

La défense théologico-politique de la Constitution civile du clergé

Anastasiia Cherygova

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de  
Maîtrise en science politique

École d'études politiques  
Faculté des sciences sociales  
Université d'Ottawa

© Anastasiia Cherygova, Ottawa, Canada, 2024

## Table des matières

<i>Résumé</i> .....	<i>iii</i>
<i>Remerciements</i> .....	<i>iv</i>
<i>Introduction</i> .....	<i>1</i>
<i>Question de recherche et hypothèse</i> .....	<i>6</i>
<i>La structure de recherche</i> .....	<i>6</i>
<i>Repères historiques : comment arrive-t-on à adopter la Constitution civile du clergé?</i> .....	<i>9</i>
<i>A. Les antécédents de la Révolution française</i> .....	<i>9</i>
<i>B. La confiscation des biens du clergé, septembre 1789 et ses suites</i> .....	<i>12</i>
<i>C. Débats et adoption de la Constitution civile du clergé, le 12 juillet 1790 et suites</i> .....	<i>15</i>
<i>D. Adoption du serment à la Constitution civile du clergé, le 27 novembre 1790 et suites</i> .....	<i>19</i>
<i>Chapitre I. L’Affirmation de la vraie religion : la compatibilité du catholicisme avec la Révolution</i> .....	<i>24</i>
<i>A. Grégoire et l’introduction de la thèse de la compatibilité</i> .....	<i>24</i>
<i>B. Mirabeau et le ressourcement de l’Antiquité chrétienne</i> .....	<i>28</i>
<i>C. Camus et le ressourcement gallican</i> .....	<i>40</i>
<i>D. Conclusion du chapitre : la compatibilité comme un fil à tracer</i> .....	<i>54</i>
<i>Chapitre II. Le prêtre catholique comme un fonctionnaire étatique</i> .....	<i>56</i>
<i>A. Grégoire</i> .....	<i>56</i>
<i>B. Camus et le statu quo des prêtres fonctionnaires</i> .....	<i>58</i>
<i>C. Mirabeau et les prêtres fonctionnaires de la religion du public</i> .....	<i>64</i>
<i>D. Conclusion du chapitre : la Constitution civile du clergé comme une codification de la réalité historique</i> .....	<i>75</i>
<i>Chapitre III. La Constitution civile du clergé ne remet pas en question la nécessaire séparation entre les sphères spirituelle et temporelle de l’existence humaine.</i> .....	<i>77</i>
<i>A. Grégoire et l’assentiment intérieur</i> .....	<i>78</i>
<i>B. Mirabeau et un autre appel aux sources chrétiennes</i> .....	<i>82</i>
<i>C. Camus et la défense des droits de l’État</i> .....	<i>87</i>
<i>D. Conclusion du chapitre : la séparation comme une affirmation de la Constitution civile du clergé</i> .....	<i>97</i>
<i>Conclusion</i> .....	<i>99</i>
<i>Limites de notre recherche et les possibilités futures</i> .....	<i>101</i>
<i>Bibliographie</i> .....	<i>104</i>

## *Résumé*

La position de l'Église catholique en France devient très vite une question aiguë lors de l'éclatement de la Révolution en 1789. À la suite de la confiscation des biens du clergé, en 1790, l'Assemblée nationale introduit la Constitution civile du clergé, un décret qui, parmi de nombreuses autres mesures, élimine le pouvoir papal de l'Église en France, redresse les frontières diocésaines, et déclare les clercs catholiques fonctionnaires publics, soumettant les positions du curé et de l'évêque au vote démocratique. L'opposition grandit lorsque les clercs sont obligés de prêter serment à la Constitution civile du clergé pour sauvegarder leur ministère. En ce moment de grande contestation, trois militants de la Révolution, l'abbé Henri Grégoire, Honoré-Gabriel Riqueti, comte de Mirabeau, et Armand-Gaston Camus, offrent une défense publique de la Constitution civile du clergé sur la base d'arguments théologico-politiques. Quant à la nature de leurs arguments, une hypothèse se présente : tout comme la Révolution française et les Lumières préconisent un retour aux structures politiques de l'Antiquité classique, la Constitution civile du clergé est présentée comme un rétablissement des disciplines de l'Antiquité chrétienne, rendant l'Église catholique compatible avec la Révolution française.

## *Abstract*

The position of the Catholic Church in France quickly becomes a contested question following the breakout of the French Revolution in 1789. After the confiscations of the clergy's property, in 1790 the National Assembly introduces the Civil Constitution of the Clergy, a decree that, among many other measures, eliminates from the Church in France all administrative power of the papacy, changes diocesan borders, as well as declares Catholic priests to be public servants, ordering that the positions of parish curates and bishops be elected democratically. The opposition mounts when the clergy is mandated to swear allegiance to the Civil Constitution of the Clergy to remain in ministry. During this moment of rising tensions, three supporters of the Revolution, Abbé Henri Grégoire, Honoré-Gabriel Riqueti, Count Mirabeau, and Armand-Gaston Camus, provide their public support of the Civil Constitution of the Clergy based on theological grounds. Considering the nature of their arguments, a hypothesis is offered: just as the French Revolution and the Enlightenment sought after returning to the political structures of Classical Antiquity, the Civil Constitution of the Clergy is thus presented as a reestablishment of the disciplines of Christian Antiquity, rendering the Catholic Church compatible with the French Revolution

## *Remerciements*

Je voudrais remercier tout d'abord François Charbonneau, professeur agrégé de science politique à l'Université d'Ottawa et directeur de cette thèse, pour son aide inestimable à travers les années dans l'accomplissement de ce projet. Je remercie également Robert Sparling et Sophie Bourgault, eux aussi professeurs de science politique à l'Université d'Ottawa, de leur soutien avant même le début de ma maîtrise et tout au long des étapes de cette recherche. De plus, j'aimerais remercier Mathieu Laflamme, professeur d'histoire à l'université, qui m'a encouragée à continuer mes études, surtout en ce qui a trait à l'histoire française. Je suis profondément reconnaissante envers tous les professeurs de l'Université d'Ottawa qui m'ont aidée à travers les années, et parmi eux particulièrement Émilie Bernier, Émilie Pigeon, Brenda Macdougall et Nicole St-Onge.

Un remerciement particulier est dû à tous ceux qui sont passés par le Collège universitaire dominicain entre 2021 et 2023, surtout Louis Roy, o.p. et Maxime Allard, o.p. De plus, je remercie Rémi Caucanas qui m'a indiqué les livres de Michel Vovelle en tant que source excellente pour la compréhension de la Révolution française. Je remercie également les anciens du Collège universitaire dominicain, surtout Brandan et Shelyse Tran et leurs enfants, pour leurs encouragements précieux. Je suis profondément reconnaissante à Anne Boily de son aide tant généreuse dans la rédaction de cette thèse.

Je remercie chaleureusement mes amis généreux à Ottawa et ailleurs qui m'ont offert tant de soutien durant les années consacrées à ce projet, particulièrement Louise et Alexandre Michaud, ainsi que Heather Weinreb et Quentin Lauvray. Je suis également reconnaissante envers le clergé de la paroisse Saint-Clément à Ottawa pour leur aide. Finalement, je remercie ma famille, surtout mon feu grand-père qui a inspiré mon intérêt pour la Révolution française, et ma mère, une grande intellectuelle elle-même, qui, malgré mes nombreux doutes, a toujours cru en moi.

## *Introduction*

La Constitution civile du clergé (1790) est un document clef dans le déroulement de la Révolution française, même si sa mise en œuvre ne représente en quelque sorte qu'un moment de transition entre la période de la monarchie constitutionnelle, débutant en 1789, et celle de la République, commençant en 1792. La Constitution civile du clergé a pour objectif général de placer l'Église catholique en France entièrement sous la nouvelle structure étatique issue de la Révolution : bref, sous le pouvoir de l'État. Pour ceux qui ont rédigé ce décret, l'Église française profitera ainsi d'un allègement de ses structures (dorénavant simplifiées et conformes à la nouvelle structure de l'État). Qui plus est, l'Église française ne serait plus soumise au contrôle d'une puissance étrangère, en l'occurrence celle du Saint-Siège. Mais ce n'est pas tout. On le sait, puisqu'elle en représente la part la plus controversée, suivant l'adoption de ce décret, tout prêtre catholique en France sera appelé à prêter serment à la Constitution civile du clergé pour conserver son office ecclésiastique. A contrario, un refus de jurer rendait le réfractaire criminel aux yeux de l'État français. Ce n'est donc pas un hasard si, pour une large part de l'Église de France (sans parler du pape), ce décret a été reçu comme une abomination.

On l'a dit, l'existence réelle de ce décret fut somme toute très brève, puisqu'il n'a force de loi que sous la monarchie constitutionnelle, celle-ci prenant fin le 10 août 1792. La république, contrairement à la monarchie constitutionnelle, ne reconnaissait ni l'Église catholique ni ses ordres au sein du pays. En un mot, comme le déclarera Émile Poulat, avec la république « nous n'avons plus de clergé »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Émile Poulat, « Constitution civile du clergé », *Revue des Deux Mondes*, (Décembre 1990) : 108. Ici, Poulat cite une lettre envoyée au pape Pie VI de la part de la Convention de la République française en janvier 1793 : « La République ne reconnaît pas le pape que sous le rapport de sa souveraineté temporelle, comme chef suprême d'un culte qui nous est devenu étranger. Nous n'avons plus de clergé. Nous ne voyons dans les ministres des différents cultes que des citoyens exerçant une profession qui ne comporte pas plus que toute autre un caractère particulier, et qui les laisse tout entiers sous le régime uniforme de la société. »

Les chercheurs qui se sont intéressés à la Constitution civile du clergé se sont surtout intéressés à ses conséquences. Ils se sont parfois penchés sur sa dynamique propre, par exemple, en tentant de déterminer les taux de prestation de serment à la Constitution civile du clergé dans les différentes régions<sup>2</sup>. D'autres ont tenté d'inscrire cet événement dans une dynamique plus large, comme un moment dans le processus de déchristianisation qui accompagne la Révolution française.<sup>3</sup> Étant donné que la Constitution civile du clergé a effectivement dissout les monastères masculins et féminins (des institutions ayant joué un rôle énorme en France jusque-là), d'autres chercheurs ont accordé leur attention aux effets du décret sur les ordres religieux en France révolutionnaire.<sup>4</sup>

À notre avis, une chose n'a pas véritablement été faite jusqu'ici : à savoir, tenter de comprendre les raisons pour lesquelles des *arguments théologiques, s'appuyant sur la Bible et l'histoire de l'Église, sont utilisés pour défendre la Constitution civile du clergé*. On oppose souvent, d'un côté, la France révolutionnaire, favorable à la Constitution civile du clergé, à l'Église catholique qui y aurait été largement défavorable, ne serait-ce que parce que l'Église perdait ainsi son autonomie. Même si ce schéma a un certain sens, c'est oublier qu'un nombre, par ailleurs difficile à estimer, des partisans de la Révolution a tenté de défendre la Constitution civile du clergé par des arguments provenant de la théologie chrétienne. C'est à étudier les raisons théologico-politiques pour défendre la Constitution civile du clergé au grand public que sera consacrée la thèse qui suit.

---

<sup>2</sup> Timothy Tackett. *La Révolution, l'Église, la France, le Serment de 1791*, tra. Alain Spiess (Paris : Les Éditions du Cerf, 1986).

<sup>3</sup> Michel Vovelle. *La mentalité révolutionnaire : sociétés et mentalités sous la Révolution française* (Paris : Mésidor, Éditions sociales, 1985).

<sup>4</sup> Gwenaël Murphy. *Les religieuses dans la Révolution française* (Paris : Bayard, 2005).

Évidemment, il y aurait un nombre important d'individus dont il serait possible d'étudier la pensée sur ce sujet. De manière à limiter notre objet de recherche, nous allons nous intéresser aux raisons théologico-politiques pour lesquelles trois acteurs de la Révolution ont défendu la Constitution civile du clergé. Il s'agit d'Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau, de l'abbé Henri Grégoire et d'Armand-Gaston Camus. Les trois ont produit des textes destinés au grand public invoquant des arguments de nature théologico-politique. Tous les textes ont été produits pendant la courte vie de la Constitution civile du clergé, offrant un coup d'oeil chronologiquement pertinent sur le sujet. Cette question du positionnement historique des débats durant l'existence légale de la Constitution civile du clergé – la disponibilité des sources contemporaines et sérieuses présente quelquefois en défi pour l'analyse que nous visons. Beaucoup des sources sur notre décret sont des pamphlets<sup>5</sup>, ou alors des sources parfois peu sérieuses, ou comme l'explique Lucien Misermont<sup>6</sup>, les lettres écrites *post factum*, hors l'œil public. Qui qu'il en soit, puisque ces trois penseurs feront l'objet de notre thèse, examinons brièvement leurs contributions à la défense du décret.

Mirabeau est un personnage de premier plan de la Révolution française. Écrivain et homme politique, il se fera défenseur dudit décret, même s'il meurt à peine quelques mois après son adoption. Au-delà des discours prononcés en Assemblée constituante en faveur du décret, l'on connaît sa pensée sur le sujet de ce décret par un texte intitulé *Projet d'adresse aux Français*, un discours émotif sur la vie de la France à la suite de la Révolution et sur le rôle de la religion catholique pour le pays. Dans ce texte, il insiste sur la vérité de la doctrine du christianisme et il

---

<sup>5</sup> Anonyme, « Au loup! », 1792. Quoique le document n'est disponible qu'en occitan, la Bibliothèque nationale de France le classifie sous la catégorie de « poésie satirique ».

<sup>6</sup> Lucien Misermont, *Le serment à la Constitution civile du clergé : le serment civique et quelques documents inédits des archives vaticanes*, Paris : Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, Éditeur, 1917. Misermont présente, parmi de nombreuses choses, les réponses à la Constitution civile du clergé, y compris les lettres privées des prêtres constitutionnels, comme Abbé Delseppe, curé de Sauville, datée le 16 novembre 1791, expliquant la pauvre situation matérielle qui l'a poussé à prêter serment à la Constitution civile du clergé – le serment duquel Delseppe se repente devant le Pape dans ladite lettre (118-119).

affirme que la Constitution civile du clergé est un chemin vers la réconciliation du christianisme et la nouvelle réalité politique postrévolutionnaire.

L'abbé Henri Grégoire est lui aussi un personnage important de la Révolution française, connu notamment pour avoir rédigé un *Rapport sur les nécessités et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* (souvent appelé *Rapport Grégoire*). C'est pourtant durant les discussions autour de la Constitution civile du clergé qu'il se fera d'abord connaître ; selon la mythologie révolutionnaire, d'ailleurs immortalisée sur une estampe de 1790, il est le premier à y prêter serment<sup>7</sup>. Malgré le fait qu'il sera écarté de la vie publique à la suite des nombreux bouleversements politiques menant jusqu'à la Restauration, Grégoire demeurera fidèle à sa position d'évêque constitutionnel jusqu'à la fin de sa vie en 1831. À preuve, sous la monarchie de Juillet, l'archevêque de Paris lui refusera les derniers rites à cause de son refus de renier son statut d'évêque constitutionnel. Grégoire est « mort sans avoir fait sa soumission »<sup>8</sup>.

Pour sa part, Armand-Gaston Camus est principalement connu pour avoir rédigé la Constitution civile du clergé. Il se portera logiquement à la défense du décret dont il est l'auteur, ce qu'il fera notamment en invoquant son statut de spécialiste du droit ecclésiastique. Il est aussi connu pour avoir souhaité inclure la clause des devoirs dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen<sup>9</sup>. Lorsque le pape Pie VI publie ses deux condamnations de la Constitution civile du clergé en mars et avril 1791, Camus y répond en canoniste dans un texte intitulé *Observation sur deux brefs du pape*<sup>10</sup>. Comme Mirabeau, il réfutera les accusations d'hérésie et de schisme en

---

<sup>7</sup> Anonyme, « L'abbé Grégoire prête, le premier, serment de fidélité à la constitution civile du clergé et invite les curés et les évêques à imiter son exemple », 1790.

<sup>8</sup> Marc Escholier, « L'Avenir », *Lacordaire, Dieu et la liberté* (Paris : Éditions Fleurus, 1959), 52.

<sup>9</sup> Quentin Epron, « Armand-Gaston Camus. « Du gallicanisme à la Constitution civile du clergé », *Droits*, no 39, (2004/1) : 78.

<sup>10</sup> Nous retrouvons en ligne plusieurs façons typographiques d'écrire le titre du manuscrit de Camus, avec le mot « pape » orthographié parfois en majuscule. Nous allons indiquer le mot « pape » en tant que titre en minuscule pour la cohérence typographique. Nous préservons l'orthographe du mot en majuscule quand il est indiqué ainsi chez Camus.

cherchant ses justifications dans l’histoire du christianisme, jugeant que la Constitution civile du clergé vise à rapprocher la pratique de la foi, en France, de la foi telle qu’elle s’exerçait dans « l’Église primitive »<sup>11</sup>.

Ce bref survol le confirme : la Constitution civile du clergé est défendue, au moins en partie, par des penseurs qui jugeaient ce décret comme étant souhaitable non pas en fonction d’impératifs politiques ou stratégiques, mais en fonction de préoccupations théologico-politiques. D’où l’intérêt de comprendre leur pensée et la manière dont ils ont tenté de conformer l’Église catholique en France aux nouvelles idées de démocratisation.

---

<sup>11</sup> Armand-Gaston Camus, *Observations sur deux brefs du pape, En date du 10 mars et du 13 avril 1791*, (Paris : Imprimerie nationale, 1791), 8-9.

### *Question de recherche et hypothèse*

La question de recherche à laquelle nous allons tenter de trouver une réponse dans notre thèse sera: Quelles sont les raisons théologico-politiques qui expliquent l'adhésion de nos trois acteurs catholiques, Mirabeau, Grégoire et Camus, à la Constitution civile du clergé et, plus largement, à la Révolution française ?

Notre hypothèse est que les trois hommes représentent une frange de révolutionnaires qui se considèrent comme des *rétablisseurs*. Ils cherchent à revenir à la vérité du christianisme primitif et à l'état primordial de la société, dont ils jugent la vérité obstruée par le passage des siècles. De la même manière que les penseurs des Lumières valorisaient l'Antiquité classique et méprisaient le patrimoine politique du Moyen Âge, les défenseurs de la Constitution civile du clergé idéalisent leur compréhension de l'Antiquité chrétienne et méprisaient les changements entrepris au sein de l'Église catholique durant le Moyen Âge. Les éléments qui attirent nos trois acteurs dans leur vision de l'Église primitive sont semblables à ce qui est annoncé par la Constitution civile du clergé : l'indépendance des consécration épiscopales de l'autorité papale, la nomination des évêques par le vote populaire<sup>12</sup>, etc.

### *La structure de recherche*

Nous divisons ainsi notre recherche en quatre parties : nous consacrerons la première partie à faire un rappel des repères historiques pour bien comprendre la chronologie des événements. Chacun des trois autres chapitres sera consacré à un argument théologico-politique présenté en faveur de la Constitution civile du clergé, argument partagé entre nos trois personnages favorables au décret. Examinons maintenant l'importance de chacun des quatre chapitres proposés.

---

<sup>12</sup> Le cas le plus fameux est celui de l'évêque de Milan, Saint Ambroise, qui a été choisi par une acclamation des fidèles de la ville.

Nous offrons en première partie une description des étapes de la Révolution qui préparent l'adoption en 1790 de la Constitution civile du clergé, notamment la convocation des États généraux, la confiscation des biens du clergé, ainsi que la cristallisation de la pensée française des Lumières dans le concept de la volonté générale, que l'on retrouve dans les discours de députés comme l'abbé Sieyès. Nous voyons comment l'apparition de la notion de la volonté générale, selon les historiens comme Dale Van Kley, sera importante pour la défense de la Constitution civile du clergé, y compris en ce qui a trait à sa défense sur une base théologique.

Le premier chapitre porte sur le principal argument présenté en faveur de la défense théologico-politique de la Constitution civile du clergé, à savoir que les propositions du décret visent à rétablir, au sein de l'Église française, les pratiques de l'Antiquité chrétienne. C'est l'argument le plus important de notre thèse, car les deux autres arguments qui suivent, chacun ayant son propre chapitre, découlent de ce premier argument du « rétablissement », c'est-à-dire l'argument selon lequel la Constitution civile du clergé n'est pas une rupture dans l'histoire de l'Église, mais bien plutôt un retour salutaire à la pratique des origines. Dans l'interprétation qu'en donnent nos trois acteurs, la Constitution civile du clergé rétablit des structures semblables à celles caractéristiques de l'Église primitive. Elle introduit ainsi la thèse de la compatibilité du catholicisme et de la Révolution française, puisque la Révolution, qui vise une transformation du politique en conformité avec les idéaux des Lumières, ne saurait tolérer l'existence en son sein d'une institution gangrenée par les idées héritées du Moyen Âge ou alors de la soumission au pape, c'est-à-dire à un souverain étranger.

Le deuxième chapitre porte sur un argument selon lequel les prêtres catholiques ont toujours été « fonctionnaires publics » et qu'en ce sens, la Constitution civile du clergé ne représente pas une dangereuse innovation qui mettrait à mal l'autonomie de l'Église, mais une

simple tentative de formaliser une pratique séculaire. La fonctionnarisation des prêtres, c'est-à-dire leur traitement par l'État français en tant que fonctionnaires publics au service de la nation était une des propositions les plus mal reçues quant à la vie publique du décret.

