le recteur d'août 1786 à novembre 1787. Partisan invétéré des thèses gallicanes, admirateur de Van Espen, il était bien vu par Joseph II. Excédé par les abus de la Révolution brabançonne, il rallia le camp de la Révolution française, occupa d'importantes responsabilités administratives dans les anciens Pays-Bas au lendemain de la victoire française de Fleurus (juin 1794); ce fut le début d'une fulgurante carrière en France: ministre de la Justice du 4 septembre 1797 au 30 juillet 1799, il fut fait comte et sénateur d'Empire bien qu'il fût un opposant à Napoléon. Initié franc-maçon à la fin des années soixante-dix, à l'évidence esprit frondeur, il devint anticlérical aux confins des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles sans pour autant remettre en question «l'existence d'un Etre Suprême» car, écrit-il dans une note annexée à son testament, «Je pense que pour la plupart des hommes, il n'y a point de morale sans la reconnaissance de l'Etre Suprême» mais, précisait cet esprit libre, «personne n'a le droit de me demander compte de mes sentiments religieux»<sup>9</sup>.

Pas davantage sous la Restauration que sous l'Empire, Lambrechts n'hésita pas à aller à rebours de l'autorité. Il polémiqua avec l'abbé Frayssinous, auteur d'une apologie du Concordat de 1817 qui remettait fondamentalement en cause celui de 1801, ce dont s'était saisi immédiatement le pape pour s'arroger des prérogatives qui allaient à l'encontre des traditions françaises. Dans son opuscule, Lambrechts repoussait l'idée de donner à l'Eglise catholique un pouvoir privilégié car c'était contraire au principe d'égalité et à la liberté des cultes; or, constatait l'auteur, dès avant la signature du Concordat de 1817, le Clergé avait commencé à renouer avec les traditions d'ancien régime (contestation des divorces et mariages civils déclarés nuls, etc). Lambrechts développait deux idées majeures: il faut empêcher l'Eglise de jouer un rôle politique pour la cantonner dans la sphère du spirituel; aucune autorité n'a le droit de s'occuper du salut de l'âme des autres sans leur consentement<sup>10</sup>.

Le parcours idéologique de cet ancien josphiste qui avait conservé de nombreuses attaches dans son pays natal, l'amena donc à découvrir les vertus de la

séparation des deux puissances. Quelques années plus tard, en raison de la dégradation de la situation des protestants français surtout depuis 1821<sup>11</sup>, il chargea son héritier «de payer une somme de deux mille francs pour un prix à décerner, par l'Institut, au meilleur ouvrage produit, dans les deux ans qui suivront ma mort, sur la liberté des cultes». Le ministère de l'Intérieur n'autorisa pas l'Institut à accepter le legs. Aussi, l'exécuteur testamentaire de Lambrechts, Charles d'Outrepoint, d'ascendance belge lui aussi, se tourna-t-il vers la *Société de la morale chrétienne* pour l'exécution des dispositions testamentaires. Il est vrai que les buts que s'assignait la *Société* étaient très proches des préoccupations de Lambrechts, qui, en guise d'ultime provocation, avait prévu la création après sa mort d'une fondation destinée à venir en aide à des personnes pauvres de religion protestante<sup>12</sup>.

Dès qu'il apprit l'ouverture du concours, Vinet décida de se mettre sur les rangs et termina son manuscrit dans les dernières semaines de 1825; il avait vingt-huit ans<sup>13</sup>.

#### *La séparation de l'Eglise et de l'Etat selon Vinet*

Vinet part d'un constat, et en cela il fait siennes les réflexions de Benjamin Constant dont il est un lecteur attentif, sur les conséquences des persécutions<sup>14</sup>:

«La propagation de certaines idées peut être un mal; la suppression de ces idées par la force en est un autre; j'ai vu ces deux maux, et je les ai balancés. Une opinion contraire à la religion dominante, c'est-à-dire à la religion des plus forts, gagne quelques âmes; mais du moins, elle n'a pas en elle le dangereux attrait qui s'attache à la cause de l'opprimé; l'intérêt de la vérité ne déguise pas sa laideur naturelle; elle se trouve sans appui en face de la vérité, comme les ténèbres en face du soleil: le combat ne sera pas douteux, mais vous n'avez qu'à l'opprimer pour voir grossir le nombre de ses partisans» (p. 57).

L'Etat a donc tout intérêt à «abandonner les croyances à elles-mêmes»; rien de tel que de donner libre cours à la *liberté d'examen*, ce à quoi Vinet est désormais le plus attaché depuis ses contacts avec le Réveil:

«Pour vaincre, écrit-il, il faut avoir raison; pour être vaincu, il faut avoir tort: il n'y a point d'erreur privilégiée. Les vérités anciennement reçues, d'autorité peut-être ou de confiance, reçoivent le sceau de l'examen; le préjugé se change en conviction, la superstition en religion. Les vérités qui étaient la propriété indivise de la nation deviennent la propriété personnelle de chacun; on ne croit plus parce qu'on est né sous une certaine latitude; on croit parce qu'on a réfléchi, vu, touché. Cette liberté d'examen, qui affermit la foi des uns, ébranle peut-être la confiance des autres; mais le remède est dans la cause même de ce mal accidentel. Il y a, pour la plupart des esprits, dans la libre exploration des doctrines, un point où commence à régner le scepticisme et l'anxiété; c'est celui où l'on a acquis trop de lumières pour se contenter d'un ancien préjugé, pas assez encore pour embrasser toute la vérité. Mais l'esprit qui s'est avancé dans la route d'un libre examen, ne recule plus; il ne peut plus reprendre ses fers ni interrompre sa cause; et après avoir franchi ce pénible défilé du doute, où toute intelligence libre a passé, il se trouve avec délices dans cette plaine unie, fertile et vaste de la foi, où l'a conduit son courage» (p. 73)

Vinet analyse ensuite la doctrine et les comportements de l'Eglise catholique et du protestantisme dans leur façon de concevoir les rapports avec l'Etat. Une première constatation s'impose à lui : rien n'est plus tyrannique que la théocratie «cette fusion extraordinaire des lois civiles, morales et religieuses soumises à une même sanction, garanties par des peines pareilles» (p. 111). Ensuite, il convient pense-t-il, de rappeler la distinction que fait l'Evangile entre les deux plans (Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu) et de séparer nettement les dogmes internes qui constituent la doctrine de l'Eglise, des dogmes externes qui «forment la doctrine touchant l'Eglise». Si les premiers peuvent rassurer, la conception qu'a l'Eglise de son autorité ne laisse pas d'être inquiétante et inacceptable car elle tient en deux propositions.

- «1° l'Eglise est infaillible sur tout ce qui est de foi
- 2° hors de son sein, il n'y a point de salut» (p. 133).

Vinet reconnaît, par ailleurs, que le monde protestant, surtout dans les premiers siècles, a connu en partie les mêmes errements que le monde catholique: on y a retrouvé les mêmes interférences entre foi et politique sans doute parce que «le mouvement de la réformation fut un mouvement national et un événement politique» (p. 146). Mais au fil du temps, «la réformation (qui) est moins un événement (...) qu'un principe dont l'action se perpétue et se soutient» (p. 148) a eu pour conséquence de rendre «enfin dominants dans les Etats protestants le principe et les effets essentiels de la liberté de conscience» (p. 149). Il est toutefois un pays que Vinet cite en exemple: les Etats-Unis. C'est le système politique le plus libéral; les sectes s'y sont multipliées et pourtant «depuis l'établissement de la Confédération, il n'y a pas eu une seule dispute de religion». Il y a à cela une explication: «la constitution générale des Etats-Unis garda un silence absolu sur le sujet de la religion» (p. 166).

L'idée du *Système*<sup>15</sup> idéal s'est donc précisée au fil des pages. Vinet va entreprendre d'expliquer concrètement ce qu'il entend par la *séparation* de la *société civile*, née de la nécessité pour l'individu d'organiser ses relations avec d'autres individus, de la *société religieuse*, qui repose sur la communauté de sentiments:

«Ces deux sociétés, existant dans des buts différents, et reposant même sur des principes opposés, sont, par leur nature, absolument indépendantes l'une de l'autre. N'y eut-il point de société civile, la société religieuse n'en serait pas moins possible, avec tous ses effets essentiels; et quand la société religieuse n'existerait pas, la force des choses maintiendrait la société civile. Il n'y a entre elles qu'un genre de relation admissible: elle consiste dans l'influence purement morale de la société religieuse sur la société civile» (pp. 181-182)<sup>16</sup>.

Vinet organise autour de six principes le système de séparation:

- 1° les membres du clergé sont soumis aux mêmes obligations civiles et politiques que n'importe quel citoyen et bénéficient des mêmes droits;

- 2° la société religieuse est seule habilitée à statuer sur sa propre organisation;
- 3° l'Etat et l'Eglise n'ont «en commun aucun acte, ni aucune institution» (p. 201); ainsi, le mariage civil est-il valide s'il n'est pas accompagné de la bénédiction religieuse dans la mesure où il est conforme aux lois; le baptême doit être séparé de la «reconnaissance de l'état civil des individus» (p. 206); nul ne peut être contraint à prêter un serment que sa religion lui interdit;
- 4° à la différence des pratiques en vigueur dans les pays de religion d'Etat, le gouvernement n'est appelé ni à veiller à la formation du clergé, ni à le salarier, ni à surveiller sa conduite sinon en sa qualité de citoyen; il appartient donc aux individus de désigner leurs guides, de les entretenir et de les surveiller<sup>17</sup>;
- 5° la liberté doit s'étendre à tous les cultes<sup>18</sup>;
- 6° il y a obligation de publicité et de transparence: un culte doit faire une déclaration d'existence lorsqu'il «rassemble un nombre plus ou moins considérable d'individus dépassant les limites de la société de famille» (p. 223)<sup>19</sup>.

La séparation absolue de l'Etat et de l'Eglise était un idéal que Vinet savait réservé à un avenir plus ou moins éloigné, mais dont il ne se départira plus jamais. La situation politique du pays de Vaud où les tensions d'origine religieuse s'amplifièrent l'amena, bien qu'il n'ait quitté Bâle pour regagner Lausanne qu'en 1837, à se pencher fréquemment sur la problématique de l'*Eglise établie* et de la *religion d'Etat*<sup>20</sup>.

Vinet présente également cette particularité d'avoir été couronné une seconde fois par la *Société de la morale chrétienne* pour un mémoire traitant d'un sujet assez proche de celui qui lui avait valu le prix en 1826. Ce concours avait été ouvert en 1833 mais les manuscrits déposés dans les années suivantes n'eurent pas l'heur de convaincre le jury jusqu'à ce que Vinet déposa son mémoire (1839)<sup>21</sup>. L'esprit de conséquence avec ses théories mit constamment Vinet, devenu professeur de théologie pratique à l'Académie de Lausanne, en opposition avec l'Eglise nationale. Il soutint le schisme qui se développa en 1845 et fut l'inspirateur de la formation en 1847 de l'*Eglise libre du Canton de Vaud* qui vécut exclusivement des offrandes des fidèles<sup>22</sup>.

#### *Un homme d'avant-garde à l'audience limitée*

Le *Mémoire* de 1826 le démontre abondamment: Locke, Montesquieu et Benjamin Constant dont le tome I de *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* est sorti de presse en 1824, constituaient les références intellectuelles privilégiées de Vinet. Mais on ne peut qu'être frappé par la connaissance et son admiration à l'égard des principes qui prévalent aux Etats-Unis, et cela bien avant que ne paraisse le célèbre ouvrage d'Alexis de Tocqueville (1835) dont il fit ultérieurement son profit<sup>23</sup>.

D'avant-garde, Vinet l'est assurément par rapport à un Lamennais qui ne découvrit les vertus du catholicisme libéral et *a fortiori* du libéralisme chrétien



qu'en 1830 et dans les années suivantes<sup>24</sup>. Son livre *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, publié en février 1829, témoignait encore d'une totale fidélité à l'ultramontanisme: le libéralisme rationaliste et l'absolutisme gallican restaient ses cibles privilégiées<sup>25</sup>. Vinet d'ailleurs ne resta pas aveugle à l'évolution du fondateur de *L'Avenir*. Dans une lettre du 10 décembre 1830, il écrivait, un rien goguenard, à son correspondant: «Croit-on le Christianisme mort parce que M. de Lamennais est aux abois? Que dites-vous de son abjuration subite, de cette conversion d'un ultramontain aux principes de la plus large liberté de conscience?»<sup>26</sup>.

Mais quelle a bien pu être l'audience du théologien vaudois?

Mis à part la Suisse romande et surtout le canton de Vaud – l'actualité du débat politico-religieux l'explique aisément – le livre de Vinet n'a bénéficié que d'un écho limité. En dépit de comptes rendus dans quelques journaux et revues français, la connaissance du *Mémoire* fut confinée en France «à la société protestante cultivée» et à «un cercle distingué mais restreint de catholiques libéraux»<sup>27</sup>. La situation fut encore moins favorable en Hollande où s'ajoutait l'obstacle de la langue: à l'exception d'un compte rendu en 1827 dans un périodique libéral, il fallut attendre 1839 pour que la renommée de Vinet s'affirmât aux Pays-Bas<sup>28</sup>.

En a-t-il été autrement en Belgique qui, à la suite de la révolution de septembre 1830, s'est dotée en 1830-31 d'une Constitution très libérale dont plusieurs dispositions<sup>29</sup> présentent des analogies avec les thèses de Vinet?

Ce n'est pas un hasard si les deux journaux qui parlent de Vinet, sont d'idéologie libérale.

Le *Mathieu Laensbergh*, journal des libéraux doctrinaires fut dès mars 1827 le principal initiateur du thème de l'union entre catholiques et libéraux belges; ceci impliquait que les premiers renoncent à l'ultramontanisme et les seconds au gallicanisme. En fait, dès novembre 1825<sup>30</sup>, le journal liégeois avait dressé à l'occasion de la présentation d'un ouvrage du publiciste Keratry, par ailleurs membre de la *Société de la morale chrétienne*, l'esquisse de ce qu'il appelle une «*opinion mixte*»: elle n'est ni celle des ultramontains (de Maistre, Lamennais), ni celle des «partisans trop exclusifs de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle». Entre le fanatisme religieux et l'intolérance anti-religieuse, le journal choisissait une troisième voie: «Admission de toutes les croyances religieuses et des cultes qui en organisent l'expression, jusqu'au point où cette manifestation attenterait aux garanties individuelles, voilà ce qui est aujourd'hui réclamé comme un droit sacré pour tous»<sup>31</sup>. On ne sera donc pas étonné outre mesure de voir le journal donner des informations, puisées dans la *Revue protestante* sur les activités de la *Société de la morale chrétienne* (15 janvier 1826) ou encore faire part à ses lecteurs du prix accordé à Vinet pour «le meilleur mémoire sur la liberté des cultes» (20 avril 1826). Mais ce fut *Le Courrier des Pays-Bas*, journal des

libéraux d'inspiration philosophique, qui réserva le meilleur accueil à l'ouvrage de Vinet. Après une présentation fort élogieuse du livre le 25 janvier 1827, le journal lui réserva un substantiel compte rendu complété de larges extraits sur plus d'une page, dans son édition du 30 janvier 1827. On ne trouve plus de mention de Vinet dans la presse, si ce n'est dans *Le Politique municipal, provincial et national*, successeur du *Mathieu Laensbergh* qui, en 1829, sous le titre «Instruction publique – Liberté religieuse» puisait des arguments dans l'œuvre du Vaudois contre ceux «hommes de l'état et écrivains» «qui voient surtout dans le monopole un frein salutaire opposé à l'influence particulière de telle ou telle croyance religieuse»<sup>32</sup>.

Au total, l'impact de l'œuvre de Vinet et surtout de son idée maîtresse semble avoir été très faible aussi bien dans les provinces belges du royaume des Pays-Bas que dans la Belgique indépendante des années trente. La différence avec la France est même sensible alors que la réputation de Vinet n'y avait pénétré que dans des groupes relativement restreints. Il est vrai que le poids protestant était beaucoup plus important dans la société française; en outre, le protestantisme avait de bonnes raisons de s'y sentir menacé dans les années vingt.

Mais, à vrai dire, ce qui a fait problème, même en France, ce fut la conception radicale de la séparation de l'Eglise et de l'Etat dont Vinet se faisait le propagandiste. Certes *Le Globe*, fondé en 1824 et qui s'était rapidement mué en principal organe de l'opposition libérale, était favorable à l'idée de séparation depuis 1825 – il n'avait d'ailleurs pas ménagé son appui au livre de Vinet –<sup>33</sup>, mais l'idée n'était certainement pas interprétée par chacun de la même façon ni poussée jusqu'à ses ultimes conséquences financières. Ainsi, une fois passé l'orage de la Restauration, nombre de protestants français qui auraient été disposés à renoncer au soutien financier de l'Etat, furent assez satisfaits d'en rester au régime des Articles organiques de 1802. Au bout du compte, seule l'*Eglise libre* du canton de Vaud mettra en œuvre les idées professées par Vinet qui radicalisa sans cesse ses positions en caricaturant souvent de façon outrancière et peu amène l'Etat et en idéalisant l'Eglise à l'excès<sup>34</sup>.

Qu'il y ait un problème de définition de ce qu'on entend par *Séparation* est patent. Alois Simon a souligné avec perspicacité l'ambiguïté de l'expression selon qu'elle est utilisée par les historiens – ils s'en servent à partir des sources dans le sens compris par les contemporains des faits en cause – ou par des juristes qui forgent des définitions sans rapport avec le vécu: «La définition donnée par les historiens est une explication du passé, celle donnée par les juristes une anticipation sur l'avenir»<sup>35</sup>. Et s'il est vrai qu'au Congrès national de Belgique où s'élaborera la nouvelle Constitution le mot «Séparation» fut prononcé par plusieurs orateurs en décembre 1830, il est également vrai que le nom de Vinet n'y fut jamais entendu. Qu'entendaient par ce mot ceux qui explicitement invoquaient la séparation de l'Eglise et de l'Etat? Cela signifiait avant tout une totale liberté des cultes, avec un double corollaire: les ministres

des cultes ne prennent en tant que tels aucune part au gouvernement de l'Etat; les lois religieuses ne sont pas des lois de l'Etat. L'un des avocats les plus talentueux de la *Séparation* ainsi comprise fut le libéral unioniste J.B. Nothomb (1805-1881), futur ministre de la Justice et de l'Intérieur<sup>36</sup>.

A la fin des années vingt, le véritable cri de ralliement des libéraux et de nombre de catholiques fut la *liberté des cultes*, qui impliquait la non-intervention de l'Etat dans les affaires de l'Eglise et réciproquement. L'idée de *Séparation* était tout à fait subsidiaire, *a fortiori* telle que conçue par Vinet. Il est d'ailleurs symptomatique que les lecteurs libéraux du *Courrier des Pays-Bas*, du *Mathieu Laensberg* et du *Politique municipal, provincial et national* ne surent jamais que Vinet avait plaidé en faveur de la *Séparation*. L'expression n'apparaît jamais. En effet, seuls furent pris en compte dans les articles et les extraits publiés les arguments du théologien pour la liberté des cultes et contre toute religion d'Etat.

Pour mieux comprendre le peu d'aura en Belgique de la thèse centrale de Vinet, il convient également de prendre en considération deux éléments.

Tout d'abord, il subsiste au sein du libéralisme un vieux fond de Joséphisme. Le porte-parole attiré de cette tendance, E. Defacqz (1797-1871) anticlérical notoire, déclarait notamment le 22 décembre 1830: «Il faut que tous les cultes soient libres et indépendants, mais il faut aussi que la loi civile conserve toute sa force; il faut plus, messieurs, il faut que la puissance temporelle prime et absorbe en quelque sorte la puissance spirituelle, parce que la loi civile étant faite dans l'intérêt de tous, elle doit l'emporter sur ce qui n'est que de l'intérêt de quelques-uns»<sup>37</sup>.

Ensuite, la Belgique est un pays très largement catholique où la communauté protestante est infime. Or, Vinet est très sévère dans ses appréciations à l'égard d'une Eglise catholique qu'il juge inamendable<sup>38</sup>. Une telle fermeté ne pouvait que nuire à la réception du message, même par des catholiques libéraux qui de toute façon trouvèrent un guide dès 1830-31 en la personne de Lamennais.

En conclusion, il semble bien que la Constitution belge, relativement aux rapports de l'Eglise et de l'Etat, ait davantage été le fruit du pragmatisme que d'une doctrine mûrement réfléchie. Pareil état d'esprit supposait des concessions réciproques qu'ont notamment traduites l'obligation de l'antériorité du mariage civil d'une part et la prise en charge par l'Etat des traitements et pensions du clergé d'autre part.

Ceci nous éloigne à l'évidence des échafaudages intellectuels rigoureux dans lesquels se complaisait Vinet et qui en décourageaient plus d'un. C'est, désabusé, qu'il écrivait en 1843 à son ami Leresche: «Vous ne pouvez vous imaginer à quel point les *gens sages* sont hostiles à notre thèse et combien leur modération s'emporte contre nos excès»<sup>39</sup>.

## NOTES

<sup>1</sup> Sur Alexandre Vinet (1797-1847), cf. la biographie que lui a consacrée E. RAMBERT (*Alexandre Vinet. Histoire de sa vie et de ses ouvrages*, Lausanne, 1912, 4<sup>e</sup> éd.) et qui reste irremplaçable. Citons également J. DE MESTRAL COMBREMONT, *Vinet. Esquisse de sa physionomie morale et religieuse*, Genève-Lausanne, 1944 et l'ouvrage beaucoup plus récent de B. REYMOND, *A la découverte d'Alexandre Vinet, L'âge d'homme*, Lausanne, 1990. Pour le lecteur néerlandophone, cf. W.P. KEIJZER, *Alexandre Rodolphe Vinet. 1797-1847*, Uitgevers Mij. Holland, Amsterdam, [1947].

<sup>2</sup> J.-J. MAISON, *La direction spirituelle d'Alexandre Vinet au miroir de sa correspondance*, éd. Ouverture, Le Mont-sur-Lausanne, 1989, t. II, p.137 et sv; B. REYMOND, *A la redécouverte...*, p. 79-80.

<sup>3</sup> H. MEYLAN, *L'Eglise réformée*, dans *Cent cinquante ans d'histoire vaudoise. 1803-1953*. Payot, Lausanne, 1953, p. 214-216.

<sup>4</sup> A. VINET, *Lettres*, t.I: 1813-1824, publié par P. BOVET, Payot, Lausanne, 1947, p. 176. R. REYMOND a déjà attiré l'attention sur l'importance de cette lettre: *Alexandre Vinet et la controverse sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, dans *La controverse interne au protestantisme (xv<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*. Actes du 2<sup>e</sup> Colloque Jean Boisset, Montpellier, Univ. Paul Valéry, 1983, p. 276-277.

<sup>5</sup> Publiée dans A. VINET, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, avec préface et notes de E. VAUTIER, Lausanne, 1944, p. 2-18. Ce texte, plaidoyer pour la tolérance, s'adresse à ceux qui se plaignent «des entraves que la politique ou une impérieuse nécessité oppose à l'exercice» de la liberté alors que dans le même temps ils la refusent «de leur autorité privée à ceux qui ne partagent pas leurs opinions» (p. 4).

<sup>6</sup> Ce texte est publié dans l'*Encyclopédie illustrée du pays de Vaud*, t. IV, *L'Histoire vaudoise*, Lausanne, 1973, p. 178.

<sup>7</sup> Ch. H. POUTHAS, *Guizot pendant la Restauration. Préparation de l'homme d'Etat. (1814-1830)*. Paris, 1923, p. 342-346; A. WEMYSS, *Histoire du Réveil 1790-1849*, Paris-Lausanne, 1977, p. 135-137; G. DUFOUR, *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822). Contribution à l'étude du libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du xix<sup>e</sup> siècle*, DROZ, Genève, 1982, p. 298-305. La dénomination exacte de la Société était «Société de la morale chrétienne, ayant pour objet l'application des préceptes du christianisme aux relations sociales».

<sup>8</sup> L. MAURY, *Le réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France (1810-1850)*, Paris, t. II, 1892, p. 314-319.

<sup>9</sup> F. LELEUX, *Un démocrate inconditionnel. Charles Lambrechts. 1753-1823*, s.l., 1989, p. 398.

<sup>10</sup> Ch. LAMBRECHTS, *Quelques réflexions à l'occasion du livre de M. l'abbé Frayssinous intitulé «Des vrais principes de l'Eglise gallicane»*, Paris, 1818. Voici deux passages clefs de l'œuvre:

«(...) Presque toujours il parle, il cite, comme si la religion romaine était dominante en France, ce qui est inconciliable avec la liberté et la protection dont doivent également jouir tous les cultes, d'après la Charte; celle-ci ajoute bien que la religion catholique romaine est la religion de l'Etat; mais l'Etat est un être de raison qui ne peut avoir de religion; les individus seuls peuvent en avoir une, et ce qui est dit dans la Charte ne peut, ce me semble, avoir d'autre sens que celui du Concordat de 1801, énonçant que le gouvernement reconnaît la religion catholique romaine comme la religion de la grande majorité des Français» (p. 44).

«L'auteur se récrie contre la maxime qu'on répète souvent, que «L'Eglise est dans l'Etat et non l'Etat dans l'Eglise». J'avoue que cette maxime ne dit pas assez clairement tout

ce qu'il faut dire, mais M. Frayssinous prétend au contraire, «que ce n'est là qu'un jeu de mots, ou bien, que, si l'on veut y attacher un sens raisonnable, il est manifeste que l'Etat est dans l'Eglise de la même manière que l'Eglise est dans l'Etat; c'est-à-dire que tous ses membres, les évêques, les prêtres, comme les simples fidèles, sont soumis au magistrat dans les choses civiles et politiques; et que l'Etat est dans l'Eglise en ce sens que les magistrats comme le peuple sont soumis à l'Eglise dans les choses de la religion». Cet énoncé pêche toujours par le vice radical, en ce qu'il suppose une Eglise, une religion dominante dans l'Etat; mais il n'est pas nécessaire que tous soient membres de telle ou telle Eglise, pas même les magistrats; les individus qui professent la religion catholique romaine, sont donc dans l'Eglise catholique romaine, mais l'Etat n'est point dans cette Eglise, pas plus qu'il n'est dans les églises des autres communautés; ou bien il faudra dire qu'il est dans toutes ces Eglises; qu'il est dans les Sociétés académiques, dans les Sociétés de Francs-Maçons, et dans toutes les autres qui peuvent exister» (p. 50-51).

<sup>11</sup> G. BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, Flammarion, Paris, 3<sup>e</sup> éd., 1974, p. 325. Mgr Frayssinous, qui était devenu premier aumonier du Roi en 1821, avait été nommé Grand maître de l'Université l'année suivante.

<sup>12</sup> F. LELEUX, *op. cit.*, p. 401-403.

<sup>13</sup> Il fut averti du couronnement de son mémoire en avril 1826; on l'imprima quelques mois plus tard (*Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, Paris, 1826); il fut réédité en 1852; cf. enfin la réédition avec préface et notes d'E. VAUTIER (Librairie Payot, Lausanne, 1944).

<sup>14</sup> La pagination renvoie à l'édition originale de 1826.

<sup>15</sup> C'est le titre de la deuxième partie du *Mémoire*, la première étant intitulée *Preuves*.

<sup>16</sup> Vinet voit un avantage immédiat à la séparation: elle permet de régler la délicate question du sacrilège. Le gouvernement, représentant la société civile et elle seule, n'aura donc à venger que celle-ci et «à proportionner la gravité de la peine à la gravité de l'offense» (p. 190), sans devoir se préoccuper de venger Dieu.

<sup>17</sup> Vinet accepte de rencontrer l'argument de ceux qui sont d'avis qu'un gouvernement a des obligations à l'égard de la population; or, celle-ci peut avoir des aspirations spirituelles «qu'elle n'a pas les moyens de satisfaire par elle-même» (p. 220). Ce contexte peut justifier une intervention financière pour le clergé sans pour autant déroger au principe «d'indépendance de la société religieuse» (p. 222). Le mécanisme du financement décrit par Vinet est proche du *Kirchensteuer* tel qu'il est actuellement en vigueur en Allemagne; une taxe religieuse est payée par tous les habitants; ceux-ci peuvent s'inscrire sur des registres «divisés en autant de rubriques qu'il y a dans l'Etat de sectes et de communions différentes»; le produit annuel de la taxe est réparti entre les cultes au prorata de leurs adhérents.

<sup>18</sup> Vinet, et en cela il est également proche de B. Constant, récuse le concept de *tolérance* «un palliatif insuffisant, un remède caché au fond des cœurs généreux dans les temps d'oppression et de fanatisme» (p. 225); désormais, les consciences sont plus exigeantes et ne raisonnent plus qu'en terme de *liberté*.

<sup>19</sup> Vinet avoue ne pas savoir «jusqu'à quel point ce principe se concilie avec l'existence de certaines sociétés secrètes» (p. 223).

<sup>20</sup> Je renvoie notamment à A. VINET, *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, Paris, 1854 qui est un recueil d'articles publiés à partir de février 1831 par Vinet dans diverses revues vaudoises et françaises, en particulier le périodique protestant le *Semeur*. Ces contributions traitent toutes de la situation vaudoise mais sont l'occasion pour l'auteur de poser les problèmes en termes généraux.

<sup>21</sup> *L'essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat* a connu trois éditions: 1842, 1858 (à partir d'un texte revu par l'auteur) et

enfin par les soins d'A. CHAVAN, avec une préface de PH. BRIDEL en 1928 (Librairie Payot, Lausanne-Genève). On en trouvera une excellente analyse dans E. STAHELD, «Vérité biblique et libéralisme dans l'Essai sur la manifestation des convictions religieuses d'Alexandre Vinet», dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, n.s., XXV, Lausanne, 1937, p. 277-296.

<sup>22</sup> Il fallut attendre 1966 pour assister à la réunion de l'Eglise nationale et de l'Eglise libre (constitution le 15 mars 1966 du Synode de l'Eglise réformée unie).

<sup>23</sup> Il consacre à l'exemple américain le chapitre XXI de la première partie ainsi que les notes XXI et XXII qui figurent en annexe au *Mémoire* (p. 308-309). On trouve également dans son *Essai* de 1842 plusieurs développements relatifs à la question religieuse aux Etats-Unis (cf. notamment les notes IV et VI publiées en appendice de cet ouvrage) qui témoignaient à ce moment-là de sa connaissance de l'œuvre de Tocqueville. A propos de l'influence nord américaine, cf. aussi C. PAIRA, *Staat und Kirche bei Alexandre Vinet*, Verlag F. And. Perthes A.-G., Stuttgart-Gotha, 1922, p. 58-59.

<sup>24</sup> M.-A. RUBAT DU MERAC a montré encore récemment ce qu'avait été le parcours intellectuel de Lammenais (*Révolutions libérales et sociétés secrètes dans la «Correspondance» de Lammenais*, dans *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, en France et Italie dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, Aix-en-Provence, 1989, p. 277-289).

<sup>25</sup> Cf. l'analyse très fine de l'ouvrage, par H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1839)*, Louvain, 1950, p. 127-130.

<sup>26</sup> A. VINET, *Lettres*, t. II: 1828-1837, publié par P. BOVET, 1948, p. 68.

<sup>27</sup> Cf. préface d'ED. VAUTIER à l'édition (1944) du *Mémoire* (voir *supra* b. 5), p. XXXII-XXXIII.

<sup>28</sup> W.P. KEDZER, *Vinet en Hollande*. H. Veenman en Zonen, Wageningen, 1941, p. 10-11 et 45.

<sup>29</sup> L'art. 14 instaure la liberté des cultes, celle de leur exercice public et garantit la libre manifestation des opinions; l'art. 15 est libellé comme suit: «nul ne peut être contraint de concourir d'une manière quelconque aux actes et aux cérémonies d'un culte, ni d'en observer les jours de repos»; l'art. 16 interdit à l'Etat toute intrusion dans la vie des cultes et précise en outre «le mariage civil devra toujours précéder la bénédiction nuptiale»; quant à l'art. 17, il affirme «l'enseignement est libre»; toute mesure préventive est interdite. Il y a toutefois une différence notable par rapport à Vinet; l'article 117 est libellé comme suit: «les traitements et pensions des ministres des cultes sont à la charge de l'Etat;...»

<sup>30</sup> C'est-à-dire, antérieurement au discours du baron de Gerlache, un catholique, qui formula pour la première fois l'idée de l'union devant la seconde Chambre des Etats Généraux du royaume des Pays-Bas le 13 décembre 1825 (H. HAAG, *op. cit.*, p. 100).

<sup>31</sup> Cf. annexe.

<sup>32</sup> 29 mars 1829; la longue citation de Vinet qui constitue l'essentiel de l'article est extraite du Chapitre X de la première partie «Avantages positifs pour l'Etat à ne pas exercer cette attribution» et couvre les p. 76-79 du *Mémoire*.

<sup>33</sup> A. MIROIR, *La libéralisme et l'Eglise au XIX<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'étude des rapports entre l'Eglise et l'Etat*. Thèse de doctorat inédite, Université Libre de Bruxelles, 1980, p. 75-76 et 273-274.

<sup>34</sup> B. REYMOND, *A la découverte...*, p. 97-99.

<sup>35</sup> A. SIMON, *Propos sur le catholicisme libéral belge*, dans *Chiesa e Stato nell'ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pirri*. Editrice Antenore, Padova, 1962, p. 559-560.

<sup>36</sup> Voici notamment comment il s'exprima à la séance du 22 décembre 1830: «(...) nous dénions toute suprématie à la loi civile, nous voulons qu'elle se déclare incompétente

dans les affaires religieuses. Il n'y a pas plus de rapport entre l'Etat et la religion, qu'entre l'Etat et la géométrie. Comme partisans de l'une ou de l'autre opinion religieuse, vous êtes hors des atteintes de la loi; elle vous laisse l'existence absolue de la nature. (...). Voici donc notre point de départ: séparation absolue des deux pouvoirs. Ce système est une innovation. Nous l'avouons. Il exige une indépendance réciproque; l'article de la section centrale n'exprime pas cette réciprocité, et c'est en ce sens que je demanderai une rédaction plus complète. Maintenant que le principe est connu, j'en énoncerai les principales conséquences. Celle qui se produit immédiatement est la suivante: plus de concordat. Deux pouvoirs qui n'ont rien de commun ne peuvent négocier entre eux. La deuxième conséquence est la non-intervention du gouvernement dans la nomination des chefs religieux, à quelque degré de l'ordre hiérarchique qu'ils appartiennent. Le chef de l'Etat doit s'abstenir d'intervenir dans le choix des évêques, comme le pape s'abstient d'intervenir dans le choix de nos gouverneurs de provinces. La troisième conséquence est que pour tout genre de correspondance, de publication, le clergé reste dans le droit commun; les prêtres écriront à leurs chefs supérieurs, même résidant en pays étranger; ils publieront leurs actes, sans les soumettre à un placet. Si ces écrits rendus publics renferment quelque chose de séditieux, les lois pénales ordinaires les atteindront comme tout autre écrit. (...). Messieurs, je terminerai en répétant qu'il nous est donné de prendre une honorable initiative. Quel que soit le sort que l'avenir nous réserve, si nous ne sommes destinés qu'à passer, marquons notre passage par un grand principe, proclamons la séparation des deux pouvoirs, et donnons un exemple qui ne sera pas sans influence sur la civilisation européenne et sur la législation des autres peuples» (E. HUYSMANS, *Discussions du Congrès national de Belgique. 1830-1831*, Bruxelles, 1844-45, t. I, p. 596-597).

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 587.

<sup>38</sup> Guizot, rapporteur sur le concours ouvert par la *Société de la morale chrétienne* avait d'ailleurs été chargé par le jury de porter la contradiction à Vinet car celui-ci avait été conduit «à penser que l'Eglise catholique était, en vertu de ses principes mêmes, essentiellement intolérante». Cf. le Rapport publié en annexe du *Mémoire* (p. 329 et sv).

<sup>39</sup> Cité par E. SELLIERE, *Christianisme et romantisme. Alexandre Vinet, historien de la pensée française*, Payot, Paris, 1925, p. 54-55.

## Annexe

### Extrait du *Mathieu LAENSBURG* (5 novembre 1825)

«M. Benjamin Constant dit avec beaucoup de raison, dans l'important ouvrage qu'il publie en ce moment sur la religion, que jamais ce grave sujet n'a été traité avec impartialité. Tour à tour le fanatisme et l'incrédulité l'ont défiguré par une réciproque intolérance qui, de chaque côté, ne s'est pas toujours arrêtée au langage.

La manière dont plusieurs écrivains renouvellent aujourd'hui la discussion est peu propre à l'avancer. Je ne sais même si l'on peut qualifier de discussion cet échange de pamphlets entre ces champions véhéments de l'ultramontanisme, tels que MM. de MAISTRE et DE LA MENNAIS, et les partisans trop exclusifs de la philosophie du 18<sup>e</sup> siècle.

Non, disons-le franchement, ce n'est point là une discussion au profit de la vérité, c'est une lutte de passions.

Que le fanatisme religieux triomphe, et nous aurons, de nouveau, les moines, la proscription de toutes les croyances, sauf une, le rétablissement de tous les privilèges les plus intolérables, la perte graduelle de toutes les garanties politiques, la rétrogradation la plus rapide vers le moyen âge. Et, si l'on en juge par la virulence des paroles proférées par les auteurs du *Pape* et de l'*Indifférence*, l'inquisition avec ses tortures et ses bourreaux, ne tarderait pas à compléter l'organisation du système dont ils rêvent le retour, heureusement impossible.

Que ce soit au contraire l'intolérance anti-religieuse qui domine de nouveau: nous n'irons pas jusqu'à dire que l'on reverra les proscriptions des prêtres et les noyades, mais nous croirons pouvoir affirmer que l'expression du sentiment religieux sera d'abord frappée de ridicule, un peu plus tard de proscription, et qu'une autre espèce de fanatisme, moins sanglant parce qu'il suppose plus de lumières, mais non moins attentatoire à l'indépendance de la pensée et à la dignité de l'homme, passera bientôt du langage et des écrits dans les institutions.

La philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle s'éloigne également de ces deux excès. Assurée que celle du XVIII<sup>e</sup> a complété sa tâche en renversant à jamais le despotisme théocratique, ce n'est pas à démolir inutilement quelques ruines qu'on la voit occupée; évitant un pareil contresens, c'est à asseoir solidement l'édifice des garanties individuelles qu'elle s'attache, convaincue que là réside la solution de la question des croyances religieuses, comme celle de toutes les questions sociales.

Cette opinion mixte, qui chaque jour fait de nouveaux progrès, surtout en France, compte parmi ses plus zélés partisans des penseurs d'un ordre extrêmement élevé tels que MM. Benjamin CONSTANT, ROYER-COLLARD, M. de SAINT-SIMON, que la France vient de perdre, et de la double école philosophique fondée par ces deux derniers. Admission de toutes les croyances religieuses et des cultes qui en organisent l'expression, jusqu'au point où cette manifestation attenterait aux garanties individuelles, voilà ce qui est aujourd'hui réclamé comme un droit sacré pour tous. (...)

Suit ensuite le compte rendu de l'ouvrage de Keratry.





# LACORDAIRE, LA LIBERTÉ ET LES LIBERTÉS

par  
Guy BEDOUELLE

Il convient de rappeler les grandes étapes de la vie de Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861): avocat, prêtre, journaliste, prédicateur, restaurateur de l'Ordre des dominicains en France, homme politique, enseignant de la jeunesse, académicien, dont les grandes valeurs furent l'amour de Dieu et le service des hommes, l'amitié, l'écoute de son temps et la liberté<sup>1</sup>.

De sa carrière, notons simplement sa préoccupation pour la liberté et les libertés qui l'amènent à se rallier au second Lamennais, le Lamennais libéral, celui de *l'Avenir*, et autour de lui qu'ils considèrent comme un maître à s'associer à Montalembert et d'autres (de Coux, Gerbet, etc.) pour une œuvre commune qu'on appellera le libéralisme catholique. Tous ces hommes, qui vont s'appeler bientôt eux-mêmes *catholiques libéraux*, créent l'*Agence Générale pour la défense de la liberté religieuse*. Cette fondation est caractéristique de l'orientation du type de libéralisme dont ils sont les représentants.

Après la condamnation des idées de *l'Avenir*, Henri Lacordaire se désolidarise de Lamennais; il est chargé par l'archevêque de Paris des Conférences de Notre-Dame, puis, dans les années 1838-1839, mûrit l'idée de restaurer l'Ordre des dominicains en France. Nous verrons comment cette initiative est, pour lui, aussi une manière de réclamer une liberté.

Parmi les premiers compagnons dominicains français, on compte un certain nombre de jeunes gens venus du socialisme chrétien, en particulier celui de Buchez, ce qui donne une note spéciale au rétablissement de l'Ordre des Prêcheurs en France.

«Libéral impénitent», comme il se définira à un certain moment, Henri-Dominique Lacordaire se lance en politique en 1848, ou plus exactement on le lance en politique: il est porté à la députation par l'électorat de Marseille. Il siège fort peu de temps, une quinzaine de jours, à l'Assemblée Nationale. S'il continue plus ou moins à collaborer à une de ces publications éphémères de 1848, *L'Ere Nouvelle*, avec Maret et Ozanam, il va aussi s'en distancer pour des

raisons qui tiennent essentiellement à l'incompatibilité qu'il a fini par voir entre la vie d'un religieux et celle d'un homme politique.

Il se retire de toute activité publique après le coup d'Etat de Décembre 1851, avec un certain panache, peut-être exagéré, disant que, puisque toutes les libertés sont abolies, «étant aussi une liberté», il doit «disparaître avec les autres». Il se donne alors à sa tâche de restaurateur de l'Ordre dominicain, fonde les couvents de Toulouse (1853), de Dijon et de Saint-Maximin (1859) et se consacre surtout à une activité d'enseignant de jeunes gens, ce qu'il considère comme une urgence apostolique. Elu à l'Académie Française le 2 février 1860, il y est reçu par Guizot, protestant, et fait l'éloge d'Alexis de Tocqueville, le grand porte-parole du libéralisme politique.

Qui étudie de près la correspondance du jeune Lacordaire, ne peut qu'être frappé de l'abondance des références à la liberté. Tout jeune homme de dix-neuf ans, il écrit à l'un de ses amis (22 février 1821 à Léon Bouchet): «J'aime la liberté, oui, j'aime la liberté». Il rédige en 1824 un mémoire pour une de ces innombrables sociétés d'études qui pullulent autour des années 1825. Le sujet? La liberté. Après son ordination sacerdotale, il veut gagner les Etats Unis, «terre de liberté» et nous retrouverons cette référence américaine lorsque Lacordaire s'intéressera à la vie des Eglises. Dès 1828, il lance le thème très présent les années suivantes, et surtout après la Révolution de 1830, des deux sœurs: religion et liberté (10 mars 1828), qui d'ailleurs au hasard de la rhétorique et de la grammaire, deviennent le frère et la sœur quand il s'agit de catholicisme et liberté (26 juin 1831).

Il faut dire que sur ce point philosophique et politique, Lacordaire sera d'une extrême constance pendant toute son existence malgré les nombreuses étapes de cette vie – sa conversion d'abord puis son engagement d'avocat, de prêtre, engagé dans la vie politique et religieuse, de dominicain, d'enseignant – et on retrouve cette fidélité à lui-même dans ses idées sur la liberté. Son engagement est complet, à la fois religieux et politique (qu'elle soit d'action ou d'abstention) dans l'Etat et dans l'Eglise.

Mais comment comprendre cet engagement en un temps où le terme libéral signifiait en général l'opposition à l'ordre établi d'une sainte alliance entre le trône et l'autel ?

### Les deux libéralismes

Pour comprendre ce que Lacordaire et ses amis (y compris Lamennais pendant la période 1830-1832) entendent par liberté et libéralisme, il faut se reporter au *Prospectus* du journal quotidien *L'Avenir*, lancé par ce groupe. Il faut noter que le journal porte fièrement en sous-titre la devise : *Dieu et la liberté*.

Le *Prospectus de L'Avenir* a été composé par l'abbé Gerbet après juillet 1830, donc après la Révolution. Partant de l'idée qu'il existe un divorce entre partisans de la religion et partisans de la liberté, et qu'il faut les réconcilier, l'exemple belge y est invoqué de façon explicite avec une allusion au rôle de Louis De Potter.

Ces partisans de la liberté et de la religion peuvent s'unir en reconnaissant toutes les libertés civiles et en luttant pour elles: liberté de la pensée, liberté de la parole, de la presse, de l'enseignement, d'association, donc marcher à la conquête des véritables droits de l'homme. Mais ils établissent une distinction, fondamentale pour eux, entre deux libéralismes:

«Il existe deux libéralismes parmi nous, l'ancien et le nouveau. Héritier des doctrines destructives de la philosophie du dix-huitième siècle, et en particulier de sa haine contre le christianisme, le libéralisme ancien ne respire qu'intolérance et oppression. Mais le jeune libéralisme qui grandit et qui finira par étouffer l'autre, se borne, en ce qui concerne la religion, à réclamer la séparation de l'Eglise et de l'Etat, séparation nécessaire pour la liberté de l'Eglise, et que tous les catholiques éclairés désirent également. Parmi les hommes appartenant au libéralisme nouveau, beaucoup sont véritablement chrétiens; beaucoup d'autres, dont les croyances sont flottantes, ne sont pas du moins ennemis du catholicisme : les préventions qu'ils conservent à son égard proviennent bien plus des fautes commises par quelques membres du clergé que d'une aversion systématique pour le catholicisme lui-même. Mais tous sont ennemis de la persécution. Le langage que leurs principaux organes ont tenu, au milieu des troubles d'où nous sortons, en fait foi. Au fond, ils doivent sentir que le catholicisme les protège contre les excès de leur propre parti».

Ce *Prospectus de L'Avenir* est développé par un article de Lamennais du 7 décembre 1830. Ces articles ont d'ailleurs dû être pensés en commun et Lacordaire sera un auteur extrêmement prolifique de *L'Avenir*. Il y est fait mention désormais des libertés locales qui garantissent les individus et les communautés contre le système funeste de la centralisation, et bientôt apparaîtra le thème des libertés nationales, où l'exemple belge est évidemment cité mais aussi celui des Irlandais, des Polonais, des Allemands et des Français.

Dans sa correspondance, qui porte plus encore le sceau de la spontanéité, Lacordaire s'appelle lui-même dans cette période : «pèlerin de Dieu et de la liberté» (Lettre à Delahaye du 19 novembre 1831). Au début de l'année 1831, il a forgé le terme qui devait l'emporter : il apparaîtra, dans le procès fait à *L'Avenir* par le Gouvernement, comme «un des représentants des *catholiques libéraux* en France».

Le partisan de ce jeune libéralisme court le risque d'être confondu avec ce qu'il appelle les libéraux ordinaires, avec lesquels cependant, on doit faire alliance. Dans la correspondance se décèle bien le souci de Lacordaire de ne pas entretenir d'ambiguïté à cet égard. Or ce point va constituer, en effet, le malentendu qui s'établira entre ce groupe et Rome. Ce risque est compensé, si on fait alliance de préférence avec ceux qui penchent «vers un libéralisme plus vrai que

les autres». Mais on doit aussi constater que ceux-là sont isolés dans leur propre parti. Cependant cette interprétation n'a pas du tout convaincu le chancelier Metternich, cet arbitre de l'Europe conservatrice, qui s'avérera l'ennemi le plus efficace de l'entreprise de Lamennais et de ses collaborateurs<sup>2</sup>.

Pourtant la notion de liberté chez Lacordaire a une tonalité proprement religieuse. La liberté telle qu'il l'entend va être essentiellement la liberté pour l'Eglise, une liberté de l'Eglise. C'est ce qu'on voudrait essayer de montrer ici en présentant quelques libertés dont il s'est fait l'avocat et qui sont : la liberté d'enseignement, la liberté d'association, la liberté religieuse.

## Les libertés

### *La liberté d'enseignement*

Dans une lettre du 15 octobre 1831, Lacordaire dit de la liberté d'enseignement : «Elle est pour les catholiques la liberté des libertés. D'elle dépend tout ce que nous avons de plus précieux: la Foi». Ailleurs, il estime qu'elle est la mère de toutes les libertés et qu'elle est de droit naturel.

Pour Lacordaire, cette liberté est essentiellement à comprendre dans le contexte du temps, c'est-à-dire comme rupture et transgression d'un monopole, celui de l'Université et de ses maîtres aux trois niveaux d'enseignement : primaire, secondaire et supérieur. Monseigneur Frayssinous, le grand maître de l'Université, est l'opposant typique de Lacordaire en tant que représentant de ce monopole. Lacordaire se fonde sur ses propres souvenirs du Lycée de Dijon, où il n'a trouvé sur la foi, dit-il, que discours contradictoires et à la chapelle qu'un christianisme purement officiel. Comment s'étonner de «l'incrédulité positive» des jeunes gens de sa génération ?

La charte de 1830 promettait bien dans son dernier article qu'il serait «pourvu dans le plus bref délai possible... à la liberté de l'enseignement». Et Lacordaire dit, toujours à l'époque de *L'Avenir*, que rien n'est venu de ce point de vue et que le monopole a, au contraire, été renforcé. C'est pourquoi, le 9 mai 1831, Lacordaire, le jeune Montalembert et de Coux ouvrent une petite école sans autorisation du gouvernement. Après une journée d'enseignement, ils sont évidemment expulsés du local, poursuivis en justice devant la Chambre des Pairs, ce qui était une tribune aussi magnifique qu'inattendue. En effet, le père de Montalembert, qui appartenait à la Chambre Haute, meurt subitement et Montalembert peut bénéficier de cette tribune pour l'opinion publique, ce qui vaut à la liberté de l'enseignement des plaidoiries retentissantes et la publicité qui était le seul but de l'opération.

Mais quelle argumentation Lacordaire utilise-t-il dans son plaidoyer sur la liberté d'enseignement ? Juridiquement, il s'appuie sur la Charte de 1830 elle-

même, puisque ce texte la prévoit. Mais plus encore, – et c'est cela qui fait penser que la liberté d'enseignement est essentiellement vue par lui en termes de respect des croyances, – sur le droit des *parents* à assurer en conscience l'éducation chrétienne de leurs enfants. Lacordaire en appelle à «la liberté des opinions et des cultes, à la liberté de l'intelligence, source de toutes les autres. La France combat pour être libre, dit-il, et l'Université pour l'asservir». Il faut renverser ce monopole de l'Université et aller dans la direction que la France a choisie en 1830.

C'est donc plutôt sur une revendication du droit des parents à la totalité de l'éducation des enfants que Lacordaire axe son argumentation. En 1844, le philosophe Victor Cousin, ministre de l'Instruction Publique, limitait, en effet, la liberté à l'influence et au rôle des parents au foyer domestique<sup>3</sup>. La revendication des catholiques libéraux consista à affirmer qu'il faut une éducation globale et que cette liberté doit se pratiquer dans le choix même de l'école. Rappelons encore que Lacordaire a consacré pratiquement la dernière partie de sa vie à l'enseignement secondaire des garçons.

#### *La liberté d'association*

Lacordaire, engagé dans *L'Avenir*, estime que les associations, par leur force compacte, peuvent seules «neutraliser ou au moins diminuer la force toujours agissante de tous les genres de despotisme» (Lettre à Guilbert du 15 octobre 1831). Les rédacteurs de *L'Avenir* encouragent en effet, un peu partout, la naissance d'associations de sympathisants de leur mouvement : l'*Agence Générale pour la liberté religieuse* aura des succursales locales en une sorte de décentralisation de ce mouvement. A Lyon, tout particulièrement, pour que cette «ville chrétienne» entre «à pleins bords dans le catholicisme dépouillé de ses alliances terrestres» (Lettre du 26 juin 1831 à l'abbé Chalamelle). L'utilisation du droit d'association est conçue pour la défense du droit des catholiques.

Tel est aussi le raisonnement de Lacordaire au moment où il veut rétablir les ordres religieux interdits en France, au moins pour la plupart. Et ce que l'on sait assez rarement, c'est que cette revendication de la liberté des ordres religieux est fondée chez lui sur la liberté d'association comme un droit légitime, comme un droit reconnu déjà pour tout le monde. Il lui semble que l'on exclut par pur anticléricalisme les ordres religieux. Lacordaire, qui était avocat et connaissait bien la législation de son temps, qui en France était complexe – il existait des Congrégations reconnues et des Congrégations tolérées – sait très bien que cette interdiction est fondée par la fameuse loi contre les corporations, dite loi Le Chapelier du 18 août 1792, et sur l'interdiction des vœux de religion de 1790. En 1817 une Ordonnance prévoyait qu'aucune Congrégation d'hommes ne pouvait être établie sans une loi spéciale. En 1826 deux Ordonnances du 16 juin durcissent le régime juridique des congrégations non autorisées<sup>4</sup>.

Les catholiques libéraux, dont Lacordaire est vraiment le porte-parole, en ce qu'il a un sens très moderne de l'opinion publique, vont voler au secours de la première victime qui se présente: les Trappistes de Melleray, dans l'Ouest de la France, qui se sont fait expulser de leur monastère. Or, ces Trappistes étaient tout de même connus comme un repaire d'ultra-légitimistes, de *carlistes* comme on disait. C'était évidemment très intelligent car cela signifiait: «nous, catholiques libéraux, ne nous battons pas seulement pour nous, mais aussi pour des gens dont nous ne partageons pas les idées politiques». Les catholiques libéraux français vont alors prendre fait et cause en faveur des Trappistes pour montrer que leur argumentation n'est ni cléricale, ni confessionnelle. Lacordaire argue en droit, sur le terrain de la liberté civile<sup>5</sup>.

Quand il rétablit l'Ordre dominicain, en 1839, Lacordaire prend aussi à partie l'opinion publique avec cette fameuse exorde adressée à la France: «mon pays» – il s'adresse directement à son pays – cela a plus de panache que de s'adresser à un sous-directeur d'une administration – et lui dit qu'il veut restaurer l'Ordre des Prêcheurs: «Je viens réclamer de vous (son pays) sa part dans les libertés que vous avez conquises et que lui-même a payées... Je crois donc faire acte de bon citoyen autant qu'acte de bon catholique, en rétablissant en France les Frères Prêcheurs»<sup>6</sup>. Sans revenus assurés – il n'en demande pas – son Ordre vivra «dans la dépendance de l'opinion publique». C'est un point important: il ne demande aucune subvention de l'Etat. La position de Lacordaire, très cohérente, s'applique à rétablir un droit bafoué et discriminatoire contre ce qui lui paraît typique de l'essence du catholicisme, à savoir les Ordres religieux.

### *La liberté religieuse*

La terminologie de Lacordaire en fait varie: il utilise indifféremment les expressions de liberté religieuse, de liberté de religion, ou de liberté de conscience. Dans une lettre du 27 décembre 1830, dans le contexte d'un procès fait à *L'Avenir*, Lacordaire déclare: «Liberté religieuse, voilà le point de notre défense à tous. Mais liberté religieuse appuyée sur la liberté politique». La Charte de 1830 proclamait, en effet: «Chacun professe sa religion avec une égale liberté et obtient pour son culte la même protection». C'est ici un point décisif puisque il a un enracinement juridique constitutionnel.

Il ne faudrait pas entendre par ce terme de liberté religieuse ce qu'on appellera plus tard au XIX<sup>e</sup> ou au XX<sup>e</sup> siècle, *liberté de conscience*, bien que Lacordaire utilise le terme mais dans une tonalité différente. Ce n'est pas ce que, dans le contexte de la condamnation de *L'Avenir*, on aurait appelé un indifférentisme reconnu par l'Etat, mais une liberté positive de croire. Remarquons comment chez Lacordaire toutes les libertés sont des libertés positives, des libertés à mettre en œuvre institutionnellement, qui s'incarnent juridiquement. Et pour lui, ces libertés religieuses se réalisent dans une séparation totale de l'Eglise et de l'Etat. La conséquence en est la suppression du budget des cultes et l'indépen-

dance du clergé dans l'ordre spirituel et donc aussi, l'indépendance dans la nomination des évêques, qui doit être faite en dehors du gouvernement. Les confessions chrétiennes sont libres dans leur doctrine, leur enseignement, leur culte, leur régime intérieur.

C'est alors que l'on doit mentionner, même si elle intervient seulement dans le contexte du rétablissement de l'Ordre dominicain, la position de Lacordaire sur l'Inquisition. On peut se rendre compte qu'un catholique libéral qui veut rétablir l'Ordre des dominicains en France, se heurte au XIX<sup>e</sup> siècle à une difficulté: dans l'opinion publique, l'Ordre dominicain est considéré comme l'Ordre de l'Inquisition. Lacordaire devait choisir entre sa position de catholique libéral et celle de religieux dominicain, les deux ne paraissant pas compatibles. Aussi dans le *Mémoire pour le Rétablissement* et dans sa *Vie de saint Dominique*, récuse-t-il en fait cet héritage au grand scandale des conservateurs catholiques comme dom Guéranger, pour lequel l'Inquisition est un des grands moments de l'histoire de l'Eglise et de la défense de la Foi.

Lacordaire est un peu embarrassé et dans une sorte de jugement de Salomon, à la fin de son grand développement – presque un chapitre du *Mémoire pour le rétablissement de l'Ordre des Frères Prêcheurs en France* – estime que «la vérité et l'erreur furent également intolérantes. Qu'a gagné le monde à cette erreur funeste ?» Et il renvoie la balle dans le camp du despotisme quel qu'il soit et prend alors à témoin le cas de la Belgique: «Où est-elle en Europe la liberté de conscience ? Un seul peuple l'a établie et c'est un peuple catholique. Les Belges, victorieux de la Hollande par le secours de Dieu, maîtres de se donner la Constitution qui leur plaisait, ont proclamé dans leur Charte une vérité qui deviendra plus visible de jour en jour, c'est que l'Eglise catholique n'a besoin, pour être souveraine, que de sa libre action sur les intelligences et sur les volontés, et qu'elle n'a jamais recours au bras séculier que par voie de défense contre les persécuteurs»<sup>7</sup>.

En 1848, au moment de *L'Ere Nouvelle*, Lacordaire assouplit un peu sa position, en ce qui concerne l'opposition au budget des Cultes qui était la sienne dans le contexte de 1830 dans la mesure où il y a alors un certain *a priori* favorable à la religion.

Enfin, dans l'un de ses derniers essais sur le sujet brûlant de *La liberté de l'Italie et de l'Eglise*, c'est-à-dire lorsqu'il formule sa position sur la question romaine, en 1861, l'année de sa mort, Lacordaire essaie de maintenir deux pôles, là encore assez difficilement compatibles: l'unité italienne et la légitimité du domaine temporel du Pape. Il y voit une possibilité d'harmonie dans un Etat non centralisé, une sorte de Confédération qui rejoint son attrait pour les libertés locales: «Il est même permis de croire que le système fédératif est le système propre de la liberté».



Difficile exercice pour un homme qui considère que la liberté de l'Eglise est le véritable enjeu: «L'Eglise doit être libre parce qu'elle vient de Dieu et qu'elle a son siège au plus profond de la conscience, là où un autre pouvoir que la liberté elle-même ne peut pénétrer violemment sans attenter à Dieu et à l'homme dans leur nature et leurs rapports...». Suit une phrase typique de sa rhétorique: «La liberté de l'Eglise est celle de l'âme, la liberté de l'âme est celle du monde»<sup>1</sup>.

### Quelques conclusions

1. Il n'y a de théologie de la liberté qu'implicite dans la pensée de Lacordaire, qui n'est pas un théologien mais un prédicateur, un conférencier, un enseignant et non pas un théoricien. Donc on ne trouve chez lui de théologie de la liberté, ni sous la forme de traité systématique, ou d'étude biblique ou patristique. Certes, on pourrait en collationnant les textes, constituer un beau florilège sur la liberté. Il affectionne beaucoup l'épître de Jacques 1,25: «Celui qui se penche sur la loi parfaite de liberté... trouve son bonheur en la pratiquant». Mais on ne trouverait pas, semble-t-il, d'architecture très claire alors qu'il a essayé à partir de ses conférences d'en bâtir une à la fin de sa vie pour le Christ et pour l'Eglise. Sur la liberté, on ne trouvera que des affirmations de type assez concret.

Il faut ajouter que son libéralisme catholique s'accompagne d'une totale orthodoxie de doctrine, qu'il veut et recherche, et d'une option ultra-montaniste, typique de Lamennais depuis le début, mais sans véritable théorie de la liberté.

2. Les réflexions de Lacordaire sur la liberté ne s'accompagnent pas d'une philosophie politique et même il ne s'inquiète pas des conséquences ou des corollaires politiques de sa position. Lacordaire n'est certes pas pour le despotisme ou la monarchie de droit divin, mais il n'a pas vraiment formulé une doctrine politique qui se dégageait de son choix de la liberté. Evidemment, Lacordaire refuse le coup d'Etat de Napoléon III et se retire, nous l'avons vu, du forum politique.

Dans son discours de réception à l'Académie Française, qui est un éloge de Tocqueville, il n'a pas saisi ce prétexte pour donner sa propre position sur la philosophie politique. Bien sûr, il montre comment Tocqueville essaie de parler des rapports entre égalité et liberté, et il est très favorable à ce que dit Tocqueville sur les Etats-Unis comme terre de liberté; bien sûr il essaie de dégager Tocqueville du libéralisme du XVIII<sup>e</sup> – le libéralisme ancien – mais on ne peut dire qu'il ait voulu proposer sa propre conception d'une philosophie politique. La péroraison est parfaitement explicite, un peu égocentrique peut-être : «Ce que Monsieur de Tocqueville était parmi vous, le symbole de la liberté magnifiquement compris par un grand esprit, j'y serai, j'ose le dire, le symbole de la liberté acceptée et fortifiée par la religion»<sup>2</sup>. On retrouve là sa préoccupation constante.

3. Les libertés qu'il a eues en considération doivent aussi permettre de rétablir les droits de Dieu qu'il juge oubliés depuis trop longtemps. Les différentes libertés qu'il défend sont d'abord considérées du point de vue de l'Eglise et du catholicisme, de la doctrine et de la prédication.
4. Ce que l'on peut dire de la personnalité de Lacordaire, et pas seulement de sa position sur la liberté, toutes ses activités, ses préoccupations, toute sa passion, vont dans le sens d'une apologie chrétienne – en évitant à dessein le terme d'apologétique dont la connotation est actuellement trop péjorative. Il est un des représentants de l'apologie du christianisme dans la grande tradition d'un Chateaubriand, en plus théologien évidemment<sup>10</sup>.

Dans une lettre du 11 janvier 1831 à l'avocat Eugène Janvier qui est un libéral politique mais pas spécialement un adepte de *L'Avenir*, Lacordaire écrit: «La première vertu aujourd'hui n'est pas la foi, c'est l'amour sincère de la liberté. Quiconque l'a au fond du cœur, on peut lui dire : «non es longe a regno Dei» (Mc 12,34: «Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu»). Le monde sera à Dieu dès qu'il sera à la liberté et, cela seul, pour ceux qui le croient, démontre la vérité de notre religion».

Tout est dit de cette manière de la position de Lacordaire. La liberté, pour l'orateur de Notre-Dame, est une conviction profonde qui l'a habité toute sa vie, mais elle est aussi le tremplin pour annoncer l'Evangile et le libre assentiment du croyant à l'Evangile. Démarche donc d'apologie du christianisme, mais qui a des conséquences. Lacordaire en discerne certaines, tandis que d'autres seront bien vues par ses adversaires et ses successeurs voudront les assumer.

Ainsi Lacordaire partage bien ce qui est un des communs dénominateurs du libéralisme : un optimisme fondamental, indéracinable. Lacordaire est probablement un des catholiques les plus optimistes de son temps; ce qui faisait enrager ceux que désespéraient «l'illusion libérale»<sup>11</sup>.

## NOTES

<sup>1</sup> Il manque une biographie critique de Lacordaire, difficile à écrire tant que la correspondance ne sera pas connue et dépouillée entièrement : les lettres sont citées d'après les Archives Lacordaire à Paris, mais il y a des éditions partielles. Voir la biographie écrite par son ami intime : Théophile FOISSET, *Vie du R.P. Lacordaire*, Librairie Lecoffre, Paris, 1870, et Pierre BARON, *La jeunesse de Lacordaire*, Ed. du Cerf, Paris, 1961.

<sup>2</sup> Metternich écrivait à l'ambassadeur autrichien à Rome : «L'Avenir» confond l'égalité sociale avec l'égalité évangélique... Il défend les théories les plus subversives de l'ordre social avec la même chaleur avec laquelle il défend la hiérarchie de l'Eglise» cité par Hans MAIER, *L'Eglise et la démocratie*, traduit de l'allemand par Isabelle Schobinger von Schowingen, Critérim, coll. «Histoire», Paris, 1992, p. 173.

<sup>3</sup> St. M. GILLET, *Lacordaire*, Dunod, Paris, 1952, p. 102.

<sup>4</sup> Sur ces questions : Guy BEDOUELLE éd., *Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux en France*, Ed. du Cerf, Paris, 1991, en particulier Jean-Michel LENIAUD, «Le statut juridique des congrégations religieuses vers 1840», p. 21-37.

<sup>5</sup> Gaston BORDET, «L'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse et l'affaire de l'abbaye de Melleray, 1831-1832», dans BEDOUELLE, *op. cit.*, p. 61-79.

<sup>6</sup> Henri-Dominique LACORDAIRE, «Mémoire pour le rétablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs», dans *Mélanges* (Œuvres, t. IX), J. de Gigord, Paris, 1911, p. 59.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 191-192.

<sup>8</sup> «De la liberté de l'Eglise et de l'Italie», dans *Œuvres philosophiques et politiques* (Œuvres, t. VII), J. de Gigord, Paris, 1911, p. 322.

<sup>9</sup> «Discours de réception à l'Académie Française», dans *Notices et Panégyriques* (Œuvres, t. VIII), J. de Gigord, Paris, 1905, p. 326-327.

<sup>10</sup> Dès 1827, Lacordaire envisage d'écrire «une apologie du catholicisme... dont les matériaux me doivent être fournis par l'Ecriture, les Pères, l'histoire et la philosophie. Tout ce que j'ai lu jusqu'ici et presque tout ce qui est connu sur la défense de la religion est faible ou incomplet» (lettre du 14 novembre 1827 à Prosper Lorain). Cf. Bernard BONVEN, *Lacordaire-Jandel*, Ed. du Cerf, Paris, 1989, p. 63.

<sup>11</sup> C'est le titre d'un ouvrage publié par Louis Veuillot.

# PROTESTANTISME FRANÇAIS ET VISION LIBÉRALE DE LA RELIGION

par  
Jean BAUBÉROT

Permettez-moi d'abord de m'expliquer sur le titre, peut-être un peu étrange, donné à cette communication. Fort logiquement la proposition qui m'avait d'abord été faite par Hervé Savon portait sur le protestantisme libéral français. La modification du titre relève de ma seule responsabilité et elle est congruente avec un itinéraire intellectuel qui m'a fait «passer», à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, de la chaire d'Histoire et Sociologie du Protestantisme à celle d'Histoire et Sociologie de la Laïcité.

Classiquement, l'histoire du protestantisme français contemporain s'effectue à partir du conflit théologique qui a opposé, au XIX<sup>e</sup> siècle, et au début du XX<sup>e</sup> siècle, les protestants orthodoxes (ou évangéliques, terme que je préfère) et les protestants libéraux. Ensuite, on examine les rapports entre le protestantisme français et la société globale, notamment les options politiques des protestants<sup>1</sup>. A ce moment-là, il est possible de mettre l'accent sur la participation de protestants français à la construction de la laïcité, thème que l'on retrouve aussi de façon plus ou moins allusive ou explicite dans certaines études d'histoire générale. L'idée sous-jacente est alors que ce sont des protestants libéraux qui ont été parmi les acteurs de cette entreprise. A propos de l'école laïque, cela se vérifie, au niveau en tout cas des tendances lourdes. Mais pour la séparation des Eglises et de l'Etat, au contraire, les protestants les plus actifs ont été des évangéliques. Or la loi de séparation est typique de ce que j'appelle une vision libérale de la religion, c'est à dire une perspective qui ne se situe pas dans une problématique «vérité-erreur» mais part de la liberté de conscience de l'individu quitte à donner aussi à cette conscience le droit d'avoir, par le culte, une dimension collective<sup>2</sup>.

D'autres exemples de quiproquos pourraient être donnés. Dans plusieurs colloques auxquels j'ai participé, des protestants évangéliques militants se sont vu attribuer des options théologiques libérales par des historiens. Le plus souvent, les spécialistes du protestantisme présents rectifiaient la chose en s'excusant de devoir corriger une erreur «de détail», «d'érudition»: quand on n'est pas spécia-

liste, on ne saurait tout connaître de ce labyrinthe qu'est le petit protestantisme français. Or, à la réflexion, le problème n'est pas là. Il se situe en deçà: quel mécanisme a remplacé le savoir par du croire? Autrement dit: pourquoi les historiens qui ne connaissaient pas la tendance théologique de telle ou telle personnalité protestante, au lieu de reconnaître une ignorance fort compréhensible, ont pensé que ces personnalités ne pouvaient être que des protestants libéraux? Et si nous énonçons la question de façon plus générale, cela donne ceci: pourquoi, dans l'optique d'une histoire socio-religieuse globale de la France, des protestants évangéliques sont-ils qualifiés de «protestants libéraux»? Quelles sont les raisons d'une telle confusion?

Cette confusion me semble révélatrice d'une idée, implicitement présente dans la tête des historiens: un protestant libéral peut être du côté de la modernité, de la laïcisation,... En revanche, un protestant évangélique doit être exactement l'inverse. Donc si l'on trouve un protestant, agent actif de modernité et de laïcisation, il ne peut s'agir que d'un protestant libéral. Ainsi le pasteur Léon Pilatte, fondateur en 1879 de l'hebdomadaire *Le Réformateur Anticlérical et Républicain*, devrait être un libéral, or c'est un évangélique militant<sup>4</sup>. Et on pourrait ainsi multiplier les exemples. Ils aboutissent à une nouvelle question: pourquoi les évangéliques, du moins certains d'entre eux, ont aussi peu correspondu à l'image que des esprits cultivés se font d'eux? Et cette question en amène d'autres: le fait de construire l'histoire du protestantisme contemporain à partir du conflit théologique entre libéraux et évangéliques ne donne-t-il pas à ce conflit un aspect structurel qu'il n'a pas forcément? Cela ne conforte-t-il pas une fausse image? Est-il réellement scientifiquement pertinent de répéter ainsi la mémoire des protestants qui, elle, est pleine de querelles de famille entre libéraux et évangéliques?

