

le pape au XIX^e siècle

histoire d'une inflation

On présente volontiers la Révolution française comme un désastre auquel l'Eglise n'a survécu que par une sorte de miracle. Sans nier la part de vérité de cette assertion, l'historien constate que, paradoxalement, les bouleversements de 1789 ont servi, après de rudes premiers heurts, l'essor de la papauté. La suppression des monarchies « légitimes » — « de droit divin » —, la disparition des structures ecclésiastiques nationales qu'elles couronnaient libéraient le Vatican d'intermédiaires tournant parfois au concurrent ou à l'écran gênant. La nouvelle sensibilité de l'âge romantique, les jeunes écoles de pensée qui se disputaient l'audience des catholiques contribuèrent en fait à magnifier le personnage du « Vicaire du Christ ». L'ultramontanisme et la dévotion populaire au pape triomphent lors du pontificat de Pie IX. Les malheurs mêmes, voire les raideurs et le caractère peu diplomate du pontife servirent en fait cet attachement passionné à sa personne que contrebalançait, il est vrai, la haine de ses ennemis. La définition de l'infaillibilité et de la primauté pontificales au concile Vatican I couronne cette évolution.

La papauté a joué dans la vie de l'Eglise un rôle fort inégal selon les périodes. C'est ainsi qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, le gallicanisme, le josphisme, le despotisme éclairé, le jansénisme obligèrent les papes, personnalités généralement habiles et modestes, à restreindre leur personnage à celui d'un arbitre discret des conflits du temps. Ils ne brillèrent pas, mais surent conserver les chances d'une reprise en main de la chrétienté catholique par le Saint-Siège¹.

Ces chances furent amplement saisies et exploitées par le courant « ultramontain » du XIX^e siècle, dont la visée fut de recentrer la vie et la définition même du catholicisme sur la papauté. Le concile Vatican I, avec la proclamation de « l'infaillibilité pontificale », marqua la victoire de ce courant en 1870.

Dans cet exposé historique, nous n'entendons cependant pas développer uniquement et d'abord l'aspect dogmatique de cette ascension de la

1. Cf. sur ces pages l'excellent exposé de J. ROGIER dans la **Nouvelle histoire de l'Eglise**, t. IV, Seuil, 1966, pp. 39-84.

papauté. L'originalité de l'ultramontanisme d'alors fut d'avoir fait entrer le pape dans la quotidienneté sentie des communautés et des simples gens du peuple catholique : une prière pour lui à chaque office, son portrait en chaque maison, son histoire personnelle cristallisant le progrès et les épreuves de la foi dans le monde. Par là le pontificalisme du siècle dernier a sans aucun doute dépassé celui du Moyen-Age : voilà qui nous permet d'user de l'expression « inflation du pape » dans la représentation que le catholicisme se fait de lui-même. Ce fait aux conséquences considérables nous paraît moins le résultat du déplacement de quelques idées théologiques ou d'une politique consciente des papes que d'une nouvelle façon pour l'Église de se situer dans le monde.

I

chances de la papauté et nouvelle situation de l'église après la révolution

Le succès du courant ultramontain se dessina après 1830. Nous devons cependant remonter, pour l'expliquer, aux conditions de vie nouvelles faites à l'Église dans la société issue de la Révolution.

la disparition des monarchies catholiques

Parmi les facteurs qui vont favoriser la montée de l'ultramontanisme, il y a la disparition des grandes monarchies catholiques. Sous l'Ancien Régime, en France, en Autriche, en Espagne, la communauté catholique trouvait son point de rassemblement autour d'un personnage visible, reflet de la gloire invisible ; or ce personnage n'était pas le pape, c'était le roi (« un roi, une foi, une loi »). Quand un conflit éclatait entre Rome et un prince, les sujets prenaient naturellement le parti du prince, ayant conscience, ce faisant, non de pratiquer une politique laïque, mais d'obéir à leur religion. Au cours du XIX^e siècle, les gouvernants vont perdre ce rôle de médiateur entre Dieu et les fidèles. Ils ne le perdent que peu à peu, et justement nous observons que tant que sont en place des monarches officiellement catholiques (Charles X en France, Ferdinand VII en Espagne, les Habsbourgs en Autriche), l'ultramontanisme est fortement freiné.

Lorsque les gouvernants font de l'anticléricisme ou rejettent dans la vie privée l'influence religieuse (comme Louis-Philippe en France, Isa-

claud gerest

belle d'Espagne ou Victor-Emmanuel III en Piémont), l'impact de Rome sur la partie croyante des populations s'affirme. On cherche au Vatican consignes de résistance et pôle affectif de rassemblement.

minorités catholiques et pays de mission

De plus, comme pour précipiter ce mouvement, il se trouve qu'augmente la proportion de catholiques vivant en pays orthodoxes, protestants ou infidèles : la Révolution et les traités de 1815 ont annexé les provinces rhénanes à la Prusse, Varsovie à la Russie, la Belgique à la Hollande ; l'émigration disperse de nombreux paysans irlandais, allemands ou italiens vers les centres industriels du continent ou vers l'Amérique laïque ; l'œuvre missionnaire a repris sa progression en Asie et en Afrique depuis le pontificat de Grégoire XVI. Tout cela donne à l'autorité pontificale de s'exercer plus directement que dans le passé et d'être acceptée comme l'unique sauvegarde de la spécificité catholique ; de plus le Vatican a encore en mains assez d'atouts diplomatiques pour défendre les droits des minorités catholiques face aux volontés discriminatrices de certains gouvernements².