Le troisième chapitre cible l'argument de la séparation stricte entre la sphère temporelle et la sphère spirituelle, celle du pouvoir et celle de la religion. Tout comme le chapitre avant lui, cette section de notre thèse découle de l'idée que la Constitution civile du clergé rétablit l'Église française dans sa forme originelle, c'est-à-dire avant les abus médiévaux. Cette séparation est affirmée pour explorer l'élimination du pouvoir papal du pays, surtout quant au pouvoir administratif du pape. La question du « corps » de l'Église est explorée pour comprendre comment le décret peut être justifié dans son redressement des frontières diocésaines et l'ensemble du fonctionnement du culte catholique en France. Qui plus est, on verra comment nos trois acteurs insistent pour faire du pape un « roi étranger ». Selon cette perspective, la Constitution civile du clergé ne représente pas non plus une innovation, puisque le pouvoir du pape n'aurait jamais eu juridiction sur le sol français. En ce sens, toute juridiction qu'il aurait pu malgré tout exercer en France au fil des siècles représentait en quelque sorte une usurpation de pouvoir, à laquelle mettait fin la Constitution civile du clergé.

### *Repères historiques : comment arrive-t-on à adopter la Constitution civile du clergé?*

Le chapitre qui suit vise à restituer les étapes de l'adoption de la Constitution civile du clergé pendant la Révolution française. Pour faire cette présentation de manière complète, il faudrait idéalement inscrire la proposition, puis l'adoption de la Constitution civile du clergé pendant la Révolution française dans un contexte plus large, celui du rapport long et complexe entre le pape, l'Église de France et la monarchie française. On compte parmi les centaines d'évènements ayant marqué cette relation les débats sur la juridiction lors du Moyen Âge, l'émergence de la pensée de la souveraineté au 16<sup>e</sup> siècle ou alors la croissance de la contre-culture janséniste du 17<sup>e</sup> siècle. Cela dit, étant donné que la présentation du contexte plus étendu dépasse largement les objectifs de notre thèse, nous allons nous concentrer seulement sur les éléments de ce rapport complexe qui nous permettent de comprendre pourquoi la place de l'Église en France est devenu un enjeu dès que la Révolution s'est enclenchée.

#### *A. Les antécédents de la Révolution française*

Nous ne dirons que quelques mots des causes de la Révolution française, qui font l'objet de débats dans les détails, mais par sur le fond. Adolphe Thiers, un historien et politicien républicain français, explique que bien avant la Révolution, la France du 18<sup>e</sup> siècle se retrouvait dans un état d'épuisement financier et politique. Elle est déchirée entre les politiques fiscales des rois antérieurs à Louis XVI, ainsi que polarisée par la pensée des Lumières<sup>13</sup>. Les réformes financières, visées par les ministres royaux comme Turgot et Necker, selon Thiers, n'aboutissaient à rien. À cela s'ajoute également la croissance militaire de la Prusse, croissance menaçante pour les intérêts français<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Adolphe Thiers, *Histoire de la Révolution française*, Livre I, Tome Premier, (Paris : Furne et Companie, Libraires-Éditeurs, 1857), 6, 8-9.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 19. Hilaire Belloc, un écrivain franco-anglais, écrivant sur la Révolution française lui-même aussi à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, a remarqué que la montée de la Prusse en tant que puissance militaire a animé beaucoup des personnages

Soucieux du piètre état des finances publiques, de Calonne, un ministre qui remplaçait Necker, a convoqué le 22 février 1787 l'Assemblée des Notables, un conseil administratif censé évaluer et régler les problèmes financiers de la France<sup>15</sup>. L'Assemblée des notables était caractérisée par la discorde et ses membres divisés entre différentes positions politiques. Le projet de cette assemblée échoue très rapidement, précipitant à sa suite la chute du ministère de Calonne<sup>16</sup>.

Sous la nouvelle direction de l'archevêque de Toulouse, de Brienne, les Notables discutent les questions aiguës du jour, notamment la gestion du système fiscal français historiquement influencé par les différences régionales et coutumières. Ils envisagent l'idée d'uniformiser la taxation<sup>17</sup> par-delà les diverses régions, mais cette idée est rejetée par les parlements<sup>18</sup>. C'est cet échec de l'Assemblée des Notables à trouver une solution à la lourdeur du système financier français qui explique la nécessité pour le roi de trouver une autre solution. Le 20 septembre 1787, Louis XVI a produit « l'édit portant [...] la convocation des États-Généraux [sic] dans cinq ans. »<sup>19</sup>

Les tensions continuant à monter dans la société française, le 5 mai 1788, le Parlement de Paris, une association historiquement opposée au pouvoir royal et au pouvoir ecclésiastique<sup>20</sup>, produit une déclaration visant à encadrer la monarchie vis-à-vis de ses droits par rapport à « la Nation » à travers « des États-Généraux, régulièrement convoqués et composés »<sup>21</sup>. Ceci peut facilement être interprété comme le premier mouvement de remise en question du pouvoir royal

---

de la Révolution française à repenser la structure du pays, y compris, selon Belloc, Mirabeau lui-même. On peut se demander si, dans le cas de Thiers et de Belloc, l'image de la Prusse du 19<sup>e</sup> siècle, un État centralisateur et militariste, peut influencer la lecture de l'histoire antérieure.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 11-12.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 13. Un des aspects de l'uniformisation était la suppression de la corvée, un type de travail forcé.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 6, 14.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 20-21.

pour que la monarchie française devienne une monarchie constitutionnelle. Selon Thiers, de Brienne visait à régler la controverse autour de la forme visée du gouvernement par l'arrestation des architectes de la déclaration, mais ce geste n'a pas réussi. Les actes de violence publique se multipliant, Louis XVI convoque les États-Généraux plus tôt que prévu, cette fois pour qu'ils débudent le 1<sup>er</sup> mai 1789<sup>22</sup>. La question de la forme que doit prendre cette réunion (qui n'a pas été convoquée depuis 1614) et le statut de Tiers-État dans cette assemblée seront âprement discutés<sup>23</sup>.

La convocation des États-Généraux est un événement qui anime la vie du pays. Partout les sujets du monarque s'assemblent pour faire connaître leurs griefs dans ce que l'on appelle des « cahiers de doléances ». On assiste aussi à la création de divers clubs, souvent régionaux, où la parole se libère sur des questions variées, y compris celles liées au système financier (alourdi par certains aspects du droit coutumier extrêmement complexe)<sup>24</sup>. De plus, l'humeur publique est empirée par les émeutes, y compris à Toulouse où de Brienne est l'archevêque, ainsi que par de pauvres récoltes suite à l'hiver de 1789<sup>25</sup>.

La « pompe nationale » avec laquelle s'ouvrent les États-Généraux est suivie, sans grand succès, par les débats portant sur les demandes du Tiers-État. Devant l'impasse, ces derniers se proclament « *Assemblée nationale* »<sup>26</sup> en juin 1789. Les tensions continuent à monter jusqu'à ce que le 20 juin 1789, n'ayant pas d'accès à la salle des États, les députés du Tiers-État se rendent à la salle du Jeu de paume<sup>27</sup>. Là, « l'agitation augmente », car beaucoup craignent la violence contre les députés s'ils se rendent à Paris. Le résultat de leurs délibérations est le Serment du Jeu de paume, visant l'adoption d'une constitution française<sup>28</sup>. C'est l'impossibilité d'avoir un accord sur

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 41, 50-54.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 59-60.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 60-61.

le passage de la constitution qui mène, selon Thiers, aux agitations populaires à Paris, dont les émeutes grandissantes en juillet 1789 résultent dans la violence la plus reconnaissable dans la prise de la Bastille, une prison parisienne, le 14 juillet 1789<sup>29</sup>. C'est cet événement de la violence des masses armées contre le régime en place qui annonce le début de ce qu'on appelle la Révolution française de 1789.

### ***B. La confiscation des biens du clergé, septembre 1789 et ses suites***

Le premier geste juridique porté par la France révolutionnaire contre le catholicisme fut la confiscation des biens du clergé et ce, dès l'automne 1789. Selon Pierrard, l'une des demandes les plus souvent formulées dans les cahiers des doléances (les plaintes régionales envoyées aux États généraux de 1789), était « la réduction de la richesse des évêques ».<sup>30</sup> On procède à cette confiscation peu après l'élaboration de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, le document auquel ont notamment contribué Grégoire, Camus et Mirabeau<sup>31</sup>. Toujours selon Pierrard, « les représentants du clergé », très souvent plein d'enthousiasme pour la cause révolutionnaire, « consentent [...] au dépouillement des temples pour secourir le Trésor » le 28 septembre 1789<sup>32</sup>. Pour justifier cette décision, l'Assemblée juge que l'argent « n'est pas nécessaire à l'exercice du culte divin »<sup>33</sup>.

La motion législative décrétant « la remise à la Nation des biens-fonds, bénéfiques et fondations ecclésiastiques »<sup>34</sup> est présentée le 10 octobre 1789 par Charles Maurice Talleyrand de Périgord,

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, Livre II, 95.

<sup>30</sup> Pierre Pierrard, « La courte euphorie de 1789 », *L'Église et la Révolution 1789-1889*, (Paris : Éditions Nouvelle Cité, 1988), 21.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 42, 44.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>34</sup> *Ibid.* Talleyrand sera un des évêques condamnés par le pape Pie VI pour avoir participé à la consécration illicite des évêques selon la Constitution civile du clergé, contre les directives papales.

alors évêque d'Autun<sup>35</sup>. Il justifie la motion en mettant de l'avant l'état misérable des finances françaises, comparées à la prospérité relative du clergé français. Le double objectif annoncé est d'appuyer les fermiers appauvris et d'éliminer la dette publique<sup>36</sup>. Talleyrand ne prévoit pas de résistance de la part du clergé. Dans son esprit, le clergé saura se montrer patriote et ouvert à ce sacrifice pour le bien de la patrie<sup>37</sup>. La motion est adoptée le 2 novembre 1789 « par 568 députés sur 954 présents ». Le résultat n'apporte pas de grands gains monétaires à partir de l'argent de l'Église – selon Pierrard, « la vente des biens ecclésiastiques » ayant été accueillie avec « calme et [...] indifférence ».<sup>38</sup>

Néanmoins, certaines institutions religieuses ont été affectées plus que les autres, même si l'état général est marqué par un calme relatif. Pierrard affirme aussi que les établissements ecclésiastiques qui ont le plus souffert de la confiscation de leurs biens étaient les monastères. La Constitution civile du clergé, lorsqu'elle sera adoptée l'année suivante, mettra d'ailleurs fin à l'existence même des monastères en France<sup>39</sup>. Le 13 février 1790, on voit l'adoption « [d'un] décret qui interdit les vœux de religion et prononce la suppression des congrégations à vœux solennels qui n'ont pas une activité hospitalière ou enseignante »<sup>40</sup> – cela paraît comme un présage de ce qu'apportera véritablement la Constitution civile du clergé avec l'élimination totale des institutions monastiques. Les religieux en place ne sont pas dispersés, mais on leur permet de « continuer la vie en communauté jusqu'à leur mort »<sup>41</sup>, effectivement sans pouvoir accepter des

---

<sup>35</sup> Charles-Maurice de Talleyrand Périgord, *Motion de M. Talleyrand sur les biens ecclésiastiques lors de la séance du 10 octobre 1789*, 398.

<sup>36</sup> *Ibid*, 401.

<sup>37</sup> *Ibid*, 398.

<sup>38</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1889*, 48.

<sup>39</sup> Les monastères ont été historiquement très importants pour la propagation du christianisme en Europe occidentale, et la France avait une longue tradition des monastères d'importance continentale, comme Cluny. Établissements riches en histoire et ressources matérielles telles que des livres, arts, vins, etc., leur suppression aurait été un signe de leur importance colossale pour l'avenir du christianisme en France.

<sup>40</sup> Pierrard, *Ibid*.

<sup>41</sup> *Ibid*.

novices<sup>42</sup>. La motion vise notamment à sauvegarder seulement les communautés religieuses « utiles », généralement soutenues par l'opinion publique de la fin du 18<sup>e</sup> siècle, plutôt que les « contemplatifs » et les « mendiants ».<sup>43</sup>

Dale K. Van Kley présente une illustration intéressante pour comprendre une interprétation alternative de la progression philosophique de la pensée des révolutionnaires français à partir de la confiscation des biens du clergé jusqu'à la Constitution civile du clergé. Selon lui, la confiscation est entreprise à cause d'une compréhension particulière du droit naturel, suggérant que les individus seulement peuvent posséder la propriété privée, tandis que toutes les associations qui existent au sein de la nation – qui est l'expression de la volonté générale – ne sont que les « *artificial creations of the nation, at best administered property in the interests of the nation* »<sup>44</sup>. Selon Van Kley, c'est Sieyès, un député de l'Assemblée et l'un des penseurs les plus importants de la Révolution, qui suggère que le clergé peut, en effet, être propriétaire « *just as validly as the nation, which was also a corps, [thus] the nation would have to destroy the clergy as a corps if it wished to nationalize ecclesiastical property* »<sup>45</sup>. On comprend que l'existence du clergé en tant qu'association distincte et unifiée échappant au contrôle étatique a pu être perçue comme une menace potentielle à l'unité de l'État, voire, plus philosophiquement, à la volonté générale.

---

<sup>42</sup> Rodney J. Dean, « Chapitre 4. Premières idées d'une réforme de l'Église, la suppression des ordres monastiques et l'importance de serment », *L'Assemblée constituante et la réforme ecclésiastique 1790* (Paris, Londres : Éditeur Rodney J. Dean, 2014), 138.

<sup>43</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1889*, 48. Dans la tradition monastique occidentale, depuis l'Antiquité tardive, le temps de Saint Benoît de Nursie et Saint Augustin d'Hippone, les communautés des religieux vivaient une vie austère et autarchique bien séparée du monde autour d'eux. Les communautés mendiantes, c'est-à-dire subsistant par mendier plutôt que par leur propre travail manuel, ont pris naissance dans les villes italiennes depuis le 13<sup>e</sup> siècle avec les personnages comme Saint François d'Assise et Saint Dominique de Guzman. Quant aux types d'activités des communautés religieuses, on les distingue généralement entre les communautés actives, ceux qui s'engagent majoritairement en quotidien dans les tâches comme l'enseignement ou les soins de santé, et les communautés contemplatives, ceux qui s'engagement majoritairement en quotidien dans la prière.

<sup>44</sup> Dale K. Van Kley, "Ideology, Revolution, Counterrevolution", *The Religious Origins of the French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791* (New Haven, London : Yale University Press, 1996), 360.

<sup>45</sup> *Ibid.* Van Kley indique que le même élan est visible dans l'effort de Le Chapelier, l'auteur de la Loi Le Chapelier, l'œuvre législative qui prescrivait les associations particulières au sein du pays.

Autrement dit, le clergé doit être éliminé comme corps étranger au sein même de l'État. On le verra, la solution à ce problème que proposera la Constitution civile du clergé sera pour l'État d'*absorber le clergé en son sein*. Selon Rodney J. Dean, cette idée émerge à l'hiver 1789-1790. Cette période est marquée par les premières suggestions de la simplification radicale de la gestion de l'Église en France, y compris la réduction des sièges épiscopaux et l'élimination de toutes les associations religieuses « qui ne sont pas à charge d'âmes ». <sup>46</sup> Mais ce n'est qu'au printemps et à l'été 1790 qu'une législation précise en ce sens commencera à être débattue. Ce sera, on le devine, la Constitution civile du clergé. Mentionnons brièvement qu'avant l'adoption officielle de la Constitution civile du clergé, selon Dean, la question du « culte dominant » a refait surface à plusieurs reprises durant la discussion de notre décret, apparaissant, par exemple, dans un ouvrage anonyme *Doit-il y a voir un Culte dominant?* Toutefois, l'initiative n'a pas été fructueuse. <sup>47</sup>

### ***C. Débats et adoption de la Constitution civile du clergé, le 12 juillet 1790 et suites***

Vers le mois de mai 1790 commencent les débats visant à régler le statut de l'Église catholique au pays : par exemple, le fait que les membres du clergé devront être envisagés comme des fonctionnaires de l'État, ou encore les salaires qu'il faudra leur verser. Lors de discussions animées, certains parmi les révolutionnaires, comme Maximilien de Robespierre, affirment que la pauvreté des ministres chrétiens est prescrite par Jésus-Christ lui-même, et en rendant le clergé français pauvre, l'Assemblée restaure simplement la religion à ce qu'elle doit être. Robespierre proclame que « l'auteur pauvre et bienfaisant de la religion [Jésus-Christ] [...] a voulu que ses ministres fussent pauvres car il savait qu'ils sont corrompus par les richesses » <sup>48</sup>. Mais les curés,

---

<sup>46</sup> Dean, *L'Assemblée constituante et la réforme ecclésiastique 1790*, 138. Cela peut indiquer les monastères, qui généralement ne possèdent pas les charges pastorales, c'est-à-dire qu'ils ne veillent pas sur les laïcs.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1889*, 52. Cette rhétorique de « retour aux origines » va être très important lors de la défense de la Constitution civile du clergé dans l'œil public – nous y reviendrons plus tard en y consacrant un chapitre entier.

même ceux qui s'enthousiasmaient pour la Révolution, n'étaient pas pour autant chauds à l'idée de voir leur salaire réduit radicalement. Les « 1200 livres par an » prévues par l'Assemblée nationale sont vues comme absolument insuffisantes pour maintenir la vie d'une paroisse<sup>49</sup>. On ne sait pas si la somme accordée est précisée comme le salaire d'un curé ou la subvention étatique pour la paroisse. On voit parmi les opposants de cette clause l'abbé Grégoire, qui affirme en Assemblée nationale que « tous les curés désavouent ce qui vient d'être dit! »<sup>50</sup> La Constitution civile du clergé est adoptée le 12 juillet 1790 ; l'approbation royale lui est accordée le 24 août 1790.<sup>51</sup>

Consultons les dispositions de la Constitution civile du clergé. Elle ordonne que « la forme des élections » sera la « seule manière de pourvoir aux évêchés et aux curés. »<sup>52</sup> Elle redresse les frontières diocésaines (les unités administratives de l'Église) qui doivent désormais correspondre aux nouvelles unités administratives de l'État français<sup>53</sup>, sur la base de la désignation de nouveaux arrondissements et de nouveaux départements à travers le pays<sup>54</sup>. Le nombre de diocèses a été réduit de 135 à 82<sup>55</sup>. Par la suite, le décret vise à éliminer « la domination d'une puissance étrangère », c'est-à-dire toute activité administrative du Saint-Siège en France<sup>56</sup>. Concrètement, la communication administrative avec le Saint-Siège n'est plus permise, sauf pour ce qui relève de la doctrine, « en témoignage de l'unité de foi, et de la communion [à] entretenir avec [le pape] »<sup>57</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>52</sup> *Décret sur la Constitution civile du clergé en annexe de la séance du lundi 12 juillet 1790*, Titre II, Articles 1, 57.

<sup>53</sup> *Ibid.*, Titre I, Articles 1-4, 55-56.

<sup>54</sup> *Ibid.*, Article 4, 55-56.

<sup>55</sup> Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution*, 361.

<sup>56</sup> *Décret sur la Constitution civile du clergé en annexe de la séance du lundi 12 juillet 1790*, Titre I, Article 5, 56.

<sup>57</sup> *Ibid.*, Titre II, Article 19, 58. Nous verrons plus tard dans notre analyse de la défense publique de la Constitution civile du clergé que les militants révolutionnaires s'efforceront de prouver la compatibilité doctrinaire entre le catholicisme et la Révolution française, qu'il n'y a pas de contradiction philosophique entre ce que les deux phénomènes représentent.

La nature et les modalités des rapports entretenus entre le pouvoir étatique et le clergé sont précisées, comme la chaîne de direction entre l'évêque diocésain et le métropolitain, l'archevêque d'importance administrative, ainsi que dans le cadre du synode métropolitain<sup>58</sup>. L'organisation des « églises cathédrales » (aujourd'hui simplement les cathédrales, le siège des évêques dans leurs diocèses), des paroisses et des séminaires, ainsi que de leur gestion administrative, est uniformisée pour le pays entier<sup>59</sup>. Outre qu'exiger que les clercs restent dans leurs sièges administratifs sans possibilité d'occuper les fonctions de « maire et autres municipaux »<sup>60</sup>, la Constitution civile du clergé exige la suppression de toutes les organisations ecclésiastiques hors structure des prêtres diocésains soumis aux évêques, y compris les ordres religieux, masculins et féminins, « sans qu'il puisse jamais [sic] en être établis de semblables »<sup>61</sup>. Dorénavant privés d'un rapport hiérarchique avec le Saint-Siège, le clergé français voit la nomination des évêques et des curés s'accomplir par « des élections » populaires à la base « de [chaque] département »<sup>62</sup>. Surtout : les membres du clergé seront payés par l'État. Bref, ils en deviennent, en quelque sorte, les fonctionnaires.

Comme on l'a évoqué plus haut, la Constitution civile du clergé voit la suppression des monastères en France, mais aussi de toute autre forme d'unité administrative ecclésiastique, hormis la paroisse, dirigée par le clergé diocésain. L'Église en France devient alors « simplifiée, démocratisée, coulée dans les nouveaux cadres administratifs, avec un diocèse par département [conforme aux départements civils] et une paroisse par tranche de 6000 âmes »<sup>63</sup>.