### L'attitude à l'égard de la liberté religieuse

Il m'a donc semblé nécessaire de renverser la perspective: d'envisager d'abord les rapports du protestantisme à la société globale et, ensuite, d'étudier comment ce rapport peut influencer sur les problèmes internes du protestantisme français. Et cela, notamment tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle.

Sous la Restauration, une société dont a parlé H. Hasquin<sup>5</sup>, symbolisera la résistance libérale au cléricisme: la *Société de la Morale Chrétienne*. Selon un rapport de police, rédigé en 1823, il s'agissait d'une «vaste ligue formée par les protestants et (les) libéraux» qui préparait «une véritable révolution dans les esprits». Cette société se voulait interconfessionnelle et, du côté protestant, comportait des pasteurs et des laïcs influents, dont plusieurs évangéliques notoires. En revanche, ses membres catholiques étaient, sauf exceptions, plus ou moins en rupture de ban d'avec le catholicisme officiel et certains affichaient explicitement des conceptions spiritualistes ou déistes. Daniel Robert note que

l'attitude des évangéliques pouvait paraître paradoxale: au sein du protestantisme, ils combattaient la tendance théologique libérale, qu'ils accusaient de semi-rationalisme; dans la société globale, ils s'alliaient à des gens dont les croyances se trouvaient très éloignées du christianisme traditionnel<sup>6</sup>. On leur en fit d'ailleurs reproche à l'époque et ils ne furent guère capables d'expliquer les contradictions entre leur conduite *ad intra* et leur conduite *ad extra*.

La Société de la Morale Chrétienne menait notamment un combat en faveur de la liberté religieuse. Proches d'Alexandre Vinet, plusieurs évangéliques défendirent, avec ardeur, la liberté de croire et la liberté de ne pas croire. Ainsi Agénor de Gasparin, co-fondateur en 1849 des Eglises Evangéliques – Eglises qui considéraient la tendance évangélique des Eglises réformées comme trop laxiste dans ses rapports avec les protestants libéraux<sup>7</sup> – déclare, la même année, que tout être humain qui considère les religions comme autant de «mensonges» doit avoir le droit de «les attaquer (et de) travailler sérieusement à leur destruction»<sup>8</sup>. On a là, de la part d'un évangélique convaincu et fougueux, l'affirmation, fort problématique à l'époque, d'une égalité des droits de chaque individu à manifester publiquement sa croyance ou son incroyance, si «pernicieuse» puisse-t-elle paraître. Nous trouvons des accents identiques chez un autre dirigeant des Eglises Evangéliques, lors de la République conservatrice: s'indignant contre les mesures qui frappaient les enterrements civils, le pasteur Edmond de Pressensé affirma alors: «l'honneur d'une religion est qu'on puisse ne pas la pratiquer»<sup>9</sup>. De manière constante, l'hebdomadaire évangélique *L'Eglise Libre* combattit, ces années-là, les poursuites judiciaires pour «outrage à la religion».

Parallèlement à ces citations d'évangéliques ardents, militants, il serait possible d'en aligner d'autres provenant d'évangéliques plus modérés et plus réservés. Ainsi, en 1843, l'hebdomadaire *L'Espérance* estimait que la lutte des protestants pour une complète liberté religieuse devait se «borner» à la défense des «Eglises sorties de la Réformation». Certes, reconnaissait le rédacteur de *L'Espérance*, l'Etat serait bien avisé d'autoriser toutes les doctrines «dont la morale n'a rien de contraire au christianisme» mais il ne revenait pas au protestantisme de revendiquer auprès des pouvoirs publics «la liberté de blasphémer contre Dieu»<sup>10</sup>. Nous trouvons donc deux positions divergentes chez les évangéliques et nous retrouverions des différences analogues chez les protestants libéraux. Il est donc nécessaire d'abandonner, dans un premier temps en tout cas, l'idée que les clivages théologiques constituent un facteur pertinent de différenciation face à la société globale. Il nous faut trouver un autre élément qui permette d'établir une distinction, quitte ensuite à nous demander quelle cohérence peut exister entre une vision libérale de la religion et des options théologiques.

Revenons un instant à un pasteur évangélique dont j'ai dit qu'il était souvent pris pour un protestant libéral: le pasteur Léon Pilatte, fondateur de l'hebdomadaire dont le titre est déjà tout un programme: *Le Réformateur Anticlérical et*

*Républicain*. Nous sommes à la fin des années 1870, les républicains viennent de triompher de l'Ordre Moral et de la tentative d'opérer une restauration monarchique (crise du 16 Mai). Dans leur programme initial, dit «programme de Belleville» (1869), on trouvait la séparation des Eglises et de l'Etat, pourtant la «République des Républicains» va conserver pendant 25 ans encore le Concordat avec l'Eglise catholique et le système des cultes reconnus. C'est cet ensemble que Pilatte met en cause et il donne ce conseil à ses amis républicains: «Laissez qui le voudra élever chaire contre chaire, autel contre autel (...). Mettez la vérité au concours et vous verrez les syllabusiens<sup>11</sup> effarés fuir l'atmosphère de lumière et de liberté que vous aurez faite autour d'eux»<sup>12</sup>.

«Mettre la vérité au concours», nous trouvons déjà cette expression à plusieurs reprises dans la *Revue Protestante*, publication, elle, théologiquement libérale et qui était publiée, dans les années 1820, sous la Restauration<sup>13</sup>.

Si, à plus de cinquante ans de distance et malgré leur opposition théologique, des protestants se rejoignent ainsi c'est – à mon sens – parce que ces protestants ont des intérêts stratégiques communs et aussi, en dépit de leurs tendances théologiques divergentes, certains schèmes mentaux – que l'on pourrait qualifier de théologico-culturels – identiques.

Les intérêts stratégiques communs paraissent assez simples à définir: mettre la «vérité au concours» signifie favoriser dans toute la mesure du possible la libre concurrence religieuse. Qu'il s'agisse du catholicisme de nouveau triomphaliste de la Restauration – l'expression «clérical», «cléricalisme» date de cette époque – ou du catholicisme intransigeant de la seconde moitié du siècle (qui ne peut avoir, pour ses adversaires, de meilleur symbole que le *Syllabus*), la conviction profonde de beaucoup de protestants français est qu'il existe une grande dissonance entre «l'esprit du temps», les «valeurs de 1789» qui «travaillent» la société française moderne et ce catholicisme-là. Le catholicisme dominant ne s'imposerait à la société française que par une acceptation passive, tirée de la force de l'habitude et, actualisée, revitalisée, par les liens officiels du Concordat. Malgré l'égalité juridique proclamée, le Concordat mettrait le catholicisme sur un piédestal par rapport aux autres croyances et aux autres cultes – fussent-ils, eux aussi, «reconnus».

A partir de cette analyse – faite parfois explicitement et parfois implicitement – tout ce qui peut favoriser un remue-ménage religieux, tout ce qui peut développer la libre concurrence apparaît profitable aux «intérêts du protestantisme français».

Cela apparaît doublement profitable. D'abord parce que la position de départ de ce protestantisme est tellement faible que si la situation socio-religieuse bouge, évolue, il ne peut en être que bénéficiaire. Ensuite parce que s'il se place délibérément, lui, du côté du pluralisme, de la libre concurrence des «vérités religieuses» et qu'il l'indique haut et fort aux Français, il peut devenir attractif

auprès de non-protestants, montrer à tous ceux qui éprouvent un malaise face à l'écart grandissant entre les doctrines officielles catholiques et les idéaux de la société moderne qu'il se trouve, lui, du côté de ces idéaux, qu'il est une religion de liberté et de modernité.

### **L'affinité entre les convictions protestantes et de nouveaux idéaux**

Mais avoir de tels intérêts stratégiques implique que l'on croit effectivement qu'il existe une congruence entre les convictions protestantes et les idéaux de la société moderne<sup>14</sup>. Une telle congruence peut être appréhendée par le biais de ce que l'on a appelé «l'individualisme protestant» du XIX<sup>e</sup> siècle, fond commun à beaucoup d'évangéliques et de libéraux.

La première grande caractéristique de cet individualisme est sa visée universaliste. En rupture avec la conception de la chrétienté médiévale, considérée culturellement comme une grande collectivité organique, le protestantisme s'est inséré peu à peu dans un mouvement culturel où a pris sens une notion d'«humanité» distincte de celle de «chrétienté». L'humanité paraît, suite notamment aux récits des grands voyageurs, comme un ensemble éclaté, composé de différentes sociétés possédant chacune sa religion (voire ses religions), ses lois, ses mœurs, etc. L'être humain appartient d'abord à un grand ensemble humain avant d'être membre de sa société propre. Il ne se trouve donc pas enfermé dans des frontières sociales.

Cette référence universaliste est, en gros, commune à l'ensemble de la perspective libérale. Mais si seuls certains catholiques, plus ou moins déviants, peuvent réellement l'adopter, elle peut être conjuguée, sur le mode religieux, aussi bien par des protestants évangéliques que par des protestants libéraux. Pour les uns comme pour les autres, le salut, en effet, traverse les frontières confessionnelles. Pour des libéraux, cela peut aller de pair avec un certain relativisme doctrinal: la sincérité, l'ardeur dans la piété, le sens moral sont jugés plus importants que de strictes formulations dogmatiques dont chacun peut constater qu'elles varient suivant les époques. Pour des évangéliques, les «rachetés», les «régénérés» se trouvent dans différentes Eglises. Ce qui importe avant tout, c'est l'«Eglise invisible», composée des vrais croyants et non telle ou telle Eglise visible. La première organisation interconfessionnelle protestante qualifiée d'«œcuménique»<sup>15</sup> est fondée à Londres en 1846, il s'agit de «l'Alliance Evangélique Universelle» qui rassemble des protestants de tendance évangélique et membres de différentes Eglises.

Dans un tel cas de figure, il existe cependant une séparation au sein même de l'humanité entre les croyants authentiques et les autres êtres humains. Cette séparation, plus ou moins floue chez nombre de libéraux, est, bien sûr, beaucoup plus nette dans les milieux évangéliques. Mais pour certains d'entre eux,



la relativisation des Eglises visibles, la conviction que, finalement, c'est Dieu seul qui connaît les vrais croyants et que, jusqu'aux ultimes moments de sa vie, tout individu peut se convertir dans un dialogue direct avec Dieu, conduit à un respect de la liberté de conscience.

La conscience est une sorte d'ambassadeur de Dieu, placée par lui dans notre moi profond. Elle est, en quelque sorte, un «Evangile intérieur» qui a, certes, besoin du vis-à-vis de «l'Evangile extérieur», la Bible – c'est pourquoi on revendique la liberté de la diffuser et l'on fonde des Sociétés bibliques. Cependant, inversement, l'Evangile extérieur, dans cette perspective, a besoin de l'écho qu'il rencontre dans la conscience.

La conscience donne la possibilité d'adorer le Dieu véritable, différent de celui qui est capté par le conformisme social et ecclésiastique (et donc captif de lui). Elle permet la protestation religieuse du croyant. Elle peut permettre aussi, dans une certaine mesure, de considérer positivement l'incroyance. Cette dernière peut être un christianisme qui s'ignore face au «faux Dieu» du conformisme social et ecclésiastique. En même temps, cette mise en avant de la conscience amène à poser une question à l'incroyance: quel est le véritable fondement de votre sentiment du devoir, devoir qui souvent s'oppose à vos propres désirs et les supprime? demande-t-on aux agnostiques<sup>16</sup>.

Dans la perspective théologique des libéraux, il existe un *continuum* entre l'aspect moral de la conscience et sa dimension religieuse. L'être humain devrait découvrir l'exemplarité morale de Jésus-Christ et le prendre pour modèle. Il devrait trouver dans l'Evangile, la base de la véritable morale.

Dans la perspective théologique des évangéliques, il existe, au contraire, une rupture, une conversion nécessaire, une «nouvelle naissance». Mais cette rupture montre que personne ne naît chrétien, chacun doit le devenir par un itinéraire personnel, une expérience profonde, une crise intérieure. Même un enfant d'une famille pastorale doit «en passer par là» s'il veut parvenir à une foi authentique. C'est dire qu'il existe la nécessité de valoriser religieusement la liberté.

Il n'est donc guère étonnant que, pour ces protestants, le protestantisme génère le libre-examen. Aujourd'hui, écrit Alexandre Vinet dans les années 1830, «le protestantisme s'est produit comme un large principe applicable à tout ce qui est susceptible d'examen. Le protestantisme en politique, en religion, en littérature, est le droit de s'isoler de la communauté de croyances, pour voir si l'on pourra s'y rattacher et jusqu'à quel point (...). Le protestantisme, c'est l'individualisme dans la pensée. Le protestantisme, c'est une forme de liberté»<sup>17</sup>.

### **Dans chaque tendance, une minorité dynamique...**

Cet individualisme universaliste nous semble culturellement hégémonique dans le protestantisme français du XIX<sup>e</sup> siècle car c'est lui qui détermine la manière

dont se posent les questions. Cependant seule une minorité dynamique de chaque tendance apporte des réponses aussi structurées que celles que je viens brièvement de décrire. Pour être socialement opérationnelles, ces conceptions ont besoin d'être dynamisées par une ardeur évangélistrice, un désir de donner à la France ce que ces protestants appellent un « meilleur sort religieux », en fait une volonté de la « protestantiser »<sup>18</sup>.

On comprend mieux, alors, le paradoxe énoncé au début de cet exposé : des évangéliques convaincus sont des propagandistes d'une conception libérale de la religion dans la mesure même où ils sont d'ardents évangélistes, des créateurs d'œuvres qui assurent le rayonnement social du protestantisme français du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais ils peuvent s'opposer aux protestants théologiquement libéraux car, si le christianisme doit être affaire individuelle – ce qui est congruent avec la conception libérale –, il ne doit pas pour autant, selon eux, changer de contenu pour plaire à l'esprit du temps; ce serait l'affadir<sup>19</sup>. Formalisant mon propos, je dirai que leur christianisme souhaite exister dans une société sécularisée et laïcisée mais ne veut pas intérioriser sécularisation et laïcisation.

Tout en cherchant, eux, à accompagner théologiquement la modernité culturelle, certains protestants libéraux montrent la même ardeur évangélistrice. Un des plus notables est le pasteur de Nîmes, Samuel Vincent, auteur en 1829 de l'ouvrage *Du Protestantisme en France*, où il prône la séparation des Eglises et de l'Etat. Des raisons de principes coexistent, dans ce plaidoyer, avec des arguments d'opportunité : « chacune des deux religions (= la catholique et la protestante) serait (avec la séparation) réduite à ses véritables partisans » et libre de « se développer et (de) s'étendre ». Samuel Vincent ne veut pas faire « des pronostics qui pourraient exciter la rancune » sur les résultats d'un tel événement mais il conclut cependant : « l'une des deux religions a beaucoup moins à perdre que l'autre dans un changement de cette nature »<sup>20</sup> ! Pas besoin de faire un dessin pour savoir laquelle<sup>21</sup> ! Et le « beaucoup moins à perdre » me semble une litote ; en fait l'espoir existe d'une modification du rapport de force interreligieux. On rejoint ainsi les intérêts stratégiques dont il a déjà été question.

### ... Et une majorité plus prudente

Mais d'autres protestants – évangéliques et libéraux – sont plus prudents, plus « tièdes » diraient les premiers. Ce sont certains dirigeants et sans doute aussi la majorité silencieuse de chaque tendance. Ils estiment qu'après les guerres de religion du XVI<sup>e</sup> siècle, la persécution de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et du XVIII<sup>e</sup> siècle, événements qui ont porté des coups terribles au petit protestantisme français, l'instauration, grâce à l'autorité de l'Etat et sous son contrôle, d'une paix religieuse est – malgré ses limites indéniables<sup>22</sup> – une situation satisfaisante – voire presque, pour certains, inespérée. Après avoir été pourchassés et avoir eu leurs temples détruits, les protestants sont membres – dans leur immense majorité –

de deux «cultes reconnus». L'Etat les a aidés à se restructurer et il assure le traitement de leurs pasteurs.

Pour ces protestants, il serait donc néfaste de mettre en péril des acquis si précieux en provoquant des troubles. L'opportunité d'une concurrence religieuse active, c'est-à-dire (du côté protestant) d'une évangélisation qui cherche à convaincre des Français catholiques de conviction ou d'origine d'adopter le protestantisme, ne leur paraît pas toujours évidente, ou du moins ils pensent qu'elle doit s'effectuer avec prudence pour ne pas remettre en cause ce qui a été obtenu<sup>23</sup>. D'autre part, tout en partageant plusieurs aspects de l'optique individualiste qui vient d'être décrite, ils accordent plus d'importance que les premiers à l'organisation ecclésiastique. Sans lui donner autant de valeur que dans le catholicisme romain, «l'Eglise visible» leur apparaît comme le cadre normal de la vie religieuse. A ce titre, elle est nécessaire et même précieuse.

#### «Protestants sages» et «protestants pas sages»

Quand on privilégie la perspective des relations du protestantisme avec la société globale, on trouve donc schématiquement<sup>24</sup> deux protestantismes. Mais ces deux protestantismes ne sont pas séparés par des divisions théologiques. Un ministre des Cultes l'avait bien perçu: dans les années 1840, il opposait ce qu'il appelait le «protestantisme sage» (notre second protestantisme) et le «protestantisme pas sage» (notre premier protestantisme, celui qui a retenu notre attention car, quoique minoritaire, il a été historiquement actif)<sup>25</sup>.

Ces deux protestantismes, à différentes reprises, ont eu des activités complémentaires. A l'un, la «sage» gestion des paroisses, des consistoires... et des bons rapports avec les gouvernements. A l'autre, l'action, souvent moins sage, au sein des sociétés religieuses, des œuvres et plus tard des mouvements. Parfois aussi ces deux protestantismes entrèrent en conflit: pour les «protestants sages», les «protestants pas sages» pouvaient être décidément trop déstabilisateurs et menacer, par leurs entreprises aventureuses, la tranquillité si durement obtenue; pour les «protestants pas sages», les «protestants sages» pouvaient décidément être trop tièdes et, à cause de leur fadeur, ne plus témoigner assez de la «folie évangélique».

Mais, pour notre objet d'études, ce qui importe le plus c'est que les «protestants pas sages», militants et novateurs, ont agi, à plusieurs reprises, en liaison avec d'autres. Ils constituèrent, de fait, une composante d'un courant qui comprit aussi des catholiques gallicans et jansénisants, des spiritualistes de diverses nuances voire même, dans la seconde moitié du siècle, des libres-penseurs militants<sup>26</sup>. Et ce courant, dont on n'a pas encore véritablement écrit l'histoire, l'évolution, les tensions internes, peut cependant être déjà nommé: il s'agit du vaste courant laïcisateur, mouvance qui ne va pas «protestantiser» la France mais, au bout du compte, inventer la laïcité à la française.

## NOTES

<sup>1</sup> C'est, en partie, la perspective adoptée par un excellent historien du protestantisme A. ENCREVÉ, dans sa thèse *Protestants français au Milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les Réformés de 1848 à 1870*, Labor et Fides, Genève, 1985.

<sup>2</sup> Il s'agit donc moins d'une prise de position sur un quelconque statut ontologique de la religion, que – plus concrètement – de la façon dont on envisage sa place au sein de la société.

<sup>3</sup> Exemple très significatif: dans les années 1970, les organisateurs d'un colloque sur le catholicisme libéral ont demandé à A. Encrevé de parler d'un «groupe de protestants libéraux», l'équipe qui publia dans les années 1830 et 1840 la revue *Le Semeur. Journal Religieux, Politique, Philosophique et Littéraire*. A. Encrevé dut expliquer que, si l'équipe du *Semeur* était politiquement et idéologiquement libérale, elle était théologiquement tout à fait évangélique – cf. A. ENCREVÉ, «Un nouveau groupe de protestants «libéraux»: le milieu du *Semeur* et son action pendant la seconde République», dans *Les Catholiques Libéraux au XIX<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, 1974, p. 463-487.

<sup>4</sup> Dans l'ouvrage d'A. COUTROT et F. DREYFUS, *Les Forces Religieuses dans la Société française* (A. Colin, Paris, 1965) sont considérés comme théologiquement libéraux, outre L. Pilatte, E. Réveillaud, la Mission Mac-All et la *Revue Chrétienne*, hommes et organismes qui tous appartiennent au protestantisme évangélique.

<sup>5</sup> Voir *supra*, p. 17 sv.

<sup>6</sup> Cf. D. ROBERT, *Les Eglises Réformées de 1800 à 1830*, P.U.F., Paris, 1961, p. 438.

<sup>7</sup> Cette tendance avait accepté en 1848 que les Eglises Réformées n'aient pas officiellement de confession de foi.

<sup>8</sup> A. de GASPARI; *Liberté Religieuse* (recueil de textes, celui cité date de 1849), Paris, 4<sup>e</sup> édition, 1887, p. 87s. A. de Gasparin poursuit: «La liberté de l'erreur m'est plus précieuse que la liberté de la vérité; quand l'erreur se montre intolérante, c'est un mal mais quand la vérité se montre intolérante, c'est une disgrâce. Nous chrétiens, nous rougirions pour la vérité le jour où elle semblerait s'abriter derrière un arrêt de tribunal».

<sup>9</sup> Ed. de PRESSENSÉ, *Assemblée Nationale*, 4 juillet 1873; cf. *Revue Chrétienne*, 1873, p. 457. Lors du tricentenaire de la Révocation de l'Edit de Nantes, le président de la République française, François Mitterrand, a cité cette phrase d'Edmond de Pressensé (Discours à l'U.N.E.S.C.O., 11 octobre 1985).

<sup>10</sup> *L'Espérance*, 26 septembre 1843 et 23 avril 1844. Cf. J. BAUBÉROT, *Le Protestantisme doit-il Mourir?*, Seuil, Paris, 1988, p. 46.

<sup>11</sup> Référence au *Syllabus* (déclaration pontificale hostile à la société moderne) de 1864.

<sup>12</sup> L. PILATTE, *Le Réformateur Anticlérical et Républicain*, 17 avril 1879.

<sup>13</sup> Cf. J.-J. GOBLOT, «Les mots «protestants» et «protestantisme» sous la Restauration», dans *Civilisation Chrétienne, Approche Historique d'une Idéologie*, Beauchesne, Paris, 1975, p. 208-229.

<sup>14</sup> Globalement de la société issue de 1789.

<sup>15</sup> Ce fut Adolphe Monod qui la qualifia ainsi.

<sup>16</sup> Pour disposer d'une description plus développée de cet individualisme protestant du XIX<sup>e</sup> siècle, cf. Jean BAUBÉROT, *Le Retour des Huguenots, la Vitalité protestante XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle*, Cerf-Labor, Paris-Genève et Fides, 1985, p. 29-46.

<sup>17</sup> A. VINET, *Nouvelles Etudes Evangéliques*, Paris, 1851 (texte datant de 1831) p. 283 ss.

<sup>18</sup> D. ROBERT (*op. cit.*) note que les Revivalistes – qu'ils soient évangéliques ou libéraux – du début du XIX<sup>e</sup> siècle étaient numériquement minoritaires dans le protestantisme

français mais que c'étaient leurs représentants qui dominaient les Comités des Sociétés religieuses et des œuvres.

<sup>19</sup> De fait, si le philoprottestantisme avait plutôt des sympathies pour le protestantisme libéral, ceux qui devinrent protestants, des paysans du Limousin ou de l'Yonne à des personnalités plus connues comme le publiciste Eugène Réveillaud (qui sera, au début du <sup>xx</sup> siècle un député radical particulièrement actif dans la préparation de la loi de séparation des Eglises et de l'Etat) et le philosophe Charles Renouvier se rattachèrent, en général, au protestantisme évangélique.

<sup>20</sup> S. VINCENT, *Du Protestantisme en France*, Paris, 1829, p. 235. Une nouvelle édition avec une introduction de Prévost-Paradol fut publiée en 1859, c'est-à-dire lors du développement de l'anticléricalisme dans le contexte de l'Empire autoritaire.

<sup>21</sup> S. Vincent avait expliqué auparavant pourquoi le protestantisme était, à son avis, mieux préparé que le catholicisme à faire face à une séparation des Eglises et de l'Etat.

<sup>22</sup> Notamment l'interdiction des synodes jusqu'en 1872.

<sup>23</sup> Des milieux libéraux se montrent parfois encore plus réservés que les milieux évangéliques modérés.

<sup>24</sup> Il s'agit naturellement de positions types. Pour chaque dossier précis, il faudrait apporter les nuances nécessaires.

<sup>25</sup> Débat à la Chambre des Pairs, le 11 mai 1843. On pourrait qualifier le protestantisme «pas sage» de «protestantisme revivaliste», en prenant ce terme dans un sens large: l'esprit d'un Réveil qui anime aussi bien des évangéliques que des libéraux (et même, à la fin du siècle, des ultralibéraux comme Félix Pécaut ou Ferdinand Buisson).

<sup>26</sup> Alliance bien sûr limitée et parfois conflictuelle, surtout du côté des évangéliques.

# LE PROTESTANTISME LIBÉRAL EN ALLEMAGNE DE L'APRÈS-GUERRE À NOS JOURS

par  
Jean-Paul WILLAIME

Le protestantisme libéral fut un important courant de la théologie protestante allemande qui, de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) et de Adolf von Harnack (1851-1930) à Ernst Troeltsch (1865-1923) en passant par Albrecht Ritschl (1822-1889), s'illustra par de célèbres théologiens. Le protestantisme libéral eut aussi ses vulgarisateurs, tel le pasteur Gustav Frenssen (1861-1945) qui, dans un langage accessible à tous, répandit les idées libérales dans la population (ses *Dorfpredigten* furent vendus à 54 000 exemplaires). La théologie protestante libérale a particulièrement marqué le XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle. Concernant la période après la Seconde Guerre Mondiale, il est courant de parler du déclin de cette sensibilité théologique. Plus difficilement identifiable dans l'ensemble de la production théologique allemande, la théologie protestante libérale resta cependant bien vivante après guerre et elle continue aujourd'hui à imprégner profondément le protestantisme. Sa relative invisibilité tient d'ailleurs au fait que, comme M. Jourdain faisant de la prose sans le savoir, beaucoup de théologiens contemporains font du libéralisme – au moins modéré – sans en porter l'étiquette. C'est dire que les préoccupations de la théologie libérale ont intensément pénétré le travail théologique en contribuant, de fait, à une libéralisation de la théologie.

Après avoir rappelé, dans cette introduction, quelques caractéristiques essentielles du protestantisme libéral, nous aborderons successivement 1) l'héritage du passé et le défi de la théologie dialectique; 2) le protestantisme libéral comme orientation particulière; 3) la libéralisation de la théologie au défi de la sécularisation; 4) la libéralisation de la théologie au défi du pluralisme.

Comment, dans une première approximation, définir le protestantisme libéral qui, par ailleurs, est assez diversifié ? On peut le faire en mentionnant ses principales préoccupations :

– le souci de réconcilier la religion et la culture, d'articuler le christianisme avec la culture du temps. On a parlé de *Kulturprotestantismus*;

- l'impact de la recherche historique sur les textes bibliques, en particulier de la *Leben-Jesu-Forschung* (recherche sur la vie de Jésus). Adolf von Harnack tentera par exemple de rechercher «l'essence du christianisme» (cf. son fameux *Das Wesen des Christentums* de 1900) en deçà des aspects dogmatiques, liturgiques et hiérarchiques qui lui apparaissaient comme seconds;
- la recherche d'un idéal de vie qui, comme chez Ritschl, rend le christianisme opératoire dans le monde;
- une perception plutôt optimiste et confiante de l'homme et de la civilisation;
- la critique des régulations orthodoxes des croyances et des pratiques, des appareils ecclésiastiques et de leur pouvoir normatif.

En ayant déplacé le lieu de la vérité religieuse de l'institution au message qu'elle transmet, la Réforme a fait de la vérité religieuse un problème herméneutique, un problème qui allait se focaliser sur l'interprétation des textes bibliques. Par la relativisation de l'institution ecclésiastique qu'elle représentait, la Réforme inaugurerait la critique permanente de l'appareil ecclésiastique et remettait en cause ses prétentions magistérielles: l'espace du libéralisme protestant était ainsi créé. Un libéralisme qui, comme son contraire le fondamentalisme, fait intrinsèquement partie de l'héritage protestant: la tension entre libéralisme et fondamentalisme est d'ailleurs constitutive du protestantisme. Par son insistance sur la Bible comme seule autorité en matière de foi et de vie ecclésiale, le protestantisme est un fondamentalisme alors que, par son insistance sur le libre examen et le refus de tout magistère ecclésiastique, il est un libéralisme<sup>1</sup>.

### Héritage du passé et défi de la théologie dialectique

Le protestantisme libéral allemand ne s'exprima pas seulement à travers quelques théologiens, il se manifesta aussi par diverses organisations comme le libéral *Deutsche Protestantenverein* fondé le 30.09.1863 à Francfort-sur-le-Main qui se déclarait partisan d'une «rénovation de l'Eglise protestante conforme à l'esprit de la liberté évangélique et à l'évolution culturelle de notre temps».

Le journal *Die Christliche Welt*<sup>2</sup> fut fondé en 1887 pour se faire l'écho, auprès des communautés luthériennes d'Allemagne, des trois grands courants théologiques qui s'y affrontaient : l'orthodoxie d'Erlangen, le protestantisme traditionnaliste de Halle et le protestantisme libéral de Tübingen. Mais très rapidement, sous l'impulsion de son directeur Martin Rade, ami de Adolf von Harnack, le journal abandonna sa neutralité initiale et devint le porte-parole du protestantisme libéral : il se prononça contre le cléricisme et le dogmatisme et pour la liberté de conscience et de recherche et chercha à promouvoir un protestantisme résolument ouvert aux problèmes du monde moderne. Il accueillit et soutint des «jeunes théologiens et pasteurs décidés à lutter contre la désaffection religieuse des masses et contre le progrès de la libre-pensée socialiste»<sup>3</sup>.

Dès le début, une des principales préoccupations du protestantisme libéral allemand fut de refuser la marginalisation sociale et culturelle de l'Église pour que celle-ci garde le contact avec la population telle qu'elle était.

Une foi simple, dépouillée de ses dogmes et accessible au peuple, c'est ce qu'Adolf von Harnack proposait en 1896 aux amis de la *Christliche Welt*. Dans une conférence sur «la situation présente du protestantisme», von Harnack attire l'attention de son auditoire sur le recul du protestantisme dans les masses allemandes impressionnées par la fermeté catholique et le dynamisme de la social-démocratie. Selon lui, pour regagner du terrain, il ne suffit pas d'élaborer un programme social, il faut aussi offrir un guide de vie et d'action aux masses, ce qui présuppose une régénération du protestantisme :

«Il existe deux éléments vivants dans le protestantisme, la conviction que la religion n'est finalement rien d'autre qu'un cœur constamment accordé à Dieu avec une confiance d'enfant et la conviction que cette confiance est indissolublement liée à une morale simple, que la sainte gravité de la vie morale est le corollaire de la religion sans lequel celle-ci devient superstition et tromperie de l'âme. La vieille foi évangélique doit donc être formulée dans un langage nouveau et simple, celui de notre temps... Le protestantisme doit utiliser avec plus de souplesse les richesses de la pensée moderne au profit de l'éducation religieuse et montrer que la foi évangélique engendre des hommes fiers, courageux et heureux de vivre»<sup>4</sup>.

En voulant réconcilier le christianisme et l'époque moderne, en voulant être présent à son temps, le protestantisme libéral a en même temps contribué à renforcer l'immersion de la foi chrétienne dans la culture allemande et à rendre la théologie très perméable à l'esprit du temps. Ce fut ce fameux *Kulturprotestantismus* qui se laissa pénétrer par le nationalisme et gagner par une «foi de guerre». Il ne fut pas le seul puisque le traditionalisme luthérien participa aussi largement de cet état d'esprit.

En août 1914, le manifeste par lequel 92 intellectuels allemands exprimaient publiquement leur adhésion à la politique belliciste de Guillaume II, fut signé par Adolf von Harnack et quelques autres théologiens libéraux. La *Christliche Welt* appela aussi les protestants à se réconcilier dans la défense de la patrie. Cette prise de position nationaliste de théologiens libéraux allemands fut un choc pour Karl Barth (1886-1968) qui écrivit :

«Je découvris parmi eux les noms de presque tous mes maîtres de théologie à qui j'avais donné jusqu'alors une pleine confiance. Bouleversé par leur attitude, je constatai qu'il ne me serait plus possible désormais de suivre leur morale et leur dogmatique, leur interprétation de la Bible et leur présentation de l'histoire et que la théologie du <sup>XX</sup> siècle n'avait plus pour moi, en tout cas, d'avenir»<sup>5</sup>.

Barth et l'école dite des «théologiens dialectiques» défendirent une théologie de l'altérité et de la crise en rupture avec la théologie libérale du <sup>XIX</sup> siècle et du début du <sup>XX</sup> siècle. En 1934, Barth fut le principal rédacteur de la confession de foi de Barmen, texte de référence de l'Église Confessante (la minorité pro-



testante allemande qui s'opposa au nazisme). Au lendemain de la guerre, le barthisme, bénéficiant du prestige de l'Eglise Confessante, mit en cause la théologie protestante libérale : celle-ci serait responsable de la moindre résistance du protestantisme allemand au nazisme. D'un point de vue historique, cette interprétation, qui, au nom d'une légitimité théologique autre, disqualifie la théologie libérale est loin d'être évidente. Tous les théologiens libéraux n'ont pas été séduits par le nazisme et bien d'autres courants du protestantisme allemand – notamment l'orthodoxie luthérienne – ont manifesté une passivité coupable à l'égard de ce régime (cf. le quiétisme luthérien en politique au nom de la doctrine des deux règnes et du respect de l'*Obrigkeit*). Le barthisme, auréolé par le combat de l'Eglise Confessante, forma une nouvelle orthodoxie théologique<sup>6</sup> qui prit le pouvoir dans les appareils ecclésiastiques et disqualifia les autres sensibilités théologiques. Ce n'est que progressivement que les préoccupations spécifiques à la théologie libérale reprirent le dessus et redevinrent influentes. Barth avait pu mettre entre parenthèses la question des conditions culturelles d'élaboration de son discours théologique et celle de la plausibilité culturelle du message chrétien. Les théologiens post-barthiens, y compris certains compagnons de route de Barth de la théologie dialectique de l'entre-deux guerres, allaient repositionner le travail théologique par rapport à ces deux questions centrales et se retrouver dans la lignée du protestantisme libéral.

Plus loin dans ce texte, nous montrerons que si, dans le protestantisme allemand, l'on parla moins de théologie libérale, c'est essentiellement en raison d'une profonde libéralisation de la théologie protestante. Le libéralisme s'est d'autant moins poursuivi comme courant particulier qu'il imprègne une grande partie du protestantisme et influence une part importante de son expression théologique. Le protestantisme libéral allemand existe néanmoins toujours comme orientation particulière à travers une revue et quelques petites organisations. C'est pourquoi, tout en sachant que son influence ne se réduit pas à ces publications et groupements, nous allons considérer, dans notre deuxième partie, la façon dont le protestantisme libéral allemand apparaît comme orientation particulière à travers quelques-unes de ses organisations.

### Le protestantisme libéral comme orientation particulière

Aujourd'hui, le protestantisme libéral allemand s'exprime à travers une revue bimestrielle : *Freies Christentum. Auf der Suche nach neuen Wegen*<sup>7</sup>. Cette revue est publiée par le *Bund für Freies Christentum* et le *Volkskirchenbewegung*. Le *Bund für Freies Christentum* se définit ainsi :

«La Fédération du Libre Christianisme est une association de chrétiens majoritairement protestants qui défendent une forme de foi chrétienne personnelle, responsable, non dogmatique et ouverte au monde. Ce faisant, ils cherchent à intégrer un large spectre de conceptions».

Le *Volkskirchenbewegung Freie Christen*, dont le siège est à Hanovre, se forma après la Deuxième Guerre Mondiale à partir d'anciens membres des *Deutsche Christen* qui se rassemblèrent dans de nouvelles associations. Ils définirent leurs positions doctrinales en 1956 (*Braunschweiger Sätzen vom Freien Christentum*). Selon ce mouvement, la croyance en la trinité, la divinité de Jésus-Christ et la réconciliation à travers la mort sur la croix ne sont pas obligatoires. Leur revue, qui s'appelait *Auf neuen Wegen*, fut arrêtée après vingt-huit ans au profit d'une association avec la revue du *Bund für Freies Christentum* qui publie régulièrement une édition spéciale pour le *Volkskirchenbewegung*.

Un dépouillement des années 1990 et 1991 de la revue *Freies Christentum* nous permet de dégager quelques thèmes caractéristiques. On y trouve régulièrement les informations sur les congrès de l'*International Association for Religious Freedom* (I.A.R.F.), par exemple celui de Hambourg en juin 1990 qui portait sur : «Les religions travaillent ensemble pour un monde» et celui d'avril 1991 qui traitait de la question : «Y a-t-il une Révélation progressive ?». Cette question d'une Révélation en devenir et qui se poursuit aujourd'hui revient dans différents articles. Une très grande place est accordée au dialogue interreligieux et la revue soutient les initiatives de rapprochements entre les religions. Rapportant la réaction négative de neuf pasteurs de Brême suite à l'initiative prise par l'Eglise d'appeler, durant la guerre du Golfe, chrétiens et musulmans à une action commune de jeûne et de prière pour la paix. La revue *Freies Christentum* s'en prend à ces pasteurs qui pensent que les musulmans prient un autre Dieu : «Le fait que les musulmans aient une autre compréhension de Dieu n'en fait pas pour autant des idolâtres»<sup>8</sup>.

A l'occasion d'un exposé présenté aux journées annuelles de la Fédération le 9 novembre 1990, un pasteur, Klaus Wappler, traita le sujet suivant : «la réalité de vie de la révélation»<sup>9</sup>. Dans cette contribution, il défend l'idée que Jésus n'est venu apporter ni un savoir surnaturel, ni une doctrine valable pour tous, mais qu'Il a révélé une seule chose : la vie. La révélation n'est donc pas un thème cognitif, mais un événement existentiel, une réalité de vie. Des articles abordent la thématique du Royaume de Dieu, ce qui permet de rappeler la relativité des Eglises et des institutions religieuses (référence est souvent faite à Albert Schweitzer). On s'interroge sur le fondamentalisme dans les religions (session annuelle du *Bund für Freies Christentum* en octobre 1991 à Francfort).

A côté du *Bund für Freies Christentum* et du *Volkskirchenbewegung Freie Christen* qui publient la revue *Freies Christentum* que nous venons d'évoquer, existent diverses petites communautés protestantes libérales ou issues du protestantisme libéral. Selon Oswald Eggenberger<sup>10</sup>, on peut mentionner :

– le *Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands*, fondé en 1859 avec une centaine de communautés, défend une «Weltanschauung libre de dogmes» et refuse «un concept personnel de Dieu». Cette Fédération publie une revue qui s'intitule *der Humanist*;

– la *Freie Christliche Volkskirche*, fondée par Ernst Tix (1906-1979) et dont le siège est à Stuttgart, représente un christianisme libre de dogmes, un christianisme qui ne croit pas en Jésus, mais au message du Royaume de Dieu en nous et à la force de l'esprit du Créateur. Cette Eglise publie la revue *der freie Christ*;

– la *Gemeinschaft Christlicher Lebensglaube* se rassembla après 1945 autour du pasteur H.J. Schafer pour insister sur l'expérience de foi personnelle comme fondement du christianisme. Ce petit groupe a des contacts avec le *Volkskirchenbewegung Freie Christen* et publie un mensuel : *Lebensglaube. Monatsblatt für Dogmenfreies Christentum in Wort und Tat*;

– la *Dogmenfreie kirchliche Christusgemeinde Wort und Tat* qui se forma en 1951 comme aile protestante de la *Liga Universalis Christiana* (anciennement *Liga Universalis Catholica*). Cette communauté, qui prétend apporter la «pure doctrine non falsifiée de Jésus», rejette Paul et sa théologie, de même que la croyance en la trinité et en la mort rédemptrice de Jésus;

– la *Deutsche Unitarier Religionsgemeinschaft*<sup>11</sup> qui se définit comme «postchrétienne» et compte actuellement 10.000 membres au plus, est notamment issue des protestants ultralibéraux de Hesse (1876 : *Religionsgemeinschaft Freier Protestanten*, à quoi on ajouta en 1902 «*Deutsche Unitarier*»). Pour ces unitariens qui insistent sur «l'unité de Dieu», l'homme, comme la nature, est une forme de manifestation du divin.

### La libéralisation de la théologie au défi de la sécularisation

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) déjà, dans ses fameuses *Lettres de prison*, reprochait à Barth d'être parvenu à un «positivisme» de la Révélation qui, en fin de compte, s'était réduit à une «restauration»<sup>12</sup>. Quant à l'Eglise Confessante, écrit Bonhoeffer, elle est tombée «dans la restauration conservatrice» et semble s'épuiser dans le maintien des grandes notions de la théologie chrétienne<sup>13</sup>. Surtout, dans ces *Lettres de prison*, le théologien – qui, rappelons-le, allait être exécuté par les nazis à Sachsenhausen en 1945 –, prend vivement conscience de la perte de pertinence culturelle du christianisme et de la nécessité de le repenser profondément par rapport à un homme et une société devenus «majeurs» :

«Le temps où on pouvait tout dire aux hommes, par des paroles théologiques ou pieuses, est passé, comme le temps de la spiritualité et de la conscience, c'est-à-dire le temps de la religion en général. Nous allons au-devant d'une époque totalement irrégieuse» (*op. cit.*, p. 120-121).

«Comment parler de Dieu sans religion, c'est-à-dire sans le donné préalable et contingent de la métaphysique, de la spiritualité, etc. ? Comment parler (...) de Dieu «laïquement» ? Comme être des chrétiens irrégieux et profanes ? (*op. cit.*, p. 122).

«Je crois que l'attaque de l'apologétique chrétienne contre ce monde devenu majeur

est premièrement absurde, deuxièmement de basse qualité et troisièmement non chrétienne» (*op. cit.*, p. 146).

Bonhoeffer n'était pas un théologien libéral, mais ses préoccupations, radicalement exprimées, reprenaient la question centrale de la théologie libérale : celle des rapports du christianisme au monde moderne, plus précisément, celle de l'inévitable reformulation du christianisme dans une société sécularisée. C'est en effet cette thématique de la sécularisation qui va dominer la scène théologique après-guerre : la plupart des théologiens vont tenter de situer le christianisme par rapport à la sécularisation, de repenser le rôle de l'Eglise et le contenu de son discours en fonction de la société contemporaine. Le défi de la sécularisation va être l'occasion d'une libéralisation de la théologie au sens où celle-ci cherchera à rompre son isolement culturel et à entrer en contact avec la culture du temps.

Dans la même ligne que Bonhoeffer, Friedrich Gogarten, à qui l'on doit un important ouvrage sur «la sécularisation comme problème théologique»<sup>14</sup>, ne s'élève pas contre la prétention de la science à tout gouverner, mais contre l'impuissance de la théologie à se situer par rapport à cette évolution de la société. L'Eglise et la théologie n'ont pas compris, selon lui, le processus de sécularisation de l'époque moderne, processus qui a son principe dans la foi chrétienne elle-même. Il écrit :

«Il est devenu nécessaire de poser d'une manière toute nouvelle le problème de la foi chrétienne, c'est-à-dire en tenant compte de la sécularisation réalisée en fait de toute l'existence humaine» (*op. cit.*, p. 103).

Bonhoeffer et Gogarten ont fortement contribué à renouer le dialogue de la théologie avec la société moderne et donc, à repenser le discours théologique en fonction de ses destinataires; les hommes et les femmes de ce temps. Ce faisant, ils retrouvaient la préoccupation centrale de la théologie libérale qui est d'établir un lien entre la théologie et la culture, de repenser la théologie en fonction du cadre socio-culturel contemporain.

Rudolf Bultmann (1884-1976), venu de la théologie libérale, fut, comme Friedrich Gogarten, aux côtés de Karl Barth parmi les «théologiens dialectiques». Tout en reconnaissant ce qu'il avait reçu de la théologie libérale, Bultmann rompit donc avec cette théologie. Mais en lui plus qu'en tout autre se rencontrent l'héritage de la théologie libérale et celui de la théologie dialectique. Venant, comme Barth, de la théologie libérale, il a fait comme lui le grand virage de la théologie dialectique. Mais, et c'est ce qui le différencie profondément de Barth, tout en se plaçant dans les perspectives de la théologie dialectique, il s'est efforcé de mettre en œuvre pour son temps l'enquête historique et critique de la théologie libérale. Avec son programme de démythologisation du Nouveau Testament et son analyse critique de la tradition synoptique, il reprenait l'héritage de la *Leben-Jesu-Forschung* de la théologie libérale et mettait

au premier plan du travail théologique la nécessité de traduire le message chrétien dans les termes de la culture contemporaine. «La vision biblique du monde est mythologique» affirmait Bultmann et, dans la société moderne, «personne ne compte avec une intervention directe de puissances transcendantes»<sup>15</sup>. Il est dès lors nécessaire, pour annoncer la Parole de Dieu à l'homme d'aujourd'hui de dégager l'Évangile (le kérygme) de la gangue mythologique dans laquelle il est exprimé. A sa façon, c'est-à-dire à partir de la critique biblique, Bultmann s'est situé comme théologien par rapport au défi de la sécularisation et a tenté de dégager, en s'aidant de la philosophie heideggerienne, l'essence du christianisme. Sa démarche intellectuelle n'est pas sans rappeler celle d'un Adolf von Harnack au début du siècle. En 1924, Bultmann reconnaissait d'ailleurs sa dette à l'égard de la théologie libérale :

«Nous qui venons de la théologie libérale, nous n'aurions pas pu devenir ou rester des théologiens, si nous n'avions pas appris dans la théologie libérale l'importance de la sincérité totale; nous avons compris que le travail de la théologie universitaire orthodoxe de toutes nuances était une entreprise de compromis dans laquelle nous n'aurions pu mener que des existences intérieurement brisées... Là seulement, nous le sentons, régnait l'atmosphère de sincérité où nous pouvions respirer»<sup>16</sup>.

D'autres expressions théologiques du protestantisme allemand après-guerre manifestent l'importance prise par la thématique de la sécularisation. Mentionnons par exemple Gerhard Ebeling qui affirme que ce n'est pas «le croyant, mais l'incroyant» qui doit fournir «le critère de l'intelligibilité de la prédication» et qualifie la sécularisation de «nouveau sans parallèle» dans l'histoire des religions<sup>17</sup>.

Quant à Helmut Thielicke, dogmaticien à Hambourg, sa recherche d'une éthique théologique<sup>18</sup> s'appuie, dans un souci de concrétiser la foi chrétienne, sur une «interprétation chrétienne de la réalité historique humaine». Il théologise à partir des réalités séculières que sont l'État, l'économie, le droit, le mariage,... appliquant lui aussi, à sa façon, la thèse du christianisme séculier. En politique, il rejette le radicalisme et le conservatisme et prône le compromis tenant compte de la situation du monde (ce qu'il appelle la place prépondérante de l'ordre noachique).

La confrontation de la théologie protestante avec une société moderne sûre d'elle-même et portée par des idéologies du progrès a donc contribué à une première forme de libéralisation de la théologie, une première forme marquée par le poids du destinataire («l'homme moderne» et «la société séculière») dans l'élaboration même du discours théologique. S'amorçait ainsi une sécularisation interne du christianisme<sup>19</sup> qui allait se poursuivre avec la prise de conscience de la relativité de la culture chrétienne occidentale dans l'univers pluraliste contemporain. Au monde moderne comme «autre significatif» par rapport auquel la théologie protestante cherchait à se situer, vont succéder des «autres significatifs» différents : les autres religions, les autres civilisations.

### La libéralisation de la théologie au défi du pluralisme et de l'œcuménisme

L'importance prise par les dialogues interreligieux et par les confrontations avec les expressions religieuses des pays du Sud, les questionnements sur la postmodernité, ne signifient pas le congédiement de la modernité. Au contraire, il semble que celle-ci soit tellement devenue incontournable, qu'elle est devenue l'horizon indépassable du travail théologique.

Ainsi, lors du quatrième congrès théologique européen (Vienne, 1981) qui réunissait presque trois cents théologiens universitaires à l'appel de la «société scientifique pour la théologie», un observateur, Hans Norbert Janowski remarquait que la théologie reconnaissait aujourd'hui l'*Aufklärung* comme lieu de détermination de sa pensée et qu'il n'y avait pas de place pour une *Gegenaufklärung* parmi la majorité des théologiens actuels. Et le commentateur d'ajouter : «dommage qu'une critique de l'*Aufklärung* dans l'esprit de la théologie dialectique de Barth ne se soit exprimée que de façon sporadique»<sup>20</sup>.

Les théologiens protestants sont sensibles à l'évolution même de la modernité et participent aux débats contemporains sur la postmodernité marquée, en Allemagne, par le livre de Wolfgang Welsch : *Unsere postmoderne Moderne* («Notre moderne postmoderne») <sup>21</sup>. Welsch montre bien que ce qu'on appelle le «postmoderne» n'est pas une sortie hors de la modernité, mais la façon même dont, aujourd'hui, la modernité s'actualise : sous la forme d'une pluralité radicale.

Dans un article de la rédaction du mensuel *Evangelische Kommentare* de 1988 intitulé «Foi au pluralisme. Y a-t-il une théologie postmoderne ?»<sup>22</sup>, l'auteur rappelle ce qu'a représenté le «moderne» en théologie. Cela recouvre de nombreux éléments : – la séparation en confessions et le confessionnalisme; – la critique rationaliste de la tradition biblique et des dogmes ecclésiastiques; – la recherche historico-critique sur la Bible et la démythologisation; – l'opposition entre christianisme et religions; – la thèse de la fin de la religion; – la thèse de la sécularisation du monde; – la foi au progrès et l'optimisme sur fond d'euphorie technique; – la thèse de l'incompatibilité entre la foi et les sciences de la nature; – la primauté de l'action sur la foi avec la théologie politique.

Par rapport à cette théologie moderne qui était aussi une théologie du moderne, la situation actuelle apparaît très contrastée. Aux séparations confessionnelles, on oppose aujourd'hui les efforts pour l'unité de l'Eglise; aux approches rationnelles des textes bibliques, on préfère des approches émotionnelles, des exégèses narratives, psychanalytiques, des bibliodrames; après la démythologisation, on redécouvre l'importance du mythe et on le réhabilite; on ne parle plus de fin des religions, mais de retour des religions; après la sécularisation de la nature, on assiste à de nouvelles formes de sacralisation de la nature; à la foi au progrès et à la confiance dans l'avenir, succèdent le doute et l'angoisse;

on prône la coexistence pacifique de la foi et des sciences; les Eglises redécouvrent le monde naturel et s'intéressent moins aux théologies politiques.

Une telle description a certes quelque chose d'impressionniste, mais elle nous paraît révélatrice de la perception que des théologiens protestants ont de la conjoncture culturelle et religieuse contemporaine et des mutations qui se sont opérées. L'examen des *Kirchentage* de ces dernières décennies offre une bonne illustration des évolutions : ces vastes rassemblements du protestantisme allemand sont aujourd'hui moins dominés par les grandes confrontations théologiques entre les maîtres de différentes écoles de pensée théologique; ils sont devenus de vastes forums d'expression où de multiples sensibilités s'expriment et où se recherchent diverses formes de connexions du message chrétien avec les expériences contemporaines<sup>21</sup>.

Des théologiens comme Werner Simpfendorfer<sup>22</sup>, ancien Secrétaire général de l'Association des Académies Protestantes en Europe, estime que c'en est fini de la théologie occidentale dans sa prétention à être universellement valable. Cette théologie, pense-t-il, est périmée comme théologie définie à partir des institutions ecclésiastiques, administrée académiquement, politiquement neutralisée, psychologiquement clivée et élaborée par des hommes. A cette théologie déclinante, succède, selon lui, une théologie œcuménique dédiée à la terre habitée, une théologie qui se développe dans une praxis qui essaie de promouvoir la justice économique, la paix internationale et le contrat écologique. L'heure est au dialogue interculturel, c'est-à-dire aussi aux dialogues interreligieux. La théologie académique allemande, très développée à travers le dense réseau des Facultés de théologie protestante des Universités, prend peu à peu conscience d'elle-même comme sous-culture particulière marquée par un ensemble de déterminations socio-culturelles. De provinciale, elle cherche à devenir plus planétaire, œcuménique au sens étymologique du terme.

Significativement a été créée en 1986 une série *Ökumenische Existenz heute* (en 1933, Karl Barth créait la série *Theologische Existenz heute*). Plus de cinquante ans après, le travail théologique est dominé par la problématique œcuménique au sens large du terme : à la fois prise de conscience de la dimension mondiale (*oikoumene* : terre habitée) et prise de conscience de l'inévitabilité des confrontations interculturelles et interreligieuses. La théologie ne rencontre pas seulement des sociétés sécularisées, elle rencontre aussi des cultures différentes et prend conscience de sa relativité. Dieu habite au-delà de l'Occident, Il n'est pas seulement le Dieu de l'Occident chrétien. D'autre part, les théologies féministes questionnent les représentations patriarcales, paternelles et masculines de Dieu (cf. Hanna Wolff<sup>23</sup>).

Le libéralisme théologique se manifeste beaucoup plus aujourd'hui comme dialogue entre les religions, comme œcuménismes. C'est la question des compatibilités des religions entre elles qui est à l'ordre du jour ainsi que la

recherche d'une éthique pour une société pluraliste et mondiale<sup>26</sup>. Cette libéralisation de la théologie se manifeste aussi par la pénétration des sciences humaines dans la démarche du théologien, notamment dans ce qui concerne l'accompagnement des personnes et la réflexion éthique.

Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant d'observer un regain d'intérêt pour Ernst Troeltsch (1865-1923), théologien libéral, mais aussi sociologue de la religion à qui l'on doit une magistrale socio-histoire du christianisme : *Die Soziallehren der christliche Kirchen und Gruppen* (1912). Ce regain d'intérêt qui, entre autres, se manifeste par les congrès organisés par la «Société Troeltsch» et par la parution des *Troeltsch-Studien* (trois volumes parus respectivement en 1982, 1984 et 1987), s'explique surtout par la pertinence des réflexions troeltschiennes pour la situation socio-religieuse contemporaine. C'est aussi, selon nous, un indice de plus de l'action en profondeur de la théologie libérale dans le monde protestant, action qui prend la forme d'une libéralisation de la production théologique elle-même.

Troeltsch fut méconnu et éclipsé par la théologie dialectique et identifié à ce «Kulturprotestantismus» trop attaché, pensait-on aux progrès de l'humanité et trop porté à rechercher la synthèse entre religion, éthique et culture. Or, Troeltsch était sensible à deux choses. A la crise de l'histoire et à la crise de la théologie. A la crise de l'histoire en tant que celle-ci s'avérait impuissante à dire la cohérence d'une évolution et à fournir une orientation faisant sens. Troeltsch pensait que notre conception de l'humanité ne pouvait plus être que plurielle, sans homogénéité, sans sens culturel commun. Quant à la crise de la théologie, Troeltsch la mettait directement en relation avec l'emploi de la méthode historique dans le domaine exégétique et dans celui de l'histoire des groupes chrétiens. Il y a rupture entre la religion et la culture et il s'agit de repenser le christianisme dans cette conjoncture. «Enoncer les conditions théoriques d'une normativité pratique de la religion après l'Aufklärung, voilà le programme que Troeltsch attribuait à la philosophie de la religion», écrit Jean-Marc Tétaz présentant le projet de Troeltsch<sup>27</sup>. Dénonçant les tendances à la sectarisation du protestantisme allemand, Troeltsch plaidait pour un décloisonnement de la pratique ecclésiale et du propos théologique.

En même temps, Troeltsch s'en était pris à un certain nombre de dérives que la crise engendrait. Il est intéressant de relever, en suivant Pierre Gisel<sup>28</sup>, les pseudo-solutions à la crise qu'il dénonçait car ces «solutions» sont aussi celles que certains proposent en réponse à la crise actuelle : «mysticismes béats du vécu»; «nouvelles crédulités» et «fascinations diverses»; «visions apocalyptiques»; «nostalgies pour le passé ou illusion d'un avenir utopique»; «rationalisme radical» ou «fanatique» des révolutionnaires; «la haine infantile de la science»; la «désillusion» généralisée ou la prétention d'«historiens qui savent tout»; un réalisme socio-économique purement rationnel, voire cynique.



Loin de prendre parti de la crise pour instruire le procès de la modernité, Troeltsch fera volontiers mémoire des idéaux qui sous-tendaient les Lumières européennes : l'émancipation de la raison et de l'individu, le progrès, une idée universelle de l'humanité qui s'origine dans le christianisme et l'Antiquité tardive. Mais Troeltsch n'oubliait pas que la critique historique atteignait aussi l'*Aufklärung* et ses prétentions universalistes. L'historicisme qui, pour lui, représentait une seconde *Aufklärung*, lui permettait de ne pas absolutiser la modernité et d'entretenir avec elle un rapport critique. Il s'agissait de surmonter l'histoire par l'histoire et de valoriser la pluralité et l'individualité contre tout monisme ou toute «position unitaire».

Troeltsch plaidait pour une théologie abordant de façon délibérément positive la modernité dans un monde pluraliste et complexe. Il n'est dès lors pas étonnant de constater ce regain d'intérêt pour Troeltsch dans la théologie allemande contemporaine. Lui qui n'était pas reconnu comme théologien à l'époque où la société ecclésiastique était suffisamment forte pour entretenir une sous-culture particulière<sup>29</sup>, il revient sur le devant de la scène théologique en un temps, le nôtre, où le travail théologique s'est profondément libéralisé.

## NOTES

<sup>1</sup> Nous analysons cette tension inhérente au protestantisme dans notre récent ouvrage: *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Labor et Fides, Genève, 1992.

<sup>2</sup> Pour un historique de la revue, on consultera: «Die Welt als Gemeinde. Vor hundert Jahren wurde «Die christliche Welt» gegründet» dans *Evangelische Kommentare*, t. 20, 1987, n° 1, Redaktionsartikel. Cf. également: Johannes RATHJE, *Die Welt des Freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade*, Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart, 1952.

<sup>3</sup> Cf. Rita THALMANN, *Protestantisme et nationalisme en Allemagne de 1900 à 1945*, Klincksieck, Paris, 1976, p. 71

<sup>4</sup> Adolf von HARNACK, «Die gegenwärtige Lage des Protestantismus», dans *Christliche Welt*, n° 44, 6.10.1896

<sup>5</sup> Karl BARTH, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, Labor et Fides, Genève, 1969 (1946).

<sup>6</sup> C'est ce que montre Jean BAUBÉROT dans son étude: «L'émergence d'une orthodoxie nouvelle au XX<sup>e</sup> siècle», dans *Etudes Théologiques et Religieuses*, t. 66, 1991; n° 3, p. 397-412. Le théologien libéral Bernard REYMOND, de Suisse, dans son ouvrage: *Une Eglise à croix gammée? Le Protestantisme allemand au début du régime nazi (1932-1935)*, L'Age d'Homme, Lausanne, (1980) dénonce l'interprétation barthienne mettant en cause la théologie libérale dans son attitude face au nazisme. Citant un article de l'historien Friedrich-Wilhelm KANTZENBACH («Kirchlich-theologischer Liberalismus und Kirchenkampf», dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1976, p. 298-320), Bernard REYMOND écrit: «loin d'être un repaire de théologiens libéraux, le mouvement des chrétiens-allemands n'en a probablement compté qu'un seul dans ses rangs; en revanche, on pouvait y rencontrer beaucoup d'orthodoxes tandis que plusieurs libéraux, et non des moindres (ainsi Hans von Soden) rejoignirent l'Eglise Confessante» (p. 12).

<sup>7</sup> Nous remercions le professeur Bernard REYMOND d'avoir bien voulu nous prêter une collection de numéros de la revue *Freies Christentum*.

<sup>8</sup> Cf. *Freies Christentum*, Marz/April 1991, p. 30.

<sup>9</sup> Klaus WAPPLER, «Die Lebenswirklichkeit der Offenbarung», dans *Freies Christentum*, Mai/Juni 1991, p. 40-43.

<sup>10</sup> Oswald EGGENBERGER, *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen*, Theologischer Verlag Zürich, (Dritte überarbeitete Auflage), Zürich, 1983.

<sup>11</sup> Wolfgang SEIBERT, *Deutsche Unitarier Religionsgemeinschaft. Entwicklung, Praxis und Organisation. Eine Publikation der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, Quell Verlag, Stuttgart, 1989.

<sup>12</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Labor et Fides, Genève, 1967, p. 121. (*Widerstand und Ergebung*, 1951).

<sup>13</sup> Dietrich BONHOEFFER, *op. cit.*, p. 148

<sup>14</sup> Friedrich GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, 1953.

<sup>15</sup> Rudolf BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Préface de Paul Ricœur, Seuil, Paris, 1968, p. 205 et 206.

<sup>16</sup> Rudolf BULTMANN, «Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung» (*Theologische Blätter*, III, 1924, p. 73-86), dans *Glauben und Verstehen*, Erster Band, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Sechste, unveränderte Auflage, Tübingen 1966, p. 2.

<sup>17</sup> Gerhard EBELING, «Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe», dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 52, 1955, p. 324.

<sup>18</sup> Helmut THIELICKE, *Theologische Ethik*, Tübingen, 1951, 1955, 1958, 1964.

<sup>19</sup> François-André ISAMBERT, «La sécularisation interne du christianisme», dans *Revue Française de Sociologie*, t. 17, p. 573-589.

<sup>20</sup> Hans Norbert JANOWSKI, «Tolerans des Glaubens. Theologien Kongress in Wien», dans *Evangelische Kommentare*, t. 14, 1981, n° 11, p. 652-653.

<sup>21</sup> Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, VCH Acta humaniora, Zweite durchgesehene Auflage, Weinheim, 1988.

<sup>22</sup> «Glaube im Pluralismus. Gibst es eine postmoderne Theologie?», dans *Evangelische Kommentare*, t. 21, 1988, n° 11, p. 629-632.

<sup>23</sup> Tilman SCHMIEDER, Klaus SCHUMACHER (Hrsg.), *Jugend auf dem Kirchentag*. Eine empirische Analyse von Andreas FEIGE, Ingrid LUKATIS und Wolfgang LUKATIS, Edition Aej und Kreuz Verlag, Stuttgart, 1984.

<sup>24</sup> Werner SIMPFENDORFER, «Interkulturelle Theologie. Wie kann man Ende und Anfang verknüpfen?», dans *Evangelische Kommentare*, t. 22 Jg., 1989, n° 6, p. 37-40.

<sup>25</sup> Hanna WOLFF, *Jesus der Mann*, 1975.

<sup>26</sup> Comme en témoigne la discussion de Wolfgang HUBER et de Friedrich Wilhelm GRAF à propos de la théologie libérale aujourd'hui. Cf. «Konfessorische Freiheit oder relativistische Offenheit ? Ein theologisches Streitgespräch», dans *Evangelische Kommentare*, t. 24, 1991, n° 11, p. 669-673.

<sup>27</sup> Jean-Marc TETAZ, «Religion et conscience historique» dans Ernst TROELTSCH, *Religion et histoire*, Labor et Fides, Genève, 1990, p. 27.

<sup>28</sup> Pierre GISEL, «Présentation», dans Ernst TROELTSCH, *op. cit.*, p. 10

<sup>29</sup> Comme le rappelle Jean-Marc TETAZ dans Ernst TROELTSCH, *op. cit.*, p. 129, 1), Troeltsch n'était pas, à Berlin, titulaire d'une chaire de théologie, mais d'une chaire de philosophie de l'histoire, de la religion et de la culture. Cette ancienne chaire de Schleiermacher avait été rattachée à la Faculté de philosophie «afin de contourner le veto du Consistoire de l'Eglise prussienne qui, en 1908, avait fait échouer un premier appel de Troeltsch à Berlin».

# UNE CONDAMNATION ROMAINE DES CATHOLIQUES LIBÉRAUX BELGES

par  
Anne MORELLI

Les catholiques belges ont été parmi les premiers à vivre et à accepter une situation d'indépendance vis-à-vis de l'Etat. Mais, en tant même que précurseurs, ils ont justement été l'objet en 1831 d'un blâme de la Curie – mais non de la Papauté elle-même – qui, quarante ans à peine après la Révolution française, n'accepte aucun compromis avec le libéralisme qui apparaît en quelque sorte comme son héritier. En 1832, directement alerté par les «compromissions» des catholiques belges, mais sans les nommer explicitement, Grégoire XVI publiera *Mirari Vos*, pour «condamner la liberté de conscience, de presse et de pensée»<sup>1</sup>. Cette condamnation des principes de base de notre Constitution peut nous sembler étonnante depuis que le Concile de Vatican II a, au contraire, réhabilité ces libertés et que l'Eglise aujourd'hui s'en revendique. Les précurseurs de ce mouvement ont pourtant bel et bien été objet d'opprobre de la part de l'Eglise à leur époque.

Ce n'est certainement pas un hasard si les tribulations de ces catholiques libéraux ont été essentiellement retracées de 1945 à 1970 par des catholiques belges et même des hommes d'Eglise qui se percevaient dans le même courant démocratique. L'œuvre du chanoine Aloïs Simon nous a livré à ce propos une bibliographie d'une étendue remarquable<sup>2</sup>, étoffée par la suite de divers apports comme ceux du chanoine R. Aubert<sup>3</sup>. Je ne prétendrai donc pas renouveler une problématique largement étudiée par ces éminents prédécesseurs. Je me contenterai d'en présenter une synthèse pour apporter ensuite des éléments neufs sur l'auteur du blâme de la Constitution belge par la Curie, converti lui-même ensuite à la cause du catholicisme libéral: Gioacchino Ventura.

## L'évolution des catholiques belges sous le régime hollandais

Le royaume des Pays-Bas dont fait partie la Belgique de 1815 à 1830, consacre la séparation des Eglises et de l'Etat et la liberté de conscience, indispen-

sables dans un pays où protestants et catholiques sont à peu près en nombre égal. Au début de l'amalgame avec la Hollande, les catholiques belges continuent à prôner la théorie traditionnelle selon laquelle tout catholique appartient à deux sociétés (civile et religieuse) mais que la puissance civile doit être obligatoirement subordonnée à l'Eglise et doit lui prêter son concours<sup>4</sup>.

Les catholiques belges s'opposent à la liberté des cultes inscrite dans la charte constitutionnelle des Pays-Bas car ils ne reconnaissent pas la légitimité du culte protestant et les évêques belges commencent par protester, dans une déclaration commune, contre la protection égale accordée à tous les cultes et contre la liberté religieuse: il ne faut pas accorder de liberté à l'erreur<sup>5</sup>.

Ils condamnent – comme le feront d'ailleurs Grégoire XVI, Pie IX, Pie X et Pie XI – la notion d'Etat non lié à l'Eglise. Jusqu'en 1820, les penseurs catholiques belges demandent le retour pur et simple à l'Ancien Régime mais, dès 1816, le cardinal de Méan ouvre pour les catholiques belges une voie de conciliation avec l'Etat «laïque». En effet, malgré la liberté des cultes prévue dans la Constitution des Pays-Bas, il prête serment de fidélité à la loi fondamentale, en précisant qu'il le fait «sous le rapport civil». Il veut démontrer qu'il est possible pour les catholiques de vivre dans un état moderne et distingue la tolérance «sous le rapport civil» – à laquelle il se soumet –, et la tolérance dogmatique qu'il rejette. Cette distinction sera appelée l'«hypothèse belge».

Méan, ancien prince-évêque de Liège devenu archevêque de Malines, c'est-à-dire primat de Belgique, va développer cette attitude conciliatrice dans ce qu'on a appelé «l'école de Malines» qui gravite autour de lui et réunit sous le régime hollandais les personnalités catholiques les plus marquantes<sup>6</sup>. Lorsqu'on sait les interventions de l'Etat hollandais dans les domaines que jusque-là l'Eglise catholique considérait comme réservés de droit à elle-même (l'enseignement notamment), il est étonnant de voir comment le cardinal de Méan réussit à rester en bons termes avec le pouvoir civil.

En 1829, lorsque le séminaire se rouvre, il annonce dans son mandement que c'est à la suite d'une convention «conclue avec le Prince équitable qui nous avait assuré notre état et nos libertés»<sup>7</sup> et assure le roi protestant Guillaume qu'il s'agira pour les prêtres via ce séminaire «surtout de rendre des sujets fidèles réellement et sincèrement attachés et dévoués à V.M. ainsi qu'à son auguste Dynastie»<sup>8</sup>.

Parallèlement, cependant, les catholiques belges revendiquent la liberté d'enseignement, au nom de la liberté des cultes, et la liberté absolue de l'Eglise. Ils s'accrochent peu à peu de la séparation Eglise/Etat et pensent que l'Eglise pourra mettre à profit les libertés accordées par les Constitutions modernes aux religions pour renforcer sa position et être plus forte que jamais. Dans la poursuite de cette tactique, il est normal que les catholiques belges évoluent vers la reconnaissance de la liberté religieuse. Leurs revendications à la liberté de l'en-

seignement comme corollaire de la liberté des cultes convergent donc avec celle des libéraux qui, eux, demandent les libertés individuelles (presse, association...). A partir de 1825 surtout, les courants catholiques et libéraux belges s'unissent dans la revendication de toutes ces libertés, malgré l'opposition de certains libéraux et catholiques «josphistes», opposés à faire à l'Eglise des concessions en matière d'enseignement ou d'autonomie.

Le débat est encore largement ouvert en Belgique pour savoir quelle a été l'influence réelle de Lamennais sur cette évolution des catholiques. Ses idées étaient extrêmement répandues en Belgique. Par exemple au séminaire de Gand, l'enseignement de la philosophie était confié à Désiré Verduyn, un mennaisien qui lors d'un voyage à Rome en 1825 avait par ailleurs fait connaissance avec Ventura, dont nous parlerons ultérieurement, et avec son œuvre philosophique<sup>9</sup>. A Liège aussi, l'évêque Van Bommel était partisan de Lamennais<sup>10</sup>, mais le Lamennais des années 1820 était, en fait, encore extrêmement traditionnel, n'ayant pas encore effectué son «tourant» vers le libéralisme.

