

/// CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ

Votée en juin 1790, la Constitution civile du clergé réunit l'ensemble des dispositions nouvelles par lesquelles l'Assemblée constituante a voulu réorganiser au temporel l'Eglise de France, posant par là même le double problème des rapports de l'Eglise et de l'Etat dans la France nouvelle, d'une part, et celui des relations de l'Eglise et de la papauté, de l'autre. Ce vote et ce texte constituent ainsi une date fondamentale dans l'histoire politique et religieuse de la Révolution ; ils sont par excellence la marque du divorce qui s'opère entre la Révolution et la tradition catholique, divorce qui va provoquer une division profonde dans l'opinion publique et donner ses premières troupes à la Contre-Révolution.

On peut, il est vrai, en repérer les origines dès l'été 1789, puisque l'Eglise catholique est la grande perdante des réformes de l'été et de l'automne. Elle est atteinte le 4-Août comme propriétaire de droits « féodaux », mais ces droits doivent lui être remboursés, selon la loi commune. Plus onéreuse est, dans les jours qui suivent, la suppression des dîmes, sans indemnité cette fois, contrairement à la règle suivie pour tous les autres droits abolis : exception qui a scandalisé Sieyès, statue de l'égalité devant la loi, et que Mirabeau justifie comme la contrepartie du caractère public des services rendus par l'Eglise : si la dîme est une contribution trop chère pour ce qu'elle sert à financer (l'éducation, l'assistance), la nation est en droit d'en disposer.

Mais le pire était à venir. L'Eglise allait payer aussi le déficit, origine de la réunion des Etats généraux. Le 2 novembre 1789, sur la proposition de Talleyrand, évêque d'Autun, l'Assemblée « mettait à la disposition de la nation » les biens du clergé, pour les utiliser à rembourser la dette nationale. Là encore, l'exposé des motifs était tiré de la notion de service public : l'Eglise ne devait pas être considérée comme vraiment propriétaire, mais simple usufruitière de ses biens, destinés à lui permettre de remplir des fonctions elles-mêmes révocables. D'ailleurs, ce type de confiscation n'avait rien d'inédit dans l'histoire de l'Europe, puisque la couronne d'Angleterre et les princes allemands l'avaient pratiquée sous le drapeau du protestantisme et que Joseph II, le beau-frère de Louis XVI, en avait donné un exemple plus récent au nom du despotisme éclairé. Dans le cas français, les hommes de 1789, qui ne sont pas spécialement anticléricaux et nullement antireligieux dans l'ensemble, ont fait d'une

CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ

Pierre deux coups : ils résolvent le problème de la dette publique en dépossédant un des ordres privilégiés de l'Ancien Régime.

Mais cela fait, ils sont entraînés dans une logique dont ils n'ont peut-être pas prévu les contraintes. Si l'Eglise n'était qu'une corporation sous la juridiction du pouvoir civil, que dire, et que faire, des corporations existant dans son sein, comme les ordres conventuels ? Le Comité ecclésiastique de l'Assemblée fait voter en février 1790 que la loi ne reconnaît plus les vœux monastiques et autorise la libre sortie des couvents de ceux qui le souhaitent. Pendant la discussion, l'évêque de Nancy, La Fare, veut obtenir de l'Assemblée la reconnaissance de ce que le catholicisme est la religion nationale : motion écartée. Reste à discuter encore à qui passera l'administration des biens de l'Eglise « mis à la disposition de la nation » : débat tendu, houleux par moments — notamment quand l'Assemblée refuse à nouveau de déclarer le catholicisme religion nationale —, et qui conclut à la remise des biens aux nouvelles administrations de département et de district. C'est le moment de vérité, qui rompt l'unanimité apparente de l'automne.