On imagine que cette attaque directe contre l'autonomie de l'Église en France ne s'est pas faite sans heurts. Pierrard présente la controverse autour de la Constitution civile du clergé comme

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, Titre I, Article 6-7, 56.

<sup>59</sup> *Ibid.*, Articles 8-19, 56.

<sup>60</sup> *Ibid.*, Titre IV, Article 7, 60.

<sup>61</sup> *Ibid.*, Titre I, Article 21, 56.

<sup>62</sup> *Ibid.*, Titre II, Articles 1-3, 57.

<sup>63</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1889*, 53.

« *l'affrontement de deux ecclésiologies* », c'est-à-dire la juxtaposition de deux compréhensions de l'Église<sup>64</sup>. Le premier camp ecclésiologique est caractérisé par l'attachement au Concile de Trente<sup>65</sup> ; il est guidé par l'abbé Jean-Siffrein Maury, un défenseur du *statu quo* et de la juridiction papale<sup>66</sup>. Le deuxième camp, toujours selon Pierrard, est guidé par Camus, convaincu par l'éloignement de *statu quo* ecclésiastique, soutenu par une pléthore des militants et des clercs qui seront importants pour l'adoption de la Constitution civile du clergé, comme Jean-Baptiste Treilhard, un militant favorable à la suppression des ordres monastiques, qu'il juge « inutiles »<sup>67</sup>.

La question de l'élection des membres du clergé au suffrage populaire posait un problème significatif, parce que le « système électif [s'] applique à la désignation des ministres de la religion par les citoyens actifs, qu'ils soient catholiques ou non »<sup>68</sup>. Cela suggère que les minorités religieuses françaises, comme les Juifs et les Protestants, auxquelles la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* avait accordé la liberté de culte au sein du pays, ont un droit de se prononcer sur le choix des ecclésiastiques catholiques. Pire encore dans la perspective de bon nombre de catholiques, ceux qui ne professent aucune religion (par exemple des déistes) auront aussi un droit de voter aux élections des ecclésiastiques, pourvus qu'ils soient des « citoyens actifs ».

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 55. Le Concile de Trente a eu lieu entre 1545 et 1563, en tant que réaction officielle de Rome aux troubles de la Réforme protestante. Le concile visait à affirmer le pouvoir du Saint-Siège sur l'ensemble de l'Église en éliminant les abus selon la stratégie verticale, « *top-down* », et le Concile de Trente est souvent vu comme une des manifestations les plus claires de l'esprit de la Contre-Réforme, le temps des restrictions en comparaison avec l'esprit du Moyen Âge, et aussi l'époque dont se méfient souvent les militants de l'Église gallicane, qui se perçoivent hors contrôle romain. Parmi les directives les plus connues du Concile de Trente est l'uniformisation liturgique en Occident chrétien, supprimant les rites liturgiques jugés trop récents; une autre directive du Concile de Trente était la mise en place des séminaires comme lieux d'enseignement du clergé. Antérieurement, la formation de nouveaux prêtres se faisait sur une base individuelle, prenant la forme d'apprentis auprès des maîtres.

<sup>66</sup> *Ibid.* Lorsque la Révolution devient plus violente, l'abbé Maury se retrouve en exil en Italie. Il va éventuellement devenir un cardinal. Quant à notre contexte de la Constitution civile du clergé, l'abbé Maury va apparaître notamment le 4 janvier 1791, manifestant contre la Constitution civile du clergé. Camus visait à le faire taire. Durant la même journée, Grégoire a fait le deuxième tour de la défense de la Constitution civile du clergé sous l'œil du public, et Mirabeau s'est levé pour dire qu'il fallait produire plus de textes pour prouver la compatibilité du catholicisme et des idéaux révolutionnaires. Nous en reparlerons dans le chapitre suivant.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 56. Pierrard indique que Treilhard était aussi celui qui a mis les cendres de Voltaire au Panthéon de Paris le 8 mai 1791.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 61.

Quoi qu'il en soit des critiques, cette démocratisation de l'administration de la religion majoritaire par l'adoption de la Constitution civile du clergé résoudra, du moins dans l'esprit des révolutionnaires, la question de la coexistence du clergé et de la volonté nationale. On comprend que le clergé sera effectivement *dissout* dans la volonté nationale. Mais comment ne pas voir que, depuis la perspective des sceptiques devant les bouleversements révolutionnaires, une telle action par le pouvoir civil vient miner la compréhension même de la religion catholique, sa structure, son histoire et sa pratique?

#### *D. Adoption du serment à la Constitution civile du clergé, le 27 novembre 1790 et suites*

C'est sans doute ce qui explique que l'adoption de la Constitution civile du clergé le 12 juillet 1790 n'est pas soutenue universellement ou paisiblement au sein de l'Assemblée et surtout en dehors d'elle<sup>69</sup>. Pierrard suggère que « le premier noyau » d'opposition à ce décret est composé de « soixante évêques » dont les diocèses ont été éliminés par l'action de la Constitution civile du clergé<sup>70</sup>. Cette opposition se cristallisera autour d'une lettre destinée au pape le 10 octobre 1790 par les évêques qui se sont retrouvés en opposition à la Constitution civile du clergé. Le pape Pie VI lui-même reconnaîtra cette lettre dans sa réponse officielle à la Constitution civile du clergé au début de 1791.<sup>71</sup> Nous allons y arriver plus tard.

Mais pour l'instant, revenons à l'automne 1790. Le serment à la Constitution civile du clergé est exigé clairement dès « novembre-décembre 1790 ».<sup>72</sup> Le serment a été prescrit « à tous les

---

<sup>69</sup> Nous n'avons pas pu trouver les chiffres exacts du vote du 12 juillet 1790.

<sup>70</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1889*, 53.

<sup>71</sup> Gianangelo Braschi (pape Pie VI), *Quod Aliquantum : Au sujet de la constitution civile du clergé décrétée par l'Assemblée Nationale*, le 10 mars 1791, traduction française d'après *La Porte Latine*, La Fraternité sacerdotale Saint Pie X.

<sup>72</sup> Ségolène de Dainville-Barbiche, « LE CLERGÉ PAROISSIAL DE PARIS À LA FIN DE L'ANCIEN RÉGIME (1789-1791) », Bibliothèque de l'École des chartes, Vol. 147 (1989) : 541.

évêques, ci-devant archevêques, curés et autres fonctionnaires publics »<sup>73</sup>. Le refus de prêter le serment entraînerait la punition « d'être réputés démissionnaires », pendant que la continuation du ministère sacerdotal par les récalcitrants sans avoir prêté le serment résulterait à « [être] poursuivis comme perturbateurs de l'ordre public. »<sup>74</sup>

En d'autres termes, il ne faut surtout pas imaginer d'enthousiasme unanime pour ce décret, même si l'opposition n'est pas encore très audible. Le malaise autour de la Constitution civile du clergé devient visible dans l'affrontement entre deux ecclésiologies, c'est-à-dire deux compréhensions différentes de ce qu'est l'Église. Cet affrontement se manifeste par le conflit entre Maury et Camus, redevient visible durant la séance du 27 novembre 1790, celle qui a vu l'adoption du serment à la Constitution civile du clergé. Nous avons déjà discuté de la racine de conflit entre Maury et Camus – la compréhension de la nature de l'Église : Maury, l'évêque de conviction romaine, s'est retrouvé farouchement contesté par Camus, l'architecte de la Constitution civile du clergé de conviction gallicane. L'intervention de Camus durant la séance s'oppose à la vision tridentine<sup>75</sup> de Maury de « la structure pyramidale de l'Église »<sup>76</sup>. Pierrard cite Bernard Plonger en disant « [qu'une] valeur décisive » du discours de Camus est qu'il présente une idée « anticipatrice d'une Église où le clergé est au service du peuple », une idiosyncrasie combinant la pensée des Lumières et du catholicisme<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1889*, 58. La fonctionnarisation du clergé au sein de l'ensemble des services étatiques a été un autre point de controverse quant à la réception de la Constitution civile du clergé, un point qui a été aussi défendu par les militants de la Révolution. Nous allons y revenir dans un des chapitres suivants.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 58-59.

<sup>75</sup> « Tridentine » est un adjectif référant au Concile de Trente.

<sup>76</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1889*, 57. Nous allons examiner précisément les arguments historiques employés par Camus dans notre analyse de son texte le plus long sur la Constitution civile du clergé, *Observations sur les brefs du pape*.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 57-58. Bernard Plonger, avec Pierrard, est un autre historien notable de la Révolution française de la fin du 20<sup>e</sup> siècle. Il a écrit notamment sur les pratiques religieuses pendant la Révolution, y compris auprès de Michel Vovelle, un historien qui s'intéressait à l'histoire sociale de la France pendant la fin du 18<sup>e</sup> siècle. Plonger a contribué à l'anthologie historique sous la direction de Vovelle, *L'État de la France pendant la Révolution (1789-1799)* (Paris: Éditions de la Découverte, 1988).

C'est l'abbé Grégoire qui, le premier, a prêté serment à la Constitution civile du clergé selon les nouvelles directives. Voici le texte du serment tel qu'il est indiqué dans son discours du 27 décembre 1790 : « Je jure de veiller avec soin aux fidèles dont la direction m'est confiée. Je jure d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi. Je jure de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution française, et notamment les décrets relatifs à la Constitution civile du clergé. »<sup>78</sup> Les clercs catholiques députés de l'Assemblée nationale, comme Grégoire et ses collègues, prêtent le serment publiquement avant l'Assemblée. Pour la majorité des ecclésiastiques français, ceux qui ne sont pas représentants au sein de l'Assemblée nationale, le processus prévu est « de devoir prêter serment publiquement, un dimanche, avant la messe paroissiale, en présence des officiers municipaux, du peuple et du clergé »<sup>79</sup>.

La mise en place du serment du 27 novembre est interprétée par Pierrard comme la radicalisation de l'opposition entre ces deux ecclésiologies reflétées par Maury et Camus. Pierrard écrit en effet que « [le] Serment » « va s'imposer à la mémoire collective comme le signe de l'acceptation ou du rejet d'une Église patriote, qui semble s'opposer ou qu'on oppose systématiquement à l'Église romaine »<sup>80</sup>. Avant la mise en place du serment du 27 novembre, les différents serments prononcés par les représentants au sein de l'Assemblée nationale sur les différents sujets ont été assez nombreux, « manifestations [...] marquées par une unanimité euphorique et optimiste ». Mais le serment du 27 novembre était plutôt marqué par l'angoisse et par « une polarisation fondamentale à l'intérieure de l'Église et du clergé »<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> Abbé Henri Baptiste Grégoire, *Discours de M. Grégoire en prêtant le serment à la Constitution civile du clergé, lors de la séance du 27 décembre 1790*, 678.

<sup>79</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1889*, 60. Pierrard indique qu'il était prévu que cela ait lieu « les premiers dimanches de l'année 1791 », car la mise en vigueur de la Constitution civile du clergé est le 26 décembre 1790.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 59. Ici, Pierrard remarque que « la Révolution est riche en serments ». Il cite aussi Timothy Tackett, l'auteur d'un grand livre sur la réception de la Constitution civile du clergé, *L'Église, la France, le Serment de 1791* (Paris : Éditions du Cerf, 1986).

Le fruit de cette polarisation était le malaise autour du serment à la Constitution civile du clergé, malaise qui existait même parmi ceux qui ne s'opposaient pas à la Constitution. Il dénote, notamment, que le serment est l'effort final visant à soumettre le clergé à l'ensemble de la volonté générale, quelque chose que l'on anticipait depuis la confiscation des biens du clergé à l'automne 1789. Van Kley ajoute que les actions de l'Assemblée nationale envers l'Église catholique, comme la Constitution civile du clergé et le serment du 27 novembre 1790, ont accéléré la polarisation au sein de l'Assemblée nationale. Pierrard soutient quelque chose de semblable, à savoir que la Constitution civile du clergé et les nombreuses controverses qui l'ont suivie détruisirent l'enthousiasme ayant antérieurement entouré les événements politiques de 1789<sup>82</sup>.

Pour sa part, le pape ne réagit pas immédiatement : la réaction officielle n'a été publiée qu'au printemps 1791. Le pape a fait connaître sa position dans un premier document intitulé *Quod Aliquantum*, appelant les partisans de la Constitution civile du clergé à abandonner leur cause et à se repentir. La lettre est présentée comme la réponse offerte par le pape à ceux qui l'avait imploré de s'engager dans ce débat contre la Constitution civile du clergé, le 10 octobre 1790, avant la mise en place du serment du 27 novembre. *Quod Aliquantum* visait plus particulièrement les évêques français ayant acquiescé au sacre des évêques choisis selon la Constitution civile du clergé. De fait, Pie VI vise à réfuter la philosophie des Lumières en basant ses arguments sur la théologie catholique et l'histoire de l'Église : nous y percevons clairement l'ecclésiologie invoquée par Maury contre la Constitution civile du clergé<sup>83</sup>.

Le deuxième document au moyen duquel le pape fait connaître sa pensée paraît le 13 avril 1791 et s'intitule *Caritas*. Le pape y condamne les clercs qui ont formellement appuyé la Constitution civile du clergé. Une partie importante de *Caritas* est la suggestion du pape Pie VI

---

<sup>82</sup> Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution*, 363.

<sup>83</sup> Braschi (pape Pie VI), *Quod Aliquantum*.

que le roi Louis a été forcé à accorder son approbation à la Constitution civile du clergé.<sup>84</sup> La véritable perspective de Louis XVI sur la Constitution civile du clergé est une question qui reste largement sans réponse jusqu'à nos jours.

C'est, en somme, l'arrière-plan historique dans lequel s'insèrent les débats que nous allons maintenant étudier. On l'aura compris, le pays est alors en plein bouleversement politique et la polarisation commence à grandir autour de l'institution qui a été si historiquement importante pour la France : l'Église catholique. C'est cette polarisation qui semble rompre l'atmosphère d'enthousiasme partagé qui entourait la Révolution depuis la convocation des États Généraux à l'été 1789. Ainsi, nos trois personnages, tous des participants actifs dans ces délibérations révolutionnaires, Grégoire, Mirabeau et Camus, adressent personnellement la controverse grandissante autour de la Constitution civile du clergé pour fournir leur appui à ce document et pour la défendre au grand public, y compris de façon théologique.

---

<sup>84</sup> Gianangelo Braschi (pape Pie VI) *Caritas* : Condamnation de la Constitution Civile du Clergé et exhortation à la fidélité, le 13 avril 1791, traduction française d'après La Porte Latine, La Fraternité sacerdotale saint Pie X.

## *Chapitre I. L’Affirmation de la vraie religion : la compatibilité du catholicisme avec la Révolution*

Le principal argument en faveur de la Constitution civile du clergé par les trois auteurs que nous étudions est l’affirmation selon laquelle le « vrai » catholicisme est compatible avec les idées de la Révolution française, suggérant ainsi qu’il n’y a aucun véritable souci qui pourrait séparer un croyant de l’adhésion à la Révolution et, par conséquent, à la Constitution civile du clergé. Pour les trois acteurs de la Révolution que nous avons évoqués, le catholicisme est la « vraie » religion, mais attention : ils ont en tête le catholicisme des origines, et non le catholicisme perverti (selon eux) par les abus du pouvoir, bref, *tel qu’il se pratique depuis le Moyen Âge*. La Révolution française est donc l’occasion de mettre en œuvre, politiquement, les vrais principes du christianisme, dorénavant dépouillé des alourdissements médiévaux, ce qui nécessite une exploration des sources de la religion.<sup>85</sup> Cette quête, à laquelle se livreront les trois auteurs, permettra de retrouver la compatibilité entre le catholicisme et les idéaux de la Révolution. Les trois acteurs de la révolution présentés précédemment, Grégoire, Mirabeau et Camus (dans cet ordre) défendront cette idée.

### *A. Grégoire et l’introduction de la thèse de la compatibilité*

Parmi nos trois personnages, Grégoire est le premier à présenter au grand public l’idée de la compatibilité entre le catholicisme et la Révolution. Il le fait dans son discours du 27 décembre 1790, en soutenant la cause de la Constitution civile du clergé, adoptée le 12 juillet 1790, et dont

---

<sup>85</sup> Cette idée de retour aux sources fait écho à la pensée de Nicholas Machiavel, particulièrement au tout début du 3<sup>e</sup> livre du *Discours sur Tite-Live* : « Veut-on qu’une religion ou une république durent longtemps, il faut les ramener souvent à leur principe ». Pourtant, l’idée de Machiavel est fondamentalement catholique : il ne vise pas à revenir vers le fonctionnement ecclésiastique simplifié pour ressembler une image du christianisme primitif, comme c’était le cas chez les révolutionnaires français. Son exemple du renouvellement du catholicisme à travers le ressourcement est présenté à travers la montée du monasticisme, des ordres mendiants de saint François d’Assise et de saint Dominique Guzman, les institutions que la Constitution civile du clergé a chassé de France pendant un demi-siècle (222).

le serment est exigé depuis le 27 novembre 1790. On se rappellera que Grégoire sera, en effet, le premier parmi tous les clercs en France à prêter serment à la Constitution civile du clergé, à peine quelques jours après qu'elle ait été mise en vigueur<sup>86</sup>, une pléthore de clercs suivant son exemple.

Grégoire introduit d'abord la problématique : « On ne peut se dissimuler que beaucoup de pasteurs très estimables, et dont le patriotisme n'est point équivoque, éprouvent des inquiétudes parce qu'ils craignent que la Constitution française ne soit incompatible avec les principes du catholicisme. »<sup>87</sup> On peut considérer ici la possibilité que même parmi le clergé généralement favorable à la Révolution (un constat que l'on peut tirer de la phrase « dont le patriotisme n'est point équivoque ») il demeure une hésitation à prêter serment à la Constitution civile du clergé. Grégoire continue : « Nous<sup>88</sup> sommes aussi inviolablement attachés aux lois de la religion qu'à celles de la patrie » : de là l'observation selon laquelle l'attachement à la religion et à la cause politique révolutionnaire ne sont pas opposées l'une à l'autre, mais compatibles. « Revêtus du sacerdoce, nous continuerons de l'honorer par nos mœurs : soumis à cette religion divine, nous en serons constamment les missionnaires; nous en serions, s'il le fallait, les martyrs »<sup>89</sup>, poursuit-il. Sa conclusion dans le discours en ce qui a trait à la compatibilité du catholicisme et de la Révolution est claire : il n'y a pas de contradiction entre les deux. Se montrant imprégné du zèle pour la religion, Grégoire écrit : « Mais après le plus mûr, le plus sérieux examen, nous déclarons

---

<sup>86</sup> Abbé Henri Baptiste Grégoire, *Discours de M. Grégoire en prêtant le serment à la Constitution civile du clergé du clergé, lors de la séance du 27 décembre 1790*, 678.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 677

<sup>88</sup> Après avoir fait l'introduction de son discours au singulier, dans le reste, Grégoire n'utilise que « nous » pour référer à ceux qui croient à la compatibilité du catholicisme et de la Révolution. On peut penser qu'il se prend pour un porte-parole des partisans de la Constitution civile du clergé, démontré par le fait qu'il y a une liste longue des clercs qui ont prêté serment au décret immédiatement après lui.

<sup>89</sup> Grégoire, *Discours du 27 décembre 1790*, 677.

ne rien apercevoir dans la constitution civile du clergé, qui puisse blesser les vérités saintes que nous devons croire et enseigner. »<sup>90</sup>

Grégoire fait par la suite cette assertion :

« Nulle considération ne peut donc suspendre l'émission [sic] de notre serment : nous formons les vœux les plus ardents pour que, dans toute l'étendue de l'Empire<sup>91</sup>, nos confrères, calmant leurs inquiétudes, s'empressent de remplir un devoir de patriotisme si propre à porter la paix dans le royaume, et à cimenter l'union entre les pasteurs et les ouailles »<sup>92</sup>.

Cette phrase suggère que le fait de prêter serment à la Constitution civile du clergé est une obligation pour un ecclésiastique français visant à assurer l'ordre et la paix sociale, particulièrement entre le clergé, « pasteurs », et les laïcs, « ouailles ». La résistance d'une partie du clergé à la Constitution civile du clergé est assimilée à une résistance aux efforts collectifs, particulièrement celle de l'autorité législative, d'assurer la paix au pays. On peut spéculer ici que « l'union entre les pasteurs et les ouailles » est un miroir de la compatibilité de la religion et de la Révolution, à travers un parallèle entre l'État en question, le clergé et le Tiers État, et les phénomènes, le catholicisme et la Révolution.

Ajoutons que la prestation de serment par l'abbé Grégoire a été visuellement documentée. Une estampe a en effet été produite, illustrant Grégoire en train de jurer sa loyauté à la Constitution civile du clergé. Cette estampe donne une idée du message que revêt la prestation de serment pour les partisans de la Révolution, à l'époque. Une image très symbolique en ce siècle des Lumières : Grégoire est illuminé par les rayons solaires pénétrant la salle à partir d'une seule fenêtre ; la lumière brille également sur les autres ecclésiastiques entourant la tribune de Grégoire<sup>93</sup>. Ce qui est le plus intéressant pour nous est que l'estampe est accompagnée par l'extrait du texte de

<sup>90</sup> *Ibid.*, 677-678.