Au moment du Concile Vatican I, la « minorité » (= les opposants à la proclamation de l'« infallibilité ») s'apercevra que l'extension du catholicisme en pays de mission favorise l'« ultramontanisme ». Autour de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans et chef de cette minorité, on se plaint du trop grand nombre d'évêques italiens faussant la représentativité du concile, mais aussi du vote accordé aux vicaires apostoliques des pays d'outre-mer. Le désir de recentration sur Rome vient des extrêmes, du centre et de la périphérie ; la résistance vient des pays intermédiaires où a existé une tradition de catholicisme national ; mais cette tradition va s'affaiblissant.

disparition des structures des églises nationales

Sous l'Ancien Régime, le pouvoir royal ne jouait pas seul le rôle d'écran entre la foi catholique du peuple et le primat reconnu de Rome ; il y avait aussi des Eglises nationales bien constituées avec de solides institu-

2. Ce rôle du pape, intermédiaire entre des monarques et leurs sujets, ne s'exercera cependant pas sans grandes difficultés. Le cas de la Pologne est le plus connu : on sait que Grégoire XVI se fera à la fois tromper par le tsar sur ses « bonnes intentions » et honnir par les patriotes catholiques pour son désaveu d'une trop juste rébellion.

tions (assemblées du clergé, chapitres élisant les évêques, universités ayant leurs traditions propres, etc.), avec une richesse de corps leur permettant une grande indépendance. Les rois avaient sapé en partie la puissance et l'autonomie du corps ecclésiastique grâce aux concordats qui enlevaient aux chanoines la nomination des prélats pour la confier aux rois et à Rome. La Révolution, puis la Restauration achevèrent ce démantèlement de la forteresse « Eglise nationale ». L'assemblée du clergé disparut, les synodes nationaux devinrent de plus en plus anodins ou servirent l'expression de l'ultramontanisme, les universités tombèrent sous le contrôle de l'Etat ou devinrent des chaires pour les jésuites et autres théologiens romains (comme ce fut le cas à Vienne et à Innsbrück) ; en Allemagne, l'enseignement théologique resta plus libre, mais favorisa justement une certaine résistance doctrinale à l'« infaillibilisme ». De cette perte de consistance des Eglises nationales, le facteur le plus déterminant fut sans doute le nouveau statut financier du clergé dans les pays touchés par la Révolution. Au lieu d'être rétribués par des bénéfices, revenus de propriétés ecclésiastiques stables, les clercs furent payés par des traitements provenant du budget des cultes de leur pays. Ils n'en furent pas forcément plus misérables ; mais de corps aristocratique indépendant, ils devinrent des espèces de fonctionnaires. Dès lors, le choix ne manqua pas de se poser à eux : apparaître comme des hommes du pouvoir, ou conserver vis-à-vis de lui une certaine indépendance en invoquant leur appartenance à une communauté extraterritoriale, dont Rome était à la fois le symbole et le centre administratif. Le manque de préoccupations spirituelles de nombreux gouvernements du XIX^e siècle ne fit que précipiter davantage la recentration sur Rome des anciennes Eglises nationales.

une nouvelle sensibilité : restauration et romantisme

Le pape est appelé à gagner en lustre et en pouvoir ce que perdent dans l'Eglise monarques et corps constitués. Nous venons d'indiquer les moteurs politiques et économiques de ce mouvement ; mais il n'aurait pas eu l'ampleur que nous lui connaissons dans un contexte culturel autre que celui de la Restauration et du romantisme. Aux chocs subis sous la Révolution, le milieu catholique réagit par une forte auto-affirmation de sa propre consistance, de sa spécificité, de son unité (jamais les canonistes n'ont tant écrit que l'Eglise est une « société parfaite »). La bienveillance d'une grande partie du clergé français pour le réformisme de 1789, les essais en pays germaniques de revivifier la religion tradition-

nelle par le modernisme de l'*Aufklärung* (ce dont nous avons le magnifique écho dans la *Flûte enchantée* de Mozart) sont des expériences du XVIII^e siècle, vite oubliées ou honnies par toute la génération cléricale de 1815. On veut alors une Eglise musclée, sûre d'elle-même, pouvant poser au monde le dilemme : ou bien me rejoindre dans l'acceptation de mon autorité (garante de toutes les autres autorités), ou bien me refuser et se perdre dans la dispersion des opinions individuelles.