A cette époque, la masse du clergé et des fidèles avait épousé la cause des « patriotes ». Ni la suppression de la dîme ni le vote du 2 novembre n'avaient profondément affecté l'enthousiasme général, ou mis en cause encore les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Le clergé restait fidèle au rôle national qu'il avait joué au printemps précédent, lors de la réunion des ordres, et d'ailleurs il gagnait à la Révolution : dans ce même début d'année 1790 qui fut si passionné, l'Assemblée attribua au culte catholique un budget d'entretien qui, pour la plupart des curés, signifiait le mieux-être. Les hauts dignitaires eux-mêmes, l'archevêque d'Aix Boisgelin, l'archevêque de Bordeaux Champion de Cicé, plus administrateurs encore que pasteurs, entraînaient avec d'autant moins de difficulté dans une logique de négociation avec l'Etat que tout l'Ancien Régime les y avait préparés ; sans enthousiasme pour les nouveaux principes, ils y retrouvaient au moins, transférée au peuple, la souveraineté temporelle qu'ils avaient l'habitude de reconnaître au roi.

Il est vrai que du côté des légistes du Tiers Etat, cet esprit gallican se trouvait accentué par le souvenir des combats des parlements contre la bulle *Unigenitus* et par la tradition janséniste ; l'hostilité à Rome et à toute intervention pontificale y était très répandue, en même temps qu'une volonté de n'accepter aucune autorité d'appel des décrets de l'Assemblée, tant en matière temporelle qu'en matière spirituelle. Si bien que le terrain politique commun à la Révolution et à l'Eglise de France — la prédominance de la souveraineté nationale sur Rome — pouvait devenir aussi l'occasion d'un conflit de principes en ce qui concernait le domaine de la foi catholique et de l'autorité du pape en la matière. L'inexistence légale des vœux monastiques en avait offert, en février, un avant-goût. Bien que les rois de France eussent souvent légiféré, au XVIII^e siècle, sur les ordres religieux, ils n'en avaient pas détruit le principe : s'agissait-il ou non, avec le vote de l'Assemblée, d'un empiétement inacceptable du temporel sur le spirituel ?

Deux éléments supplémentaires, d'ordre différent, mais l'un et

l'autre capitaux, ajoutent leur poids d'incertitude aux risques que prend l'Assemblée en s'engageant dans la voie qui la conduit peu à peu à des innovations législatives radicales sur l'Eglise catholique. Le premier est qu'une partie de l'opinion publique commence à s'émouvoir des atteintes portées à la tradition religieuse : cela se passe, comme par hasard, dans le Midi cévenol où la population catholique est en face de fortes minorités protestantes et où la Révolution réveille les vieux souvenirs des guerres de Religion. Juillet 1789 a été fêté dans l'unanimité, mais depuis novembre rôde le fantôme de l'affrontement religieux, qui peut offrir un premier appui populaire à l'aristocratie vaincue. Le rejet de la motion de dom Gerle, le 13 avril — dom Gerle est ce chartreux, « chaud patriote, mais non moins bon catholique » (Michelet), qui avait voulu faire déclarer le catholicisme religion nationale —, met le feu aux poudres à Nîmes et alentour. Une forte bourgeoisie protestante, prudente pourtant, mais ferme aussi, trouve en face d'elle, comme resurgie du xvi^e siècle, une plèbe catholique agitée par des démagogues.

L'autre élément, bien sûr, est l'attitude du pape. Né dans l'aristocratie, prêtre à l'esprit étroit, pontife fastueux, Pie VI n'incarne pas mal la tradition romaine : c'est dire à quel point la Révolution est loin de son univers mental. Il n'a pas même à attendre la nuit du 4-Août (où il perd les « annates », ces droits perçus par Rome pendant la vacance d'un bénéfice ecclésiastique) pour être hostile à l'esprit nouveau. Mais dès l'été 1789, les événements français provoquent des troubles révolutionnaires chez ses sujets d'Avignon et, à un moindre degré, dans le Comtat : le Saint-Siège n'est pas seulement attaqué à travers l'Eglise de France, mais dans ses Etats. Le 29 mars 1790, conseillé par l'ambassadeur de France, le vieux cardinal de Bernis, infidèle à son mandat, le pape condamne les principes de la Déclaration des droits de l'homme en consistoire secret. Le conflit est latent, il n'est pas ouvert.