<sup>91</sup> Grégoire ici utilise un mot « empire » pour signifier « pays », quelque chose que nos autres auteurs feront aussi.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 678.

<sup>93</sup> Anonyme, *L'abbé Grégoire prête, le premier, serment de fidélité à la Constitution civile du clergé et invite les curés et les évêques à imiter son exemple* [estampe], 1791.

l'Évangile de saint Luc, ainsi qu'une petite image de Jésus-Christ portant la croix au Calvaire, entourée par une inscription « Je suis la voye [sic], la vérité, et la vie », qui est une citation d'un autre évangile, celui de saint Jean. L'importance de la citation biblique provenant de saint Luc est qu'elle serve à tacitement affirmer la compatibilité de la religion et de la Révolution. Elle se lit comme suit:

« on se saisira de vous, on vous persécutera, on vous jettera dans les prisons, et vous serez traînés [sic] devant les rois devant les gouverneurs à cause de mon nom. [...]et cela vous servira pour rendre témoignage de la vérité. [...]vous ne devez [sic] pas préméditer ce que vous aurez à répondre. [...]car je vous donnerai moi même [sic] des paroles et une sagesse, que vos ennemis ne pourront contredire, et à laquelle il ne pourront résister. [sic]vous serez même livrés aux magistrats par vos peres [sic] et vos meres [sic], par vos freres [sic], par vos parens [sic], par vos amis, et on en fera mourir plusieurs d'entre vous. [...]et vous serez haïs de tout le monde, à cause de mon nom. »<sup>94</sup>

Cette citation, selon l'interprétation traditionnelle<sup>95</sup>, indique que les chrétiens ne doivent pas être surpris de se voir persécutés, mais doivent persévérer dans leur adhésion à la foi. Le fait que cette citation soit accompagnée par une illustration patriotique de l'Assemblée nationale suggère que le catholicisme et la Révolution sont présentés comme étant tout à fait compatibles, suivant même l'orthodoxie doctrinaire du catholicisme, même si une grande quantité des gens y seront opposés.

Malheureusement pour nous, Grégoire n'offre pas d'explications doctrinales des raisons pour lesquelles le catholicisme et les idéaux révolutionnaires sont compatibles. Dans les deux discours qui nous intéressent, celui du 27 décembre 1790 et celui du 4 janvier 1791, ceux où Grégoire se présente pour la défense de la Constitution civile du clergé, il ne donne pas les raisons philosophiques ou théologiques pour dire qu'il n'y a pas de contradictions entre les idéaux de la

---

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Voyez notamment le passage provenant de l'Évangile de Saint Matthieu, chapitre 10, versets 34-40 : « Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre; je suis venu apporter, non la paix, mais le glaive. Je suis venu mettre en lutte le fils avec son père, la fille avec sa mère, et la belle-fille avec sa belle-mère. On aura pour ennemis les gens de sa propre maison. Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi; et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi. Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi. Celui qui sauvera sa vie, la perdra; et celui qui perdra sa vie à cause de moi, la sauvera. Celui qui vous reçoit, me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. » (Selon la traduction biblique d'Augustin Crampon)

Révolution et les principes du catholicisme. Dans le discours du 4 janvier, il ne parle pas de la compatibilité des deux – la compatibilité est simplement tenue pour acquise. Au lieu de Grégoire, c'est Mirabeau qui se lève le 4 janvier 1791, pour seconder le discours de Grégoire et suggérer qu'il faut produire davantage de preuves de l'orthodoxie doctrinale de la Constitution civile du clergé, c'est-à-dire des preuves de la compatibilité entre le catholicisme et la Révolution. Il affirme que « pour avoir un assentiment général, la doctrine exposée par le préopinant [l'abbé Grégoire] doit être exprimée avec plus de clarté et de simplicité. »<sup>96</sup> En effet, Mirabeau lui-même produira un document développant une argumentation basée sur l'enseignement catholique pour défendre la Constitution civile du clergé.

### ***B. Mirabeau et le ressourcement de l'Antiquité chrétienne***

Mirabeau, comme il l'a reconnu durant les discussions de l'Assemblée le 4 janvier 1791, reconnaît l'urgence de démontrer la compatibilité du catholicisme et de la Révolution. Il produit lui-même un discours, long et plein de pathos, dix jours plus tard, le 14 janvier 1791, surnommé *Projet d'adresse aux François*. Une des idées principales dans le *Projet d'adresse* est que le catholicisme et les idéaux révolutionnaires ne sont pas seulement compatibles, mais qu'ils l'avaient *toujours* été. Cela est argumenté par le recours à l'Antiquité chrétienne comme l'exemple auquel tout christianisme doit se comparer, suggérant ainsi que la Constitution civile du clergé représente le retour au vrai catholicisme, tout à fait compatible avec la Révolution. Mirabeau n'est pas le seul révolutionnaire à avoir recours à cet argument selon lequel il importe de retourner, par la Révolution, à la véritable nature du christianisme, soit l'idéal de l'Antiquité chrétienne. Pierre Pierrard, dans son livre *L'Église et la Révolution 1789-1889*, montre en effet que même Maximilien Robespierre a eu recours à cet argument pour la défense de la Constitution civile du

---

<sup>96</sup> Honoré Gabriel Riqueti, *Compte de Mirabeau, Discussion sur le serment de la Constitution civile du clergé, lors de la séance du 4 janvier 1791* (Paris : Imprimerie nationale, 1791), 14.

clergé. Pierrard indique que Robespierre a fait référence à « l'auteur pauvre et bienfaisant de la religion [Jésus-Christ] [qui] a recommandé au riche de partager ses richesses; [qui] a voulu que ses ministres fussent pauvres » pour justifier les limites mises sur le revenu des clercs par la Constitution civile du clergé<sup>97</sup>. L'argument, donc, est dans l'air du temps.

En préambule à la version écrite du discours, dans la section « Avertissement », Mirabeau ajoute une introduction expliquant plusieurs raisons pour lesquelles il a voulu la faire publier. Mirabeau indique que, parmi les autres buts, l'objectif du *Projet d'adresse* est de réfuter l'accusation d'hérésie fréquemment formulée à l'encontre des partisans de la Constitution civile du clergé. Il écrit en effet qu' : « on a supposé que je prêchois [sic] l'hérésie et la violence; je le croirois si l'Assemblée l'avoit pensée de même, et je me serois sur-le-champ rétracté », démontrant un attachement, au moins rhétorique, à l'orthodoxie catholique doctrinale<sup>98</sup>. Néanmoins, Mirabeau conclut que « n'ayant éprouvé qu'une attaque individuelle d'un homme qu'on a accusé lui-même de n'être pas orthodoxe, j'en appelle au public : c'est à lui à prononcer [sic]. »<sup>99</sup> Alors, Mirabeau cherche à démontrer aux membres de l'Assemblée son idée selon laquelle la Constitution civile du clergé, tout comme ses partisans, sont les véritables « orthodoxes », c'est-à-dire véritablement fidèles à la religion catholique.

Mirabeau cherche à montrer que de tout temps, l'Église et le pouvoir séculier ont marché main dans la main, dans la mesure où les raisons de chacun sont parfaitement compatibles si elles sont ramenées à leurs vrais principes. Il traite en effet de « l'église [sic] de France dont les fondemens [sic] s'enlacent et se perdent dans ceux de l'empire lui-même », de « la liberté qui vient

---

<sup>97</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1799*, 52.

<sup>98</sup> Honoré-Gabriel Riqueti, Compte de Mirabeau, *Projet d'adresse aux François, sur la Constitution civile du clergé, Adopté par le Comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale le 14 janvier 1791*, Paris, deuxième page de « Avertissement ».

<sup>99</sup> *Ibid.*

du ciel, aussi bien que notre foi, [qui] semble montrer en elle la compagne de son éternité et de sa divinité! »<sup>100</sup> La religion et la liberté postrévolutionnaire sont appelées « deux filles de la raison souveraine [s'unissant] pour développer et remplir toute la perfectibilité de votre sublime nature, et pour combler votre double besoin d'exister avec gloire et exister toujours! »<sup>101</sup> Mirabeau affirme que, contrairement à ce qu'on a pu en dire, l'Assemblée nationale agit en parfaite conformité avec les principes du catholicisme en adoptant la Constitution civile du clergé. Il est dès lors injuste que les députés soient accusés « d'irréligion et de persécution ». Qui plus est, il est déraisonnable de « vou[loir] flétrir l'intégrité, la sagesse et l'orthodoxie de vos représentants. Ils vont répondre, moins pour se justifier, que pour prémunir les vrais amis de la religion contre les clameurs hypocrites des ennemis de la révolution. »<sup>102</sup> Ici, Mirabeau réitère avec plus de force l'affirmation de Grégoire du 27 décembre : Grégoire avait en effet déclaré que certains « pasteurs très estimables, et dont le patriotisme n'est point équivoque [...] craignent que la Constitution française ne soit incompatible avec les principes du catholicisme ». Mirabeau va bien plus loin en renversant l'accusation : pour lui, les opposants de la Constitution civile du clergé ne sont rien de moins que les ennemis de la Révolution, alors que ses supporteurs sont « les vrais amis de la religion ».<sup>103</sup>

Mirabeau fait une distinction entre le droit divin et le droit naturel. Il écrit : « Comme si cette supériorité que le pontife possède *de droit divin* sur son clergé, l'affranchissoit du devoir imposé *de droit naturel* à tous les hommes chargés d'un soin vaste et difficile, d'invoquer le secours et de consulter les lumières de l'expérience, de la maturité et de la sagesse ! »<sup>104</sup> Cette

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>101</sup> *Ibid.* Remarquons également l'admission de « perfectibilité » ; on peut l'interpréter que, au moins selon la logique interne de ce discours, l'union de la pensée révolutionnaire et du catholicisme peut « perfectionner » la nature humaine.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, 18.

distinction entre les deux formes de droit, droit divin et droit naturel, est difficile à comprendre tout de suite. On peut considérer qu'elle suggère que « *le gouvernement du diocèse* » doit se faire à travers une discussion collégiale, « avec un presbytère diocésain »<sup>105</sup>, une délibération démocratique des membres du clergé, « [en donnant à l'évêque de chaque église un conseil<sup>106</sup> »]. Le droit divin se présente comme la source de la légitimité, le pouvoir octroyé par Dieu à un individu occupant une position particulière<sup>107</sup>, tandis que le droit naturel exige que ce pouvoir, même s'il est octroyé directement par Dieu, soit exercé d'une manière collégiale (non pas de haut en bas de la hiérarchie, mais plutôt à travers une discussion informée). Autrement dit, le droit divin est un pouvoir vertical, par *fiat*<sup>108</sup>, tandis que le droit naturel est intrinsèquement collégial, horizontal. L'interprétation suivante sera possible : le droit divin correspond à la religion, le catholicisme, tandis que le droit naturel correspond à la Révolution, le retour à la nature démocratique tant exaltée par les philosophes des Lumières.<sup>109</sup>

Mirabeau explique alors qu'en rendant la gestion de l'administration ecclésiastique plus démocratique par l'adoption de la Constitution civile du clergé, l'Assemblée nationale vient à « rétablir l'usage des premiers siècles de l'église [sic] ». Il reprend à son compte la thèse de Fleury<sup>110</sup> pour qui, dans l'Église primitive :

---

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.* Ici, on peut considérer que la définition du « conseil » se présente en tant que décision prise au sein d'un groupe.

<sup>107</sup> L'évêché, en ce cas.

<sup>108</sup> L'origine de l'expression remonte au verbe latin « fiat », qu'il soit fait.

<sup>109</sup> Nous reviendrons à la distinction entre le droit divin et le droit naturel plus tard dans notre analyse des autres thèmes partagés entre nos personnages, notamment important pour l'insistance de nos personnages sur la séparation du spirituel et du temporel.

<sup>110</sup> Qui est ce Fleury dont Mirabeau cite en faisant référence à l'Antiquité chrétienne ? L'idée la plus raisonnable en ce cas-si est d'assumer que Mirabeau se réfère à l'abbé Claude Fleury, le prêtre français qui, malgré sa proximité à la cour royale, a été bien évalué par Voltaire. Il mentionne Fleury dans son ouvrage de 1751, *Le siècle de Louis XIV*. La section *Catalogue de la plupart des écrivains français qui ont paru dans le siècle de Louis XIV*, dans un style assez commun parmi les encyclopédistes et leurs collègues, vise à critiquer les ennemis perçus des Lumières, y compris les Jésuites, à travers une présentation d'un catalogue général des auteurs de l'époque de Louis XIV. Voici ce que Voltaire a écrit de Fleury dans son ouvrage : « né en 1640, sous-précepteur du duc de Bourgogne, et confesseur de Louis XV son fils, vécut à la cour dans la solitude et dans le travail. Son *Histoire de l'Église* est la

« tout s’y faisait par conseil ... parce qu’on cherchait qu’à y faire régner la raison, le règle, la volonté de Dieu ... En chaque église [sic] l’évêque ne faisait rien d’important sans le conseil des prêtres, des diacres et des principaux de son clergé ; souvent même il consultait tout le peuple, quand il avait intérêt à l’affaire, comme aux ordinations. »<sup>111</sup>

Ainsi, encore une fois, en recourant au langage des Lumières, notamment à travers les références au droit naturel et à la primauté de la raison, Mirabeau présente la défense de la Constitution civile du clergé comme un simple retour à la pratique ecclésiastique dans son état originnaire. Par un autre exemple, Mirabeau réaffirme sa compréhension du fonctionnement historique de l’Église des origines, pour laquelle l’élection aux offices ecclésiastiques par les fidèles était une pratique normale : « sans doute il fut un âge où le sacerdoce présidait les assemblées convoquées pour créer des pasteurs, et où le peuple réglait, sur le suffrage du clergé, la détermination de son choix. »<sup>112</sup>

Mirabeau demande pourquoi les évêques catholiques se sont éloignés du modèle des premiers siècles, y compris le modèle des évêques qui avaient, selon la description de Mirabeau, quasiment les mêmes tâches qui sont dorénavant octroyées aux curés ordinaires<sup>113</sup>. Il écrit :

« Mais pourquoi nos prélats, au lieu de s’arrêter à des temps intermédiaires où les formes primitives étoient déjà [sic] altérées, ne remontent-ils pas jusqu’à ces élections si contiguës au berceau de l’église [sic], où chaque ville et chaque hameau avoit son pontife, et où le peuple seul proclamait et intronisait son pasteur? »<sup>114</sup>

Mirabeau tente une explication : « Car il faut bien remarquer que l’association du clergé aux assemblées électives date de la diminution des sièges épiscopaux, c’est-à-dire qu’elle a sa cause dans la difficulté de rassembler la multitude de ceux qui appartenoient à une seule église [sic]. »<sup>115</sup> Cela peut, notamment, justifier la réorganisation des diocèses, encore une fois, selon la rhétorique de la compatibilité, pour le bien de la religion. N’oublions pas que nous traitons toujours la thèse

---

meilleure qu’on ait jamais faite, et les discours préliminaires sont fort au-dessus de l’histoire. Ils sont presque d’un philosophe, mais l’histoire n’en est pas. Mort en 1723. » (71 dans la version numérique de l’Édition Garnier disponible sur Wikisource)

<sup>111</sup> Mirabeau, *Projet d’adresse*, 18-19.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.*

de la compatibilité du catholicisme et de la Révolution, et dans le cas de l'affirmation de cette compatibilité, tel geste de réorganisation par le pouvoir civil serait à être interprété, selon Mirabeau, non pas comme une attaque contre l'Église, mais une simple aide mutuelle d'une branche de la société à une autre.

Enfin, pour cimenter son idée de la compatibilité du catholicisme et de la Révolution, Mirabeau cite longuement un texte censé être celui d'un partisan de la Révolution par ailleurs hostile à l'Église catholique. Le texte est censé prouver que les ennemis de l'Église veulent que la Révolution et le catholicisme soient opposés, pour que la religion soit abandonnée en faveur de la Révolution. Est-ce que Mirabeau lui-même a écrit ce texte? C'est évidemment une possibilité, puisqu'il ne donne pas la source de cet extrait longuement cité. Néanmoins, la critique que Mirabeau formulera de ce passage est instructive, elle lui permet de soutenir une nouvelle fois la thèse de la compatibilité entre le catholicisme et la Révolution, *pour le bien du catholicisme lui-même*. Ainsi, pour introduire sa pièce à conviction, Mirabeau suggère que ceux qui s'opposent à la Constitution civile du clergé sont en quelque sorte non pas les ennemis de la Révolution, mais les ennemis de la religion catholique elle-même. Mirabeau s'adresse à eux directement :

« Pasteurs et disciples de l'évangile<sup>116</sup>, qui calomniez les principes des législateurs de votre patrie, savez-vous ce que vous faites? Vous consolez l'impiété des insurmontables obstacles que la loi avoit opposés au progrès de son désolant système [sic]; et c'est de vous-mêmes que l'ennemi du dogme évangélique attend aujourd'hui l'abolition de tout culte, et l'extinction de tout sentiment religieux. »<sup>117</sup>

Autrement dit, s'opposer à la Constitution civile du clergé, c'est heurter la pratique du catholicisme même. Selon Mirabeau, « les partisans de l'irréligion calculant les gradations par où le faux zèle de la foi la conduit à sa perte, prononcent dans leurs cercles ce discours : »<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> On peut considérer que cela signifie les laïcs qui s'opposent à la Constitution civile du clergé.

<sup>117</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 27-28

<sup>118</sup> *Ibid.*, 28.

Mirabeau présente par la suite un texte d'un auteur anonyme, visant à démontrer la rhétorique de ceux parmi les révolutionnaires qui rejettent l'autorité de l'Église catholique. Encore une fois, il est tout à fait possible que ce texte ne soit qu'une fabrication produite par Mirabeau lui-même, ce que nous n'avons pu déterminer. L'auteur anonyme ici cité se présente d'emblée à partir d'une position anti-chrétienne : « Nos représentans [sic] avoient reporté sur ses bases antiques l'édifice du christianisme, et nos mesures pour le renverser [i.e le christianisme] étoient à jamais déconcertées. »<sup>119</sup> La suggestion de l'auteur anonyme est alors que la capacité du christianisme de tracer ses origines à l'Antiquité, au temps classique, est la force qui le protégeait. L'auteur anonyme proclame : « Mais ce qui doit donner à la religion une si grande et si imperturbable existence, devient maintenant le gage de notre triomphe, et le signal de la chute [sic] du sacerdoce et de ses temples. »<sup>120</sup> L'auteur anonyme suit en disant que le désordre créé par les opposants de la Constitution civile du clergé présente une opportunité de placer la cause révolutionnaire au-dessus de la religion : « Voyez ces prélats et ces prêtres qui soufflent, dans toutes les contrées du royaume, l'esprit de soulèvement et de fureur; voyez ces protestations perfides où l'on menace de l'enfer ceux qui reçoivent la liberté; voyez cette affectation de prêter aux régénérateurs de l'empire<sup>121</sup> le caractère atroce des anciens persécuteurs des chrétiens »<sup>122</sup>.

D'abord, l'auteur anonyme énumère les diverses façons dont le clergé récalcitrant heurte la cause révolutionnaire et le bien public. L'accusation la plus importante pour nous traite des fins communes présupposées de la religion et de l'ordre politique : « voyez avec quelle ardeur [le clergé récalcitrant]<sup>123</sup> égare les consciences, alarme la piété des simples, effraie la timidité des foibles

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Un mot très important : « régénérateurs », suggérant que la Révolution apporte la France à son état plus naturel qu'auparavant, que la Révolution est un *retour*. L'empire est une référence au pays, la France.

<sup>122</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 28.

<sup>123</sup> Dans le *Projet d'adresse*, la phrase utilisée est « ce sacerdoce méditant sans cesse des moyens pour s'emparer de la force publique ».

[sic], et comme il s'attache à faire croire au peuple que la révolution et la religion ne peuvent subsister ensemble. »<sup>124</sup> Voici une suggestion très importante dans la logique de Mirabeau : la religion catholique et la Révolution sont non seulement déjà compatibles mais l'ont *toujours* été.

En un mot, l'auteur anonyme prononce le pronostic suivant : s'il est sommé de choisir entre le catholicisme et la Révolution, le grand public choisira cette dernière au détriment du premier. Il écrit en effet: « Or, le peuple finira par le croire en effet; et balancé dans l'alternative d'être chrétien ou libre, il prendra le parti qui coûtera le moins à son besoin de respirer de ses anciens malheurs. »<sup>125</sup> Le vocabulaire de « le peuple finira par le croire » suggère que la dichotomie présentée entre le catholicisme et la Révolution est une fausse dichotomie, et que *réellement* ils ne sont pas opposés. En d'autres termes, la position des réfractaires, qui s'opposent à la Constitution civile du clergé, relève soit de l'ambition personnelle<sup>126</sup>, soit d'une erreur de jugement.