Cette réaction dans l'Eglise semble relever d'une volonté de se construire en opposition à la culture du « siècle ». Elle est aussi cependant reflet des tendances générales du monde de la Restauration et du romantisme. Pensons à l'engouement pour le passé en général, et pour le Moyen-Age en particulier. Pensons à l'ambition des penseurs d'alors : ouvrir à la connaissance de nouvelles voies par une intelligence au-delà de la raison, reflet de la conscience universelle, et que d'aucuns retrouvent cachée dans l'instinct de vivre ou le « sens commun » des sociétés. L'histoire, revue par le romantisme, n'est plus livrée à l'élan d'un progrès mécanique et linéaire, mais aux lois biologiques d'organismes sociaux dont il faut respecter les données génétiques. Ce vitalisme conservateur, si répandu dans la science et la philosophie allemandes, n'est à l'origine ni catholique ni ultramontain. On comprend toutefois qu'il ait pu servir la cause du pape, interprète providentiellement désigné des besoins authentiques de la communauté humaine. Il est l'autorité dont l'univers a besoin pour maintenir sa cohérence, autorité opposée aux pulsions dissolvantes d'un libéralisme sans frein et d'un criticisme destructeur. Et, comme pour illustrer ce rôle de conscience de la société, se profile l'image d'un Innocent II ou d'un Alexandre III galvanisant l'âme des peuples dans un Moyen-Age mi d'érudition, mi de fantaisie³.

le pape à droite..., le pape à gauche (1815-1832)

En évoquant l'exploitation en faveur de la papauté des thèmes de la nécessaire conservation sociale et d'une autorité providentiellement désignée pour être la clé de voûte de tous les pouvoirs légitimes, nous faisons surgir dans la mémoire le nom de Joseph de Maistre. Joseph de Maistre, en 1819, publiait son traité *Du Pape*. Il avouait sans complexes le but qu'il y poursuivait : poser la suprématie et l'infailibilité pontificales comme bases de la Restauration.

3. On trouvera un bon tableau de la culture de cette époque et des rapports avec le catholicisme dans les premiers chapitres du livre de R. DERRÉ, *Lamennais et ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, Paris, Klincksieck, 1962.

« Point de morale publique ni de caractère national sans religion, point de religion européenne sans christianisme, point de christianisme sans catholicisme, point de catholicisme sans le pape, point de pape sans la suprématie qui lui appartient »⁴, écrivait-il dans une lettre à M. de Blacas. Le simplisme du propos ne rend toutefois pas compte de tout le contenu de l'ouvrage. Pour en juger avec équité, il faut savoir, par exemple, que ce grand défenseur d'une autorité suprême au-dessus de tout pouvoir attend d'elle moins un comportement d'autoritarisme que le maintien de la liberté, de la propriété et de droits individuels ou de ceux des « corps intermédiaires ». Par ailleurs, faisant reposer un ordre universel et quasi intemporel sur une institution particulière, l'auteur se heurterait à l'objection d'un pape tardivement apparu dans l'histoire et plus tardivement encore reconnu dans l'Église. Il y répondait par une anticipation des thèses de Newman sur le développement des dogmes et des institutions.

« L'institution végète insensiblement à travers les siècles, écrit-il, « *crescit velut arbor aëvo* » : c'est la devise éternelle de toute grande création politique ou religieuse. Saint Pierre avait-il une connaissance distincte de l'étendue de sa prérogative et des questions qu'elle ferait naître dans l'avenir ? Je l'ignore. » Ou encore : « La suprématie pontificale n'a point été sans doute dans l'origine ce qu'elle fut quelques siècles après ; mais c'est en tout cela qu'elle se montre divine : car tout ce qui existe légitimement et pour les siècles existe d'abord en germe et se développe successivement »⁵. L'argumentation de J. de Maistre vise surtout les milieux officiels de la Restauration ; elle dénonce l'illogisme où ils sont lorsqu'ils favorisent le gallicanisme, allié objectif des forces de dispersion anti-sociale que sont, pour le gentilhomme savoyard, le libre examen protestant et plus encore la Révolution.

Bonald, père du traditionalisme philosophique, résumait assez bien la pensée de de Maistre lorsqu'il le félicitait d'avoir présenté la papauté comme « centre et premier moyen de toute civilisation du monde, et de toute perfection morale de la société »⁶. L'action littéraire des deux hommes se conjuguaient. Bonald n'était pas un ultramontain farouche, mais son

4. Correspondance, t. IV, p. 428, cité d'après Y. CONGAR, « Affirmation de l'autorité » dans *L'Écclésiologie au XIX^e siècle* (Unam Sanctam), Paris, Cerf, 1960, p. 82.

5. Cité d'après E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, Paris, Desclée De Brouwer, 1949, p. 98.

6. L. de BONALD, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, 1859, p. 541.

claude gerest

idéologie de retour à une « révélation primitive » fondant l'autorité, ses études crues scientifiques sur l'origine du langage, appuyaient la mystique du pape. Ce pape, clé de voûte de toute légitimité, apparaissait alors comme un produit de l'histoire épanouissant ce qui avait été donné à l'humanité sociale en sa genèse, en vue de son développement ordonné et harmonieux.