Il n'est pas perçu comme imminent, ni même comme assuré, à Paris. Ni les hommes du Comité ecclésiastique de l'Assemblée, qui réfléchissent dès février-mars à une réorganisation administrative de l'Eglise de France, ni même les prélats de cette Eglise, qui ne sont pas des assidus de la curie romaine, n'ont pressenti de conflit irréductible. Les historiens (par exemple Pressensé et Mathiez, venant d'horizons politiques très différents) ont restitué à cette histoire ce qu'elle a comporté, pour les contemporains, d'imprévisible et d'inattendu. La Constitution civile du clergé n'a pas été l'œuvre d'anticléricaux acharnés à détruire l'Eglise catholique. Elle n'a pas non plus dressé brutalement l'épiscopat français dans une sainte indignation. Si elle est bien le point à partir duquel la Révolution et l'Eglise se séparent et vont devenir des adversaires sans merci, les hommes du printemps 1790 ne le savent pas encore. A travers son décret l'Assemblée constituante a été peu à peu portée à ce conflit, sans en avoir jamais voulu les conséquences.

De là vient, peut-être, que le débat parlementaire d'où sortira la Constitution civile, et qui s'étend de la fin mai à la mi-juillet 1790, apparaisse le plus souvent aux historiens comme décevant : c'est qu'il est inégal aux enjeux qu'il comporte et que l'avenir fera voir. « La discussion

ne fut ni forte, ni profonde », écrit Michelet, qui n'y relève qu'une pensée importante, celle du janséniste Camus, un des leaders du Comité ecclésiastique : « Nous sommes une Convention nationale ; nous avons assurément le pouvoir de changer la religion ; mais nous ne le ferons pas ». Dans l'espace un instant entrouvert par le député de Paris, Michelet rêve à cette religion de la Révolution dont c'était, selon lui, l'heure, qui ne vint pas. Car dans cette prétention retirée aussitôt qu'avancée, il lit aussi la timidité spirituelle de l'Assemblée, obsédée, comme les rois, de sa seule souveraineté. De fait, la discussion, pourtant longue et méticuleuse, du projet de loi qui deviendra la Constitution civile du clergé manifeste une sorte d'épuisement d'idées en face de l'immense question des rapports entre les nouveaux principes et l'ancienne religion. Discussion de politiques, de juristes, de procéduriers, entre un catholicisme épuisé, asservi, presque laïcisé, et une Révolution recroquevillée sur son pouvoir tout neuf, conçu pourtant sur le modèle absolutiste.

Le projet de loi comportait quatre titres. Le premier substituait aux anciennes circonscriptions de l'Eglise de nouvelles circonscriptions, calquées sur la nouvelle division de la France en 83 départements. Il n'y aurait donc plus que 83 évêchés au lieu de 130, plus 10 arrondissements métropolitains. L'ensemble des affectations du clergé était simplifié et rationalisé par la suppression de tous les titres et offices traditionnels, prébendes, canonicats, abbayes, chapitres, etc. Le pouvoir épiscopal était désormais collectif, chaque évêque devant être assisté d'un conseil permanent de vicaires obligatoirement associé à l'exercice de sa juridiction. L'article 5 du titre I dégageait l'Eglise de toute soumission à des évêques ou des métropolitains étrangers : c'est-à-dire éventuellement de Rome. Le titre II, encore plus novateur, substituait l'élection aux formes canoniques usitées dans la nomination des titulaires ecclésiastiques. Tous les électeurs pouvaient participer au vote, nécessaire aussi bien pour les évêques que pour les curés. Salariés de l'Etat, évêques et curés étaient soumis à l'obligation du serment de fidélité à la Constitution. Le titre III fixait le traitement des membres du clergé, en le réduisant sensiblement. Le titre IV leur imposait la résidence, sous le contrôle des municipalités.

L'ordre religieux était ainsi aligné sur l'ordre civil, l'édifice de l'Eglise calqué sur celui de l'Etat, fondé sur une souveraineté constitutionnelle dont la légitimité était l'élection populaire ; ses liens avec la papauté étaient tranchés ; il dépendait entièrement du pouvoir temporel.

En face d'une réforme de cette envergure, l'opposition, menée par Boisgelin, plaida l'incompétence de l'Etat en matière spirituelle. L'archevêque d'Aix fit valoir tout de suite, dès le 29 mai, que les règles constituant de tout temps la discipline de l'Eglise ne pouvaient être modifiées que par la réunion des formes civiles et des formes canoniques, le concours du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Un texte touchant à des traditions chrétiennes aussi fondamentales que le pouvoir des évêques ou le choix des prêtres devait être approuvé aussi par un concile national de l'Eglise de France et par le chef de l'Eglise universelle.