Le pronostic de l'auteur inconnu fait ensuite place à la considération de l'avenir du catholicisme si la thèse de la compatibilité était rejetée. L'idée principale est la suivante : « Il [le peuple] abjurera son christianisme; il maudira ses pasteurs; il ne voudra plus connoître ni adorer que le Dieu créateur de la nature et de la liberté. »<sup>127</sup> Cela suggère une idée intéressante, soit qu'à la suite de l'abandon du catholicisme, une religion révélée, la transition n'ira pas vers l'athéisme complet, mais plutôt vers le déïsme, une croyance assez commune parmi les partisans des Lumières et de la Révolution française, proposant un Dieu créateur qui n'intervient pas dans les

---

<sup>124</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 28-29.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>126</sup> Mirabeau indique plusieurs fois dans le texte que l'état du clergé lors de l'Ancien régime, obéissant à la royauté, a été matériellement profitable pour le haut clergé mais au détriment du bien de la religion. Par exemple, il indique le Concordat de Bologne, un accord avec la papauté qui permettait au roi français de choisir les évêques et les abbés comme « une convention simoniaque » (21) ; la simonie est un péché de vente des sacrements, surnommé après le magicien Simon dans les Actes des Apôtres, qui voulait acheter le pouvoir des miracles. Cela suggère que certains parmi le clergé français étaient contents de voir le pouvoir du sacerdoce « vendu » au roi, s'y enrichissant matériellement. Selon cette position, ceux qui s'opposent à la Constitution civile du clergé peuvent seulement avoir peur de perdre leurs salaires.

<sup>127</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 29.

affaires du monde et qui ne se manifeste pas dans les religions révélées<sup>128</sup>. Cela renvoie également à la distinction faite plus tôt dans le discours par Mirabeau, lorsqu'il propose la concorde entre le droit divin et le droit naturel, représentant métaphoriquement la religion et la Révolution. On peut penser qu'en rejetant le droit divin, le catholicisme, l'élan populaire sera de se tourner vers le droit naturel, représenté par le déisme.

L'auteur anonyme énumère alors les maux qui vont arriver à la religion catholique si elle n'est pas conciliée avec la Révolution. Un de ces maux est que, en oubliant les éléments révélés du christianisme, comme le « Dieu de l'évangile [sic] », le peuple français « ne voudra plus sacrifier que sur l'autel de la patrie; il ne verra ses anciens temples que comme des monumens [sic] qui ne sauroient plus servir qu'à attester combien il fut long-temps[sic] le jouet de l'imposture, et la victime du mensonge »<sup>129</sup>. L'auteur anonyme conclut que la résistance aux mesures révolutionnaires opposée par la religion catholique sera la cause de sa ruine : « Et voilà comment cette religion, qui a résisté à toutes les controverses humaines, étoit destinée à s'anéantir dans le tombeau que lui creuseroient ses propres ministres! »<sup>130</sup> La faillite potentielle du catholicisme en France est montrée par l'auteur anonyme, cité par Mirabeau, comme étant provoquée par le clergé catholique réfractaire qui refuse la thèse de la compatibilité entre le catholicisme et la Révolution.

Ayant terminé l'analyse de cette citation sans auteur, Mirabeau s'adresse aux Français en général. Il écrit : « Et vous, adoreurs de la religion et de la patrie, François, peuple fidèle et généreux, mais fier et reconnoissant [sic]! Voulez-vous juger les grands chanegemens [sic] qui

---

<sup>128</sup> Les personnages les plus reconnus du déisme de la fin du 18<sup>e</sup> siècle qui ont soutenu la cause de la Révolution française sont les Américains Thomas Jefferson et Thomas Paine. Les deux ont produit des écrits en supportant le crédo déiste contre le christianisme, comme l'œuvre de Thomas Paine *Of the religion of Deism compared with the Christian religion, and the superiority of the former over the latter*.

<sup>129</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 29. Cette citation est particulièrement importante quant à la compréhension de la fonction du sacerdoce catholique en France postrévolutionnaire. On y saute une partie qui n'est guère importante pour le chapitre sur la compatibilité entre le catholicisme et la Révolution, mais nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

<sup>130</sup> *Ibid.*

viennent de régénérer ce vaste empire? Contemplez le contraste de votre état passé et de votre situation à venir. »<sup>131</sup> On notera l'utilisation du langage de la « régénération », une espèce de retour aux origines dans l'instauration de l'ordre postrévolutionnaire en France. Il poursuit : « Qu'étoit la France il y a peu de mois? Les sages y invoquoient la liberté; et la liberté étoit sourde à la voix des sages. Les chrétiens éclairés y demandoient où s'étoit réfugiée l'auguste religion de leurs pères; et la vraie religion de l'évangile ne s'y trouvoit pas. »<sup>132</sup> L'importance de cette citation se trouve dans l'union indiquée entre « la liberté » et « l'auguste religion de [...] pères, [...] la vraie religion ». On y trouve encore une fois un parallèle littéraire entre la Révolution, « la liberté », et le catholicisme dans son sens « vrai », « la vraie religion de l'évangile ». La formule « la vraie religion de l'évangile » qui « ne s'y trouvoit pas » est un indice que selon la rhétorique révolutionnaire, la Constitution civile du clergé est un retour au *vrai* christianisme, tout à fait compatible avec les idéaux des Lumières, à savoir, « la liberté ». Ce parallèle est semblable à ce qu'on a vu dans la distinction que fait Mirabeau entre « le droit divin » et « le droit naturel ».

La conclusion de Mirabeau est que la « régénération » apportée par la Révolution à l'État et à l'Église est nécessaire pour le bien des deux, le bien partagé : « Nous étions [avant la Révolution] une nation sans patrie, un peuple sans gouvernement, et une église [sic] sans caractère et sans régime. (1) »<sup>133</sup> Il développe :

« Il n'y avoit de régulier et de stable parmi nous que la déflagration de tous les vices, que le scandale de toutes les injustices, que le mépris public du ciel et des hommes, que l'extinction totale des derniers principes de la religion et de la morale. Quel pays! Que celui où tout se trouve à la disposition absolue de quelques hommes sans frein, sans honneur et sans lumières, et devant qui Dieu et le genre humain sont comptés pour rien! »<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, 33

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.* La chiffre est une référence à la note en bas de page qui indique ce qui suit : « Cette phrase a été l'occasion ou le prétexte de l'insurrection de M. Camus. » (*Ibid.*) On peut spéculer que Mirabeau fait une référence ici à notre autre personnage en question, Armand-Gaston Camus.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 33-34. Cela peut être une référence à une des paraboles de Jésus-Christ dans l'Évangile de Saint Luc, parlant d'un juge injuste qui « ne craigne pas Dieu et ne [se] soucie pas des hommes » (Luc 18, 4).

Cela peut être interprété comme une remise en question de l'ordre absolutiste jugé non seulement injuste, mais carrément anti-chrétien. En d'autres termes, le régime précédent entretenait l'illusion de se conformer aux principes du catholicisme. Dans ce cadre, la Révolution, qui rompt avec l'ancien régime, comme le décret du 27 novembre qui exige le serment à la Constitution de la part du clergé, ne sont que des retours à la vertu chrétienne dans son état primordial. Comparé au discours initial de Grégoire, le *Projet d'adresse* de Mirabeau représente un approfondissement riche de la thèse de la compatibilité. On le voit par la manière dont est amenée l'idée que tout comme la Révolution elle-même, la Constitution civile du clergé est un retour aux racines, en ce cas-ci les racines du christianisme.

Un autre élément d'approfondissement de la défense du décret est que Mirabeau présente les réfractaires comme les alliés de l'ancien régime, attachés qu'ils étaient à une structure qui nuisait systématiquement au bien de la religion catholique. Finalement, la Constitution civile du clergé est présentée comme la meilleure façon d'assurer la survie de la religion elle-même.

Remarquons que le *Projet d'adresse* partage beaucoup de thèmes avec *Jérusalem*<sup>135</sup> de Moses Mendelssohn, un philosophe juif allemand qui voulait voir une plus grande intégration de la communauté juive dans le monde public. Mendelssohn cherchait la même chose que Mirabeau : démontrer la compatibilité des Lumières avec les religions pratiquées en Europe de son temps, dans son cas, surtout avec le judaïsme. Mirabeau connaissait les œuvres de Mendelssohn ; en 1787, le comte publie hors de France un texte intitulé *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs : et en particulier sur la révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande*

---

<sup>135</sup> Moses Mendelssohn, *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*, Berlin, 1783, tra. Allan Arkush, int. Alexander Altmann (Waltham : Brandeis University Press, 1983).

*Bretagne*<sup>136</sup>. On ignore à quel point Mirabeau a été influencé par la philosophie de Mendelssohn, mais les échos entre les deux thèses sont nombreux et évidents.

Par exemple, Mirabeau et Mendelssohn voyaient un danger dans la séparation des fins téléologiques de la religion et de l'État. L'idée, introduite par Mendelssohn au début de son livre, est la suivante : les conflits entre la religion et l'État qui se produisent historiquement sont dus à l'idée que le bonheur terrestre est opposé au bonheur céleste, c'est-à-dire que la religion et l'État offrent à l'homme deux versions juxtaposées du bonheur. Mendelssohn écrit :

« [...] *it is, in the strictest sense, neither in keeping with the truth nor advantageous to man's welfare to sever the temporal so neatly from the eternal*<sup>137</sup>. [...] *One confuses ideas if one opposes his temporal welfare to his eternal felicity. And this confusion of ideas is not without practical consequences.* »<sup>138</sup>

Quelles sont alors les conséquences dont parle Mendelssohn ?

« *It shifts the borders of the sphere in which man can act in accordance with his capacities, and strains his powers beyond the goal which Providence has so wisely set for him. [...] This life, say the rabbis, is a vestibule in which one must comport oneself in the manner in which one wishes to appear in the inner chamber.* »<sup>139</sup>

C'est par cette analogie ultimement théologique que Mendelssohn arrive à la déclaration claire de son argument :

« [...] *you must also beware of establishing any further opposition between this life and the future, [...] of leading men to think that their true welfare in this life is not one and the same as their eternal felicity in the future; that it is one thing to care for their temporal, and another to care for their eternal well-being, and it is possible to preserve one while neglecting the other.* »<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> Tel qu'il est indiqué par Alexander Altmann dans l'introduction de l'édition de *Jérusalem* utilisée pour notre recherche (4).

<sup>137</sup> Ici, on saute un passage fascinant mais peu nécessaire pour notre recherche, sur la philosophie de temps chez Mendelssohn. Il indique : « *At the bottom, man will never partake in eternity; his eternity is merely an incessant temporality. His temporality never ends; it is, therefore, an essential part of his permanency and inseparable from it.* » Autant que cet argument est philosophique, il est aussi clairement théologique, postulant sur la nature de temps vis-à-vis de l'éternité.

<sup>138</sup> Mendelssohn, *Jerusalem*, 39.

<sup>139</sup> *Ibid.* On saute encore une portion plus littéraire et sentimentale.

<sup>140</sup> *Ibid.*

Dans sa perspective, il n'y a pas de distinction entre les deux bonheurs, ou, du moins, elle n'a pas lieu d'être. Les efforts de séparer les deux, selon Mendelssohn, produiront de mauvais fruits : « [...] *many a man has become a bad citizen on earth in the hope of thereby becoming a better citizen of heaven.* »<sup>141</sup> D'une certaine manière, dans sa défense de la Constitution civile du clergé, Mirabeau ne dit pas autre chose.

### *C. Camus et le ressourcement gallican*

Mirabeau est mort le 2 avril 1791<sup>142</sup>, avant qu'il n'ait pu réagir aux condamnations papales de la Constitution civile du clergé le 10 mars et le 13 avril 1791. Les deux documents rédigés par le pape Pie VI portent sur les pratiques ecclésiastiques de l'Église catholique qui sont remises en question par la Constitution civile du clergé. De tels efforts peuvent heurter la réception de la thèse de la compatibilité du catholicisme et de la Révolution. On doit à Armand-Gaston Camus, lui-même canoniste, une réponse aux lettres papales dans son *Observations sur les brefs du pape*. Il y approfondit la thèse de la compatibilité entre la Révolution et le catholicisme, en employant le même argument, à savoir que les deux sont compatibles si on retourne aux sources du christianisme, le même argument que Mirabeau a utilisé dans son discours.

Mentionnons rapidement le contenu de deux brefs papaux auxquels réagit Camus. Le premier, *Quod Aliquantum*, du 10 mars 1791, est une réaction à une lettre du 10 octobre 1790, envoyée au pape Pie VI par les députés de l'Assemblée nationale qui s'opposaient à la Constitution civile du clergé. La lettre papale donne raison aux réfractaires, suggérant que le décret « renversait en effet les dogmes les plus sacrés »<sup>143</sup> du catholicisme. Le pape y critique, par exemple, les mesures du décret, comme l'élection démocratique des évêques, suggérant que

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>142</sup> « Mirabeau, Honoré-Gabriel Riqueti, comte de », *Encyclopaedia Britannica*, vol. 8, 15 ed. (Chicago : Encyclopaedia Britannica Inc., 1995), 176

<sup>143</sup> Braschi (pape Pie VI), *Quod Aliquantum*.

de telles politiques sont non seulement contraires à la pratique des apôtres et des pères de l'Église, mais carrément inspirées par « les erreurs de Luther et de Calvin, adoptées depuis par l'apostat de Spalatro ; car ces hérétiques soutenaient que l'élection des Évêques par le peuple était de droit divin ». <sup>144</sup> Le pape exhorte ses correspondants à résister à la Constitution civile du clergé, priant également pour l'instauration de la paix entre les factions opposées au sein de l'Église catholique pour éviter un schisme <sup>145</sup>.

Le bref du 13 avril 1791, *Caritas*, beaucoup plus court, est une condamnation de la Constitution civile du clergé et de sa mise en œuvre <sup>146</sup>. Le pape indique que les révolutionnaires ont persisté, à tort, dans leur état d'esprit délétère à la religion catholique. Tous les évêques constitutionnels sont condamnés pour leur indépendance par rapport à l'Église de Rome, mais ils sont invités à se repentir et à revenir par la suite en communion avec elle <sup>147</sup>.

C'est dans ce contexte que Camus rédige son texte. D'abord, dans son analyse des brefs papaux susmentionnés, Camus vise à exposer les faiblesses des accusations papales puis, par contraste, la véracité de la Constitution civile du clergé. Cela se fait de la manière suivante: selon lui, il existe tant de preuves que l'Assemblée nationale peut régir par la loi l'Église de France, et avec elle le clergé, qu'une démonstration est presque inutile <sup>148</sup>. Son but sera, alors, de démontrer « les moyens que le pape emploie pour attaquer le décret » <sup>149</sup>. Selon Camus, la démonstration de « la foiblesse des moyens [qu'utilise la cour de Rome] » solidifiera le lecteur dans la véracité de la Constitution civile du clergé, dont « les bases [...] sont inébranlables » <sup>150</sup>.

---

<sup>144</sup> *Ibid.* « L'apostat de Spalatro » paraît être une référence à Marco Antonio de Dominis, un archevêque catholique qui pour quelque temps a abandonné l'Église catholique pour devenir un anglican, particulièrement à cause des conflits avec la Papauté sur son pouvoir à Venise.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> Braschi (pape Pie VI), *Caritas*.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 4.

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> *Ibid.*

Camus insiste sur les rapports entre l'Église et de l'État, sur lesquels on reviendra dans les chapitres suivants. D'une part, c'est en affirmant les droits de l'Assemblée nationale dans la réglementation de la vie de l'Église en France que Camus définit la compatibilité du catholicisme et de la Révolution. D'autre part, il va plus loin que Mirabeau dans son désir de remonter aux sources du catholicisme, en citant les textes exacts des premiers chrétiens.

Camus reproche surtout au pape de ne pas comprendre la nature de la Constitution civile du clergé, bref, de se livrer à une critique d'un « homme de paille ». Selon Camus, le pape n'est pas au courant « des actes répétés de catholicisme qui sont fréquemment émanés de l'Assemblée, ignorant les droits d'un peuple et les véritables dispositions d'une constitution », citée « imparfaitement »<sup>151</sup>. L'Assemblée nationale, principal organe de la Révolution en France en tant que lieu d'où émane la volonté générale, est présentée par Camus comme étant aussi catholique que française. Aux jugements papaux, Camus contraste les « pontifes vénérables de l'église [sic] primitive, les peres [sic] du Concile de Nicée<sup>152</sup> », voulant « que les affaires fussent terminées dans les lieux mêmes où elles prenoient naissance »<sup>153</sup>. Ce passage est difficile à comprendre, mais il s'agit ici, chez Camus, d'une réflexion sur la structure hiérarchique de l'Église et de ses juridictions. Si cette structure existe, c'est qu'à chaque niveau correspond des préoccupations particulières. Le prêtre a son « champ de compétences », tout comme l'évêque, puis le pape. Pour faire simple : chaque juridiction a sa raison d'être et donc, ce n'est pas au pape de gérer les affaires des évêques, par exemple. En un mot, quand on parle des « affaires [...] terminées dans les lieux même », cela signifie que l'autorité papale, qui se trouve au-delà de la juridiction locale, ne peut

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>152</sup> Le Concile de Nicée a été convoqué par l'empereur Constantin à Constantinople pour régler la controverse de la crise arienne. La crise a été instiguée à cause de l'hérésie appelé l'arianisme, à partir d'Arius d'Alexandrie, qui niait la divinité du Christ. Le concile en question est celui qui a proclamé le Crédo de Nicée en opposition à l'arianisme, le crédo affirmant la divinité de Jésus-Christ, qui est le crédo toujours utilisé dans les Églises chrétiennes, y compris l'Église catholique.

<sup>153</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 6.

pas intervenir dans les disputes locales. Autrement dit, si un problème se produit dans une juridiction particulière, c'est là qu'il doit se régler. Pour établir un parallèle avec l'Antiquité chrétienne, Camus fait référence à l'opposition des « évêques d'Afrique » dans leur « usage de cette règle [sic] » « contre le Pape [sic] » -- il cite un décret adressé au pape Célestin, avec une phrase latine *Decreta Nicæna prudentissime justissimè que providerunt quæcumque negotia in suis locis, ubi orta sunt, finienda*<sup>154</sup>. En cherchant le texte de cette épître, on voit dans les sources secondaires, comme l'article de Frédéric Gabriel dans *Revue de l'histoire des religions*, que les militants gallicans, c'est-à-dire les militants de l'autonomie de l'Église française contre Rome, faisaient références fréquentes à « l'Afrique chrétienne tardo-antique »<sup>155</sup>. Voici une tentative claire du « ressourcement » profond pour prouver la thèse de la compatibilité : la Constitution civile du clergé n'est qu'un moyen de rétablir la pratique de l'Église primitive, écartée par les abus médiévaux et contre-réformistes, selon Camus.

Camus pose alors une question rhétorique : si l'Assemblée nationale est si catholique, comment est-ce que le pape est arrivé à la conclusion « que l'Assemblée nationale vouloit renverser la religion catholique? »<sup>156</sup>. Le lecteur lui-même, porté souvent par le ton sarcastique de Camus, doit arriver à l'idée que les accusations papales ont peu de valeur. Un autre exemple d'une telle rhétorique est lorsque Camus dit que le pape accuse l'Assemblée nationale d'avoir octroyé « cette *licence* [emphasis conservée] de penser, de dire, d'écrire et même d'imprimer impunément, en matière [sic] de religion, *tout ce que peut suggérer l'imagination la plus dérégulée.* »<sup>157</sup> Camus conclut que de telles conclusions ont été formulées sans avoir eu « la Déclaration des droits de

---

<sup>154</sup> « Le plus prudent et le plus juste décret de Nicée a fourni que quiconque disputation se finisse là où elle a eu lieu. »

<sup>155</sup> Frédéric Gabriel, *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 226, No. 3, La culture gallicane: Références et modèles (droit, ecclésiologie, histoire) (JUILLET - SEPTEMBRE 2009) : 349-374.

<sup>156</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 6.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 7.

l'homme » « sous les yeux »<sup>158</sup>. Camus cite alors deux articles de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, X et XI. Le premier autorise la liberté de conscience, y compris en matière « [d'opinions] religieuses », « pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. »<sup>159</sup> Le deuxième affirme la liberté d'expression, y compris la liberté quant aux matériels imprimés, « sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi. »<sup>160</sup> Alors, selon Camus, la liberté modérée offerte par l'Assemblée nationale n'est guère la « licence » de « l'imagination la plus dérégulée », suggérée par le pape.

Pour mieux défendre le « bon sens » de l'Assemblée nationale en ce qui a trait au catholicisme et à la liberté révolutionnaire, Camus fournit une explication du catholicisme très importante pour notre compréhension de sa propre pensée théologico-politique et de celle de tous les militants de la Constitution civile du clergé. C'est sa propre définition du christianisme, basée sur les Évangiles, mais surtout compatible avec l'idée de tolérance religieuse visée par les philosophes des Lumières.

Camus écrit :

« L'Assemblée Nationale a assuré la liberté des opinions religieuses, parce qu'elle professe la religion catholique; et que la loi de la religion catholique est la tolérance pour les autres religions. Jesus-Christ, [sic] en donnant la mission à ses apôtres, ne leur dit pas de contraindre, mais de prêcher; de prêcher parmi ceux qui les recevront; de sortir des maisons et des villes où l'on ne voudra pas les entendre. (*Math. X, 14*)<sup>161</sup> Jesus-Christ reprend fortement ses disciples, lorsqu'ils veulent invoquer la vengeance du ciel sur les peuples qui refusent de le recevoir : il leur déclare que ces moyens de contrainte ne sont nullement dans son esprit : *Nescitis cujus spiritus estis* (Luc. IX, 54 et suiv.)<sup>162</sup>; qu'il est venu pour sauver, non pour perdre. Jesus-

---

<sup>158</sup> *Ibid.* C'est ainsi que Camus fait référence à l'œuvre la plus fameuse de la Révolution française, sans ajouter la partie « du citoyen ».