Pour Henri Pirenne, l'union des catholiques et des libéraux belges en 1828 était due à l'influence de Lamennais qui transforma les catholiques belges «pour un instant en libéraux»<sup>11</sup>. Cette version fut ensuite contestée par des historiens catholiques qui préférèrent voir l'évolution des catholiques belges comme spécifique<sup>12</sup> ou la poser en terme de «convergence» d'idées avec celles de Lamennais<sup>13</sup> et d'autres catholiques tel l'Irlandais Daniel O'Connell.

Quoi qu'il en soit, dès avant la Révolution de 1830, les catholiques belges sont acquis à la liberté des cultes et tout imprégnés d'idées que le mouvement d'indépendance contre la Hollande va leur donner l'occasion d'appliquer.

### **La Révolution et la Constitution belges, applications des principes libéraux**

A tort ou à raison, Rome, informée notamment par son nonce à Paris, voit dans la Révolution belge à laquelle le clergé a largement participé, le doigt pernicieux du catholique français libéral et démocrate Lamennais qu'Aloïs Simon, lui, considérera comme «génial et visionnaire»<sup>14</sup>.

Le gouvernement provisoire, constitué le 26 septembre 1830, décide de la convocation d'un Congrès national pour rédiger la Constitution belge. Il lève, dès le 12 octobre, les entraves à la liberté de l'enseignement et proclame le 16 la liberté d'association, de presse, de parole et d'enseignement.

Il n'existe pas de «partis» organisés au sens moderne du terme et, à la fin de 1830, c'est à *tous* les délégués au Congrès que le cardinal de Méan s'adresse<sup>15</sup> pour leur demander de bien garantir l'exercice du culte catholique, l'indépendance de la nomination des ministres du culte, l'indépendance des séminaires par rapport au pouvoir civil, ainsi que la rétribution des prêtres par l'Etat. Le

cardinal-archevêque s'abstient cependant de remettre en cause la liberté des autres cultes.

La Belgique indépendante allait de fait offrir à l'Église tous les avantages demandés et lui garantir en plus une situation tout à fait privilégiée. Elle organise l'aumônerie militaire (arrêté royal du 30 décembre 1833), fait entretenir par le pouvoir civil les bâtiments religieux (loi communale et provinciale des 30 mars et 30 avril 1836), exempte les séminaristes du service militaire (arrêté royal du 3 avril 1839), ordonne que les honneurs militaires soient rendus au Saint-Sacrement (circulaire ministérielle du 1<sup>er</sup> octobre 1840) et surtout confie pratiquement au clergé catholique le contrôle de toute l'instruction primaire et d'une part majoritaire de l'instruction dans l'enseignement public<sup>16</sup>.

La «tactique» des catholiques libéraux a donc pleinement été couronnée de succès et les prélats belges se sont bien rendu compte de tous les avantages qu'ils avaient pu tirer du nouveau régime.

A Rome, cependant, Grégoire XVI est impressionné par l'avis de Lambruschini<sup>17</sup> son nonce à Paris, qui lui présente la Constitution belge comme «athée». Dans un rapport, envoyé de Paris, il assure: «Le projet de Constitution (belge) pour une nation entièrement catholique est athée (sic). Cette liberté (de conscience), au fond, n'est rien d'autre que la proclamation de l'indifférentisme religieux et l'expression de l'incrédulité... (Les Belges sont) responsables de donner l'ultime impulsion à la révolution de tous les pays»<sup>18</sup>. Fornari, internonce en Belgique, confirmera au pape le témoignage de Lambruschini. L'affrontement entre les catholiques libéraux et Rome se prépare.

### **La condamnation de la participation des catholiques belges à la révolution de 1830**

C'est un homme de la Curie, Gioacchino Ventura, qui va prendre la plume pour blâmer la participation des catholiques belges à la révolution de 1830. Ce Sicilien (1792-1861) est alors le maître général des Théatins, comblé d'honneurs par les papes. Membre de plusieurs commissions pontificales, c'est lui qui a prononcé l'oraison funèbre de Pie VII traitant des rapports entre religion et politique. Considéré à cette date comme le défenseur des libéraux modérés, il défend Lamennais à Rome. Lorsqu'il faudra examiner les doctrines de Lamennais, des personnages parmi les plus connus de la Curie seront consultés et «le premier sera par la volonté expresse de Grégoire XVI, Gioacchino Ventura»<sup>19</sup>.

Ce personnage essentiel de l'histoire de la pensée politique d'inspiration chrétienne dans l'Italie du XIX<sup>e</sup> siècle, a fait l'objet d'une centaine d'ouvrages et articles<sup>20</sup>. Les auteurs qui se sont penchés sur son itinéraire politique ont surtout été frappés par sa «conversion» aux idéaux démocratiques. Il avait com-

mencé par être un catholique intransigeant, typique de la Restauration. A la période qui nous intéresse (1830-1831) il amorce son tournant idéologique. Ami et défenseur de Lamennais, il doit cependant l'avertir en février 1831 que le journal *L'Avenir* qu'il avait fondé est allé trop loin et qu'il va encourir un blâme papal notamment en ce qui concerne la légitimité des révolutions et la souveraineté des peuples (n'oublions pas que le pape est encore un souverain temporel). La réponse de Lamennais n'ayant pas satisfait Ventura, celui-ci rompt avec *L'Avenir*. Sa lettre de rupture, publiée dans la *Gazette de France* du 8 février 1831, blâme nettement la révolution qui avait eu lieu en Belgique quelques mois plus tôt, et à laquelle les catholiques belges et le clergé avaient très généralement adhéré.

Ventura commence par rappeler que sa sympathie allait à *L'Avenir*, «tandis que vous gémissiez sur le sort des contrées catholiques qu'une politique imprévoyante a assujetties à des gouvernements protestants. (...) Mais depuis que vous avez invité, excité, poussé les peuples avec toute la puissance de la parole, approuvé, loué toutes les révolutions faites, applaudi d'avance à toutes les révolutions à faire, vous avez dû soulever contre vous tous les amis de l'ordre, tous les hommes véritablement catholiques (...). Votre tort devient encore plus grand que vous paraissez prêcher la révolution au nom de la religion (...), vous en faites l'alliée de la révolution (...) vous rendez le catholicisme suspect, odieux aux rois».

Puis, prenant l'exemple de la Belgique où la révolution et la Constitution «libérale» sont considérées comme inspirées par les principes de Lamennais, Ventura poursuit : «Voyez la Belgique; voyez avec quelle imprudence effrontée on insulte, au sein du Congrès, à la religion, dans l'intérêt de laquelle on a dit qu'on s'était révolté; voyez quelles entraves on cherche à créer à l'enseignement, à la juridiction de l'Eglise catholique qu'on a permis d'affranchir. Non, les Belges n'auront fait que changer de joug. Ils ne se sont débarrassés du despotisme calviniste, que pour tomber dans le despotisme athée, et alors ils verront qu'il ne valait pas la peine de se remuer. Sans doute les Hollandais, avec leur collège philosophique, avec leurs journaux et leurs pamphlets, tendaient à décatoliser la Belgique; mais ce que les Hollandais n'essayaient que d'une main tremblante, les libéraux l'abordent tout d'un coup».

A cette violente attaque, trois catholiques belges de premier plan, Henri de Mérode, Louis de Robiano et Charles Vilain XIII répondent à Ventura par une riposte foudroyante datée du 11 février. Le 16 février 1831 *L'Avenir* publie leur longue réfutation, adressée à la *Gazette de France*, réfutation qui met du baume sur le cœur de Lamennais qui s'est senti trahi par la défection du théologien romain. Ils estiment devoir rectifier les faits déformés par Ventura au point d'avoir mis en cause «l'honneur d'une nation si fidèle à l'Eglise romaine». Les catholiques libéraux belges, qui avaient déjà précédemment défendu dans *L'Avenir*<sup>21</sup> l'harmonie de la révolution belge avec les principes du catholicisme, rap-



pellent que «tout le clergé, sans exceptions connues et tout ce qu'il y a de catholiques plus pieux, plus éclairés et plus zélés ont adhéré à la révolution» et ont vu dans ces événements «le doigt de Dieu». «Il est facile de juger d'après ces autorités que celle du P. Ventura, quelque grave qu'elle puisse être, doit paraître plus que balancée». Les catholiques belges reproduisent ensuite les articles de la Constitution belge incriminés par Ventura pour lui démontrer qu'ils n'entravent en rien l'Église catholique. «C'est la meilleure réponse à faire au P. Ventura; nous n'ajouterons qu'un mot pour le rassurer: c'est que tous les partis en Belgique sont bien convaincus qu'il serait impossible de toucher aux libertés, conquises enfin à si haut prix et que l'immense majorité de la nation est bien déterminée à réaliser en tous points». Enfin, les catholiques belges assurent que le général des Théatins ignorait totalement aussi l'intensité des mesures prises par le régime précédent pour décatoliser la Belgique : «le P. Ventura ne montre pas plus de connaissance de l'état où nous étions sous les Hollandais».

Les dirigeants catholiques belges concluent qu'il a condamné la révolution belge et sa Constitution sans les connaître, montrant par là la légèreté de son jugement, basé sur des faits qu'il ignorait.

Les évêques belges, à la suite des catholiques laïcs belges qui avaient riposté dans *L'Avenir*, contestent la vision des choses de Ventura. Le cardinal de Méan meurt le 15 janvier 1831, peu après avoir demandé par mandements des prières à Dieu pour la protection spéciale de la Belgique et aux curés de ne pas exciter les passions<sup>22</sup>. Son successeur, Mgr Sterckx, poursuit la voie tracée par «l'école de Malines» en fait de collaboration avec le pouvoir civil. Il fait à Rome un habile plaidoyer en faveur de la Constitution; il engage les curés à faire participer leurs fidèles aux élections, car le travail législatif et exécutif des Chambres est très important, mais les exhorte aussi à ne pas faire en chaire de vérité d'insinuations politiques<sup>23</sup>.

Après les attaques du Père Ventura contre la Constitution belge, des discussions éclatent au sein du clergé belge et l'évêque de Liège, Van Bommel, écrit à Grégoire XVI pour les lui rapporter et lui demander de trancher. Selon la lettre de Van Bommel au Saint-Siège, la plupart des ecclésiastiques belges défendent la doctrine de Lamennais et «méprisent comme étant hors de la question tout ce que le Père Ventura et le Père Rozaven ont écrit contre ses opinions politiques». Cette doctrine est enseignée dans les séminaires, «un peu sous mon impulsion, je l'avoue sincèrement»<sup>24</sup> (Van Bommel avait traduit en flamand *L'Essai sur l'indifférence* de Lamennais).

Grégoire XVI répond à Van Bommel de manière vague, en regrettant la scission du clergé belge<sup>25</sup>, mais le Saint-Siège est alerté et sa réflexion va aboutir à la condamnation, d'abord de l'aspect politique (*Mirari Vos*), puis philosophique (*Singulari Nos*) des idées mennaisiennes qui avaient, aux yeux du pape, trouvé leur application pratique en Belgique.

### La «question belge» au centre des préoccupations européennes

La devise mennaisienne «Dieu et la liberté» a reçu son expression politique la plus probante dans le catholicisme libéral belge qui tient pratiquement les rênes du gouvernement belge de 1831 jusque 1878<sup>26</sup>. Le catholicisme libéral belge a, par exemple, influencé le catholicisme italien et Cavour, répondant au Sénat à propos du projet de loi sur le mariage civil, cite le premier en exemple au second<sup>27</sup>. Cependant, ce catholicisme libéral belge va échapper de très peu à une condamnation explicite du pape. En effet, Sterckx et Van Bommel (qui avaient aussi écrit en novembre 1830 une brochure anonyme<sup>28</sup> donnant leur assentiment à la nouvelle Constitution belge) n'ont reçu aucun encouragement de Rome mais ont aussi eu l'habileté de ne pas obliger le Saint-Siège à prendre ouvertement position à propos des institutions belges approuvées par les catholiques.

En 1832, l'encyclique *Mirari Vos* condamne les principes politiques mennaisiens qui les sous-tendent. Mgr Sterckx ne la communique pas à ses diocésains et estime que la Constitution belge est hors de cause et que le serment reste permis<sup>29</sup>. *Mirari Vos* prône l'union de l'Eglise et de l'Etat et rejette la liberté de pensée et des cultes puisque l'erreur ne peut avoir de droit. En Belgique, cette condamnation crée aux catholiques libéraux des problèmes de conscience. Mgr Sterckx maintient, contre le Saint-Siège et les catholiques ultramontains, que la liberté est en Belgique le climat le plus favorable à l'épanouissement du catholicisme. Dans la brochure *La Constitution et l'encyclique de Grégoire XVI*, le cardinal primat réaffirme que la Constitution belge échappe à toute condamnation romaine.

Un catholique libéral, tel Vilain XIII, conteste la validité dogmatique de *Mirari Vos*. Il argumente dans une lettre à Mérode<sup>30</sup> que l'encyclique de condamnation est faillible car il ne s'agit pas d'une bulle dogmatique adressée à l'Eglise universelle: «Voici la doctrine romaine telle que j'ai été la puiser non pas seulement chez le Cardinal Micara et chez le Père Ventura mais chez tous les hommes les plus savants que j'ai consultés, parmi lesquels plusieurs fort opposés à l'abbé Lamennais». Adolphe Dechamps aussi<sup>31</sup>, ministre belge catholique libéral et frère du futur cardinal-archevêque de Malines, reste fidèle à son idéal et demeure un catholique «constitutionnel»<sup>32</sup>. Pour ceux-là, les libertés modernes restent toujours une «hypothèse» à prendre en compte.

Mais, pour d'autres catholiques libéraux belges, la condamnation qui renforce la position de la fraction catholique ultramontaine, rend impossible la poursuite de leurs activités politiques dans le cadre du respect de l'Etat laïc. Louis de Robiano conteste l'idée maîtresse de *Mirari Vos* – le respect dû aux rois – mais se plie à l'idée que les libertés auxquelles il tenait sont néfastes: «Quoique je ne puisse me figurer comment ces moyens seront remplacés, je dois penser que Dieu le sait».

De même, tout en contestant l'infailibilité de l'encyclique dans sa condamnation de la séparation entre l'Eglise et l'Etat, formellement, il s'y soumet en disant, sans ironie je crois, «il est rassurant de se dire que le Saint Esprit ne se trompe point»<sup>35</sup>. Plus conséquent peut-être, en 1832 le catholique libéral Gerlache, «en pleine vigueur de son talent et dans tout le rayonnement de sa renommée, avait quitté la politique pour la magistrature à la suite d'une crise de conscience déterminée en lui par la publication de l'Encyclique *Mirari Vos*»<sup>34</sup>.

Même si *Singulari Nos* (1834) ne condamne pas non plus de manière explicite la Constitution belge, la menace d'une condamnation par le pape continue longtemps à planer sur les catholiques belges. Leurs adversaires libéraux se plaisent à les caricaturer comme étant tous des ultramontains<sup>35</sup>. Ces «Marionnettes du pape et du clergé» ne peuvent être à la fois bons catholiques et bons citoyens<sup>36</sup>. La position des catholiques libéraux reste très délicate et inconfortable pendant plus de quarante ans et l'«hypothèse belge» est discutée par les catholiques de toute l'Europe.

En 1863 encore, lors du premier congrès catholique belge de Malines, les Belges évitent de justesse une condamnation du Saint-Siège. Il faut préciser que Dechamps y avait invité Montalembert à venir parler sur le thème de la liberté pour donner à ce premier congrès un «caractère libéral et catholique».

Dans sa lettre d'invitation, le catholique belge insiste auprès de Montalembert sur leur communauté d'idées: «Depuis plus de trente ans les catholiques belges ont fait écho à votre voix; nous n'avons soutenu que ce que vous avez soutenu, combattu que ce que vous avez combattu; on ne pourrait pas citer une seule parole de notre tribune<sup>37</sup>, pas un seul acte de nos hommes politiques que l'on puisse accuser d'être en désaccord avec votre politique»<sup>38</sup>.

Le tribun du catholicisme libéral français accepte l'invitation mais prévient ses amis belges qu'il ne pourra guère être modéré envers ceux (Pie IX) qui condamnent toutes les libertés modernes. Le discours de Montalembert à Malines, qui est aussi son testament politique, est un triomphe plusieurs fois interrompu par des applaudissements. Mais ce succès déclenche le mécontentement de Pie IX. Il faudra tous les efforts de Dechamps et Dupanloup pour éviter une condamnation publique et la réduire à une lettre de blâme écrite par le Cardinal Antonelli en mars 1864 au nom du pape.

Il faudra encore attendre quatorze ans pour que l'«hypothèse belge» soit officiellement acceptée au Vatican. C'est en effet en 1878 que le nouveau pape Léon XIII succédant au défunt Pie IX, intervient dans le conflit entre catholiques ultramontains et «parlementaires» (les ex-catholiques libéraux) qui sévit toujours en Belgique, et tranche en faveur des derniers. Ne peut-on voir dans cette attitude conciliatrice de Léon XIII une trace laissée par son passage comme nonce à Bruxelles où il avait eu l'occasion de côtoyer des hommes politiques

belges pétris de catholicisme libéral<sup>39</sup>? Conscient des faveurs que l'Eglise belge peut obtenir, il demande en mars 1879 aux catholiques belges de se rallier à la Constitution et de cesser toute attaque contre elle. C'est la fin de la longue polémique au début de laquelle Ventura avait été mêlé. Mais qu'était devenu entre-temps le général des Théatins ?

### L'évolution ultérieure de Ventura

En 1988, un vaste colloque international<sup>40</sup> – auquel j'ai eu le plaisir de participer – s'est penché à Erice, en Sicile, sur la personnalité et la pensée de Gioacchino Ventura, aujourd'hui considéré comme un précurseur de la démocratie chrétienne. En effet, s'il y a, comme l'ont fait remarquer des orateurs précédents, deux Lamennais – le premier traditionaliste et le deuxième promoteur du catholicisme libéral – il y a de même deux Ventura.

Ventura a commencé par être un conservateur qui, ayant comme tous les hommes de son époque à se définir dans son rapport à la Révolution, est le philosophe de la restauration. Comme Lamennais, aux environs de 1830 il va se «convertir» à la démocratie. Sa condamnation de la participation des catholiques belges à la révolution et de la Constitution belge est l'un de ses derniers textes «réactionnaires».

Entre 1830 et 1833 il mûrit son détachement des milieux de la Restauration. Sa conviction se forme que la nouvelle expérience politique (la démocratie libérale) n'entache ni la vérité catholique, ni l'Eglise, ni la discipline ecclésiastique. On peut imaginer que dans ces convictions démocratiques, mûries entre 1830 et 1833, l'expérience belge d'une révolution mêlant la religion aux exigences de la liberté, avait eu un rôle déterminant.

En 1833, impliqué dans la crise de *L'Avenir*, G. Ventura est contraint par le pape, sur pression des prélats les plus intransigeants, de quitter Rome et d'abandonner sa charge de général des Théatins<sup>41</sup>. Exilé à Modène, il y rédige un manuscrit de cinq cent soixante-cinq pages qui traduit sa mutation politique en cours et qu'il ne publiera pas par prudence. Ayant imploré la clémence du pape, il est «gracié» en 1834 par Grégoire XVI qui lui permet de rentrer à Rome.

En 1846, l'accession au pontificat de Pie IX (qui apparaît dans ses premières années de pontificat comme un pape avancé d'idées) lui redonne pleine autorité et crédit, bien qu'il n'occupe à la Curie aucune fonction publique officielle. On le considère alors comme le directeur de conscience du pape<sup>42</sup> et, lorsqu'il fait en 1847 le panégyrique de la démocratie à l'occasion du discours funèbre de l'agitateur irlandais Daniel O'Connell<sup>43</sup>, on considère qu'il s'agit d'une consécration semi-officielle par le pape, de la réconciliation entre religion et liberté.

Mais quelques mois plus tard, G. Ventura va aller un pas trop loin. Son oraison funèbre de 1848 pour les victimes du siège de Vienne<sup>44</sup>, qui prenait la Belgique comme exemple de régime constitutionnel, promoteur de libertés positives pour l'Eglise, est mise à l'index comme une incitation aux peuples à prendre les armes contre les monarchies absolues au nom de l'Evangile et du Christ.

Il seconde de tous ses efforts le mouvement séparatiste sicilien, et lors des mouvements de 1848 à Rome, il refuse de suivre le pape à Gaète et embrasse la thèse de la séparation complète du spirituel et du temporel. Il est dès lors contraint à l'exil et se retire à Montpellier d'abord, à Paris ensuite. De 1851 à 1861 il sera l'un des prédicateurs les plus suivis de la capitale et essaiera en vain de ramener Lamennais dans le giron de l'Eglise au moment de sa mort.

Cet homme de «frontière», qui avait dit de la démocratie *bisogna battezzare l'eroina selvaggia*<sup>45</sup>, était-il un catholique libéral?

Dans son introduction, Hervé Savon a présenté de ce phénomène une définition privilégiant la réconciliation (et non l'affrontement) de la religion avec le monde moderne. Une autre manière de voir la religion libérale et particulièrement le catholicisme libéral est de relever que son idée fondamentale est aussi qu'il est possible de «christianiser» certains systèmes (et par exemple la démocratie libérale) et d'y voir s'y développer le catholicisme. Avec les désillusions que cette stratégie suppose car, contradictoirement, le pouvoir ne se laisse jamais entièrement christianiser...

Les historiens catholiques italiens d'aujourd'hui préfèrent définir Ventura davantage comme un catholique-démocrate que comme un catholique-libéral. Peut-être parce que cette étiquette correspond de plus près à celle de la démocratie chrétienne dont, naguère pourfendeur de la démocratie belge, Ventura est aujourd'hui considéré comme l'un des précurseurs.

## NOTES

<sup>1</sup> Sous-titre de l'encyclique. Pour le texte de *Mirari Vos* comme de *Singulari Nos*, je me base sur la traduction en italien par E. MOMIGLIANO et G.M. CASOLARI, *Tutte le encicliche dei sommi pontefici*, 5<sup>e</sup> édition, vol. 1, dall'Oglio ed., Milan, s.d., p. 186-202.

<sup>2</sup> Parmi l'œuvre abondante d'A. SIMON, citons : «Le Saint Siège et la Constitution belge» dans *Collectanea Mechliniensia*, août-septembre 1947, Louvain, p. 1-11; *L'Eglise catholique et les débuts de la Belgique indépendante*, Wetteren, 1949; «Vues nouvelles sur Grégoire XVI» dans *Revue générale de Belgique*, n° 63, janvier 1951, p. 1-14; «L'Ecole de Malines 1826-1830» dans *Collectanea Mechliniensia*, juillet 1952, p. 349-364; *Catholicisme et Politique – Documents inédits (1832-1909)*, Wetteren, 1955; *Correspondance du nonce Fornari 1838-1843*, Institut historique belge de Rome, 1956; *L'hypothèse libérale en Belgique – Documents inédits 1839-1907*, Wetteren, 1956; *Rencontres mennaisiennes en Belgique*, Bruxelles, 1963.

<sup>3</sup> Par exemple «Montalembert et Adolphe Dechamps – Contribution à l'histoire des relations de Montalembert avec la Belgique» dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, tome LVI, Paris, 1970, p. 91-113. A consulter aussi : – Emiel LAMBERTS, *Kerk en liberalisme in het bisdom Gent (1821-1875)*, Leuven, 1972 – Henri HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique*, Louvain, 1950.

<sup>4</sup> *Dictionnaire de théologie catholique*, Vaccant et Mongenot, Etat, vol. 5, col. 879.

<sup>5</sup> John BARTIER, «Brèves réflexions sur les relations de l'Eglise et l'Etat et sur l'histoire du catholicisme libéral» dans *Les Cahiers du libre examen*, 1950, n° 7, p. 44-49.

<sup>6</sup> Voir Aloïs SIMON, *L'Ecole de Malines*, *op. cit.*, p. 349-364.

<sup>7</sup> *Collectio epistolarum pastoralium II*, 1829-1843, 13 octobre 1829.

<sup>8</sup> *Idem*, 21 octobre 1829.

<sup>9</sup> Emiel LAMBERTS, *op. cit.*, p. 24.

<sup>10</sup> Henri HAAG, *op. cit.*, p. 111.

<sup>11</sup> Henri PIRENNE, *Histoire de Belgique*, VI, Bruxelles, 1926, p. 443.

<sup>12</sup> Henri HAAG, *op. cit.*

<sup>13</sup> Aloïs SIMON, *Rencontres mennaisiennes en Belgique*, Bruxelles, 1963.

<sup>14</sup> *Vues nouvelles*, *op. cit.*, p. 1

<sup>15</sup> Lettre du 13 décembre 1830, publiée par *L'Avenir*, 13 décembre 1830.

<sup>16</sup> Roger AUBERT, *150 ans de vie des Eglises*, Bruxelles, Paul Legrain, 1980, p. 6-7, cité par Xavier MABILLE, *Histoire politique de la Belgique, Facteurs et acteurs de changement*, CRISP, Bruxelles, 1986, p. 124.

<sup>17</sup> Moine barnabite, nonce à Paris de 1827 à 1831, cardinal en 1831, secrétaire d'Etat de 1836 jusqu'à la mort de Grégoire XVI.

<sup>18</sup> Cité par Aloïs SIMON, *Vues nouvelles sur Grégoire XVI*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>19</sup> Francesco ANDREU, «Un aspetto inedito nel rapporto Ventura-Lamennais» dans *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell' ottocento* a cura di Eugenio GUCCIONE, Florence, Olschki, 1991, p. 607. Cette étude du père Andreu dévoile un dossier inédit des archives de la Secrétairerie d'Etat du Vatican (Arch. Affari Ecclesiastici Straordinari – Roma-Francia 1833-1834).

<sup>20</sup> Voir la bibliographie publiée par Rosanna MARSALA dans l'ouvrage cité en note 19, p. 766-771.

<sup>21</sup> *Aux catholiques français sur la révolution de la Belgique*, 13 décembre 1830, cité par H. HAAG, *op. cit.*, p. 275-279. Les auteurs de cet article étaient Henri de Mérode et son cousin Ernest de Beaufort.

<sup>22</sup> *Collectio epistolarum pastoralium II*, 1829-1843, mandement du 27 octobre 1830. Méan avait vu la Révolution belge éclater contre son gré, lui-même ayant su trouver un *modus vivendi* avec les Hollandais, mais s'y était rallié.

<sup>23</sup> *Idem*, 4 mai 1833.

<sup>24</sup> Archives vaticanes, *Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires*, Belgio II, n° 21, cité par Aloïs SIMON, *Rencontres mennaisiennes...*, *op. cit.*, p. 136-137.

<sup>25</sup> Réponse du 17 mars 1932.

<sup>26</sup> De 1831 à 1847 au sein de gouvernements «unionistes», c'est-à-dire regroupant catholiques et libéraux, puis à la tête de quelques gouvernements homogènes catholiques. Le parti catholique revient ensuite seul au pouvoir de 1884 à 1914.

<sup>27</sup> 16 décembre 1852. Voir Aloïs SIMON «Le catholicisme libéral belge et ses influences sur le catholicisme libéral italien (1815-1870)» dans *Rassegna storica toscana*, anno IV, fascicolo 3-4, p. 351-380.

<sup>28</sup> *Considérations sur la liberté religieuse*, novembre 1830.

<sup>29</sup> Aloïs SIMON, *Le Saint-Siège et la Constitution belge*, *op. cit.*

<sup>30</sup> 20 janvier 1833, conservée aux Archives générales du Royaume de Belgique (désormais AGRB), Fonds Mérode, n° 1227, citée par Aloïs SIMON, *Rencontres mennaisiennes...* *op. cit.*, p. 257.

<sup>31</sup> 1807-1875.

<sup>32</sup> Roger AUBERT, *Montalembert et Adolphe Dechamps*, *op. cit.*

<sup>33</sup> Lettre du 27 septembre 1832 à sa mère, conservée aux AGRB, fonds Robiano n° 12, publiée par Aloïs SIMON, *Catholicisme et Politique – Documents inédits 1832-1909*.

<sup>34</sup> H. CARTON DE WIART, *Souvenirs politiques* (1878-1918), Bruges 1948, p. 42-43, cité par Xavier MABILLE, *op. cit.*, p. 138.

<sup>35</sup> Par exemple *Le Rasoir*, 1<sup>er</sup> juin 1878.

<sup>36</sup> *Argus*, 17 janvier 1847. Voir aussi le n° 70 du catalogue *La Belgique dans la caricature politique 1830-1980*, Bruxelles 1980 (exposition organisée par la C.G.E.R. du 26 au 31 octobre 1980), représentant une estampe du fonds H. Biberstein de la Bibliothèque Royale (folio 5 II 122318).

<sup>37</sup> *Le Journal de Bruxelles*, organe des catholiques belges «constitutionnels».

<sup>38</sup> Lettre d'Adolphe Dechamps à Montalembert en date du 20 juillet 1863 citée par Roger AUBERT, *Montalembert et Adolphe Dechamps*, *op. cit.*

<sup>39</sup> Détail amusant, en 1845 et 1846, Mgr Pecci, futur Léon XIII et Karl Marx vivent simultanément à Bruxelles !

<sup>40</sup> Erice 6-9 octobre 1988, les Actes du colloque publiés sous la direction d'Eugenio GUCCIONE, sont signalés en note 19

<sup>41</sup> *Affari Ecclesiastici Straordinari* n° 3, cité par le père Francesco ANDREU, *op. cit.*, p. 614.

<sup>42</sup> A. RASTOUL, *Le Père Ventura*, Paris, 1906, p. 56.

<sup>43</sup> Éloge funèbre prononcé à Sant'Andrea del Valle et publié à Rome la même année. O'Connell est présenté comme le modèle parfait du chrétien et du citoyen.

<sup>44</sup> Publié à Milan en 1848 dans le volume *Pio IX e l'Italia ossia storia della sua vita e degli avvenimenti politici del suo pontificato*.

<sup>45</sup> Dans son éloge funèbre de Daniel O'Connell cité en note 43. («Il faut baptiser l'héroïne sauvage»).

# L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LA DÉMOCRATIE POLITIQUE EN ITALIE AU LENDEMAIN DE LA DEUXIÈME GUERRE MONDIALE

par  
Jean-Dominique DURAND

Dans un memorandum destiné à Myron Taylor, représentant personnel du Président des Etats-Unis auprès de Pie XII, le Substitut à la Secrétairerie d'Etat, Mgr Tardini écrivait en 1943: «sans doute faudra-t-il revenir à la démocratie. Elle seule donne assez de garanties dans le contrôle de l'action gouvernementale; elle habitue le peuple à l'autodiscipline; elle permet aux meilleurs éléments de quelque classe sociale qu'ils viennent d'entrer dans la vie publique». Il est nécessaire, ajoutait-il, d'«extirper» le fascisme, rejetant l'idée d'un gouvernement militaire puisque le soldat italien n'a pas la préparation nécessaire pour gouverner un peuple qui vient juste de sortir d'une guerre désastreuse». Il attribuait la responsabilité du désastre de l'occupation allemande de l'Italie après l'armistice du début septembre 1943 à l'impéritie du Maréchal Badoglio. Quant à la forme du gouvernement, il restait très prudent, tout en jugeant que le régime républicain ne conviendrait pas à l'Italie; mais sa faveur pour la démocratie est indéniable<sup>1</sup>. De son côté, alors que l'occupation allemande commençait à peine, que l'Italie s'engageait dans une phase particulièrement douloureuse de son histoire, *L'Osservatore Romano* du 26 novembre 1943 évoquait un avenir démocratique, fondé sur les principes de liberté et d'égalité, qui soumettent «l'ordre (...) plus à la conscience et à l'éducation qu'à la police et à la force»<sup>2</sup>.

L'Eglise catholique semblait donc intégrer dans sa démarche l'idée que la reconstruction inéluctable du pays se ferait dans le cadre d'une démocratie.

## Le radiomessage de Noël 1942

Le support de la réflexion catholique sur la démocratie et l'organisation future de la société en 1943, est constitué par le radiomessage de Pie XII de Noël 1942, autour duquel fut organisée une véritable mobilisation du monde catholique italien. Ce message sur l'Ordre des Nations a eu une très grande importance, car il apportait pour la première fois les éléments fondamentaux d'une



reconstruction chrétienne de la société, sur des bases démocratiques. Ces éléments devaient être par la suite confirmés et amplifiés notamment par le radiomessage de Noël 1944, dans lequel l'on peut voir, dit Guido Verucci, une «consécration solennelle par l'Eglise du régime démocratique»<sup>3</sup>.

#### *Un message nouveau*

L'importance du message de 1942 vient de ce qu'il est en rupture avec la pratique de l'enseignement de l'Eglise qui jusque-là n'avait pas manifesté d'appréhension majeure à l'égard des régimes autoritaires. Le rêve nostalgique de la *monarchie chrétienne*, le discours sur l'autorité et le respect du pouvoir établi, le traumatisme de la Révolution française, l'identification, notamment à travers les expériences françaises et italiennes, de la démocratie avec l'Etat sans Dieu fondé sur l'anticléricalisme militant, alimentaient depuis longtemps une défiance à l'égard du discours sur la démocratie. Les catholiques démocrates ont été considérés avec méfiance: les démocrates chrétiens étaient fort minoritaires et soumis à bien des tracasseries. Il suffit de rappeler la définition de la Démocratie chrétienne par Léon XIII comme un mouvement d'aspiration socio-caritative et non politique et l'encyclique *Graves de Comuni*. Les catholiques optaient plus généralement pour des organisations autoritaires; l'Eglise a soutenu volontiers des formules gouvernementales comme celles du chancelier Dollfuss en Autriche ou de Salazar au Portugal: le régime corporatiste à base confessionnelle, nommé *Estatu novo* apparaissait à beaucoup comme un idéal. Même si le Vatican eut dans la guerre d'Espagne une position prudente, l'on sait que celle-ci fut considérée par bien des évêques et de nombreux fidèles, et pas seulement en Espagne, comme une croisade<sup>4</sup>.

Lorsque les systèmes totalitaires se sont installés en Italie et en Allemagne, l'on a tenté de faire avec, et dans les deux cas, l'on a sacrifié le parti se réclamant du catholicisme, le Parti populaire et le Zentrum<sup>5</sup>. Particulièrement significative est en Italie l'émergence d'un courant cléricofasciste, héritier du courant cléricomodéré, qui trouve au Vatican même, des soutiens non négligeables. Bien peu de voix se sont finalement élevées pour défendre les institutions démocratiques et parlementaires<sup>6</sup>.

Les encycliques condamnant les pratiques totalitaires (*Non abbiamo bisogno* en 1931, *Mit brennender Sorge* et *Divini redemptoris*, en 1937), rappelaient les principes chrétiens, notamment le respect dû à la personne humaine mais ne contenaient pas de références à la démocratie. Il ne s'en trouvait pas non plus dans *Summi pontificatus*, la première encyclique de Pie XII, du 20 octobre 1939.

Ces rappels très rapides montrent l'ampleur du chemin parcouru à la fin de 1942, sous l'effet de la guerre perçue comme conséquence des totalitarismes.

Le théologien suisse, Mgr Charles Journet, qui devait par la suite être élevé au cardinalat, a bien relevé le caractère novateur du radiomessage de Noël 1942:

«Jamais croyons-nous, les messages pontificaux ni les documents du magistère ecclésiastique n'avaient précisé à ce point ce qui touche aux destinées temporelles de la personne humaine. Jamais non plus ils n'avaient insisté davantage sur la nécessité d'élargir la part de la responsabilité personnelle soit au plan de l'activité temporelle soit au plan de l'activité spirituelle»<sup>7</sup>. Gianni Baget-Bozzo voit dans ce message un élément rénovateur de la pensée chrétienne, et même une base des orientations de Vatican II<sup>8</sup>.

### *Un message structuré*

Le radiomessage de Pie XII se structure autour de deux idées fondamentales et de cinq principes de base. Les deux idées fondamentales sont la reconnaissance des droits de la personne humaine et une conception organique de la société. Elles sont étayées par les cinq principes de base.

- 1° Il faut rendre à la personne humaine la dignité que Dieu lui a conférée en favorisant dans tous les domaines la responsabilité personnelle et en respectant ses droits fondamentaux: droit à la vie, droit à l'épanouissement corporel, intellectuel, moral, droit à une éducation religieuse, droit à rendre un culte à Dieu, droit au mariage, au travail (comme moyen d'assurer une vie familiale décente), droit à user des biens matériels, droit au libre choix d'un état de vie (donc possibilité de choisir l'état religieux).
- 2° Défense de la famille en tant que cellule de base de la société: elle doit être protégée par la défense du mariage et de son indissolubilité et en lui procurant des moyens matériels d'existence décentes.
- 3° Dignité du travail: le juste salaire, le progrès social, le droit à la propriété, la fonction sociale de la propriété: ici sont rappelés les grands thèmes de l'enseignement social des papes de *Rerum novarum* (1891) à *Quadragesimo anno* (1931) et au radiomessage de Pie XII à la Pentecôte de 1941, qu'il devait reprendre dans les mois suivants dans le Discours aux ouvriers, pour la Pentecôte de 1943, et dans le radiomessage diffusé à l'occasion du V<sup>e</sup> anniversaire du début de la guerre, le 1<sup>er</sup> septembre 1944.
- 4° Restauration de l'ordre juridique afin de défendre le citoyen contre les abus de tout pouvoir: l'état de droit doit reprendre ses prérogatives.
- 5° Conception de l'Etat conforme à l'esprit chrétien, au service de la société, respectant la loi morale et impliquant la condamnation de l'étatisme et de toutes les formes de tyrannie.

Sont décrits dans ce message les principes et les fondements d'une démocratie, d'un régime respectant les libertés.

### *Un message diffusé et médité*

Dès janvier 1943, le message de Noël servit de point d'ancrage et de référence à une véritable mobilisation intellectuelle des catholiques. Il connut une

large diffusion, dans tous les diocèses, notamment par le moyen des bulletins officiels diocésains et des journaux diocésains ou paroissiaux. Il a été répandu surtout parmi les militants de l'Action catholique; son Secrétaire, Mgr Colli, évêque de Parme, envoya le 28 janvier une circulaire à toutes les Présidences diocésaines pour recommander de diffuser le texte, et d'organiser «journées, semaines de conférences, leçons, au cours desquelles des personnes compétentes et capables d'interpréter intégralement la pensée du Pape, expliquent largement les principes sociaux contenus dans le document et les rendent accessibles aux plus humbles»<sup>9</sup>.

En effet, des réunions se sont multipliées partout, car si le message avait une valeur universelle, sa lecture italienne paraît évidente<sup>10</sup>. Il indiquait un engagement dans la société civile «pas de lamentation, mais de l'action, tel est le commandement de l'heure», disait Pie XII. Il ne fallait pas se contenter de l'écouter, mais s'engager dans une véritable «croisade sociale» visant à mettre en application les principes énoncés. Les rencontres devaient permettre de développer les points cardinaux du document et organiser sa diffusion, comme le souligne Mgr Sagolini, l'aumônier des jeunes gens de la Jeunesse d'Action Catholique (GIAC)<sup>11</sup>. C'est ainsi que celle-ci organisa à Rome en janvier, un congrès national pour l'étude du message, dans lequel intervint Giorgio La Pira, auteur en 1941 d'une réflexion sur la personne humaine<sup>12</sup>; ce congrès devait permettre aux participants de faire ensuite du prosélytisme; l'Union des hommes (*Unione uomini*) de l'Action Catholique organisait de son côté un cours de culture sociale catholique par correspondance, qui eut environ 300 adhésions<sup>13</sup>. La maison d'édition de la GIAC, AVE, publia le texte du radiomessage en 1943, avec celui de la Pentecôte de 1941 et le discours de la Pentecôte de 1943<sup>14</sup>.

En janvier encore, se tint le 7<sup>e</sup> congrès national du mouvement des diplômés (*Laureati*) dont le thème était «la responsabilité de l'intelligence». L'aumônier, Mgr Bernareggi, évêque de Bergame, intervint pour parler de la responsabilité du chrétien: «Pie XII, dans le récent message, a sagement fixé les points doctrinaux dont les catholiques doivent tenir compte dans la reconstruction sociale, en tout premier, la valeur de la personne humaine»<sup>15</sup>. L'on renouait ainsi avec une réflexion sur la démocratie et la liberté développée dans les années 30 dans les milieux intellectuels d'Action Catholique, marqués par leur défiance envers les dégénérescences de la démocratie, le laïcisme, le libéralisme outrancier, le parlementarisme<sup>16</sup>. Ils reprochaient alors à la démocratie préfasciste d'avoir oublié le spirituel: «un monde qui a voulu se construire sans et contre Dieu est devenu un monde contre l'homme»<sup>17</sup>. En 1937, la FUCI (Fédération des Universitaires Catholiques Italiens) avait choisi comme thème d'étude la personne<sup>18</sup>. Avec le message de 1942, la réflexion a pu prendre une nouvelle ampleur. «Nous voulons et nous recherchons un avenir qui garantisse les droits de la personne humaine», déclara Mgr Bernareggi à Bergame au lendemain de la chute de Mussolini<sup>19</sup>.

L'on peut multiplier sans peine des exemples à travers l'Italie de rencontres, réunions, cours centrés sur le radiomessage. Nous nous contenterons ici d'un cas particulièrement significatif: les cours organisés à Udine (Frioul) du 25 au 28 janvier 1943, sur le thème «La personne a la primauté sur l'Etat». Un cycle de quatre conférences a été proposé sur la personne humaine dont le succès fut incontestable; de très nombreux prêtres du diocèse y ont assisté, signe de l'impact du discours de Pie XII<sup>20</sup>.

L'Université Catholique de Milan a participé activement à la réflexion. Dès janvier 1943, le Recteur, le père Gemelli, annonçait dans un article publié dans la revue *Vita e Pensiero*, un examen approfondi du message. En effet, outre *Vita e Pensiero*, *Jus et Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, revues éditées sous l'égide de l'Université, publièrent des articles sur la question<sup>21</sup>. D'autre part, le Recteur organisa des réunions plusieurs fois par mois à partir de janvier, réunissant des professeurs de l'Université milanaise, de la Faculté de Théologie de Venegono, des membres du Mouvement des Lauréats, des personnes engagées dans la vie économique, des jésuites, des ecclésiastiques<sup>22</sup>. De larges débats ont porté principalement sur les formes démocratiques de la vie politique, que le Professeur Orio Giacchi considérait comme une exigence du droit naturel, et sur les aspects économiques. Afin d'éclairer les débats, l'on demanda des éclaircissements à la Secrétairerie d'Etat, le 29 avril 1943; la réponse revint le 27 mai, précise, détaillée, fournissant des réponses point par point, après avoir été relue par le Pape lui-même<sup>23</sup>. Les questions portaient sur la propriété, la distribution des richesses, la vie politique. Le peuple doit-il participer à la vie politique, élire des représentants? demandaient les Milanais. L'aspect technique de l'organisation des pouvoirs et du mode de représentation populaire n'est pas du ressort du message, répondait-on mais «la constitution de l'Etat et la législation doivent prendre en considération les droits des classes sociales inférieures et des particuliers». Quant à l'action politique, il était précisé: «la mise en place éventuelle d'une action politique durable et organisée concerne les fidèles en tant que citoyens, l'Eglise se gardant le droit d'intervenir, en cas de besoin, pour l'observance et la défense des principes catholiques».

### *Un message amplifié*

Le message de Noël 1942 a connu une exceptionnelle amplification grâce aux travaux de réflexion des militants catholiques, et grâce à la presse catholique.

Un exemple d'approfondissement doctrinal est fourni par le Code de Camaldoli<sup>24</sup>.

Depuis 1936 un groupe d'intellectuels proches de l'Action Catholique, économistes, sociologues, théologiens, moralistes, se réunissait pour approfondir la doctrine sociale de l'Eglise, à Camaldoli, dans les Apennins toscans. Une importante réunion eut lieu en janvier 1943, quelques jours après le message de

Pie XII, sur le thème de la propriété, considérée comme un point clé de l'organisation économique et sociale. Une nouvelle réunion se tint du 18 au 23 juillet, sous la présidence de Mgr Bernareggi. Le groupe élabora alors les principes d'un ordre social chrétien, regroupés en quatre thèmes: vie familiale, vie civique, vie économique, vie internationale. C'était une sorte de grand sommaire, dont aucun point n'était vraiment développé. Une reprise des travaux était prévue en septembre 1943, que l'occupation allemande empêcha. La réflexion se poursuivit cependant, d'une manière plus individuelle donnant naissance en 1945 à un document intitulé *Per la Comunità Cristiana. Principi dell'ordinamento sociale a cura di un gruppo di studiosi amici di Camaldoli* plus connu sous le nom de *Code de Camaldoli*<sup>25</sup>.

La presse catholique a également joué un grand rôle dans l'amplification du message, notamment *La Civiltà Cattolica*, dont on connaît le rôle de porte-parole officieux du Saint-Siège. Le Père Messineo y parlait de la «crise de la personne humaine» pour s'élever contre son écrasement par l'Etat, «cette froide divinité»<sup>26</sup>. La revue des Jésuites développa en 1943-1944 trois thèmes principaux.

– La défense de la liberté pour l'Eglise n'est pas une nouveauté, car don de Dieu, la liberté est une notion intrinsèquement liée à la notion de libre-arbitré. Le Père Oddone s'attardait, non sans mal, à démontrer que depuis la révolution française, l'Eglise a toujours défendu la liberté, ne s'opposant qu'aux déviations. De Pie IX, il écrivait: «il ne réprova pas les formes démocratiques, mais les moyens malhonnêtes pour les mettre en œuvre, il ne condamna pas l'attribution démocratique du pouvoir à la masse, mais la souveraineté du nombre et de la force à l'exclusion du droit»<sup>27</sup>. Mais bien sûr, il insistait plutôt sur l'enseignement de Léon XIII, citant longuement les encycliques *Libertas* (1888), *Sapientiae Christianae* (1890), *Au milieu des sollicitudes* (1892), *Longinqua Oceani*, aux évêques d'Amérique (1895). La démonstration du Père Oddone, à l'aune de l'histoire n'est pas très convaincante, mais elle est très significative du changement, marqué par *La Civiltà Cattolica*, qui voulait inscrire le choix démocratique de l'Eglise dans l'histoire. Une semblable préoccupation apparaît chez des évêques. Ainsi, celui de Todi en Ombrie, consacrant sa lettre pastorale pour le carême de 1945 à *La religion et la politique*, affirmait: «l'Eglise n'est pas prise au dépourvu par ce mouvement démocratique, comme l'atteste toute son histoire»<sup>28</sup>.

– Un deuxième thème de réflexion portait sur la signification de la liberté. Elle doit s'accompagner de l'autorité, d'où le refus tant de l'Etat totalitaire qui «attende aux justes libertés des citoyens» et de l'individualisme qui «sape le principe d'autorité»<sup>29</sup>. L'on distingue alors la vraie liberté de la licence, des excès du libéralisme. La loi morale s'impose à tous, rappelait *L'Osservatore Romano*<sup>30</sup>, qui subordonnait la politique à la morale. Dans *La Civiltà Cattolica*, le Père Messineo jugeait que la vraie liberté reconnaît des limites morales et

juridiques<sup>31</sup>. La loi qui, disait l'évêque d'Anagni, avec un accent qui n'était pas sans rappeler Lacordaire, «n'abaisse pas la liberté mais l'améliore»<sup>32</sup>, apparaissait essentielle, d'où l'obligation pour les catholiques de «faire le citoyen», d'assumer leurs responsabilités de citoyens, selon *L'Osservatore Romano*, au sein d'une démocratie sur laquelle soufflerait l'esprit de l'Évangile<sup>33</sup>.

– La réflexion portait également sur la personne humaine à laquelle Antonio Messineo consacra un article dans *La Civiltà Cattolica*<sup>34</sup>. Comme pour la liberté, les évêques ont contribué à développer et à répandre à travers les diocèses, dans l'ensemble de l'Italie, une réflexion sur «la dignité de l'homme» comme devoir de l'État, selon Norberto Perini, évêque de Fermo<sup>35</sup>, tandis que l'archevêque de Reggio Calabria, Mgr Lanza insistait dans *L'Osservatore Romano* sur «l'un des principes que nous avons définis comme fondamentaux et capables de résoudre les plus graves problèmes d'aujourd'hui, celui très fondamental de la nature et de la dignité de la personne humaine»<sup>36</sup>.

### Le radiomessage de Noël 1944

La réflexion était déjà bien approfondie et surtout, elle commençait, avec les lettres pastorales des évêques reprises par les curés dans les paroisses, à atteindre les couches profondes du catholicisme italien, au-delà des cercles intellectuels, lorsque vint le radiomessage de Noël 1944. Ce texte est très important, car il précise et complète celui de 1942. Il est, dit-on, dans l'hebdomadaire du diocèse de Mantoue, «le baptême de la démocratie»<sup>37</sup>.

### La leçon de l'histoire

«Les peuples se sont réveillés d'une longue torpeur constate Pie XII. Ils ont pris en face de l'État, en face des gouvernements, une attitude nouvelle, interrogative, critique, défiante. Instruits par une amère expérience, ils s'opposent avec plus de véhémence aux monopoles d'un pouvoir dictatorial, incontrôlable et intangible, et ils réclament un système de gouvernement qui soit plus compatible avec la dignité et la liberté des citoyens».

«Instruits par une amère expérience»: Pie XII retenait la rude leçon de l'histoire. L'évolution du totalitarisme fasciste vers un alignement toujours plus étroit sur l'Allemagne nazie, jusqu'à l'adoption de la législation raciale, jusqu'à la guerre d'agression a été un échec pour l'Église d'Italie qui avait cru pouvoir s'entendre avec Mussolini, qui avait eu l'illusion de pouvoir se servir du fascisme pour rechristianiser l'Italie. En février 1929, au surlendemain de la signature des accords du Latran, Pie XI avait déclaré à propos du Concordat: «c'est avec une profonde satisfaction que nous croyons, grâce à lui, avoir rendu Dieu à l'Italie et l'Italie à Dieu».

La majeure partie des catholiques, les évêques se sont détachés du régime à partir de 1938 devant ce qu'une conscience chrétienne ne pouvait accepter; dans

son ensemble l'épiscopat a eu durant l'occupation allemande de 1943-1945 et sous la République de Salò un comportement patriotique et pastoral courageux assumant avec détermination un rôle efficace de *defensores civitatis*, retrouvant à la libération un prestige jamais égalé à l'époque contemporaine<sup>39</sup>, sachant effacer les compromissions passées.

Il n'était plus possible de maintenir cette neutralité quant à la forme du régime politique qui justifiait jusque-là une orientation générale non hostile aux régimes autoritaires.

L'histoire montrait clairement que rechercher la liberté de l'action pastorale auprès de tels régimes n'était qu'illusion. L'Eglise ne pouvait, en Italie, que rencontrer la démocratie<sup>40</sup>, fondement de la reconstruction interne et internationale après les destructions matérielles, les ravages moraux et spirituels de la guerre. La «massification» des citoyens, le culte de la force et de l'Etat avaient conduit à la guerre. La démocratie, comme pratique sociale, conduirait à la paix. Déjà Pie XI avait en son temps dénoncé le danger des nationalismes exagérés<sup>41</sup>.

Pie XII devait revenir l'année suivante sur cette leçon de l'histoire, dans son discours au Sacré Collège du 24 décembre 1945, en soulignant les liens entre les totalitarismes et la guerre: «l'édifice de la paix reposerait sur une base croulante et toujours menaçante si l'on n'en finissait pas avec un pareil totalitarisme qui réduit l'homme à ne plus être qu'un pion dans le jeu politique, un chiffre dans les calculs économiques... Le totalitarisme d'un Etat fort est un bacille dangereux qui infecte la communauté des nations et la rend incapable d'être garante de la sécurité des nations particulières».

Devant l'irresponsabilité d'un pouvoir qui avait conduit à la guerre, Pie XII en appelait aux principes de participation et de responsabilisation des citoyens: «exprimer son opinion personnelle sur les devoirs et les sacrifices qui lui sont imposés; ne pas être contraint à obéir sans avoir été entendu, voilà deux droits du citoyen qui trouvent dans une démocratie, comme son nom l'indique, leur expression.» Voilà des termes qui portent loin, dans la bouche du Pape, la tradition ecclésiale faisant de l'obéissance une vertu première.

### *Des citoyens conscients*

Pie XII opposait désormais le peuple composé de citoyens conscients de leurs droits et devoirs, à la masse, multitude amorphe qui «attend l'impulsion du dehors, jouet facile entre les mains de quiconque en exploite les instincts et les impressions, prompt à suivre, tour à tour, aujourd'hui ce drapeau, demain cet autre».

La masse, disait-il, ne réfléchit pas, elle se laisse manipuler par les démagogues: c'est la voie ouverte au fanatisme et à l'aventure. Là encore le poids de l'histoire dans la réflexion du Pape est lourd. Il en conclut que la masse est «l'ennemi principal de la vraie démocratie et de son idéal de liberté et d'égalité».

En revanche, dans le peuple, «le citoyen a conscience de sa propre personnalité, de ses devoirs et de ses droits; la conscience de sa propre liberté se joint au respect de la liberté et de la dignité des autres».

Le Pape apparaissait convaincu de la nécessité non seulement de ne pas faire obstacle à la tendance des peuples vers la démocratie qui s'affirmait, mais de la guider<sup>42</sup>. C'est pourquoi il appelait et ne cessera d'appeler durant son pontificat, les catholiques à participer au fonctionnement des institutions: c'était une exigence morale et spirituelle. C'est pourquoi préconisait-il aussi la formation d'hommes capables d'accomplir «une action féconde, d'une élite d'hommes de conviction chrétienne solide, de jugement juste et sûr, de sens pratique et équitable (...), avant tout des hommes qui, par l'autorité émanant de leur conscience pure, et rayonnant largement autour d'eux, soient capables d'être des guides et des chefs, spécialement dans les temps où les nécessités pressantes surexcitent l'impressionnabilité du peuple et le rendent plus facile à être dévoyé et à s'égarer.»

#### *La démocratie popularisée*

La «vraie et saine démocratie» était définie comme une société organique, fondée sur la dignité de la personne humaine, et sur le bien commun: «quand on redonne plus de démocratie et une meilleure démocratie, cette exigence ne peut avoir d'autre sens que de mettre le citoyen toujours plus en mesure d'avoir une opinion personnelle propre, et de l'exprimer et de la faire valoir d'une manière correspondant au bien commun». Dans cette démocratie, l'Etat doit agir, mais dans la limite du principe de subsidiarité; elle ne peut qu'être influencée par la religion, par la loi naturelle, elle repose sur une économie au service de l'homme dont Francesco Vito, professeur à l'Université catholique de Milan, ne cesse de rappeler les principes<sup>43</sup> en se fondant sur les messages pontificaux<sup>44</sup>.

Jamais selon les délégués du gouvernement français auprès du Saint-Siège, le Pape n'avait traité la question démocratique «avec tant d'ampleur, dans une intention didactique aussi évidente, et dans un style aussi incisif qui rend sa pensée accessible à tous»<sup>45</sup>.

Comme celui de Noël 1942, le message de 1944 fit l'objet de nombreux commentaires et études. La Congrégation des Séminaires ordonna aux Recteurs des séminaires régionaux d'en organiser l'étude approfondie<sup>46</sup>. La revue *Miles Christi*, publiée par le Séminaire régional des Pouilles à Molfetta, recommandait dans son numéro du 1<sup>er</sup> février 1945 que l'on méditât le message et qu'il fût l'objet de publications et de commentaires dans les bulletins paroissiaux et lors des réunions des associations d'Action Catholique. Les mêmes directives ont été données au niveau central de l'ACI, comme en témoigne une circulaire du 15 février 1945 provenant de la direction de la jeunesse féminine, adressée aux aumôniers diocésains<sup>47</sup>: «l'importance du Message pontifical de Noël der-



nier sur la démocratie n'aura échappé à aucun de nos aumôniers. Qu'il soit illustré et expliqué aux aumôniers paroissiaux, aux dirigeants, aux adhérents et aux autres jeunes filles».

L'examen des bulletins officiels des diocèses montre que le texte a connu une diffusion systématique. Les évêques le reprisent largement dans leurs lettres pastorales. Ainsi, par exemple, le Cardinal Salotti, évêque de Palestrina (diocèse suburbicaine), dans sa lettre pastorale de carême de 1945, *Ricostruzione morale della patria*, commentait le texte en le citant longuement; il disait «oui» à la démocratie, à condition qu'elle soit influencée par l'Évangile, limitée par la loi morale et inspirée des principes chrétiens. L'évêque de Gubbio (Ombrie) a publié en guise de lettre pastorale pour le carême de 1945, de larges extraits des discours pontificaux prononcés depuis 1939, *Sulla guerra e sulla pace e sull'ordinamento della società*, la partie la plus importante étant laissée au message de Noël 1944. L'on en retrouve les principaux éléments dans *Democrazia e libertà*, lettre pastorale de l'archevêque de Monreale (Sicile) pour le carême de 1948.

Les orientations en faveur d'une «vraie et saine démocratie» furent repris et diffusés dans un opuscule intitulé *Ricostruire*, réédition en 1945, remaniée seulement dans sa présentation, du radiomessage<sup>48</sup>. La démocratie, ordonnée par les principes sociaux et moraux du christianisme, était bien le meilleur moyen de respecter le bien commun. Pie XII en affirmait clairement la supériorité éthique et politique sur toute autre forme de gouvernement. Ce choix fut confirmé avec force le 2 octobre 1945, dans un discours devant le Tribunal de la Rote<sup>49</sup>, dont l'importance a été mise en valeur par l'ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, Jacques Maritain. Il soulignait que Pie XII «manifeste une fois de plus son orientation personnelle vers les idées démocratiques», ajoutant: «rarement aussi le magistère ecclésiastique a exprimé en formules d'une telle netteté le principe qui justifie toutes les doctrines démocratiques: le pouvoir procède du peuple qui en est le «dépositaire» primordial (...). Si l'on rapproche le discours du pape de ses autres allocutions récentes, on peut dire que l'expression de la pensée de l'Église a fait sur les différents points traités par le pape un progrès remarquable, qu'on peut attribuer à l'action personnelle de Pie XII»<sup>50</sup>. Le philosophe ambassadeur ne pouvait qu'exprimer sa satisfaction, lui qui dans *Le crépuscule de la civilisation* avait salué la lettre pastorale des évêques américains d'octobre 1938 en faveur de la démocratie<sup>51</sup>, et qui venait de rééditer à Paris *Christianisme et démocratie*<sup>52</sup> dans lequel il notait: «le pouvoir démocratique a surgi dans l'histoire comme une manifestation temporelle de l'inspiration évangélique». Il est surtout intéressant de relever son insistance sur le choix personnel de Pie XII.

Sur le plan local, les évêques répercutèrent fidèlement les directives. «Le catholicisme et l'Église n'ont rien à reprocher à la Démocratie vers laquelle les peuples s'orientent», affirment ainsi les évêques des Pouilles dans une lettre

collective<sup>53</sup>: ils pensaient y trouver le principe évangélique de l'amour mutuel. Mgr Bernareggi allait plus loin encore, en parlant du « chrétien en tant que citoyen »: « la démocratie est sans aucun doute la forme du gouvernement qui, non seulement correspond le mieux au présent degré de développement de la société, mais encore qui réalise le plus complètement les postulats de la sociologie chrétienne »<sup>54</sup>.

Dès lors, l'engagement en faveur de la démocratie devint pour tout catholique italien une ardente obligation.

### Une ardente obligation

L'ouverture d'une ère démocratique pour l'Italie a été annoncée par *L'Osservatore Romano*, dès le mois de mai 1944, avant la libération de Rome, dans une série d'articles intitulés *Quo Vadis?*. Il s'agissait de définir les principes devant présider à la reconstruction de l'Italie. Cette ère démocratique a été l'objet d'une étude approfondie lors de la XIX<sup>e</sup> Semaine Sociale des catholiques italiens (la première depuis 1934) consacrée à « Constitution et Constituante », organisée à Florence du 22 au 28 octobre 1945<sup>55</sup>. Ce fut l'occasion pour des laïcs comme Giorgio La Pina, Amintore Fanfani, pour des ecclésiastiques comme Mgr Lanza, archevêque de Reggio Calabria, Mgr Benareggi, évêque de Bergame, d'approfondir la question des pouvoirs de l'Assemblée constituante et de la forme de l'Etat démocratique. Sans entrer ici dans le détail des débats<sup>56</sup>, il faut souligner la prise de conscience des catholiques et particulièrement de la hiérarchie, de l'importance de l'Assemblée constituante, comme occasion unique d'imprimer une trace chrétienne profonde sur les institutions et sur les lois du pays. Car cette démocratie que l'on acceptait désormais, elle devait se fonder sur les principes du christianisme.

Pour cette raison, le devoir des catholiques était d'être actifs, car d'eux dépendait le contenu de la démocratie; l'on peut multiplier *ad nauseam* les exemples d'interventions d'évêques allant dans ce sens. Dès février 1944, Mgr Dalla Costa, archevêque de Florence avait attiré l'attention sur l'importance du vote: « comme on peut le supposer, nous serons appelés à participer tous au gouvernement de la chose publique, sans doute au moyen du vote qui constitue un droit, et peut souvent être un devoir »<sup>57</sup>. Par la suite, la Congrégation consistoriale devait multiplier les appels au vote, ainsi que, à sa suite, les évêques, les organisations d'Action Catholique, et l'ensemble de la presse confessionnelle, préparant ainsi les formidables mobilisations catholiques de 1946 et de 1948. La démocratie était devenue, au tournant de la paix et de la guerre, l'instrument de la conquête catholique de l'Italie. Si le choix de soutenir la Démocratie chrétienne a pu être problématique dans certains milieux conservateurs<sup>58</sup>, l'on ne percevait plus de nostalgie autoritaire, la démocratie était acceptée par tous, si ce n'est comme idéal, du moins comme un instrument. La raison en est indiquée

par le Cardinal Dalla Costa, à l'ouverture de la Semaine sociale de Florence d'octobre 1945: «aujourd'hui aux élections, ne compte que le nombre! Et nous, peuple italien, nous avons le nombre.»

### Une démocratie instrumentalisée?

Cette instrumentalisation de la démocratie n'est pas sans ambiguïtés. La vision de la société de Pie XII se situe dans la tradition intransigeante: Emile Poulat remarque combien le *Syllabus* restait «la référence sinon avancée du moins obligée fût-ce implicitement et parfois même inconsciemment, la charpente d'un système d'action et pensée»<sup>59</sup>.

Mais Pie XII entendait, pour tendre à la réalisation d'une société chrétienne, organiser la mobilisation des catholiques italiens. Il rappelait aux cardinaux que «l'Eglise ne peut pas s'enfermer inerte dans le secret de ses temples et désertier ainsi la mission que lui a confiée la Providence divine, de former l'homme complet et par là de collaborer sans cesse à établir le fondement solide de la société. Cette mission lui est essentielle»<sup>60</sup>. Dans la crise terrible que connaît l'Italie entre 1943 et 1948, le choix, précoce, pour la démocratie, paraît fondamental. Par sa présence en Italie, sa capacité d'intervention dans l'ensemble de la société italienne, l'Eglise catholique a joué un rôle majeur: en soutenant, non sans hésitations et débats, le Parti Démocrate Chrétien, elle a évité que le vote catholique ne glissât vers la droite. Les malheurs de Luigi Sturzo et du Parti Populaire entre 1922 et 1924 appartenaient à un passé révolu.

Mais la démocratie était-elle bien un idéal? Peut-être, si elle permettait aux catholiques de s'affirmer, de bâtir une société chrétienne, et ici, la lecture de l'usage que l'on pouvait faire du suffrage universel est fondamentale: elle corrige en faveur d'une lecture pragmatique, un choix imposé par les circonstances. Mais l'un des fondements de la démocratie, c'est le pluralisme. Or, l'Eglise de Pie XII, et Pie XII lui-même, comprenaient mal le fonctionnement d'une société politique pluraliste. Les débats politiques, la nécessité d'accepter des compromis, gênaient. Giulio Andreotti estime qu'il n'y avait pas chez Pie XII «une vision très articulée de la démocratie, comme quelque chose de très difficile, qui se construit jour après jour, dans les difficultés». Et il ajoute: «ici son désaccord avec De Gasperi était net»<sup>61</sup>. L'homme par son tempérament, par sa formation, était étranger à la pratique parlementaire de la démocratie. Ce ne devait pas être le cas plus tard pour un Paul VI issu d'une famille démocrate chrétienne, dont le père Giorgio avait été député du Parti Populaire, et le frère Lodovico fut élu à l'Assemblée Constituante en 1946. Plusieurs éléments en témoignent: d'abord la volonté d'intégrer dans la constitution le Concordat de 1929, signe que l'on croyait toujours à la valeur des garanties juridiques, que l'on exigeait une religion d'Etat protégée, signe de rejet de l'idée de liberté religieuse, quitte à placer le nouveau régime en contradiction avec ses propres principes constitu-

tionnels; l'on interprétait le Concordat dans un sens restrictif dont l'affaire de Prato en 1956 est le signe: Mgr Fiordelli, évêque de ce diocèse situé au cœur de la «rouge» Toscane, fit lire en chaire une lettre dénonçant deux jeunes gens mariés civilement seulement; il les accusait de «concubinage public», les déclarait «pêcheurs publics» et les frappait des plus graves sanctions canoniques. L'affaire fit grand bruit et fut suivie de procès. De même, l'on tenait beaucoup à l'article I du Concordat de 1929, définissant le caractère sacré de Rome et interdisant toute activité contraire à ce caractère.

C'est que la démocratie pacellienne, construite autour de la personne humaine et fondée sur le message divin ne laissait guère de place à la liberté religieuse; dans le projet social de Pie XII, «seule la claire intelligence des fins assignées par Dieu à toute société humaine, conjugée avec le sentiment profond des devoirs sublimes de l'œuvre sociale, peut mettre ceux à qui le pouvoir est confié, en condition de remplir leurs obligations sur le plan législatif, judiciaire ou exécutif, avec cette conscience de leurs propres responsabilités, avec cette objectivité, avec cette impartialité, avec cette loyauté, avec cette générosité, avec cette incorruptibilité sans lesquelles un gouvernement démocratique ne peut obtenir le respect, la confiance et l'adhésion»<sup>62</sup>.

Une deuxième indication est fournie par le malaise de l'Eglise devant la liberté d'expression de la presse. Il est inutile ici d'évoquer plus avant les protestations nombreuses, les demandes d'intervention adressées à l'autorité publique pour faire respecter les normes catholiques, notamment en matière de moralité<sup>63</sup>.

Enfin, le troisième élément est l'intervention même dans le champ politique, soit pour condamner, comme dans le cas de l'excommunication des communistes en 1949, soit pour tenter de contraindre la Démocratie chrétienne à s'allier avec des forces peu démocratiques au nom de l'anticommunisme: l'affaire de «l'opération Sturzo» au moment des élections municipales de Rome en 1952<sup>64</sup> est exemplaire des restes de méfiance à l'égard d'un vrai fonctionnement démocratique<sup>65</sup>. Il faut y ajouter les difficultés rencontrées par l'expérience du centre gauche au début des années 1960.

Pluralisme et alternance, ces deux piliers de la vie d'une démocratie étaient bien mal compris encore, et mal acceptés. Il faut pourtant souligner le rôle majeur de l'Eglise catholique dans l'affirmation de la démocratie en Italie après la deuxième guerre mondiale; ce choix n'est pas sans quelque ambiguïté parce que fait sous la contrainte des événements; en revanche, parce qu'il permit l'émergence d'un parti démocrate chrétien, parti non confessionnel et non clérical, parce qu'il permit l'émergence d'une Italie libérée de toute empreinte totalitaire, voire simplement autoritaire, ce choix était lourd de conséquences. Il a préparé une recomposition du rôle de l'Eglise catholique en Italie, concrétisée par la constitution pastorale *Gaudium et Spes* en 1965, et la révision du Concordat en 1984<sup>62</sup>.

## NOTES

<sup>1</sup> Ce memorandum est attribué à Mgr Tardini par Ennio DI NOLFO, *Vaticano e Stati Uniti (1939-1952)*, Angeli, Milano, 1978, p. 279-297.

Carlo Felice CASULA, *Domenico Tardini (1888-1961). L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre*, Studium, Roma, p. 220-223.

Sur la position de l'Eglise sur la Monarchie et la République, voir Francesco TRANIELLO, «La chiesa e la Repubblica» dans *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Il Mulino, Bologna, 1991, p. 229-279.

<sup>2</sup> «Sulla via del domani», dans *L'Osservatore Romano*, 26 novembre 1943.

<sup>3</sup> Guido VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea*, Bari, Laterza, 1988, p. 189. Voir l'analyse des radiomessages de Pie XII par Marcel PRELOT, «Catholicisme social et démocratie chrétienne selon Pie XII» dans *Mélanges André Latreille*, Lyon, 1972, p. 233-242, et par Guido SARACENI, «Democrazia et cattolicesimo con particolare riguardo al magistero di Pio XII» dans *Il Diritto Ecclesiastico*, 1962, p. 3-42. Sur les catholiques et la démocratie, voir Pietro SCOPPOLA, «La Democrazia nel pensiero cattolico del Novecento» dans *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. VI, UTET, Torino, 1972, p. 109-190, ainsi que Giorgio CAMPANINI, *Christianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del 1900*, Morcelliana, Brescia, 1980, 242 p. (Notamment le chapitre 8, *Christianesimo e democrazia in Italia*, p. 139-151 et Hans MAIER, *L'Eglise et la démocratie. Une histoire de l'Europe politique*, Critérim, Paris, 1992, 419 p.

<sup>4</sup> Hilari RAGUER, «El Vaticano y la guerra civil española (1936-1939)», dans *Christianesimo nella storia*, 1982, p. 137-209; E.W. Crivellin, «Pio XI e la guerra di Spagna», dans *I cattolici e la guerra di Spagna*, a cura di Giorgio CAMPANINI, Brescia, Morcelliana, 1987, p. 43-46.

<sup>5</sup> *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tome XII: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1938)*, sous la direction de Jean-Marie MAYEUR, Desclée-Fayard, Paris, 1990, 1149 p.

<sup>6</sup> Voir notamment Renzo DE FELICE, *Mussolini il Duce, I, Gli anni del consenso 1929-1938*, Einaudi, Torino, 1974, 949 p. et Id., *Lo Stato totalitario 1936-1940*, 1981, 944 p. et les documents rassemblés par Pietro SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Bari, Laterza, 1971, rééd. 1976, 415 p.

<sup>7</sup> Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Paris, 1945, p. 311.