La première riposte vint de Treilhard, le député de Paris, le

lendemain. Elle étendit à l'organisation de l'Eglise la malédiction portée par la Révolution sur l'Ancien Régime, en la condamnant comme tissée de désordre et d'abus justiciables du seul pouvoir civil : il donna immédiatement à comprendre que ce que l'Eglise allait payer si cher, dans ce débat, n'était pas la religion en elle-même, mais son imbrication si étroite dans l'ordre ancien, sa collusion avec hier. Cette religion, d'ailleurs, qui en défendait mieux l'esprit que les hommes du Comité ecclésiastique, en voulant la rendre, par l'élection des prêtres, à des règles plus proches de ses origines ? Il n'y avait donc aucune raison de mettre en cause les droits absolus du souverain sur la discipline ecclésiastique : la tradition constante de la monarchie l'attestait. Argumentation reprise et élargie le 31 mai par Camus, qui donne au texte du comité la double bénédiction de la charité et de la nécessité, en excipant à la fois des traditions primitives du christianisme et du droit public français : « La soumission à l'autorité souveraine de la nation n'est pas seulement une obligation de nécessité : c'est un devoir de charité. Que les pasteurs de notre siècle se pénétrant des principes qui faisaient agir ceux des premiers siècles de l'Eglise [...] et la religion sera pure en France comme elle le fut alors en Afrique. » Par la voix de l'ancien avocat du clergé, le parti janséniste tenait sa revanche de l'abaissement et de la persécution où l'avait tenu l'Eglise, avec la monarchie, depuis la bulle *Unigenitus*.

La discussion des articles, commencée le 1^{er} juin, fut interminable, morne, entrecoupée par d'autres textes et d'autres débats prévus aussi à l'ordre du jour. L'abbé Grégoire y obtint, sur l'article 5 du titre I, qu'on réservât les droits du pape. Les deux points les plus discutés furent ensuite l'élection des prêtres et la dotation des curés (qui eussent souhaité conserver les petits biens-fonds attachés aux cures) ; mais le Comité ecclésiastique avait fait finalement voter l'essentiel de son projet à la mi-juin. L'ensemble fut adopté le 12 juillet.

*

**

Bien qu'il bouleversât toute son organisation, le texte n'était pas inacceptable par une Eglise que les rois de France avaient habituée à la rude prépondérance du pouvoir politique. Du reste, son homologue autrichienne avait été soumise, il n'y avait pas si longtemps, à des réformes d'une brutalité comparable par Joseph II. La majorité des évêques avait montré des réserves sur la Constitution civile, mais le clergé, dans sa masse, était prêt à l'accepter. Presque tous les prélats, d'ailleurs, restaient dans l'expectative, peu désireux d'alimenter les soupçons d'aristocratie que suscitaient leurs noms et incertains sur l'incompatibilité finale de la réforme avec les règles canoniques. C'est sur les conseils de Champion de Cicé et de Boisgelin que Louis XVI, comme toujours hésitant, signa le décret.

Mais il y avait pour l'Eglise, pourtant, une condition indispensable que le débat avait bien fait apparaître : une telle réforme, voulue et décidée par l'Etat, devait être approuvée par une autorité spirituelle. La Constituante avait refusé le concile national. Restait le pape, aux prises

CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ

avec l'affaire d'Avignon, de moins en moins enclin à distinguer même, dans sa condamnation de la Révolution, le spirituel du temporel. Par prudence, à la fois par rapport à Avignon et aux évêques français, il ne condamnera la Constitution civile que le 10 mars 1791 ; mais son opposition est connue dès l'été 1790 et largement utilisée, notamment par le canal intéressé de l'infatigable Bernis.

D'ailleurs, la France catholique s'agite avant ses prêtres, mobilisée par l'intolérance et l'intrigue, alarmée par toutes ces nouveautés sur les protestants et les juifs, indignée que l'Assemblée ait refusé de reconnaître à la vieille religion un statut « national » qui lui conserverait une sorte de privilège. La tradition d'intolérance a repris là où elle est la plus forte, dans les villes du Midi en partie protestantes, Nîmes, Uzès, Montauban. A Nîmes, au milieu de juin, tout juste pendant la discussion de la Constitution civile du clergé à l'Assemblée, la guerre civile a fait rage quelques jours, au grand dam des troupes catholiques, vaincues et massacrées.