succès relatif de ces idées

Dans l'immédiat, les idées de J. de Maistre n'eurent d'autre succès que littéraire. Les gouvernements de droite et les clergés nationaux trouvaient leur intérêt dans le gallicanisme ou le josphisme modérés et s'inquiétaient de la réapparition des jésuites. La théologie catholique, renouvelée dans l'école de Tübingen par l'apport du romantisme allemand et de son érudition, se reconnaissait dans le vitalisme du traditionalisme français, mais lui reprochait sa méconnaissance de la constitution complexe de l'Eglise. Quand Moehler donna à ce groupe universitaire son premier chef d'œuvre, *L'Unité dans l'Eglise* (1825), il définit cette unité comme « résultant de l'amour vivant des fidèles réunis par l'Esprit Saint ». Il pensait que cet amour secrétait comme de lui-même ses signes visibles de communion, et, parmi eux, le pape, mais pas le pape seulement, les évêques, les métropolitains, les patriarches aussi et, en un sens, eux d'abord.⁷ L'ultramontanisme des philosophes laïcs paraissait à ces théologiens poser face au monde un pape seul, négligeant le mystère propre de l'Eglise. A Rome, d'ailleurs, on se méfiait aussi de J. de Maistre. Le pape Léon XII, en 1823, refusait de se voir dédicacer le traité *De Pape*. On y défendait les droits du souverain pontife par d'autres méthodes, avec moins de références aux besoins de l'histoire universelle et plus d'appuis sur les sources scripturaires de la Révélation et les contingences de la vie ecclésiastique. Parmi ces défenseurs des prérogatives romaines, répugnant à un traditionalisme hors de la Tradition catholique, on trouve un Mauro Capellari qui sera bientôt le pape Grégoire XVI...

l'action de lamennais

Alors que les tenants de la Restauration avaient un accueil plus que réservé aux positions de J. de Maistre, l'ultramontanisme n'allait pas

7. Cf. J.A. MOEHLER, *L'unité dans l'Eglise* (Unam Sanctam), Paris, Cerf, 1938, p. 161. Auparavant, dans des articles de la *Theologische Quartalschrift*, revue qu'il avait fondée en 1819, il s'était attaqué à l'ultramontanisme des jésuites.

tarder à figurer dans l'arsenal des idées de Lamennais et de ses collaborateurs. On sait que leur entreprise se caractérise comme une tentative d'ouvrir une Eglise enfermée dans ses peurs aux souffles des aspirations démocratiques et progressistes du temps. Entreprise de gauche, pourrions-nous dire. Le lien ici établi entre l'acceptation de la modernité et l'insistance sur le primat romain tient plus aux circonstances qu'à la logique. Lamennais était déjà un anti-gallican résolu lorsque, dans son *Essai sur l'indifférence* (1817), il rejoignait souvent le traditionalisme de Bonald, sa philosophie anti-rationaliste du « sens commun », sa justification des institutions d'Ancien Régime. A partir de 1823, il se rapprochait du libéralisme, estimant profitable aux catholiques de se présenter un peu partout comme des minorités réclamant de jouir du « droit commun » des sociétés modernes ; en particulier, pensait-il, l'influence du pape circulerait mieux parmi les fidèles dans un régime de liberté. De cette attitude quasi opportuniste, le prophète breton passa à un véritable enthousiasme pour ce qu'il estimait devoir être la grande œuvre du siècle : la réconciliation de l'Eglise et du pape avec les aspirations démocratiques des peuples.

La Révolution de 1830 et l'attente d'un successeur à donner à Pie VIII donnèrent à Lamennais l'occasion unique de se faire le champion conjointement de la liberté dans la nation et de l'accroissement de l'influence romaine dans l'Eglise. Ces deux visées n'allaient pas l'une sans l'autre : la société ecclésiale trouverait sa régénération dans le rôle de guide de la conscience populaire ; le libéralisme du siècle serait sauvé, par la conduite d'une autorité spirituelle, de ses démons intimes : l'anarchie ou l'oppression des moins forts par la liberté des riches et des puissants.

Comme dans le traditionalisme, l'autorité pontificale restait l'interprète de la Providence pour le bon développement de la communauté humaine ; seulement ce développement était vu davantage comme ouverture à un futur en édification que comme sauvegarde de principes inscrits dans l'origine. Le journal *L'Avenir* défendit le libéralisme catholique et ultramontain de Lamennais et de ses disciples de novembre 1830 à octobre 1831. Il lui donna de nombreuses implications concrètes : séparer l'Eglise et l'Etat, renoncer au traitement du clergé par le budget des cultes, soutenir la lutte des minorités belge, irlandaise, polonaise pour leur nationalité, se faire solidaire de tous les combats contre l'oppression, même si la religion ne semblait pas devoir immédiatement en profiter, veiller à ce que la liberté soit celle des plus pauvres (à propos notamment du repos dominical).

un messianisme ultramontain

On a parlé à propos des hommes de *L'Avenir* d'un cléricalisme de gauche. Et c'est vrai qu'ils ont voulu donner au clergé et spécialement au pape un prestige et un rôle de direction morale dans l'œuvre de transformation du siècle qui font penser à un retour au Moyen-Âge. Pour être juste, rappelons que cette animation cléricale est ici vue comme une inspiration, non comme une direction effective, et elle devait être la contrepartie d'un renoncement aux richesses et aux sécurités politiques de la Restauration⁸.