<sup>8</sup> Gianni BAGET-BOZZO, «Il fascismo e l'evoluzione del pensiero politico cattolico», dans *Storia contemporanea*, 1974, p. 671-697. L'historien Francesco MALGERI présente le radiomessage de Noël 1942 comme un «point de référence précis pour le monde catholique» (*La Chiesa italiana e la guerra, 1940-45*, Studium, Roma, 1980, p. 120.)

<sup>9</sup> Mario CASELLA, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo, Attività e progetti per il dopoguerra (1942-45)*, Studium, Roma, 1984, p. 359.

<sup>10</sup> Luigi GANAPINI, «I cattolici nella crisi del 1943. Il caso di Milano», dans *Il movimento di Liberazione in Italia*, oct.-déc. 1972, p. 34-59.

<sup>11</sup> Mgr SARGOLINI, «Salviamo i giovani lavoratori», dans *L'Assistente Ecclesiastico*, juin 1943.

<sup>12</sup> Giorgio LA PIRA, «Valore della persona humana», dans *Studium*, 1941, pp. 256-261.

<sup>13</sup> T. SALA, «Un'offerta di collaborazione dell' ACI al governo Badoglio (Agosto 1943)», dans *Rivista di Storia Contemporanea*, 1972, p. 517-533.

<sup>14</sup> *I messaggi sulla questione sociale*, 80 p. Ces textes furent repris avec les radiomessages de Noël 1939, 1940, 1941 par Ferdinando STORCHI, *Il magistero sociale di Pio XII*, 1943,

96 p. Celui-ci les reprit l'année suivante dans *I documenti di Pio XII sull'ordine sociale*, 224 p.

<sup>15</sup> *Il movimento Laureati di Azione Cattolica, Appunti per una storia*, Studium, Roma, 1980, p. 170-188.

<sup>16</sup> Renato MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Il Mulino, Bologna, 1975, p. 465.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 469.

<sup>18</sup> Renato MORO et Roberto PAPINI, «L'influenza di Maritain nella formazione dell'antifascismo degli Universitari e dei Laureati cattolici», dans *Jacques Maritain e la società contemporanea*, a cura di R. PAPINI, Massimo, Milano, 1978, p. 204-219.

<sup>19</sup> Communiqué de l'évêque, 28 juillet 1943 (*La Vita Diocesana*, juillet 1943).

<sup>20</sup> Jean-Dominique DURAND, *L'Eglise catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, Ecole Française de Rome, Rome, 1991, p. 57.

<sup>21</sup> Giorgio BALLADORE PALLIERI et Ório GIACCHI, «Il messaggio natalizio di SS. Pio XII e il suo significato per il mondo del diritto» dans *Jus*, 1943, 4, fasc. 1, p. 1-7; Amintore FANFANI, «Per l'Orientamento cristiano della vita economica», dans *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 1943, 1, p. 27-31; Pasquale SARACENO, «L'industriale di fronte al Messaggio Pontificio», dans *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 1943, 6, p. 320-337; Francesco VITTO, «Le basi dell'ordine sociale nell'insegnamento di Pio XII», dans *Vita e Pensiero*, 1943, 2, p. 51-58.

<sup>22</sup> Mgr C. COLOMBO, «Nel ventennio di un messaggio natalizio», dans *Vita e Pensiero*, 1963, 2, p. 78-79. Ce passage se trouve dans J.-D. DURAND, *L'Eglise catholique, op. cit.*, p. 58-59.

<sup>23</sup> Actes et Documents du Saint-Siège, VII, Le Père Gemelli à Pie XII, 29 avril 1943, pp. 310-311, et Mgr Montini au Père Gemelli, 27 mai 1943, pp. 373-375; ces textes sont publiés dans l'article cité de C. Colombo.

<sup>24</sup> Gianfranco MAGGI, «Una proposta dei cattolici per l'Italia dopo il fascismo: il Codice di Camaldoli», dans *Humanitas*, 1982, p. 661-668; Maria Luisa PARONETTO VALIER, «La redazione del Codice di Camaldoli», dans *Civitas*, Juillet-août 1984, p. 9-16, EAD, «Il Codice di Camaldoli» dans *Democrazia Cristiana e Costituente*, Roma, Cinque Lune, 1980, p. 239-261, EAD, «Il Codice di Camaldoli fra storia e utopia», dans *Studium*, 1978, 1, p. 61-90; Paolo GIUNTELLA, «Il codice di Camaldoli», dans *Appunti*, 1976, p. 21-44.

<sup>25</sup> L'on en trouve le texte intégral dans «I Codici di Malines e di Camaldoli», dans *Civitas*, 1982, 156 p. et «Il Codice di Camaldoli» dans *Civitas*, 1984, 147 p.

<sup>26</sup> *La Civiltà Cattolica*, 1943, II, p. 202-211 et III, p. 28-35.

<sup>27</sup> Andrea ODDONE, «La Chiesa tutrice della libertà», dans *La Civiltà Cattolica*, IV, 1944, p. 65-73; Id. dans «Il pensiero cattolico sulle forme di governo», dans *La Civiltà Cattolica*, IV, 1944, p. 201-210.

<sup>28</sup> Mgr Alfonso Maria DE SANCTIS, *Religione e Politica*, lettre pastorale pour le carême de 1945.

<sup>29</sup> Andrea ODDONE, «I diritti dell'uomo», dans *La Civiltà Cattolica*, I, 1943, p. 346-354.

<sup>30</sup> «Tema di rapporti tra morale e politica», dans *L'Osservatore Romano*, 24 décembre 1943.

<sup>31</sup> «Libertà o liberalismo?», dans *La Civiltà Cattolica*, III, 1943, p. 380-389.

<sup>32</sup> Mgr Attilio Adinolfi, *La Libertà*, lettre pastorale pour le carême de 1944.

<sup>33</sup> «Sulla via del domani», dans *L'Osservatore Romano*, 26 novembre 1943.

<sup>34</sup> «Essenza e valore della persona umana», *La Civiltà cattolica*, III, 1943, p. 327-336.

<sup>35</sup> *Ora di carità*, lettre pastorale pour le carême de 1944.

<sup>36</sup> Lettre pastorale pour le carême de 1944. Extrait publié dans *L'Osservatore Romano*, 27 juillet 1944.

<sup>37</sup> *La Cittadella* (Mantoue), 29 juillet 1945.

<sup>38</sup> Francesco TRANIELLO, R. VARISIO, «Il significato religioso del Concordato. Ipotesi per una interpretazione storica», dans *Humanitas*, 29, 1974, p. 46-58.

<sup>39</sup> Jean-Dominique DURAND, *L'Eglise catholique*, *op. cit.*, p. 165-168; Frederico CHABOD, *L'Italia contemporanea (1918-1948)*, Torino, Einaudi, 1961, p. 125.

<sup>40</sup> Antonio ACERBI, *La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Vita e pensiero, Milano, 1979, p. 133-138.

<sup>41</sup> Encyclique *Uli arcano*, 23 décembre 1922.

Christine ALIX, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, 1870-1960*, Sirey, Paris, 1962, 367 p.

<sup>42</sup> Francesco MALGERI, «La Chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra», dans *Pio XII*, a cura d'Andrea RICCARDI, Laterza, Bari, 1984, p. 93-121; Jean CHELINI, *L'Eglise sous Pie XII, II, L'après-guerre (1945-1958)*, Fayard, Paris, 1989, p. 457-464.

<sup>43</sup> Francesco VITO, *Economia e personalismo*, Milano, 1949.

<sup>44</sup> Du radiomessage de Noël 1942, il retient «la place centrale tenue par la doctrine de la personne humaine autour de laquelle se rassemblent les notions fondamentales sur la société». Francesco VITO, *Le encicliche e i messaggi sociali di Leone XIII, Pio XI et Pio XII*, Milano, 1945, repris en 1962, avec *Introduzione alle Encicliche e ai messaggi sociali da Leone XIII a Giovanni XXIII* (p. LIII). Sur l'enseignement de Francesco Vito, voir Jean-Dominique DURAND, «Catholicisme et économie en Italie. L'enseignement de Francesco Vito, Professeur à l'Université catholique de Milan», dans *Les chrétiens et l'économie*, Centurion, Paris, 1991, p. 179-203.

<sup>45</sup> Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Série Z, Europe 1944-1949, Saint-Siège, n° 9.

<sup>46</sup> L'information est révélée dans *Miles Christi*, 15 janvier 1945.

<sup>47</sup> L'on trouve cette circulaire dans les archives de l'Action Catholique de Monopoli (Pouilles).

<sup>48</sup> Pio XII, *Ricostruire*, Colle D. Bosco, 1945, 29 p; Guido SARACENI, «Democrazia e cattolicesimo», *op. cit.*

<sup>49</sup> *Acta Apostolicae Sedis*, 1945, p. 256-262.

<sup>50</sup> Rapport du 10 octobre 1945. Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Série Z, Europe 1944-49, Saint-Siège, 4-5.

<sup>51</sup> *La crépuscule de la civilisation*, Paris, Les Nouvelles Lettres, 1939, dans Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VII, 1939-1943, Paris, Fribourg, 1988, p. 9-49.

<sup>52</sup> *Christianisme et démocratie* avait été publié à New York en 1943, dans Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VII, *op. cit.*, p. 697-762.

<sup>53</sup> *Coscienza cristiana ed azione elettorale*, Lettre pastorale de l'épiscopat des Pouilles, 16 mai 1945.

<sup>54</sup> *Il cristiano come cittadino*, lettre pastorale pour le carême de 1946. Mgr Ruggero Bovelli, archevêque de Ferrare, développait la même idée dans sa lettre pastorale de 1946, *La Chiesa e la restaurazione della società*.

<sup>55</sup> *Costituzione e Costituente. Atti della XIX Settimana Sociale dei cattolici italiani*, Firenze 22-28 ottobre 1945, éd. Icas, Roma, 1946.

<sup>56</sup> Jean-Dominique DURAND, *L'Eglise catholique*, *op. cit.*, p. 503-539; Id., «L'Eglise catholique, le Concordat et la constitution italienne», dans *Rivista di Scienze religiose*, 1990, p. 407-424 et Mario CASELLA, *Cattolici e Costituente-Orientamenti e iniziative del cattolicesimo organizzato (1945-1947)*, ESI, Napoli, 1987, 371 p.

<sup>57</sup> *I veri cristiani oggi e domani*, lettre pastorale pour le carême de 1944.

<sup>58</sup> Roberto SANI, *Da De Gasperi a Fanfani. «La Civiltà Cattolica» e il mondo cattolico italiano nel secondo dopoguerra (1945-1962)*, Morcelliana, Brescia, 1986, 204 p. et surtout, Andrea RICCARDI, *Il «Partito romano» nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Morcelliana, Brescia, 1983, 254 p.

<sup>59</sup> Emile POULAT, *L'Eglise c'est un monde*, Cerf, Paris, 1986, p. 241.

<sup>60</sup> Allocution aux nouveaux cardinaux, 20 février 1946.

<sup>61</sup> Giulio ANDREOTTI, *Intervista su De Gasperi*, Laterza, Bari, 1977, p. 103.

<sup>62</sup> Radiomessage de Noël 1942.

<sup>63</sup> Andre RICCARDI, «Governo e "profezia" nel pontificato di Pio XII», dans *Pio XII, op. cit.*, p. 33-92.

<sup>64</sup> Andrea RICARDI, *Roma, «città sacra» ? Dalla conciliazione all'operazione Sturzo*, Milano, Vita e Pensiero, 1979, 414 p. Il s'agissait d'opérer une alliance électorale entre la DC et le MSI néofasciste. De Gasperi s'y opposera avec force.

<sup>65</sup> Voir les réflexions d'Andrea RICCARDI, *Il potere del Papa da Pio XII a Paolo VI*, Laterza, Bari, 1988, p. 28.

<sup>66</sup> Voir le livre-entretien du Père Bartolomeo Sorge, ancien directeur de *La Civiltà Cattolica*, fondateur de l'institut de formation politique Pedro Arrupe, de Palerme, *Uscire dal tempo, intervista autobiografica*, Marietti, Geneva, 1989, 209 p.





# LA DÉCLARATION DU CONCILE VATICAN II CONCERNANT LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

par  
Jan GROOTAERS

En amont de Vatican II: l'hypothèque de la théorie disjonctive.

Si le temps imparti à cet exposé l'avait permis, il aurait fallu décrire la situation du débat au cours des dix ou quinze années qui ont précédé l'élection de Jean XXIII et la convocation d'un concile général dès 1959.

Ce qu'on a appelé doctrine de la thèse et de l'hypothèse, la *théorie disjonctive* n'était plus citée que du bout des lèvres dans de nombreux milieux catholiques à la veille du Concile.

Il s'agit de cette construction théorique selon lesquelles les libertés modernes à titre de thèse (c'est-à-dire comme principes universels) sont condamnables mais à titre d'hypothèse (c'est-à-dire comme applications appropriées et particulières de tel ou tel pays) sont défendables. Cette *ligne de repli* date évidemment de l'époque du *Syllabus* de Pie IX (1864).

Dix ans avant Vatican II, en octobre 1951, à la fameuse rencontre de la Sarte (près de Huy) qui était consacrée au thème *Tolérance et Communauté humaine*, le professeur Roger Aubert – qui fait autorité en la matière – déclarait déjà:

«Cette distinction un peu facile (thèse et hypothèse), un peu trop facile (...) provoque inévitablement un malaise, non seulement parce qu'elle fait souvent l'effet d'avoir été inventée pour les besoins de la cause, mais surtout parce qu'elle laisse pendant le véritable problème: les catholiques n'ont-ils le droit de se montrer tolérants que lorsqu'ils sont incapables d'être intolérants, ou bien y a-t-il une juste et légitime tolérance, même dans l'hypothèse où les catholiques sont les plus forts?»<sup>1</sup>

C'est cette hypocrisie qui sera dénoncée et combattue au Concile. Déjà sous Pie XII, donc, nous trouvons des pierres d'attente. En voici quelques-unes:

– le mouvement œcuménique qui, par exemple, amène des représentants de l'Eglise catholique (aux Pays-Bas) à s'intéresser activement au sort que subissent les Protestants en Espagne sous Franco (enquête sur place du Dr Thyssen en 1949);

– le courant de politologues catholiques (libéraux) aux Etats-Unis (le P. Murray dont nous parlerons en est le chef de file);

– le courant de pensée qui s'est exprimé à ce congrès de la Sarte – dont nous venons de parler – avec des auteurs comme Y. Congar, A. Dondeyne, R. Aubert, L. Cerfaux; les publications de Joseph Lecler et plus particulièrement son article sur la thèse et l'hypothèse paru en 1953; l'enseignement de Mgr Pavan à l'Université du Latran à Rome et du professeur C. Colombo à Milan.

Cependant, lorsque l'enquête préconciliaire est organisée en 1959-1960, ce mouvement de pensée est encore trop faible en Europe pour influencer l'attitude des évêques européens. Nous verrons qu'il faudra le mouvement beaucoup plus vigoureux qui anime le milieu catholique nord-américain pour avoir un impact réel sur les évêques des Etats-Unis et grâce à eux sur le Concile.

### La portée du document conciliaire

#### *La Liberté Religieuse à Vatican II: les caractéristiques particulières du débat le plus difficile du concile*

Le 19 novembre 1965, quelques semaines avant la clôture du Concile de Vatican II, la déclaration sur la *Liberté Religieuse* a été l'objet d'un vote d'ensemble et approuvée par près de deux mille «placet» contre près de deux cents «non placet». Dans l'histoire mouvementée du dernier Concile, ce fut un des débats les plus passionnés et les plus houleux. Quel est le noyau de ce texte conciliaire? Quelle est sa nouveauté dans l'histoire et la doctrine de l'Eglise catholique?

On n'y parle plus de tolérance à l'égard de l'erreur, mais de liberté religieuse: celle-ci est définie très simplement comme une double immunité:

1° nul ne peut être contraint à agir contre sa conscience

2° nul ne peut être empêché d'agir selon sa conscience à l'intérieur des justes limites du bien commun.

Cette liberté religieuse est une réalité juridique et doit être reconnue par les lois. La déclaration de liberté religieuse concerne le droit externe de n'être pas empêché de suivre la décision de sa conscience. La déclaration n'est pas fondée sur une argumentation concernant la vérité objective mais sur la dignité de la personne humaine. Celle-ci prend appui sur la ligne de pensée de Jean XXIII et sur l'encyclique *Pacem in Terris* (1963) qui avait développé des affirmations antérieures de Pie XI et de Pie XII contre les régimes totalitaires.

Selon la thèse de la minorité du Concile, cette perspective était inadmissible: pour elle, l'Etat ou l'autorité publique ne doit pas seulement assurer le bien

commun temporel, mais aussi mener les citoyens vers leur destinée ou leur salut spirituel, dont la compétence revient à la vraie Eglise. Aux yeux de ces défenseurs de l'alliance de l'Etat et de l'Eglise catholique, il n'y a de droit véritable que celui qui se fonde dans la *vérité objective*. Si l'Etat doit tolérer l'erreur pour sauvegarder la paix publique et même si cette tolérance peut être assez large, celle-ci n'est pas le principe d'une liberté en matière religieuse.

En un mot, ces adversaires du projet ne pouvaient pas admettre que l'erreur puisse avoir les mêmes droits que la vérité: reconnaître la liberté religieuse serait céder à l'indifférentisme, au subjectivisme et au libéralisme.

Pour les défenseurs du projet de texte, il s'agissait d'en finir une fois pour toutes avec la théorie catholique de la *thèse* et de l'*hypothèse*, datant du 19<sup>e</sup> siècle qui s'était maintenue au 20<sup>e</sup> siècle dans un contexte social et culturel entièrement modifié.

Par cette déclaration conciliaire, l'Eglise catholique reconnaît être de fait entrée dans l'ère post-chrétienne.

Ce texte est le résultat d'une longue et difficile discussion, on pourrait même dire d'une polémique passionnée. Aujourd'hui, un quart de siècle plus tard, cette même polémique n'est pas éteinte: si les partisans de Mgr Lefebvre rejettent toujours Vatican II de manière aussi formelle et aussi explicite, s'ils continuent à considérer le Pape comme un fossoyeur de l'Eglise catholique, c'est en premier lieu à cause de cette déclaration sur la liberté religieuse à laquelle le Concile et les papes ont adhéré.

L'élaboration de la Déclaration et le déroulement de ce débat présentent certaines caractéristiques qui leur sont propres.

1° Une première caractéristique réside dans le fait qu'il ne s'agit pas seulement d'une lutte entre majorité et minorité, mais que la position de la majorité est affaiblie par des divergences internes. Celles-ci ne portent pas sur le fond de la question, mais sur l'opportunité de l'argumentation.

Au début, il y avait opposition entre ceux qui auraient voulu une proclamation du Concile sur la liberté religieuse sans chercher à lui donner des fondements doctrinaux et, d'autre part, ceux qui cherchaient à fonder cette déclaration sur des arguments de doctrine sans lesquels on continuerait à accuser l'Eglise catholique d'opportunisme et de «duplicité».

Autre point difficile: comment concilier cette déclaration avec les documents antérieurs, avec Grégoire XVI et avec le *Syllabus*? Selon l'intervention que Mgr Garrone fit au Concile, il convenait d'aborder cette question de front dans la déclaration elle-même. L'orateur démontrait qu'aujourd'hui les conditions de vie en société sont devenues très différentes de ce qu'elles étaient hier. Le pouvoir de l'Etat a subi de nombreuses limitations au fur et à mesure que s'affir-

maient les droits de la personne. Quant au *Syllabus*, il ne se plaçait pas au point de vue de la personne, comme nous le faisons aujourd'hui mais au point de vue objectif.

A l'intérieur du Secrétariat pour l'Unité, chargé de rédiger et de défendre le texte, il y avait, à partir de l'automne 1964, opposition entre une école dite francophone qui avait tendance à faire reposer la liberté religieuse sur des principes théologiques et éthiques, et une école de langue anglaise (et italienne) cherchant à donner des bases aussi bien morales que politiques et légales. En fin de parcours, des stratégies divergentes ont opposé le Secrétariat pour l'Unité et les modérateurs (qui dirigeaient le Concile) et aussi la commission de Coordination et le Secrétariat pour l'Unité.

2° Les principaux promoteurs du projet – c'est là une autre caractéristique – n'appartiennent pas au noyau habituel du courant majoritaire; au contraire, le *leadership* du texte repose en grande partie sur les évêques américains; les experts responsables du texte à partir de fin septembre 1964 émanent d'un courant de pensée américain avec J.C. Murray et italien avec Mgr Pavan (collaborateur de Jean XXIII).

On peut dire que la Déclaration *Dignitatis Humanae* constitue précisément la contribution la plus importante que l'Eglise catholique des Etats-Unis – évêques et experts – a apportée à l'œuvre de Vatican II. Celle-ci nous rappelle évidemment ce que Hervé Hasquin a développé, à propos d'Alexandre Vinet, sur l'importance de l'influence américaine en Europe (au début du 19<sup>e</sup> siècle) et aussi la référence que Jean-Dominique Durand a faite à la lettre pastorale des évêques des Etats-Unis en 1938<sup>2</sup>.

Alors que les milieux théologiques de l'Europe du Nord étaient à l'avant-garde des courants novateurs pour l'ecclésiologie, l'exégèse, la liturgie, ces mêmes milieux manquaient de préparation pour le débat sur la liberté religieuse. Le manque de préparation chez les évêques européens a nécessité une maturation des esprits qui a été heureusement accélérée par les interventions de Paul VI.

En outre, beaucoup d'évêques provenant de régions à population catholique majoritaire d'Europe méridionale manquaient d'expérience de la liberté civile en matière de religion et craignaient qu'un texte sur la liberté religieuse ne jette le trouble parmi leurs fidèles.

3° Alors que le rôle dynamique des modérateurs du Concile connaît une éclipse étonnante pendant l'automne décisif de 1965, le rôle dynamique de Paul VI apparaît au grand jour au cours de cette dernière session conciliaire.

A l'occasion de débats précédents, le rôle du Pape avait été plus d'une fois de freiner la majorité et parfois même de lui couper l'herbe sous le pied: le célibat des prêtres et la morale conjugale sont des thèmes retirés à la compé-

tence des Pères conciliaires. En revanche, en septembre 1965, le rôle dynamique de Paul VI prédomine. C'est grâce à une intervention vigoureuse du Pape que le projet du texte sur la liberté religieuse fait l'objet d'un vote global d'orientation et reçoit ainsi sa première consécration formelle dans l'aula conciliaire. C'est en grande partie grâce au Pape que le projet de déclaration a réussi à éviter des écueils innombrables pour finalement arriver à bon port. De même, les contributions de Mgr Carlo Colombo, conseiller théologique personnel de Paul VI, permettent à la liberté religieuse de sortir de l'impasse que l'inertie de la majorité ne parvenait pas à vaincre.

### Le débat conciliaire «à vol d'oiseau»

A trois reprises, la déclaration sur la liberté religieuse a été l'objet de débats en séance plénière. Six versions différentes se sont succédé de novembre 1963 à novembre 1965: plus de cent vingt discours, six cents interventions par écrit, quelques milliers de propositions d'amendements.

Mgr De Smedt (qui est relateur officiel) fait six fois rapport concernant les délibérations en commissions: rapport imprimé et relation orale *in aula*. Sans parler des consultations d'experts, des conférences de presse et des prises de positions publiques.

Devant l'impossibilité de rendre compte ici de cette élaboration complexe, nous nous limiterons aux versions C (novembre 1964), D (septembre 1965) et E (octobre 1965) qui marquent l'essentiel de l'évolution. Nous prendrons la position de Murray-Pavan comme pivot de l'évolution du texte et nous n'aurons pas peur de personnaliser quelque peu le débat afin de pouvoir clarifier notre récit et aussi de le résumer.

### Les «*personae dramatis*»

Les chevilles-ouvrières de la Déclaration depuis le premier jour (l'avant-projet de Fribourg en 1960) jusqu'au jour ultime de la promulgation (le 7 décembre 1965), furent Mgr E.J. De Smedt, évêque de Bruges, vice-président du Secrétariat pour l'Unité et relateur officiel de la liberté religieuse et le Père Hamer, dominicain d'origine belge, théologien réputé et recteur à la maison d'études du Saulchoir (près de Paris).

Quant aux experts qui furent au centre de l'évolution rédactionnelle, il faut en citer au moins trois qui ont joué un rôle essentiel. Le Père Murray, jésuite américain, auteur d'ouvrages de morale politique qui faisaient et qui font autorité aux Etats-Unis et qui y marquent la fin du ghetto catholique et l'entrée des catholiques américains dans la société civile des Etats-Unis. La célébrité du P. Murray, plusieurs années avant Vatican II, peut se mesurer au fait qu'il a figuré à la fameuse couverture de *Time Magazine* y faisant l'objet d'un récit de

première page. Mgr Pavan, professeur d'éthique sociale et d'économie politique aux Facultés ecclésiastiques du Latran à Rome, est surtout connu comme un des principaux rédacteurs des encycliques de Jean XXIII. Mgr Carlo Colombo était, avant Vatican II, un des principaux théologiens du grand séminaire de Milan; conseiller de Mgr Montini lorsque celui-ci devint archevêque de Milan en 1954, époque où Colombo a eu des démêlés avec le Saint Office pour avoir été associé à des initiatives de *l'ouverture à gauche*.

### *L'automne 1964*

L'entrée du Père John Courtney Murray dans le circuit rédactionnel du projet au courant de l'année 1964 constitue un moment décisif pour notre Déclaration. Il était tenu en disgrâce par le Saint-Office et, de ce fait, le Père Murray ne devient *peritus* (c'est-à-dire expert officiel du Concile) qu'en avril 1963, à la suite de démarches incessantes du Cardinal Spellman, archevêque de New York. L'activité de Murray au Secrétariat pour l'Unité est d'abord critique, ensuite seulement (fin septembre 1964), il sera associé officiellement à la refonte du projet de texte.

Nous sommes très bien renseignés sur les initiatives et les opinions de John Murray non seulement à cause des articles publiés à l'époque par Murray lui-même mais aussi grâce aux archives de Mgr Desmedt, déposées à Louvain.

Le schéma (ou projet de texte) en discussion fin 1964 – *Textus B* – ne plaît pas à Murray parce qu'il part d'un point de vue trop théologique et abstrait et qu'en outre, il néglige les aspects juridiques de la question. Autre inconvénient: le document a été rédigé avant la publication de *Pacem in Terris* (mai 1963) par Jean XXIII, qui confirme un certain développement de la pensée théologique.

John Murray aurait voulu que l'on insiste davantage sur l'incompétence de l'autorité politique en matière de religion. «Selon la tradition américaine, le gouvernement est une autorité séculière dont la compétence est limitée aux affaires temporelles et terrestres d'hommes qui doivent vivre ensemble (...). Il agirait au-delà de sa compétence s'il entreprenait de juger telle religion comme vraie et telle autre comme fausse»<sup>3</sup>.

Les objections rejoignent les remarques critiques faites par Mgr Pavan. Quelque temps plus tard Murray s'efforce d'étudier les interventions faites au cours du débat de septembre 1964 et d'en faire une synthèse. Il prend alors ouvertement position contre la *théorie disjonctive* de la *thèse* et de l'*hypothèse*: à ses yeux, c'est le concept même d'un *idéal* catholique qui doit être enterré. Une solution pragmatique doit être conçue de telle manière que le système d'un *idéal* devienne indéfendable.

Si les Espagnols désirent conserver leur système d'un lien Eglise-Etat parce que cela leur convient, c'est leur affaire, mais ils n'ont aucun droit d'appeler ce système un *idéal catholique* (ou la *thèse*).

Dans un rapport confidentiel intitulé *Critical Comments* le Père Murray écrit:

*«Religion freedom as a civil right is independent of the state of the personal or collective conscience, whether it be true or erroneous, in good faith or in bad faith. Neither government nor society in general has any way of discerning the state of conscience. Moreover religious freedom, as civil right, is not to be confused with the civil tolerance which is a moral attitude adopted by a person or a community»<sup>4</sup>.*

Ces prises de positions critiques de Murray exercent une influence considérable au Secrétariat pour l'Unité et au Concile en général.

Au lendemain du débat de septembre 1964, Mgr De Smedt demande au jésuite américain de devenir secrétaire de rédaction de la refonte du projet. Murray se met alors au travail avec Pavan. Il écrit à un ami: «Notre influence conjointe (de Murray et de Pavan) a été reconnue comme déterminante pour la nouvelle ligne doctrinale (...) Le fait est que j'aurais eu fort peu d'influence (...) si on oublie le fait que la vision de Pavan coïncidait avec la mienne». Il sort de ce travail un texte qui paraît presque entièrement nouveau dans sa structure et dans sa substance.

Le projet antérieur – *Textus B* – du 23-09-1964 se préoccupait de la conscience morale en partant de la vocation de l'homme, c'est-à-dire de la relation de l'homme à Dieu: de là, on s'efforçait d'arriver au droit strict à la liberté religieuse. Même parmi les partisans de la liberté religieuse de nombreux évêques estimaient que ce texte concluait de manière non légitime de l'ordre subjectif (la conscience) à l'ordre objectif (du droit).

Murray et Pavan renouvellent entièrement la perspective du projet – *Textus C* –: le droit à la *Liberté Religieuse* ne concerne plus les relations entre l'homme et la vérité ni entre une personne et Dieu mais ce droit concernait les rapports interpersonnels dans la vie humaine et politique. La *théorie disjonctive* était écartée. Cela n'avait aucun sens de parler des droits de la vérité alors que seules les personnes sont susceptibles d'avoir des droits et des devoirs. Les relations entre personnes ont leur propre subjectivité (sans rapport avec la subjectivisme) et par cette subjectivité l'homme est confronté avec sa responsabilité personnelle.

#### *Arguments du texte refondu*

Parmi les arguments du texte refondu, il faut citer:

- la personne humaine étant sociale par nature, on lèse ses droits si on l'empêche par la force de professer sa religion dans la société;
- la croyance religieuse implique avant tout des actes intérieurs conscients et libres mais les êtres humains ont aussi le devoir et le droit de l'exprimer un communauté;
- l'autorité civile est entièrement incompétente en matière de religion: elle ne peut pas contraindre les citoyens à agir contre leur conscience.



Même si le projet du Père Murray subira encore des remaniements l'orientation fondamentale de ce *Textus C* sera maintenue et les grandes divisions de cette version resteront à peu de chose près les articulations de la Déclaration promulguée.

Le projet du Père Murray s'articule comme suit (*Textus C*: Schéma du 17-11-1964):

#### I. Aspects généraux de la *Liberté Religieuse*

1. Etat actuel de la question
2. Aspects historiques
3. La déclaration

#### II. La *Liberté Religieuse* à la lumière de la raison

4. Les fondements
5. Les limites de la *Liberté Religieuse*

#### III. Les conséquences pratiques

6. Le souci de la *Liberté Religieuse*
7. La liberté des communautés religieuses
8. La *Liberté Religieuse* de la famille
9. La liberté d'association religieuse

#### IV. La *Liberté Religieuse* à la lumière de la Révélation

10. La liberté de l'Eglise
11. La liberté de la foi
12. La doctrine évangélique
13. Le devoir de l'Eglise

#### Conclusion.

Les versions A et B (de 1963-64) avaient cherché à fonder la *liberté religieuse* du point de vue de la conscience morale et des droits qu'il fallait reconnaître à la *conscience errante* (ce qui indiquait une perspective de vérité).

Dans de *Textus C* (novembre 1964), l'orientation consciencielle de B est entièrement abandonnée et remplacée par une orientation *positiviste* et juridique.

Certains partisans de la *Liberté Religieuse* n'acceptaient pas que l'on privilégie d'une manière aussi exclusive la perspective juridique: ils estimaient que la déclaration devait avoir aussi une base doctrinale solide.

#### *L'automne 1965: vote d'orientation et Textus D*

Les circonstances en fin de session et la nouveauté du projet Murray-Pavan ont empêché une discussion en novembre 1964. En compensation le projet de Déclaration sera inscrit comme premier point à l'ordre du jour à l'ouverture de la 4<sup>e</sup> période de Vatican II à la mi-septembre 1965.

A défaut d'une discussion en novembre 1964 les évêques avaient été invités à envoyer des remarques de telle sorte que le Secrétariat puisse présenter au début de la 4<sup>e</sup> session une version révisée et complétée qui tenait compte de 218 interventions faites par écrit.

Apparaît alors le *Textus D*.

Dans certains passages on développera quelques aspects doctrinaux. Ainsi, dans le 3<sup>e</sup> chapitre qui cherche à placer la «*liberté religieuse sous la lumière de la Révélation*», la commission a introduit deux nouveaux paragraphes:

§9 la *Liberté Religieuse* qui prend racine dans l'histoire du Salut,

§10 l'attitude du Christ et des apôtres à l'égard de la liberté (arguments puisés dans l'Évangile).

D'autre part, le paragraphe 2 du *Textus C* traitant de l'aspect historique du problème (destiné à expliciter l'évolution de l'Église catholique) a disparu dans la version de septembre 1965: ce paragraphe était rédigé de manière hâtive, il est jugé superficiel et on décida de la supprimer.

L'importance du *Textus D* provient du fait qu'il sera l'objet du débat le plus animé de tout le Concile, débat riche en accents dramatiques où se reflétaient les préoccupations pastorales et les intérêts propres de milieux très différents d'où provenaient les orateurs<sup>5</sup>. Cette discussion de septembre 1965 fut ainsi un des moments décisifs de Vatican II. L'opposition, elle, fait montre d'une pugnacité renouvelée et attaque sans relâche.

Ses objections se veulent radicales:

- on ne peut prévoir des droits égaux pour ceux qui sont dans la vérité et pour ceux qui sont dans l'erreur,
- on ne peut soutenir un type d'État qui serait neutre,
- la doctrine proposée est en contradiction avec la doctrine traditionnelle de l'Église.

Ainsi dans une atmosphère lourde d'incertitudes certains évêques du courant majoritaire se montrent quelque peu ébranlés. Un *vote d'orientation* (qui équivaut à une prise en considération), décidé grâce à l'obstination de Paul VI, vient éclaircir un ciel chargé d'orages. Ce vote concernant l'acceptation du texte proposé comme base de discussion, recueille près de deux mille voix favorables contre 224 voix négatives. Désormais, le projet a un statut juridique qui empêche tout recul par une modification substantielle. Ainsi le vote d'orientation a constitué un tournant définitif dans le débat.

Toutefois, parmi les membres de la majorité, il y a des Pères conciliaires qui critiquent vivement certaines déficiences précises du texte notamment quant à l'État confessionnel et quant à la notion du bien commun. Les retombées de ces

critiques se retrouveront dans la version suivante qui sera présentée à la fin d'octobre 1965.

### *Ultimes modifications (Textus E)*

Dans le *Textus E* (25-10-1965), les modifications apportées au projet de texte sont plus importantes que dans le cas de la version précédente.

#### 1° Révélation biblique et Liberté Religieuse

Le développement consacré – dans le *Textus D* – à l'enracinement de la liberté religieuse dans l'histoire du Salut (qui était une nouveauté en septembre 1965) disparaît du texte présenté fin octobre 1965. Bien que la Révélation n'affirme pas expressément le droit à l'immunité, cependant elle met en lumière la dignité de la personne: elle montre surtout le respect du Christ envers la liberté de l'homme, appelé à adhérer à la parole de Dieu par la foi. Elle nous enseigne quel doit être l'esprit des disciples d'un tel maître<sup>6</sup>.

#### 2° Un nouveau préambule

Une des principales modifications se trouve dans un développement du préambule qui remet au premier plan la notion de religion *vraie* et *unique*: «nous croyons qu'elle subsiste dans l'Eglise catholique et apostolique (...)». Cependant le nouveau préambule reconnaît aussi qu'il n'y a pas d'interférence entre cette revendication et la tâche d'assurer la liberté religieuse au niveau social et civil.

Dans le milieu du Secrétariat pour l'Unité, on était peu enthousiaste au sujet de cet amendement qui rendait le texte moins acceptable pour les non-catholiques et les non-chrétiens.

Le Cardinal König constate à ce sujet:

«Comme on put le constater par la suite, l'introduction de ce paragraphe n'eut aucune influence sur la petite minorité des Pères qui s'opposaient au schéma. D'autre part, il en résulta de graves difficultés pour les tenants du schéma. On fit d'abord remarquer que le passage constituait un corps étranger dans le texte (...) on trouva l'argument trop apologétique (...)»<sup>7</sup>.

#### 3° L'ordre public (limitation de la liberté religieuse)

L'exercice du droit à la liberté religieuse est limité par l'ordre public: mais à la demande de quelques pères, on déclare cette fois que l'ordre public constitue la partie fondamentale du bien commun et que l'ordre public est fondé sur un ordre morale objectif (n° 7, par. 3). Cette modification rencontrait les objections d'évêques qui vivaient sous des régimes communistes, notamment en Pologne, régime qui précisément invoquait l'ordre public pour dissimuler des mesures arbitraires qui supprimaient de fait la liberté religieuse.

#### 4° L'Etat confessionnel et la liberté religieuse

Le passage concernant l'Etat confessionnel en tant que phénomène existant dans certains pays a été au centre d'un débat continu. Plusieurs évêques – dont certains d'origine espagnole – auraient voulu que ce passage soit renforcé. D'autres évêques – ceux du Moyen-Orient vivant en pays islamiques – souhaitaient que cette partie du projet soit biffée. Le Secrétariat a finalement conservé le passage contesté mais, selon une suggestion du C. Alfrink, sous une forme conditionnelle. Nous citons l'article 6 de la Déclaration:

«Si, en raison des circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique d'une cité à une communauté religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps le droit à la liberté en matière de religion soit reconnu et respecté pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses.

Enfin, le pouvoir civil doit veiller à ce que l'égalité juridique des citoyens, qui relève elle-même du bien commun de la société, ne soit jamais lésée, de manière ouverte ou larvée, pour des motifs religieux et qu'entre eux aucune discrimination ne soit faite».

#### L'enjeu du débat au Concile

##### *La sécularisation de la société*

D'un point de vue formel la Déclaration paraît ne régler que le problème, en quelque sorte restreint, de la liberté religieuse. Mais en réalité, elle concerne aussi les fondements même de l'attitude de l'Eglise vis-à-vis du monde, de la société, de l'ordre de la loi.

Cette déclaration complète le Décret de Vatican II sur l'Œcuménisme et elle renforce également les prémisses de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Eglise dans le monde en ce temps. Après la promulgation de la déclaration, «le bras séculier est tout simplement séculier, impropre à promouvoir les desseins mêmes du Peuple de Dieu. Plus exactement l'Eglise n'a pas de bras séculier»<sup>8</sup>.

La Déclaration accepte la sécularisation de la société, un thème que la constitution *Gaudium et Spes* a développé longuement.

##### *Contester la compétence du Secrétariat pour l'Unité*

Tout au long de la procédure, on retrouve un argument qui revient constamment, c'est la contestation de la compétence du Secrétariat. Cette question surgit dès les travaux de la Commission centrale préparatoire avant l'ouverture du Concile. Et cette question continuera à être posée jusqu'à la clôture de Vatican II. De ce fait une préoccupation constante du Secrétariat pour l'Unité sera de faire la démonstration de sa compétence.

Lorsqu'au cours de la première période du Concile les courants d'opinion se cristallisent rapidement, on verra que le cardinal Bea et son Secrétariat deviennent en quelque sorte la vedette du renouveau qui s'amorce.

Les circonstances contribuèrent à faire du Secrétariat pour l'Unité, le portedrapeau de l'*aggiornamento* qui était en train de naître. Bien malgré lui, le cardinal Bea faisait ainsi figure de *leader* de l'opposition à l'administration curiale de l'époque.

Dans le jeu des forces qui polarisent le Concile jusqu'à sa clôture, le Secrétariat fut et resta le symbole de tout ce que le courant minoritaire détestait. Le thème même de la *liberté religieuse* mettait en jeu des éléments de doctrine et une philosophie politique qui rendaient cette opposition plus sensible encore aux risques de renouveau.

### *Préserver le caractère immuable de la doctrine*

L'opposition fondamentale qui émerge régulièrement dans la discussion – quand elle ne fait pas surface, elle reste toujours sous-jacente – concerne en réalité la controverse autour du développement doctrinal.

Le point de vue du cardinal Ottaviani et du courant d'opinion qui le soutenait était avant tout une opposition au progrès de la doctrine qui se trouvait à la base de l'argumentation du Père J.C. Murray en faveur de la liberté religieuse.

Dans tout ce conflit, ceux qui défendent une position fixiste sont rivés au caractère immuable de la doctrine catholique concernant l'état confessionnel, concernant la théorie de la thèse et de l'hypothèse. Au contraire, les rédacteurs du projet de texte autour du Père J.C. Murray ont choisi une approche historique; ils sont convaincus que la position dite traditionnelle fait une confusion constante entre des principes à caractère permanent et des réalités historiques à caractère relatif. A cet égard, le père Murray défendait un développement authentique de la doctrine<sup>9</sup>:

«La notion de développement et non pas la notion de liberté religieuse fut le point de ralliement réel pour de nombreux opposants à la déclaration qui le restèrent jusqu'à la fin. Cependant le Concile a formellement sanctionné la validité du développement lui-même. Ceci constitue un événement doctrinal de grande importance pour la pensée théologique dans de nombreux autres domaines»<sup>10</sup>.

Dès son premier paragraphe, la Déclaration *Dignitatis humanae* fait appel à pareil développement de la doctrine: «(...) ce Concile du Vatican scrute la tradition sacrée et la sainte doctrine de l'Eglise d'où il tire du neuf en constant accord avec le vieux» (D.H.n1).

Dans la controverse très vive du débat conciliaire, deux arguments majeurs ont impressionné les esprits – pas seulement dans les milieux opposés à la

liberté religieuse – le projet de Déclaration détruisait la doctrine devenue classique sur le rôle religieux de l'Etat; le texte proposé allait à l'encontre de la doctrine des papes du XIX<sup>e</sup> siècle.

Le premier argument faisait partie d'une philosophie morale figurant e.a. dans les manuels de Viktor Cathrein et enseignée à d'innombrables générations de séminaristes: il n'y a pas que les personnes qui sont tenues de rendre un culte à Dieu, la société aussi y est tenue, or la société ne peut s'exprimer que par l'Etat. L'expérience de la société américaine et la conception de l'Etat aux Etats-Unis ne laissent évidemment aucun espace à ce type de raisonnement.

Le second argument touchait un point plus sensible: il fallait démontrer que les circonstances historiques du temps présent n'avaient plus rien de commun avec les circonstances du XIX<sup>e</sup> siècle.

Le rapporteur du schéma sur la liberté religieuse (lu le 19 novembre 1963), concluant ses considérations consacrées au magistère de Pie IX, déclarait: «En engageant le combat contre les thèses tant philosophiques que politiques du laïcisme, l'Eglise combattait de toute façon pour la dignité de la personne humaine et pour sa vraie liberté».

Cependant, dans les milieux de la *minorité*, la volonté de préserver le caractère immuable de la doctrine restera tenace jusqu'à la fin du Concile.

### La liberté religieuse en aval du Concile

Il serait logique maintenant d'examiner quelles ont été et sont les répercussions concrètes de la Déclaration conciliaire.

Quant au style de vie à l'intérieur de l'Eglise catholique, il y a une influence très positive sur les prises de positions des conférences épiscopales (il faudrait ici une vaste enquête). Cependant, on doit constater un manque d'influence sur la manière dont l'autorité hiérarchique s'exerce encore souvent à l'égard des fidèles, des prêtres et même des évêques dans l'Eglise.

En ce qui concerne les relations avec les autres confessions chrétiennes et le Conseil Œcuménique des Eglises, le bilan est positif; il y a aussi diffusion du mouvement œcuménique à la base, par exemple, en Espagne et en Amérique Latine, dans les paroisses et dans les Communautés de base en Europe et aux Etats-Unis. Quant aux relations avec les religions non chrétiennes on assiste à des flux et reflux des relations officielles avec le Judaïsme et avec l'Islam. En outre, la Déclaration conciliaire a permis aussi un approfondissement du dialogue avec la pensée laïque.

En dernière instance, le texte sur la *liberté religieuse* a eu un impact positif sur le statut des relations officielles de l'Eglise Catholique avec les différents

types d'Etat (nouveau code de droit canonique de 1983). Mais un pareil examen nécessiterait un nouvel exposé et peut-être même plus long encore que celui-ci.

Lorsque nous relisons aujourd'hui le projet de texte préconciliaire préparé en vue du Concile par les gens de la Curie romaine, consacré à la *tolérance civile*, nous nous rendons compte combien certains dirigeants étaient encore prisonniers, pas du passé, mais d'un fragment déterminé de l'histoire et d'une aire géographique limitée, c'est-à-dire prisonniers du conflit avec le laïcisme du XIX<sup>e</sup> siècle, dans les limites du continent européen. Cet archaïsme a tenu une part importante de l'Eglise éloignée des réalités sociales de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Jean XXIII a ouvert les fenêtres pour faire entrer un peu d'air frais. Cet archaïsme a été dénoncé à Vatican II et a été vaincu dans la Déclaration sur la liberté religieuse.

#### ANNEXE: *TEXTUS F Dignitatis humanae personae* (7/12/1965)

##### I. Doctrine générale sur la liberté religieuse

- 2 Objet et fondement de la liberté religieuse
- 3 Liberté religieuse et relation de l'homme à Dieu
- 4 Liberté des groupes religieux
- 5 Liberté religieuse de la famille
- 6 De la responsabilité à l'égard de la Liberté religieuse
- 7 Limites de la Liberté religieuse
- 8 Formation à l'usage de la Liberté

##### II. La Liberté religieuse à la lumière de la Révélation

- 9 La doctrine de la Liberté religieuse a ses racines dans la Révélation
- 10 Liberté de l'acte de foi
- 11 Manière d'agir du Christ et des apôtres
- 12 L'Eglise marche sur les pas du Christ et des apôtres
- 13 Liberté de l'Eglise
- 14 Fonction de l'Eglise
- 15 Conclusion

## NOTES

<sup>1</sup> R. AUBERT, «L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX<sup>e</sup> siècle sur le libéralisme», dans *Tolérance et Communauté humaine*, p. 10.

<sup>2</sup> *Supra*, p. 15 et sv. et 86.

<sup>3</sup> J. Courtney MURRAY, «On Religious Liberty», dans *America*, 20, 30 novembre 1963, p. 706

<sup>4</sup> Louvain K.U.Leuven, Bibliothèque de Théologie, Centrum Vaticanum Secundum, archives De Smedt.

<sup>5</sup> P. PAVAN, *La déclaration de la Liberté Religieuse*, chap. IV, IDOC, Dossier 66-27, dd 30-11-1966.

<sup>7</sup> J. HAMER, «Histoire du texte de la déclaration», dans *La Liberté Religieuse* (Unam Sanctam, 60). Paris, 1967, p. 98.

<sup>8</sup> John Courtney MURRAY, «La Déclaration sur la Liberté Religieuse», dans *Concilium*, XV, 1965, p. 13.

<sup>9</sup> Voir l'essai très élaboré que Louis Janssens vient de consacrer à la signification actuelle de la répression du modernisme et de la «nouvelle théologie»: L. JANSSENS, «The Non-infallible Magisterium and Theologians», dans *Louvain Studies*, XIV, 3, 1989, p. 242 sq. On n'oubliera pas que Mgr Janssens a été un des principaux inspirateurs du premier projet de texte sur la *liberté religieuse*, projet appelé «texte de Fribourg» et choisi parmi d'autres comme point de départ du document préconciliaire en 1960.

<sup>10</sup> John Courtney MURRAY, dans *The Documents of Vatican II*, New York 1966, p. 673.





# RÉFLEXIONS SUR LA TRANSFORMATION DU CATHOLICISME HOLLANDAIS.

1960-1970

par  
Willem FRIJHOFF

Révolution, évolution, crise, libéralisation, transformation – les changements intervenus dans le catholicisme hollandais au cours de la décennie 1960 ont donné lieu à des qualificatifs extrêmement divers, impliquant une échelle d'attitudes qui va de l'engagement actif à la méfiance, du diagnostic clinique au jugement passionné. En revanche, tous les auteurs, conservateurs comme progressistes, scientifiques comme journalistes, s'accordent pour constater que quelque chose de décisif s'est alors passé et qu'un point de non-retour fut franchi. Cette transformation a immédiatement pris valeur d'exemple dans le catholicisme occidental, mais pendant un bref instant seulement. Elle semblait annoncer une libéralisation du triple carcan institutionnel de l'Eglise catholique romaine : des structures hiérarchiques estimées surannées, des normes de conduite inadaptées aux sociétés contemporaines, des dogmes perçus comme irrationnels. Mais cette promesse a rapidement fait long feu. Il n'en demeure pas moins qu'aux Pays-Bas mêmes, plus rien n'est désormais comme avant. C'est ce qui justifie cette réflexion sur la libéralisation du catholicisme hollandais, dans le cadre du thème plus large du libéralisme religieux.

Il n'est ni possible ni nécessaire de débiter ici par un exposé circonstancié de tout ce qui s'est passé en Hollande durant la décennie en question. Il en existe quelques excellentes analyses<sup>1</sup>. Rappelons seulement quelques dates et données essentielles. Les historiens s'accordent pour affirmer que le mouvement fut mis en marche par le mandement collectif des évêques néerlandais du 30 mai 1954, qui interdit aux catholiques sous peine d'excommunication l'adhésion aux syndicats socialistes et d'une manière générale toute une série de pratiques culturelles et politiques qui pourraient faire croire à une connivence ouverte entre les catholiques et le socialisme athée<sup>2</sup>. Ce mandement mit le feu aux poudres et conduisit aux premières manifestations de désobéissance collective dans l'Eglise catholique des Pays-Bas. Comme le jésuite américain John A. Coleman l'a prétendu, les tensions engendrées par de telles décisions dans les Eglises demandaient une solution intra-ecclésiale avant que les laïcs catholiques n'aient

pu jouer un rôle propre, plus ouvert et plus autonome, dans la société globale<sup>3</sup>. La hiérarchie, néanmoins, se rebiffait.

Vers 1958, cependant, l'épiscopat hollandais s'est tout à coup trouvé largement renouvelé, rajeuni, ce qui sous la pression d'une société en pleine mutation inaugura une ère nouvelle. L'édifice hiérarchique centralisé n'en a pas pour autant perdu sa pertinence. Bien au contraire, dans un contexte d'inquiétude pastorale croissante née du sentiment diffus que les laïcs commençaient à s'émanciper de l'emprise cléricale, le processus de transformation du catholicisme hollandais fut efficacement préparé et activement accompagné par le travail inlassable d'un certain nombre d'organismes centraux créés dans la foulée de ce vent de contestation et de renouveau: tels l'Institut catholique de sociologie religieuse (KASKI, fondé dès 1945)<sup>4</sup>, l'Institut catéchétique (1962) ou l'Institut pastoral (PINK, 1963), sans parler du Secrétariat général de la province ecclésiastique néerlandaise<sup>5</sup>. Il est important de souligner que, dans la première phase du changement, l'institution ecclésiale prenait elle-même les initiatives importantes, telles que la décision de rédiger un nouveau catéchisme pour adultes (1961, publié en 1966) ou d'ouvrir un concile pastoral (1966).

C'est seulement dans une deuxième phase que les laïcs, contrôlés sur leurs flancs par des groupements activistes ou contestataires des deux bords tels que Sjaloom (1963), Confrontatie (1964) ou Septuagint (1968), arrivaient à libérer la parole de la base et à démocratiser les structures de décision, au point qu'il leur sembla un instant pouvoir renouveler l'Eglise catholique de fond en comble. Dès 1970, en revanche, le mouvement semblait essoufflé: on avait pris l'essentiel des initiatives nécessaires pour un renouveau institutionnel, il fallait maintenant que les nouvelles structures soient confirmées par l'autorité centrale de l'Eglise. Or, cet espoir, qui se fondait en partie sur le déroulement du Concile Vatican II et la mise en pratique du principe de la collégialité épiscopale, fut vite déçu. Contre tout attente et sans beaucoup se soucier de la procédure habituelle aux Pays-Bas qui prévoyait une consultation du chapitre cathédral ayant un droit de présentation de fait, le Vatican procéda autoritairement à la nomination successive de deux évêques conservateurs, l'un traditionaliste (en 1971 à Rotterdam: Mgr Adrien J. Simonis, l'actuel cardinal-archevêque d'Utrecht), l'autre même ultra-réactionnaire (en 1972 à Ruremonde; Mgr Johannes Gijzen, toujours en fonction). De la sorte, l'autorité centrale manifesta la ferme volonté de ne céder sur aucun point et de tout bloquer en attendant le retour à la situation d'avant la «crise». Vingt ans plus tard, nous en sommes toujours là. Entre-temps, l'Eglise hollandaise a appris à se taire.

Car l'un des paradoxes de l'évolution du catholicisme hollandais, et non des moindres, est certainement l'effacement rapide de la présence ecclésiale au sein de la société néerlandaise au moment même où une nouvelle conception ecclésiologique, celle de l'église locale comme source de foi collectivement vécue, semblait triompher, à la fin des années 1960. L'on sait à quel point il est

hasardeux de prononcer des verdicts définitifs en histoire. Il n'en demeure pas moins qu'en deux décennies à peine le catholicisme hollandais a réussi à se faire oublier, non seulement à l'étranger, mais même chez lui. Sans grand risque de se tromper, l'on peut prédire qu'une éventuelle remontée sera longue.

### Structures et valeurs

Il y a de fortes présomptions pour que cet effacement concerne surtout les structures publiques du catholicisme, beaucoup moins la religiosité en tant que telle ou le sentiment plus ou moins confus d'appartenir à un groupe confessionnel qui partage les mêmes valeurs de base. Les écoles catholiques, par exemple, demeurent toujours aussi nombreuses et autant demandées, selon toute apparence bien au-delà de la proportion des Néerlandais qui se déclarent encore catholiques. Elles continuent de dispenser activement une formation religieuse dont cependant le prêtre est quasiment absent. Pour autant qu'on puisse le savoir, ce sont surtout les actes institutionnels et publics qui ont souffert de la crise. Ce constat semble confirmer la justesse du diagnostic qui voit dans l'évolution du catholicisme néerlandais l'effet d'un mouvement plus large de privatisation du vécu religieux en Europe. En tant que tels, les catholiques se sont, en effet, massivement fondus dans la société néerlandaise globale. Alors que l'on avait autrefois coutume de parler du *katholiek Nederland*, c'est-à-dire du secteur catholique des Pays-Bas pris comme un tout, une telle appellation n'est plus possible aujourd'hui: les catholiques ne forment plus un secteur social définissable par des paramètres institutionnels et dans la mesure où il en reste quelque chose, cela ne couvre qu'une partie des croyants. L'assistance à la messe dominicale atteint le niveau de certaines campagnes françaises – celles précisément que les prêtres hollandais eux-mêmes, en surnombre, allaient, il n'y a pas quatre décennies, reconquérir pour l'Évangile. Les associations catholiques, autrefois si nombreuses, sont mortes ou moribondes. Les évêques ne parlent plus en public ou seulement comme des arlequins manipulés par l'ultra-conservatisme bondieusard de quelque dicastère romain. Le pape, si habitué à être adulé par les foules, n'a pas supporté l'indifférence foncière avec laquelle il fut reçu en Hollande et ne risque pas de s'y montrer de nouveau. Même le parti politique catholique s'est fondu dans un vague mouvement chrétien-démocrate dont on ne voit pas bien ce qui le distingue vraiment des travaillistes ou même des libéraux.

Aussi, examinant les résultats d'une enquête sur les valeurs réalisées en 1980 en englobant aussi bien les catholiques que les protestants néerlandais, G. Dekker a récemment pu montrer à quel point les différences entre ces deux groupes sont devenues faibles et à quel point leurs opinions concordent avec celles de l'ensemble des Pays-Bas, y compris les incroyants qui sont, eux, en nombre croissant<sup>6</sup>. Tout au plus peut-on dire que les protestants se disent légèrement plus

méfiant en matière sexuelle et qu'ils s'affichent un tout petit peu plus conservateurs dans le domaine politique – mais c'est là une question de quelques points. En fait, les véritables clivages s'établissent entre conservateurs et progressistes, indépendamment de leur confession. Les conservateurs, qu'ils soient catholiques ou protestants, manifestent, bien sûr, sur toute la ligne un plus grand attachement aux valeurs traditionnelles que les progressistes, mais pas toujours dans la même mesure. L'écart entre conservateurs catholiques et conservateurs protestants est le moins grand dans le domaine proprement religieux; il est déjà plus considérable dans le domaine de la sexualité et du mariage; mais il atteint des dizaines de points dans celui de la politique sociale, l'attitude à l'égard du Tiers Monde et la défense. Toutefois, les écarts entre le courant traditionaliste et le courant libéral semblaient moins grands chez les catholiques que chez les protestants, au moment de l'enquête (1980). Est-ce parce que de tels écarts étaient plus ou moins institutionnalisés depuis au moins deux siècles chez les protestants sous la forme de tendances officialisées (courant libéral, courant piétiste, etc.), puis d'Eglises séparées (les néo-calvinistes, notamment)?

Il ne serait pas difficile de multiplier de tels exemples. L'on soulignera, en tout cas, que la force historique de la référence religieuse aux Pays-Bas se manifeste dans une littérature abondante, presque autorépetitive, sur le fait religieux qui n'a guère tari malgré l'évanescence de la présence ecclésiale. Les résultats de ces enquêtes montrent dans tous les cas que les clivages confessionnels se sont estompés au profit d'une autre ligne de division dominante, celle qui s'établit maintenant entre orthodoxes et libéraux, entre conservateurs et progressistes. Dans un certain sens, c'est grâce à cette évolution que les Pays-Bas rejoignent maintenant le corps de l'Europe où de telles distinctions dominent depuis longtemps le paysage public. D'ailleurs, les grandes enquêtes sur les valeurs en Europe montrent bien que les Pays-Bas ne se distinguent plus fondamentalement des pays environnants. Tout au plus le facteur religieux continue-t-il d'y jouer un rôle plus affiché en tant que «légitimant». On le voit dans la montée, parallèlement à la perte d'audience sinon au déclin des Eglises institutionnelles, de groupes religieux libres de tendance évangélique en nombres considérables<sup>7</sup>. Sans même parler de l'essor du courant «humaniste» qui présente, en fait, toutes les caractéristiques institutionnelles des confessions d'autrefois, moins de dogme<sup>8</sup>. D'ailleurs, les «humanistes» néerlandais – moins «laïques» que dans les pays catholiques, plus «érasmisants» pourrait-on dire – réclament et obtiennent effectivement que leur soient accordées les facilités dont jouissent depuis longtemps les confessionnels: aumôneries des armées, écoles, hôpitaux, maisons de retraite, une université particulière (récemment fondée à Utrecht), des chaires publiques dans les universités d'Etat, etc.<sup>9</sup>.

Cette religiosité diffuse qui continue de marquer la vie publique néerlandaise adoucit considérablement la laïcité formellement reconnue au secteur public. En

fait, à part la persistance d'un antipapisme de bon ton mais un peu suranné dans les milieux intellectuels d'ancienne tradition, l'on ne peut qu'être frappé par la permanence générale de la référence religieuse, ou du moins des valeurs prônées par les Eglises, même dans les secteurs que les statistiques officielles qualifient (peut-être un peu vite) de non-croyants parce que leurs représentants n'accomplissent plus les actes institutionnels confessionnels ou qu'ils refusent de se déclarer publiquement membres d'une Eglise. Selon les dernières données disponibles, ce secteur comprendrait – en dépit de très fortes différences régionales – au total 48,7% de la population, soit près de la moitié...<sup>10</sup>. La question demeure donc ouverte de savoir si le remue-ménage des années 1960 a bel et bien conduit à un renouveau de l'Eglise catholique néerlandaise comme telle, même si on la voit maintenant réduite à un groupe restreint de fidèles, divisée en deux ailes opposées, une aile traditionaliste et une aile progressiste. Ce renouveau de la vitalité ecclésiale est bien la conclusion que semble tirer un sociologue de la religion comme Walter Goddijn, qui était jadis lui-même au centre du mouvement et demeure un analyste aussi actif qu'attentif des évolutions intervenues depuis lors<sup>11</sup>. Mais une autre analyse demeure possible: l'évolution du catholicisme hollandais n'a-t-elle pas abouti à la juxtaposition de deux modèles foncièrement différents de religiosité vécue: l'une au sein de l'institution ecclésiale (qu'elle soit romanocentrique et hiérarchisante ou de structure plus localisée et démocratisante), l'autre en dehors des institutions ecclésiales de type ancien, quoique à la recherche d'ancrages nouveaux. De tels ancrages institutionnels sont, au moins provisoirement, cherchés dans une forme de sociabilité chrétienne extensive mais bien structurée, telle qu'on le voit, par exemple, dans le «Mouvement en 8 mai» des catholiques critiques. Je pencherais, quant à moi, plutôt en faveur de cette deuxième option.

L'on peut, bien sûr, débattre longtemps sur la question de savoir si, dans ce mouvement général de libéralisation des contraintes socio-culturelles, les confessionnels ont rejoint les non-croyants, ou l'inverse. Il faut se garder ici d'analyses rapides et superficielles, d'autant plus vite trompeuses qu'aux Pays-Bas la religion a joué depuis des siècles un rôle souterrain puissant dans la définition des normes et conduites et l'organisation sociale. L'originalité du modèle historique d'une coexistence religieuse assez poussée en Hollande, qui a tant fait l'admiration des visiteurs étrangers de l'époque moderne, reposait sur une sécularisation marquée de la vie publique et plus encore de toute la vie civique. Dès le lendemain de la Réforme, à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, bon nombre de magistrats et d'administrateurs se sont acharnés à remplacer les symboles religieux, signes potentiels de discorde confessionnelle, par des symboles séculiers, signes de concorde au-delà des différences religieuses, ou par un imaginaire de facture antique (le mythe de l'origine batave commune) ou vétérotestamentaire, qui ne froisse personne mais soit susceptible de réunir le plus grand nombre de sujets<sup>12</sup>. Il en résultait un modèle propre, en quelque sorte plus domestique, plus facilement intériorisant, de la transmission des valeurs religieuses. Ce modèle à deux

facettes (l'Etat séculier tenu à distance, les Eglises gardiennes actives de la vie socio-culturelle et socio-religieuse), déjà rôdé depuis deux siècles et demi, a pu être repris et amplifié presque à l'excès dans la seconde moitié du <sup>xx</sup>e siècle. Les anciennes divisions internes de la nation ont alors conduit à la construction du fameux système des piliers (les *zuilen*, d'où la *verzuiling* ou, comme on dit en anglais, «pillarization»), c'est-à-dire le cloisonnement socio-religieux de la nation en trois ou quatre compartiments idéologiques ou religieux autarciques, coiffés par un Etat politiquement unitaire mais socialement et culturellement réticent<sup>13</sup>. L'épuisement de ce système organisationnel dans l'après-guerre fut certainement une des causes (mais inversement aussi, dans une certaine mesure, un effet) du mouvement néerlandais de réforme catholique des années 1960. Mais il ne faudrait pas être dupe des apparences. La disparition à moyen terme des structures instaurées au <sup>xx</sup>e siècle (la *ontzuiling* ou «depillarization») n'affecte pas forcément un *habitus* commun, patiemment construit, inculqué et intériorisé au cours de trois ou quatre siècles. Le retour au séculier dans la vie publique n'infirme pas nécessairement, aux Pays-Bas, une certaine permanence du religieux dans le domaine privé ou même semi-public. L'avenir nous montrera ce qui restera de ce processus à long terme<sup>14</sup>.

### Eglises publiques, Eglises volontaires?

Quoi qu'il en soit, trois constats semblent dorénavant s'imposer. Premièrement, à travers les processus de transformation du catholicisme néerlandais des années 1960, le vécu religieux s'est très largement privatisé – ou, si l'on veut, subjectivé – en dépit du maintien de certaines structures confessionnelles publiques ou semi-publiques (les écoles surtout), mais la référence religieuse comme principe d'organisation de la vie individuelle, familiale et communautaire n'a pas pour autant disparu. Deuxièmement, il n'existe plus guère de différences entre les valeurs prônées par les confessionnels et celles de la population dans son ensemble, ni parmi les confessionnels entre eux, pris en tant que groupe. En revanche, troisièmement, les lignes de partage séparent désormais, dans les Eglises comme dans la société globale, un secteur plus traditionaliste d'un courant plus libéral. Le premier reste plus attaché à un modèle ecclésiologique hiérarchisant dans lequel les conduites se conforment à l'appel d'une autorité externe, le second à un modèle qui, sans être forcément plus démocratique, se réclame d'une prise de décision plus personnalisée; dans ce second cas, l'accord profond avec les autres membres du groupe provient de la conformité générale des analyses individuelles avec la méta-analyse que le groupe se fait de la situation globale.

A mon sens, le clivage entre domaine public et domaine privé est ici un facteur d'explication fondamental. C'est la clé pour comprendre le mouvement socio-religieux aux Pays-Bas. On peut d'ailleurs se demander jusqu'à quel point les événements religieux des années 1960 aux Pays-Bas ont bénéficié encore de ce rapport particulier entre le public et le privé qui, comme en témoignent les

plus lucides des observateurs étrangers, différenciait dès le xvii<sup>e</sup> siècle la Hollande du reste de l'Europe. Quoi qu'il en soit, les Eglises sont pour l'essentiel devenues des institutions volontaires, fondées sur un ensemble de volontés privées mises en commun. Il est significatif qu'un des mouvements d'action centraux de la transformation du catholicisme hollandais, le mouvement Sjaloom, est passé d'un catholicisme moralisateur à fort impact institutionnel à une religion subjectivée soutenue seulement par l'expérience partagée du groupe<sup>15</sup>. Même le secteur traditionaliste n'échappe pas à la logique de cette évolution inscrite dans celle de la société néerlandaise globale: puisqu'il ne peut plus que très partiellement se réclamer de l'autorité romaine, elle-même en mouvement et tiraillée entre courants contradictoires, c'est la juste volonté du groupe, en conformité avec une tradition choisie, qu'il identifie comme son élément fondateur. Il y aurait, par conséquent, une unité profonde dans le style d'action qui sous-entend les oppositions mises à jour à l'intérieur même des Eglises. Nous sommes donc en droit de nous demander si, malgré ce que les personnes intéressées en pensent elles-mêmes, les clivages entre orthodoxes et libéraux ne sont pas plutôt imputables au mouvement de la vie publique qu'à la dynamique interne des Eglises. Autrement dit, le référent de base et le moteur du mouvement ne se trouveraient plus dans les Eglises, mais dans la société globale.

Si l'on veut parler de libéralisation parmi les catholiques hollandais, c'est dans ce sens plus général d'un relâchement du lien entre critères ou préceptes institutionnels et volonté commune qu'il faut la comprendre. Ce n'est pas, en tout cas, du côté d'un courant politique qu'il faudrait la chercher. Le parti politique libéral qui, il y a quelques années, semblait un instant amorcer sa percée paraît avoir retrouvé sa vitesse de croisière réduite d'autrefois. C'est le parti qui, traditionnellement, se profile comme l'adversaire le plus marqué du catholicisme, méprisé naguère par beaucoup de libéraux comme une niaiserie superstitieuse. De temps en temps, l'on en trouve encore des échos à peine voilés dans le principal journal libéral du pays, le *NRC-Handelsblad*. D'une manière générale, aucun parti politique ne s'affiche volontairement laïque aux Pays-Bas, sans doute parce que la référence religieuse demeure une valeur sûre dans la vie privée d'un grand nombre de Néerlandais. D'autre part, si les Eglises protestantes ont dans le passé fait beaucoup moins parler d'elles que leur homologue catholique, il est frappant de constater que, parties de positions en tous points semblables, elles en sont aussi arrivées au même point de fusion interconfessionnelle dans la société globale. Autrement dit, même sans cet activisme de réforme socio-religieuse et socio-culturelle des catholiques que Walter Goddijn a qualifié d'une «révolution différée», les protestants néerlandais ont parcouru en gros le même chemin<sup>16</sup>. Ils ne disposaient pas, bien sûr, de l'extraordinaire caisse de résonance que constitue l'internationale du catholicisme, et grâce à leurs structures ecclésiastiques plus localisées ils ne butaient guère sur une machine hiérarchique comme celle qui fonctionne à Rome. Aussi leur évolution a-t-elle pu se faire à l'ombre de celle des catholiques – mais les symp-



tômes internes de la crise y étaient en tous points comparables: l'effacement des vocations au ministère, la chute continuée de la pratique, la perte d'audience des autorités ecclésiastiques, la disparition des organisations confessionnelles, etc.

Les événements des années 1960 qui ont amené la transformation du catholicisme néerlandais ont donc joué le rôle de catalyseur pour le groupe particulier des catholiques mais ne sont nullement restés sans incidence sur les autres groupes de la société néerlandaise. En fait, tous les secteurs du système cloisonné, en perte de vitesse, ont été affectés par ce qui s'est passé. Je l'ai déjà constaté pour les protestants. On pourrait poursuivre l'analyse pour le secteur socialiste. Celui-ci fut vers la même époque définitivement transformé dans un travaillisme plutôt fadasse, contesté cependant sur sa gauche par des mouvements nouveaux qui ressemblent étrangement aux groupes de contestataires catholiques – si ce ne sont pas les mêmes personnes, comme certaines analyses semblent le suggérer.

Cette concomitance, ou plutôt, ce constat d'un mouvement d'ensemble n'épargnant en fait aucun secteur de la société néerlandaise pose, bien sûr, un certain nombre de questions. Certaines réponses à ces questions n'exigent pas que je m'y attarde ici, puisqu'elles ne font qu'insister sur la similitude des mouvements de transformation un peu partout dans le monde occidental. Assez précocement institutionnalisées aux Pays-Bas dans le mouvement Provo (1965), ces transformations méritent aux yeux de certains le qualificatif de «révolution culturelle»<sup>17</sup>. D'autres questions concernent les relations entre les différents secteurs socio-culturels et socio-religieux à l'intérieur même des Pays-Bas. Là encore il ne faut pas se leurrer. Malgré la relative autarcie des secteurs cloisonnés d'avant la dernière Guerre mondiale, ceux-ci entretenaient en fait des liens étroits entre eux au niveau de leur stratégie sociale et politique – ce qui a pour conséquence un parallélisme marqué de l'évolution des différents sous-systèmes. Le politologue néerlandais Arend Lijphart a forgé pour les Pays-Bas d'avant les années 1960 le terme de «démocratie de pacification» ou «démocratie consensuelle», c'est-à-dire une démocratie qui fuit le conflit ouvert en pacifiant les secteurs potentiellement dangereux par une suite d'accords, similaires à ceux conclus avec les secteurs concurrents. Ces accords assurent une large autonomie interne au secteur concerné, à charge pour lui de ne point menacer de quelle façon que ce soit l'édifice de l'Etat<sup>18</sup>. Tout récemment, Lijphart est même allé jusqu'à proposer sérieusement un retour au système des secteurs cloisonnés pour pacifier les minorités d'allochtones immigrés, en particulier les musulmans – non sans provoquer une polémique quelque peu acerbe.