A la fin de l'été, la situation s'est durcie partout. La Constitution civile a été publiée dans les départements, et elle a le soutien, parfois agressif, des nouvelles administrations élues au printemps. Les clubs et les sociétés populaires s'agitent et réclament l'application immédiate de la loi. En face, l'opinion catholique est de plus en plus hostile ; les évêques, membres de l'Assemblée, sortent du silence et publient le 30 octobre, sous le titre d'« Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé », une réfutation en règle du texte voté en juillet. Devant cette situation, où la violence est encore l'exception, mais où le calme est précaire, la Constituante choisit d'avancer : un décret du 26 novembre donne deux mois aux prêtres en exercice pour prêter serment à la Constitution, et par conséquent à la Constitution civile du clergé qui y était incluse.

C'est le signal, et le commencement, du schisme.

Un tiers des membres ecclésiastiques de l'Assemblée accepta de prêter le serment en janvier 1791 ; 7 évêques seulement « jurèrent », selon le terme de l'époque, dont 3 « *in partibus* ». Mais la grande affaire n'était plus l'Assemblée ; c'était le pays. Un peu partout, la publication du décret du 26 novembre, puis la cérémonie du serment au début de l'année 1791 provoquèrent des troubles dans les deux sens pour et contre la Constitution civile, mais graves surtout quand les populations soutiennent ou même devancent le refus de prêter serment. A Paris, c'est naturellement l'inverse, et la pression populaire organisée s'exerce sur les prêtres qui hésitent ou qui rechignent pour les contraindre à sauter le pas. Le dimanche prévu pour la prestation de serment, une foule immense envahit Saint-Sulpice et menace le curé récalcitrant, qui réussit à s'échapper aux cris de « le serment ou la lanterne ». Mais en Alsace, dans le Massif central, notamment dans les hautes terres catholiques du Velay et du Rouergue, dans l'Ouest, notamment dans ce qui allait devenir en 1793 la « Vendée militaire », le quadrilatère de l'insurrection armée, la foule s'oppose en force à la cérémonie du serment, et ce sont les autorités locales, les maires et les officiers municipaux, qui doivent bien souvent capituler. Ces troubles ont été l'objet d'une analyse systématique faite par un

historien américain, Timothy Tackett, qui montre bien à quel point cette affaire du serment a touché la vie sociale des Français de cette époque à son niveau le plus élémentaire et le plus profond, celui de la communauté paroissiale : au point qu'il est difficile de démêler, dans chaque cas, ce qui appartient à la personnalité du curé et ce qui revient à la réaction collective des paroissiens. Mais il est sûr au moins que la géographie des refus du serment dresse la première carte nationale des résistances populaires à la Révolution.

Résistances qui s'avèrent si fortes et si répandues que l'Assemblée constituante doit jeter du lest : après avoir, en effet, choisi l'intransigeance le 4 janvier 1791, elle met de l'eau dans son vin dès le 23, en autorisant les réfractaires qui n'étaient pas remplacés à rester dans leur paroisse (et en leur garantissant dans tous les cas une petite pension) ; le 7 mai, elle vote le décret dit « de tolérance », en donnant force de loi à une mesure prise en avril par le directoire du département de Paris, et selon laquelle les prêtres réfractaires pouvaient célébrer la messe dans les églises « constitutionnelles ». Mesure qui « gèle » la situation en l'état plus qu'elle ne cherche à y porter remède. Elle prend simplement acte de l'impasse politique et religieuse où la Constitution civile a conduit la Révolution. Au début de l'été, en effet, l'hostilité du pape au texte est devenue claire pour tous, et les positions des « fonctionnaires publics ecclésiastiques » sans ambiguïté : les « réfractaires » ont été remplacés ou sont sur le point de l'être. Mais ils sont restés au village, ou dans le quartier, et l'Assemblée, tout à son désir de stabilisation, doit finalement accepter l'existence de deux Eglises, dont l'une seulement est conforme à la loi. La Constituante veut arrêter la Révolution, et elle a donné à la Contre-Révolution ses cadres et ses troupes.