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> Référence à l'Évangile de Saint Matthieu, chapitre 10, verset 14 : « Si l'on refuse de vous recevoir et d'écouter votre parole, sortez de cette maison ou de cette ville en secouant la poussière de vos pieds. » (Selon la traduction biblique d'Augustin Crampon).

<sup>162</sup> Ceci est une référence assez curieuse, car Camus n'indique pas où elle doit finir (et suiv.), mais on peut inférer du texte biblique que la citation implique l'Évangile selon Saint Luc, chapitre 9, versets 54 à 56 : « Ce que voyant, ses disciples Jacques et Jean dirent: "Seigneur, voulez-vous que nous commandions que le feu descende du ciel et les consume?" Jésus, s'étant retourné, les reprit en disant: "Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes! (Note de l'auteur: ceci est la phrase que Camus est indiquée en latin) Le Fils de l'homme est venu, non pour perdre les vies d'hommes, mais pour les sauver." Et ils allèrent dans une autre bourgade. » (Crampon).

Christ parlant à ses disciples en paraboles, leur dit qu'il faut laisser croître l'ivraie jusqu'au temps de la moisson; il leur défend de l'arracher. (*Matth. XIII, 24 et suiv.*)<sup>163</sup> »

Ainsi, Camus propose une autre façon de prouver la compatibilité du catholicisme et de la Révolution, en citant l'Évangile comme le soutien philosophique de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Camus indique ici que l'Assemblée nationale, en tant que représentante de la Révolution, ne peut pas contredire la religion catholique, car toutes deux se basent sur les mêmes principes, affirmés par l'Assemblée nationale, comme la liberté de culte.

Un des buts de Camus dans ce texte est de montrer que dans ses condamnations, la papauté abuse de son pouvoir, un pouvoir qui s'est accru indûment durant les siècles depuis l'instauration du christianisme et de l'Antiquité chrétienne. Ainsi, il vise à montrer à ses lecteurs la véracité des directives de la Constitution civile du clergé comme une façon de déboulonner ces abus papaux, comme la politique de la nomination romaine des évêques. Une des preuves qu'apporte Camus est une référence à l'Église primitive : « Dans les premiers siècles [sic], il n'est aucune mention parmi les rites de la consecration [sic] des évêques, d'une promesse d'obéissance au Pape[.] Les fausses décrétales se répandirent au neuvième [sic] siècle. »<sup>164</sup> Toujours selon Camus, les « pièces fausses » ont été mises dans le « pontifical romain », le livre des rituels pour sacrer les évêques, car sa formulation était « la plus avantageuse pour le Pape », même si ce serment « profanoit une

---

<sup>163</sup> Ici également Camus n'indique pas la limite de sa citation. Toujours en regardant le texte de l'Évangile, nous inférons que c'est l'Évangile de Saint Mathieu, chapitre 13, versets 24 à 30 : « Il leur proposa une autre parabole, en disant: "Le royaume des cieux est semblable à un homme qui avait semé de bon grain dans son champ. Mais, pendant que les hommes dormaient, son ennemi vint et sema de l'ivraie au milieu du froment, et s'en alla. Quand l'herbe eut poussé et donné son fruit, alors apparut aussi l'ivraie. Et les serviteurs du père de famille vinrent lui dire: Seigneur, n'avez-vous pas semé de bon grain dans votre champ? D'où vient donc qu'il s'y trouve de l'ivraie? Il leur répondit: C'est un ennemi qui a fait cela. Les serviteurs lui dirent: Voulez-vous que nous allions la cueillir? Non, leur dit-il, de peur qu'avec l'ivraie vous n'arrachiez aussi le froment. Laissez croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et au temps de la moisson je dirai aux moissonneurs: Cueillez d'abord l'ivraie, et liez-la en gerbes pour la brûler, et amassez le froment dans mon grenier." » (Crampon).

<sup>164</sup> Camus, *Observations sur les deux brefs du pape*, 12. Dans la citation originelle, la source primaire semble manquer un point à la fin d'une des phrases.

des cérémonies les plus augustes de la religion chrétienne »<sup>165</sup>. C'est-à-dire que, dans la vision de Camus, le Saint-Siège a délibérément utilisé les faux documents pour cimenter son autorité sur les évêques. Camus réitère que la promesse d'obéissance au pape est issue d'« une décrétale faussement attribuée au pape Anaclét, où il dit que les ordinations d'évêques doivent être faites par l'autorité apostolique, parce que Saint Jacques, premier évêque de Jérusalem, fut consacré par Pierre, Jacques et Jean. »<sup>166</sup> Camus n'y croit pas : « C'est sur des faits et des autorités aussi apocryphes, qu'alors on établissait des droits en faveur du pape. »<sup>167</sup> Si, selon Camus, l'autorité actuelle de Rome sur les évêques est basée sur des faussetés historiques, la papauté est-elle une véritable source d'autorité sur la fausseté de la compatibilité entre le catholicisme et la Révolution?<sup>168</sup>

Le prochain argument de Camus vise le temps de la Contre-Réforme, une époque d'action disciplinaire accrue au sein de l'Église catholique, de la naissance de la Compagnie de Jésus, l'ennemie des jansénistes français, et de la solidification du pouvoir papal sur l'Église entière. Camus fait référence à « la bulle de Clément VIII, de l'année 1596 », « [prescrivant] l'usage [du pontifical<sup>169</sup>] à toutes les églises de l'univers »<sup>170</sup>. L'argument de Camus est qu'à partir de la Contre-Réforme, le pouvoir papal sur les évêques a augmenté exponentiellement, jusqu'à y inclure « d'attaquer [...] les hérétiques, schismatiques et rebelles [par les évêques pour le] Pape; de se transporter tous les trois ans, en personne, à Rome, pour y rendre compte de sa conduite; en enfin

---

<sup>165</sup> *Ibid.* Pour ses sources, Camus cite deux livres français, indiquant que « la promesse d'obéissance au Pape » ne figurait pas toujours dans les formules des consécrations épiscopales, et « même ne fut pas toujours exigée par les Papes, même les évêques qu'ils ordonnerent [sic] personnellement ».

<sup>166</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>167</sup> *Ibid.* Remarquons que dans son retour aux sources, Camus est prêt à présenter les sources beaucoup plus profondes, en allant beaucoup plus loin dans ses références bibliographiques que nos deux personnages avant lui.

<sup>168</sup> Camus réitère cette version de son argument plus tard dans *Observations*, quand il compare le pape à un enfant capricieux, soumis aux troubles psychologiques qu'il projette sur les autres. (25)

<sup>169</sup> Un pontifical est un livre prescrivant la structure de conduite des rituels catholiques, comme le rituel d'ordination sacerdotale, consécration épiscopale, etc.

<sup>170</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 14.

de ne rien aliéner des biens de son évêché sans avoir consulté le Pape »<sup>171</sup>. La conclusion préliminaire de Camus est que la Constitution civile du clergé ne fait que rétablir les règles normales de l'Église catholique – c'est plutôt la papauté qui exerce *depuis la Contre-Réforme et de manière croissante* son pouvoir de manière abusive.

Camus tire une autre conclusion : « les conséquences de tout ceci ne sont-elles pas assez claires? L'ambition de la cour de Rome avoit introduit, contre la raison, un serment qui ne tendoit à rien moins qu'à faire de chaque évêque un vassal du Pape »<sup>172</sup>. Remarquons encore une fois le langage de « la raison » contrasté à la notion de « vassal[ité] », qui dénote un mépris envers la période médiévale, mépris fréquent à l'époque des Lumières. Cette vassalité au pape, selon Camus, forçait les évêques à compromettre leur adhésion à la doctrine chrétienne véridique au profit de l'obéissance servile à la personne du pape. Camus écrit que de telles promesses de loyauté « dispoit les évêques à leur consécration, en leur faisant jurer l'intolérance, sur les mêmes évangiles qui prescrivent la tolérance »<sup>173</sup>. Ici on voit une référence claire à l'assurance de Camus plus tôt dans le texte, en se basant sur l'Évangile de saint Matthieu, que le catholicisme est une religion de *tolérance religieuse*. Camus prétend aussi que de telles promesses leur faisait « prendre Dieu à témoin qu'ils iroient tous les trois ans à Rome, lorsqu'ils étoient dans l'intention bien assurée de ne pas y aller; lorsqu'une loi naturelle et divine leur défendoit de manquer, pour de pareils pèlerinages [sic], à la résidence dans leur diocèse ».<sup>174</sup> Remarquons ici que Camus emploie la dichotomie soulignée par Mirabeau : le droit naturel et le droit divin s'unissent dans sa logique contre les actions irrationnelles de la papauté, un autre image de l'idée de l'union intrinsèque entre le catholicisme et la Révolution *restauratrice*.

---

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*

Mais Camus remet en question non seulement la crédibilité du pape, mais aussi ses arguments. Il fait une analyse de la condamnation par le pape de la sélection des évêques par le suffrage populaire. De toutes les dispositions de la Constitution civile du clergé, la sélection des évêques par le peuple était très certainement la plus critiquée. Camus cite l'objection du pape à la sélection des évêques par le moyen du suffrage dans *Quod Aliquantum* : « Jesus-Christ [...] choisit, soit ses apôtres, soit les soixante-douze disciples, sans l'intervention du peuple. »<sup>175</sup> À cela, Camus répond que l'exemple ne fonctionne pas car « ce fut au commencement de sa mission [de Jésus-Christ]. Son évangile n'était pas encore prêché; la société chrétienne n'existait pas. Et comment le Pape voudrait-il que les Juifs eussent élus des apôtres pour annoncer la fin de la synagogue?<sup>176</sup> » Camus indique, avec un ton sarcastique, que les apôtres nommés comme les évêques au début de l'histoire chrétienne étaient censés évangéliser ceux qui n'avaient aucune compréhension du christianisme. Il écrit : « N'est-ce pas en effet une singulière merveille, que quand on envoie un évêque convertir à la foi un peuple de païens, on ne commence pas par faire procéder ce peuple à l'élection canonique du nouvel évêque qui doit le gouverner? »<sup>177</sup> L'analyse sarcastique de Camus vise à encore une fois remettre en question la crédibilité du pape. Selon Camus, celui qui, dans *Quod Aliquantum*, souligne l'incompatibilité de la Constitution civile du clergé avec la pratique des apôtres, ne peut pas lui-même comprendre la logique inhérente au développement du christianisme suivant à son établissement, tel qu'il est décrit dans les Actes des Apôtres.

Camus présente alors sa propre exégèse du Nouveau Testament, tout en réfutant les accusations papales. Il présente « en faveur des élections l'exemple de la promotion de S. Matthias

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 18. L'expression « la fin de la synagogue » ici signifie la fin de l'Ancienne alliance et l'avènement de la Nouvelle.

<sup>177</sup> *Ibid.*

à l’apostolat »<sup>178</sup>. Cela suggère que les élections populaires des évêques en France seront comparables à l’événement unique de choix de saint Matthias pour remplacer Judas Iscariote. Afin de cimenter son idée, Camus évoque l’objection papale selon laquelle « S. Pierre n’a pas laissé à l’assemblée la liberté de choisir qui elle voudroit; il lui a dit de choisir parmi les personnes qui étoient dans l’assemblée<sup>179</sup>. » À cela, Camus répond : « Qui doit-on choisir? Qui pouvoit-on choisir hors l’assemblée? La première [sic] prédication de S. Pierre n’avoit pas encore été faite. Toute l’église étoit concentrée dans l’assemblée dont S. Matthias étoit membre : et apparemment c’est dans le sein de l’église qu’on doit choisir ses pasteurs. »<sup>180</sup> La suggestion de Camus est que la comparaison du pape n’est pas juste, car l’Église dans le sens contemporain n’existait pas encore, et que l’action de l’Assemblée nationale, une institution soucieuse du catholicisme, toujours selon Camus, peut agir différemment du premier rassemblement des apôtres, petit et privé.

Camus refuse de répondre aux autres objections papales par rapport à l’élection des évêques : « ce ne sont que des exceptions fondées sur des circonstances singulieres [sic], ou des entreprises faites sans pouvoir », mais il est en même temps prêt à brièvement élaborer sur la question « sur le droit du peuple à l’élection de ses pasteurs »<sup>181</sup>. Camus vient d’indiquer qu’il fait référence au P. Sirmond, déjà mentionné comme une autorité sur l’histoire ecclésiastique, « si

---

<sup>178</sup> *Ibid.* Saint Matthias, dans les Actes des apôtres était le nouveau douzième apôtre qui a remplacé Judas Iscariote après que ce dernier se soit suicidé.

<sup>179</sup> *Ibid.* L’utilisation du mot “assemblée” ici est assez équivoque. On peut déduire que l’assemblée en question est l’assemblée des apôtres de Jésus-Christ, clarifié plus tard dans le texte, car la Pentecôte, l’occasion pour « la première prédication de S. Pierre » mentionnée par Camus, est considéré par les catholiques comme la naissance de l’Église catholique. Il est important de garder en tête que le mot grec « assemblée » dans le sens politique est *εκκλησιά*, devenant en latin *ecclesia*, le mot désignant l’Église chrétienne, origine du mot signifiant « église » dans quasiment toutes les langues romanes. Le mot « synagogue », désignant le bâtiment ainsi que l’Ancienne alliance, est aussi grec, du grec *συναγωγή*, signifiant « guider (gogue) ensemble (syna) ». Le mot hébreu pour « synagogue » est « bit kneset » (בית כנסת), le mot qui signifie aussi une assemblée – dans l’hébreu moderne, Knesset est un mot utilisé pour désigner le parlement israélien.

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.*, 19.

distingué dans la connoissance de l'antiquité ecclésiastique »<sup>182</sup>. Camus dit que Sirmond<sup>183</sup> « atteste d'abord, pour le temps de la primitive église [sic], la généralité de l'usage des élections » -- cette pratique a été bien employée en Occident chrétien, comme « prouv[é] singulièrement par les décrets des Papes »<sup>184</sup>. De plus, « ce fut [...] l'usage constant des Gaules, tant qu'elles firent partie de l'Empire Romain; il en présente une foule d'exemples. L'élection des évêques souffrit des atteintes sous nos premiers Rois, mais la liberté des élections ne cessa jamais d'être réclamée. »<sup>185</sup> Cette phrase est parmi les plus intéressantes qu'on a vues jusqu'ici, d'abord parce que Camus parle ici de « nos premiers Rois », s'affiliant avec les Gaulois et les Francs de l'Antiquité chrétienne tardive et du début du Moyen Âge, en décrivant leurs rois comme « nos [...] rois ». Il y a alors une prétention d'une certaine continuité, une tradition de « chez nous ». Camus affirme ainsi que la France a une tradition ecclésiastique bien à elle, antique, légitime et distincte et en contradiction avec les prétentions de Rome. La deuxième raison pour laquelle ce commentaire est intéressant est qu'il suggère encore une fois une dichotomie entre l'Antiquité chrétienne semblable dans son esprit à l'époque des Lumières, où les Gaules de l'Empire romain *constamment* éalisaient leurs évêques, et le Moyen Âge, cette « Grande noirceur », quand les

---

<sup>182</sup> *Ibid.* Le terme « antiquité ecclésiastique » a le même sens que « l'Église primitive », c'est-à-dire le christianisme dans ses origines. Camus utilise la phrase « Église primitive » même plus tard dans le paragraphe.

<sup>183</sup> Tout comme Mirabeau avant lui, Camus paraît avoir cité un ecclésiastique qui est présenté favorablement par Voltaire. Dans *Le Siècle de Louis XIV*, Voltaire indique deux hommes, oncle et neveu, avec le nom « Sirmond ». Le premier est Jacques Sirmond : « jésuite, né vers l'an 1559. L'un des plus savants et des plus aimables hommes de son temps. On sait à peine qu'il fut confesseur de Louis XIII, parce qu'il fit à peine parler de lui dans ce poste délicat. Il fut préféré par le pape à tous les savants d'Italie pour faire la Préface de la collection des conciles. Ses nombreux ouvrages furent très-estimés, et sont très-peu lus. Mort en 1651. » (138) Un autre est Jean Sirmond : « neveu du précédent. Historiographe de France, avec le brevet de conseiller d'État, qui était d'ordinaire attaché à la charge d'historiographe. L'un de ses principaux ouvrages est la Vie du cardinal d'Amboise, qu'il ne composa que pour mettre ce ministre au-dessous du cardinal de Richelieu, son protecteur. Il fut un des premiers académiciens. Mort en 1649. » (*Ibid.*) Même si les deux se sont distingués dans le milieu de l'historiographie, on peut soupçonner qu'un Sirmond cité par Camus est Jacques Sirmond. Cela peut s'expliquer parce que Camus l'indique comme « P. Sirmond » dans le texte, d'où l'idée que ce Sirmond aurait dû être prêtre (le Père Sirmond), comme Jacques Sirmond, mais aussi parce qu'entre les deux Sirmonds, il est le seul à avoir clairement écrit sur l'histoire des conciles ecclésiastiques.

<sup>184</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 19.

<sup>185</sup> *Ibid.*

autorités, que ce soient les rois ou les papes, visaient à abroger la tradition pratiquée par le peuple. Cela s'inscrit parfaitement dans la rhétorique de Camus, mais aussi dans la rhétorique des Lumières, présentant l'Antiquité en général, surtout l'Antiquité païenne, comme le temps de la clarté intellectuelle, puis le Moyen Âge comme le temps de l'obscurité de cette clarté, que l'on cherche à remettre au goût du jour.

Encore une fois, l'Antiquité chrétienne est présentée par Camus comme un exemple à suivre en comparaison avec les actions questionnables de la papauté contemporaine. Camus cite l'exemple de l'Église de l'Antiquité : « l'ancienne et primitive discipline de l'église [sic] primitive ne donnoit au Pape aucun pouvoir de juger les actions qui se passoient hors du diocese [sic] de Rome. »<sup>186</sup> Par la suite, Camus a recours aux illustrations classiques de la pensée gallicane, ce qu'on a déjà vu dans notre analyse et selon lesquelles la juridiction de l'Église française aurait toujours été autonome par rapport aux décisions romaines. Camus écrit : « La discipline qui a suivi, lui a interdit tout jugement en premiere [sic] instance. La discipline particuliere [sic] de l'église [sic] de France, les Libertés de l'église gallicane lui ont interdit la possibilité de prononcer personnellement et à Rome, en quelque cas que ce soit, un jugement contre des évêques et des prêtres françois. »<sup>187</sup> Alors, si une assemblée française, surtout formée à partir des membres du clergé catholique s'impose à soi-même sa propre « discipline », comment le pape peut-il les contredire? Encore une fois, Camus évoque le « concile de Nicée », un autre exemple classique de l'Antiquité chrétienne, comme un exemple démontrant la justesse d'une discipline ecclésiastique régionale autonome, comme celle que l'on retrouve dans la Constitution civile du clergé : « la prudence et la justice avoient convaincu les peres [sic] de ce concile que toutes les affaires doivent être terminées dans le lieu où elles ont pris naissance : car il ne faut pas croire que la grace [sic]

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>187</sup> *Ibid.*

du Saint-Esprit manque aux évêques établis dans les provinces, pour se conduire avec justice, prudence, et fermeté (1). »<sup>188</sup>. Camus dit qu'il n'y a aucun précédent, « aucun concile », qui donnerait au pape le « droit » pour « envoyer sur les lieux quelqu'un d'après de vous, pour y examiner les faits »<sup>189</sup>.

En faisant référence au même concile africain, Camus s'adresse au pape en le citant : « N'envoyez donc plus à toute demande, des clercs, pour exécuter ici vos volontés. Ne souffrez pas que les vapeurs de l'orgueil du siècle (sic) obscurcissent la lumière [sic] pure qui doit briller dans l'église [sic], et faire connoître Dieu à ceux qui le recherchent (1). »<sup>190</sup> On peut facilement se demander si le langage des « vapeurs de l'orgueil du siècle » peut être une référence à ce qu'on a déjà mentionné, l'idée que les révolutionnaires français viennent de restaurer quelque chose qui a été obscurci lors des siècles médiévaux.

Après avoir présenté ses protestations contre les thèses du pape, Camus réaffirme que la Constitution civile du clergé n'est qu'une façon de revenir à l'Église de l'Antiquité, qui est tout à fait compatible avec les idées des Lumières. Il écrit : « Plût au Ciel que ces règles [sic] fondées sur la raison et la sagesse eussent été constamment maintenues? »<sup>191</sup> Camus par la suite cite les précédents de l'histoire ecclésiastique, toujours l'Antiquité chrétienne, comme « le concile tenu à Sardique, en 347 » sur la possibilité que le pape règle les problèmes régionaux, mais « que les évêques des lieux prononceroient d'abord », et « que le Pape ne prononceroit pas personnellement [le jugement], mais par un délégué sur les lieux. Camus réitère l'idée de la vérité corrompue à travers les siècles : « Mais les fausses décrétales ayant corrompu le droit ancien, on raya, au

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, 26. Le chiffre (1) fait encore une fois référence au texte latin du décret cité, étant, dans ce cas, une autre référence au concile africain qui lui-même référençait le Concile de Nicée, en justifiant la référence de Camus à la subsidiarité et au Saint-Esprit.