Vu le thème de ce colloque, la question principale n'est cependant pas là. Elle serait plutôt de savoir pourquoi de tous les secteurs en transformation celui du catholicisme néerlandais a semblé le plus affecté. Il y a des raisons à cela qui tiennent plutôt à la tactique des médias: le spectacle d'un groupe assez réduit de catholiques aux prises avec un moloch institutionnel comme le Vatican, qui avait

réussi dans le passé à broyer tant de mouvements contestataires, a fait les gorges chaudes de beaucoup de journalistes, à commencer, mais point exclusivement, dans les pays francophones. Voilà enfin une Eglise locale qui faisait un boucan de diable au lieu de ronronner béatement. Par ailleurs, le décompte des publications étrangères consacrées aux événements de la Hollande catholique relève une assez notable partie d'écrits de la main des premiers intéressés, c'est-à-dire les Hollandais<sup>19</sup>. J'ai moi-même, à cette époque, plus d'une fois sacrifié aux demandes d'éclaircissements venues de l'étranger, de Barcelone à Naples en passant par Paris<sup>20</sup>. J'ai cru alors comprendre que l'avidité que manifestaient les Hollandais pour rompre leur isolement dans le monde catholique et y vendre «leur» cause n'avait d'égal que la confusion des interlocuteurs étrangers qui croyaient volontiers que quelque chose d'essentiel était enfin en train de bouger dans l'Eglise mais qui ne voyaient pas très bien quoi exactement, et qui surtout ne disposaient pas des outils nécessaires pour l'interpréter de manière convenable. C'est sans doute en partie la méconnaissance même de la situation toute particulière de la Hollande qui a fait sa fortune à l'étranger. On la croyait presque protestante: elle s'avérait largement catholique, et d'un catholicisme particulier de surcroît, en l'occurrence rebelle et démocratisant, foncièrement opposé aux deux valeurs centrales de l'ordre catholique: obéissance et hiérarchie.

En fait, il est plus facile de décrire le mouvement de dérive des années 1960 que d'en déterminer les facteurs principaux. Ainsi, l'analyse de ce périodique clé du catholicisme hollandais qu'était la revue pédagogique au titre latin évocateur de *Dux* (fondée en 1927) a bien montré sa transformation rapide dans les années 1960: d'une revue qui suivait scrupuleusement la ligne doctrinale et morale prescrite par la hiérarchie catholique, elle devint un forum déconfectionné, s'attaquant même aux initiatives que l'Etat prenait en nombre croissant en matière de politique de la jeunesse – domaine longtemps considéré comme la chasse gardée des secteurs cloisonnés – depuis la dernière guerre<sup>21</sup>. C'est surtout la généralisation rapide du doute aux valeurs établies qui frappe rétrospectivement l'observateur: ainsi, on doutait tout à coup de l'utilité des missions, qui depuis un siècle avaient été la fierté du catholicisme hollandais et son prolongement aussi puissant que fertile dans les territoires coloniaux<sup>22</sup>. Une politique active d'engagement dans le Tiers Monde s'y substitua – non seulement dans les anciennes colonies, mais de préférence dans les pays marqués au coin du non-respect des droits de l'homme: une politique déterminée davantage par un impératif éthique, par conséquent, que par l'évaluation d'un ensemble de nécessités d'ordre économique, social et culturel.

### **Une trahison des clercs?**

Le processus de liquidation de l'ancien système socio-religieux a connu ses protagonistes, et c'est autour de la question de l'identité et des motivations des

groupes moteurs que le débat sur les origines et le caractère de la transformation du catholicisme hollandais s'est concentré depuis les années 1970<sup>23</sup>. C'est là aussi que nous retrouvons la question du libéralisme religieux. Dès 1970, le sociologue J.A. Ponsioen identifia le bas-clergé comme le moteur du changement. Son interprétation était d'ailleurs exclusivement basée sur ses lectures de la bibliographie imprimée<sup>24</sup>. Selon lui, le renouveau était principalement dû aux prêtres de la base. Ainsi, initialement, la théologie traditionnelle fut révisée par des professeurs de séminaire plutôt que par les professeurs de l'université – ceux-ci ne prirent le relais qu'assez tardivement (Schillebeeckx ne vint aux Pays-Bas qu'en 1958). De même, la vie religieuse fut adaptée aux exigences du moment par les vicaires et les religieux plutôt que par les leaders institutionnalisés tels que les curés, les doyens ou les évêques. Cette analyse semble d'ailleurs confirmée par des recherches récentes, par exemple sur les mouvements de jeunesse<sup>25</sup>. Il y avait bien quelques mouvements de rénovation laïque (tels Te Elfder Ure ou Adelbert), mais ceux-ci, d'audience socialement limitée, n'ont jamais réussi à opérer une véritable percée. En revanche, la poussée définitive vint du clergé, en particulier du bas-clergé: le très grand nombre de vocations religieuses réalisées entre 1920 et 1940, et même au-delà, surtout dans les milieux paysans et dans la petite bourgeoisie, a dessiné pour ces jeunes prêtres une perspective d'émancipation sociale à capital réduit (capital économique autant que social et culturel, dans le sens où l'entend Pierre Bourdieu). La filière des séminaires permit, en effet, une ascension sociale, parallèlement à l'université, à des groupes sociaux qui à la même époque n'auraient pas réussi à entrer dans la filière universitaire mais qui finalement terminaient leur carrière dans des postes impliquant un niveau de responsabilité comparable à celui des autres intellectuels. Une fois arrivés à ces postes de responsabilité dans la communauté, les nouveaux intellectuels s'identifiaient consciemment avec la population catholique dont ils étaient issus.

La grande masse de la population confessionnelle avait jusqu'alors été tenue à l'écart des décisions de tout ordre mais le nombre d'intellectuels laïcs désireux de s'associer à la gestion de leur communauté et de la nation était également en forte croissance. C'est, toujours selon Ponsioen, la conjonction de ces deux mouvements – la montée d'une couche sociale nombreuse de prêtres à la recherche d'émancipation sociale d'une part, et l'émancipation des laïcs catholiques dans la société globale d'autre part – qui a amené les deux groupes à conclure un pacte tacite et à dessiner une structure ecclésiale dans laquelle les leaders des communautés locales – les leaders spirituels autant que les leaders culturels – s'attribuaient un pouvoir de décision déterminant. Et c'est la destruction de l'ancien système social cloisonné dans l'après-guerre qui rendit possible leur rébellion commune. Le niveau de l'identification des prêtres avec leurs communautés était si élevé qu'elle les conduisit même à des actes d'émancipation auto-destructrice: en supprimant tout signe extérieur de la prêtrise (la toge, le col romain, etc.), ils se libéraient symboliquement de la tutelle hiérarchique,

mais rejetaient simultanément les symboles mêmes du statut social survalorisé qu'ils avaient hérité de l'époque antérieure – celui-là justement qui leur avait permis d'atteindre la position sociale élevée d'où ils opéraient. En poursuivant la réflexion de Ponsioen au-delà de 1970, l'année de la parution de son article, l'on peut même se demander si cette auto-destruction symbolique n'explique pas en partie l'évanescence inexorable de l'Eglise catholique institutionnelle aux Pays-Bas.

Otto Schreuder, sociologue des religions à l'université de Nimègue, poursuit cette analyse quatre ans plus tard, cette fois-ci en utilisant un abondant matériau empirique<sup>26</sup>. Le modèle explicatif présenté fut celui de la «deprivierte Mitte» (son article avait été écrit en allemand) – terme difficile à traduire avec exactitude mais qui renvoie aux désirs inassouvis des classes moyennes, point de départ d'un mouvement social de grande envergure. L'analyse de Schreuder concernait le groupe *Open Kerk* (N=918). Ce groupe de catholiques était né en 1972 – après le parachutage de l'évêque ultra-conservateur de Ruremonde par les autorités romaines – de l'inquiétude devant la réaction conservatrice qui se manifesta alors dans l'Eglise. En tant que tel, ce groupe ne nous intéresse pas ici, mais il est intéressant de noter que Schreuder arrive à identifier avec plus de précision un des groupes porteurs du renouveau. Il s'agit d'un groupe aux opinions centristes, idéologiquement modéré, et composé surtout de membres des classes moyennes supérieures (autrement dit, pour une bonne partie ces fameux intellectuels et semi-intellectuels dont parlait Ponsioen). Ce sont eux qui ont essayé dans les années 1960 d'imposer leur vision de la vie religieuse et communautaire, en fonction de leurs idéaux de groupe – et ce sera la distance qu'ils prennent par rapport à l'Eglise institutionnelle après leurs désillusions dans les années 1970 qui laissera la voie libre pour une reprise du pouvoir au moins partielle par les conservateurs. Pour Schreuder, le catholicisme réformateur des années 1960 était donc essentiellement à l'image des classes moyennes nouvellement comblées sur le plan social, mais encore frustrées du pouvoir sur le plan ecclésial. C'était un catholicisme non pas d'action mais de discussion, qui s'efforçait de faire adopter et de légitimer ses propres valeurs de groupe: la liberté, l'épanouissement individuel, un certain personnalisme, la co-responsabilité, etc.

Un troisième auteur a rejoint ces thèses de façon nettement plus désinvolte, mais comme ses ouvrages ont été abondamment répandus à l'étranger, il faut que nous nous y arrêtions un instant. L'auteur en question est le jésuite Jan Bots, historien de formation et ancien professeur à la haute école de théologie catholique d'Amsterdam, une des institutions qui ont pris la succession des grands séminaires regroupés à la fin des années 1960<sup>27</sup>. Selon Bots, l'énorme augmentation du niveau de bien-être pendant l'après-guerre a surtout profité aux catholiques, et plus particulièrement aux intellectuels qui constituaient, en fait, le groupe qui avait le plus grand retard à rattraper dans la société globale

des Pays-Bas. L'on sait, en effet, à quel point l'évolution historique des Pays-Bas avait progressivement chassé les catholiques des positions universitaires et des professions intellectuelles, et combien difficile a été leur remontée à cet égard depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans les années 1960, ce sont les intellectuels catholiques de la classe d'âge des 30-50 ans qui, selon Bots, copient, tels des parvenus culturels, le style de vie et les valeurs de l'élite libérale au sommet de la société néerlandaise : valeurs de liberté, d'épanouissement personnel, d'authenticité, de pluralisme, d'autonomie, de rationalité, de dialogue et d'ouverture. Mais par un processus bien connu, ils survalorisent les valeurs élitaires qu'ils ne maîtrisent pas encore suffisamment, puisqu'il leur manque l'*habitus*, l'équilibre et l'aisance naturelle du style de vie de l'élite au sommet. En bref, ils essaient de s'emparer du pouvoir dans l'Eglise par les moyens qui sont alors à leur disposition, en particulier les médias. Ainsi en arrivent-ils à imposer leur vision à toute la population catholique. En somme, Bots rallie la vieille thèse du complot.

Comme l'a fait remarquer Walter Goddijn, l'analyse de Bots pêche par quelques suppositions gratuites<sup>28</sup>. Ainsi, il n'a point été prouvé que les réformateurs aient monté plus vite sur l'échelle sociale que les autres. Et les jugements de valeurs que Bots prononce sur leurs actions non seulement ne reposent que sur les opinions personnelles de l'auteur, qui ne se cache pas de son conservatisme, mais en plus sont contredits par les acteurs de la réforme catholique au sommet de la hiérarchie. Les évêques néerlandais, en effet, ont depuis le début soutenu les efforts de redéfinition des structures ecclésiales. C'est ce qui ressort d'une analyse serrée des documents épiscopaux conduite par J. Sloot: depuis 1960, l'épiscopat a progressivement remplacé sa conception étroitement hiérarchique de l'Eglise par une conception plus communautaire impliquant un autre style d'autorité<sup>29</sup>.

Faut-il, en suivant Bots, parler d'une nouvelle trahison des clercs ? Il y a cinq ans, l'analyse du réseau des responsables du changement socio-culturel et socio-religieux dans le catholicisme néerlandais de l'après-guerre, réalisée par Ed Simons et Lodewijk Winkeler, a permis d'y voir un peu plus clair<sup>30</sup>. C'est à dessein que ces deux auteurs ont publié les résultats de leur travail sous le titre provocateur emprunté à Julien Benda, «La trahison des clercs». Ils n'ont d'ailleurs pas jugé utile d'y joindre un point d'interrogation. Leur recherche se limite volontairement aux seuls intellectuels – notion d'un flou consommé que les auteurs ont décidé de définir pragmatiquement. Par «intellectuels» ils entendent ceux qui joignent à un haut niveau de formation intellectuelle «une activité originale ou créatrice d'ordre théorique ou abstrait», mise au service d'un engagement social. Dans les faits, ces critères limitent le groupe analysé au seul milieu des universitaires publiant pour un public plus large que leurs propres collègues. Une nouvelle restriction du groupe de référence est obtenue par la sélection de ceux parmi les intellectuels catholiques qui, au cours de la période

concernée, se sont exprimés sur quatre questions clés de l'actualité : le ministère des prêtres, la morale et la santé mentale, l'œcuménisme, le caractère catholique des institutions ecclésiastiques. Simons et Winkeler en arrivent ainsi à sélectionner 216 leaders d'opinion, en quelque sorte des super-intellectuels aux leviers de commande. L'analyse de ce groupe à l'aide de 18 variables s'efforce surtout de cerner leurs liens avec l'institution ecclésiastique, ainsi que les réseaux internes d'activités, de responsabilités et d'influence, sans oublier l'épreuve des citations réciproques. Ce sont les réseaux électifs d'affinité idéologique (les *social circles*) que les auteurs avancent comme le facteur d'explication dominant du mouvement, privilégiant ainsi la dynamique interne du groupe.

Ce groupe réduit d'intellectuels, solidement cimenté, a-t-il trahi l'Eglise néerlandaise en l'entraînant vers une libéralisation qui devait fatalement provoquer le désengagement massif des croyants dans les années 1960 dont ces mêmes intellectuels se seraient ensuite, par commodité personnelle, désintéressés dans la décennie suivante? En s'emparant successivement de toutes les positions-clés dans l'Eglise néerlandaise, ne l'ont-ils pas utilisée pour assurer leur propre prestige de groupe au lieu de promouvoir l'intérêt d'ensemble de la communauté des croyants? N'ont-ils pas, en somme, détruit l'Eglise par pur égoïsme?

Sans se prononcer vraiment sur l'accusation quelque peu rhétorique de trahison, Simons et Winkeler ne le pensent pas, ils mettent en avant que le front des intellectuels était lui-même dominé par les évêques, intellectuels et *change-agents* à la fois, comme Coleman les a qualifiés<sup>31</sup>. Il me semble pourtant que la question ne saurait être effacée par une pirouette de cet ordre. Il y a lieu de s'interroger plus avant sur ce qui a réellement fait bouger des leaders d'opinion. Libéralisation? Ambition? Privatisation de la dimension religieuse? La question reste ouverte, et il est peut-être grand temps de se demander s'il suffit d'interroger les leaders pour retrouver les motivations d'un mouvement de masse. Dans cette restriction volontaire de l'hypothèse de départ, les sociologues de Nimègue se montrent certainement de dignes représentants de cette classe d'intellectuels qu'ils s'efforcent de cerner<sup>32</sup>. Mais est-elle tenable?

## NOTES

<sup>1</sup> John A. COLEMAN, *The Evolution of Dutch Catholicism, 1958-1974*, University of California, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1978; Walter GODDIN, *The Deferred Revolution. A Social Experiment in Church Innovation in Holland, 1960-1970*, Elsevier, Amsterdam/Oxford/New York, 1975. Voir également les considérations de Pierre BRACHIN et L.J. ROOIER, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le xv<sup>e</sup> siècle*, Aubier Montaigne, Paris, 1974, p. 208-245, et de Herman BAKVIS, *Catholic Power in the Netherlands*, MacGill-Queen's University Press, New York, 1981. Une excellente bibliographie commentée : J.P.A. VAN VUGT, *Godsdienst en kerk in Nederland 1945-1980. Een geannoteerde bibliografie van sociaal-wetenschappelijke en historische literatuur over de godsdienstige en kerkelijke ontwikkelingen in Nederland*, Ambo, Baarn/KDC, Nimègue, 1981.

<sup>2</sup> W. GODDIN, «Vijftientig jaar Bisschoppelijk Mandement», dans W. GODDIN et G. KNUVELDER, *Hervorming zonder schisma. Historisch-sociologische studies over de kerk van Alfrink. Bij gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag*. Gooi & Sticht, Hilversum, 1980, p. 33-64.

<sup>3</sup> J.A. COLEMAN, *op. cit.* p. 19.

<sup>4</sup> G. DIERICK, A. MAES, B. VAN SON et al., *Veertig jaar Kaski-onderzoek 1946-1986*, Kaski, La Haye, 1987, avec un répertoire des enquêtes réalisées.

<sup>5</sup> Cf. l'évaluation récente par R.G.W. HUYSMANS, «1964-1984 : Twintig jaar structurering van de leiding der kerkprovincie in Nederland. Een rechtskroniek – ook een tragiek?», dans Ph. C. STOUTHARD et G.P.P. VAN TILLO (éd.), *Katholiek Nederland na 1945. Opstellen aangeboden aan Prof. dr W. Goddijn bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar godsdienstsociologie van de Theologische faculteit Tilburg*, Ambo, Baarn, 1985, p. 38-50.

<sup>6</sup> G. DEKKER, «Is er nog wel een 'Katholiek Nederland'?», dans Ph. C. STOUTHARD et G.P.P. VAN TILLO, *op. cit.* p. 131-143. J'ai préféré les résultats de cette enquête, conduite par un organisme d'Etat (le Bureau du Plan Social et Culturel), à ceux d'une enquête similaire, par ailleurs très intéressante, réalisée en 1979 par des organismes confessionnels. Voir W. GODDIN, H. SMETS et G. VAN TILLO, *Opnieuw : God in Nederland. Onderzoek naar godsdienst en kerkelijkheid ingesteld in opdracht van KRO en weekblad de Tijd*, De Tijd, Amsterdam, 1979.

<sup>7</sup> H.C. STOFFELS, *Wandelen in het licht. Waarden, geloofsovertuigingen en sociale posities van Nederlandse evangelischen*, Kok, Kampen, 1990.

<sup>8</sup> Voir pour les chiffres et estimations les plus récents sur la répartition des Eglises, sectes et groupements (para)-religieux, y compris les non-croyants et les humanistes : Hans KNIPPENBERG, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden*. Van Gorcum, Assen/Maastricht, 1992.

<sup>9</sup> Cf. le plaidoyer amplement documenté dans Peter DOORN et Yvette BOMMELJE, *Ontkerkelijking en verzuiling. Een onderzoek naar de invloed van kerken op publieke middelen in Nederland*, Humanistisch Verbond, Utrecht, 1987.

<sup>10</sup> H. KNIPPENBERG, *op. cit.*, p. 238, tableau 7.5.

<sup>11</sup> Walter GODDIN, *Democratie en christendom. Veertig jaar sociologie van kerk en godsdienst*, Kok-Agora, Kampen, 1991; Id., «Le catholicisme néerlandais. Crise et vitalité», dans *Etudes* (Paris), t. 366 n° 2, février 1987, p. 243-252.

<sup>12</sup> Simon SCHAMA, *The Embarrassment of Riches. An interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Alfred A. Knopf, New York, 1987; Joke SPAANS, *Haarlem na de*

*Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577-1620*, Stichting Hollandse Historische Reeks, La Haye, 1989.

<sup>13</sup> Sur les processus de *verzuiling* et d'*ontzuiling* en Europe, et spécialement aux Pays-Bas, voir J.M.G. THURLINGS. *De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*, Dekker & Van de Vegt, Nimègue/De Horstink, Amersfoort, 1971; Hans RIGHART, *De katholieke zuil in Europa. Een vergelijkend onderzoek naar het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*, Boom, Meppel/Amsterdam, 1986; Staf HELLEMANS, *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Universitaire Pers, Leuven, 1990; Ton DUFFHUES, «Staat 'De wankele zuil' nog overeind ? Een verkenning van de recente literatuur over verzuiling en ontzuiling», dans: *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*, t. 17, 1987, p. 134-162.

<sup>14</sup> Paul DEKKER et Peter ESTER, «Ideological Identification and (De)pillarisation in the Netherlands», dans *The Netherlands Journal of Social Sciences*, t. 26, n° 2, 1990, p. 168-185.

<sup>15</sup> G. VAN TILLO, «Sjaloom: een godsdienstsociologisch onderzoek naar de veranderingen in de religie van een sociaal-politieke actiegroep», in G. SCHIPPER-PEET, G. VAN TILLO et P.H. VRUHOFF, (éd.), *Tussen hemel en aarde. Beschouwingen over hedendaagse religieuze bewegingen*, Alphen aan de Rijn, 1976, p. 208-245.

<sup>16</sup> Walter GODDUN, *The Deferred Revolution*, op. cit.

<sup>17</sup> Ains dans l'analyse de H. DERKS, «1963-1973: De Nederlandse culturele revolutie», in H. DERKS, et al., *Kroniek van 3 eeuwen revoluties*, Wolters-Noordhoff, Groningue, 1989, p. 215-224.

<sup>18</sup> Arend LUPHART, *The Politics of Accommodation : Pluralism and Democracy in the Netherlands*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1975. Cf. Willem FRUHOFF, «A la recherche de l'habitus démocratique des Pays-Bas (Hollande et Belgique)», dans Antoine DE BAECQUE (éd.), *Une histoire de la démocratie en Europe*. Le Monde-Éditions, Paris, 1991, p. 234-255.

<sup>19</sup> J.P.A. VAN VUGT, *Godsdienst en kerk in Nederland 1945-1980*, op. cit.

<sup>20</sup> Willem FRUHOFF, «Le besoin de partage; l'Eglise catholique dans la société néerlandaise», dans *Perspectiva social* (Barcelona), n° 1, 1973, p. 133-164. Cet essai d'interprétation de la transformation du catholicisme hollandais a échappé aux bibliographes de Nimègue.

<sup>21</sup> *Tussen jeugdzorg en emancipatie. Een halve eeuw jeugd en samenleving in de spiegel van het katolieke maandblad Dux, 1927-1970*. Ambo, Baarn, 1979, surtout les contributions de J. ROES, «Dux 1927-1970. Over herkomst en wording van de moderne katoliek», p. 26-60; H.C. DE WOLF, «Om de ziel van de jeugd. Ontwikkeling van pedagogische en psychologische opvattingen in het tijdschrift Dux, 1927-1970», p. 61-94, et H. VAN EWIK, «Werken aan de jeugd», p. 205-255.

<sup>22</sup> J. Th. W. WILLEMSSEN, «Academische Leken Missie Actie», dans *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*. t. 10, 1980, p. 61-79.

<sup>23</sup> Cf. pour ce qui suit; W. GODDUN, «Tien jaar kerkvernieuwing. Sociologische aspecten van de r.k. kerk in Nederland 1967-1977», dans W. GODDUN et G. KNUVELDER, *Hervorming zonder schisma*, op. cit., p. 99-113.

<sup>24</sup> J.A. PONSIOEN, «Het Nederlands Rooms-Katholicisme na de oorlog», dans A. VAN BRAAM, (éd.), *Actuele sociologie*, Van Gorcum, Assen, 1970, p. 211-222.

<sup>25</sup> Peter SELTEN, *Het apostolaat der jeugd, Katholieke jeugdbewegingen in Nederland 1900-1941*, Acco, Louvain, 1991.

<sup>26</sup> OTTO SCHREUDER, «Die deprivierte Mitte», in W. WEYMEN-WEYHE, (éd.), *Die Offene Kirche*, Düsseldorf, 1974, p. 234-264. Cf. à ce sujet également l'enquête réalisée par



J.G.M. STERK, *De leek over het ambt*, Instituut voor toegepaste sociologie, Nimègue, 1967; J.A. COLEMAN, *op. cit.*, p. 224-228.

<sup>27</sup> J. BOTS, «Het Nederlands katholicisme van nu in historisch perspectief», dans *Tijdschrift voor geestelijk leven*, t. 32, 1976, p. 595-641; Id., *Le catholicisme hollandais hier et aujourd'hui*, Téqui, Paris, 1978.

<sup>28</sup> GODDEN, «Tien jaar kerkvernieuwing», *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>29</sup> J. SLOOT, «'t Herderlijke schrijven. Een sociologische analyse van de officiële documenten van het Nederlandse episcopaat, 1945-1974», dans *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*, t. 9, 1979, p. 33-72.

<sup>30</sup> Ed. SIMONS et Lodewijk WINKELER, *Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945*, Arbor, Baarn, 1987.

<sup>31</sup> J.A. COLEMAN, *op. cit.*, p. 98.

<sup>32</sup> Cf. O. SCHREUDER, «Katholiekken in beweging. Deprivatie of mobilisatie?», dans Ph. C. STOUTHARD et G.P.P. VAN TILLO, *Katholiek Nederland na 1945*, *op. cit.*, p. 101-113. Il y reprend brièvement l'article de 1974, mais aux opinions de J. Bots, l'auteur n'a rien d'autre à opposer que sa foi inébranlable dans le rôle dirigeant des élites et des intellectuels dans les mouvements de masse (p. 109) – curieux présupposé qui en dit long sur la valeur de ces analyses présentées sous une couverture scientifique et lardées de références savantes qui ne font que reproduire le même parti pris.

# LE LIBÉRALISME CONTEMPORAIN DANS L'ÉGLISE D'ANGLETERRE (1963-1991)

par  
Hugh R. BOUDIN

Lorsque l'on se risque à définir le libéralisme religieux moderne trois caractéristiques principales sont à mettre en avant.

Tout d'abord la réceptivité de la pensée libérale à l'égard de la science et des arts. La vérité est à chercher et à découvrir partout où elle peut se trouver, car il n'y a aucune rupture entre la vérité humaine générale et la vérité chrétienne particulière. De même il n'y a aucun divorce entre Dieu et l'homme, entre la raison et la révélation.

La tradition, le dogmatisme exclusif, les appels à des réalités non vérifiables, les arguments d'autorité ne pèsent pas lourd dans la balance libérale. Le libéralisme religieux est ouvert à la vérité d'autres religions, car le christianisme n'est pas considéré comme la seule expression de la recherche de Dieu par l'homme ou de la révélation de Dieu à l'homme. Cette révélation divine se poursuit à travers les siècles et n'est pas limitée à un seul lieu.

Deuxièmement le libéralisme professe un grand respect pour les acquis des sciences archéologique, historique et philologique dans la lecture et l'interprétation de la littérature biblique. Il applique avec persévérance et enthousiasme la méthode historico-critique pour arriver à différencier entre le message évangélique authentique et les ajouts et les additions provenant du contexte culturel. Le chrétien libéral se consacre à l'analyse des Ecritures qui, sans être la révélation unique de Dieu, lui permettent de percevoir l'espérance d'individus sensibles à la présence de Dieu.

Finalement les tenants du libéralisme religieux insistent sur l'importance des déductions éthiques du christianisme, qui n'est pas réductible à quelques dogmes cardinaux.

### Un évêque sur une île déserte

Un des programmes de la *British Broadcasting Corporation* qui jouit d'une longévité qui dépasse la cinquantaine s'appelle *Desert Island Discs*. Son propos consiste à interviewer un invité de marque supposé être un Robinson Crusœ abandonné sur une île déserte. Il révèle quelque chose de sa personnalité en sélectionnant huit de ses disques préférés. Un livre est également au choix, la Bible et les œuvres complètes de Shakespeare étant déjà sur place. Il peut aussi désigner un objet de luxe pour adoucir son isolement. L'acteur Dirk Bogarde est parvenu à obtenir une distillerie de whisky en ordre de marche.

Le dimanche 19 janvier 1992, Sue Lawley, la journaliste actuellement responsable de ce programme, interrogea David Jenkins, l'évêque de Durham, le 4<sup>e</sup> diocèse de l'Eglise d'Angleterre selon la préséance officielle<sup>1</sup>. Ainsi ce prélat entraînait au club des naufragés célèbres. Sa renommée provenait de ses déclarations faites dans les années 80 au sujet de la doctrine de la résurrection et de la naissance virgine.

Schématiquement l'histoire du libéralisme anglican contemporain se polarise autour de deux évêques de l'avant-garde théologique John Arthur Thomas Robinson<sup>2</sup> et David Jenkins<sup>3</sup>. Le premier apparaît sur la scène vers les années 60, le second vers les années 80.

### Un autre Robinson que Crusœ

Voici l'évêque de Woolwich J.A.T. Robinson qui, ayant promis à sa consécration de défendre et de promouvoir la foi, publie en 1963 un livre intitulé *Honest to God* dans lequel il avance l'idée de la mort de Dieu, veut suspendre l'utilisation du vocable Dieu et rejeter l'idée d'un Dieu personnel<sup>4</sup>. C'est en se baissant pour nouer ses lacets que Robinson déplace un disque intervertébral. Il est confiné au lit pendant trois mois et y écrit son pamphlet pratiquement d'un trait. Même si un humoriste a facétieusement parlé d'un glissement de «discipline», ce livre a déclenché la controverse théologique la plus longue et la plus largement répandue qu'a connue la Grande-Bretagne au cours du xx<sup>e</sup> siècle. Chacun tenait à exprimer ses vues sur cet «évêque qui ne croit pas en Dieu». Ce Dieu redevenu *salonfähig* occupait désormais une large place dans les conversations animées des cocktails.

Cet ingrédient de sensationnalisme avait suffi à la presse et la télévision pour catapultier l'auteur comme étoile au firmament des vedettes. C'était proverbiallement l'homme qui avait mordu le chien. Peu importait si ces idées traînaient depuis des décennies dans les auditoires des Facultés de théologie de Tübingen, de Berne ou de Paris, cela produisait de toute façon de belles manchettes. Somme toute, le radicalisme de John Robinson, où Dieu n'est pas

seulement devenu un phénomène marginal, utile aux heures difficiles de la vie, transformait le *deus ex machina* en une *machina sine deo*.

La peur que tout le christianisme était prêt à exploser provenait du fait que John Robinson proposait une nouvelle théologie qui allait de pair avec une nouvelle moralité. Les vieux supports surnaturels comme les cieux et l'enfer et la notion de Dieu comme juge suprême étaient relégués à l'atelier des accessoires. Certains pensaient que cela signifiait que la vieille morale basée sur l'autorité externe et les principes du bien et du mal disparaissaient du même coup. En lieu et place émergeait une éthique situationnelle et existentielle où toute conduite devient relative et où l'absolu unique à respecter est l'amour. Dans cette perspective certains prédicateurs auraient parfaitement pu choisir leur texte chez les Beatles ou les partisans du *Flower Power*. Certains l'ont d'ailleurs fait.

Aucun autre livre théologique publié en Grande-Bretagne n'obtint un tel succès de vente au cours des dernières années. En l'espace de quatre ans un million d'exemplaires furent vendus.

### La mort de Dieu

La perception particulière de la situation ambiante qu'avaient certains penseurs chrétiens les poussait à déclarer que le christianisme n'aurait d'avenir que si l'idée d'un Dieu surnaturel était abandonnée. Le temps présent, ayant subi une phase de sécularisation, accusait une réelle perte de transcendance. Ainsi l'absence et même la mort de Dieu annonçaient l'émergence d'un athéisme chrétien<sup>5</sup>.

Cette expression paradoxale se doit d'être expliquée. La mort de Dieu est l'acte par lequel Dieu se nie lui-même en un geste d'auto-annihilation. Dieu cesse de donner crédit à la réalité de son Etre impassible, éternel, immuable et primordial, totalement isolé du temps et de l'histoire. En Jésus-Christ il se glisse lui-même dans le transitoire en un mouvement de la chair avec toute son ambiguïté et son impureté. L'être de Dieu se trouve propulsé dans un progrès vers l'avant. Dieu se sacrifie lui-même dans une sorte d'auto-éloignement à l'intérieur de son propre être. Dans l'incarnation Dieu s'aliène de la transcendance et du caractère abstrait de sa forme pré-incarnationnelle. Dans la mesure où Dieu s'actualise dans l'histoire, il disparaît, il s'auto-détruit dans la conception classique de la divinité. En ce sens, mourant à lui-même, il se dépasse, il abandonne son être enrobé dans son splendide isolement céleste, étranger à tout ce qui se passe dans le monde. Cette translation entraîne une modification radicale de son propre être. Sa transcendance est devenue immanence. Telle est l'affirmation chrétienne de la mort de Dieu<sup>6</sup>.

L'audace de ces affirmations éclaire l'usage capital du langage chrétien au sujet de Dieu. Elles explicitent ce que Boehoeffer avait appelé le «christianisme sans religion» qu'il n'a pas eu le temps d'élaborer avant sa pendaison le 9 avril 1945 à la prison de Flossenbürg. Tout en parlant de la Mort de Dieu, ces théologiens insistent sur la réalité de Dieu au milieu des événements présents. Ils préconisent l'engagement éthique dans la lutte et la souffrance des hommes et appuient l'affirmation de la liberté au milieu du chaos et de l'obscurité du monde moderne.

Avons-nous à faire à une mode passagère, pire encore un dada éphémère? Le maintien de la tension théologique et le souci d'être présent au monde actuel en assumant des responsabilités globales militent en faveur d'un impact d'assez longue durée. Même si d'autres accentuations prennent le relais, l'importance du mouvement n'est pas à négliger.

### Un évêque anglican libéral d'aujourd'hui

La passerelle entre l'affaire de *Honest to God* et l'affaire de Jenkins est jetée par un livre publié par ce dernier en 1968, *Guide to the Debate about God*, qui en 1985 avait connu deux éditions et quatre réimpressions<sup>7</sup>. Il y déploie une fresque historico-théologique replaçant la controverse dans sa perspective depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de comprendre – dit-il – la façon dont la doctrine et la théologie se sont développées depuis lors. Il fait passer la revue à Schleiermacher, Tillich, Barth et Bonhoeffer en affirmant «ou bien Dieu n'existe pas ou bien il doit établir sa propre existence». Le croyant sait dans son for intérieur que le débat ne tourne pas autour de l'existence de Dieu, mais autour de la manière dont il peut être montré aux autres. Après un passage au secrétariat du Conseil Œcuménique des Eglises à Genève, Jenkins occupera une chaire de théologie de 1979 à 1984 à l'Université de Leeds.

En mars de cette dernière année, il est nommé évêque à Durham. Au cours d'une émission de télévision, il est interrogé sur les éléments miraculeux dans la foi chrétienne et notamment dans les confessions de foi. Selon Jenkins la résurrection n'était pas un événement unique, mais une série d'expériences. Il estimait que la vie, que le but et que la personnalité de Jésus persistent dans la continuité<sup>8</sup>.

Quant à la naissance virginale il pensait que si Dieu voulait procéder ainsi, il aurait aisément pu le faire, mais que cela ne concordait pas avec la façon que Dieu utilise pour entrer en contact avec les humains.

Selon lui l'obsession de la naissance virginale, d'origine hellénistique plutôt qu'hébraïque, provoque une sérieuse distorsion. Les Israélites préconisent une vie familiale et une sexualité normale<sup>9</sup>. La contradiction réside dans le fait que

Marie est présentée à la fois comme Mère et Vierge. De là, la confusion chez certains chrétiens sur le sexe et la place et le rôle des femmes. Pour certains croyants l'incarnation appelle indubitablement la naissance virginale. Jenkins pense que Dieu en Jésus est si terre-à-terre qu'il prend tous les risques et assume les réalités de l'existence humaine. Modifier les processus naturels de l'homme semble inutile et superflu et en nette discordance avec le plan de Dieu. L'évêque de Durham croit fermement en l'incarnation, mais estime que la naissance virginale n'en est pas une condition *sine qua non*. Pour lui Jésus est sans conteste le Sauveur de l'humanité. Sa signification profonde s'exprime en un mythe comme dans la poésie du chant des anges et dans l'étoile des mages. Ainsi cette information transmise au sujet d'incidents d'un passé lointain, nous en révèle le sens présent et l'impact durable. Ces idées provoquèrent un tollé considérable. A cette occasion le *Daily Mail* titrait *Les faux miracles de Jésus par un évêque*.

Parlant de la résurrection, David Jenkins a affirmé que ce n'était pas un conte de fée au sujet d'un vieillard juché sur des nuages qui exécute un tour de prestidigitation avec un squelette en intervenant dans les lois de la nature quand une lubie lui prend.

Flairant l'aubaine, la presse populaire n'a pas hésité à biaiser l'information et à attribuer faussement à Jenkins la déclaration que la résurrection était effectivement un tour de passe-passe avec quelques vieux os. Or, il avait affirmé que telle n'était pas, selon, lui une définition adéquate de Pâques. Puis vint sa consécration comme évêque et quelques jours après le coup de foudre provoquant l'incendie de la cathédrale de York. Double événement qui poussa certains à y voir une relation de cause à effet. Au cours de son intronisation comme évêque dans sa cathédrale de Durham, Jenkins s'en prit à la politique gouvernementale en matière charbonnière et à son traitement de la grève des mineurs. Les journaux à sensation essayèrent d'augmenter leur chiffre d'affaires en publiant des articles qui tendaient à prouver que la hiérarchie de l'Eglise d'Angleterre était parsemée de prélats athées<sup>10</sup>. Or, à tout prendre David Jenkins n'a pas proclamé la mort de Dieu, ni nié la divinité de Jésus; il n'a pas mis fondamentalement en doute la doctrine de l'Incarnation. Par contre il a insisté sur le fait que la confiance accordée aux choses surnaturelles peut obscurcir l'authentique message chrétien qui est centré sur la foi, l'engagement et un amour compatissant<sup>11</sup>.

### Un retard anglais sur l'horaire continental

Une remarque générale s'impose. Les penseurs et théologiens d'Outre-Manche accusent un certain retard quant à l'application des acquis accumulés par la science théologique continentale en matière de critique historique, d'analyse de

la Bible selon les critères généralement acceptés dans les milieux universitaires. L'impact dans l'opinion publique anglaise n'était à vrai dire que l'écho de ce qui était déjà connu ailleurs.

Or, force est de constater que les développements les plus intéressants en théologie continentale proviennent des milieux germanophones. Constatation qui se vérifie aussi bien pour les cercles protestants que catholiques. Citons comme coryphées Jürgen Moltmann et Hans Küng sans oublier les précurseurs Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann et Paul Tillich<sup>12</sup>.

Le délai avec lequel leurs ouvrages ont été traduits en anglais expliquent assez bien la réaction différée des milieux anglophones. A part les lecteurs capables de lire directement et surtout de comprendre et d'assimiler les longs paragraphes en allemand académique, la plupart des penseurs d'outre-Manche accusent un sérieux retard théologique.

L'ouvrage de Paul Tillich *Shaking the foundations* ne parut qu'en 1949 et *The New Testament and Mythology* de Rudolf Bultmann ne vit le jour qu'en 1953. Il fallut quelque temps pour que ces ouvrages atteignent les milieux spécialisés. Le fameux *Honest to God* ne garnit l'étal des libraires qu'en 1963, mais alors vint l'explosion, car l'impact de ce livre fut énorme. Il n'avait rien perdu pour attendre. La démythologisation n'est parvenue qu'avec lenteur en Grande-Bretagne et la dépersonnalisation de Dieu y a importée tardivement.

Après l'époque subséquente au Siècle des Lumières un retour en force vers la philosophie existentielle influença le christianisme. Il fallait s'occuper de l'existence authentique de Dieu, prendre une décision et s'engager. Une fois que l'essentiel était saisi, tout le reste, pouvait être éliminé. L'historicité et l'authenticité de certaines parties de la Bible furent mises en doute. Le Nouveau Testament était plein de mythologie, truffé de récits surnaturels assez primitifs reposant sur une compréhension désuète de l'univers nécessitant un urgent besoin de démythologisation. Un pas supplémentaire fut posé notamment par Tillich qui abandonna les notions personnelles de Dieu et de Jésus-Christ. Selon lui Dieu devait être conçu comme l'ultime souci ou le fondement de toute existence et le Christ devenait une nouvelle vie.

### Quiproquo autour du mythe

Cette vulgarisation du débat théologique qu'a connue l'Angleterre ne laissait guère de place aux nuances et aux subtilités. Ces complexités étaient perdues pour tous ceux qui simplifiaient à outrance les écrits bultmaniens tortueux à longues phrases allemandes enchevêtrées.

Le quiproquo autour du mot mythe fut à nouveau cause d'incompréhension entre théologiens et lecteurs non spécialisés.

Lorsque Bultmann utilisait le terme mythe il ne faisait aucune allusion à la compréhension usuelle et populaire d'opposition à la vérité. Le mythe était à ses yeux un récit épique, une sorte de saga incorporant une réalité essentielle. Il n'affirmait pas que le Nouveau Testament était farci de mensonges, mais plutôt que sa vérité devait être réinterprétée de façon à être rendue compréhensible à l'esprit moderne.

Puis vint en 1977 la publication de *The Myth of God Incarnate* par un groupe de rédacteurs parmi lesquels des patristiciens. En huit mois, la vente du livre atteignit 30.000 exemplaires. Certains critiques affirmaient avec un clin d'œil que les propagandistes arabes achetaient avidement le volume car ils y trouvaient la meilleure explication du Christ selon la conception... musulmane. Ici aussi les nuances du mot mythe ne furent pas perçues par tous les lecteurs et provoquèrent des réactions assez violentes comme la demande de démission de tous les collaborateurs anglicans à cet ouvrage collectif<sup>13</sup>.

La tendance générale du volume met en question la base historique de la doctrine de l'Incarnation. Cependant le caractère désordonné et disparate des contributions déforce l'ensemble. En gros, les auteurs avancent que les confessions de foi avaient nettement dépassé ce que les Évangiles contenaient au sujet de la divinité de Jésus, même bien au delà de ce que le Christ avait affirmé au sujet de lui-même. Selon eux, l'humanité de Jésus avait été doublée d'une divinité influencée par le concept grec du Logos. Selon Michael Goulder le mythe incarnationnel plongeait ses racines dans deux sources: une eschatologie messianique galiléenne et un culte gnostique samaritain. Leslie Houlden dérivait du constat de l'existence de plusieurs christologies dans le Nouveau Testament, l'idée que les titres appliqués au Christ manifestaient plutôt des réactions spirituelles, des expériences de vie en contact avec lui que véritablement des affirmations définitives sur le Christ lui-même.

### **Au delà de l'opposition mythe-fait**

Quelques semaines à peine après la publication du *The Myth of God Incarnate*, parut *The Truth of God Incarnate*. Cette réponse collective rassemblée par Michael Green, pasteur anglican à Oxford, se rangeait délibérément sous le drapeau de l'orthodoxie de l'Église d'Angleterre. Cette réaction avançait que la solution de l'alternative mythe ou fait historique ne se trouvait pas dans l'étude des spéculations des théologiens du IV<sup>e</sup> ou du XX<sup>e</sup>, mais bien plutôt dans l'analyse du témoignage néo-testamentaire lui-même. La véritable démarche n'était-elle pas une analyse en profondeur des textes du Nouveau Testament? L'équipe de Green mettait en garde contre le danger d'accepter sans critique des présuppositions infléchies comme prémices valables. Tout le processus subséquent du raisonnement en était faussé.



Recherchant une solution, un symposium fut organisé en 1978 pour réunir les deux groupes d'auteurs. Ils désiraient déblayer le terrain et ne pas en rester à l'iconoclasme frondeur à l'égard des confessions de foi et à la réaction négative qu'il avait provoquée. Le désir devint évident de vouloir dépasser la dichotomie assez limitative de l'opposition entre le mythe et le fait.

Un problème à la fois plus large et plus fondamental était placé à l'ordre du jour des discussions. L'examen crucial était la manière dont la vérité religieuse est transmise, la façon dont est communiqué le message chrétien. Or, la doctrine de l'incarnation est essentiellement un récit. Cette forme narrative n'est pas fortuite; elle n'est pas seulement un adjuvant pédagogique effectif, mais aussi et surtout le moyen par lequel l'identité humaine se concrétise. Le récit par lequel l'incarnation nous est communiquée n'est pas un expédient qui pourrait être avantageusement remplacé par un autre stratagème. Essentiellement et intentionnellement le récit d'importance existentielle est inclusif de la nature des origines de l'homme dans sa réalité charnelle. L'incarnation signifie une corporification humaine de quelqu'un qui se trouve en une relation unique avec Dieu. Certes, la motivation de l'équipe de Green était le maintien de la finalité du Christ comme Dieu incarné. Le développement soi-disant naturel et intelligible depuis l'expérience initiale des premiers croyants jusqu'aux formules des confessions prônées par l'équipe de *The Myth of God Incarnate* trouvait son parallèle dans l'évolution tout aussi conséquente et logique des affirmations de l'apôtre Paul aboutissant aux textes du Concile de Nicée préconisée par l'équipe de *The Truth of God Incarnate*.

La rencontre clarifia les points de vue. Frances Young acquit une compréhension plus globale du Nouveau Testament, tandis que Michel Goulder épousa désormais l'athéisme<sup>14</sup>.

### Ancien débat repris et renouvelé

*Grosso modo* les positions occupées dans ce débat théologique peuvent se résumer comme suit. Deux camps émergent des discussions en cours. Même au delà de l'anglicanisme, les deux partis passent à travers les lignes confessionnelles et les frontières dénominationnelles.

Un parti pense que les Ecritures et la tradition ont perdu leur autorité et s'évertuent à reformuler le christianisme dans des termes qui s'intègrent dans la vie du monde moderne. L'autre parti pense que l'autorité scripturaire demeure intacte, est absolue et unique et non sujette à révision. Les doctrines traditionnelles de l'Eglise ne doivent être ni réajustées, ni manipulées. Cette opposition revient à la question primordiale à savoir si le christianisme est une religion révélée ou une religion naturelle.

Les tenants de la religion révélée relèvent le caractère de donnée constante de certaines doctrines qui doivent leur autorité au fait qu'elles ont été révélées par Dieu au moyen de la Bible et de l'enseignement classique de l'Eglise. Se demander si elles sont raisonnables, logiques ou nécessitant une preuve péremptoire n'entre pas en ligne de compte: elles sont données par Dieu et voilà tout.

Ceux qui insistent sur la théologie naturelle pensent que la doctrine chrétienne n'est jamais contraire à la raison, aux principes naturels et que par conséquent il est légitime de la refaçonner à la lumière des valeurs culturelles et notions scientifiques modernes.

Malgré le caractère sensationnel accordé dans la presse et la télévision à cette controverse, le débat est fort ancien, mais a acquis une sorte de virulence nouvelle en ce xx<sup>e</sup> siècle finissant. Il y a déjà quelque 150 ans que Charles Gore, l'évêque anglo-catholique d'Oxford, synthétisait le débat en disant que l'Eglise est divisée entre ceux qui voient le christianisme comme une révélation venant d'en haut et ceux qui le voient comme une évolution partant du bas<sup>15</sup>.

### Coup de barre synodal

Pendant les années 60 l'accentuation thématique du débat théologique fut la doctrine de Dieu, tandis que la décade suivante vit la christologie mise à l'avant-plan. C'est au début des années 80 que la théologie libérale en Angleterre a atteint son apogée.

Depuis lors, elle a pris une position de retrait car le Synode général de l'Eglise d'Angleterre de 1985 a donné un coup de barre vers l'orthodoxie. Dans les deux Chambres synodales, tant dans celle des Laïques que dans celle des Evêques, une majorité importante a soutenu les enseignements traditionnels de l'Eglise sur la naissance virginale et la résurrection.

En 1986, une déclaration émanant de la Chambre des Evêques a réaffirmé la conviction que ces deux doctrines reposent sur des faits historiques. Sur la naissance virginale elle dit: «Nous acceptons tous premièrement que la croyance que notre Seigneur a été conçu dans le sein de Marie par la puissance créatrice de l'Esprit-Saint sans intervention d'un père humain peut être maintenue avec une pleine intégrité intellectuelle; deuxièmement que cette croyance exprimée par les Confessions de foi s'affirme comme étant l'enseignement de l'Eglise universelle et troisièmement que cette Chambre reconnaît et maintient cette croyance comme exprimant la foi de l'Eglise d'Angleterre»<sup>15</sup>.

Quant à la résurrection il fut affirmé: «Oui, nous croyons que la résurrection de Jésus est un événement qui s'est déroulé sans dépendre des observateurs, narrateurs et croyants; Jésus est vraiment mort et a été enterré et est vraiment

revenu à la vie»<sup>16</sup>. Elle a aussi reconnu que la foi de l'Eglise d'Angleterre est exprimée dans le fait du tombeau vide, tout en acceptant que la science ne peut présenter de démonstration concluante à ce sujet.

### Latitudinarisme moderne

Le libéralisme anglican contemporain présente une intéressante facette et elle reflète un aspect de l'anglicanisme lui-même. En discutant les points cardinaux de la foi chrétienne, ces penseurs hétérodoxes et frondeurs arrivent à intriguer l'*Establishment* et poussent les croyants à se colleter avec des problèmes théologiques majeurs. Que les fidèles se posent des questions au sujet de leur foi personnelle est, selon Jenkins, un signe patent de leur fidélité. Lors du culte de Pâques 1992, Jenkins, le grand hérétique selon certains, a prêché devant la famille royale en l'église de Marie-Madeleine à Sandringham.

Des Anglicans ont demandé la démission d'évêques qui paraissaient prendre trop de libertés avec les éléments centraux de la doctrine chrétienne. Mais cela ne s'est pas fait. Le nouvel archevêque de Canterbury, le Dr George Carey, me confiait son souci pour les masses déchristianisées auxquelles il veut apporter un message évangélique joyeux et vigoureux, mais il ne songe aucunement à déclencher les foudres ecclésiastiques sur ses collègues soi-disant hérétiques.

Par sa large tolérance et la coexistence de ses diverses tendances, l'anglicanisme n'exclut que très rarement ses hétérodoxes. Dans le catholicisme le rappel à l'ordre, l'interdiction *a divinis* et surtout l'excommunication sont plutôt de mise. Dans le protestantisme un désaccord doctrinal entraîne grâce à sa propension sissiparite la constitution d'un nouveau groupe qui se détache de l'ensemble primitif. Dans l'anglicanisme les divergences se vivent ensemble dans la même Eglise sans que cela provoque des exclusions ou des séparations<sup>17</sup>.

Dans une convivialité pétrie de sagesse et de largesse de vue, le libéralisme anglican contemporain avec ses représentants excentriques et hauts en couleurs vit au sein d'une Eglise qui grâce à eux échappe à la grisaille et fait preuve de vitalité. Et cela n'est pas un de ses moindres mérites.

## NOTES

<sup>1</sup> *Radio Times*, n° 25, 31.01.1992

<sup>2</sup> Eric JAMES, *A Life of Bishop John A.T. Robinson. Scholar, Pastor, Prophet*, Collins, Londres, 1987, 340 p.

<sup>3</sup> David JENKINS (Bishop of Durham) et Rebecca JENKINS, *Free to believe*, BBC Books, Londres, 1991, 200 p.

<sup>4</sup> *The Honest to God Debate*. Some reactions to the book 'Honest to God' edited by David L. EDWARDS with a new chapter by its author John A.T. ROBINSON (Bishop of Woolwich), SCM Press, Londres, 1963, 287 p.

<sup>5</sup> Per Erik PERSSON, *Att Tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi*, Liber Läromedel, Lund, 1979, p. 125-133.

<sup>6</sup> Thomas W. OGLETREE, *The 'Death of God' Controversy*, Londres, 1966, 95 p.

<sup>7</sup> David JENKINS (Bishop of Durham), *Guide to the Debate about God*, Lutterworth Press, Cambridge, 1985, 112 p.

<sup>8</sup> Murray J. HARRIS (Warden Tyndale House, Cambridge), *Easter in Durham. Bishop Jenkins and the resurrection of Jesus*, The Paternoster Press, Exeter, 1985, 32 p.

<sup>9</sup> David JENKINS (Bishop of Durham) et Rebecca JENKINS, *op. cit.*, p. 41.

<sup>10</sup> Un survol de la controverse entourant Jenkins a été rédigé par T. HARRISON, *The Durham Phenomenon*, Londres, 1985, tandis que JENKINS lui-même a précisé sa pensée dans *God, Miracle and the Church of England*, Londres, 1987.

<sup>11</sup> Simon LEE et Peter STANFORD, *Believing Bishops*, Faber & Faber, Londres, 1990, p. 127-131.

<sup>12</sup> Don CUPITT, *The Sea of Faith. Christianity in Change*, BBC, Londres 1985, surtout le chapitre 8 «The Turn of the Tide», p. 228-268.

<sup>13</sup> Keith W. CLEMENTS, *Lovers of Discord. Twentieth-Century Theological Controversies in England*, SPCK, Londres, 1988, p. 119-127.

<sup>14</sup> Keith W. CLEMENTS, *op. cit.*, p. 227.

<sup>15</sup> Ian BRADLEY, *Marching to the promised land. Has the church a future?*, John Murray, Londres, 1992, p. 68.

<sup>16</sup> Traduction de l'auteur.

<sup>17</sup> Traduction de l'auteur.

<sup>18</sup> Colin CRASTON (Vicar of St Paul's, Boulton, and Chairman of the Anglican Consultative Council), «Holding the Church of England Together», dans David L. EDWARDS (éd.) *Robert Runcie. A Portrait by His Friends*, Harper Collins, Londres, 1990, p. 104-109. Nous remercions le Dr Lorna KENDALL d'avoir attiré notre attention sur cet article.



# AUX ORIGINES DE LA RÉFORME JUIVE

par  
Thomas GERGELY

Autant que la plupart des nations peuplant l'Europe des Lumières, celle des Juifs s'est trouvée attirée, au XVIII<sup>e</sup> siècle, par les remises en question issues des progrès de la raison. Rien d'extraordinaire à cela si l'on songe que, privés de tous les droits, les Juifs du temps ne pouvaient qu'espérer d'un courant d'idées enfin opposé à l'intolérance et à l'absolutisme, et soucieux, en faveur de tous les hommes, de liberté et d'égalité. Même si la démarche des philosophes prônait aussi, dans ses formes les plus radicales, l'abandon des valeurs religieuses, de celles, justement, qui, deux mille années durant, avaient, dans les pires adversités, préservé l'identité juive. On le voit: les déchirements qu'eurent à affronter les partisans d'un réalignement du judaïsme ne furent guère anodins.

On ne saurait cependant saisir la juste dimension du phénomène sans avoir d'abord compris l'homme qui fut le premier artisan de la réforme juive, à savoir le philosophe allemand Moses Mendelssohn, le grand-père du compositeur.

Né en 1729, à Dessau en Saxe, et mort en 1786, il eut l'art de ne jamais indifférer. Honni par les uns comme le destructeur de l'antique tradition, il fut, au regard de ses fidèles, l'homme qui sut, à l'heure du danger, amortir par de sages redéfinitions, les coups de boutoir de la modernité montante.

Issu d'une famille pauvre, il vécut une enfance studieuse. En 1754, il rencontra Lessing qui, bientôt, reconnut son génie et l'étendue de ses connaissances profanes qui embrassaient tout, du latin aux langues modernes, de la philosophie à la théologie, en passant par les mathématiques. Pour un enfant juif de l'époque, la performance était rare, tant il était constant que, bridé par les interdits de la Gentilité, un jeune fils d'Israël intelligent ne pouvait s'adonner qu'aux études sacrées. Mendelssohn étonna donc. Si fort même que Frédéric II le gratifia du titre envié de *Schützjude*, de «*Juif protégé*», et que Lessing le prit comme modèle de son personnage principal de *Nathan le Sage*. Mieux: concurrent, en 1763, de Kant, dans un concours traitant de la relativité comparée des certitudes fournies par les sciences métaphysiques et mathématiques, il prit le

meilleur sur son illustre adversaire qui lui manifesta toute son estime. Quatre ans plus tard parut son *Phédon* qui lui valut le surnom de *Platon allemand*.

Tel était donc l'homme qui allait ambitionner – trop tôt peut-être – d'aider ses frères à traverser collectivement le seuil du passage, par lui-même déjà franchi, qui devait les conduire des beautés de la culture spécifique à la grandeur du savoir universel. Les instruments de cette aventure, formidables aux divers sens du mot, devaient être deux livres: une traduction et un essai.

La traduction d'abord : en l'occurrence celle des premiers livres de la Bible, donnée en allemand moderne et destinée d'abord à des Juifs censés pourtant connaître l'original! Pourquoi? C'est que Mendelssohn espérait surtout leur ouvrir, de cette façon, un accès aux finesses du *Hochdeutsch*, que beaucoup ne maîtrisaient guère. Quant aux Allemands qui aborderaient sa version de l'Écriture, il songeait à leur fournir une perception renouvelée de la Bible et, partant, l'occasion de mieux comprendre leurs voisins juifs. Dans les deux cas pourtant, Mendelssohn échoua: les Chrétiens ne comprirent pas ses intentions et les Juifs furent choqués de l'audace qu'il y avait, pensaient-ils, à couler le texte sacré en langue profane, bref, à le «déguiser».

Le second instrument de sa politique, son essai intitulé *Jérusalem* fut plus décisif, parce que là se trouvèrent jetées les bases idéologiques sur lesquelles se construisit ensuite le judaïsme réformé. Par sa conception, *Jérusalem* apparaît comme une sorte de mise en parallèle des religions chrétienne et juive, diptyque visant à montrer que, durant son histoire, l'Église avait trop souvent obéi aux divers pouvoirs temporels et que, religieusement, elle s'était, bien des fois, montrée intolérante, alors que la Synagogue se serait toujours gardée de confondre religion et politique. Et le philosophe de définir alors le judaïsme comme un ensemble de démarches *orthopraxiques*, renfermant cette conséquence que, libres de croire comme ils veulent, les Juifs ne seraient astreints qu'à la conformité de l'action et non à celle de la foi. Ceci notamment parce que la révélation sinaïtique ne serait pas d'ordre *religieux* mais *législatif*.

La démarche était subtile: en maintenant à la législation juive son caractère *révélé*, Mendelssohn ne s'aliénait pas tout de suite les Juifs attachés à la tradition; en rappelant la liberté d'interprétation qui caractérise le judaïsme, il ouvrait la voie à la réforme. Avec cette conséquence toutefois, que beaucoup de Juifs n'arrivèrent pas à intégrer dans leur héritage religieux le cadeau inestimable mais redoutable de la culture profane. Et, en tout premier lieu, les enfants de Mendelssohn dont deux au moins, Dorothea et Abraham, résolurent leur dilemme en se convertissant au christianisme.

C'est donc sur les principes de *Jérusalem* que les *Maskilim*, les tenants de la *Haskalah* (les Lumières) et successeurs de Mendelssohn, jetèrent les bases de la réforme, surtout après la mort de leur maître, survenue en 1786. Des principes dont voici quelques traits dominants.

«Le judaïsme ne se targue point – explique Mendelssohn dans Jérusalem – d'une révélation exclusive de vérités éternelles, indispensables au salut: il ne se targue point d'être une religion révélée, au sens où l'on prend habituellement ce terme. Car il importe de distinguer entre une religion révélée et une législation révélée. Les deux ne sont pas identiques. (...) [Toutes les propositions doctrinales de la Thora] sont présentées à la connaissance et offertes à la réflexion, sans en être pour autant imposées à la foi. Parmi toutes les prescriptions et tous les commandements de la loi de Moïse, aucun ne proclame: «Crois!» ou «Ne crois pas!». Tous énoncent unanimement l'ordre ou la défense d'agir. Aucun ordre n'est imposé à la foi (...). Les injonctions de la Loi Divine s'adressent toutes, sans exception, à la volonté de l'homme, à ses facultés actives. Aussi bien, le judaïsme ancien ne connaît-il aucun livre symbolique, aucun article de foi (...). Maïmonide fut le premier à concevoir l'idée de ramener la religion de ses pères à un nombre donné de principes, afin que la religion, telle qu'il l'entendait, ait, à l'instar de toutes les sciences, ses principes de base, permettant d'en déduire tous les autres (...). Mais ils n'ont eu, heureusement, aucune conséquence et, Dieu merci, on n'en a pas forgé des entraves enchaînant notre foi.» (Chapitre II)

Cette vision du judaïsme, toute libérale déjà, parcourt aussi le *Biour*, son commentaire, en hébreu, du Pentateuque. Comme était également rédigé dans la même langue le journal des *Maskilim* (le *Hameasef*), décidés à manifester par là leur dédain du yiddish, langue qu'ils souhaitaient voir remplacée par l'allemand ou l'hébreu, ce dernier devant cesser, estimaient-ils, d'être uniquement l'idiome de la prière.

Ces idées rapportèrent à Mendelssohn et à ses partisans de solides animosités dans le monde juif, attisées par la crainte d'une confrontation trop rapide des valeurs profanes et religieuses. Mais la machine était lancée, et elle n'allait pas s'arrêter de sitôt.

Ce fut Naphtali Herz Wessely (1725-1805), un poète de valeur, qui succéda à Mendelssohn. Il poussa surtout ses coreligionnaires à profiter des libertés offertes par Joseph II, lequel invitait les Juifs à ouvrir des écoles publiques où, à côté du judaïsme, on enseignerait aussi les sciences profanes, le tout en allemand. Le premier établissement de ce genre, l'*Ecole libre juive de Berlin*, la *Freischule* vit le jour en 1788.

Treize ans plus tard, la Révolution émancipa les Juifs de France. La plupart des autres Etats européens suivirent l'exemple et accordèrent, dans les décennies suivantes, l'égalité civile aux Juifs. Du même coup, ils apportèrent aux bénéficiaires de leur démarche libératrice des problèmes moraux inhabituels pour eux, issus des difficultés impliquées par la nécessaire adaptation de leur statut de minoritaires religieux à leur position de membres à égalité de la société civile majoritaire. Confrontés à ce véritable nœud gordien, beaucoup de juifs le tranchèrent en se convertissant. D'autres découvrirent en Mendelssohn justement, le moyen terme salvateur, puisque le réformateur leur offrait un judaïsme réduit, en quelque sorte, à des abstractions fondées sur trois postulats généraux, à savoir l'existence de Dieu et de la Providence, la croyance en l'immortalité de l'âme. Bref, de quoi s'affirmer juif comme d'autres professaient le déisme.



Lancée par des Allemands qui, désormais, se voulaient juste de «confession mosaïque», cette conception du judaïsme atteignit bientôt l'univers anglo-saxon où elle connut son efflorescence.

La réforme juive, en tant que telle, ne date cependant que de David Friedländer (1756-1834), un homme dont la démarche ne laissa pas d'intriguer par son ambiguïté. Soucieux en effet de freiner le mouvement de conversion en pleine expansion, il pensa surtout y parvenir en accélérant l'assimilation. Aussi, écrivit-il, dès 1799, à l'*Oberconsistorialrat* Teller, «au nom de nombreux chefs de famille juifs» prêts, affirmait-il, à accepter le christianisme, voire le baptême, s'ils n'étaient tenus ni de croire à la divinité de Jésus ni de pratiquer certains rites. En fait, Friedländer pensait sincèrement que, au-delà des différences théologiques évidentes, juifs et protestants pouvaient au moins s'accorder dans leur commune vénération de la législation mosaïque et, de là, approfondir leur rapprochement. Devant le refus catégorique du pasteur Teller, Friedländer opta pour la réforme, notamment par la suppression dans le rituel juif des allusions à la reconstruction de Jérusalem ou au retour en Terre Sainte, question de donner des gages de fidélité nationale sans faille aux nations d'accueil au sein desquelles vivaient les Juifs. Logique jusqu'au bout, Friedländer conseilla aussi le remplacement de l'hébreu par l'allemand dans l'usage synagogal.

Mais Friedländer avait surtout jeté des bases théoriques. La concrétisation commença plutôt grâce à Israël Jacobson (1768-1828), l'un de ses amis. Disposant de confortables revenus, Jacobson s'attacha, dès 1801, à l'œuvre de modernisation du judaïsme, entreprise qui, selon lui, devait passer par la coéducation des enfants, juifs et chrétiens. Il ouvrit donc à Seesen, dans le Harz, une école où quarante jeunes juifs et vingt chrétiens reçurent une formation commune, aux frais de l'institution d'ailleurs. Ultérieurement, des centaines d'enfants bénéficièrent de la même forme de scolarisation.

En 1810, Jacobson édifia, dans l'enceinte de l'école, le premier «temple» juif, dont il calqua le rituel sur le culte protestant, notamment en introduisant l'orgue. L'adoption de sermons et de prières en allemand, l'instauration de la confirmation, achevèrent de modifier la physionomie séculaire des cérémonies synagogales. Sous le règne de Jérôme Bonaparte, roi de Westphalie, Jacobson devint président du Consistoire, ce qui lui permit d'ouvrir un deuxième temple à Cassel. Sa réforme, qu'il souhaitait propager, notamment à Berlin, buta cependant sur l'opposition des autorités prussiennes, alertées par les tenants d'un judaïsme plus traditionnel.

D'autres reprirent le flambeau, notamment en créant un temple supplémentaire à Hambourg, en instituant la confirmation des filles et, surtout, en amplifiant les valeurs juives de base, dont l'espérance messianique, jusqu'à leur donner des accents universalistes.

Ces étapes franchies, on pourrait croire que la mesure du nécessaire avait été atteinte. Pourtant, les successeurs de Jacobson allèrent plus loin encore.

Samuel Holdheim (1806-1860) et Abraham Geiger (1810-1874) proclamèrent la caducité des définitions nationales du judaïsme lequel, pour eux, ne pouvait être que d'essence religieuse. Dès lors, tous les usages rituels, susceptibles de distinguer les juifs des chrétiens devaient disparaître. Et Holdheim, de transposer le Shabbat au dimanche, d'abolir la séparation des hommes et des femmes au temple, de supprimer couvre-chef et tallit et, finalement, d'éliminer l'hébreu du culte.

Tout ceci représentait beaucoup de changements, trop vite menés. L'orientaliste Abraham Geiger, l'éminente figure de la *Wissenschaft des Judentums*, rabbin à Wiesbaden à partir de 1832, estima, pour sa part, que moins de précipitation aurait assuré plus de crédibilité à la politique de réforme, à laquelle il était d'ailleurs gagné. C'est que Geiger visait non seulement à réformer le judaïsme, mais il espérait aussi l'«acclimater» dans son contexte européen, germanique et chrétien.

Cette double ambition impliquait, à ses yeux, le rejet de l'orthodoxie, qu'il jugeait sclérosée dans sa pensée et ses formes d'expression rituelles, et son remplacement par un judaïsme «esthétisant» et conscient de sa seule mission, à savoir la diffusion du monothéisme et de la loi morale qui le sous-entend.

Cette réforme-là impliquait des mesures radicales, en l'occurrence, la démolition de tout l'édifice patiemment élevé deux millénaires durant et sa reconstruction selon les besoins supposés du jour, même si, estimait Geiger, l'opération exigeait qu'elle se fit à la lumière du Talmud. Il n'en demeura pas moins que le rabbin de Wiesbaden poussa à la suppression de l'hébreu, à l'oubli des références au retour à Sion, au mépris de la circoncision (qu'il n'abolit cependant pas), au rejet des prescriptions alimentaires, à l'abrègement des prières et à l'établissement d'oraisons plus conformes à la vie en Allemagne qu'en Terre Sainte.

Geiger suscita des oppositions véhémentes du côté orthodoxe, représenté par le célèbre Samson Raphaël Hirsch, mais aussi des inquiétudes dans les cercles favorables à la réforme. Différents synodes se tinrent alors pour tenter de ramener un peu d'ordre face à ce qui prenait des allures de chaos: à Frankfort en 1845, à Breslau en 1846, notamment. Aucune conférence ne réussit à trouver le dénominateur qui aurait rallié les tenants d'une réforme qui volait en éclats faute d'avoir attendu de mûrir. Il est vrai que piaffer pendant deux mille ans devant des portes closes n'incite pas à la retenue.

Après Breslau, le centre de la réforme, affaibli en Allemagne pour cause d'excès, passa en Amérique où ses tenants l'exportèrent, espérant l'y cultiver plus facilement sur une terre vierge, surtout d'opposition orthodoxe organisée. Des hommes comme Isaac Wise (1819-1900) et David Einhorn (1809-1899) la prirent alors en charge. Le Congrès de Pittsburgh (1885), radical au maximum,

choisit de rejeter presque tout: la législation mosaïque et rabbinique, les lois alimentaires, la circoncision des prosélytes, et même l'office sabbatique, qu'il reporta au dimanche.

La réaction vint de l'intérieur, animée par quelques modérés conduits par Sabato Morais (1823-1901) et épaulés par le savant Salomon Schechter (1830-1901). Ils établirent les fondements du conservatisme (au sens américain du terme), c'est-à-dire les bases d'une position à égale distance entre l'orthodoxie et la réforme. Un conservatisme qui acceptait la tradition rabbinique, mais en permettait l'interprétation au gré des nécessités du temps. En d'autres termes, ce nouveau courant du judaïsme consentait, lui, à prendre en compte les espoirs d'une restauration nationale; il admettait l'idée d'une révélation particulière faite au peuple d'Israël; il ne rejetait pas la prière en hébreu; mais il refusait de croire à la résurrection des morts.

Ces principes posés, le conservatisme américain octroyait aux fidèles toute latitude en matière de croyance et de pratique. La réforme juive en Amérique connut cependant encore un autre avatar, sous l'étiquette de «reconstructionisme». Dans cette optique, la religion se définissait surtout à l'aune de sa dimension culturelle. Son auteur, Mordecai Kaplan (1881-1983) enseignait vers 1935 que l'adhésion au judaïsme ne devait pas se mesurer à l'acceptation d'une foi mais au degré de participation à la vie de la collectivité juive. Position à mi-chemin entre l'orthodoxie et la réforme, le reconstructionisme retenait de la tradition classique l'accent mis sur la religion-mode de vie, et, du conservatisme américain, le droit de changer ou d'adapter. Ce qui impliquait, pour chaque génération, la possibilité, voire l'obligation, de réexaminer son héritage culturel et religieux, afin d'en retenir le plus adéquat.

Sans doute faut-il trouver dans cette conception de la démarche religieuse une des clés du ressort qui anime les communautés juives américaines, vivantes en dépit des très grandes libertés qu'elles s'octroient, si ce n'est pas justement grâce à elles.