En effet, les nombreux travaux consacrés depuis un quart de siècle à trouver une détermination sociale, ou socio-économique, à la Contre-Révolution rurale se sont soldés par des conclusions ou négatives ou fragiles. Les régions et les groupes sociaux qui se dresseront en 1793 contre la Révolution ne sont pas, en 1789, plus favorables à l'Ancien Régime que les autres : les cahiers de doléances des futurs pays chouans ou des paroisses de la Vendée militaire sont hostiles aux droits féodaux comme le reste des textes rédigés au nom des communautés rurales françaises. Il n'est guère possible non plus d'attribuer la Contre-Révolution paysanne — là où on peut l'observer *a posteriori* à partir des événements de 1793 — à un antagonisme particulier entre les villes et les campagnes, les bourgeois et les ruraux. Car cet antagonisme, pour spectaculaire qu'il apparaisse pendant la guerre de Vendée, est assez général et il prend des formes très diverses : par exemple, les paysans du Quercy continuent à lutter, bien après le 4 août 1789, autour de leurs revendications propres pour l'abolition sans indemnité des redevances seigneuriales, bravant l'autorité des nouvelles administrations urbaines ; mais le Quercy ne se lève pas contre la dictature de Paris et des villes en 1793. C'est plus à l'est, en Lozère, qu'un début d'insurrection aura lieu à cette époque. D'ailleurs, cet antagonisme ville/campagne peut être plus politique encore que social, pour peu que l'arrogance culturelle des nouveaux messieurs des chefs-

lieux à l'égard des campagnes se révèle à l'usage plus insupportable que les extorsions paternelles du seigneur.

Il n'apparaît pas qu'on puisse réduire l'élément religieux à un autre niveau de réalité dans l'interprétation des facteurs de la Contre-Révolution. Ce qui est clair, en revanche, c'est que cet élément religieux s'est immédiatement transformé en problème politique, dans la mesure où, en France, la monarchie absolue d'abord, la Révolution ensuite avaient fait de l'Eglise catholique un corps subordonné à l'Etat. La crise du serment renouvelle sous une forme encore plus aiguë, et infiniment plus massive, des épisodes de l'histoire des relations entre l'ancienne monarchie et le clergé janséniste, comme l'affaire des billets de confession. En 1791, c'est l'Eglise catholique tout entière qui paye le prix fort de son pacte avec l'Etat absolutiste : car la revanche janséniste, au nom du gallicanisme, n'a fait qu'accentuer sa subordination politique. Désormais, l'ensemble de ses prêtres est mis en demeure de choisir entre Paris et Rome, universalité de l'Eglise et citoyenneté, conviction intérieure et autorité de l'Etat. Et derrière les prêtres, ou avec eux, les millions de fidèles de ce pays catholique comprennent et épousent ce dilemme, inséparablement religieux et politique.

Si l'on veut d'ailleurs comprendre comme le conflit qui s'est noué à ce double niveau, en 1790-1791, est profond, il suffit de considérer à quel point il est destiné à durer : la carte de la pratique religieuse, dans la France du milieu du *xx^e* siècle, qui est la moins mauvaise approximation de celle de la droite politique, est aussi très proche de celle des insermentés de 1791.

Cette dichotomie politique française entre cléricaux et anticléricaux, qui va durer si longtemps aux *xix^e* et *xx^e* siècles, illustre la profondeur de la querelle religieuse de 1791 ; la tradition catholique fournira des idées et des passions plus longuement et plus efficacement que la fidélité monarchique. Au *xix^e* siècle, Michelet et Quinet, chacun à leur manière, reprocheront à la Révolution française d'avoir lutté contre l'Eglise sans chercher à déraciner la foi catholique. Le premier eût voulu que la Révolution devînt à elle-même son propre culte ; le second, qu'elle inventât une religion nouvelle accordée à l'esprit de liberté. Mais le pouvait-elle ? A la fin du *xviii^e* siècle, elle était déjà trop loin de la Réforme pour enraciner un protestantisme de son cru ; et trop près des batailles jansénistes et de l'héritage gallican, pourtant, pour instaurer sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat un culte laïque de ses propres valeurs. De cette double impasse naîtra une culture révolutionnaire anticatholique pleine de l'intolérance de l'esprit catholique.

François Furet