L'Avenir exprimait un véritable messianisme ultramontain, liant à la personne du successeur de Pierre l'avènement de temps nouveaux et bénis ; messianisme spirituel et temporel à la fois. Ce messianisme fut aussi le fait en Italie du mouvement néo-guelfe, se proposant de libérer et d'unifier le pays sous la présidence du pape, dans une perspective de régénération des peuples dans la justice. Le jeune Rosmini, alors ultramontain, dans un panégyrique de Pie VII en 1823, lançait l'idée d'un « tribunal universel » du souverain pontife, en un sens qui effraya la police autrichienne. Gioberti, lorsque le mouvement eût mûri, lança son manifeste *Del primato morale e civile degli Italiani* (1843)⁹.

Les idées de Lamennais eurent plus de succès en leur temps que celles de J. de Maistre, spécialement sur le jeune clergé. Mais le pape Grégoire XVI (1831-1846) ne voulait pas être le héraut des libertés italiennes et du libéralisme chrétien. Prévenu par Metternich, effrayé par les menaces de révolte dans les Etats pontificaux et personnellement de formation conservatrice, il refusa de justifier Lamennais et ses amis venus à Rome chercher son approbation, puis il condamna le « naturalisme » et l'« indifférentisme » qu'il crut découvrir dans les thèses du libéralisme menaisien. Ce furent les encycliques *Mirari vos* (1832) et *Singulari nos* (1834). L'ultramontanisme de gauche semblait écrasé, et paradoxalement par Rome.

8. Les articles de *L'Avenir* sont conservés dans une publication intitulée **Articles de l'Avenir**, 7 vol., Louvain, 1832. Sur Lamennais, cf. DERRÉ (cité plus haut) ; L. LE GUILLOU, *Evolution de la pensée de Lamennais*, Paris, Colin, 1966 ; ROUSSEL, *Lamennais*, Paris, Edit. univers. 1959 ; PRELOT et GALLOUEC GENUYS, *Le libéralisme catholique* (col. U), Paris, Colin, 1969, etc.

9. Cf. F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologne, « Il mulino », 1966.

Cependant montait une nouvelle génération de catholiques qui, libéraux ou conservateurs, s'étaient de toute façon habitués aux idées et pratiques ultramontaines ; l'influence de Lamennais fut assez bien récupérée dans le courant qui conduisit au concile Vatican I.

II

triomphe de l'ultramontanisme

Le pontificat de Pie IX (1846-1878) vit la décadence irrémédiable du gallicanisme et une montée considérable de l'ultramontanisme. Les répercussions dans l'Eglise de la conjoncture politique lui étaient très favorables. Les esprits attachés à l'Ancien Régime, alors très nombreux parmi les catholiques, voyaient s'éloigner les chances d'une Restauration : les uns transféraient sur la mystique les espoirs déçus en politique, d'autres se faisaient solidaires des combats du pape pour le maintien des Etats pontificaux comme pour la sauvegarde d'une foi sans concessions : les croisés de l'époque étaient les fameux zouaves tués à Castelfidardo (1860) et les journalistes de l'intransigeance doctrinale. Sur la droite, donc, on s'était rallié avec retardement à la thèse de de Maistre sur Rome, clé de voute de toute légitimité, en raison même de l'effacement des légitimités.

le catholicisme libéral

Nouveau venu, le catholicisme libéral a ses succès, intellectuels en France, politiques en Belgique ; les pouvoirs ecclésiastiques hésitent à son endroit entre une tolérance empirique et la condamnation de principe. La condamnation vient plusieurs fois de Pie IX, mais n'atteint que les principes (blâme adressé à Montalembert pour son fameux discours au congrès de Malines sur *l'Eglise libre dans l'Etat libre* ; en 1863, l'encyclique *Quanta cura*, et le *Syllabus*, en 1864). Les chrétiens libéraux dont beaucoup viennent de *L'Avenir* restent tournés vers Rome, en dépit des coups reçus, lui demandent de faire taire les polémiques trop dures à leur endroit, recherchent la faveur personnelle du pontife (un épisode comme l'assistance de Pie IX à la messe pour le repos de l'âme de Montalembert en 1870 est par eux monté en épingle). Des hommes comme Dupanloup et Lacordaire défendent la thèse du maintien des Etats pontificaux comme nécessaire à l'indépendance de l'Eglise. Cette attitude peut nous surprendre aujourd'hui ; elle a des soubassements af-

claud gerest

fectifs, mais aussi théologiques et même politiques : le Saint-Siège, peu enclin à reconnaître le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, était par contre, à la différence de certains clergés nationaux, étranger à la théorie légitimiste du « droit divin » des rois (pour lui est bon tout gouvernement qui assure un minimum d'ordre et de justice et sa protection à l'Eglise).