Le parcours que l'on vient de suivre ne visait, on l'aura compris, qu'à introduire au monde complexe et parfois tiraillé des débuts de la réforme juive. Avec tous les raccourcis inhérents à l'initiation, surtout quand les bornes d'un exposé public la restreignent de toutes parts!

L'évocation des outrances, caractéristiques des premiers réformateurs juifs, pourtant estimables et touchants dans leur recherche d'une respectabilité sociale qu'ils croyaient devoir mériter au prix d'abandons parfois surprenants, aura surtout permis de montrer que le droit à l'égalité, octroyé sans le respect de la différence, conduit droit à la dénaturaion. Un prix toujours trop élevé et que l'on ne saurait acquitter impunément. Principe que la réforme juive moderne eut la sagesse de comprendre, clairement et à temps.

## NOTE

<sup>1</sup> Ce texte reproduit l'exposé oral présenté au colloque dont ce recueil constitue les *Actes*.

## Orientation bibliographique

E.B. BOROWITZ, *Liberal Judaism*, New York, Union of American Hebrew Congregations, 1984.

David J. GOLDBERG, *The Jewish People*, Viking, New York, 1987

Maurice-Ruben HAYOUN, *Le judaïsme moderne*, P.U.F., «Que sais-je», Paris, 1989.

Jacob KATZ, *Hors du ghetto*, Hachette, Paris, 1984.

David PHILIPSON, *The Reform Movement in Judaism*, 1907, éd. revue, Ktav, New York, 1967.



**MESSIANISME UNIVERSEL ET TROISIÈME  
COMMONWEALTH  
APERÇU DU PARCOURS IDÉOLOGIQUE DU JUDAÏSME  
LIBÉRAL AMÉRICAIN**

par  
Willy BOK

Dans l'histoire des Juifs, deux événements exceptionnels encadrent le XIX<sup>e</sup> siècle: en 1807, le Grand Sanhédrin, réuni à Paris par Napoléon, déclarait que le peuple juif «ne forme plus un corps de nation»; 90 ans plus tard, le Premier Congrès sioniste, tenu à Bâle, dénonçait cette rupture et proclamait la nécessité de raffermir et de développer «la conscience nationale juive». L'un et l'autre projet avait une source commune: la Révolution française et dérivait de l'un de ses principes: l'égalité ou, ici, l'émancipation des Juifs, événement majeur «qui signait le retour du judaïsme européen à et dans l'histoire»<sup>1</sup>. Selon le sens que le Grand Sanhédrin lui donna, l'émancipation signifiait la réduction du judaïsme à sa seule dimension culturelle – mais, à l'époque, il était impossible d'agir autrement – tandis que pour le Premier Congrès sioniste, cette notion fut interprétée comme le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. La deuxième interprétation avait dû attendre que «la première ait montré ses limites et même ses manques»<sup>2</sup>.

Le débat sur la signification de l'émancipation a été vécu avec une intensité particulière au sein du mouvement du judaïsme libéral ou réformé. Après avoir décrit l'émergence et le développement de ce courant religieux aux Etats-Unis jusqu'à son expression classique, on tentera d'esquisser dans quelles conditions, fut préservée sinon l'unité du judaïsme, du moins celle du peuple juif.

Selon une conception historiographique classique, le judaïsme réformé est apparu en Allemagne au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Il fut la première réponse des Juifs aux conditions nouvelles de l'émancipation sociale et de l'intégration politique que celle-ci laissait entrevoir. Son histoire comprend, d'après Jakob J. Petuchowski<sup>3</sup>, trois phases analytiquement distinctes, mais qui, en réalité, se chevauchent: la phase esthétique, puis doctrinale et, enfin, institutionnelle. Les deux premières se seraient déroulées principalement en Allemagne, la troisième aux Etats-Unis où le judaïsme réformé devint un mouvement populaire.

La phase dite esthétique visa d'abord à réformer le culte public, à y introduire des sermons prononcés dans la langue du pays, des chœurs masculins ou mixtes,

accompagnés à l'orgue. La première illustration connue de cette tendance fut celle du «Temple» de l'école de Seesen, en Basse-Saxe, inauguré le 10 juillet 1810 par Israël Jacobson, son fondateur, président de la synagogue consistoriale de Kassel, et, fervent admirateur de Napoléon. Cette phase esthétique s'est étendue à la plupart des communautés juives d'Europe occidentale et centrale. Toutefois, aux Etats-Unis, la demande de modifications liturgiques, telle qu'elle s'exprima au sein de la communauté juive de Charleston, en novembre 1824, fut suivie, après avoir été rejetée par l'*establishment*, d'une dissidence radicale. Elle avait été conçue et organisée par des Américains, dont la majorité était née dans le pays, et avait pour origine la volonté de rompre avec les idées et les pratiques du rabbinisme que les dissidents associaient à l'obscurantisme du Vieux Monde. Elle fut sans doute influencée de manière plus immédiate par l'unitarisme, très actif à Charleston à cette époque<sup>4</sup>. Cette expérience religieuse inédite ne devait durer que huit à neuf ans, mais ses idées furent reprises, en partie, par la communauté principale.

La phase doctrinale se déroula entre 1840 et 1870. Au cours de cette période, des rabbins ayant acquis une formation universitaire, influencés par la nouvelle «science du judaïsme» (*Wissenschaft des Judentums*), prirent l'initiative de tenir des assemblées rabbiniques dans le but de définir les positions du judaïsme moderne et d'acquérir une autorité doctrinale susceptible de contrecarrer celle des rabbins traditionalistes. Ceux-ci avaient déjà fait connaître leur opposition à toute réforme dès 1819, dans un ouvrage intitulé: «Telles sont les paroles de l'Alliance», publication qui marqua le début de la formation du courant dit orthodoxe<sup>5</sup> dans la société juive moderne. A l'initiative de Ludwig Philippson (1811-1899) se tint à Brunswick, en 1844, le premier congrès des rabbins favorables à la réforme<sup>6</sup>. Lors d'une session, Philippson proposa à l'assemblée de souscrire aux décisions prises par le Grand Sanhédrin de 1807, afin de souligner la filiation entre ces deux manifestations et d'être par cette liaison «consciemment ou inconsciemment la voix officielle de l'esprit moderne»<sup>7</sup>. Le Grand Sanhédrin avait distingué dans la loi divine (la Torah) des dispositions religieuses intangibles et les dispositions politiques (et civiles) contingentes. Il reconnaissait ainsi une évolution dans le judaïsme. Ce fut sur ce constat que la réforme allait porter sa réflexion en s'interrogeant sur les implications religieuses de cette distinction. Favorisé par le climat libéral des Etats-Unis, le mouvement de la réforme allait connaître, avec l'arrivée de Juifs, provenant principalement d'Allemagne, et, plus particulièrement de Bavière, une grande expansion. Le nombre de Juifs aux Etats-Unis passa de 15.000, en 1840, à 150.000, en 1860. Beaucoup de ces immigrants avaient, avant leur départ, acquis une qualification professionnelle; toutefois, arrivés aux Etats-Unis, ils se firent colporteurs pour desservir les nouveaux centres de développement urbain. Après la Révolution de 1848, de nombreux intellectuels d'Europe centrale émigrèrent également aux Etats-Unis. Comme en témoigne une enquête gouvernementale de 1890, cette population avait fait preuve, au cours des trois dernières décen-

nies d'une mobilité géographique et sociale remarquable<sup>8</sup>. En 1850, on dénombrait déjà 76 synagogues ou oratoires; en 1877, ce nombre passa à 277<sup>9</sup>. Toutes ces fondations de communautés se firent de manière spontanée, en dehors de toute hiérarchie ou structure fédérale. Parallèlement à la multiplication de lieux de culte dans une même ville, observant tel ou tel rite, les distinctions de coutumes et de langue s'estompèrent dans le vécu quotidien consécutivement à la fusion culturelle qui s'opérait entre les divers sous-groupes de l'immigration.

La personnalité la plus dynamique du mouvement libéral religieux, à cette époque, fut sans conteste, Isaac Mayer Wise (1819-1900). Pendant plus de cinquante ans, il consacra son énergie à l'unifier et à le consolider. Né à Steingrub, en Bohême, il avait poursuivi des études dans divers séminaires rabbiniques, notamment à Prague. Arrivé aux Etats-Unis, en 1846, il fut nommé rabbin d'une communauté juive traditionaliste à Albany, New York, où il procéda rapidement à quelques modifications liturgiques, mais il se heurta au conservatisme de certains fidèles. En 1854, il devint rabbin de la «congrégation» B'nai Jeshurum (Fils d'Israël) de Cincinnati, Ohio. C'est en s'appuyant sur cette communauté fervente et prospère qu'il étendit son influence sur tout le pays. Parmi ses nombreuses initiatives, certaines contribuèrent à structurer le mouvement libéral, bien qu'au départ, Wise cherchât à unifier tout le judaïsme américain. Il fut l'inspirateur de l'«Union des communautés israélites américaines» (Union of American Hebrew Congregations) fondée en 1873. A l'origine, celle-ci comptait une trentaine de «congrégations»; elle en regroupe de nos jours plus de huit cents. Deux ans après, l'Union fondait à Cincinnati, «The Hebrew Union College» (le Collège de l'Union israélite) que Wise appelait de ses vœux, depuis 1854<sup>10</sup>, et dont il fut nommé président. Il le dirigea jusqu'à sa mort. Cet établissement supérieur, le premier du genre dans le pays, fut créé dans le but principal de former des rabbins et des éducateurs juifs *américains*. Il fut spécifié, au départ, que le Collège serait ouvert aux femmes ainsi qu'aux «disciples d'autres croyances»<sup>11</sup>. Wise lui-même ordonna plus de soixante rabbins.

Ainsi, dans les années quatre-vingt du XIX<sup>e</sup> siècle, le judaïsme réformé était à l'apogée de son influence. Tous les rabbins de ce mouvement ne se connaissaient pas personnellement, mais ils étaient tous d'accord sur certains principes en ce qui concerne les changements nécessaires pour adapter la religion juive à la vie moderne des Etats-Unis. En dépit de la diversité de leurs opinions, ils avaient déjà participé à des assemblées rabbiniques de Cleveland de 1855, de Philadelphia en 1869, de Cincinnati de 1871 et à celle tenue à Pittsburgh qui fut la plus mémorable de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. En novembre 1885, dix-neuf rabbins se réunirent à Pittsburgh. Isaac M. Wise présidait, mais ce fut le rabbin Kaufmann Kohler, arrivé aux Etats-Unis en 1869, qui anima la discussion et fut véritablement le père spirituel d'une déclaration de principes connue sous le nom de «Pittsburgh Platform». David Philipson, un des premiers historiens du mouvement, considère qu'elle fut «l'expression la plus succincte de la théologie du judaïsme réformé qui fut jamais publiée dans le monde»<sup>12</sup>.



Kaufmann Kohler (Fürth, 1843-New-York, 1926) se prépara au rabbinat sous la supervision de grands maîtres, et, notamment de Samson Raphaël Hirsch, le fondateur du courant néo-orthodoxe. Il poursuivit des études de philologie aux Universités de Munich et de Berlin où il suivit les enseignements des pionniers de nouvelles disciplines, comme «la science du judaïsme» et la «psychologie ethnique». Il subit l'influence d'Abraham Geiger, le penseur le plus fécond de la réforme du judaïsme. Sa thèse de doctorat sur «La bénédiction de Jacob» soutenue à Erlangen, fut une des premières recherches conçues dans l'esprit de la critique biblique moderne. Chaudement recommandé par Abraham Geiger, Kaufmann Kohler se rendit aux Etats-Unis où il fut accueilli par David Einhorn (Dispeck, Bavière, 1809. New-York, 1879) dont la carrière rabbinique en Europe avait été interrompue, à plusieurs reprises, par l'autorité politique en raison de ses positions radicales. L'année suivante, Kohler épousa la fille de David Einhorn et, à la mort de son beau-père, lui succéda à la tête du Temple Beth El de New York<sup>13</sup>. En 1885, le rabbin Alexandre Kohut (1842-1894), invité par une autre communauté new-yorkaise, arriva aux Etats-Unis. Né en Hongrie, diplômé de l'Université de Leipzig et ordonné rabbin par le séminaire rabbinique de Breslau, Kohut représentait l'école «historico-positive», courant appelé ultérieurement «conservateur», qui, tout en soulignant la liberté de recherche sur le plan des croyances, maintenait fermement «l'hébreu comme langue liturgique et les observances traditionnelles, comme «le produit de l'expérience collective du peuple»<sup>14</sup>; ce peuple étant considéré ici comme la source de la loi juive et de la tradition. Dans une série d'allocutions, Kohut dénonça du haut de sa chaire,

«une réforme qui cherche à progresser sans la tradition mosaïco-rabbinique est une difformité – un squelette sans chair et sans nerfs, sans esprit et sans cœur. C'est un suicide, et, le suicide n'est pas la réforme» (...) Seul un judaïsme, sincère vis-à-vis de lui-même et de son passé, et, pourtant réceptif aux idées du présent, acceptant le bon et le beau, quelle que soit sa source, peut commander le respect...»<sup>15</sup>.

Kohler répliqua par plusieurs sermons en allemand, intitulés: «En arrière ou en avant», qui furent ensuite traduits. Il se sentit obligé, sans doute à la suite de cette controverse, de réunir à Pittsburgh, du 16 au 18 novembre 1885, une assemblée rabbinique appelée à définir les idées directrices du mouvement de la réforme. La déclaration de principes dont Kohler fut le principal rédacteur, fera l'objet d'un développement approfondi dans son ouvrage publié d'abord en allemand, en 1910, puis en anglais, en 1918, dans une version remaniée et augmentée, sous le titre de *Jewish Theology. Systematically and Historically Considered* (New York).

La déclaration rompait avec l'orthopraxie et les aspirations traditionnelles; elle voulait édifier une religion spirituelle, mais non moins prégnante que le judaïsme rabbinique. Elle commence par reconnaître que tout système religieux tente d'accéder à l'Unique Infini. «Le judaïsme constitue la conception la plus haute de l'idée de Dieu» (art. I). Il a préservé cette vérité monothéiste à travers des épreuves continues et dans un isolement auquel il a été contraint. La Bible est

l'histoire de la consécration du peuple juif «dans sa mission comme prêtre du Dieu unique» (art. II), mais elle reflète aussi les idées primitives de son époque enveloppant «sa conception de la providence et de la justice divines par des récits de miracles» (art. II). La législation mosaïque, adéquate dans l'ancienne Palestine, n'est plus adaptée «aux conceptions et aux habitudes de la civilisation moderne» (art. III). Seules les lois morales et les cérémonies qui peuvent élever et sanctifier l'existence doivent être observées. En revanche, l'observance des lois qui règlementent l'alimentation, la pureté sacerdotale et les vêtements est, de nos jours, «de nature à faire obstacle à notre élévation spirituelle» (art. IV). L'ère moderne de la culture universelle est «le début de la réalisation du grand espoir messianique d'Israël tendant à l'établissement du règne de la vérité, de la justice et de la paix parmi tous les hommes» (art. V). En conséquence, les Juifs ne sont plus une nation, mais une communauté *religieuse* (nos italiques). Ils n'espèrent ni «retour en Palestine», ni rétablissement du culte sacrificiel et des lois concernant l'Etat juif (art. V). Sont rejetées aussi les croyances en la résurrection des corps, en la Géhenne et en l'Eden (l'enfer et le paradis) (art. VII). Le rôle d'Israël consiste, de nos jours à œuvrer dans le monde pour contribuer à une solution «fondée sur la justice et le bon droit» aux «problèmes posés par les contrastes et les maux de l'organisation actuelle de la société» (art. VIII). Les rabbins libéraux voient dans «le judaïsme une religion en évolution constante, luttant sans cesse pour s'accorder avec les postulats de la raison» (art. VI). Néanmoins, ils sont convaincus de «la nécessité fondamentale de préserver notre identité historique avec notre grand passé». Ils reconnaissent que le christianisme et l'islam contribuent à la diffusion de la «vérité monothéiste et morale», de même que l'esprit d'humanisme contemporain (art. VI)<sup>6</sup>.

Le premier principe qui ressort de la Déclaration est celui de l'*évolution*. Il apparaît déjà chez les premiers penseurs allemands de la réforme, notamment chez Abraham Geiger (1810-1874) pour lequel le judaïsme est un organisme en évolution constante. Le judaïsme rabbinique n'est pas identique au judaïsme biblique, qui lui-même a subi une évolution. L'époque moderne exige elle aussi une adaptation conforme aux nouvelles conditions de vie. C'est ce que traduit la Déclaration en affirmant que l'idée de Dieu a été développée et spiritualisée en accord avec le progrès moral et philosophique. Si donc l'évolution dans le judaïsme est intrinsèque, quels en sont les éléments permanents? De l'ensemble de la Déclaration se dégagent les principes d'un messianisme éthique qui peuvent se résumer de la manière suivante: Dieu est un, il est moral par essence; l'humanité est une tant du point de vue de la responsabilité que de celui de la destinée; l'âme de l'homme est immortelle car l'esprit humain est de nature divine. Par ailleurs, la Déclaration parie sur le *caractère inévitable du progrès*. Les rabbins donnent l'impression d'embrasser la philosophie du libéralisme avec une espèce de ferveur religieuse. Ils perçoivent dans «l'ère moderne de la culture universelle... le début de la réalisation du grand espoir messianique d'Israël...». En réponse à la critique chrétienne du judaïsme selon laquelle celui-

ci serait légaliste et ritualiste, ils en soulignent la piété intérieure et les actions morales et déclarent ne maintenir que les cérémonies de nature à élever et à sanctifier l'existence. Le peuple juif a connu une évolution identique. Depuis les origines, il y a toujours eu une tension entre l'idée juive de la nationalité et l'idée juive de l'universalisme. Au cours des siècles, il s'est progressivement dégagé de cette polarité au point où son sens de la nationalité s'est estompé au profit de son sens de l'universel. Détaché de son territoire d'origine et de ses institutions (la législation mosaïque), le peuple juif a conservé intacte la mission à laquelle il avait été préparé au cours de sa vie nationale, c'est-à-dire «la diffusion de la vérité monothéiste et morale». Dans ce contexte, l'exil n'est plus un châtement mais, au contraire, une bénédiction puisqu'il permet l'accomplissement de cette mission; idée empruntée à la pensée mystique d'Isaac Louria (1534-1572), reprise sur le plan politique et pratique au xvii<sup>e</sup> siècle par Menasséh ben Israël pour plaider, auprès de Cromwell, le retour des Juifs en Angleterre. Persuadés qu'ils sont à l'avant-garde du progrès, les rabbins réformés ont la conviction que leur foi deviendra la religion de l'humanité. Ils voient dans «l'esprit d'humanisme de notre temps un allié dans l'accomplissement» de leur mission. Toutefois seuls les Juifs peuvent la mener à son terme. Dans son ouvrage, *Jewish Theology...*, Kaufmann Kohler développe l'idée qu'ils sont doués d'un génie particulier pour la religion<sup>17</sup>. L'élection d'Israël présupposait, dit-il, «une vocation intérieure, une capacité particulière de l'âme et une tendance de l'intellect qui le rend apte pour cette tâche divine»<sup>18</sup>, comme en témoigne la succession de ses prophètes, et psalmistes, de ses penseurs et de «ses plus nobles martyrs». Si les Juifs en tant qu'individus prennent part aux réalisations et aux efforts de tous les peuples civilisés, «le peuple juif en tant que tel a accompli de grandes choses dans un seul domaine, celui de la religion»<sup>19</sup>. De là l'exigence, inscrite dans la Déclaration, de préserver l'identité historique du peuple juif. Ainsi, les pratiques et les rites qui distinguaient les Juifs des autres peuples ne sont pas, en réalité, rejetées mais *intériorisés*. Sans cette dimension ethnique implicite, la mission d'Israël, voire même la persistance de la spécificité religieuse juive, n'auraient plus de raison d'être dans la logique de la pensée réformée puisque toute l'humanité tend, d'après elle, vers cet idéal de vérité, de justice et de paix. La résolution prise par le rabbinat réformé, en 1909, contre les mariages entre juifs et chrétiens, parce qu'ils menaceraient la survie de la «minorité» juive, se justifie à la lumière de cette exigence de préserver une forme de nationalité.

La doctrine optimiste du judaïsme réformé fut maintenue intacte pendant près d'un demi-siècle en dépit des nombreuses difficultés auxquelles fut confrontée la communauté juive des Etats-Unis au cours de cette période. Dès les années 80, une hostilité à l'égard de l'immigration austro-hongroise, russe et italienne se développa au sein de l'opinion publique américaine. Ces tendances anti-immigratoires, renforcées par des considérations économiques, visaient principalement à sauvegarder la suprématie des protestants «blancs et anglo-

saxons». Face à cette campagne, les Juifs américains, en général, et ceux du judaïsme réformé serrèrent les rangs. Des efforts déployés pour développer les institutions sociales et éducatives en faveur des immigrants suscitèrent un courant de solidarité au sein de la communauté juive américaine. La philanthropie et le progrès social devinrent ainsi des facteurs durables d'unification. Les Juifs réformés qui préconisaient la prompte américanisation des immigrants étaient convaincus que ceux-ci apprendraient à s'orienter vers la voie moyenne, c'est-à-dire celle qu'ils proposaient, voie intermédiaire entre l'orthodoxie obscurantiste du Vieux Monde et l'athéisme des anarchistes et des socialistes.

Le projet de Théodore Herzl de réunir, en 1897, un congrès sioniste mondial provoqua une vive réaction au sein de la direction du mouvement libéral. Lors de l'assemblée annuelle de la «Conférence centrale des rabbins américains», tenue à Montréal, la même année, le vieux président Isaac Mayer Wise déclara que l'assemblée «qui représente les sentiments du judaïsme américain, moins les idiosyncrasies... des immigrants récents» devrait faire entendre sa voix sur «cet épisode déplaisant de notre histoire». La Conférence adopta une résolution qui désapprouvait «toute tentative d'établissement d'un Etat juif. De telles tentatives montrent un malentendu au sujet de la mission d'Israël qui, partant du domaine national et politique étroit, s'est élargie à la promotion parmi les hommes de la religion large et universelle proclamée d'abord par les prophètes juifs»<sup>20</sup>. Ils ajoutaient que de telles tentatives causaient un grave préjudice aux Juifs encore persécutés car «elles confirment, disaient-ils, l'affirmation de leurs ennemis selon laquelle les Juifs sont des étrangers dans les pays où ils sont chez eux et dont ils sont partout les plus patriotes et les plus fidèles citoyens»<sup>21</sup>. Ils s'opposaient non seulement au caractère du mouvement sioniste, mais aussi, sur le plan théologique, à son objectif. La mission des Juifs consistait à répandre la religion universelle des prophètes. L'exil n'était pas une punition, mais une condition *sine qua non* pour la diffusion de cette religion. Dans la pensée réformée, l'ère messianique, c'est-à-dire la réalisation de la morale prophétique, excluait la croyance traditionnelle à un retour en Israël. «Nous réaffirmons, disaient-ils, que le but du judaïsme n'est ni politique, ni national, mais spirituel»<sup>22</sup>.

Lors d'une réunion tenue à Baltimore, en 1912, ils se disaient «entièrement acquis à la séparation (totale) de l'Eglise et de l'Etat, nous récusons tout mouvement dans les communautés juives qui ne serait pas fondé sur une base religieuse et... qui créerait l'impression que les Juifs sont un *imperium in imperio*»<sup>23</sup>. En 1917, la Conférence adopta, à Buffalo, une résolution encore plus vigoureuse (68 contre 20): «Nous réaffirmons ici le principe fondamental du judaïsme réformé: l'essence d'Israël comme peuple-prêtre réside dans sa conscience religieuse et dans le sens de sa consécration à Dieu (...). En conséquence, nous voyons avec défaveur la nouvelle doctrine du nationalisme politique juif qui fait reposer le critère de la fidélité juive sur autre chose que la fidélité au Dieu d'Israël et à la mission religieuse d'Israël»<sup>24</sup>.

A partir de la Déclaration Balfour, du 2 novembre 1917, l'intransigeance des rabbins réformés fléchit. En 1918, ils adoptèrent lors d'une assemblée à Chicago, une résolution plus nuancée, qui introduisait un nouvel argument de poids. La Déclaration Balfour, disaient-ils, était un témoignage de bonne volonté à l'égard des Juifs:

«Nous sommes naturellement en faveur des facilités d'immigration en Palestine pour les Juifs qui, soit poussés par les nécessités économiques, soit par les persécutions religieuses ou politiques, souhaitent s'y établir..., mais nous ne pouvons pas souscrire à la phrase de la Déclaration qui dit que la Palestine deviendra (*Palestine is to be*) un foyer national pour le peuple juif. Cette déclaration implique que les Juifs, bien qu'ils s'identifient à la vie de nombreuses nations depuis des siècles, soient en fait un peuple sans pays. Nous maintenons que le peuple juif est et devrait être de droit chez lui (*at home*) dans tous les pays (...). Nous sommes opposés à l'idée que la Palestine devrait être considérée comme le foyer (*home land*) des Juifs. Les Juifs en Amérique font partie de la nation américaine»<sup>25</sup>.

Après que la Conférence de San Remo (25 avril 1920) eût accordé à la Grande-Bretagne le mandat sur la Palestine, la Conférence centrale des rabbins américains approuva (58 contre 8) à Rochester, en juin 1920, une nouvelle résolution confirmant son opposition à l'idée que la Palestine serait le foyer national du peuple juif et ajoutait: «Confiants dans les lois démocratiques de la Grande-Bretagne, nous nous réjouissons et nous reconnaissons la signification historique d'un tel mandat sur la Palestine, en ce sens qu'il donne la possibilité à certains Juifs qui souhaiteraient s'y établir de le faire et de vivre une vie pleine, libre et heureuse. Et si ces facilités étaient offertes à un nombre appréciable d'entre eux, ils pourraient modeler leur vie communautaire de manière telle qu'inspirés par leur association avec la terre de laquelle les prophètes d'Israël ont proclamé leurs idées de rédemption du monde, ils puissent acquérir une grande influence spirituelle»<sup>26</sup>. Ils reconnaissaient, dès lors, que les Juifs en Palestine allaient pouvoir développer une vie communautaire qui aurait un caractère original et dont l'influence pourrait s'étendre à toute la diaspora. Toutefois, ils ne pouvaient admettre que cet événement historique fût considéré comme la rédemption d'Israël (*la Geulah*). «Nous maintenons que la rédemption d'Israël ne sera réalisée que lorsque le Juif aura le droit de vivre dans n'importe quelle partie du monde et lorsqu'il sera mis fin à toutes les persécutions et à tous les préjugés raciaux et religieux. Israël sera libre, en tant que pouvoir religieux et partie intégrante de toutes les nations, de rendre service à l'humanité»<sup>27</sup>.

En résumé, de 1885 à 1920, le judaïsme réformé maintint la position qu'il avait définie dès le début de cette période. Les rabbins réunis au sein de la Conférence centrale défendaient l'idée que les Juifs formaient essentiellement une communauté religieuse. A leurs yeux, les Etats-Unis n'étaient pas une terre d'exil. La dispersion n'était pas non plus une punition puisqu'elle permettait de répandre la morale prophétique. Ils n'espéraient plus un retour en Terre sainte, leur religion était devenue purement spirituelle. Ils défendaient également avec

ardeur la laïcité craignant une confusion entre le religieux et le politique ainsi que l'accusation de «double allégeance». A partir de 1917, ils reconnurent qu'un foyer juif en Palestine pourrait contribuer à résoudre la question de l'immigration des Juifs – question lancinante à l'époque – et se déclaraient prêts à contribuer à la restauration «physique» de la Palestine par un soutien à ses œuvres pratiques, mais étaient opposés à l'idée que ce foyer devînt ou fût considéré comme «le» foyer du peuple juif. Enfin, après la Conférence de San Remo, ils admettaient qu'une nouvelle spiritualité juive pût naître de l'association des Juifs avec la terre d'Israël. L'idée qu'un «centre spirituel» pourrait se développer en Palestine, dont le rayonnement se ferait sentir en diaspora fut développée par Ahad Ha'Am (Un du peuple, pseudonyme d'Asher Hirsch Ginsberg) (1856-1927), publiciste, né en Russie, d'expression hébraïque. Il s'était opposé, dès 1897, au sionisme pratique ou politique de Herzl parce que celui-ci, à son avis, négligeait l'avenir culturel juif. Le sionisme ne pouvait pas résoudre, pensait-il, toutes les questions soulevées par la condition politique et sociale des Juifs en diaspora. En revanche, il pouvait apporter une solution au «problème du judaïsme». La sécularisation croissante conduisait à l'aliénation culturelle de nombreux Juifs. En conséquence, le foyer juif en Palestine devrait se concentrer sur le développement d'une culture laïque juive fondée sur la conscience nationale et le renouveau de la langue hébraïque comme moyen d'assurer la continuité de la créativité juive<sup>28</sup>. Avec cette nouvelle vision, le sionisme acquérait une dimension spirituelle qui faisait défaut dans le projet politique de Herzl. Plusieurs dirigeants américains deviendront, au cours des premières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, de fervents «Ahad Ha'Amistes».

De nombreux facteurs externes et internes au mouvement libéral l'amènèrent à réformer sa doctrine, lors d'une assemblée tenue, à Columbus, Ohio, en 1937. Les lois américaines de 1921 et de 1924 avaient réduit considérablement les possibilités d'immigration aux Etats-Unis. D'autres pays d'outre-mer avaient suivi leur exemple. La venue des nazis au pouvoir faisait du foyer en Palestine une nécessité immédiate. Dans ces conditions, il était difficile de ne pas exprimer une attitude plus positive à l'égard du sionisme, d'autant plus que la croissance rapide du mouvement conservateur, nettement plus nationaliste, constituait un défi auquel il fallait répondre. Déjà, en 1901, des notables liés au judaïsme réformé avaient accepté de soutenir la réorganisation du «Séminaire Théologique juif», fondé en 1887, dans l'esprit de l'école du judaïsme historico-positif, en opposition au Hebrew Union College. Ils espéraient que cette institution attirerait les jeunes immigrants qui voulaient devenir rabbins. Ils resteraient fidèles à une tradition – certes moins radicale que la réforme et plus moderne que l'orthodoxie – mais seraient aussi des agents de l'américanisation des immigrants. Pour donner un nouvel élan à cette institution, ils invitèrent Solomon Schechter (1847-1915), savant de réputation mondiale, professeur à Cambridge, à la présider. Schechter s'était rallié au sionisme, après une certaine hésitation, parce qu'il constituait, à ses yeux, un rempart contre l'assimilation. Fervent

admirateur d'Ahad Ha'Am, il voyait, en plus, dans la renaissance nationale, la possibilité d'un renouveau de la religion d'Israël. Le nationalisme sans religion était pour lui aussi détestable que l'universalisme sans Torah<sup>29</sup>. Enfin et surtout, il s'était produit depuis le début du siècle ce que Michael Meyer a appelé «un rapprochement idéologique» entre les sionistes et les réformés. En dépit des positions officielles, beaucoup de fidèles des communautés réformées avaient souscrit au sionisme dès ses premières manifestations aux Etats-Unis. Une minorité influente de rabbins réformés en étaient des supporters déclarés. Plusieurs d'entre eux assumaient des fonctions importantes au sein de la Fédération sioniste avant 1920<sup>30</sup>. Judah Leon Magnes (1877-1948), le futur président de l'Université hébraïque de Jérusalem, fut secrétaire de la Fédération entre 1906 et 1910 tout en étant rabbin associé de la plus prestigieuse communauté réformée des Etats-Unis, le Temple Emanu-El de New York. Le rabbin principal de cette communauté, Gustav Gottheil, était également un sioniste avoué. Il fut avec son fils parmi les fondateurs de la Fédération sioniste des Etats-Unis. Stephen S. Wise (1874-1949), le fondateur de la Free Synagogue of New York, était un brillant orateur ainsi qu'un ardent radical. A ses yeux, le sionisme était progressiste puisqu'il allait permettre de promouvoir les idéaux sociaux les plus avancés de son temps. Un foyer pour les Juifs en Palestine ne serait pas seulement un refuge pour les persécutés, mais également un laboratoire où l'héritage spirituel d'Israël servirait à résoudre les problèmes de la vie moderne. Le monde entier pourrait tirer profit des réalisations des anciennes prophéties. Judah Leon Magnes partit à Jérusalem, après l'échec de ses efforts en vue de constituer une communauté unifiée, la «Kehillah», à New York entre 1908 et 1922. Elle devait regrouper tous les Juifs quelle que fût leur appartenance ou croyance religieuse<sup>31</sup>. Fondée sur le sentiment national, elle fut la préfiguration du Congrès juif mondial créé en 1936 par Naham Goldman et Stephen Wise.

L'opposition entre le sionisme et la réforme portait au début sur la question de la définition de l'identité juive. Déjà en 1885, les réformés avaient souligné la nécessité de préserver l'identité historique du peuple juif. Kaufmann Kohler, reconnaissait également que «la religion et le peuple forment un tout inséparable dans le judaïsme. Le peuple juif est au judaïsme ce que le corps est à l'âme»<sup>32</sup>. Les réformés se méfiaient du nationalisme militant, mais ils ne rejetaient pas pour autant le particularisme juif. Celui-ci constituait à leurs yeux un frein nécessaire à l'assimilation. Le rabbin Bernard Felsenthal (1822-1908), disciple de David Einhorn, soutenait que pour rester fidèle au principe progressif de la réforme, il fallait reconnaître la nécessité d'une nouvelle étape dans son développement. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la tâche la plus significative était de formuler une conception religieuse du judaïsme adéquate au contexte de la culture moderne tandis qu'au XX<sup>e</sup> siècle, le combat contre l'assimilation exigeait un programme sioniste. En revanche, la réforme donnerait au sionisme son orientation universelle<sup>33</sup>.

La déclaration dite de Columbus adoptée par la Conférence centrale des rabbins américains, en 1937, dégagea les éléments durables du judaïsme dans une nouvelle synthèse du particulier et de l'universel. Elle rétablit le concept de «Torah», souligna l'importance de l'expérience religieuse historique, de l'usage de l'hébreu, du respect des coutumes, symboles et cérémonies, mais maintint que le «judaïsme accueille toutes les vérités». Elle affirma à nouveau la compatibilité du judaïsme avec la science, la centralité de la loi morale et la nature progressive de la révélation.

1. Nature du judaïsme. Le judaïsme est l'expérience religieuse historique du peuple juif (...) son message est universel. Il tend à l'union et au perfectionnement de l'humanité sous la souveraineté de Dieu. Le judaïsme réformé reconnaît le principe d'un *développement progressif* (nos italiques) de la religion et applique consciencieusement ce principe à la vie spirituelle aussi bien qu'à la vie sociale et culturelle.

5. Israël. Le judaïsme est l'âme dont Israël est le corps. Vivant dans toutes les parties du monde, Israël a été maintenu par les liens d'une histoire commune et, par dessus tout, par l'héritage de la foi. Tout en reconnaissant, dans la fidélité au groupe, des Juifs qui se sont éloignés de notre tradition religieuse, un lien qui les unit encore à nous, nous maintenons que c'est par sa religion et pour sa religion, que le peuple juif a vécu. Le non-Juif qui adhère à notre foi est le bienvenu comme membre à part entière de la communauté juive. Dans tous les pays où notre peuple vit. Il assume et cherche à partager loyalement tous les devoirs et toutes les responsabilités du citoyen et à créer des foyers de connaissance et de religion juives. Dans la restauration de la Palestine, terre chargée de souvenirs et d'espoirs, nous voyons la promesse d'une vie nouvelle pour beaucoup de nos frères. Nous affirmons l'obligation de tous les Juifs d'aider à son édification en tant que foyer juif, afin d'en faire non seulement un refuge pour les opprimés, mais aussi un centre de culture et de vie spirituelle juives<sup>24</sup>.

En d'autres termes, le peuple juif était devenu plus qu'une collectivité religieuse, mais la déclaration ne disait pas explicitement quelle était la nature précise des liens qui unissaient les Juifs. Tout en mettant l'accent sur la notion de peuple juif ainsi que sur le judaïsme comme manière de vivre, elle réaffirmait que seule l'orientation religieuse était légitime. Le foyer en Palestine était un foyer juif, ayant certes un attrait spécifique, mais n'était pas encore le foyer national juif. Néanmoins, la déclaration représentait une victoire pour le sionisme dont on admettait la légitimité sur le seul plan pratique. Elle fut l'amorce de la reformulation des principes fondamentaux du judaïsme réformé.

La déclaration de 1976 représenta une synthèse bien plus explicite que la précédente. On constate, de nouveau, une tension entre le particulier et l'universel, l'individu et la communauté, la pratique et la morale religieuses. La première partie du document se concentre sur trois principes religieux: Dieu, le peuple d'Israël, la Torah; la deuxième partie sur trois problèmes dans le domaine des obligations. Ici, il est question de Dieu comme une réalité vivante. Le rationalisme d'autrefois cède la place à l'existentialisme: Dieu n'est pas seulement conçu comme idée, mais il est rencontré, et en quelque sorte, éprouvé.



Le noyau permanent du judaïsme, sa spécificité, est maintenant présenté comme un «engagement» du peuple juif envers Dieu et, au carrefour de l'équation de l'humain et du divin se trouve la Torah. En plus de ces principes, il y a des obligations et des attentes – ce qui est une nouveauté – et celles-ci ne se limitent pas seulement au domaine de l'éthique, elles s'étendent aux pratiques, aux observances et aux cérémonies.

Voici quelques extraits significatifs<sup>35</sup>:

Cent ans: ce que nous avons appris

Bien d'autres choses ont évidemment changé au cours du siècle passé. Nous continuons à scruter les événements extraordinaires (qu'a vécus) la génération précédente, cherchant à comprendre leur signification, et, à intégrer leur sens dans nos vies. L'Holocauste a ébranlé notre optimisme facile à l'égard de l'humanité et de son progrès inévitable. L'Etat d'Israël par ses nombreuses réalisations, a élevé à de nouveaux degrés d'aspiration et de dévouement notre conscience de Juifs en tant que peuple.

V. Nos obligations: l'Etat d'Israël et la Diaspora

Nous avons le privilège de vivre une époque extraordinaire au cours de laquelle un *Troisième Commonwealth juif* (nos italiques) a été établi dans l'ancienne patrie de notre peuple. Nous sommes attachés à cette terre et à l'Etat d'Israël nouvellement reconstruit par d'innombrables liens religieux et ethniques. Nous avons été enrichis par sa culture et ennoblis par son esprit indomptable. Nous considérons qu'il offre des possibilités uniques d'expression juive. En construisant l'Etat d'Israël, nous assumons (...) la responsabilité d'assurer sa sécurité et de définir son caractère juif. Nous encourageons ceux qui souhaitent trouver un épanouissement personnel maximum dans la cause de Sion de faire l'*alyah* (montée). Nous exigeons la reconnaissance inconditionnelle du judaïsme réformé dans l'Etat d'Israël.

Tout en considérant que l'Etat d'Israël est indispensable au bien-être du judaïsme en tout lieu, nous réaffirmons, en même temps, le mandat dicté par notre tradition de créer partout où nous vivons de solides communautés juives. Une vie juive authentique est possible dans n'importe quel pays, chaque communauté développant son caractère et définissant ses responsabilités juives. Le fondement de la vie communautaire juive est la synagogue. (...)

L'Etat d'Israël et la diaspora, dans un fructueux dialogue, peuvent montrer comment un peuple transcende le nationalisme, même lorsqu'il l'affirme, donnant ainsi l'exemple à l'humanité qui reste largement préoccupée par des objectifs dangereusement particularistes.

VI. Nos obligations: continuité en service

Les premiers Juifs réformés, nouvellement admis dans la société, et, y voyant la preuve d'un universalisme grandissant, parlaient régulièrement de la mission juive en terme de service des Juifs envers l'humanité. Dans les années récentes, nous avons pris conscience des vertus du pluralisme et des valeurs du particularisme. Dans sa manière unique de vivre, le peuple juif confirme ses propres valeurs tout en œuvrant pour la réalisation de ses espérances messianiques.

Jusqu'à un passé récent, nos obligations envers le peuple juif et toute l'humanité semblaient convergentes. A présent ces deux impératifs paraissent entrer quelquefois en conflit. Nous ne connaissons aucune manière simple de faire disparaître de telles tensions. Nous devons les confronter sans renoncer à l'un ou l'autre de nos engagements. Une préoccupation universelle pour l'humanité qui ne s'accompagne pas d'un dévouement pour notre peuple lui-même est autodestructive; une passion

pour notre peuple sans engagement envers l'humanité contredit ce que les prophètes ont signifié pour nous. Le judaïsme nous appelle à veiller simultanément au respect des obligations universelles et particulières.

Bien avant la parution de cette déclaration appelée «Rétrospective centenaire» publiée à l'occasion du centième anniversaire de la fondation de l'Union des communautés israélites américaines et du Hebrew Union College, le mouvement de la réforme cherchait à réviser sa doctrine et ses pratiques. Depuis les années soixante, il semble que sa position officielle oscille entre deux tendances apparemment contradictoires. D'une part, fidèle à sa conception progressiste, il a affranchi les femmes de leurs dernières incapacités; elles peuvent désormais être rabbins et ministres officiants. D'autre part, il a revalorisé des pratiques et des croyances considérées, autrefois, comme désuètes. Ainsi, depuis 1975, il a produit une collection d'ouvrages liturgiques originaux qui réhabilitent notamment diverses prières, l'usage plus fréquent de l'hébreu, et intègrent l'expérience historique récente des Juifs. Dans les synagogues libérales, le port du couvre-chef et du châle de prière pendant le service est à présent répandu. Bref, le concept traditionnel de *Mitzvah* (commandement, précepte) abandonné autrefois, au profit de la piété intérieure et de la morale, est présenté comme un moyen «de former et de stimuler les propensions morales»<sup>36</sup>. Il ne s'agit pas ici d'une soumission à des commandements prescrits par la loi, mais plutôt d'une pédagogie existentielle.

La déclaration de San Francisco précise que «les Juifs réformés sont appelés à peser les demandes de la tradition juive, quoique différemment perçue, et, à exercer leur autonomie individuelle par des choix et des initiatives fondés sur une base d'engagement et de connaissance»<sup>37</sup>.

Le retour à des formes d'expression religieuse plus traditionnelles est paradoxalement aussi une caractéristique du modernisme de la réforme! Le thème du «Melting Pot», très répandu dans la société américaine au début de ce siècle a été progressivement remplacé par celui du «pluralisme»<sup>38</sup>. La déclaration reconnaît qu'elle a découvert «les vertus du pluralisme et les valeurs du particularisme». Cette conception fut d'abord défendue dans les rangs des mouvements sioniste et conservateur. Toutefois, en la reprenant, la réforme lui a donné son propre cachet, elle préconise le pluralisme à l'intérieur même de son mouvement: «le judaïsme réformé fait plus que tolérer la diversité, il l'engendre». Désormais, le mouvement accueille «toute position avancée consciencieusement et prudemment dans l'esprit des croyances juives de la réforme»<sup>39</sup>.

L'idée que l'Etat d'Israël représente un Troisième Commonwealth juif, successeur du Second Temple, est partagée tant par le mouvement conservateur que par l'orthodoxie moderne et le Grand Rabbinat d'Israël. Toutefois, dans le contexte de la déclaration de San Francisco, cette reconnaissance n'implique pas que l'Etat d'Israël ait une valeur pré-messianique ou qu'il soit, comme le dit le Grand Rabbinat «le commencement de l'éclosion de notre rédemption»<sup>40</sup>.

Cette qualification est plutôt une métaphore pour exprimer le lien religieux et national profond qui unit, désormais, les Juifs réformés à cet Etat. Cependant la dimension nationale de cette relation doit être «transcendée». La Déclaration précise «une vie juive authentique est possible dans n'importe quel pays».

Ainsi, après un long parcours, le mouvement de la réforme a renoué explicitement avec le peuple juif, son histoire, sa langue et sa culture. En réalité, ce lien n'avait jamais été rompu; il était au cœur même de la théologie classique du judaïsme réformé. A présent que la société américaine s'ouvre à une conception pluraliste de son identité nationale, la dimension «particulariste» du messianisme juif peut aussi être reconnue, tout en maintenant les acquis de l'étape antérieure de l'émancipation: c'est-à-dire la nécessité d'adapter la tradition juive à la culture moderne et le respect de l'autonomie individuelle. En dépit du réalisme auquel l'histoire l'a contraint, le mouvement de la réforme reste fidèle à son messianisme éthique. Au cours d'un siècle, il s'est adapté à la vie du peuple juif. Il n'a pas renoncé à ses principes. Il reste convaincu que le développement harmonieux du peuple juif ne pourra être assuré que si le pluralisme religieux juif de la diaspora est à son tour reconnu en Israël.

## NOTES

<sup>1</sup> Annie KRIEGEL, dans *Les Juifs et la Révolution française. Problèmes et aspirations*, sous la direction de Bernhard BLUMENKRANZ et Albert SOBOL, Toulouse, Privat, coll. «Franco-Judaica», 1976, p. 218.

<sup>2</sup> Annie KRIEGEL, *op. cit.*, p. 219.

<sup>3</sup> Jakob J. PETUCHOWSKI, «Reform Judaism», dans *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, Keter Publishing House Ltd, 1972, vol. 14, col. 23.

<sup>4</sup> Michael M. MEYER, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 229-233.

<sup>5</sup> W. GUNTHER PLAUT, *The Rise of Reform Judaism. A Sourcebook of its European Origins*, New York, World Union for Progressive Judaism, 1963. p. 34.

<sup>6</sup> W. GUNTHER PLAUT, *op. cit.*, p. 74.

- <sup>7</sup> David PHILIPSON, *The Reform Movement in Judaism*, New York, The Macmillan Company, 1931, p. 150.
- <sup>8</sup> Nathan GLAZER, «Social Characteristics of American Jews, 1654-1954», dans *American Jewish Year Book 1955*, vol. 56, 1955, p. 6.
- <sup>9</sup> Leon A. JICK, «The Reform Synagogue», dans *The American Synagogue, A Sanctuary Transformed*, edited by Jack WERTHEIMER, Cambridge-New York, etc., Cambridge University Press, 1987, p. 85.
- <sup>10</sup> W. GUNTHER PLAUT, *The Growth of Reform Judaism, American and European sources until 1948*, New York, The World Union for Progressive Judaism Ltd, 1965, p. 50.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 53.
- <sup>12</sup> David PHILIPSON, *op. cit.*, p. 355.
- <sup>13</sup> Samuel SHULMAN, «Kohler, Kaufmann», dans *The Universal Jewish Encyclopedia*, ed. Isaac LANDMAN, New York, vol. 6, 1942, p. 428-430.
- <sup>14</sup> Ernest GUGGENHEIM, «Le judaïsme après la révolte de Bar-Kokheba», dans *Histoire des Religions*, dir. d'Henri-Charles PUECH, T. II, Paris, Editions Gallimard, «Encyclopédie de la Pléiade», 1972, p. 732.
- <sup>15</sup> Moshe DAVIS, *The Emergence of Conservative Judaism. The Historical School in 19th Century America*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1963-5723, p. 224.
- <sup>16</sup> Une traduction intégrale de la «Pittsburgh Platform» a paru dans l'ouvrage de Nathan GLAZER, *Les Juifs américains du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours* (traduit par Eddy TRÈVES), Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 275-277.
- <sup>17</sup> Kaufmann KOHLER, *Jewish Theology. Systematically and Historically Considered*, New York, The Macmillan Company, 1918, p. 316.
- <sup>18</sup> *Ibidem*, p. 326.
- <sup>19</sup> *Ibidem*, p. 330.
- <sup>20</sup> David PHILIPSON, *op. cit.*, p. 361.
- <sup>21</sup> *Ibidem*, p. 361.
- <sup>22</sup> *Ibidem*, p. 361.
- <sup>23</sup> *Ibidem*, p. 361.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, p. 362.
- <sup>25</sup> *Ibidem*, p. 362-363.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 364.
- <sup>27</sup> *Ibidem*, p. 364.
- <sup>28</sup> Arthur A. GOREN, *New York Jews and the Quest for Community, The Kehillah Experiment, 1908-1922*, New York-London, Columbia University Press, 1970, p. 23.
- <sup>29</sup> Solomon SCHECHTER, *Aspects of Rabbinic Theology, Major Concepts of the Talmud*, (1<sup>re</sup> édition: 1909), New York, Schocken Books, 1975, p. 105.
- <sup>30</sup> Michael A. MEYER, «American Reform Judaism and Zionism: Early Efforts at Ideological Rapprochement», dans *Studies in Zionism. An International Journal of Social, Political and Intellectual History*, Tel-Aviv, Tel-Aviv University n° 7, Spring 1983, p. 51.
- <sup>31</sup> Arthur GOREN, *op. cit.*
- <sup>32</sup> Kaufmann KOHLER, *op. cit.*, p. 7.
- <sup>33</sup> Michael A. MEYER, «American Reform and Zionism...», *op. cit.*, p. 62-63.
- <sup>34</sup> Michael A. MEYER, *Response to Modernity, op. cit.*, annexe: «The Columbia Platform: Guiding Principles of Reform Judaism (1937)», p. 388-391.
- <sup>35</sup> *Idem*, annexe: «The San Francisco Platform: Reform Judaism. A Centenary Perspective (1976)», p. 391-394.

<sup>36</sup> Jack WERTHEIMER, «Recent Trends in American Judaism», dans *American Jewish Year Book, 1989*, ed. David SINGER and Ruth SELDIN, New York, Philadelphia, American Jewish Committee and the Jewish Publication Society, volume 89, 1989, p. 96-107.

<sup>37</sup> *San Francisco Platform*: «Reform Jews are called upon to confront the claims of Jewish tradition, however differently perceived, and to exercise their individual autonomy, choosing and creating on the basis of commitment and knowledge» (Michael M. MEYER, *op. cit.*, p. 393).

<sup>38</sup> Nathan GLAZER and Daniel Patrick MOYNIHAN, *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews and Irish of New York City*, Cambridge (Mass.). The M.I.T. Press, 1963.

<sup>39</sup> «Rétrospective centenaire...»; voir Michael M. MEYER, *op. cit.*, p. 391-394.

<sup>40</sup> Willy BOK, «Orthodoxie, hétérodoxie et laïcité en Israël», dans *Les intégrismes*. Dossier édité par Jacques LEMAIRE et Jacques MARX. Collection «Laïcité. La Pensée et les Hommes». Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 95.

## QUELQUES ASPECTS DU LIBÉRALISME JUIF EN BELGIQUE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

par  
Jean-Philippe SCHREIBER

Il serait sans doute prématuré de comparer, dans l'état actuel des recherches, l'évolution d'une pensée libérale ou progressive dans le judaïsme belge avec celle du judaïsme libéral et réformé, ou *a fortiori* de celle de la religion libérale au XIX<sup>e</sup> siècle. L'histoire des Juifs en Belgique comprend encore bien trop de zones d'ombres, particulièrement dans le domaine de la vie religieuse, pour que cette analyse soit rendue possible. L'esquisse proposée ici permet néanmoins de rendre compte de l'intérêt que présente le microcosme belge, révélateur à la fois des problèmes du judaïsme émancipé au siècle dernier, en Europe occidentale, et des contours du modèle suscité par le judaïsme dit «consistorial» en Belgique, ainsi que des solutions qu'il trouva au conflit entre modernité et tradition<sup>1</sup>.

En gardant à l'esprit toutefois que ce mouvement n'obéit pas toujours à une logique propre. La communauté juive de Belgique, jusqu'à la fin du siècle tout au moins, est une communauté aux dimensions réduites. Elle produit peu de sources sur sa vie religieuse et il y a peu d'intellectuels dans l'*establishment* juif de l'époque. Il n'est donc pas possible de dégager un discours cohérent et continu sur la nature du culte et de la liturgie, mais seulement d'en suivre les indices, au gré des traces qui ont subsisté. D'autant plus que dans un système censitaire comme l'est le système consistorial, il existe une nette tendance à gommer la volonté – voire l'expression – des couches les plus nombreuses, c'est-à-dire les plus pauvres, souvent les plus attachées au respect de la tradition. Et que le centralisme de ce système consistorial fait que nous accordions beaucoup d'importance à ce qui fut fait à Bruxelles, tout simplement parce que les sources manquent pour décrire à suffisance ce que furent les réactions des communautés de province, souvent plus traditionalistes, aux décisions prises dans la capitale, et dans quelle mesure celles-ci y furent suivies d'application.

Nous nous proposons de diviser l'exposé en deux parties: suivant le schéma d'analyse adopté par un des grands historiens de la réforme de la liturgie juive qu'est Jakob J. Petuchowski, nous distinguerons d'abord les aspects *esthétiques*

de la modification du culte – essentiellement en abordant la réforme de la liturgie, comme révélateur de l'ensemble – et ensuite ses aspects *idéologiques*. En assouplissant néanmoins les conceptions de Petuchowski, et en mêlant diachronie et synchronie.

## Introduction

### *Aspects esthétiques*

Le mouvement de réformes que connurent de nombreuses communautés d'Occident et des Etats-Unis dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle trouve ses causes dans les changements brutaux qu'induit l'émancipation sur le plan politique et surtout culturel. Et ce en prenant des formes éminemment variables. Ainsi, le judaïsme belge – entendez par là le judaïsme bruxellois surtout – développa une forme de judaïsme progressif ou libéral – au sens continental et non anglo-saxon du terme. Il n'y eut donc pas de tendance réformée, quoique des sympathies pour ce mouvement se soient manifestées dans la communauté.

On ne peut pas parler réellement non plus d'idéologie de la réforme: les modifications de la pratique du culte se firent au coup par coup, et doivent être analysées dans le cadre de l'évolution globale de la communauté juive, non seulement à travers ses attitudes religieuses, mais aussi sociales, politiques et culturelles; en un mot, à travers ses mentalités.

Ainsi, les conflits, parfois violents, qui accompagnèrent les modifications de l'exercice du culte, furent autant d'indices des soubresauts d'un groupe social à l'hétérogénéité croissante, dont les membres appréhendèrent de manières diverses les conséquences de l'émancipation, et les changements d'identité que celle-ci entraîna.

Ce n'est donc pas uniquement un problème religieux, mais aussi, ou surtout, un facteur, et même un vecteur, d'intégration sociale et culturelle. Les initiateurs des premières innovations, au cours de la phase dite *esthétique*, ne furent d'ailleurs pas des rabbins, mais des laïcs, dirigeants communautaires préoccupés par les défections des Juifs émancipés de la synagogue. D'où leur souci de modifier les formes et la liturgie du culte, sans vouloir rompre avec la tradition, comme ce fut le cas de la première synagogue réformée – ou temple<sup>2</sup> – à Hambourg, en 1818<sup>3</sup>. Il est néanmoins significatif que d'emblée, les tenants de la réforme s'en prirent à certains aspects de la doctrine, abolissant de leurs prières l'espoir du retour à Sion et l'attente de la restauration du Temple et du culte sacrificiel. Ces idées firent progressivement leur chemin, de sorte que lorsque le synode de Leipzig de 1869 supprima la référence à cette antique aspiration, elle avait été abandonnée depuis longtemps dans nombre de communautés.

La réforme est sûrement une réponse à la *modernité* au coeur même de la tradition, ainsi qu'une réponse aux vecteurs de cette modernité: l'adhésion aux idéaux libéraux et au culte de la raison, l'intégration sociale et culturelle, la sécularisation et l'exaltation des valeurs bourgeoises. Elle débute et se développe au moment où l'orthopraxie est en nette régression, où l'on note un nombre important de conversions, de mariages exogamiques et de défections du judaïsme, et où apparaissent de nouvelles conceptions et dimensions de ce que nous appelons aujourd'hui la *judéité*. De nombreux indices démontrent une nette diminution de l'observance dans le deuxième quart du XIX<sup>e</sup> siècle: à Bruxelles, en 1838, la classe aisée fait peu ou point usage du pain de Pâques<sup>4</sup>; la foule ne se presse plus à la synagogue qu'à l'occasion de *Yom Kippour*, de l'initiation religieuse ou de *Te Deum*. Et ces deux dernières célébrations ont un caractère d'ordre plus patriotique et bourgeois que religieux.

La réforme esthétique répondra donc au souci d'édification, de modernisme et d'acculturation à l'esthétique ambiante. Car beaucoup devaient être attirés par la beauté austère du culte protestant, qui contrastait nettement avec la familiarité, voire pour certains le désordre bruyant, de la synagogue d'antan.

Ce changement se manifeste de manière très précoce à Bruxelles, dès le Grand-Rabbinat d'Eliakim Carmoly (1832-1834)<sup>5</sup>: on abolit le *sarguennesse* (le surplis blanc porté lors de certaines cérémonies religieuses et servant de linceul lors des inhumations); on adopte les chœurs mixtes (alors que le chant des femmes était proscrit à la synagogue), les *coryphées* – les enfants de chœurs –, l'orchestre (choix significatif mais qui ne constituait pas une transgression en soi, s'il était utilisé en dehors du shabbat et des grandes fêtes), et enfin l'usage de l'orgue le shabbat même, en 1851<sup>6</sup>. La modification de la liturgie et l'allègement du rituel mettront en valeur le chant du *chazan* – ou chanteur ou ministre-officiant –, de telle manière qu'on choisira de plus en plus ceux-ci pour leur talent lyrique, attirant par là un public plus curieux que fervent. Dans le même ordre d'idées, la prédication en langue vulgaire du Grand-Rabbin, introduite dès 1832, agira dans le même sens, si bien que celui-ci sera le plus souvent choisi pour ses dons d'orateur<sup>7</sup>. Enfin, est également caractéristique de cette tendance<sup>8</sup> l'acculturation de l'architecture synagogale, dont un exemple remarquable est précisément la synagogue de la rue de la Régence, à Bruxelles. Inaugurée en 1878, inspirée par les synagogues de Francfort et de la rue de la Victoire à Paris, elle allie une façade monumentale romane à quelques éléments orientaux ou byzantins.

### *Aspects idéologiques*

La réforme esthétique s'est doublée de l'apparition d'une idéologie, aux formes également variables, et que l'on peut grossièrement contenir dans l'appellation de *libéralisme*. Ses propagateurs, qui constituent la seconde génération des *maskilim* – les tenants des Lumières juives –, eurent pour objectif d'accorder



le judaïsme avec les nécessités de la vie moderne et d'interpréter la loi en la confrontant à la raison et à la science. Ils mirent en œuvre le défi de la première génération des *maskilim*, qui, suivant Mendelssohn, avaient mis en évidence l'opposition entre l'autorité de la tradition et la liberté de la conscience individuelle, et celle qui séparait l'ancien particularisme du nouvel élan universaliste. Symbole de cette ouverture nouvelle sur la société environnante: le philosophe Moses Mendelssohn, *réformateur de la vie juive* selon les termes de Michael Meyer<sup>9</sup>, qui en traduisant le Pentateuque en allemand, contribua à briser les barrières qui séparaient les Juifs de la culture ambiante. De l'extérieur, l'émancipation politique des Juifs d'une part et la législation en matière de culte – particulièrement les décrets prussiens des années 1790 – d'autre part, confinèrent la pratique religieuse au domaine privé, affaiblissant de cette manière la cohésion et l'autonomie communautaires. Ce fut particulièrement vrai dans les grandes villes allemandes, où des communautés plus sensibles à l'influence du monde extérieur virent l'émergence de nouvelles élites, porteuses d'une culture héritée de l'*Aufklärung*. Michael Meyer et Jacob Katz ont cependant montré que ce mouvement s'opéra sur le terrain de communautés déjà très diversifiées socialement, et ont démonté les mécanismes d'un processus d'acculturation lent mais significatif qui se produisit parmi les Juifs d'Occident plusieurs décennies avant que la rupture des structures de la société juive traditionnelle ne devînt manifeste<sup>10</sup>.

Ces deux mouvements – esthétique et idéologique – se conjuguent et se nourrissent l'un l'autre. Petuchowski, encore, en a décrit la genèse; selon lui, la période idéologique débute réellement lorsqu'une nouvelle génération de rabbins, éclairés<sup>11</sup>, s'ouvre à la cause de la réforme, et ce à travers deux événements essentiels: la nomination d'Abraham Geiger comme rabbin à Breslau (1839) et la publication de la seconde édition du *machzor* – ou rituel de prières – du temple de Hambourg (1841). Quelques années plus tard, trois conférences rabbiniques réunirent ces rabbins «avancés»: Brunswick en 1844, Francfort en 1845 et Breslau en 1846.

Jakob Petuchowski<sup>12</sup> et Michael Meyer<sup>13</sup> ont essentiellement étudié le judaïsme allemand. Et sans doute l'impact direct de ces événements se limita-t-il à l'aire culturelle allemande. Mais il est clair que leur résonance la dépassa largement, et eut d'autant plus d'écho lorsque les dirigeants communautaires, Belges par exemple, étaient eux-mêmes originaires d'Allemagne, et demeuraient en contact, notamment sur le plan familial, intellectuel et commercial, avec leur communauté d'origine.

Cette période des années quarante, qui est cruciale pour le développement de la réforme allemande, notamment dans son rapport à la néo-orthodoxie naissante de Samson Raphaël Hirsch, correspond aussi, en plus de la floraison de publications diverses, à la création de deux importants organes de presse juifs: l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* de Ludwig Philippson et les *Archives*

*Israélites* de Samuel Cahen, qui furent les propagateurs des idées libérales. Et ce n'est sans doute pas un hasard si le courant de réformes fut particulièrement actif à Bruxelles entre 1845 et 1851, au lendemain des conférences rabbiniques et de l'apogée de la controverse sur les réformes dans l'Allemagne voisine.

### Evolution en Belgique

Il n'est possible de suivre l'évolution des réformes à Bruxelles qu'à partir de la création du Consistoire central, en 1832. Nous manquons cruellement d'informations pour la période hollandaise, mais il est probable que les initiatives de réformes, qui sont très précoces aux Pays-Bas<sup>14</sup>, furent discutées dans les communautés composant la future Belgique avant 1830. Nous considérerons cependant *a priori*, faute de renseignements, qu'elles n'y eurent pas d'impact, et que le libéralisme commence en Belgique avec le Grand-Rabbinat d'Eliakim Carmoly, qui débute en même temps qu'est créé le Consistoire. Toutefois, même si le nouveau régime octroyé par la Constitution de la Belgique indépendante, qui offrit un véritable statut au culte israélite et manifesta une réelle liberté des cultes, sans distinction, permit aux communautés de gérer en toute indépendance leur vie religieuse, on trouve la trace, sous le régime hollandais, d'initiatives qui manifestent la présence d'hommes éclairés dans les instances communautaires. Ainsi, l'école primaire israélite fondée en 1817 à Bruxelles par Hartog Somerhausen<sup>15</sup>, sur le modèle des *Freischule* allemandes, offrait aux enfants indigents un programme d'instruction qui complétait l'enseignement juif traditionnel par la culture générale, enseignée en langue néerlandaise. Enfin, les transformations profondes de la vie communautaire qui surgissent après 1831 se doublent peut-être aussi d'un changement survenu à la direction de la communauté, avec l'arrivée à la tête de celle-ci d'hommes plus ouverts aux idées nouvelles, après le départ de ceux parmi les dirigeants qui furent trop proches du régime orangiste.

Le premier Grand-Rabbin de Belgique, Eliakim Carmoly (1802-1875), de son vrai nom Goschel David Baer, est un orientaliste et bibliophile alsacien résolument partisan de la *Haskala*. Il consacre d'ailleurs en 1829 une étude à l'éclairantiste juif Wessely, dont il partage les vues sur l'enseignement<sup>16</sup>. La première réforme du rituel, votée en 1834<sup>17</sup>, n'est cependant pas à mettre à l'actif de Carmoly, comme on l'a cru jusqu'ici, quoiqu'elle ait mené à son éviction, après qu'il lui eût donné la sanction rabbinique. Dès le début, le Consistoire avait été le théâtre d'un débat entre novateurs radicaux, menés par le futur président du Consistoire Sigmund Benda<sup>18</sup>, adepte du modèle allemand, et les modérés, partisans de réformes plus timides. Hartog Somerhausen, membre du Consistoire, fondateur de l'école israélite de Bruxelles et *maskil* éminent, proposa dès lors de réaliser un compromis d'où naîtrait un corps de *prières spécifiquement belges*<sup>19</sup>. C'est ainsi que fut voté le premier règlement organique

pour le service public du culte dans les synagogues belges (1834), très vraisemblablement rédigé par Somerhausen, et peut-être inspiré en partie par Carmoly<sup>20</sup>. Ce règlement, conçu pour toutes les communautés du pays, sans que l'on sache toutefois s'il fut réellement adopté dans l'une de celles-ci, sinon Bruxelles, attribuait l'indifférence religieuse, et par conséquent la diminution de fréquentation de la synagogue, ou plutôt du *temple*, comme il était écrit, à la durée trop longue du service<sup>21</sup>. Il proposait par conséquent de supprimer nombre de *pioutim*, ou poésies rituelles, du service divin<sup>22</sup>. Parmi d'autres usages empruntés au rite séfaraïte<sup>23</sup>, il préconisait d'interrompre le service par des pauses entre les *tefilot*, les prières: ces temps de repos seraient consacrés à ce qui était intitulé des *exercices de piété et de morale*. Il s'agissait en réalité d'introduire par ce biais des réformes telles que le sermon du Grand-Rabbin, la lecture de chapitres du Pentateuque et des Prophètes, et l'interprétation d'hymnes ou de cantiques<sup>24</sup>. Et ce sur base d'un compromis cependant, afin d'éviter une scission dans la communauté; cette partie en langue vulgaire, pour laquelle on prévoyait explicitement l'usage éventuel de l'orgue, n'était pas réellement comprise dans le service du culte; chacun avait la faculté d'y assister ou non.

La promulgation de ce nouveau règlement, en avril 1834, suscita des troubles importants parmi les fidèles de la synagogue de Bruxelles. Ces heurts figurèrent en partie dans les raisons qui motivèrent les démissions de Carmoly et de Somerhausen<sup>25</sup>, dues vraisemblablement aussi à la lutte de pouvoir qui opposait le Consistoire et la Communauté de Bruxelles, précipitée par l'adoption du nouveau rituel. Ces démissions furent bientôt suivies par celles d'autres membres du Consistoire, dont le président Adolphe Oppenheim, Henri Schuster et Sigmund Benda<sup>26</sup>. Le règlement resta cependant en vigueur jusqu'à la nomination du nouveau Grand-Rabbin, sauf à l'occasion des grandes fêtes d'octobre, ce qui le vidait d'une partie essentielle de sa substance.

Le Grand-Rabbin Henri Loëb (1806-1890) succéda à Carmoly. Nous n'avons pas retrouvé d'édition d'un nouveau règlement synagogal après ces incidents, mais il existe un projet manuscrit qui est sans doute encore de la plume de Somerhausen<sup>27</sup>. Paradoxalement, la Communauté de Bruxelles, qui avait pris le dessus – provisoirement – après l'effondrement du Consistoire, et semblait vouloir s'arroger une autonomie certaine en matière de culte, nomma une commission composée de laïcs pour rédiger le nouveau règlement définitif<sup>28</sup>. C'était sans doute là une manière de tempérer définitivement l'influence du Grand-Rabbin en la matière, après l'épisode malheureux de 1834; mais ces laïcs, au nombre de trois, étaient précisément deux des «réformateurs» les plus radicaux – Hartog Somerhausen et Sigmund Benda – et Henry Furth, dont nous n'avons pu déterminer la position.

En supposant que le nouveau projet ait été adopté, ce qui semble être le cas en grande partie, ou en partie, quoique de manière graduelle, il suscita un grand nombre de réformes qui figuraient déjà dans le règlement de 1834: notamment

la suppression de *pioutim*<sup>29</sup>, l'introduction du sermon<sup>30</sup>, les cérémonies de confirmation<sup>31</sup> et la bénédiction des nouveau-nés. Le culte était également divisé en un service hébraïque et une seconde partie d'exercices de piété et de morale en langue vulgaire<sup>32</sup>, rendue apparemment obligatoire. Il mentionnait la musique instrumentale et les chœurs<sup>33</sup>, laissant toutefois au Grand-Rabbin le soin d'approuver la présence de choristes de sexe féminin durant le service ordinaire en hébreu. Enfin, il prévoyait l'accompagnement de l'orgue pendant certains services, sous réserve d'autorisation<sup>34</sup>. Mais nous savons que ce dernier point ne fut finalement accordé qu'en 1851<sup>35</sup>, suscitant des réticences durant seize années<sup>36</sup>, certains considérant qu'il s'agissait là d'une imitation trop servile du culte chrétien.

Il semble ainsi qu'il n'y eut pas d'accord – si l'on excepte le rituel de 1834, qui fit long feu – menant à l'adoption d'un *machzor* propre aux communautés belges; c'eût été, sans doute, le ferment d'une scission probable dans la communauté, et l'occasion d'une contestation radicale des notables qui la dirigeaient. La pratique allia tradition et réforme, au gré des circonstances et en fonction de l'évolution, lente, des mentalités. Le vice-président du Consistoire, ouvrant l'assemblée générale de cette institution, en février 1845, sur la nécessité d'opérer encore quelques modifications dans la liturgie, argumentait prudemment: «Nous savons combien cette matière est délicate et avec quelle circonspection il faut toucher aux usages consacrés par le temps; mais cette circonspection même impose le devoir de modifier la liturgie lorsque l'état des choses actuelles blesse tous les israélites éclairés et peut servir d'arme aux adversaires de notre sainte croyance»<sup>37</sup>.

Enfin, un élément d'ordre esthétique, mais qui constituait une rupture totale avec la synagogue d'ancien régime, fut apporté et développé par les règlements successifs de 1834, 1835 et 1878: il s'agit du déroulement du service lui-même, qui auparavant se faisait de manière bruyante et désordonnée. Il devait désormais s'effectuer dans l'ordre et le silence les plus absolus, et à de rares exceptions près, seul le *chazan* était habilité à réciter les prières à haute voix<sup>38</sup>. Les règlements prévoyaient également une sévère police de la synagogue, afin de faire respecter ces dispositions.