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>191</sup> *Ibid.* Remarquons l'usage de pathos et des questions rhétoriques semblables à celles de Mirabeau dans le *Projet d'adresse*.

commencement du neuvième siècle [sic], la condition d'un jugement préalable par les évêques du lieu, dont une lettre faussement attribuée au Pape Anaclet ne faisait aucune mention »<sup>192</sup>. Selon Camus, toutes les collections du droit canon qui suivaient ne mentionnaient pas « ni le texte du concile de Sardique, ni celui du Pape Innocent, à cause des réserves qu'ils portoient ; on ne rapporte que la fausse lettre d'Anaclet qui n'en contient aucune. (2) »<sup>193</sup>

Similairement à la thèse du retour à l'Antiquité chrétienne éclairée, Camus présente un autre retour aux sources, mais cette fois aux sources plus locales. Il suggère que l'Église française résistait toujours aux abus de pouvoir provenant de Rome. Dans un tel cadre, la Constitution civile du clergé apparaît inscrite dans des précédents historiques. Camus écrit que « Hincmar, archevêque de Rheims [sic]<sup>194</sup>, s'opposa de toutes ses forces à l'introduction de ce nouveau droit en France; et sans les longues disputes qu'il eut avec l'évêque de Laon, son neveu, il défendit par l'autorité des anciens canons, le droit qu'il avoit de juger son suffragant avant que le Pape prît connoissance de sa cause. »<sup>195</sup> Ce que Camus décrit par la suite est présenté comme une usurpation romaine, encore une fois, avec le vocabulaire de « la cour de Rome ». Camus écrit : « La cour de Rome soutenoit ses prétentions avec une égale ardeur; pendant plusieurs siècles[sic] il n'y eut qu'entreprises d'une part, réclamation de l'autre; et ce ne fut que dans les conciles de Constance et de Basle [sic]<sup>196</sup> que l'église [sic] obligea enfin le Pape de se rapprocher des bornes des premières [sic] concessions qui

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>193</sup> *Ibid.* Le chiffre (2) est une référence de Camus en bas de page à une bibliothèque de droit canon « de Bucharde ».

<sup>194</sup> En tant que lieu du baptême de Clovis, le premier roi chrétien franc, Reims a été considéré comme le siège épiscopal le plus important de la France, jusqu'après la Révolution française. Ainsi, tous les rois français, sauf Henri IV et Louis-Philippe I, se faisaient oindre par l'archevêque de Reims, en imitant l'histoire de Clovis. À la suite de la Révolution puis du rétablissement du catholicisme au pays, le siège de Paris a pris la prééminence jusqu'à nos jours.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> L'orthographe moderne étant « Bâle », une ville dans la partie germanophone de la Suisse. La question importante à considérer par rapport à la discussion du pouvoir papal au Concile de Florence-Bâle est qu'une des questions visées par le Concile était la réconciliation des Églises orthodoxes avec le Saint-Siège. Le statut officiel des Églises orthodoxes selon Rome était le schisme, la séparation du pouvoir papal, la rupture de l'unité ecclésiale. C'est la même accusation présentée contre les architectes et les défenseurs de la Constitution civile du clergé.

lui avoient été faites. ». En un mot, selon Camus, il faut voir dans la Constitution civile du clergé un simple prolongement de l'opposition séculaire des évêques à l'extension du pouvoir papal. La Constitution civile du clergé n'est donc pas une inquiétante innovation, mais un réflexe normal de l'Église française, gallicane, celle qui a *toujours* été opposée à la tyrannie, y compris la tyrannie provenant de Rome. Voici une façon de rassurer les lecteurs au sujet de la compatibilité entre le catholicisme et la Révolution.

#### ***D. Conclusion du chapitre : la compatibilité comme un fil à tracer***

Dans ce chapitre, on a vu comment l'introduction de la thèse de la compatibilité entre le catholicisme et la Révolution commence par les simples efforts de Grégoire de convaincre les hésitants de prêter leur loyauté à la Constitution civile du clergé. Même si Grégoire n'offre pas de preuves concrètes de cette compatibilité, sa présentation suggère que les autres militants parviennent à fournir des preuves de *pourquoi* le catholicisme et la Révolution sont compatibles. Mirabeau produit lui-même un texte riche et complexe sur les nombreuses raisons philosophiques exposant pourquoi la Constitution civile du clergé n'est qu'une représentation du *vrai* catholicisme. Camus, quant à lui, lorsque le décret devient de plus en plus attaqué par Rome, en raison de ses efforts à se séparer de son autorité, produit un texte visant à prouver que le catholicisme et la Révolution ont *toujours* été compatibles, car ce n'est pas l'Église française qui peut être inculpée d'abus de pouvoir, mais plutôt la papauté accusatrice.

L'idée que la Constitution civile du clergé est justifiable parce qu'elle représente un retour au vrai christianisme, tel qu'il était à ses origines, devient une idée puissante expliquant pourquoi le catholicisme et la Révolution sont compatibles. Tout comme la Révolution est présentée comme un retour, une « régénération », selon Mirabeau, une revitalisation et la restauration de l'ordre véritable, la Constitution civile du clergé est ainsi présentée comme la façon de régler les abus

auxquels l'Église s'est livrée depuis la période médiévale et surtout depuis la Contre-Réforme. Ce motif sera visible dans tous les autres efforts pour la défense théologico-politique du décret. Dans les deux chapitres suivants, nous allons parfois revenir au « ressourcement » présenté d'abord à travers la thèse de la compatibilité.

## *Chapitre II. Le prêtre catholique comme un fonctionnaire étatique*

La fonctionnarisation du clergé français, c'est-à-dire le fait que les membres du clergé soient dorénavant des employés au service de l'État et qu'ils soient également payés par lui, était un des éléments les plus controversés de la Constitution civile du clergé. Cette idée selon laquelle le sacerdoce devrait être au service de la nation est pourtant défendue par les trois révolutionnaires auxquels nous nous intéressons, chacun s'exprimant sur ce sujet. Leur principal argument est étonnant : tous les trois affirment en effet que les membres du clergé catholique en France ont *toujours été*, d'une certaine façon, des fonctionnaires! En ce sens, la Constitution civile du clergé ne ferait qu'affirmer et codifier ce fait de l'histoire française.

Nous allons examiner leur perspective en commençant par Grégoire, qui consacre malheureusement peu de temps à cette question, suivi de la perspective de Mirabeau. Nous verrons ensuite celle de Camus, qui est celui qui, parmi nos trois acteurs politiques, a consacré la plus grande attention à la question de la fonctionnarisation des prêtres.

### *A. Grégoire*

L'idée selon laquelle il coule de source que les prêtres soient des fonctionnaires n'est que très peu discutée dans les écrits de l'abbé Grégoire. Nous n'avons à ce sujet que deux sources, deux discours : le premier ne fait qu'effleurer la question (du moins si on en comprend le contexte), tandis que le second est plus explicite.

Grégoire fera en effet un discours le 27 décembre 1790 pour inviter les clercs à prêter serment à la Constitution civile du clergé. Dans ce discours, Grégoire ne fait pas directement référence aux prêtres en les qualifiant de « fonctionnaires publics », ce qu'il fera dans un second temps. Cela dit, il est intéressant de porter notre attention sur ce qui se discutait juste avant, du moins dans la même journée à l'Assemblée nationale, pour en saisir le contexte. Ce dernier nous

laisse deviner que Grégoire avait, en quelque sorte, l'intention que l'on traite ce jour-là de tous ceux qui font profession de travailler pour l'État. En effet, Louis-Marie de Noailles, impliqué activement dans la Révolution et la restructuration de l'armée, offre un discours sous forme de longue élaboration sur les réformes en cours de l'armée française, particulièrement pour répondre aux besoins des officiers de deux régiments, à savoir Mestre-de camp et régiment du Roi, notables pour leur « patriotisme éclairé<sup>197</sup> », dira-t-il. Parmi les actions visées, on trouve la création de nouveaux régiments, « le remplacement » des officiers (dans le cadre de la création de ces nouveaux régiments), et la compensation destinée aux officiers ainsi remplacés<sup>198</sup>. L'important est ceci : Grégoire fera son discours à peu près immédiatement après celui de Noailles, dont la visée est de discuter de la pertinence *de la réorganisation de la structure des fonctionnaires qui ont rendue service à la Nation*, y compris avec l'objectif de remplacer certains d'entre eux. En somme : même si, le 27 décembre 1790, Grégoire ne décrit pas le rôle des clercs comme étant une fonction *publique*, le contexte de cette journée de discussion laisse tout même suggérer quelque chose d'analogue. Autrement dit, le fameux discours par lequel Grégoire appelle les clercs à adhérer à la Constitution civile du clergé, bref, à s'assermenter, est prononcé dans le contexte de la reconnaissance étatique des fonctionnaires, dans ce cas des soldats, pleins de « patriotisme éclairé » (dixit Noailles), ainsi que des activités de « réorganisation » entreprises par l'État en leur nom. Nous reconnaissons que ce détail ne peut guère démontrer que pour Grégoire les clercs ont de tout temps été des fonctionnaires publics. Cependant, nous ne pouvons laisser de côté ce détail de la mise en vigueur de la Constitution civile du clergé.

---

<sup>197</sup> Louis-Marie de Noailles, dans les archives parlementaires du discours de l'abbé Grégoire le 27 décembre 1790, 677

<sup>198</sup> *Ibid.*

Dans son discours plus tardif du 4 janvier 1791, Grégoire est assez clair en qualifiant les clercs de fonctionnaires. En comparaison avec le discours du 27 décembre 1790, nous n'avons pas accès aux interventions précédentes pour comprendre les sujets discutés en Assemblée nationale ce jour-là. Néanmoins, Grégoire qualifie au passage *tous* les clercs de « fonctionnaires », à la fois ceux qui ont prêté serment et ceux qui ne l'ont pas prêté. Il dit en effet : « *Parmi les ecclésiastiques, fonctionnaires publics, qui se trouvent dans cette Assemblée, les uns ont prêté leur serment, les autres s'y ont refusés; de part et d'autre nous devons supposer des motifs respectables.* »<sup>199</sup> La formule a de quoi étonner, puisqu'en principe, ce n'est qu'après avoir prêté serment qu'un clerc devient fonctionnaire. Que peut-on tirer d'une telle formule? Suggère-t-il que les clercs ont toujours été, en quelque sorte, des fonctionnaires? Il est possible que la mention de « fonctionnaires publics » ici s'applique seulement aux clercs catholiques qui siègent à l'Assemblée nationale. Ce sont seulement ces derniers qui, parmi les clercs catholiques, participent en 1791 à la délibération législative au nom de la nation. Le reste de ce discours n'est pas pertinent pour notre propos, puisque Grégoire parle davantage des raisons philosophiques pour lesquelles les récalcitrants devraient prêter serment à la Constitution civile du clergé. Cette partie examinant l'idée de la séparation du temporel et du spirituel va être explorée davantage dans le chapitre suivant.

Alors, qu'est-ce qu'on peut conclure pour Grégoire ? Il n'y a pas suffisamment d'évidence pour suggérer définitivement que, pour Grégoire, la Constitution civile du clergé ne fait que poursuivre une pratique séculaire selon laquelle les clercs sont des fonctionnaires.

### ***B. Camus et le statu quo des prêtres fonctionnaires***

Passons maintenant à Camus qui défend, dans son cas de manière explicite, l'idée selon laquelle la fonctionnarisation des prêtres n'est que la poursuite d'une pratique séculaire en France.

---

<sup>199</sup> Abbé Henri Baptiste Grégoire, *Discussion sur le serment de la Constitution civile du clergé, lors de la séance du 4 janvier 1791*, 14. Nous soulignons.

Écrivant après les discours de Grégoire, il offre une élaboration plus développée que lui, ayant en quelque sorte l'avantage d'avoir pu prendre en compte un plus grand nombre de réactions critiques envers la Constitution civile du clergé. Dans son cas, Camus cherche à défendre l'idée que les prêtres catholiques ont toujours été fonctionnaires étatiques en France. De plus, ceux qui se refusent à appuyer la Constitution civile du clergé, qu'ils soient clercs ou ouailles, menacent par leurs actions la paix au pays, la religion catholique et le prestige de la religion catholique en France.

Pour mieux comprendre la pensée de Camus sur la fonctionnarisation des prêtres, nous devons expliquer comment la notion de « volonté générale » est centrale à son raisonnement. Nous pouvons l'observer dans la façon dont il présente le rôle de l'Assemblée nationale dans le contexte de la Constitution civile du clergé. Par exemple, pour calmer les inquiétudes sur la possibilité de schisme en France à la suite de la Constitution civile du clergé, un risque qui n'est pas théorique étant donné la menace à peine voilée des sanctions papales du 13 avril 1791<sup>200</sup>, Camus écrit la chose suivante : « Il n'y a donc pas lieu d'inculper de schisme les personnes qui, soumises à la loi de l'état [sic], se conforment à ce que la Nation a décrété sur la constitution civile du clergé. »<sup>201</sup> Autrement dit, l'Assemblée nationale n'est que l'organe qui permet l'expression de la volonté générale du peuple français et, en ce sens, la Constitution civile du clergé n'est qu'une des lois à suivre, car elle est adoptée par la nation. Nous allons voir que l'idée de la volonté générale dans l'exécution des idées de la Constitution civile du clergé sera utilisée par Camus pour contrattaquer les accusations papales selon lesquelles les évêques constitutionnels sont schismatiques.

---

<sup>200</sup> Dans *Caritas*, le document papal qui condamne formellement la Constitution civile du clergé et ses défenseurs clercs et laïcs, surtout les quatre évêques sacrant les évêques constitutionnels, la formulation est la suivante : « suspens de toutes les fonctions épiscopales [...] et de même suspens des fonctions sacerdotales ou de quelque autre que ce soit » (Gianangelo Braschi (pape Pie VI), *Caritas*, 1791.)

<sup>201</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 35.

Remarquons que dans cet extrait, le souci principal de Camus est de répondre à l'accusation de schisme portée par le pape Pie VI contre les architectes de la Constitution civile du clergé. Selon le pape, les révolutionnaires ont, par le décret ici étudié, séparé l'Église en France de la communion avec Rome,<sup>202</sup> tout particulièrement par le sacre de nouveaux évêques non-approuvés par le Saint-Siège. C'est dans ce contexte des accusations papales que Camus présente alors sa pensée sur le statut actuel des prêtres en France. Camus répond que la Constitution civile du clergé n'est pas un schisme. Un schisme, selon lui, « consiste dans la séparation volontaire d'avec [sic] le centre de l'unité. »<sup>203</sup> Souvenons-nous que la Constitution civile du clergé reconnaît d'emblée « le Pape comme Chef visible de l'église [sic], comme centre de l'unité ».<sup>204</sup> Camus croit plutôt que la Constitution civile du clergé retire au pape un pouvoir qu'il n'aurait dû jamais avoir, à savoir le droit de veto sur la nomination des évêques français. Autrement dit, le pape n'aurait jamais dû nommer les prélats en France. Le choix des évêques français sans l'autorisation de Rome ne constitue pas un schisme, mais seulement l'assertion des droits de l'Église en France gérée par les Français, qui expriment leur volonté générale dorénavant par l'intermédiaire de l'Assemblée nationale. Cela dit, selon lui, les évêques constitutionnels et les évêques ordinaires ont le même statut ecclésiastique – les deux sont également des évêques valides. Les clercs constitutionnels sont seulement « les nouveaux évêques et les nouveaux prêtres » qui remplacent ceux « qui ont refusé de prêter le serment »<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> Braschi (pape Pie VI), *Caritas*, 1. Dans *Caritas*, Pie VI indique que la Constitution civile du clergé [a induit] la nation en erreur, et [a produit] un schisme » en France.

<sup>203</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 35.

<sup>204</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>205</sup> *Ibid.*, 35. Un cas semblable à la volonté de remplacer les évêques qui s'inscriraient hors de l'esprit du régime s'est produit en 1945, lorsque Charles de Gaulle a conseillé Jacques Maritain, à l'époque ambassadeur français au Vatican, de demander au pape Pie XII le remplacement de tous les évêques français qui ont été perçus comme étant trop favorables au régime Vichy. Pie XII a refusé la demande, refusant aussi la conception des évêques en tant que fonctionnaires de l'État.

La défense de l'idée selon laquelle les prêtres seraient des fonctionnaires est développée davantage lorsque Camus traite de la manière dont les laïcs doivent interagir avec les prêtres réfractaires, ceux qui ont décidé de ne pas prêter serment à la Constitution civile du clergé. En interagissant avec des prêtres réfractaires, les fidèles appuient des fonctionnaires qui ne respectent pas la loi. Camus indique que de communiquer avec les prêtres réfractaires est toujours un délit, même si la validité du sacerdoce des réfractaires n'est pas en question<sup>206</sup>. Il écrit :

« Quant à la communication avec les prêtres non sermentés [sic], même dans des fonctions publiques, c'est sans doute un délit, puisque c'est une désobéissance à la loi qui ne les reconnoît plus pour fonctionnaires publics; c'est un délit grave, parce que c'est une contravention à une loi importante, une contravention qui perpétue les troubles »<sup>207</sup>

Camus indique quand même que le délit des Français qui assistent aux messes des réfractaires ne sera pas un péché de schisme, car les jureurs et les réfractaires ensemble reconnaissent l'unité de l'Église sous la direction du Pape<sup>208</sup>. La notion de « délit » n'est donc pas à comprendre en fonction du fonctionnement de l'Église (c'est-à-dire délit en ce cas-ci ne signifie pas « péché »), mais plutôt de la règle de droit de cette nouvelle monarchie en voie d'adopter sa première constitution (alors délit signifierait une infraction, un crime). L'idée est claire – la nation a voulu que les prêtres soient fonctionnaires et cette volonté s'est en quelque sorte matérialisée en décret. Le citoyen qui s'associe à un prêtre réfractaire ne commet aucune faute religieuse, mais il transgresse la volonté de la nation exprimée par décret. C'est en ce sens qu'il commet un délit. A fortiori, le prêtre réfractaire, qui refuse de se faire fonctionnaire en jurant serment à la constitution, commet lui aussi un délit.

Camus ne s'arrête pas ici : il suggère que les prêtres catholiques ont toujours été fonctionnaires, même avant la mise en place de la Constitution civile du clergé.:

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> *Ibid.*, 36-37.

« quelques catholiques françois étant dans l'erreur sur la nature des fonctions publiques des pasteurs, sur la nécessité que tout fonctionnaire public dans un état [sic] soit soumis à la loi de l'état, et reconnu par l'état, prétendent qu'on a eu tort de remplacer *ceux des anciens fonctionnaires qui, refusant de prêter le serment prescrit, se sont eux-mêmes rayés de la liste des fonctionnaires publics.* »<sup>209</sup>

On voit qu'avec l'expression « ceux des anciens fonctionnaires », Camus est en quelque sorte en train de dire que la révolution en soi n'est qu'un changement d'administration. La Constitution civile du clergé ne fait, en quelque sorte, que ramener les choses à l'ordre.

Or, que faire de ceux qui désobéissent? Que faire des prêtres et des laïcs qui donnent leur appui aux fonctionnaires désobéissants? Camus caractérise cette situation de « rébellion formelle à la loi »<sup>210</sup>. Cela, de pair avec l'expression « fonctions publiques des pasteurs » qu'emploie Camus, suggérerait que, pour lui, la Constitution civile du clergé est seulement une sorte de formalité de la nouvelle administration. En conséquence, les prêtres – à titre de fonctionnaires – doivent y obéir.

Même si l'explication précise selon laquelle les prêtres sont fonctionnaires n'est guère donnée, Camus ajoute un point important, d'ordre théologique, pour faire comprendre sa pensée. Il suggère que la résistance des prêtres réfractaires à la Constitution civile du clergé est contraire au christianisme. En d'autres termes, comme on l'a vu au chapitre précédent, il est convaincu que les ennemis de la Constitution civile du clergé trahissent le christianisme par leur comportement :

« C'est à celles de ces personnes qui sont véritablement attachées à la religion, à voir comment elles peuvent concilier leur conduite avec les principes de la religion qui établissent par-tout [sic] la soumission aux puissances; avec les principes de la charité, qui veulent que tout [cède] à la tranquillité et à la paix; avec les intérêts de la religion qu'on expose, par des dissensions intestines, à perdre une partie de l'influence qu'elle doit avoir sur l'esprit des peuples. »<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, 37. Nous soulignons.

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*

Camus semble suggérer que la discorde semée par les réfractaires est en quelque sorte contraire à l'esprit du catholicisme lui-même<sup>212</sup>, mais aussi qu'elle nuit au prestige du catholicisme en France. Cet argument est semblable à l'idée exprimée par Mirabeau dans son *Projet d'adresse*, lorsqu'il suggère que le rejet de la Constitution civile du clergé est souhaité par les ennemis du catholicisme, ceux qui espèrent que le rejet du décret par les autorités ecclésiastiques mènera à l'abandon du catholicisme au profit du déisme parmi les Français.<sup>213</sup>

En définitive, la position de Camus est claire : les prêtres ont toujours été des fonctionnaires publics. Selon lui, la Constitution civile du clergé n'est qu'une transition administrative, à laquelle ses adversaires réagissent hors de toute proportion. Dans ses *Observations*, Camus écrit en effet explicitement ceci : « *des anciens fonctionnaires qui, refusant de prêter le serment prescrit, se sont eux-mêmes rayés de la liste des fonctionnaires publics.* »<sup>214</sup> Pour Camus, la Constitution civile du clergé n'est qu'une loi civile parmi d'autres, auxquelles les clercs-fonctionnaires doivent se soumettre. Il condamne les opposants au décret qui sèment selon lui le désordre et perturbent « la tranquillité et [...] la paix [...] par des dissensions intestines »<sup>215</sup>.