Les divisions politiques dans le camp catholique favorisent l'ultramontanisme, tous étant d'accord pour chercher dans le pape l'arbitre dont on espère qu'il condamnera ou relativisera les positions de l'autre¹⁰.

popularité de pie ix, dévotion au pape

La grande foule des fidèles n'était sans doute pas clairement engagée dans ces luttes idéologiques, mais se laissait, elle aussi, elle surtout peut-être, porter par le courant de popularité touchant la personnalité de Pie IX. Ce pontife excitait les passions, haine ou engouement. Haine des adversaires manifestée lors de la révolution romaine de 1849, allant jusqu'au meurtre du ministre Rossi, lors des plébiscites rattachant au royaume d'Italie les provinces pontificales de Romagne, puis d'Ancône et d'Ombrie, lors des scènes pénibles au jour de l'enterrement du « prisonnier du Vatican » en 1878. Engouement plein de ferveur des fidèles, admirant la bonhomie, le courage et les malheurs de celui qui leur semblait porter leurs espoirs et leurs épreuves. De plus, grâce aux moyens modernes de communication, ce pape était plus connu dans sa personnalité qu'aucun de ses prédécesseurs : la presse catholique a une diffusion jusqu'alors inégalée, le chemin de fer arrive désormais à Rome avec ses cargaisons de pèlerins.

On vit se développer une véritable dévotion au pape. Aubert nous en rappelle quelques expressions curieuses et discutables dans son *Pontificat de Pie IX* (pp. 302-303) Citons, à titre d'exemple, entre autres, cette réflexion dans un article du journal ultramontain, *Civiltà cattolica* : « Lorsque le pape médite, c'est Dieu qui pense en lui »¹¹. Ces exagérations quasi idolâtriques ne choquaient pas trop à un moment de l'histoire

10. Sur cet aspect politique et les diverses opinions par rapport à l'ultramontanisme, on consultera, outre les ouvrages généraux : J.R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au concile du Vatican*, publication de la faculté d'Aix-en-Provence, éd. Ophrys, 1962 ; et, malgré son caractère particulier, J. GADILLE, *Albert du Boys, ses souvenirs du concile*, Louvain, 1968.

11. *Histoire de l'Eglise* de FLICHE et MARTIN, tome 21, Paris, Bloud et Gay, 1952.

où l'Eglise, encore peu habituée aux progrès de la sécularisation, éprouvait le besoin de visibiliser le plus immédiatement possible la présence de Dieu au sein de ses épreuves.

renforcement du courant ultramontain

Effet et renforcement du courant ultramontain se développent sous l'influence notamment de dom Guéranger qui promeut une réforme liturgique dont l'aboutissement sera la disparition des rites néo-gallicans : une unification qui symbolise la recentration de l'Eglise sur son centre romain.

Sur le plan juridique, les recours à Rome se multiplient, venant souvent d'ecclésiastiques mécontents de leurs évêques ; l'autorité des prélats demeure fidèle aux traditions gallicanes est ainsi battue en brèche. Les canonistes justifient cette pratique de l'appel au pape à tout propos et font de plus en plus, à son autorité, un devoir d'être omniprésente pour modifier règles particulières et coutumes des Eglises¹².

Par cette théorie, qui est aussi une pratique, les structures de communion sont ramenées au seul pape. « *Société des fidèles gouvernée par le pape* », écrit alors un théologien en guise de définition de l'Eglise. On voit le chemin parcouru depuis la théologie de Moehler si équilibrée et si pleine de la pensée de la patristique et de l'antiquité chrétiennes.

Renaît alors une théologie romaine avec pour centre la Grégorienne (Université des jésuites à Rome). Au temps de Pie IX, les maîtres en sont Perrone, Passaglia, Schrader et Franzelin : ils prépareront les textes de Vatican I et, en attendant, ils forment des professeurs de séminaire qui répandront les thèses ultramontaines dans toute l'Europe. Ce ne sont point de simples répéteurs des formules du passé ; ils ont bonne connaissance de l'érudition biblique et historique du temps, du vitalisme de la théologie allemande¹³. Tandis que les facultés allemandes de théologie se sont laissé influencer par le criticisme kantien ou les diverses formes

12. **Cours d'instruction religieuse ou exposition complète de la doctrine catholique par le directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice**, t. II, Paris, 1859, p. 94 ; cité d'après *Ecclésiologie au XIX^e siècle*, op. cit., p. 47, note 85.

13. Le projet de schéma sur l'Eglise présenté au concile et dû à Schrader insistait sur l'Eglise corps du Christ dans une perspective héritée de Moehler ; les pères, tant ceux de la majorité que ceux de la minorité, lui préférèrent un exposé plus juridique, trouvant « vaporeux » le langage scripturaire du théologien de la Grégorienne ; cf. HOCEDEZ, op. cit., et W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der roemischen Schule*, Fribourg, 1962.

claud gerest

de l'hégélianisme, les néo-scolastiques romains entendent édifier un rationalisme catholique, en rien contaminé par le rationalisme du siècle.