Cette volonté de rendre la synagogue respectable aux yeux des non-juifs (qui n'y entraient évidemment pas sous l'ancien régime), digne d'un culte reconnu par les autorités et auquel assistaient quelques-uns des notables parmi les plus éminents de la ville, est d'ailleurs caractéristique du judaïsme émancipé au XIX<sup>e</sup> siècle. Il est à noter que le publiciste Lehmann Kahn, qui fut le principal opposant aux réformes entreprises dans la Communauté principale de Bruxelles dans la seconde moitié du siècle, au nom de l'unité du judaïsme, et un adversaire de la libre-pensée, admettait cependant les modifications tendant à relever la dignité du service et faire respecter l'ordre et le recueillement, et même d'abrégé certaines parties du service dans ce but<sup>39</sup>.

On a vu que la personnalité de l'éclairantiste Hartog Somerhausen (1781-1853) fut déterminante dans les choix que prit la communauté durant ces années. Hébraïsant en même temps que précurseur du mouvement flamand, et créateur de l'école israélite de Bruxelles, Somerhausen fut un adepte de Mendelssohn et Wessely. Comme Astruc le fit plus tard de manière plus approfondie, il distingua la doctrine de la pratique du culte, le *fond*, immuable, et la *forme*, variable suivant les circonstances. Il justifia ainsi la «ré-forme» comme un «*changement extérieur à apporter à la manière dont nous entendons nous-mêmes adorer la divinité*»<sup>40</sup>. Il plaida également pour une fusion des rites achkénaze et séfarade en un seul rite français – *minchag sarfati*. On peut remarquer que dans son rituel de 1834<sup>41</sup>, Somerhausen emprunte divers usages au rite séfarade, dont il loue la simplicité, et la plus grande capacité à s'adapter aux exigences du siècle<sup>42</sup>. Somerhausen vécut en effet à Amsterdam, où la communauté achkénaze se développait en relation étroite avec l'ancienne communauté portugaise, dont elle subit vraisemblablement l'influence. Par ailleurs, de nombreux historiens ont écrit que la nouvelle communauté *Adat Jesurun*, fondée à Amsterdam à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, fut la première communauté réformée ou en tout cas un précurseur de la réforme<sup>43</sup>. Enfin, à Hambourg, où se constitua en 1818 la première communauté réformée d'Allemagne, s'exerçait précisément aussi, comme à Amsterdam, l'influence du rite séfarade, plus dépouillé que le rite achkénaze.

Le compromis, initié par Hartog Somerhausen en 1834 et poursuivi depuis lors, fit de Bruxelles une communauté moderne<sup>44</sup> mais où la tradition demeurerait respectée pour l'essentiel. Il permit aussi qu'il n'y eut pas en Belgique, apparemment en tout cas<sup>45</sup>, de scission grave menant à la création de communautés dissidentes, comme ce fut le cas à Hambourg (1818), à Londres (1842), Francfort (1842) ou Berlin (1844)<sup>46</sup>.

Il est vrai qu'en 1846, des membres de la Communauté de Bruxelles adressèrent une pétition au Consistoire afin de faire célébrer, à l'instar du réformateur radical Samuel Holdheim en Allemagne<sup>47</sup>, un service religieux – supplémentaire – le dimanche. Cette pétition, que le futur président du Consistoire Henri Schuster soutint tièdement en proposant que la réforme ne fût appliquée qu'en hiver, fut finalement rejetée. Il est néanmoins étonnant de constater qu'en motivant son refus, le Consistoire invoqua des raisons budgétaires et non la loi juive elle-même, signe que les idées libérales étaient solidement ancrées parmi les membres de cette institution.

Dépouiller le culte juif de ce qui le surchargeait, et adopter des rites empruntés à la culture religieuse ambiante, c'était en même temps inviter les israélites à ne pas désertir la synagogue et révéler l'essence même du message juif. Diffuser celui-ci en changeant ses formes, archaïques et vilipendées, c'était universaliser le discours messianique de la Bible. Ici, le libéralisme juif, qui fait beaucoup référence aux Prophètes, croise l'idéalisme du xix<sup>e</sup> siècle. Le libéra-

lisme est idéaliste par essence, car il croit en un monde libre forgé par la puissance des idées humaines. Comme l'écrit Gunther Plaut<sup>48</sup>, le libéralisme juif est un messianisme de l'urgence: l'idéal doit se réaliser ici et maintenant. En ce sens, et en ce sens seulement, il est révolutionnaire. Non à l'égard de la tradition, car, à part le radical Holdheim, les réformateurs ont considéré que le changement était organique au judaïsme<sup>49</sup>, mais à l'égard de la société du XIX<sup>e</sup> siècle. Nombre de pays européens, en ces années du milieu du siècle, n'ont pas encore reconnu les droits des Juifs à l'émancipation, et beaucoup de Juifs conjuguent dans ces pays leur libéralisme religieux avec une aspiration politique au changement. 1848 suscita dès lors beaucoup d'espoirs, et l'échec des idéaux de progrès ralentit considérablement l'évolution du judaïsme libéral, qui se développa plutôt aux Etats-Unis qu'en Allemagne, à partir de 1850.

Le mouvement de réformes subit en Belgique, comme en Allemagne, un essoufflement certain après 1848<sup>50</sup>. Il fallut attendre l'accession d'Elie Aristide Astruc (1831-1905) au Grand-Rabbinat, en 1866, pour qu'il fit à nouveau l'actualité dans les communautés juives de Belgique<sup>51</sup>. Il y eut peu de réformes nouvelles, car l'essentiel était acquis depuis plus de vingt ans, mais la personnalité du Grand-Rabbin Astruc, libérale par excellence, déteignit de manière durable sur le judaïsme belge.

Astruc était séfarade, originaire de Bordeaux, et l'un des premiers élèves des communautés du Sud-Ouest au séminaire rabbinique de Metz. Avec Somerhausen et dans une moindre mesure Lehmann Kahn, il est sans doute l'un des rares érudits et penseurs juifs qui se soient manifestés dans le judaïsme belge au XIX<sup>e</sup> siècle. Et il exerça ses talents bien au-delà de ce cercle restreint.

Son judaïsme progressif s'articule essentiellement autour de la confrontation entre rationalisme et religion et autour de l'universalité de la morale de Moïse. Lecteur de Maïmonide et proche sur ce plan d'un Abraham Geiger<sup>52</sup>, il se fit comme celui-ci l'interprète d'un criticisme biblique rationaliste. Son ouvrage le plus marquant, *l'Histoire abrégée des Juifs et de leurs croyances*, où il dégage le récit biblique de son aspect légendaire pour le resituer dans son contexte historique, lui valut d'ailleurs la censure du Grand-Rabbin de France Isidor.

L'universalité de la morale de Moïse revient comme un *leitmotiv* dans toute son oeuvre: ce thème lui permet de défendre la supériorité du judaïsme sur les autres religions révélées, le consacrant en quelque sorte comme religion idéale, à l'instar d'un Salomon Munk ou d'un Adolphe Franck<sup>53</sup>, et de le fixer en même temps au train de la modernité. Le libéralisme a contribué à la construction d'une identité forgée par l'émancipation et les décisions du Sanhédrin de 1807, et que l'on peut résumer dans la formule suivant laquelle il faut être Juif chez soi et citoyen au-dehors. Astruc a fait sienne cette conception, mais conscient du danger de la désertion du judaïsme, il a insisté sur l'identification ultime avec les valeurs éthiques déclinées dans la loi mosaïque, et dont la vocation est

universelle. Comme nombre d'autres libéraux juifs, il poursuit avec le christianisme un dialogue entamé par Mendelssohn à la fin du siècle précédent, démontrant qu'il n'y a pas de différence fondamentale de doctrine entre le premier christianisme et le judaïsme. La morale du Décalogue, il ne la relève pas seulement dans le christianisme, mais également dans la philosophie des droits de l'homme née des Lumières et de la Révolution française, scellant ainsi la rencontre entre judaïsme et libéralisme.

Entre tradition et réforme, il privilégie l'*Idee*, l'essence du judaïsme, contre son aspect normatif. Mais il se heurte à une impasse, comme ce fut souvent le cas pour les réformateurs du judaïsme dans leur confrontation avec la *Halacha* – le droit rabbinique – en tentant de concilier l'orthopraxie et le constat d'incompatibilité entre l'observance scrupuleuse et les exigences de la vie quotidienne. Il ne résoudra pas cette contradiction, mais il est intéressant de noter son appel au libre arbitre, substituant la liberté de l'homme, et donc du choix religieux, qui devient une simple affaire de conscience individuelle<sup>54</sup>, à l'absolutisme du dogme.

En juin 1869, le Consistoire délègue Astruc, en compagnie de son président Louis Lassen, pour assister au synode rabbinique de Leipzig<sup>55</sup>, qui rassemble 49 laïcs et 34 rabbins représentant 60 communautés. Ce synode, outre des déclarations affirmant l'accord des principes du judaïsme avec ceux de la société moderne, et la proposition de mesures à prendre pour l'organisation de l'instruction religieuse à tous les degrés de l'enseignement, aborde des questions qui ont trait au culte lui-même: même si la division triennale de la lecture de la loi est repoussée et la lecture annuelle maintenue, on décida que le rituel fût révisé à propos des passages qui demandent le rétablissement des sacrifices (c'est-à-dire dans le temple restauré) et la restauration politique d'Israël<sup>56</sup>, et, surtout, que le passage lu à l'office de *Mincha* de Kipour et qui traite des mariages défendus et des souillures (Chapitre xviii du *Lévitique*) fût remplacé par la *Sidra de Kedoshim* (Chapitre xix du *Lévitique*, sur les commandements fondamentaux de la loi)<sup>57</sup>.

Ce qui est important ne réside cependant pas dans le fait que ces décisions soient adoptées à Leipzig, car elles ne font que confirmer une situation qui prévalait déjà dans nombre de communautés, mais dans le fait que le président du Consistoire de Belgique et son Grand-Rabbin prennent une part active aux travaux de Leipzig, en tant que représentants officiels de ce Consistoire. Ce fut loin d'être le cas pour l'ensemble des communautés allemandes et certainement pas pour le judaïsme français – si l'on excepte le Consistoire de Lyon<sup>58</sup> –, et ce pour des raisons à la fois religieuses et politiques.

Dès le mois suivant, le Consistoire adopta la mesure préconisée à Leipzig à propos de la lecture du *Lévitique*<sup>59</sup>. Pourtant, cette réforme ne fit pas l'unanimité: ainsi l'administration de la Communauté d'Anvers fit savoir au Consistoire

qu'en adoptant cette mesure «... elle craindrait de froisser la majeure partie des membres de la communauté à cause de leur orthodoxie et d'amener par là un conflit»<sup>60</sup>. Une assemblée générale des membres de la Communauté d'Anvers, réunie le lendemain, rejeta d'ailleurs cette proposition<sup>61</sup>.

Dix ans plus tard, dans un rapport sur ses tournées pastorales, le Grand-Rabbin Dreyfuss pourra souligner que le réformisme n'a pas trouvé d'écho à Anvers, une communauté essentiellement formée de Juifs hollandais, et où prédominent les traditionalistes. Le cachet ancien des offices religieux y a été maintenu, il n'y a pas d'accompagnement de l'orgue, les prières additionnelles sont toutes récitées dans leur intégralité, et les fonctionnaires religieux d'une rigoureuse orthodoxie<sup>62</sup>. Ce qui démontre les limites de l'action des réformateurs, et le fait que le Consistoire, organe centralisateur et essentiellement bruxellois dans sa composition, n'avait pas réellement de prise sur les communautés de province.

Le libéralisme d'Astruc, qui est résolument un homme de son siècle, ne se manifeste pas seulement dans le domaine de la réforme du culte. Ses années de rabbinat à Bruxelles correspondent au développement spectaculaire de l'action politique de l'*Alliance Israélite Universelle*, dont il figure parmi les fondateurs. Georges Weill<sup>63</sup> a montré que la doctrine de l'*Alliance* est un produit de l'idéologie libérale et de l'attitude, qu'il qualifie d'*assimilationniste*, de la bourgeoisie juive éclairée d'Europe occidentale. Initiée par des libéraux Juifs français, menés par Adolphe Crémieux, l'*Alliance* puisa ses sources dans les idées républicaines, égalitaires et laïques, tout autant que dans l'éthique du judaïsme et la *Wissenschaft des Judentums*, en déclarant vouloir travailler partout à l'émancipation et au progrès moral des israélites.

Comme l'*Alliance*, qui confie un rôle primordial à l'éducation, Astruc plaidera aussi, et il s'agit là d'un élément essentiel dans le judaïsme libéral du XIX<sup>e</sup> siècle, et même dans la religion libérale tout court, pour la liberté de l'enseignement, son rôle fondamental et son caractère obligatoire:

«Comme ils (les anciens Juifs) l'ont fait, nous devons inscrire dans la loi le devoir de s'instruire. La société peut légitimement exiger de chacun de ses membres un minimum de connaissances indispensables, tout comme elle a le droit de réclamer des impôts et le service militaire; à quiconque se refuse à l'accomplissement du devoir intellectuel, comme à tous les autres réfractaires, elle peut incontestablement refuser, de son côté, une certaine participation aux bénéfices sociaux. Les docteurs juifs disaient que 'celui qui est ignorant ne peut pas être pieux' et ils frappaient d'interdiction spirituelle les villes sans écoles. La société moderne a le droit d'avoir ses anathèmes civils, et de décréter qu'un ignorant ne peut pas être citoyen»<sup>64</sup>.

Les partisans de l'*Aufklärung*, puis les libéraux juifs tout au long du siècle, mirent au premier rang de leur préoccupations (nous avons vu que ce fut le cas de Carmoly, de Somerhausen, mais également des dirigeants communautaires, et ici



d'Astruc) la *régénération* des Juifs par l'instruction – primaire et professionnelle – l'éducation et l'apprentissage des métiers: l'adhésion des Juifs à la modernité, leur *productivisation* et leur promotion sociale étaient les gages mêmes de leur intégration. Ce fut également le vœu d'Astruc, qui bien sûr défendit tout au long de son mandat les intérêts de l'école primaire israélite de Bruxelles<sup>65</sup>, mais ne se cacha pas d'être un opposant à l'enseignement confessionnel et au compromis boiteux réalisé par la loi unioniste de 1842 sur l'enseignement primaire<sup>66</sup>.

Nous avons traité ailleurs<sup>67</sup> des causes de la démission du Grand-Rabbin Astruc, en 1879. Sans doute le conflit était-il latent depuis l'arrivée à la tête du Consistoire de Joseph Oppenheim, élu en 1875, et qui était assurément plus traditionaliste que son prédécesseur Lassen. L'attitude d'Astruc à l'égard des mariages mixtes, de la question des cimetières et de l'indépendance des fonctionnaires du culte dans le système consistorial précipitèrent la rupture. Mais son influence – et celle de ses idées, défendues dans l'entre-deux-guerres par un David Berman, rabbin de Bruxelles – demeura patente dans le judaïsme bruxellois. Même si son départ coïncida avec l'arrivée massive à Anvers, mais aussi à Bruxelles, de Juifs d'Europe orientale, qui renforça le poids de ceux qui défendaient une plus grande rigidité dans le respect des traditions. Le regain d'influence de l'orthodoxie que connut alors l'Occident se marqua par la naissance de communautés religieuses de stricte observance, reconnues bon gré mal gré par le Consistoire puis par l'Etat. Mais la Communauté israélite de Bruxelles continua pour l'essentiel à observer un rituel marqué par l'empreinte des réformes, même si sous le Grand-Rabbinat de Jacques-Henri Dreyfuss, qui proclamait défendre *un progrès sage et conservateur*, on réinstaura le rituel ancien à propos du chapitre xviii du Lévitique<sup>68</sup>. Son successeur, Armand Bloch, était certes opposé lui aussi au rituel de Leipzig, mais il dut se soumettre au vœu de l'administration de la Communauté de Bruxelles et du Consistoire, qui rétablirent finalement en 1893, au bout de quatre années de palabres<sup>69</sup>, la réforme introduite par Astruc.

## Conclusions

Cette étude révèle autant de zones d'ombres, et incite à autant d'investigations supplémentaires. Nous ne savons presque rien du culte familial et personnel au XIX<sup>e</sup> siècle, et de l'impact que les réformes purent avoir sur ceux-ci. Le culte domestique fut vraisemblablement en régression, puisque le développement d'un culte public fait d'édification multiplia les occasions de fréquenter la synagogue pour les fidèles: mariages, initiations religieuses, cérémonies patriotiques... ; mais il est difficile de retrouver des indices de cette régression. Les réformes ont sans doute contribué à éviter nombre de conversions. Mais ce n'est qu'une impression, difficile à étayer. Comme nous pouvons difficilement établir ce qu'il en fut des mariages et des divorces, de la circoncision et du respect de la *cachrou*.

Nous avons éliminé ici de notre champ d'analyse l'adhésion de nombreux Juifs émancipés à l'idéologie politique du libéralisme<sup>70</sup>. Elle est pourtant indissociable de ce dont nous avons parlé. Les Juifs du XIX<sup>e</sup> siècle ont sans doute été libéraux par réalisme autant que par conviction. Refuser de reconnaître la modernité qui s'exprimait par l'affirmation de la liberté, c'était s'exclure du monde. Le libéralisme juif est donc doublement en rupture avec la société d'ancien régime: sur le plan philosophique et politique, mais aussi sur le plan social: il ne peut être dissocié de l'ascension victorieuse de la bourgeoisie.

L'avènement de l'idéologie consistoriale, qui ne put s'imposer que parce qu'elle reposait à la fois sur l'affirmation d'une pensée libérale, vectrice de l'intégration, sur un régime de forme censitaire, et sur le pouvoir de l'argent, permit à une minorité de disposer des leviers de commande au Consistoire et à la Communauté: des membres de la bourgeoisie éclairée moyenne, puis supérieure, qui se cooptaient l'un l'autre à la tête de ces institutions. De sorte qu'une éventuelle fronde des traditionalistes, qui se recrutaient surtout dans les classes pauvres<sup>71</sup>, n'aurait pu avoir d'incidence sur les choix religieux fondamentaux. Sans doute Carmoly fut-il évincé en 1834, mais il n'y eut pas que des motifs d'ordre religieux qui présidèrent à cet écartement, et, de toute manière, les réformes furent opérées malgré tout, même sans lui.

Il est significatif aussi de noter que les dirigeants du Consistoire, à l'époque des réformes, étaient souvent originaires d'Allemagne, et particulièrement de Francfort<sup>72</sup>, haut lieu de l'*Aufklärung*, alors que l'origine des membres des autres piliers des institutions communautaires – Communauté et *Chevra Kadicha*, la *Société de Bienfaisance* – est plus diverse; à Anvers, par exemple, les dirigeants communautaires étaient hollandais, et défendaient des options nettement plus traditionalistes.

L'émergence de l'idéologie consistoriale signifia également la mainmise des laïcs sur l'ensemble de la vie communautaire, même religieuse. L'organisation même des communautés, issue du régime napoléonien, permit aux notables de contrôler presque entièrement les ministres du culte, d'asseoir leur propre choix religieux, de choisir les rabbins en conséquence, et de se débarrasser de ceux-ci lorsqu'il n'y avait plus identité de vues, comme ce fut le cas avec Astruc en 1879, ou en leur faisant endosser l'échec d'une politique, comme avec Carmoly, en 1834. Même les règlements liturgiques furent rédigés par des laïcs, et il faudra un rabbin du tempérament d'Astruc pour atténuer quelque peu cette omnipotence<sup>73</sup>.

Dans une perspective plus large, il nous paraît intéressant d'ébaucher quelques lignes de force d'une étude qui à notre connaissance n'a pas encore été suffisamment développée, dans l'espace francophone en tout cas, et qui serait sans doute riche d'enseignements. Il s'agit d'une approche comparative des religions libérales au XIX<sup>e</sup> siècle.

Sans doute le catholicisme libéral s'intègre-t-il moins pleinement dans ce cadre: il ne put aller aussi loin que le judaïsme et le protestantisme libéral, car le libéralisme suppose l'adhésion au rationalisme moderne et est inséparable de la critique de tout enseignement dogmatique. Or, malgré le poids du mysticisme entre le <sup>xiii</sup>e et le <sup>xviii</sup>e siècle, la pensée juive a intégré la raison depuis le Moyen-Age et le judaïsme ne peut être considéré comme tout à fait dogmatique au même titre que le christianisme. De Maïmonide à Mendelssohn, le judaïsme a dialogué avec le rationalisme, en l'intégrant; les vérités reconnues par les Juifs sont identiques aux vérités éternelles de la raison, comme l'a montré Astruc – après Mendelssohn –, et ne dépendent pas d'une révélation divine. Seule la loi est révélée.

Le dogme, tel qu'il est défini dans le christianisme, n'existe pas dans le judaïsme. Il n'y a pas dans celui-ci de réelle profession de foi et l'appartenance à la communauté ne dépend pas de l'affirmation d'un credo formalisé mais d'une identité, dans laquelle la croyance s'exprime par la prière.

Sans doute le catholicisme, dans ses versions libérales, ne put-il aller aussi loin non plus que le protestantisme libéral, qui exprima également une tendance à interpréter les dogmes à la lumière du rationalisme moderne, allant parfois jusqu'à remettre en cause la foi même en la divinité du Christ. Comme Astruc, certains libéraux protestants<sup>74</sup> nièrent à la fois les miracles et le surnaturel, tout en affirmant la réalité d'un dieu libre, conscient et personnel. Sans compter le poids de la structure de l'Eglise, alors que le judaïsme comme le protestantisme ne connaissent ni organisation ni hiérarchie verticale, de sorte que ni Juifs ni protestants n'ont eu de difficultés à défendre l'idée selon laquelle la religion n'était qu'affaire privée. C'est en ce sens qu'il nous semblerait topique de confronter judaïsme et protestantisme, en Belgique et en France par exemple, non seulement dans leur rapport au rationalisme, mais aussi au libéralisme politique, à la bourgeoisie, à la franc-maçonnerie et à la politique sociale.

En effet, le protestantisme, qui connaît également un recul de la pratique au <sup>xix</sup>e siècle et centre de plus en plus son enseignement sur la morale, a comme vecteurs des idées libérales des intellectuels et des notables dont le poids économique et politique n'est pas négligeable. Comme dans le judaïsme également, nombre d'entre eux sont francs-maçons. Ils connaissent tous deux une foison d'œuvres de bienfaisance et de prévoyance, et adoptent souvent des attitudes proches en matière de politique sociale. Enfin, face au libéralisme et au *Réveil* protestant, des mouvements de réaction conservatrice se dessinent comme s'organisent le conservatisme et la néo-orthodoxie dans le judaïsme: le *sacramentalisme* en Angleterre et le *néo-luthéranisme* en Allemagne vont privilégier l'orthodoxie doctrinale et le ritualisme. Sans doute serait-il intéressant de les confronter, dans une perspective globale détaillant l'attitude des religions occidentales face à la modernité.

## NOTES

<sup>1</sup> Je remercie M. Willy Bok, directeur de l'Institut d'Etudes du Judaïsme, pour sa relecture attentive de ce texte.

<sup>2</sup> Ce terme, par opposition à synagogue, montre bien la réduction du judaïsme à une confession et ses emprunts à la modernité – *temple* protestant mais aussi *temple* maçonnique –, en même temps qu'il se réfère à l'antiquité biblique, en s'appuyant aussi sur l'orientalisme très en vogue dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est également le signe d'un retour à une religion plus biblique.

<sup>3</sup> *Encyclopaedia Judaica*, Keter, Jérusalem, vol. XIV, col. 23.

<sup>4</sup> Archives de la Communauté israélite de Bruxelles (désormais citées CIB), 1-1, procès-verbal de l'Administration de la Communauté du 4.3.1838. Nous remercions M. Cahen, Président de la Communauté israélite de Bruxelles, de nous avoir autorisé à consulter ces archives.

<sup>5</sup> Dans la dédicace de la nouvelle synagogue de Bruxelles, inaugurée en 1834, Carmoly plante le décor de cet esthétisme: «Il arrive enfin, ce jour d'espoir et d'allégresse, ce jour qu'appellaient tant de justes vœux. Réjouis-toi ô Bruxelles! un nouvel édifice, consacré au Saint Israël, augmente le nombre de tes monuments. Il est plus grand, plus beau que celui qui ornait jadis ton sein, et que tu vis périr dans un siècle de ténèbres» (E. Carmoly, *Ode hébraïque sur l'inauguration du temple israélite de Bruxelles, célébrée le 9 Nissân 5594*, Rémy, Bruxelles, 1834, cité dans Th. GERGELY, «Naissance d'une synagogue», dans *La Grande Synagogue de Bruxelles. Contributions à l'histoire des Juifs de Bruxelles (1878-1978)*, Communauté israélite de Bruxelles, Bruxelles, 1978, p. 77.

<sup>6</sup> L'orgue et les chœurs seront – apparemment, car rien ne prouve qu'ils ne le furent pas auparavant – introduits à Liège en 1878, lors de l'inauguration de la nouvelle synagogue (voir archives du Consistoire Central Israélite de Belgique – désormais citées CCIB –, procès-verbal de l'Assemblée Générale, Registre non numéroté, 24.4.1878, f<sup>o</sup> 102. Nous remercions M. Schnek, Président du CCIB, de nous avoir permis l'accès aux archives du Consistoire).

<sup>7</sup> Ainsi, le critère essentiel prévalant dans le choix d'un candidat Grand-Rabbin sera son sermon de candidature.

<sup>8</sup> Elle est également très semblable à la synagogue romano-byzantine de Lyon (D. JARASSE, *L'Age d'or des Synagogues*, Herscher, Paris, 1991, p. 78-79 et 116-117).

<sup>9</sup> Qui voit en Mendelssohn non un réformateur du judaïsme, mais un précurseur de la réforme (M. MEYER, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1988).

<sup>10</sup> M. MEYER, *op. cit.*; J. KATZ, *Hors du Ghetto. L'émancipation des juifs en Europe (1770-1870)*, Hachette, Paris, 1984.

<sup>11</sup> Ainsi, le règlement du Consistoire de 1835 (CIB, 2-1), en son article 26, prévoyait-il que le Grand-Rabbin de Belgique devait être porteur d'un titre de docteur en théologie ou en lettres et philosophie.

<sup>12</sup> Jacob J. PETUCHOWSKI, *Prayerbook Reform in Europe*, New York, 1968.

<sup>13</sup> Entre autres dans «The Jewish Synods in Germany in the second Half of the XIX<sup>th</sup> Century», dans *Studies in the History of the Jewish People...*, ed. by B. ODED, University of Haïfa, Haïfa, 1974, vol. III, p. 239-274; «The Religious Reform Controversy in the Berlin Jewish Community (1814-1823)», dans *Leo Baeck Year Book*, vol. XXIV, 1979, p. 139-156; *Response to Modernity...*, *op. cit.*

<sup>14</sup> Voir *infra*.

<sup>15</sup> Voir à ce sujet W. Bok, «L'école primaire israélite à Bruxelles. 1817 à 1879», dans *La Grande Synagogue de Bruxelles, op. cit.*, p. 125-140.

<sup>16</sup> Sur Carmoly, voir les notices *ad nomen* dans la *Biographie Nationale*, le *Dictionnaire d'histoire de Belgique*, l'*Encyclopaedia Judaica* et la *Jewish Encyclopedia*. Carmoly fut élu contre Samuel Cahen, directeur des *Archives Israélites*.

<sup>17</sup> *Règlement organique pour le service public du culte, dans les synagogues belges, adopté par le Consistoire, et approuvé par le Grand-Rabbin de la Belgique*, Migneret, Paris, 1834 (document obligeamment fourni par M.I. Sperling de Gand). Sur les réformes liturgiques dans la synagogue de Bruxelles, voir l'article de Marc KAHLENBERG: «La modification du culte dans la synagogue de Bruxelles, de 1830 à 1880» dans *La Grande Synagogue de Bruxelles, op. cit.*, p. 55-70. Jakob J. PETUCHOWSKI, dans «Liturgie-Reform in Judentum Heute» dans *Jüdische Liturgie. Geschichte, Struktur, Wesen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, p. 117), distingue trois grands types d'attitude à propos de la réforme de la liturgie; celle qu'il qualifie de *traditionnelle*, la moins radicale, correspond assez bien à l'exemple belge et découle de la pensée de Geiger.

<sup>18</sup> L'aïeul de Julien BENDA, auteur de *La trahison des clercs*.

<sup>19</sup> CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 1, 8.10.1833 (f° 41-42).

<sup>20</sup> CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 1, 3.2.1834 (f° 53-54).

<sup>21</sup> «Sur la proposition de plusieurs de ses membres, de mettre plus d'ensemble dans le service public du culte, d'abrèger la durée des réunions religieuses, pendant certains jours de samedis et de fêtes, et d'instituer des exercices de piété et de morale dans la langue vulgaire (...). Considérant, qu'en effet l'indifférence déplorable qu'on remarque souvent dans la fréquentation du Temple doit être attribuée en grande partie à la durée trop longue du service divin aux jours ci-dessus mentionnés...» (*Règlement organique pour le service public du culte, op. cit.*, 1834, p. 3).

<sup>22</sup> *Règlement organique pour le service public du culte, op. cit.*, 1834, p. 7.

<sup>23</sup> *Règlement organique pour le service public du culte, op. cit.*, 1834, p. 9 et 11-14). Sur les emprunts au rite séfarde, voir *infra*. Ceci nous conforte d'ailleurs dans la conviction que c'est Somerhausen qui fut l'inspirateur, sinon le rédacteur, du nouveau règlement. Notons le paradoxe d'un rituel fortement empreint du rite séfarde dans une communauté essentiellement achkénaze.

<sup>24</sup> *Règlement organique pour le service public du culte, op. cit.*, 1834, p. 11, 19 et ss.

<sup>25</sup> CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 1, 13.4.1834 (f° 55-56).

<sup>26</sup> La Communauté de Bruxelles décida que le nouveau règlement resterait en vigueur, excepté pour les grandes fêtes de *Roch Hachana* et de *Yom Kipour*, jusqu'à l'arrivée d'un nouveau rabbin, auquel il serait soumis (CIB, 1-1, P.V. de la Communauté, 22.4.1834).

<sup>27</sup> *Projet de règlement synagogaal pour la Communauté de Bruxelles, fait par la Commission administrative en conformité de l'article 37 du règlement organique du 1.1.1835* (manuscrit, CIB, 6-7). Henri Loeb adressa à l'administration de la Communauté un rapport détaillé sur le règlement qu'on lui avait soumis pour approbation, et qui est sans doute celui-ci, ou une version précédente de celui-ci (il ne s'agit certainement pas du règlement de 1834, dont il a du prendre connaissance dès son arrivée à Bruxelles). Nous n'avons pu retrouver ce rapport, mais dans la lettre qui l'accompagnait, le Grand-Rabbin affirmait qu'il était «très nécessaire de régler de plus en plus notre culte divin et de l'adapter autant que possible selon les prétentions du siècle» (CIB, 3-6, Lettre du Grand-Rabbin Loeb aux *Parnassim* - l'administration - de la Communauté, Bruxelles, 8.11.1835).

<sup>28</sup> CIB, 1-1, P.V. de la Communauté, 15.11.1835.

<sup>29</sup> *Projet de règlement synagogaal pour la Communauté de Bruxelles, ms. cit.*, 1835, p. 24 et 25.

<sup>30</sup> *Projet de règlement synagogaal pour la Communauté de Bruxelles, ms. cit., 1835, p. 8.*

<sup>31</sup> Une cérémonie de ce type est décrite dans les *Archives Israélites* de 1843 (p. 324-325). Elle précédait – et conditionnait – désormais la *Bar Mitzwah*, de caractère plus privé.

<sup>32</sup> *Projet de règlement synagogaal pour la Communauté de Bruxelles, ms. cit., 1835, p. 26 et ss.*

<sup>33</sup> *Idem*, p. 2.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 27. Ce qui renforce la thèse de Kahlenberg (*La modification du culte dans la synagogue de Bruxelles, art. cit.*), c'est que le manuscrit est écrit en français, alors que Loëb paraissait mal maîtriser cette langue au début de son séjour à Bruxelles.

<sup>35</sup> Voir entre autres CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 3, 6.2.1851 (f° 190) et Assemblée Générale du 16.2.1851, id. (f° 195-196).

<sup>36</sup> Des réticences qui se maintinrent pour certains durant de longues années. Ainsi, le publiciste Lehmann Kahn possédait-il un oratoire à Etterbeek pour les élèves israélites de son école commerciale. On y célébrait semble-t-il un service résolument fidèle à la tradition, de sorte qu'en 1881, Kahn demanda au Consistoire l'autorisation de faire célébrer le mariage de sa fille dans son propre oratoire, refusant de le faire à la synagogue principale qui était munie d'un orgue (CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 6, 20.7.1881, f° 69).

<sup>37</sup> CCIB, P.V. de l'Assemblée Générale du Consistoire, Registre n° 2, 9, 2.1845 (f° 217).

<sup>38</sup> *Règlement organique pour le service public du culte, op. cit., 1834, p. 7; Projet de règlement synagogaal pour la Communauté de Bruxelles, ms. cit., 1835, p. 13* (les fidèles ne pourront réciter de prières à voix haute qu'à l'occasion de *naalé* et lors de *Yom Kipour*); *Règlement synagogaal de Bruxelles, s.d. (1878) s.l.*, articles 12, 13, 14, et 17 à 20, p. 28-29. Aux réformes mentionnées plus haut, il faut ajouter l'instauration des services funèbres dans le temple, quelques jours après l'inhumation du défunt (1843). Sur proposition de Loëb encore, le Consistoire adopta en 1846-47 un rituel particulier pour le service des morts à *Yom Kipour*, en éliminant certains *piouïm* devenus sans objets (CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 3, 10.12.1846 (f° 26) et 19.4.1847 (f° 56); cette mesure fut critiquée dans l'organe conservateur *l'Univers Israélite* (n° 8 d'août 1847, p. 130); on ajouta également un certain nombre de prières en français (CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 3, 5.9.1847 – f° 65-66 – et Assemblée Générale du 13.2.1848, *idem*, f° 82-83). Marc KAHLENBERG (art. cit., p. 66) considère pourtant que le président du Consistoire Benda a reculé sur l'essentiel, et que les innovations apportées par le Grand-Rabbin Loëb furent loin d'être fondamentales.

<sup>39</sup> *Un regard rétrospectif sur la séance du 20 mai dernier et la question des réformes dans le culte public israélite à Bruxelles*, Vanderauwera, Bruxelles, 1876, p. 37.

<sup>40</sup> «De la réforme à réformer», dans *Archives Israélites*, 1849, p. 527.

<sup>41</sup> Voir *supra*.

<sup>42</sup> «Du service public du temple: fusion de deux rites», dans *Archives Israélites*, 1851, p. 366 et ss.

<sup>43</sup> Jacob MICHMAN («De stichting van het opperkonsistorie (1808). Een keerpunt in de geschiedenis van de Nederlandse Joden», dans *Studia Rosenthaliana*, Amsterdam, XVIII-2, september 1984, p. 151-155) nuance cette opinion, mais montre l'influence qu'exerça sur elle le rite séfaraïde de la synagogue portugaise, notamment à propos de la réduction de la durée de l'office.

<sup>44</sup> Le judaïsme français, plus conservateur, n'adopta ces réformes, en partie, qu'en 1856, à l'issue de la première conférence rabbinique tenue depuis la réunion du Sanhédrin de Napoléon. Et encore la réaction traditionaliste fut-elle très vive (voir S. SCHWARZFUCHS, *Du Juif à l'israélite. Histoire d'une mutation (1770-1870)*, Fayard, Paris, 1989, p. 292 et ss.; M. GRAETZ, *Les Juifs en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Le Seuil, Paris, 1989, p. 88-89;

*Histoire des Juifs en France*, sous la dir. de B. BLUMENKRANZ, Privat, Toulouse, 1972, p. 320 et ss.; *Archives Israélites*, n° 28, 9.7.1908, p. 217-218). La différence essentielle entre Paris et Bruxelles continuera, jusqu'au xx<sup>e</sup> siècle, à résider dans le rituel du *Service des Mortis*, le *Kol Nidré* et la *Paracha* lue au service de *Mincha* de *Yom Kippour* (voir CIB, Registre des P.V., 6.11.1913, f° 338).

<sup>45</sup> Peut-être exista-t-il un oratoire réformé, mais aucune trace n'en a été conservée. Rappelons que pour célébrer un service, il suffit que dix hommes se réunissent, formant ainsi un *minian*. Il est certain que le régime consistorial institué en 1832 et renforcé par la loi sur le temporel des cultes de 1870 ne permettait que très difficilement à d'éventuels dissidents d'établir des associations culturelles indépendantes. Les communautés orthodoxes qui furent fondées à la fin du siècle à Bruxelles et à Anvers durent se suffire à elles-mêmes avant d'être reconnues, et subsidiées, bien des années plus tard, par le Consistoire et par l'Etat.

<sup>46</sup> G. PLAUT, *The Rise of Reform Judaism, Source Book of its European Origins*, World Union of Progressive Judaism, New-York, 1963, p. 44-60.

<sup>47</sup> La création de la première communauté réformée de Berlin, en 1845, avait une portée tout à fait radicale: presque tout le rituel était en allemand, les hommes ne se couvraient plus la tête, et le service se tenait le dimanche. Voir J. PETUCHOWSKI, «Liturgie-Reform in Judentum Heute», dans *Jüdische Liturgie. Geschichte, Struktur, Wesen.*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, p. 116. En France, un Olry Terquem, auteur des *Lettres tsarphatiques françaises*, fut assez proche de cette conception (SCHWARZFUCHS, *op. cit.*, p. 283).

<sup>48</sup> *The Rise of Reform Judaism, op. cit.*, p. XVI.

<sup>49</sup> Un thème qu'évoqua aussi E.A. Astruc (cf. *infra*), cité par le président du Consistoire à l'Assemblée Générale du 3 janvier 1870 (CCIB, Registre des P.V. des Ass. Gén., f° 30-31).

<sup>50</sup> R. LIBERLES a quelque peu atténué ce constat – récurrent dans l'historiographie de la réforme – à propos de l'Allemagne dans «The Rabbinical Conferences of the 1850's and the Quest for liturgical Unity», dans *Modern Judaism*, (Baltimore), vol. III, octobre 1983, p. 309-317.

<sup>51</sup> J.-Ph. SCHREIBER, «Un rabbin dans le siècle. Elie-Aristide Astruc, Grand-Rabbin de Belgique de 1866 à 1879», dans *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, Amsterdam, 53, 1992, p. 2-22.

<sup>52</sup> G. PLAUT, *op. cit.*, p. 111 et *Encyclopaedia Judaica, Keter*, Jérusalem, vol. XIV, col. 25.

<sup>53</sup> La religion idéale d'Astruc est en effet à rapprocher de la notion de *Mère des Religions* développée par Salomon Munk et Adolphe Franck (M. GRAETZ, *op. cit.*, p. 95 et ss.). Elle est proche aussi de ce que dira plus tard le néo-kantien Hermann Cohen, pour lequel le judaïsme est le corps idéal pour la religion de la raison. Sur Hermann Cohen, voir entre autres H. LIEBESCHUETZ, «Max Wiener's Reinterpretation of liberal Judaism», dans *Leo Baeck Year Book*, vol. V, 1960, p. 36 et ss.

<sup>54</sup> L'un des articles de la profession de foi récitée par les jeunes confirmés israélites, composée par Astruc, et toujours en vigueur en 1906, mentionnait: «Nous croyons, Seigneur (...), que tu diriges nos âmes (...). Nous avons tous, grands et petits, instruits ou ignorants, nous avons, dans notre conscience, une révélation permanente de ta volonté, que nous sommes libres de suivre ou de méconnaître» (*Initiation religieuse*, CCIB, Bruxelles, 1906, non paginé).

<sup>55</sup> CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 5, 20.5.1869.

<sup>56</sup> Abolir la référence à la restauration du Temple et d'Israël, c'est aussi abolir la référence au concept de *nation* – ce que nous appellerions aujourd'hui le *peuple juif* – et affirmer l'individualité de la conscience ou de la croyance juive.

<sup>57</sup> CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 5, 12.7.1869 (f° 22-23). D'autres propositions concernant la modification du culte furent renvoyées à des commissions chargées de préparer les travaux du synode suivant, qui devait se réunir à Munich. Celui-ci ne se réunira cependant pas en raison de la guerre.

<sup>58</sup> CCIB, Archives V, Lettre d'Astruc, vraisemblablement adressée au Grand-Rabbin du Consistoire de Lyon, 29.4.1869.

<sup>59</sup> CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 5, 20.7.1869.

<sup>60</sup> Lettre de l'Administration de la Communauté d'Anvers, datée du 12 juillet 1869, dans CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 5, 9.10.1869 (f° 29-30).

<sup>61</sup> Lettre de l'Administration de la Communauté d'Anvers, datée du 13 juillet 1869, dans CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 5, 9.10.1869 (f° 29-30).

<sup>62</sup> CIB, 5-3, *Rapport sur les tournées pastorales faites dans les communautés d'Anvers, Liège, Arlon et Namur pendant l'année 1880 par le Grand-Rabbin Dreyfuss*, 28.11.1880.

<sup>63</sup> «Émancipation et humanisme. Le discours idéologique de l'Alliance Israélite Universelle au XIX<sup>e</sup> siècle», dans *Les Nouveaux Cahiers*, n° 52, printemps 1978, p. 1-20.

<sup>64</sup> E.A. ASTRUC, «L'enseignement chez les anciens juifs» dans *Revue de Belgique*, 15.1.1881, p. 30.

<sup>65</sup> Voir W. BOK, «L'école primaire israélite». *op. cit.*

<sup>66</sup> «Vous avez fait une loi primaire qui est l'expression la plus parfaite de la liberté de conscience (...). Vous avez donné une loi électorale qui réalise un immense progrès et harmonise les principes du suffrage et de la capacité» écrivit-il à Frère-Orban à propos de la loi Van Humbeeck sur l'enseignement primaire de 1879 et de la loi électorale comportant le suffrage capacitaire (Archives Générales du Royaume, Papiers Frère-Orban, liasse 501: lettre d'Astruc à Frère du 15 juin 1884).

<sup>67</sup> J.-Ph. SCHREIBER, *op. cit.*

<sup>68</sup> CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 6, 13.9.1880, (f° 46-47). Dans *La Prière et la Science, sermon prononcé au temple de Bruxelles...* (Communauté israélite, Bruxelles, 1890), Dreyfuss critiqua la libre-pensée et fustigea le *dédain* et l'*orgueil* de la «raison humiliant la religion» (p. 5). Le Consistoire avait donc choisi un Grand-Rabbin dont la pensée était en rupture nette avec ce que professait Astruc. Le successeur de Dreyfuss, Armand Bloch, opposera lui aussi l'infailibilité de la conscience religieuse et la doctrine rationaliste, variable selon lui sous l'influence des passions humaines (*L'idée religieuse, sermon prononcé au temple de Bruxelles*, Durlacher, Paris, 1901, p. 12-14). Son discours sera cependant plus modéré dans *Que la lumière soit, (sermon prononcé au temple de Bruxelles*, Van Dantzig, Bruxelles, 1911) quelques années plus tard.

<sup>69</sup> CCIB, P.V. du Consistoire, Registre n° 7, 25.12.1893, (f° 47-49) et CIB, Registre des P.V. de la Communauté, 22.2.1894 (f° 50).

<sup>70</sup> Même si cela ne se fit pas toujours sans contradictions. Ainsi, en 1878, Max Sulzberger («A propos du cimetière juif», dans *Revue de Belgique*, XVIII-1, 15 février 1878, p. 177-197) condamna violemment les Juifs qui s'alliaient aux ultramontains afin d'obtenir de certaines communes des cimetières séparés, face au refus des autorités communales libérales de leur en octroyer. Alors que dix-huit siècles de tyrannie des préjugés catholiques ont exclu les juifs du mouvement de l'humanité, affirma-t-il, la liberté moderne les a émancipés intellectuellement et moralement et les a restitués dans l'intégrité de l'état civil et de la vie politique; et par une *alliance inattendue*, Israël se ligue à St.-Pierre, et pactise avec son ennemi séculaire, alors que les Juifs ont une dette sacrée à l'égard de la liberté.

<sup>71</sup> Il y eut évidemment de nombreuses concessions qui leur furent faites, sur l'accessoire. Ainsi la Communauté de Bruxelles entretenait-elle un *mikve*, ou bain rituel. Reste à savoir si elle le fit pour des raisons uniquement religieuses?



<sup>72</sup> Ce fut le cas d'Adolphe Oppenheim et de Henri Schuster. Il semble que Henri Furth soit né à Bruxelles, mais était d'origine allemande (Furth); Sigmund Benda, quant à lui, semble originaire de Furth également.

<sup>73</sup> Schwarzfuchs a montré une situation identique en France (*op. cit.*, p. 239).

<sup>74</sup> Comme Otto Pflieger, qui combine les idées de Schleiermacher et de Hegel, et le *Protestantenverein*. Voir E.G. LEONARD, *Histoire générale du Protestantisme*, t. III, PUF, Paris, 1964, p. 348 et ss.

## UNE RELIGION «ARCHAÏQUE» DOIT-ELLE ET PEUT-ELLE DEVENIR MODERNE?

Le mouvement de la réforme juive en Allemagne,  
vu par les Juifs et les Chrétiens \*

par

Michael A. MEYER

Friedrich Wilhelm Carové était un ami des Juifs. Déjà en 1818 quand il était étudiant à l'Université d'Heidelberg, il avait proposé – et obtenu – que les étudiants juifs soient admis au sein de la Burschenschaft (association estudiantine) locale<sup>1</sup>. Au cours des décennies suivantes, il continua à préconiser l'émancipation des Juifs; il connaissait bien la littérature juive contemporaine, ce qui n'était pas le cas pour la plupart des intellectuels chrétiens d'Allemagne. Il avait bien compris que pour la majorité des Juifs allemands de 1840, la religion n'était plus la foi traditionnelle héritée de l'époque du ghetto: les Juifs s'étaient efforcés, à des degrés divers, d'adapter le judaïsme au monde moderne auquel ils s'étaient progressivement intégrés depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Néanmoins, en dépit de son libéralisme politique en ce qui concernait les droits civils accordés aux Juifs, Carové considérait la modernisation de leur religion totalement illégitime. Il publia en 1845 un recueil d'essais sur les Juifs et le judaïsme; il y exprimait l'opinion, reprise à Hegel, selon laquelle le judaïsme ne constituait qu'une étape dans l'évolution de la religion occidentale, une étape depuis longtemps dépassée par le christianisme et la philosophie moderne. Il reconnaissait évidemment que le judaïsme existait encore comme un fossile ou une momie, un vestige d'une époque révolue, mais ne pouvait admettre l'idée que le judaïsme était peut-être plus qu'une étape initiale de l'évolution universelle, qu'il était susceptible de se transformer, car elle était à la fois contraire à l'hégélianisme et inacceptable du point de vue politique.

---

\* Traduit de l'anglais par Nicole DIÉRIKX. Cette communication a été préparée initialement pour être prononcée lors d'une des conférences données par divers spécialistes, à la demande de la Maison d'éditions H.C. Beck de Munich, et, ayant pour thème *Die Juden in der europäischen Geschichte*. Elles feront l'objet d'une publication en allemand, portant le même titre, aux Editions H.C. Beck. L'exposé traduit ci-dessus a été présenté, en anglais, lors du colloque *Le libéralisme au XIX<sup>e</sup> siècle: Juifs et Chrétiens*, tenu les 3 et 4 novembre 1991 et organisé par l'Institutum Iudaicum et l'Institut d'études du judaïsme de l'U.L.B.

De l'avis de Carové, la réforme religieuse des Juifs ne pouvait pas être authentique, car elle allait à l'encontre de la disparition du judaïsme imposée par le cours de l'histoire; le judaïsme était destiné à être entièrement absorbé par le *Weltgeist* (l'esprit du temps) sans laisser de traces importantes. Il ne pouvait inverser ce processus en tentant d'englober l'universalisme dans son propre système de croyance; sinon il cesserait d'être aussitôt le judaïsme.

Le judaïsme représentait un stade d'ethnocentrisme extrême dans l'évolution de la religion, qui l'avait dépassé pour atteindre l'universalisme. Le judaïsme – et par là même le catholicisme – était, par sa nature, incapable d'une évolution interne. Carové formulait cette opinion en termes très vifs:

«Il est absolument insensé et condamnable de tenter de conserver une religion, fondée dès ses origines sur la notion de privilège et totalement imprégnée de l'arrogance qui l'accompagne, comme le judaïsme, en prétextant qu'il est susceptible d'évoluer, car, pour ce faire, on lui retire l'essentiel de sa substance, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'un squelette, que l'on revêt alors d'une parure d'humanité et d'universalité divine, qui n'est sur lui qu'un vêtement tissé par des mains étrangères. Le mosaïsme, tout comme le catholicisme, est – quoi qu'on puisse en dire – une forme archaïque de la religion, qui... possède une raison d'être temporelle et locale, mais à laquelle on ne peut plus attribuer une signification universelle ou permanente»<sup>2</sup>.

Carové estimait donc qu'il était impossible d'introduire dans le judaïsme les valeurs caractéristiques de la modernité, c'est-à-dire l'humanisme et l'universalisme, et ce malgré toutes les tentatives des Juifs pour y parvenir. Il pensait, à l'instar des chrétiens cultivés du siècle dernier, que la modernité et le judaïsme étaient tout bonnement incompatibles.

Ce qui n'était pas, cela va sans dire, l'opinion des Juifs eux-mêmes. Les premières manifestations, dans l'Allemagne du xviii<sup>e</sup> siècle, d'une tolérance plus large à l'égard des Juifs, avaient donné naissance à une conception nouvelle du judaïsme, qui non seulement l'intégrait aux valeurs de l'*Aufklärung*, mais encore le désignait comme l'illustration la plus parfaite de ces valeurs. Le philosophe Moses Mendelssohn, premier représentant éminent des Lumières parmi les Juifs allemands, était, dans la pratique religieuse, un strict observant. Il croyait, comme les orthodoxes, que les commandements de la Torah, du Pentateuque, avaient été révélés à Moïse sur le Sinaï et qu'il incombait aux Juifs de toutes les générations d'obéir à la Loi. Pour lui, le judaïsme n'était pas sujet à des changements historiques; en sa qualité d'homme des Lumières, il était convaincu que les vérités fondamentales étaient éternelles et qu'elles étaient, en principe, accessibles à la raison à tous les âges. Mais Mendelssohn attribuait au judaïsme une qualité qu'on ne lui avait jamais reconnue jusqu'alors. Il avançait l'idée que le judaïsme n'était pas seulement compatible avec la tolérance nouvelle et la conception du monde universaliste de l'*Aufklärung*, mais bien qu'il avait en lui, depuis ses origines, la capacité d'assimiler des éléments nouveaux.

Il s'appliquait à démontrer que, contrairement au christianisme, le judaïsme ne faisait pas dépendre le salut de l'acceptation d'une révélation particulière. Les

anciens rabbins n'avaient-ils pas indiqué que les justes de toutes les nations auraient une part dans le monde à venir? Ainsi, si se moderniser demandait de dépasser le stade du particularisme religieux étroit, les Juifs satisfaisaient depuis longtemps déjà à cette exigence. En outre, Mendelssohn soulignait l'absence de tout dogme irrationnel dans le judaïsme, qui, à cet égard, se différenciait une fois encore du christianisme traditionnel qui faisait reposer la profession de certains articles de foi, échappant à la raison, uniquement sur des sentiments de confiance, alors que le judaïsme ne le demandait pas. Son Dieu n'était pas compris comme une Trinité, mais uniquement comme le seul Créateur et Maître du monde, un concept, selon Mendelssohn, parfaitement défini par la seule raison humaine. Ainsi, si le rationalisme venait s'ajouter à la tolérance comme caractère spécifique de la conception moderne du monde, le judaïsme n'avait pas non plus, sur ce point, besoin d'être modernisé; il était moderne par son essence même<sup>3</sup>.

Cependant, l'argumentation de Mendelssohn ne persuadait pas grand monde. Pour les Gentils, elle était en contradiction totale avec la conception du judaïsme que le christianisme avait toujours enseignée. Pendant des siècles, les Chrétiens avaient vu dans le judaïsme une religion qui opérait une nette distinction entre Juifs et non-Juifs, et considérait ces derniers comme à peine supérieurs à des idolâtres, fermement convaincue que seuls les Juifs étaient le peuple élu de Dieu. Loin d'être rationnel, le judaïsme était, à leurs yeux, pétri au contraire de croyances et de pratiques superstitieuses et, pour eux, l'interprétation universaliste et rationnelle que Mendelssohn proposait du judaïsme ne constituait pas une légère modification de leur conception, c'était une véritable révolution de la pensée, qui les aurait forcés à reconnaître que le christianisme ne représentait pas un progrès par rapport au judaïsme, mais seulement une autre manière de servir Dieu. Même Gotthold Ephraïm Lessing, l'esprit le plus ouvert parmi les écrivains de l'*Aufklärung* et l'ami intime de Mendelssohn, ne pouvait voir en lui qu'un être humain vertueux et tolérant né Juif par hasard. Il lui était impossible de partager le point de vue de son ami sur le judaïsme. Pour Lessing, le judaïsme n'était pas et ne deviendrait pas une religion moderne, ou sinon il ne serait plus le judaïsme. Comme plus tard pour Hegel, le judaïsme pour Lessing n'était qu'une étape dans un processus universel d'évolution religieuse, qui aboutirait au christianisme.

A l'inverse des Chrétiens, les coreligionnaires de Mendelssohn n'éprouvaient aucune difficulté à rallier son interprétation de la foi juive inspirée des idées de l'*Aufklärung*, cette religion naturelle par son essence même, contenue tout entière dans les limites de la raison et sans exclusive dans sa promesse de salut. Ce qui, par contre, préoccupait un nombre croissant de Juifs, particulièrement en Allemagne, c'était le fait que la conception de Mendelssohn ne se retrouvait pas entièrement dans la pratique du judaïsme. Si le judaïsme présentait réellement un visage rationnel et universel, pourquoi les prières évoquaient-elles les anges, l'espoir du retour en Terre Sainte, l'arrivée surnaturelle d'un messie, la

reconstruction de l'ancien Temple et la réintroduction du culte sacrificiel? Et si le judaïsme incarnait les valeurs modernes, pourquoi son esthétique était-elle si éloignée de la sensibilité de l'époque? On n'entendait dans les synagogues ni chants harmonieux, ni instruments de musique; les prières étaient récitées en hébreu ou en araméen, deux langues incompréhensibles pour beaucoup d'hommes juifs et pour presque toutes les femmes juives. On ne prononçait pas de sermons utiles à l'édification des fidèles. Le judaïsme était peut-être moderne dans ses valeurs fondamentales, mais dans ses manifestations extérieures, il était étranger à la culture moderne.

Aussi le mouvement réformateur fut-il à l'origine un effort concret de modernisation non pas des principes de judaïsme, mais bien de ses manifestations publiques. Les premières mesures réformatrices prises en Allemagne – en Westphalie, à Berlin et à Hambourg – au début du XIX<sup>e</sup> siècle visaient toutes à moderniser la pratique religieuse<sup>4</sup>. Même si les réformateurs continuaient à croire, avec Mendelssohn, que le judaïsme n'avait rien à apprendre du christianisme sur le plan spirituel, ils devaient bien avouer que la messe répondait mieux à l'attente de la conscience religieuse moderne que le service moralement et esthétiquement peu attractif de la synagogue. Au début, les réformateurs n'introduisirent que peu de changements dans le texte des prières. Ils cherchèrent plutôt à modifier l'environnement et les formes du service, et à lui donner plus d'attrait dans son nouveau contexte culturel. Ils remplacèrent le désordre qui régnait jadis par un certain cérémonial, et transformèrent la synagogue en un sanctuaire où les intérêts profanes n'avaient pas de place. Ils firent appel à de jeunes prédicateurs juifs, qui prononçaient des sermons édifiants suivant l'exemple des théologiens chrétiens les plus éminents.

L'orgue fut utilisé au cours du service, à la fois pour lui donner plus de splendeur et pour rythmer la cadence du chant. Le culte fut célébré partiellement en allemand, principalement pour que les femmes, qui dans l'ensemble ne prenaient aucune part au service traditionnel, puissent plus aisément se joindre aux chants et aux prières. Donc, les premiers réformateurs s'efforcèrent surtout de donner une forme nouvelle à cette religion que Mendelssohn avait déclarée moderne dans son essence, mais dont les pratiques étaient généralement jugées archaïques.

Ces changements n'étaient toutefois pas compris par les réformateurs comme une imitation du christianisme; ils n'étaient, dans leur optique, que l'adoption tardive des valeurs européennes que les chrétiens avaient déjà assimilées, mais dont les Juifs n'avaient pas encore dû prendre conscience à cause de leur isolement historique dans le ghetto. C'est pourquoi Leopold Zunz, dans son introduction aux sermons qu'il prononça aux services réformés de Berlin, pouvait écrire que l'idée de la «synagogue israélite allemande» était une «réconciliation de l'authentique religion de l'Orient avec l'authentique culture de l'Occident»<sup>5</sup>. Le judaïsme devait simplement revêtir l'aspect de la culture occidentale. Ses fidèles

les plus intégrés à la société avaient atteint un niveau de *Bildung* (d'éducation) européenne que leur pratique religieuse devait désormais refléter elle aussi.

L'atmosphère de cette première phase du mouvement de la réforme apparaît clairement dans le premier périodique juif allemand, *Sulamith*, qui parut dès 1806. Ses rédacteurs admettaient volontiers que la pratique quotidienne du judaïsme ne se confondait pas entièrement avec la conception idéalisée de Mendelssohn, et ils publiaient une rubrique régulière intitulée «La galerie des abus, des erreurs grossières et des cérémonies absurdes chez les Juifs», qui critiquait et ridiculisait, par exemple, les cérémonies de mariage extravagantes, «les manifestations ostentatoires au cours des fêtes» et «les festivités inutiles lors de la naissance d'un fils». Ils citaient, en exemple, l'attitude louable de certains rabbins et autres dirigeants juifs. Aussi bien dans *Sulamith* que dans les catéchismes juifs que l'on publiait maintenant pour préparer les étudiants à la nouvelle cérémonie de la confirmation, l'accent était mis sur la «religion» en tant que catégorie générale et universelle, plutôt que sur le judaïsme en tant que confession particulière et séparée par rapport au christianisme. C'était la religion au sens large du terme, plutôt qu'une de ses manifestations spécifiques qui pouvait réunir les hommes provenant de milieux religieux différents. On peut citer à cet égard cette recommandation pour l'éducation religieuse de l'enfant juif: «Fais-lui ressentir, par la réflexion individuelle, le rayonnement et la raison, et comprendre qu'il n'existe qu'une vraie religion, comme il n'existe qu'une humanité et qu'un Dieu, et que toutes les religions ne sont que des *formes* de cette religion unique...»<sup>6</sup>.

Certains Juifs des Lumières allèrent plus loin que les auteurs de *Sulamith*. Lazarus Bendavid, un disciple juif de Kant, avait affirmé, dès 1793, que les Juifs véritablement éclairés adoptaient une position «à distance égale du judaïsme et de l'indifférentisme. Ils sont les fidèles de l'authentique religion naturelle»<sup>7</sup>. Bendavid estimait que le judaïsme, en raison de ses pratiques cérémonielles, ne pouvait devenir totalement universel sans cesser d'être lui-même. Kant lui-même utilisait des arguments semblables: le judaïsme est fait de lois et de rites, alors que la vraie religion ne repose que sur la seule morale. Aussi écrivait-il en 1798: «Une religion purement morale signifie la mort du judaïsme»<sup>8</sup>. Si les Juifs voulaient être authentiquement religieux, au sens où un philosophe moderne comprenait la religion, ils devaient abandonner le judaïsme, car il était indissociable de ses lois, qui lui conféraient son caractère hétéronome et excluaient la liberté morale, indispensable, aux yeux de Kant, à toute foi éclairée. Certains Juifs, et, parmi eux Abraham Mendelssohn, le fils de Moses, un kantien convaincu, se rallièrent à la conception kantienne du judaïsme et furent de la sorte à même de justifier philosophiquement leur conversion au christianisme.

Pour la majorité des Juifs cependant, le refus kantien du judaïsme était un défi à relever, en prouvant que le judaïsme était réellement une religion morale. De

là l'importance qu'ils accordaient, dans leurs sermons et leurs catéchismes, à la conduite morale. Même si, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la plupart des Juifs ne renoncèrent pas entièrement aux rituels du judaïsme, les principes moraux, plutôt que le respect du rituel, occupèrent progressivement une place prépondérante dans l'éducation juive.

Au fur et à mesure de leur intégration économique et culturelle dans la société allemande, le mode de vie des Juifs se confondit progressivement avec celui de la bourgeoisie non juive. L'ensemble des dirigeants juifs estimait effectivement que dès le moment où le judaïsme se différençait moins, dans ses manifestations extérieures, du christianisme et où les Juifs eux-mêmes se montraient plus éclairés, les Chrétiens traiteraient les Juifs avec plus de respect. Les préjugés, croyaient-ils, reposaient sur une animosité innée envers ceux dont la langue et les coutumes semblaient différentes. A leur grande surprise, et dès les débuts, la réforme suscita principalement une réaction hostile. En 1807 déjà, un écrivain non juif anonyme faisait remarquer dans *Sulamith* que la haine envers les Juifs ne faisait qu'augmenter au fur et à mesure de leur adhésion aux valeurs de l'*Aufklärung*. «Il semble que les chrétiens, dans leur arrogance, voudraient confiner les Juifs dans l'ignorance et leur refuser les lumières de la raison! Les faits confirment cette hypothèse, car beaucoup de citoyens de la région se sont élevés avec pas mal de bruit contre la réforme juive et préférèrent l'orthodoxe le plus borné à un homme cultivé»<sup>9</sup>. Comme nous le verrons, cette préférence se retrouvera souvent sous la plume des écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle, non seulement vis-à-vis des Juifs, mais aussi vis-à-vis de la religion juive.

Avec la fin de l'époque des Lumières, l'argument de Mendelssohn, qui justifiait la modernité du judaïsme par son assimilation des idéaux de ce mouvement de pensée, perdit sa force. Dans le contexte de la pensée européenne du XIX<sup>e</sup> siècle, le modernisme religieux prit la forme d'une démarche critique à l'égard des sources historiques de la religion, ainsi que d'une conception interne de la religion considérée plutôt comme dynamique, et non statique. Les savants juifs, formés dans les universités, se mirent à étudier leur propre tradition selon les méthodes de la critique historique. L'apparition d'une *Wissenschaft des Judentums* (science du judaïsme) était en elle-même une preuve de la modernisation du judaïsme, car elle faisait entrer les sources de la religion dans la sphère de l'étude scientifique et les soumettait à des critères extérieurs au judaïsme lui-même. Il n'est donc pas surprenant que la plupart des Juifs orthodoxes rejetèrent cette science du judaïsme qui, à leur avis, mettait en question les origines surnaturelles de la Bible et du Talmud.

La conception nouvelle du judaïsme, compris comme une entité dynamique qui avait changé de forme tout au long de son histoire millénaire, était un apport plus important du modernisme religieux. Les réformateurs religieux comme Abraham Geiger, qui défendaient cette théorie, l'utilisaient pour justifier les réformes en invoquant le précédent historique. En outre, ils pouvaient démon-

trer que le judaïsme, puisqu'il s'était adapté aux situations historiques antérieures, était intrinsèquement capable de s'adapter à l'époque moderne dans lequel il se trouvait actuellement, ainsi qu'à toute autre période encore à venir. Il n'était lié à aucune période particulière de l'histoire, il possédait son propre passé, et par là-même son propre avenir. La transformation et l'adaptation n'étaient par conséquent pas extérieures, mais inhérentes au judaïsme. La réforme religieuse n'était pas le rejet du judaïsme, mais la renaissance d'une dynamique, qui ne s'était pas manifestée pendant les longs siècles du ghetto, mais n'en était pas moins une des composantes du judaïsme.

Les théologiens juifs allemands ne concevaient évidemment pas tous cette évolution de la même manière. Samson Raphael Hirsch, le fondateur de la néo-orthodoxie, pensait que le judaïsme était une religion révélée dont les principes et les commandements étaient éternels, ce qui ne voulait pas dire que le judaïsme était le reflet d'un âge révolu de l'histoire. Il se plaçait plutôt au-dessus de l'histoire, convenait aussi bien à une époque qu'à une autre, n'était pas en retard sur l'époque moderne, mais bien en avance. Ce que Hirsch exprimait en ces termes: «Quand, et seulement quand l'époque *conviendra à Dieu*, alors le judaïsme *conviendra lui aussi à l'époque*». Le judaïsme ne s'était donc modifié que dans ses formes extérieures secondaires et il continuerait à le faire pour s'accorder à son environnement culturel.

Les réformateurs religieux juifs allèrent beaucoup plus loin. Geiger, profondément influencé par Herder et les autres penseurs romantiques, concevait le judaïsme comme une religion historique en relation réciproque avec son milieu. Les persécutions du Moyen Age avaient laissé leurs traces néfastes à la fois sur les Juifs et sur le judaïsme. Dans son premier grand essai, il écrivait: «Ainsi, l'humiliation du passé, qui n'a pas complètement disparu, a également contaminé notre foi. Elle a, autant que possible, écrasé l'esprit et altéré la forme»<sup>10</sup>. Pour Geiger, la culture moderne, empreinte de tolérance et d'esprit critique, demandait une réponse nouvelle de la part des Juifs. Le judaïsme traditionnel convenait à une période révolue, l'époque moderne exigeait une nouvelle adaptation. Or, comme le judaïsme était intrinsèquement dynamique, il était possible de le moderniser sans porter atteinte à son essence. Le problème pour Geiger était de persuader ses coreligionnaires que les éléments modernes ne venaient pas se greffer de l'extérieur sur l'arbre du judaïsme, mais qu'ils étaient bien de nouveaux rameaux, issus organiquement du tronc originel.

Certains avaient du mal à croire que le vieil arbre du judaïsme pouvait encore croître jusqu'à l'époque moderne, et parmi eux se trouvait Samuel Holdheim, le plus radical des principaux réformateurs religieux. Pour lui, le modernisme représentait une révolution par rapport aux modes de pensée antérieurs, et la seule réponse efficace que les Juifs pouvaient lui opposer était une révolution née dans leurs propres rangs. Il formulait ainsi l'alternative devant laquelle se retrouvaient les Juifs: «soit être un Juif rabbinique et vivre hors de son temps,



soit vivre dans son époque et cesser d'être un Juif rabbinique... Le judaïsme rabbinique est l'antithèse de notre époque...»<sup>11</sup>. Le Talmud avait effectivement représenté un progrès de la religion à son époque, estimait Holdheim, en adaptant le judaïsme biblique aux circonstances nouvelles de la Palestine romaine et de la Babylone sassanide. Mais la modernité impliquait une indépendance d'esprit dont le Talmud était dépourvu. Le judaïsme ne pourrait survivre dans son nouveau milieu culturel et social que s'il était fondamentalement réformé pour s'accorder au *Zeitgeist* (esprit du temps).

La *Reformgemeinde* (communauté réformée) de Berlin, qui fut créée en 1845 et fit sans tarder appel à Holdheim pour ses sermons, incarnait cette vision plus radicale de la modernisation. Le service religieux, sérieusement abrégé, était conduit presque exclusivement en allemand, et le port du chapeau n'y était pas obligatoire pour les hommes; bientôt le culte n'y fut plus célébré que le dimanche matin, et il ne retenait que les éléments de la liturgie en accord avec «la manière de penser et de sentir» des membres de la communauté, qui, de leur propre aveu, était bien plus dictée par l'époque dans laquelle ils vivaient que par leur religion<sup>12</sup>. Cette subjectivité non dissimulée isola cette communauté extrêmement radicale des autres communautés non orthodoxes d'Allemagne, qui persistaient à croire que des traditions sanctionnées par des siècles d'observance ne pouvaient pas être aisément abolies. Cependant, il serait inexact d'affirmer que les prédicateurs qui montaient en chaire à la *Reformgemeinde* se limitaient à demander d'adapter le judaïsme à l'époque moderne. Il est intéressant de relever que les sermons peu connus de Salomon Friedlander, le prédécesseur de Holdheim, ne se réduisent pas à des attaques contre l'orthodoxie. Ils réfutent plutôt la théorie qui voulait que le judaïsme n'ait plus de place dans le monde moderne. Ils s'engagent résolument dans la polémique contre le christianisme, et ne craignent pas d'affirmer qu'Israël est le «messenger de la seule doctrine exacte et clairement éconcée de Dieu», et que sa mission n'a donc pas encore été accomplie<sup>13</sup>. Ainsi, le mouvement de la réforme, même dans son aspect le plus radical, n'admettait pas que le christianisme ou le modernisme se substitue au judaïsme. C'est précisément parce qu'il se rapprochait si étroitement du christianisme dans la forme et précisément parce que ses fidèles avaient à ce point assimilé la culture allemande que le judaïsme cherchait à affirmer d'autant plus catégoriquement qu'il se différençait du christianisme par son contenu théologique fondamental et qu'il était appelé à jouer un rôle religieux indépendant en Allemagne. Cette association entre l'assimilation dans la pratique et la conviction inébranlable que le judaïsme était une religion plus élevée plongeait, comme on le comprend sans surprise, les chrétiens dans la perplexité. Que devaient-ils préférer, la vieille orthodoxie juive, qu'on pouvait traiter comme un vestige du passé, ou le nouveau judaïsme modernisé, qui tout en étant plus semblable au christianisme, n'en continuait pas moins de défendre jalousement son indépendance et la conscience de sa valeur?

Il apparaît clairement que les gouvernements allemands, les écrivains et les hommes politiques chrétiens ne pouvaient décider s'ils devaient exhorter les Juifs à la réforme, ou au contraire préférer qu'ils demeurent orthodoxes et donc sensiblement différents. Les gouvernements d'Autriche et de Bavière hésitèrent sur la politique à suivre, encourageant d'abord la réforme, puis la freinant et lui opposant des obstacles juridiques. La Prusse imposa la politique la plus hostile à la réforme, comme l'indique un édit de Frédéric-Guillaume III datant de 1823 et interdisant même la plus légère déviation par rapport à la tradition reconnue. Le Grand-Duché de Saxe-Weimar adopta, au contraire, une politique à ce point favorable à la réforme qu'il ordonna, à un certain moment, un service religieux en allemand pour tous les Juifs, qu'ils le veuillent ou non.

Différents écrivains fournirent des arguments à chacune de ces politiques contradictoires. Dès 1781 déjà, l'homme d'Etat Christian Wilhelm Dohm s'était prononcé en faveur du «progrès civique» des Juifs, en partie parce qu'une intégration politique plus large engagerait les Juifs à réformer le judaïsme, et les encouragerait à renoncer à ce qu'il appelait «leur respect pointilleux des cérémonies et des détails», et à revenir à «l'ancienne Loi fondamentale de Moïse, plus libre et plus noble»<sup>14</sup>. De la même manière, d'autres écrivains établissaient une relation entre le statut civique des Juifs et la réforme religieuse, estimant comme Dohm que l'un amènerait nécessairement l'autre, ou, plus fréquemment, parce qu'il était la condition *sine qua non* de l'égalité de tous les citoyens. L'écrivain antisémite Friedrich Wilhelm Ghillany soutenait que l'Allemagne devait exiger des Juifs éclairés «une confession juive réformée», centrée sur le précepte «Aime ton prochain comme toi-même» et débarrassée de l'espoir messianique, des interdits alimentaires et de la circoncision<sup>15</sup>. Ce type d'écrits faisait croire – et c'est compréhensible – à de nombreux Juifs que les non-Juifs souhaitaient sincèrement les voir entreprendre un programme de réformes, non seulement de leurs choix professionnels, de leur système d'éducation et de leur mode de vie, mais aussi de leur religion.

Et pourtant, dès qu'ils se furent engagés dans le processus de réforme, les Juifs constatèrent qu'ils représentaient désormais, aux yeux de nombreux chrétiens, une menace plus grave encore pour l'Allemagne. Pour le *Regierungsrath* (conseiller d'Etat) prussien, Karl Streckfuss, le judaïsme réformé s'apparentait au déisme et, en tant que tel, s'opposait aux intérêts politiques conservateurs de l'Etat. Après tout, le déisme n'avait-il pas été la profession de foi de la Révolution française? Frédéric-Guillaume III de Prusse éprouvait les mêmes appréhensions, ainsi que le prince Johann de Saxe, qui les exprima devant la deuxième Assemblée *der constitutionellen Landstände*.

La crainte de voir les Juifs répandre le déisme et le sectarisme, y compris parmi les chrétiens, n'était cependant pas la raison principale de l'hostilité à la Réforme. Les chrétiens redoutaient surtout que la réforme religieuse juive ne détourne les Juifs de la conversion au christianisme. Les chrétiens qui encou-

rageaient la réforme le concevaient en fait comme une étape sur le chemin menant au baptême. Or il apparut rapidement que l'évolution des Juifs les conduirait du judaïsme à la laïcité, et non du judaïsme à l'Eglise. La réforme était dès lors à proscrire, comme le proclamait sans ambages Bonaventura Mayer, un professeur de langues orientales de Bavière. Dans les premières pages d'un ouvrage publié en 1842, il invitait le peuple juif «à s'en tenir strictement à la loi sacrée de leurs ancêtres, et s'ils s'en étaient écartés sur l'un ou l'autre point, à y revenir une fois encore.» C'était là, croyait-il, la seule voie par laquelle un Juif «pouvait approcher le but ultime de l'humanité tout entière, qui est d'accepter la vérité des Evangiles»<sup>16</sup>.

Mais le Juif orthodoxe était-il vraiment un meilleur candidat à la conversion que le réformé? Friedrich Julius Stahl, un éminent intellectuel juif converti au christianisme et professeur à la Faculté de droit de Berlin, pensait que non. Il était le théoricien le plus écouté sur le système de l'Etat chrétien et n'appréciait pas particulièrement le libéralisme religieux, quel qu'il fût. Mais son analyse des effets de la Réforme s'écartait de celle de Mayer, et il écrivait: «Il faut assurément, du point de vue de la conscience chrétienne, considérer le judaïsme réformé comme infiniment plus néfaste que l'ancien judaïsme authentique (!). Mais il serait très injuste de lui barrer la route dans l'espoir que les Juifs resteront plus fidèles au judaïsme ancien, car la réforme est le pont qui permet d'arriver à la moralité chrétienne, et donc finalement au christianisme. Aussi devrait-elle pouvoir suivre son cours en toute liberté»<sup>17</sup>. Le judaïsme réformé n'était donc un phénomène positif que dans la mesure où il conduisait à une étape ultérieure.

Et que penser des Réformateurs qui affirmaient qu'un judaïsme moderne pourrait non seulement trouver sa place dans le monde contemporain sans se confondre avec le christianisme, mais encore devenir un élément indépendant, progressiste et significatif de la culture européenne? A ces assertions, l'ancien rédacteur de la revue conservatrice *Kreuzzeitung* Hermann Wagener, répondait en des termes semblables à ceux de Carové que «la doctrine du développement historique d'un esprit qui conserve toujours son identité, au nom de laquelle les modérés tentent de donner une forme nouvelle au judaïsme, est en réalité étrangère au judaïsme; elle est empruntée à la philosophie et, bien comprise, ne peut s'appliquer, parmi toutes les religions, qu'au seul christianisme, car seul le christianisme porte en lui un esprit vivant et immuable»<sup>18</sup>.

Que le parti chrétien-orthodoxe réfute l'idée que la foi juive était encore bien vivante et susceptible d'évolution interne ne constitua pas une surprise pour les Juifs; mais quand les chrétiens libéraux se rallièrent à cette position, les Juifs furent étonnés et profondément déçus. Ainsi, en 1862, Abraham Geiger regrettait amèrement que la revue protestante *Kirchenzeitung* (de tendance libérale) attaque particulièrement et systématiquement les Juifs pour qui le judaïsme faisait vraiment partie intégrante du monde moderne: «S'ils ne sont pas rigoristes,

lents d'esprit et en retard sur leur temps, mais si, au contraire, ils sont pleins d'énergie, armés d'une force spirituelle qui anime leurs exigences, alors les adversaires paraissent deux fois plus dangereux»<sup>19</sup>. Pour les chrétiens libéraux, le progressisme était une vertu pour le christianisme, mais il était inconcevable ou blâmable pour le judaïsme.

L'attitude la plus hostile à la réforme rencontrée chez les chrétiens d'Allemagne fut celle des antisémites déclarés des dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. A cette époque, les Juifs orthodoxes ne représentaient plus qu'une petite minorité. La plupart des Juifs allemands étaient devenus libéraux, en politique comme en religion. Avec une petite partie de l'opinion allemande, ils avaient tenté de défendre les idées de l'*Aufklärung* contre les formes étroites de romantisme. Et en réalité, c'était uniquement au nom de principes d'une époque désormais révolue qu'Adolf Stöcker, le prédicateur de la cour et de la cathédrale de Berlin, pouvait maintenant élaborer une théorie très subtile et prétendre que non seulement l'orthodoxie juive était nécessairement archaïque en raison même de son inaptitude à évoluer, mais encore le judaïsme réformé avait-il fait preuve de la même rigidité. La différence résidait simplement dans le fait que l'orthodoxie n'avait jamais réussi à s'adapter à l'époque moderne, alors que le judaïsme réformé y était parvenu, mais une fois seulement: il s'était aligné sur la philosophie qui prédominait à l'époque où les juifs étaient sortis du ghetto, la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui il était, tout comme l'orthodoxie, un fossile, alors que seul le christianisme avait prouvé qu'il était capable d'évoluer perpétuellement. Ce que Stöcker résumait ainsi: «Le judaïsme réformé n'est ni le judaïsme, ni le christianisme, il est un pauvre vestige de l'Age des Lumières, dont les idées ne sont pas nées sur le sol juif, mais à une époque de faiblesse de l'église chrétienne, un âge que l'Eglise elle-même a dépassé»<sup>20</sup>. Néanmoins, ce qui préoccupait réellement Stöcker et les autres antisémites, c'était que, dans l'esprit des Réformateurs, le judaïsme possédait aussi bien un avenir qu'un passé. Même s'ils étaient disposés à partager le présent, les partisans de Stöcker estimaient que l'avenir appartenait exclusivement au christianisme. Stöcker recommandait aux Juifs qu'Israël «renonce à croire que le judaïsme sera la religion de l'avenir, puisqu'il est si parfaitement la religion du passé»<sup>21</sup>.

Celui qui étudie les écrits des différents auteurs chrétiens de l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle consacrés au mouvement de la réforme du judaïsme est amené à se demander perpétuellement s'il ne s'est pas trouvé un grand penseur chrétien pour aborder cette réforme sous un angle positif, telle que les Juifs réformés eux-mêmes la percevaient, c'est-à-dire la renaissance et la modernisation réussie d'une foi ancienne. Je dois avouer, à mon grand regret, que je n'ai encore trouvé nulle part, même parmi les plus libéraux des théologiens allemands éminents, l'expression d'une certaine sympathie à l'égard du judaïsme moderne, le sentiment que le mouvement de réforme entrepris au sein du judaïsme poursuivait les mêmes buts que celui qu'avait connu le christianisme. Seuls les

penseurs protestants orthodoxes assimilèrent les deux mouvements, le judaïsme libéral et le protestantisme libéral, pour les condamner ensemble d'une même voix. Le représentant conservateur du pessimisme philosophique, Eduard von Hartmann, établit la comparaison suivante: «Le judaïsme réformé symbolise la disparition du judaïsme de la même façon que le protestantisme libéral symbolise celle du christianisme. On ne peut donc plus parler de judaïsme dans le cas du judaïsme réformé, pas plus que de christianisme dans celui du protestantisme libéral»<sup>21</sup>.

Un pluralisme religieux authentique entre chrétiens et Juifs ne s'est jamais institué en Allemagne. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les Juifs allemands ont conquis l'égalité juridique et politique, mais la religion juive n'a jamais été considérée comme l'égal du christianisme. Seuls les Juifs eux-mêmes croyaient que le judaïsme était capable d'évoluer véritablement et de façon indépendante dans le monde moderne; les chrétiens n'étaient pas du même avis. Ainsi, quand il prononça son célèbre *Rektoratrede* (discours de rectorat) à Berlin en 1901, le théologien protestant libéral, Adolf Harnack, ne jugea pas nécessaire d'engager la Faculté de théologie de l'Université à inclure dans son programme un cours d'histoire générale des religions, car, comme il le disait à propos du christianisme: «Celui qui ne connaît pas cette religion, n'en connaît aucune, et celui qui la connaît, ainsi que son histoire, les connaît toutes»<sup>22</sup>.

Une religion archaïque doit-elle et peut-elle devenir moderne? Pour la majorité des Juifs allemands du début du XX<sup>e</sup> siècle, les générations précédentes avaient fourni une réponse positive à cette question, mais pour l'Allemagne chrétienne, rien n'avait changé. Le judaïsme réformé n'était pas authentique, et le judaïsme authentique ne devait pas et ne pouvait pas être modernisé. Les historiens qui étudient l'époque nazie tentent souvent de comprendre pourquoi l'antisémitisme s'est répandu si tragiquement dans l'Allemagne du XX<sup>e</sup> siècle. Ils devraient retenir, en plus de toutes les autres raisons qu'ils ont avancées, le refus du XIX<sup>e</sup> siècle de reconnaître la vitalité de plus d'une seule confession dans le domaine du modernisme religieux, et comprendre que ce que les Allemands avaient toujours refusé d'accorder à la religion juive, les nazis l'ont dénié aux Juifs eux-mêmes.

## NOTES

<sup>1</sup> Shlomo AVINERI, «A Note on Hegel's Views on Jewish Emancipation», dans *Jewish Social Studies*, XXV, 1963, p. 148-151.

<sup>2</sup> F.W. CAROVÉ, *Ueber Emanzipation der Juden. Philosophie des Judenthums und Jüdische Reformprojekte zu Berlin und Frankfurt a. M.*, Siegen und Wiesbaden, 1845, p. 160.

<sup>3</sup> Sur Mendelsohn, voir Alexander ALTMANN, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, University Alabama, 1973 et Michael A. MEYER *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany. 1749-1824*, Détroit, 1967, p. 11-56.

<sup>4</sup> Pour une étude approfondie, voir Michael A. MEYER, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, New York and Oxford, 1988.

<sup>5</sup> *Predigten, gehalten in der neuen Israelitischen Synagoge zu Berlin*. Berlin, 1823, p. VII, note.

<sup>6</sup> *Sulamith, eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter den Israeliten*, III, 1, 1810, p. 348.

<sup>7</sup> *Etwas zur Charakteristick der Juden*. Leipzig, 1793, p. 51.

<sup>8</sup> «Der Streit der Facultäten», in *Sämmtliche Werke*, X (Leipzig, 1838), p. 308.

<sup>9</sup> *Sulamith*, I, 2, 1807, p. 149.

<sup>10</sup> «Das Judenthum unserer Zeit und die Bestrebungen in ihm», dans *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, I, 1835, p. 8.

<sup>11</sup> *Das Ceremonialgesetz im Messiasreich*. Schwerin, 1845, p. 122-123.

<sup>12</sup> *Zweiter Bericht der Genossenschaft für Reform im Judenthum*, Berlin, 1846, p. 9.

<sup>13</sup> *Predigten, gehalten im Tempel der Genossenschaft für Reform im Judenthume zu Berlin*. Leipzig, 1847, p. 18.

<sup>14</sup> *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, I, Berlin und Stettin, 1781, p. 143-44.

<sup>15</sup> *Die Judenfrage*. Nürnberg, 1843, p. 46-47.

<sup>16</sup> *Die Juden unserer Zeit*. Regensburg, 1842, p. V-VI.

<sup>17</sup> *Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judenthum*. Berlin, 1847, p. 55.

<sup>18</sup> *Das Judenthum und der Staat*. Berlin, 1857, p. 37-38.

<sup>19</sup> «Die protestantische Kirchenzeitung und der Fortschritt im Judenthume», dans *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, II, 1863, p. 81.

<sup>20</sup> *Das moderne Judenthum in Deutschland, besonders in Berlin, Zwei Reden in der christlich-socialen Arbeiterpartei*. Berlin, 1880, p. 5-6.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>22</sup> *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, Berlin, 1882, p. 537-38.

<sup>23</sup> *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, Giessen, 1901, p. 11.



# ISLAM TEXTUALISTE ET LIBÉRALISME

par  
Anne-Claude DERO

L'évolution, parfois chaotique, des sociétés occidentales, de l'orbite chrétienne entre autres, vers l'une ou l'autre forme de libéralisme nous semble aujourd'hui avoir été un processus inéluctable. Nous avons donc tendance à attendre des sociétés musulmanes fondées, elles aussi, sur une religion de salut, un processus équivalent. L'analyse des faits nous prouve que les itinéraires sont loin d'être identiques. Notre impatience nous pousse en effet fort souvent à oublier le laps de temps qui fut nécessaire à nos propres sociétés pour se dégager de l'emprise spirituelle et temporelle des diverses églises, or l'Islam est une religion encore bien jeune... Depuis l'hégire\*, moins de quatorze siècles se sont écoulés. Si l'on veut se souvenir de ce qu'était le Christianisme dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle, on se rappellera qu'à cette époque, il n'avait, lui non plus, rien perdu de son alacrité, dans quelque domaine que ce soit!

De plus, il ne faut jamais perdre de vue que la société musulmane idéale reste un mythe et qu'il existe une sérieuse différence entre l'Islam idéal rêvé par les théologiens et la réalité du vécu quotidien. C'est ainsi que dans bon nombre de pays musulmans, des pratiques archaïques que la religion proscrirait (la sorcellerie, par exemple) et des rites que la communauté considère comme musulmans (cultes des saints et du prophète, fêtes non canoniques de l'Ashûra et du Mawlid, contraires à l'esprit de l'Islam) continuent à être pratiqués<sup>1</sup>.

Cependant les sociétés évoluent et, les contacts de culture aidant, l'accès à une pensée libre peut tenter un musulman d'aujourd'hui. Mais ceci représentera pour lui un effort individuel et l'adhésion à une méthode de raisonnement peu compatible avec tout ce que représente son acquis culturel. L'accès à la notion de libéralisme en tant que système politique l'est plus encore. L'enjeu devient trop complexe car c'est tout le système qui doit alors être remis en question. Il convient donc que nous nous en tenions aux notions de base afin de voir dans quelle mesure cette attitude intellectuelle peut, ou ne peut pas, cohabiter avec les principes fondamentaux de l'Islam. D'autant que, dans bien les cas, la ten-



tative d'adoption par certains, de ces modes de pensée, est considéré à la fois comme une occidentalisation et souvent comme une trahison<sup>2</sup>.

La définition du libéralisme, terme romantique s'il en fut, que Littré datait du consulat et qu'il définissait ainsi: «qui est favorable à la liberté civile et politique et aux intérêts généraux de la société», doit être constamment présente à l'esprit lorsqu'on veut l'appliquer aux nations musulmanes<sup>3</sup>.

En principe, le libéralisme ne peut exister impunément dans ces sociétés comme il peut le faire dans les sociétés occidentales modernes. La notion d'athéisme comme la notion de laïcité absolue y sont, de prime abord, inconcevables. L'adhésion au laïcisme de la part d'un individu lié par ses attaches familiales et culturelles à une société musulmane peut se rencontrer parfois mais elle doit être reçue avec la plus grande prudence car elle devrait représenter en fait une rupture complète avec tout le système: ce dont ne se rend souvent pas compte celui-là même qui tient de tels propos. L'aveu d'athéisme est plus rare encore. Nous devons donc être très attentifs à ce que l'on nous présente sous le nom de libéralisme, et nos réserves à ce sujet mettront en évidence, dès le départ, les difficultés auxquelles ce type de courant de pensée peut être confronté dans le monde musulman.

Le libéralisme originel, car c'est bien lui qu'il nous faut tenter de retrouver en terre d'Islam, se situe en marge de toute religiosité. Le schéma occidental le verra même anti-clérical... mais il n'y a pas de clergé en Islam! Il réclame comme préliminaire essentiel à tout débat, la distinction entre ce qui relève du spirituel et ce qui relève du temporel. Or, ce qui est fondamental dans l'enseignement de Muḥammad, tel qu'il nous a été transmis par les textes, c'est justement cette immixtion profonde entre les deux domaines.

Pour appréhender pleinement la mesure dans laquelle l'Islam a constitué cette fusion organique au point que, à l'orée du *xxi*<sup>e</sup> siècle, bien des croyants jugent la césure impensable et coupable, il nous faut remonter aux origines socio-historiques de cette culture. On saisira ainsi combien l'accès à une éthique libérale et plus encore, sa mise en application, peuvent se révéler ou impossible ou très difficilement réalisable. Il est essentiel de se souvenir que la séparation du spirituel et du temporel, de ce que l'Occident a coutume de nommer l'Eglise et l'Etat ne se conçoit pas dans une société musulmane à moins qu'un processus révolutionnaire et autoritaire de laïcisation n'ait été mis en œuvre. Ce fut le cas de la Turquie kémaliste que nous évoquerons plus loin.

L'impossibilité d'opérer, de nos jours encore, cette séparation est parfaitement logique si l'on se réfère à la constitution du système textualiste fondamental. Ce système est bifide, il est constitué, d'une part d'un texte homogène: le Coran et d'autre part d'un ensemble non structuré de recueils de *ḥadīths* formant la Tradition, appelée *Sunna*<sup>4</sup>.

Il importe de prendre en considération la valeur respective attribuée à chacune de ces sources ainsi que son contenu spécifique, tout autant que les processus de fixation de ces textes. On pourra ainsi comprendre les lourdeurs inhérentes tant à leurs mises en application qu'aux tentatives de modernisation qui furent tentées sur leur contenu.

Le Coran, on le sait, est considéré par les musulmans comme la source fondamentale de leur foi. Ils le tiennent pour la transcription d'un message d'origine divine, véhiculé par un esprit supérieur (qui fut très tôt assimilé à l'archange Djibril), message qui fut délivré à un prophète choisi par Dieu pour transmettre son ultime message de salvation à l'humanité. Cette révélation ne fut pas fixée par écrit dans sa totalité du vivant même de Muḥammad. Cependant, il est pratiquement certain que certaines sourates (chapitres) du Coran l'avaient été, le plus souvent de façon fragmentaire. Une bonne partie de l'enseignement continua donc à être transmis par tradition orale dans les premiers temps qui suivirent la mort du prophète alors que des essais de compilation partielle avaient lieu simultanément. C'est ainsi que plusieurs versions du Coran (qui ne semblent pas, cependant, avoir présenté entre elles de divergences majeures) purent entrer en compétition: ce sont celles d'Ibn Mas'ud, de 'Alī, d'Ubayy ou encore de 'Abd Allāh ibn 'Abbas. Les vestiges que nous en conservons sont, malheureusement pour l'histoire du texte, très réduits. C'est principalement dans le contexte des schismes primitifs que les différences entre les versions seront évoquées.

C'est alors que pour des raisons religieuses autant que politiques, le troisième des quatre khalifes rashidūn (légitimes) 'Uthman (644-656) imposa une version qui devait prendre son nom: la Vulgate 'uthmanienne. Pour parachever son œuvre il ordonna, par la force et avec un succès pratiquement complet, la destruction matérielle de tous les exemplaires existants des versions non officielles. L'opération rencontra de sérieuses résistances, par exemple dans les régions où une des versions proscrites, avait été adoptée depuis un certain temps. La voix de Dieu avait ainsi reçu la caution du pouvoir. L'authenticité du texte ainsi imposé, malgré les interpolations et les doublets évidents qu'il présente, devint article de loi et ne fut, dès lors, plus susceptible de subir aucune modification. L'unanimité n'est pas absolue: c'est ainsi que, par exemple, les shi'ites accusent les sunnites d'avoir tronqué le texte sacré et d'avoir éliminé les mentions cautionnant la légitimité de la succession d'Alī. Les seules variantes orthodoxes admises concerneront les façons de vocaliser, d'orthographier et d'articuler le texte, ce sont les «Lectures» du Coran, elles reçurent le nom des sept chefs d'école qui imposèrent leur méthode<sup>3</sup>.

La critique de texte appliquée aux écritures sacrées que les historiens eurent tant de mal à imposer dans le domaine chrétien est donc encore loin d'être à l'ordre du jour en terre d'Islam. En fait nous nous trouvons devant un texte frappé d'intangibilité malgré des défaillances certaines.

La seconde source, la Tradition (*Sunna*), présente un caractère encore plus particulier. Il convient d'en rappeler les modalités de constitution car cette Tradition constitue une des particularités fondamentales du dogme musulman.

Le message coranique du prophète contenait, certes, l'essentiel de ce que ce dernier considérait comme les bases de la nouvelle religion, comme ce qu'il était nécessaire d'enseigner à la communauté naissante. Pour le reste, les multiples problèmes quotidiens auxquels étaient confrontés les premiers musulmans trouvaient très rapidement leurs solutions. On regardait agir le prophète, on tentait de l'imiter et devant des situations trop complexes, la simplicité familière de la vie patriarcale aidant, on lui demandait tout bonnement quoi faire et comment se comporter. Muḥammad, en toute innocence, hormis les nouveautés imposées par l'Islam, continuait évidemment à vivre comme un hidjazien du VII<sup>e</sup> siècle. Plus encore, étant donné la lenteur des processus d'évolution dans les sociétés traditionnelles, nombre de ses attitudes devaient encore être celles qu'adoptaient ses congénères depuis bien des siècles dans la péninsule arabique.

Après 632, il n'en est plus de même. Le prophète n'est plus là pour donner immédiatement les réponses attendues. Il faut songer en effet que la phase active de la révélation muḥammadienne s'étend au maximum sur une trentaine d'années. Ce laps de temps, très variable en fonction de la date possible des conversions (tous n'étaient pas des convertis de la première heure), n'avait pas suffi pour que se parachève dans le chef de chacun des certitudes concernant le comportement idéal du musulman type! Nous savons par exemple, qu'après la mort de Muḥammad, des tribus entières que l'on considérait comme converties firent sécession. Cette attitude n'était nullement la conséquence d'une hostilité particulière vis-à-vis du monothéisme. Les chefs de ces tribus avaient estimé tout simplement que leur serment d'allégeance à un chef de guerre au pouvoir charismatique se dénouait à sa mort. Ils ne voyaient pas de raisons valables pour maintenir une alliance avec ses successeurs, lesquels se disputaient d'ailleurs le pouvoir dans le plus parfait désordre. En fait, ces chefs bédouins n'étaient absolument pas conscients de ce que leur alliance devait marquer un tournant dans l'histoire de leurs tribus. Il fallu d'ailleurs de véritables opérations de reconquête pour les ramener, *manu militari*, dans le giron de l'Islam. On peut donc concevoir que les nouveaux convertis, tout comme les Compagnons de la première heure se soient souvent sentis indécis devant une attitude à choisir, que ce soit dans le domaine du rituel, du droit ou même encore de la bienséance. Cette réticence était logique: pendant les années d'enseignement du prophète, ils n'avaient cessé d'entendre stigmatiser les comportements de leurs ancêtres de la Djâhiliyya, du temps de l'Ignorance<sup>6</sup>.

Ceux-ci, affreux idolâtres, contempteurs des prophètes antérieurs, étaient condamnés au châtement suprême lorsque viendrait le Jugement Dernier. Les meilleurs d'entre eux auraient peut-être la chance de se voir condamnés à séjourner dans les 'Araf, ces lieux intermédiaires et frustrants situés, selon la

géographie eschatologique, entre l'enfer et le paradis. Ces musulmans mekkois, médinois ou arabes du désert, comme tous les membres des sociétés archaïques révéraient traditionnellement les coutumes des anciens. Le même terme arabe ne signifiait-il pas vieux, grand et respectable?

La parole et les attitudes des gens âgés pesaient de tout leur poids dans la vie sociale. Plus encore, on vivait comme avaient vécu les parents et les grands-parents avant eux. Les innovations indigènes ou étrangères étaient ressenties comme dangereuses et souvent comme coupables. On ne dira jamais assez les bouleversements qu'avait induits la nouvelle religion. Une fois le guide disparu, une inquiétude de tous les instants se fit jour pour les plus consciencieux. Ces institutions, ces mœurs, ces coutumes anciennes, touchant les domaines les plus divers, que l'on pratiquait séculièrement et sans même y songer auparavant, étaient-elles encore valables ou n'étaient-elles plus au contraire que des leurres sataniques destinés à faire trébucher le croyant? Plus personne n'osait s'aventurer à cautionner une solution ni parfois même à en avancer une. Le recours au libre arbitre était tout bonnement unimaginable. On s'orienta donc vers ce qui allait constituer une véritable «Imitation du Prophète» comme il y avait eu une «Imitation de Jésus-Christ».

Pour la constituer, on allait mettre en œuvre toutes les ressources de la culture orale. La quête fut tout d'abord anarchique. En face d'un problème sans solution, l'on se mit à interroger tous ceux qui avaient connu et écouté le prophète, tous ceux qui avaient été ses proches et tout particulièrement les membres de sa famille. Ceux-ci avaient en effet été les témoins privilégiés de la vie intime de Muḥammad et ils pouvaient avoir gardé le souvenir d'un avis, d'un jugement, d'un comportement ou même d'un silence, lié à un moment de son existence d'homme privé. Toutes ces informations étaient destinées à devenir des exemples. Il suffisait donc que ces témoins puissent retrouver dans leurs souvenirs l'anecdote adéquate et le problème trouvait dès lors sa solution. C'est selon cette procédure très simple et, en somme, tout à fait conforme à l'esprit de ces sociétés traditionnelles patriarcales, que devait se constituer la *Sunna*.

Des centaines de milliers d'anecdotes se référant au prophète et à ses intimes se répandirent dans la communauté et servirent de complément indispensable au laconisme coranique. L'anecdote (*ḥadīth*) se composa désormais obligatoirement, nous l'avons rappelé plus haut, de deux parties. L'*isnad* mentionnait la liste des garants qui authentifiaient la qualité de la transmission depuis l'époque du prophète. On veillera plus tard à ce qu'aucun hiatus chronologique ne brise la plausibilité de cette chaîne de transmetteurs et c'est à ce niveau que se situa l'essentiel de la tentative de critique historique. La seconde partie, le *matn*, contenait le récit lui-même.

Leur prolifération dans les décennies qui suivirent la mort de Muḥammad prit de telles proportions qu'il devint indispensable de les organiser et surtout de

faire un tri. En effet un nombre imposant de récits faux ou tendancieux, introduits par légèreté ou par fraude délibérée, s'était immiscé parmi les anecdotes authentiques. De même qu'il avait fallu recueillir des versions du Coran, il fallut collecter les anecdotes afin de les soumettre à une critique sommaire. Un certain nombre de juristes furent chargés de cette opération. Six d'entre eux furent reconnus, tant par leurs pairs que par la communauté, comme des autorités indiscutables en la matière. Leur travail ardu jouit de l'*idjma*<sup>c</sup>, de l'assentiment unanime de la communauté. Un *ḥadīth* ne proclamait-il pas que le prophète lui-même avait donné l'assurance que sa communauté ne pourrait jamais se mettre d'accord sur une erreur? Plus encore, une protection divine fut considérée comme ayant présidé à la recension critique des anecdotes retenues dans les six recueils devenus canoniques.

L'Islam était ainsi doté de sa seconde source textuelle. Celle-ci est reçue par les musulmans comme pratiquement aussi importante que le Coran. C'est cependant en elle que résidait le pire danger de sclérose car les recueils avaient entériné des informations concernant le comportement usuel de Muḥammad ainsi des jugements qu'il avait portés sur l'un ou l'autre fait. Ce qui n'était alors que l'attitude quotidienne et les modes de pensée d'un honnête homme du VIII<sup>e</sup> siècle allaient ainsi obtenir force de lois pour les fidèles des siècles à venir. Le rayonnement direct de ces écrits en tant que tels restera d'ailleurs très relatif, car si la Chine connaissait l'imprimerie depuis les débuts du VIII<sup>e</sup> siècle, les pays musulmans, pour leur part, ne la verront se développer qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>d</sup>.

Les manuscrits resteront très longtemps l'apanage exclusif des hommes de religion puis des lettrés. De plus, le berceau initial de l'Islam, la péninsule arabique, dont les institutions et les coutumes propres marqueront si profondément la nouvelle religion, appartenait à la sphère des civilisations de culture orale. On se trouvait donc devant une situation paradoxale: tous les gestes de la vie devaient être repensés, on avait fixé par écrit tous les enseignements susceptibles de les codifier mais le recours aux références textuelles n'était ni habituel, ni aisé. On avait toujours besoin de spécialistes et bien des endroits en étaient totalement dépourvus! Un individu était donc rarement apte à se référer librement aux textes qu'il révérait. Ces sources ne seront donc jamais systématiquement utilisées par les croyants comme la Bible, par exemple, le sera un jour en milieu réformé. Certes, le musulman fait souvent usage de citations plus ou moins exactes, mais elles sont, la plupart du temps, des formules mémorisées issues des substrats familiaux ou culturels et dont l'utilisateur, généralement analphabète, est incapable de vérifier l'authenticité... quand elles sont authentiques!

La procédure d'exploitation des textes va de plus recéler, en son sein même, des freins puissants s'opposant à une approche libérale des problèmes. Dès le VIII<sup>e</sup> siècle, les théologiens-juristes qui avaient étudié le Coran et la *Sunna*, avaient constaté que ces deux sources ne constituaient, en l'état, pas plus des

codes que des traités de théologie. Ils recoururent en conséquence à des méthodes permettant la mise en œuvre la plus efficace possible des informations, permettant aussi de suppléer dans une certaine mesure aux carences découvertes dans les textes au fur et à mesure de l'évolution de la jeune société.

Les juristes légitimèrent ainsi canoniquement des méthodes de raisonnement susceptibles de faire foi: on les nomma «sources méthodologiques de l'islam». Nous les mentionnerons brièvement. Les deux principales sont l'*idjma'* qui garantit la validité des analyses issues du consensus des docteurs de la loi et le *qiyâs* qui requiert l'application d'un raisonnement analogique aux dispositions du Coran et de la *Sunna*. Les autres méthodes fondamentales sont le *ra'y*: l'opinion motivée, l'*istihsân*: le rejet d'un raisonnement analogique apparemment évident, en faveur d'une solution induite par une similitude objective cachée, l'*istislâh*: le choix d'une solution juridique opéré en fonction de l'intérêt primordial du genre humain, l'*istishâb*: règle selon laquelle une situation juridique acquise dans le passé est maintenue avec ses incidences légales aussi longtemps qu'elle semble perdurer sans modification et enfin l'*idjtihâd* dont nous allons parler plus longuement.

Avant d'aller plus loin, il faut cependant signaler que le rite malékite reconnaissant une légitimité totale à l'*istislâh* qui fut, au contraire de l'*idjtihâd*, bien oubliée par les réformistes. En effet, comme le faisait remarquer très judicieusement Goldziher dans son ouvrage consacré au Dogme et à la loi de l'islam: «On peut s'écarter des règles posées par la loi lorsqu'il est prouvé que l'intérêt de la communauté réclame un jugement autre que celui de la loi (c'est le *corrigerre jus propter utilitatem publicam* du droit romain)»<sup>9</sup>.

Les quatre écoles juridiques (*madhâb*, pl. *madhâhib*) se diviseront sur la légitimité et l'importance de l'usage à faire de telle ou telle méthode<sup>10</sup>.

Parmi ces méthodes il en est une qui compte pour l'avenir des sociétés musulmanes: l'*idjtihâd*. Ce terme signifie: le fait de se donner de la peine, de faire un effort (pour trouver la vérité). C'est un recours au raisonnement individuel (qui fut d'ailleurs très souvent limité au raisonnement analogique). Il va de soi que très vite, seuls les docteurs de la loi furent habilités à donner des avis recevables. Ce droit leur fut reconnu jusque dans le courant du IX<sup>e</sup> siècle.

Dès lors, les sociétés évoluant très lentement, on jugea que les problèmes importants avaient tous reçu une solution. Dans le même temps, on en vint à penser que seuls les grands juristes-théologiens du passé avaient les compétences nécessaires pour apporter des réponses valables. L'*idjtihâd* présentait cependant une particularité, la solution qu'elle fournissait n'était pas un avis infaillible mais l'effort qu'elle avait nécessité méritait récompense. C'est ainsi qu'un *hadîth* légendaire assurait que Dieu récompenserait une fois l'effort honnête amenant à une solution erronée et deux fois celui qui donnerait la bonne solution, celle que Dieu lui-même avait choisie!

Le risque de subjectivité et d'innovation coupable, de *bida'* était cependant ressenti comme primordial, l'avenir eschatologique était en jeu même si l'usage voulait considérer le *muqallid*, l'imitateur de bonne volonté, comme innocent de tout péché. Il existait d'ailleurs une vieille citation attribuée au prophète qui disait: «Suivez le gros (des croyants), car celui qui suit son propre chemin, suivra son propre chemin vers l'enfer». On ne peut pas dire qu'une telle exhortation soit particulièrement incitative même pour des tentatives d'interprétations personnelles. Si la réflexion individuelle des spécialistes était proscrite, celle du croyant moyen était, elle, tout à fait inimaginable. Ainsi donc, selon l'expression consacrée, «la porte de l'*idjtiḥād*» fut close. Il ne restait plus aux croyants de tout niveau de culture qu'à s'incliner devant les arguments d'autorité. L'ère du *taqlid* commençait!

La loi révélée de l'Islam couvrait en fait une grande part des problèmes de ce bas monde. Ce qui n'entrait pas dans ce domaine faisait la plupart du temps l'objet de *fatwās* de la part des hommes de religions ou de lois (*qawānin*, plur, de *qānūn*) de la part des gouverneurs ou des souverains. Rappelons que la *fatwā* est une consultation sur un point de droit demandée à une personne compétente qui portera dès lors le titre de *mufī* et doit selon la doctrine: adhérer à l'Islam, être honorable et connaître la science juridique. Dès le VII<sup>e</sup> siècle, l'état s'arrogera le droit de désigner lui-même les *mufī*s, les privant désormais de la liberté d'action qui pouvait encore être la leur: Cette situation perdurera d'ailleurs jusqu'à la fin de l'époque ottomane. Sans jamais avoir été supprimée, la fonction de *mufī* tombera petit à petit en désuétude dans l'ensemble des pays musulmans<sup>11</sup>.

Les *qawānin* étaient édictés, à l'origine, surtout par les gouverneurs de provinces pour suppléer aux carences de la *sharʿa* (la loi divine), principalement dans les domaines du droit public et du droit pénal<sup>12</sup>.

Ces lois «civiles», doivent être cautionnées par les autorités religieuses bien en cour; durant des siècles, les croyants vont donc déléguer aux *ʿulama*, aux docteurs de la loi, tous les pouvoirs d'interprétation et de décision. Il faudra attendre les frictions réitérées avec l'Occident dans le cadre de la colonisation, tout autant que les comparaisons entre le statisme des sociétés musulmanes et le dynamisme des sociétés occidentales pour que certains commencent à se poser des questions sur la validité absolue de l'immixion du spirituel et du temporel. Les attitudes prises à cet égard pourront être très différentes: autoritaires ou pacifiques.

L'attitude la plus intransigeante fut certainement celle de Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938). Ce réformateur, militaire de formation, avait jugé que l'Islam et le système du sultanat étaient tous deux les causes essentielles de la ruine de la Turquie. Il est vrai que le règne despotique de Abdul Hamid II

achevait de discréditer complètement la monarchie au pouvoir. Sur le terrain militaire d'abord, sur le terrain politique ensuite, il va bouleverser la situation et faire proclamer une république (octobre 1923) dont il gèrera les destinées jusqu'à sa mort. Ce ne sont point tant ces événements cruciaux qui nous intéressent ici, que la manière dont Atatürk va régler le problème de l'indissociabilité des pouvoirs. A tous les niveaux d'autorité, les docteurs de la Loi, garants de la Foi, se sont complètement discrédités au service de la Sublime Porte dans les allées de laquelle régnaient corruption, népotisme et manœuvres louches de tous genres. La laïcisation radicale de la nouvelle république semblait la seule solution saine et novatrice, car toute alliance, même limitée au domaine spirituel le plus honnête de l'ancien régime (s'il existait), aurait été taxée de collusion et était donc exclue *de facto*. L'article liminaire de la constitution proclamant l'Islam, religion d'Etat, fut supprimé. La Turquie se veut, dès lors, un pays laïc: le califat sera aboli le 3 mars 1924; l'alphabet arabe, véhicule du texte sacré comme de la langue turque, sera abandonné au profit de l'alphabet latin; de nouveaux codes modernes (au niveau civil, pénal, ou commercial) d'inspiration ouvertement occidentale (suisse) sont promulgués; l'enseignement devient moderne et neutre; les tribunaux des *qadis* (juges traditionnels), les écoles coraniques, les confréries religieuses et leurs costumes seront supprimés. L'élan de la nation ne sera plus trouvé à travers l'Islam mais à travers l'expression du nationalisme.

Tant que durera le «règne» du grand réformateur, c'est-à-dire pendant près de quinze ans, le pays s'accommodera, vaille que vaille, des réformes. Il ne faisait, en effet, pas bon s'opposer au Père de la Patrie et les révoltés ou les opposants surent très vite à quoi s'en tenir. Le soutien de l'armée et d'un parti unique permettait une révolution à ce point radicale.

Il n'en reste pas moins vrai que le respect des pratiques religieuses, comme le fonctionnement des confréries, continuèrent à subsister de manière occulte pour ressurgir peu à peu en pleine lumière, après la disparition de l'initiateur des réformes.

Cependant, sous l'influence de la pensée critique moderniste et laïque qui avait présidé à ces bouleversements, à travers tout le monde musulman, un certain nombre de penseurs furent amenés, en toute honnêteté, à se poser des questions fondamentales (Abd ar-Raziq, par exemple, critiquait en 1925 les bases de la théorie du califat et estimait que les musulmans devaient être libres de choisir le système de gouvernement qui leur convenait!).

Il n'y avait pas eu, dans le cas particulier de la Turquie, d'initiation de la population à la pratique d'un authentique libéralisme. C'était un des aspects spécifiques de ce système: la séparation des pouvoirs avait simplement été mise en œuvre d'une manière cavalière, à savoir par la mise hors-la-loi de tout le pan religieux de la société! Il n'est resté pas moins vrai que malgré les échecs successifs des tentatives de réelle démocratisation du régime, la population



turque, dans son ensemble, a assimilé la distinction à faire entre les deux aspects de la vie sociale et a admis l'autonomie à leur accorder respectivement.

Une autre voie visant à libéraliser dans une certaine mesure, les modes de pensées des sociétés musulmanes fera son chemin d'une manière moins drastique sous la houlette des réformistes de la Salafiyya<sup>13</sup>.

Ce mouvement qui représente réellement ce que les intellectuels musulmans pouvaient admettre de plus libéral comme système de pensée a en fait connu trois phases, sous trois maîtres à penser différents: le plus utopiste des trois et le plus ancien: Djamal ad-Din Afghani; le deuxième, plus tempéré: Muḥammad 'Abduh et le troisième: Rashīd Riḍa, conservateur.

Il faut cependant se garder de comparer ce que nous pourrions appeler le libéralisme musulman primitif avec un mouvement de pensée occidental du même type. Les principes de base sont en fait déconcertants: le Coran et la *Sunna*, comme nous le verrons plus loin, restent intangibles, au-dessus de tout débat. Toutes les analyses, et tous les projets présentés par les réformistes sont sous-tendus par l'affirmation récurrente des autres selon laquelle ils prendront bien garde de ne pas sombrer dans la *bid'ā*, dans l'innovation coupable (souvent considérée comme étant d'origine étrangère)<sup>14</sup>.

On pourrait d'ailleurs à juste titre se demander, s'il s'agit là d'une déclaration d'intention sincère ou plus simplement d'une précaution liminaire, assez courante depuis des siècles dans le monde de l'Islam, et qui aurait pour but de leur épargner une accusation grave. Ils vont d'ailleurs avoir une autre attitude, conforme elle aussi à celle de la plupart des penseurs de l'Islam qui les ont précédés (mais qui est assez déconcertante de la part de prétendus modernistes): ils vont se référer à un grand ancêtre. Dans ce cas-ci, en particulier, ils vont tous s'inspirer du néo-ḥanbalite Ibn Taymiyya (1263-1328)<sup>15</sup>.

On pourrait s'étonner de cette attitude qui va complètement à l'encontre des aspirations politiques telles qu'on les conçoit usuellement en Occident. Il ne sera en effet nullement question de nouveauté, d'innovation visant à remodeler complètement la société; bien au contraire, le penseur aux théories duquel tous feront référence est mort depuis près de six cents ans.

Celui-ci avait d'ailleurs déjà été, au siècle précédant, l'inspirateur du mouvement intégriste wahhābite lequel devait dépasser son maître en intransigeance et conduire Ibn Sa'ūd sur le trône d'Arabie.

Dans le domaine du dogme, il s'en tient rigoureusement aux deux sources textuelles. Il rejette l'influence de la philosophie, le *kalām* ash'arite (pourtant considéré comme orthodoxe), le culte des saints et celui rendu au prophète et à son tombeau à Médine. Fidèle à l'Islam des Anciens (*Salaf*), il estime que l'*idjtiḥād* n'a pas à être considérée comme «fermée» ou pas, car elle est un

élément constitutif du raisonnement musulman. Bien entendu, son utilisation doit obéir à certaines règles pour ne pas induire l'anarchie dans le système. Conciliateur, il répugne aux excès; pour lui, la véritable foi est la synthèse du texte (*naql*), de la raison (*'aql*) et de la volonté appliquée des *Ṣūfis* (*irāda*). Son attitude vis-à-vis de la religion et de l'Etat est rien moins que conformiste: il estime que les deux éléments sont intrinsèquement unis. La religion, si elle n'est pas défendue et imposée par la force de contrainte de l'Etat, va inévitablement se désagrèger. Tandis que l'Etat, lui, sombrera dans la tyrannie s'il ne suit pas la voie positive de triomphe du bien sur le mal que lui impose la religion.

On est donc bien loin ici des principes de base d'une société libérale. Cependant, la préséance accordée aux textes fondamentaux, la remise à sa place, à un niveau inférieur, de toute l'envahissante et stérilisante exégèse et surtout la réhabilitation de l'*idjtiḥād* justifient l'importance que les penseurs modernistes ont accordé à ce théologien des XIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècles (qui devait d'ailleurs mourir en prison au Caire, poursuivi toute sa vie par l'ire des théologiens orthodoxes!) dans le processus de rajeunissement de la pensée politique musulmane.

Djamâl ad-Dîn al-Afghani (†1897) fut le premier à prêcher pour un mouvement réformateur, pour un sursaut hors de l'inertie séculaire, pour l'octroi de libertés constitutionnelles, et il prit même position, dans une certaine mesure, en faveur de la compatibilité de l'Islam avec les sciences modernes. Ses contacts réitérés avec de nombreux dirigeants d'Occident et d'Orient ainsi que des séjours dans divers pays où il tentait de mener une véritable croisade, l'avaient doté d'une riche expérience qu'il mit au service d'une utopie panislamiste qui épuisa ses forces<sup>16</sup>.

Son rôle ne fut en réalité ni décisif, ni effectif, mais il eut le grand mérite d'être «l'éveilleur» de toute une intelligentsia qui allait se manifester après lui. Il allait oser le premier, avec tout le prestige dont il disposait, stigmatiser le laxisme, l'incurie et l'incompétence des autorités civiles et religieuses ainsi que la collusion entre les deux pouvoirs. On ne peut cependant pas le tenir pour réellement libéral!

C'est Muḥammad 'Abduh (†1905) qui portera le titre de père du réformisme musulman. Ce n'était certes pas un théoricien. Son livre fondamental, *Le Traité sur l'Unicité de Dieu*, ne se base pas sur une discussion dialectique des dogmes<sup>17</sup>.

Pour lui la conscience humaine distingue librement entre le bien et le mal en dehors de toute révélation. La seule raison suffit à fonder la morale mais la fragilité des hommes soumis à leurs passions rend nécessaire une organisation de l'Etat basée sur une révélation. Il réclame avant tout, et de la part de tous, un recours au bon sens. Certaines de ses prises de position sont résolument modernistes, par exemple, dans le domaine de la morale conjugale où, à l'encontre de Riḍa, il prône nettement la monogamie.

Rashid Riḍa, disciple zélé de ‘Abduh fut le proluxe fondateur-rédacteur en chef de la revue «*al Manâr*» (1889-1934), son instrument de combat. Il craignait l’athéisme et le laïcisme turc et allait, pour sa part, tenter un premier pas: opérer une distinction entre les domaines qui relèvent de la loi religieuse (*shar‘*) et de la loi civile (*qânûn*). Pour ce faire, en théologien averti coincé entre les ultra-conservateurs et les tenants d’une occidentalisation systématique, il va établir des catégories dans les matières du pouvoir<sup>18</sup>.

Les bases de la foi, le rituel et les cinq obligations fondamentales (acte de foi, prières, jeûne, aumône légale et pèlerinage) ainsi que les prescriptions morales forment les trois premières catégories. Elles relèvent directement de la révélation et Riḍa y incorpore sans sourciller tous les détails qui relèvent de l’*idjma‘* des Compagnons, postérieure à la mort du prophète. Une astuce d’interprétation va permettre ce tour de passe-passe chronologique. Notre auteur considérera que leur consensus tardif ne fait qu’entériner une *sunna* non transmise! Sa quatrième catégorie nous intéresse particulièrement: elle regroupe tout ce qui touche à la politique, à l’administration, à la fiscalité, aux guerres. Ces domaines seront gérés librement par les détenteurs du pouvoir en vertu du recours à l’*istiglah* (choix d’une solution basée sur l’intérêt public, voir plus haut). Il ira même jusqu’à avancer le propos suivant dans un de ses articles du *Manâr*: «La prise en considération de la *maṣlaḥa* (bien public) est le principe de base qui doit guider celui qui a la charge des affaires de la communauté; elle implique qu’il ne faut pas prendre au mot le dire du Législateur dans les questions de détails, si ce dire n’est pas conforme à la *maṣlaḥa*»<sup>19</sup>.

Cette argumentation basée sur une des sources méthodologiques de l’Islam (évidemment décriée par certains théologiens) permet d’envisager des mutations et des modernisations tout en se mettant à l’abri des «innovations coupables». Et en fait c’est bien par là, en respectant les règles du jeu, que les modernistes peuvent entreprendre de libéraliser peu à peu les institutions de leurs pays.

Cependant, il nous faut signaler *a contrario* que dans un pays au substrat culturel riche, situé en dehors de l’orbe d’obéissance arabe, comme l’Inde, l’évolution vers le modernisme semble pouvoir se faire plus aisément. Certes, divers facteurs ont pu jouer leur rôle. L’attitude de la nation colonisatrice qui avait intégré l’office l’enseignement religieux dans les réseaux scolaires qu’elle créait a été féconde. (En effet, dans les ex-colonies françaises où l’Islam était tenu à l’écart des programmes de l’enseignement laïc et républicain, les écoles coraniques autonomes sont devenues d’une part des foyers d’ardent nationalisme révolutionnaire et d’autre part les bastions d’une culture musulmane pure et dure en opposition à tout ce qui pouvait être taxé de modernisme occidental). C’est ainsi que des personnalités telles que Sayyid Amîr ‘Alî ou sir Sayyid Aḥmed Khan Bahadur que les traditionalistes ont accusé de neo-mu‘tazilisme (école rationaliste schismatique) prirent l’initiative d’ouvrir à la modernité des

réseaux d'enseignement de divers niveaux et ce sans se laisser freiner par les habituelles polémiques dogmatiques<sup>20</sup>.

D'aucun n'hésiteront désormais plus à parler de la mise en pratique de ce qu'ils considèrent comme un authentique libéralisme musulman. Citons par exemple le remarquable petit traité de Asaf A.A. Fyzee qui date d'une trentaine d'années mais qui pourrait être cité en exemple à bien des musulmans contemporains<sup>21</sup>!

## NOTES

\* Les termes arabes d'usage courant conserveront leur transcription usuelle, même erronée. Pour des raisons de simplification typographique, les translittérations-type de l'*Encyclopédie de l'Islam* (E.I.<sup>2</sup>) seront utilisées sauf dans le cas des lettres suivantes, lesquelles seront soulignées: 6° lettre: h, 21° lettre: q, les quatre consonnes emphatiques: ṣ ḍ ḏ ẓ. Les voyelles longues seront indiquées par un accent circonflexe.

<sup>1</sup> G.H. BOUSQUET, *Du droit musulman et de son application effective dans le monde*, Imprimerie Nord-Africaine, Alger 1949, p. 103.

<sup>2</sup> Cfr. le chapitre «Westernization and Self-view» que G.E. VON GRUNEBaum lui consacrait déjà dans son ouvrage *Modern Islam, the Search for Cultural Identity*, University of California Press, Berkeley-L.A., 1962, p. 128-179.

<sup>3</sup> E. LITRE, *Dictionnaire de la Langue Française*, Vol. III, Hachette, Paris, 1873, p. 293b. La paternité du terme attribuée à Mme de Staël, via Benjamin Constant, ou à Chateaubriand y est également signalée.

<sup>4</sup> Le *ḥadīth* est une anecdote rapportant un propos, un geste, un silence même, de Muḥammad. Le récit (*matn*) est précédé de la liste des témoins garants et relais de l'anecdote, (*l'isnad*) jusqu'à sa fixation définitive. Les six recueils canoniques de *ḥadīths* sont les deux *SAḤIḤ*S de BUKHARĪ et de MUSLIM (les plus célèbres), et les quatre *SUNAN* de Abu DAWUD, At-TIRMIDHĪ, AN-NASA'Ī et ABU MADJA. Cfr. s.v. *ḥadīth*, l'article de J. ROBSON, in E.I.<sup>2</sup>, t. III, 1971, p. 24b-30a.

<sup>5</sup> Rappelons que la langue arabe ne fixe par écrit que les consonnes et les voyelles longues. De plus, certaines lettres ne se différencient entre elles que par leur ponctuation diacritique. Les Corans les plus anciens dont nous ayons connaissance étaient écrits en *scriptio defectiva*, c'est-à-dire qu'en plus de l'absence de voyelles brèves, les consonnes au tracé similaire ne portaient pas encore la ponctuation spécifique qui permettait de les différencier. Ultérieurement, le Coran sera toujours présenté avec une vocalisation et une ponctuation complète.

<sup>6</sup> Cfr., par ex., *Coran*, III, 148; XXXIII, 33; XLVIII, 26. Les références coraniques sont données selon l'édition de R. BLACHÈRE, 3 vol., Maisonneuve, Paris, 1950.

<sup>7</sup> *Kabîrun*: cfr. A. de BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, Dictionnaire *arabe-français*, t. II, Maisonneuve, Paris, 1950, p. 854.

<sup>8</sup> E. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, Vol. V. part. I.: *Paper and Printing*, Cambridge university Press, 1985.

<sup>9</sup> I. GOLDZIEH, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Geuthner, Paris, 1958, p. 216-217.

<sup>10</sup> Ces écoles juridiques, appelées aussi rites, sont orthodoxes et appartiennent à l'Islam sunnite. Elles sont les héritières et les seules survivantes de la multitude d'écoles qui se formèrent aux VIII-IX<sup>e</sup> siècles autour de la personne de grands juristes. Elles se sont répandues dans des aires géographiques selon des modalités liées à l'histoire de ces régions.

<sup>11</sup> E. TYAN et J.R. WALSH, s.v. *fatwâ*, dans *E.I.*<sup>2</sup>, vol. II, 1965, p. 886a-88.

<sup>12</sup> Y. LENANT DE BELLEFONT-CL. CAHEN-H. INALCIK, s.v. *qânûn*, dans *E.I.*<sup>2</sup>, vol. IV, 1973, p. 581b-584; J. SCHACHT, *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve et Larose, Paris, éd. 1983, p. 78 et 80.

<sup>13</sup> H. LAOUST, «Le réformisme orthodoxe des «Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle», dans *Pluralisme dans l'Islam*, Geuthner, Paris, 1983, p. 386-434. Cet article contient une remarquable et concise introduction aux dogmes de base de ce mouvement; on peut seulement regretter l'absence d'un bref exposé permettant de replacer en situation cet article qui date de 1932.

<sup>14</sup> H. LAOUST, *op. cit.*, p. 391.

<sup>15</sup> H. LAOUST, s.v. *ibn Taymiyya* dans *E.I.*<sup>2</sup>, vol. III, Paris-Leiden, 1971, p. 976a-979b. Cfr. aussi du même auteur dans son ouvrage général consacré aux *Schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1965, la chapitre consacré au néo-hanbalisme p. 266-273.

<sup>16</sup> I. GOLDZIEH-J. JOMIER, s.v. *Djamâl ad-Dîn al-AFGHANI*, dans *E.I.*<sup>2</sup>, vol. II, 1965, p. 427b-430a.

<sup>17</sup> M. \*ABDUH, *Risâlat at-tawhîd*, trad. B. MICHEL-M. ABDEL-RAZIQ, *Exposé de la religion musulmane*, Paris, 1925.

<sup>18</sup> C. MANSOUR a consacré à ce problème une bonne partie de son ouvrage consacré à *L'autorité dans la pensée musulmane*, Vrin, Paris, 1975, p. 113 sqq.

<sup>19</sup> *Manâr*, IV, p. 860, commenté par C. MANSOUR, *op. cit.*, p. 119.

<sup>20</sup> I. GOLDZIEH, *op. cit.*, p. 224-245.

<sup>21</sup> A.A.A. FYZËE, *A Modern Approach to Islam*, Asia Publishing House, Bombay, 1963, p. 94. Nous y trouvons ce qui pourrait être l'acte de foi du musulman libéral: «I wish to understand the Koran as it was understood but the Arabs of the time of the Prophet only to reinterpret it and apply it to my conditions of life and to believe in it, so far as it appeals to me as a 20th century man... I respect authority, but cannot accept it «without how» (*bilâ kayfa*) in the matter of conscience».

## ÉPILOGUE

par  
Hervé SAVON

Il serait téméraire de proposer ici des conclusions, c'est-à-dire de prétendre enfermer toute la richesse et la diversité de ces communications et de ces débats dans quelques formules, qui ne pourraient que les appauvrir et les fausser. On se bornera donc à dégager de cet ensemble quelques thèmes qui sont revenus avec insistance, à relever quelques correspondances entre les différents exposés, à suggérer quelques questions.

Nous étions partis d'une définition provisoire. Le libéralisme religieux nous était apparu comme un effort pour rapprocher la société religieuse, en particulier les Eglises chrétiennes, de la société civile issue des Lumières et de la Révolution française. Il ne s'agissait pas d'ailleurs d'un simple rapprochement, mais de la découverte et de l'affirmation d'une réelle continuité entre la cité de Dieu et la cité terrestre, entre le salut des âmes et le progrès social – continuité pouvant aller, aux yeux de certains, jusqu'à l'identification. Cette hypothèse ne semble pas avoir été démentie, mais elle a été complétée, nuancée, enrichie. Bien des analyses qui ont été présentées ont mis surtout en lumière une rupture préalable ou concomitante: rupture avec un ordre de choses qui avait duré pendant plus d'un millénaire et qui avait noué de multiples liens entre la société civile et les différentes confessions, habituant celles-ci, notamment l'Eglise romaine, à des privilèges, à une protection, à une dépendance dont les pasteurs et leurs fidèles gardèrent longtemps la nostalgie. Avant d'affirmer son adhésion à l'ordre nouveau, il fallait donc que la société religieuse brisât nettement, résolument, sans regrets ni arrière-pensées, avec tout ce qui l'attachait à l'ordre ancien. Or, au XIX<sup>e</sup> siècle, la tentation était grande, surtout chez les catholiques, de croire que cet ordre ancien devait être restauré et que la chrétienté pouvait renaître.

Cependant, dès la période de stabilisation qui a suivi l'ère napoléonienne, il est apparu aux esprits les plus lucides et les plus audacieux, protestants ou catholiques, que la seule façon de rompre avec ce passé était de réaliser une totale séparation de l'Eglise et de l'Etat. Ce thème a joué un rôle important dans les premières communications du colloque, celles de H. Hasquin et de

G. Bedouelle. En 1826, au problème de la liberté de conscience, le pasteur vaudois Alexandre Vinet donne pour réponse la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Quelques années plus tard, s'inspirant d'une ecclésiologie toute différente, Henri Lacordaire, qui va rétablir l'ordre dominicain en France, défend la même idée. C'étaient là vues de précurseurs. Les autorités religieuses se montrèrent beaucoup moins disposées à faire leur ce programme. La résistance fut particulièrement tenace dans l'Eglise catholique. A. Morelli a analysé un exemple de ces répugnances et de ces hésitations. C'est seulement au deuxième concile du Vatican que furent acceptées toutes les conséquences de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, avec le vote de la déclaration sur la liberté religieuse. L'exposé de J. Grootaers a mis en lumière comment, malgré l'opposition obstinée des tenants du fixisme doctrinal, le concile a renversé l'usage que l'on faisait jusque-là, au moins depuis Mgr Dupanloup, de la très ancienne distinction entre la thèse et l'hypothèse. La thèse, c'est-à-dire le principe général, c'est désormais la reconnaissance officielle d'une égale liberté pour toutes les croyances ou incroyances. L'état confessionnel n'est plus toléré qu'à titre d'hypothèse, c'est-à-dire en considération de circonstances exceptionnelles. L'Eglise reconnaissait ainsi qu'elle était «entrée dans l'ère postchrétienne». Seul l'islam semble rester décidément étranger à ce processus de sécularisation, pour des raisons qui tiennent à la logique de ses institutions, comme l'a rappelé A.-Cl. Dero.

Dans le protestantisme, la rupture décisive remonte aux origines mêmes de la Réforme, avec le rejet d'une théologie de l'Eglise qui faisait de celle-ci la médiatrice entre la vérité de Jésus-Christ et le croyant. De ce refus découle l'individualisme religieux qui triomphe dans le protestantisme du XIX<sup>e</sup> siècle, et dont Vinet est l'un des meilleurs représentants. Cet individualisme peut être d'ailleurs vécu de façons fort différentes, comme l'a montré J. Baubérot. Les libéraux y voient une continuité entre la morale de la conscience et sa traduction religieuse; pour les évangéliques, c'est une rupture qui doit s'accomplir dans l'intériorité. Mais, dans les deux cas, l'individualisme protestant aboutit à la forme d'universalisme qui caractérise le monde moderne.

De fait, ce détachement auquel procèdent, de manières différentes, catholiques libéraux et protestants libéraux n'est jamais que le prélude ou l'envers d'une adhésion. Ainsi, pour les premiers, l'adieu à la chrétienté ne prend de sens que par l'acceptation active du monde moderne. Les formes et les moyens de cette adhésion sont divers. Moses Mendelssohn traduit la Bible en allemand, pensant ainsi introduire ses coreligionnaires dans la culture européenne et initier les Allemands à une nouvelle façon de lire les Ecritures. En s'attachant à dégager l'essence du christianisme des interpolations helléniques, le protestantisme libéral rejoint la religiosité du monde moderne que les dogmes effaroucheraient. Pour le catholicisme, enfin, un exemple particulièrement impressionnant de ce ralliement à la modernité a été analysé par J.-D. Durand: le «baptême de la démocratie» auquel a procédé Pie XII dans les dernières années de la seconde guerre mondiale.

Au sein même de sa diversité et de ses contrastes, le libéralisme religieux représente ainsi un mouvement historique d'une réelle unité, qui s'affirme nettement aux alentours de 1830, et dont la vitalité ne semble pas encore épuisée. Les facteurs d'apparition de ce mouvement ont été indiqués à plusieurs reprises au cours du colloque. On a évoqué, notamment à propos du ralliement de Pie XII à la démocratie, la modification des rapports de force dans le monde politique et la nécessité pour l'Eglise de s'y adapter.

Plus fréquemment, on a mentionné les inspireurs qui ont donné au libéralisme religieux certains de ses thèmes: représentants modérés des Lumières comme Locke, Montesquieu et Benjamin Constant, ou gallicans proches du jansénisme comme Van Espen. On a souligné également l'importance des modèles que fournissent les constitutions libérales de certaines nations. Vinet s'inspire des Etats-Unis pour développer sa théorie de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. La constitution belge est une référence favorite des catholiques libéraux. Ajoutons que l'influence des Lumières sur les catholiques les plus ouverts aux idées nouvelles a dû être grandement facilitée par la médiation du romantisme, qui joignait à la passion de la liberté une religiosité diffuse et la réhabilitation, au moins esthétique, du moyen âge chrétien. L'éloquence très affective de Lacordaire en est une preuve suffisante.

Cependant, ni les rapports de force politiques, ni la contagion des idées ou des images ne suffisent à rendre compte de l'émergence des courants religieux libéraux dans telle situation historique particulière. Ainsi, l'évolution extraordinairement rapide du catholicisme hollandais entre 1960 et 1970 ne se comprend que si on la replace dans la transformation d'ensemble de la structure sociale des Pays-Bas, comme l'ont montré les analyses de W. Frijhoff.

Quand on a mieux précisé la nature exacte et les finalités du libéralisme religieux, quand on a commencé à démêler les causes complexes qui expliquent son apparition, une question vient inévitablement à l'esprit, celle de son destin et de son avenir. Doit-on seulement y voir ce qui n'a pas encore été corrodé par l'esprit des Lumières, l'avant-dernière étape avant la disparition complète des anciennes croyances? Est-ce plutôt l'aurore d'une nouvelle religiosité, moins conventionnelle, plus créatrice?

La fragilité du libéralisme religieux est apparue à plusieurs reprises au cours de ce colloque, particulièrement dans la communication de J.-P. Willaime. Le refus de l'intransigeance incite au compromis, qui devient facilement et insensiblement compromission. Ainsi, la connivence de nombreux protestants libéraux allemands avec la politique de guerre, en 1914, puis avec le totalitarisme, en 1933, a ruiné le crédit que beaucoup accordaient à leurs idées. Un autre danger est celui de l'émiettement, comme le montre la prolifération des groupes libéraux dans le protestantisme allemand d'aujourd'hui. Enfin, la «sensibilité



transecclésiastique» de ces milieux et leur goût pour un dialogue interreligieux aux perspectives illimitées risquent d'aboutir à une perte d'identité.

En même temps, le libéralisme religieux témoigne d'une indéniable résistance. Il y a d'abord, alors même que le «point de non-retour» semble atteint, des retours partiels à la tradition aboutissant à un nouvel équilibre entre fidélité et ouverture. L'exemple typique est celui du reconstructionnisme présenté par T. Gergely dans son exposé sur le judaïsme libéral. Même lorsqu'un tel «retour» ne s'est pas produit, il peut subsister encore, en dépit de la sécularisation presque totale d'une société, une religiosité diffuse, et même cette permanence remarquable des références à la foi traditionnelle, que l'on observe dans les Pays-Bas d'aujourd'hui. Ou bien encore, comme l'a montré H.R. Boudin à propos de l'Eglise anglicane, le libéralisme religieux peut trouver un cadre favorable à sa durée et à son développement dans un latitudinarisme permettant la coexistence de théologies opposées.

Cette persévérance dans l'être ne va d'ailleurs pas sans de singuliers retournements, qui ont été signalés par J.-P. Willaime. Fidèle à la tradition de l'*Aufklärung*, la théologie libérale allemande se fondait sur une exégèse «historico-critique» de la Bible, strictement rationnelle, voire rationaliste. On revient aujourd'hui à une lecture émotionnelle et symbolique des Ecritures. La sécularisation, la «désacralisation» du monde apparaissaient comme une des grandes conquêtes du libéralisme, et même comme une conséquence inéluctable de l'Evangile. Or une resacralisation de la nature figure aujourd'hui au programme des théologies les plus progressistes. En même temps, ce retour à l'affectivité et au mythe entraîne un renouveau d'intransigeance, qui donne à penser que la distance entre libéralisme et fondamentalisme n'est pas aussi infranchissable qu'on l'avait cru.

Les observations qui précèdent permettent enfin de donner une réponse à une question qui s'est imposée à plusieurs reprises au cours des discussions de ces deux journées: le libéralisme religieux est-il sincère ou n'est-il que tactique? Est-ce seulement un réflexe de survie de la part des sociétés religieuses, ou encore une politique visant à infléchir le mouvement des idées et des institutions de la société civile? Ou bien serait-ce aussi, serait-ce surtout une aspiration à une forme plus spontanée, plus morale et plus créatrice de vie religieuse? Il semble qu'on ne puisse écarter aucune des deux réponses. Une part de calcul politique est indéniable, qu'il s'agisse d'une politique de survie ou d'une politique de reconquête. On nous a montré comment, aussitôt «baptisée», la démocratie était devenue un thème de propagande permettant de rétablir l'influence de l'Eglise dans la société italienne. Mais sans doute est-ce une psychologie trop sommaire de penser que calcul et politique excluent nécessairement toute sincérité. Celle-ci semble, en tout cas, indéniable à des niveaux inférieurs de responsabilité, chez ceux qui n'exercent pas immédiatement de fonction diri-

geante. C'est parmi ces derniers qu'est apparu le courant libéral, et c'est là qu'il persiste en dépit des mutations sociales, de la décadence des Eglises et de ses propres contradictions. Il témoigne ainsi de l'extrême ténacité du sentiment religieux, si souvent capable de survivre aux formes précises en lesquelles il s'est successivement incarné.



## TABLE DES MATIÈRES

Note de l'éditeur .....	5
Présentation	
par Hervé SAVON .....	7
Alexandre Vinet, la Belgique et la genèse du concept de séparation de l'Eglise et de l'Etat (1824-1831) par Hervé HASQUIN .....	15
Lacordaire, la liberté et les libertés, par Guy BEDOUELLE .....	31
Protestantisme français et vision libérale de la religion, par Jean BAUBÉROT .....	41
Le protestantisme libéral en Allemagne de l'après-guerre à nos jours, par Jean-Paul WILLAIME .....	51
Une condamnation romaine des catholiques libéraux belges, par Anne MORELLI .....	65
L'Eglise catholique et la démocratie politique en Italie au lendemain de la deuxième guerre mondiale, par Jean-Dominique DURAND .....	77
La déclaration du concile Vatican II concernant la liberté religieuse, par Jan GROOTAERS .....	95
Réflexions sur la transformation du catholicisme hollandais, 1960-1970, par Willem FRUHOFF .....	111

<b>Le libéralisme contemporain dans l'Église d'Angleterre (1963-1991)</b> par Hugh R. BOUDIN .....	127
<b>Aux origines de la réforme juive,</b> par Thomas GERGELY .....	139
<b>Messianisme universel et troisième Commonwealth. Aperçu du parcours idéologique du judaïsme libéral américain,</b> par Willy Bok .....	147
<b>Quelques aspects du libéralisme juif en Belgique au XIX<sup>e</sup> siècle,</b> par Jean-Philippe SCHREIBER .....	163
<b>Une religion «archaïque» doit-elle et peut-elle devenir moderne?</b> par Michael A. MEYER .....	183
<b>Islam textualiste et libéralisme,</b> par Anne-Claude DERO .....	197
<b>Epilogue,</b> par Hervé SAVON .....	211









---

## Table des matières

---

Note de l'éditeur, par Alain Dierkens

Présentation, par Hervé Savon

Alexandre Vinet, la Belgique et la genèse du concept de séparation de l'Eglise et de l'Etat (1824-1831), par Hervé Hasquin

Lacordaire, la liberté et les libertés, par Guy Bedouelle

Protestantisme français et vision libérale de la religion, par Jean Baubérot

Le protestantisme libéral en Allemagne de l'après-guerre à nos jours, par Jean-Paul Willaime

Une condamnation romaine des catholiques libéraux belges, par Anne Morelli

L'église catholique et la démocratie politique en Italie au lendemain de la deuxième guerre mondiale, par Jean-Dominique Durand

La déclaration du concile Vatican II concernant la liberté religieuse, par Jan Grootaers

Réflexions sur la transformation du catholicisme hollandais. 1960-1970, par Willem Frijhoff

Le libéralisme contemporain dans l'Eglise d'Angleterre (1963-1991), par Hugh R. Boudin

Aux origines de la réforme juive, par Thomas Gergely

Messianisme universel et troisième Commonwealth. Aperçu du parcours idéologique du judaïsme libéral américain, par Willy Bok

Quelques aspects du libéralisme juif en Belgique au XIX<sup>e</sup> siècle, par Jean-Philippe Schreiber

Une religion "archaïque" doit-elle et peut-elle devenir moderne?, par Michael Meyer

Islam textualiste et libéralisme, par Anne-Claude Dero

Epilogue, par Hervé Savon

---



## **Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB**

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

### **Protection**

#### **1. Droits d'auteur**

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayant droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

#### **2. Responsabilité**

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

#### **3. Localisation**

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <[http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom\\_du\\_fichier.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf)> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

## Utilisation

### 4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

### 5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles ([editions@admin.ulb.ac.be](mailto:editions@admin.ulb.ac.be)).

### 6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

### 7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

## Reproduction

### 8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

### 9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

### 10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.