L'Eglise en effet semblait à ses fidèles une citadelle assiégée : le Piémont guettait les Etats pontificaux, l'anticléricisme bourgeois ou populaire s'attaquait à son influence, le rationalisme et le positivisme contestaient ses croyances. On demandait au pape de résister. Sur le plan doctrinal, fort du renouveau d'une théologie classique, il s'opposait aux tentatives d'ouverture de la pensée chrétienne à la philosophie moderne, comme si ces tentatives marquaient un manque d'assurance. Ainsi fut condamnée en 1857 l'œuvre de Gunther réinterprétant le dogme catholique par l'hégélianisme ; en 1863, un congrès de savants catholiques allemands à Munich se vit blâmé par Pie IX pour avoir entendu un discours de Doellinger sur le rôle prophétique et critique du savoir allemand et sur une manière plus érudite et positive de traiter des questions théologiques.

Cependant Pie IX n'en restait pas à cette attitude défensive. Il crut le moment venu, en 1854, de définir le dogme de l'Immaculée Conception. Comme par avance, il faisait jouer cette infailibilité que le concile allait lui reconnaître seize ans plus tard. Il interprétait, au delà de la raison, mais non contre elle, le savoir hérité de la Révélation surnaturelle, appuyé sur les requêtes de la piété populaire et sur l'effort de la néo-scolastique romaine.

III

vatican I : forces et limites de l'ultramontanisme

En juin 1867, Pie IX annonçait la réunion d'un concile pour décembre 1869. Le programme en était vaste : prendre position face aux rationalismes du siècle et adapter la législation ecclésiastique aux besoins du temps. Pressée, l'assemblée ne promulgua que deux constitutions : l'une sur la foi, la révélation et la raison, l'autre sur l'Eglise — mais ne touchant guère en fait que la question du primat et de l'infailibilité du pape. Ce que nous venons de dire sur le climat du monde catholique sous Pie IX explique assez que l'on se soit concentré sur ces points et que les définitions aient été acquises d'avance, du moins si l'on abordait le sujet (ce qui n'avait pas été précisé à l'annonce du concile).

l'infaillibilité pontificale

Des pétitions parmi les pères réclamèrent la mise au programme d'une définition de l'infaillibilité, dès le mois de décembre 1869 ; en mars, un projet de schéma était présenté, qui en fait avait été rédigé avant l'ouverture du concile par des ultramontains décidés. Il fut discuté à partir de mai : les débats furent dramatiques et le texte reçut de nombreuses modifications. Les progrès d'une conception pontificaliste de l'Eglise étaient trop récents pour que des réticences manquent de s'exprimer ; l'opposition à l'infaillibilité eut plusieurs fois l'occasion de se compter (par exemple le 13 juillet, le projet de définition recueillit, sur 601 votants, 88 *non-placet* et 62 *placet juxta modum* avec parmi les *non* les archevêques de Milan, Cologne, Munich, Paris, Lyon et Saint-Louis (U. S. A.). La résistance au vœu du pape et de la majorité venait de diverses provenances : certains comme l'historien Hefele, rares, il est vrai, obéissaient à des scrupules d'érudit, ayant peine à saisir une tradition continue en faveur du « nouveau » dogme ; d'autres comme Darboy, Marret, des Autrichiens restaient attachés aux privilèges des conciles et des corps épiscopaux, qu'ils auraient voulu intégrer dans la définition ; enfin les libéraux comme Dupanloup craignaient moins le concept d'infaillibilité que l'usage qu'un pape autoritaire pourrait en faire, notamment en matière politique. Les ministres des affaires étrangères de France, d'Autriche et de Bavière appuyaient ce type d'opposition, et aussi, à travers toute l'Europe, l'élite intellectuelle des catholiques libéraux. Par contre les milieux étrangers à l'Eglise s'intéressèrent aux débats et soutinrent peu les anti-infaillibilistes.

la promulgation du dogme

La constitution *Pastor aeternus* définissant le primat et l'infaillibilité « personnelle » du pape fut promulguée le 18 juillet 1870 par 533 voix contre 2. Soixante-et-un prélats opposants avaient quitté le concile. Le résultat cependant avait plus d'un côté de compromis et ne donnait pas satisfaction aux tenants extrêmes de l'ultramontanisme. Au cours des débats, il fut bien mis au clair que les privilèges du pape ne le mettaient pas comme au-dessus de l'Eglise, qu'il recevait d'elle son infaillibilité (dont elle était le « premier sujet »). Cette infaillibilité était restreinte aux questions « de foi et de mœurs » et devait se reconnaître

claud gerest

par une indication très claire de la volonté d'engager l'adhésion des fidèles (« définition *ex cathedra* »)¹⁴.

Les évêques de la minorité avaient évité de paraître à la séance où le dogme nouveau fut promulgué. Mais ils donnèrent ensuite leur adhésion par lettre ; la plupart le firent vite et sans réticences, ils n'avaient pas contre l'infailibilité d'objection radicale. De plus, ils se rendaient compte qu'une résistance les couperait de l'ensemble de l'Eglise, et, pour commencer, de la grande majorité de leur clergé et des fidèles pratiquants, le gallicanisme ou le josphisme étant plus répandus dans l'épiscopat que dans la masse catholique¹⁵.

contestations et schismes

En pays germaniques, l'après concile fut plus tourmenté qu'ailleurs. He-fele, évêque de Ratisbonne, ne signifia son acceptation du concile qu'après plusieurs mois de luttes intérieures. La décision prise à Rome était l'objet de vives contestations de la part de prêtres et de laïcs cultivés, habitués, dans le climat universitaire, à redouter l'« obscurantisme » latin et à priser fort la liberté de recherche. On s'exprima par des rassemblements et des campagnes de signatures. Puis un mouvement prit nom et forme au congrès de Munich, en septembre 1871, se désignant sous le titre de « vieux catholiques ». Il eut vite ses paroisses et ses évêques. Des gouvernements le soutinrent, tels ceux du duché de Bade, de la Prusse, au temps où Bismarck entreprenait le « *Kulturkampf* », ou encore la ville de Genève. Le penseur catholique Döllinger, disciple de Moehler, encouragea la protestation contre le dogme de Vatican I mais réprouva la constitution de communautés indépendantes. Les « vieux catholiques » profitèrent de leur sécession pour réintroduire chez eux de nombreux usages de l'Eglise primitive : élection des évêques par le peuple, liturgie en langue vulgaire, mariage des prêtres. Ils n'avaient pas entre eux une unité très profonde : les uns avec le leader du mouvement, von Schulte, visaient seulement à être des catholiques d'avant le concile et la vague d'ultramontanisme qui l'avait porté ; d'autres tendaient au protestantisme

14. Sur le concile de Vatican I, outre AUBERT, *op. cit.*, et dans le collectif **Le concile et les conciles** (Unam Sanctam), Paris, Cerf, 1960, pp. 245-284, H. RONDET, **Vatican I** (Recherches et synthèses), Paris, Lethielleux, 1962.

15. Palanque cite plusieurs cas d'évêques français mis en difficulté par leur clergé pour leur attitude anti-infaillibiliste, spécialement à Orléans et Marseille.

ou à un libéralisme adogmatique (comme le père Hyacinthe Loyson, un des rares Français qui prit part au schisme).

Vu à l'échelle mondiale, ce schisme des « vieux catholiques », regroupant quelques centaines de mille d'adhérents en Allemagne, Suisse et Pays Bas¹⁶, était peu considérable. L'ensemble du peuple catholique acceptait le pape infaillible. Un peuple alors craintif sur l'évolution politique et culturelle du monde, et qui aima qu'on le rassure sur sa possibilité de s'unifier, de garder et d'affirmer sa spécificité et sa cohérence.

léon XIII (1878-1903)

Cet exposé sur la montée de l'ultramontanisme au XIX^e siècle doit s'arrêter au premier concile du Vatican. Le successeur de Pie IX, Léon XIII, eut cependant son rôle propre dans cette histoire, regagnant ou gagnant à la cause du pape des milieux que l'intransigeance de son prédécesseur avait choqués : parmi les gouvernements, les catholiques libéraux, les ouvriers, les intellectuels. Non que Léon XIII ait été lui-même un pape « libéral », comme on l'a dit parfois ; il fut seulement plus réaliste et meilleur diplomate que ses prédécesseurs, doué qu'il était d'une largeur de vue lui permettant de mieux saisir le bien à tirer de toutes circonstances¹⁷.

Aujourd'hui notre situation dans le monde en tant que chrétiens n'est pas plus confortable qu'elle ne le fut pour les fidèles au XIX^e siècle ; peut-être sommes-nous plus habitués à cet inconfort ? En tous cas, beaucoup d'entre nous ont appris que l'Eglise, son unité, sa cohérence ne sont pas le pape seul ni même d'abord. Dans le calme, la texture collégiale du ministère apostolique nous est plus réapparue, comme dans l'élan missionnaire nous ont été mieux manifestées la responsabilité des laïcs et l'indivision essentielle de la foi partagée et, au sein d'une certaine angoisse, l'orientation de notre communion vers le monde, au risque de

16. Aux Pays-Bas les « vieux catholiques » absorbèrent une église janséniste dite d'Utrecht.

17. Nous n'avons pas sur Léon XIII un exposé d'ensemble comparable à celui d'Aubert sur Pie IX. Voir *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, tome V, Paris, Seuil, pp. 15-55. Cf aussi (collectif) *Aspetti della Cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Rome, « 5 Lune », 1961.

le pape au XIX^e siècle

se perdre. Le pape peut diminuer devant tant de découvertes sur ce qui fait notre cohésion ; il peut aussi grandir, devenant moins centre d'uniformité, davantage signe d'universalité — moins général en chef des armées chrétiennes et plus symbole d'une rencontre dans une vérité qui vraiment libère.

claude gerest

SOCIAL COMPASS

revue internationale des études socio-religieuses

XXIV / 1 1977

LES TÉMOINS DE JÉHOVAH

Ce numéro et les abonnements à la revue peuvent être commandés à :

Social Compass
Administration
Bâtiment SH2, Boîte 21
Place Montesquieu, 1
1348 Louvain-la-Neuve, Belgique.

Tarif : 250 fr. B. l'exemplaire
750 fr. B. l'abonnement d'un an

Banque : Crédit Communal de Belgique
Boul. Pacheco, 44 - 1000 Bruxelles
Compte Social Compass n° 068-0406480-77