---

<sup>212</sup> Cette phrase fait probablement référence à plusieurs passages du Nouveau Testament. Mirabeau exposera davantage, dans son discours, les liens bibliques entre la puissance civile et la pratique du catholicisme. Un des extraits les plus explicites à ce sujet se trouve dans la première épître de saint Pierre, le premier pape : « Soyez donc soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme délégués par lui pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien. Car c'est la volonté de Dieu que, par votre bonne conduite, vous fermiez la bouche aux insensés qui vous méconnaissent. » (I Pierre 2, 13-15) Le contexte est d'abord de présenter la religion comme soutenant un bon comportement, contre les nombreux détracteurs de l'époque.

<sup>213</sup> Nous en avons abondamment traité dans le premier chapitre de notre thèse, lorsque Mirabeau suggère aux opposants de la Constitution civile du clergé que leur opposition servira à semer parmi le public la méfiance envers le catholicisme, quelque chose de bien souhaité par les ennemis de l'Église parmi les révolutionnaires (Mirabeau, *Projet d'adresse*, 27-29.)

<sup>214</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 37.

<sup>215</sup> *Ibid.*

### *C. Mirabeau et les prêtres fonctionnaires de la religion du public*

Des trois auteurs étudiés, Mirabeau est celui qui s'attèle le plus à théoriser le rapport souhaitable entre le sacerdoce et l'État.<sup>216</sup> De prime abord, sa perspective est unique : il semble défendre, d'une certaine manière, une chose et son contraire. Pour le comprendre, il faut distinguer entre sa critique du catholicisme sous la monarchie absolutiste, c'est-à-dire la manière dont le rapport entre la religion et l'État aurait été perverti par le passage du temps, et son désir de trouver la source d'un renouveau du catholicisme à ses origines, alors que les clercs étaient – là se trouve le paradoxe – des fonctionnaires publics. En ce sens, dans le *Projet d'adresse*, il fait porter une partie de sa réflexion sur le fait qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que les clercs soient fonctionnaires publics, étant donné qu'ils l'étaient à l'origine. Cela dit, et c'est ce qui complique les choses, le point de départ paradoxal de Mirabeau est de convaincre son lecteur que le catholicisme ne doit plus, comme il l'a été sous la monarchie absolutiste, être une religion d'État. C'est seulement à titre de « religion du public », ce qui n'est pas la même chose, on le verra, que l'État devra malgré tout faire perdurer le statut de fonctionnaire public aux clercs d'obédience catholique.

Voyons d'abord pourquoi Mirabeau juge tout à fait justifié que le catholicisme cesse d'être la « religion d'État » en France. De manière explicite, il affirme vouloir répondre aux critiques selon lesquelles il était illégitime de « refus[er] de décréter explicitement que la religion catholique, apostolique et romaine est *la religion nationale* »<sup>217</sup>. La réponse principale de

---

<sup>216</sup> C'est dans la théorisation de Mirabeau qu'on trouve les traces des idées de Jean-Jacques Rousseau, surtout dans la section de son *Contrat social* consacrée au traitement de la religion, « La religion civile » (Livre IV, chapitre 8). Pendant que Camus essaie d'enraciner la pensée de Rousseau dans les exemples concrets de l'histoire ecclésiastique française, Mirabeau se réfère très libéralement aux idées plus abstraites du penseur suisse. Nous allons voir dans ce chapitre les références à l'idée de Rousseau que « l'Évangile n'établit point une religion nationale » (237). Dans le chapitre suivant nous verrons l'appel à l'idée de Rousseau que la « religion de l'Évangile ou le vrai théisme » est « purement spirituel[le] » (294). En lisant le *Projet d'adresse* parallèlement à « La religion civile », nous voyons bien comment la Constitution civile du clergé est une tentative de rendre le catholicisme français conforme à l'idée de cette religion civile de Rousseau, une fusion de la religion de l'homme et la religion du citoyen.

<sup>217</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 2. L'emphase originelle de Mirabeau est conservée en italique au sein des citations.

Mirabeau est que le christianisme n'est pas, par essence, compatible ce qui serait « national », c'est-à-dire décrété par et pour la nation – car le christianisme met d'abord en jeu l'expérience individuelle du rapport de chaque homme avec Dieu. Il écrit : « [d]éclarer *nationale* la religion chrétienne, eût été flétrir le caractère le plus intime et le plus essentiel du christianisme. »<sup>218</sup> La religion, selon Mirabeau, est d'abord une expérience individuelle, quelque chose de purement intérieur à la pensée de chaque individu, comme l'esprit ou la conscience. C'est en ce sens qu'il rejette également la notion de « conscience nationale », au moins dans le contexte de la possibilité de la « religion nationale ». Il écrit à ce sujet :

« En général, la religion n'est pas, elle ne peut être un rapport social; elle est un rapport de l'homme privé avec l'être infini. Comprendriez-vous ce que l'on voudrait vous dire, si l'on vous parloit d'une conscience nationale? Eh bien! La religion n'est pas plus nationale que la conscience »<sup>219</sup>

Ainsi, pour Mirabeau, la religion est quelque chose qui demeure toujours une expérience exclusivement individuelle. Il précise par la suite que même s'« il n'y auroit qu'une religion dans l'univers, et que tous les hommes se seroient accordés pour la professer, il seroit encore vrai que chacun d'eux n'auroit un sentiment sincère de religion, qu'autant que chacun seroit de la sienne »<sup>220</sup>. Autrement dit, la religion est un sentiment intérieur qu'on ne peut subordonner aux nécessités de la vie matérielle<sup>221</sup>. On peut traiter la tolérance religieuse exprimée par les architectes de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* comme l'expression du même sentiment – la religion y paraît comme un sentiment qui reste au sein de l'esprit individuel seulement. Mirabeau conclut alors cette partie de son raisonnement en affirmant que : « de quelque manière que l'on

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>221</sup> On a vu déjà des parallèles entre la pensée de Mirabeau et de Moses Mendelssohn – dans *Jérusalem*, Mendelssohn condamne, notamment, la nécessité pour les députés du Parlement britannique de prêter serment aux 39 Articles de la religion, un document d'importance primordiale pour l'Église anglicane.

envisage une religion, la dire *nationale*, c'est lui attribuer une dénomination insignifiante ou ridicule. »<sup>222</sup> Alors, selon Mirabeau, déclarer une religion nationale, c'est contredire la nature de la religion elle-même, car elle est exclusive à la vie intérieure des êtres humains.

Mais Mirabeau va plus loin, suggérant même que ce n'est pas à l'État de légiférer en matière religieuse parce c'est là matière qui dépasse l'expertise des législateurs. Mirabeau écrit en effet : « Seroit-ce comme juge de sa vérité, ou comme juge de son aptitude à former de bons citoyens, que le législateur rendroit une religion constitutionnelle? Mais d'abord y a-t-il des vérités nationales? »<sup>223</sup> Autrement dit, de telles questions philosophiques ne peuvent être réglées par un parlement dont le but est la gestion administrative de la société – c'est simplement hors de son champ d'expertise. Toutefois, Mirabeau amène un autre élément, plus important encore : la religion ne peut être gérée par des législateurs en raison de sa nature immatérielle. En effet, n'ayant pas un corps physique à administrer, elle appartient seulement à la sphère de l'esprit humain.

Mirabeau précise :

« [...] peut-il jamais être utile au bonheur public que la conscience des hommes soit enchaînée par la loi de l'état [sic]? La loi ne nous unit les uns aux autres que dans les points où nous nous touchons. Or, les hommes ne se touchent que par la superficie de leur être; par la pensée et la conscience, ils demeurent isolés »<sup>224</sup>

Déclarer le catholicisme la religion nationale serait alors, selon la logique de Mirabeau, non seulement impossible, mais aussi superflu. Mirabeau nous a déjà parlé à plusieurs reprises du fait que la religion est exclusivement intérieure à l'être humain. Mirabeau ajoute ici pourquoi : selon lui, la religion existe hors du domaine politique et elle demeure au-delà de toute législation.

Mirabeau écrit :

« les institutions établies pour produire des effets politiques [sont les seules qu'on peut appeler nationales], et la religion n'étant que la correspondance de la pensée et de la spiritualité de

---

<sup>222</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 4.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Ibid.*

l'homme avec la pensée divine, avec l'esprit universel [...] ne peut prendre sous ce rapport aucune forme civile ou légale. »<sup>225</sup>

La conclusion préliminaire de cette citation est que seulement les choses matérielles et tangibles, au sein de la société, méritent d'être considérées comme politiquement ou nationalement pertinentes. Ainsi, selon Mirabeau, la religion, un phénomène intellectuel et immatériel, n'est pas contrôlable par l'État à cause de sa nature qui la limite à l'esprit humain exclusivement, et qui la renferme dans la sphère purement individuelle.

Parlons maintenant de ce que nous avons bien annoncé en commençant l'analyse de Mirabeau dans ce chapitre : il écrit que le christianisme en particulier ne peut pas être déclaré national. Cette religion est, selon Mirabeau, un « point de ralliement [au milieu de l'univers], et le centre d'unité du genre humain. »<sup>226</sup> Autrement dit, l'universalité du christianisme, le catholicisme dans notre cas, empêche qu'il soit décrété religion nationale. Il dira qu'il est aussi logique de décréter le christianisme la religion nationale que de « [déclarer] que le soleil est *l'Astre de la Nation* »<sup>227</sup>. L'évocation du soleil comme la seule étoile pertinente pour la vie de la Terre peut tacitement indiquer aux lecteurs de Mirabeau qu'il reconnaît d'une manière rhétorique la véracité du christianisme ou, au moins, le christianisme comme le *statu quo* en France. Tout comme le soleil est la seule source de lumière pour la Terre, Mirabeau suggère qu'aucune autre religion n'a eu tel effet sur l'histoire française comme le catholicisme, un *sui generis*. Cela dit, un tel statut unique signifie aussi qu'aucune reconnaissance formelle dans les lois n'est nécessaire.

Avec cette évocation soulignant l'universalité du christianisme, Mirabeau vise à attaquer les détracteurs de la Constitution civile du clergé. Sa suggestion est qu'ils s'opposent carrément à la philosophie de Jésus-Christ et de ses apôtres. Selon lui, il ne faut pas que la religion chrétienne

---

<sup>225</sup> *Ibid.*

<sup>226</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>227</sup> *Ibid.*

« soit déclarée la religion de la loi et des Césars! »<sup>228</sup> Il recourt encore une fois à la technique du retour aux sources, déclarant que là, dans les origines historiques du catholicisme, on retrouve sa vraie nature. Mirabeau écrit :

« Remontez au berceau de la religion : c'est là que vous pourrez vous former l'idée de sa vraie nature, et de déterminer le mode d'existence, sous lequel son divin fondateur a voulu qu'elle régnât dans l'univers. Jésus-Christ est le seul de tous les sages qui se sont appliqués à instruire les hommes et à les rendre bons et heureux, qui ne les ait envisagés sous aucun rapport politique, et qui n'ait, en aucune circonstance, mêlé à son enseignement, des principes relatifs à la législation des empires. Quelle que soit l'influence de l'évangile sur la moralité humaine, jamais, ni Jésus-Christ, ni ses disciples ne firent entendre que l'institution évangélique dût entrer dans les lois constitutionnelles des nations. »<sup>229</sup>

Mirabeau finit ce long éloge en disant que « vos représentans [sic], ô François! Ne devoient, ni ne pouvoient décréter nationale la religion catholique, apostolique et romaine »<sup>230</sup>.

La position de Mirabeau semble claire, à savoir que le catholicisme ne peut pas être décrété religion nationale et la Révolution a parfaitement eu raison de refuser de poursuivre cette pratique typique de la monarchie absolutiste. Et pourtant, Mirabeau affirme, en apparence paradoxalement, qu'il est légitime pour l'Assemblée nationale de s'être occupée de la gestion du catholicisme en France et d'avoir, par la Constitution civile du clergé, redressé les frontières diocésaines, exigé l'élection des curés et des évêques, supprimé les institutions jugées superflues (monastères) – entre autres mesures. La raison tient à une subtilité de la pensée de Mirabeau : si elle ne saurait être déclarée une religion « nationale », le catholicisme reste la religion la plus pratiquée par les Français. Mirabeau explique en effet que la position normale d'indifférence du politique envers le religieux, de l'État envers la religion, particulièrement le christianisme dans notre cas, change en

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>229</sup> *Ibid.*, 7-8. Citation intéressante car Mirabeau ne vient guère d'identifier clairement s'il croit lui-même à la divinité de Jésus-Christ, même s'il affirme la divine origine du christianisme. Jésus est indiqué par Mirabeau seulement comme un des « sages », même s'il est unique dans sa pensée quant à la politique. Cela nous empêche de spéculer plus clairement sur les croyances personnelles de Mirabeau.

<sup>230</sup> *Ibid.*, 9.

fonction du poids relatif de son nombre d'adeptes au sein de l'État. Mirabeau précise que le christianisme « est l'objet de *l'acceptation* libre des hommes et de la *tolérance* des gouvernements [sic]. » Il explique :

« [Le culte catholique] ne peut être réputé que *souffert*<sup>231</sup>, tant qu'il n'est reçu et observé que par un petit nombre des citoyens de l'empire; mais dès qu'il est devenu le culte de la majorité de la nation, il perd sa dénomination de *culte toléré* : il est alors un culte reçu; il est de fait *la religion du public*, sans être de droit, la religion nationale : car une religion n'est pas adoptée par la nation, en tant qu'elle est une *puissance*, mais en tant qu'elle est une *collection d'hommes*. »<sup>232</sup>

En ce sens, lorsque la religion est adoptée par la majorité des citoyens, devenant *la religion du public*, son rapport avec l'État change. Lorsqu'une religion n'est pratiquée que par un nombre restreint de croyants, l'État n'a qu'à tolérer son existence. Mais si la religion minoritaire gagne des adeptes jusqu'à devenir la religion de la majorité démographique, l'État doit repenser son rapport avec elle. La différence paraîtra oiseuse, mais Mirabeau y tient : il y a une distinction dans sa pensée entre « la nation » et « le public » : la nation est toujours à appréhender dans sa dimension politique, c'est ultimement l'exercice du pouvoir (ou la « *puissance* »), tandis que le public, c'est la majorité démographique, numérique, les personnes, « *une collection d'hommes* ».

C'est ainsi, explique Mirabeau, que l'État acquiert le droit de disposer d'une religion différemment qu'auparavant, quand elle était toujours minoritaire, car la religion du public acquiert la « visibilité politique ». <sup>233</sup> Tel est le sort du catholicisme en France : au fil des années, la puissance française<sup>234</sup> s'est occupée des besoins matériels de la religion catholique, même si, selon Mirabeau, l'État n'aurait pas dû dépenser de fonds publics pour entretenir une religion.<sup>235</sup> Plus précisément, étant donné que le catholicisme a été en France depuis très longtemps *la religion*

<sup>231</sup> C'est-à-dire « toléré ».

<sup>232</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 9-10.

<sup>233</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>234</sup> Cette expression, « la puissance française » signifierait dans le langage plus contemporain « l'État français ».

<sup>235</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 10-11.

*du public*, « l'institution chrétienne [...] a été *allouée* par la puissance nationale »; l'État français a pris sur soi-même les charges du maintien de la religion catholique, reconnaissant « la perpétuité et l'immutabilité de l'acceptation »<sup>236</sup>, car ce n'était plus le culte toléré, mais le culte majoritaire.

À partir de cette idée que l'État français a historiquement fait pour le christianisme plus qu'un État ne doit faire pour une religion, on voit la progression vers l'idée des prêtres-fonctionnaires, ou pourquoi la fonctionnarisation des prêtres n'est pas un scandale pour Mirabeau. Selon lui :

« [le christianisme] a reçu dans l'état [sic] une existence civile et légale, qui est le plus grand honneur qu'une nation puisse rendre à la sainteté et à la majesté de l'évangile [sic]; et dès lors aussi, c'est à cette puissance nationale, qui a donné à l'institution religieuse une existence civile, qu'appartient la faculté d'en déterminer l'organisation civile, et de lui assigner sa constitution civile et légale. Elle [la puissance] peut et elle doit s'emparer de la religion, selon tout le caractère public qu'elle lui a imprimé, et par tous les points où elle l'a établie en correspondance avec l'institution sociale. »<sup>237</sup>

Mirabeau suggère que les liens historiques que l'Église catholique a établis en France, avec la population et avec les pouvoirs civils, donnent à l'État l'obligation de disposer de l'élément « d'extérieur, dans tout l'ampleur physique [...], dans tous les rapports où elle [la puissance a mis le christianisme] avec la grande machine de l'état [sic] »<sup>238</sup>. C'est seulement le contenu « spiritue[l], intime et primitif » qui reste hors du contrôle étatique<sup>239</sup>. Pour mieux expliquer cette idée assez difficile à saisir, Mirabeau distingue le contenu intérieur de la religion, c'est-à-dire les croyances et la foi, d'avec le comportement extérieur de l'Église, notamment son rapport avec le monde, ainsi que son statut administratif. C'est en ce second sens seulement que l'État, selon Mirabeau, a l'obligation d'intervenir, surtout lorsque la religion devient démographiquement

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, 11. Quand on parle de « l'acceptation », une possibilité est qu'il s'agit d'une référence à un passage de la page 9 : « D'après les élémens [sic] de la constitution chrétienne, son culte est l'objet de l'*acceptation* libre des hommes et de la *tolérance* des gouvernemens [sic] » (*Ibid.*). Cette idée est utilisée pour comprendre comment la religion doit être traitée au sein d'État. Alors, dans ce contexte, « la perpétuité et l'immutabilité de l'acceptation » suggérerait l'attachement des Français en tant que croyants catholiques.

<sup>237</sup> *Ibid.*

<sup>238</sup> *Ibid.*, 11-12. Cela signifie toutes les instances où le catholicisme a été entremêlé dans les affaires administratives de la France.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 12.

majoritaire. De cette manière, Mirabeau justifie toute action étatique qui vise le statut administratif de l'Église catholique en France, comme la démarcation des diocèses ou la présence visible du catholicisme en France, soit « le caractère public de la religion ». La conclusion d'un tel raisonnement l'amène à écrire que si la religion catholique est la religion du public, l'État a un droit et même une obligation de gérer l'expression publique de la religion majoritaire comme une espèce de bien public<sup>240</sup>. Mirabeau affirme en effet que :

« Le ministre sacerdotal est subordonné, dans la répartition des fonctions du culte, à la même autorité qui prescrit les limites de toutes autres fonctions publiques, et qui détermine toutes les circonscriptions de l'empire. »<sup>241</sup>

En un mot, pour Mirabeau : la religion existe au-delà des affaires de l'État, et la religion, surtout le christianisme, ne peut pas être déclarée « nationale », car elle existe au niveau de l'esprit individuel seulement. Cela dit, le catholicisme en France a grandi jusqu'à devenir la religion du public, la religion de la majorité démographique, établissant les liens historiques avec l'État français. Ainsi, le catholicisme en France bénéficie d'un privilège – il est traité comme un bien public en tant que religion du public. C'est pourquoi, à cause des circonstances historiques et la croissance historique du catholicisme en France, le sacerdoce catholique devient une fonction étatique, selon Mirabeau.

Ceci n'est pas le seul argument de Mirabeau en faveur de la gestion étatique du sacerdoce catholique, comme nous l'avons mentionné au début de cette section. Procédons maintenant au deuxième argument de Mirabeau, celui qui vise plus précisément la nature du sacerdoce catholique à travers le retour à ses origines pour montrer comment la prêtrise est assimilable depuis toujours

---

<sup>240</sup> Cela n'est guère expliqué en détail par Mirabeau, mais nous pouvons penser qu'il signifie que les lieux de culte catholiques sont les plus visibles en France par leur nombre et par leur grandeur, comme les grandes cathédrales. On peut aussi y penser à l'élément public de la pratique du catholicisme, comme les processions des fêtes religieuses comme la Fête-Dieu.

<sup>241</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 12

au rôle d'un fonctionnaire, et qu'il est donc normal que la Constitution civile du clergé l'établisse formellement dans la structure de l'État français renouvelé.

Mirabeau vise à préciser les raisons pour lesquelles l'Assemblée nationale a entrepris la fonctionnarisation du sacerdoce contre les normes ecclésiastiques ordinaires. Mirabeau répond d'abord à une autre objection à la Constitution civile du clergé, selon laquelle « la législation nationale [fait] disparaître l'ancienne forme de la nomination des pasteurs, et la [soumet] à l'élection des peuples »<sup>242</sup>. La réponse à cela, selon Mirabeau, est que l'Assemblée nationale possède un « droit » lui permettant de transformer le système de nomination des dirigeants ecclésiastiques. En effet, soutient-il, les fins (ou la téléologie) d'une fonction sociale déterminent sa nature ou son ontologie. Mirabeau précise que :

« l'attribution d'une fonction appartient essentiellement à ceux qui en sont et l'objet et la fin [...] c'est pour les hommes qu'il existe une religion et un sacerdoce, et non pour la divinité qui n'en a pas besoin. »<sup>243</sup>

L'argument est alors que, si le sacerdoce est pour les hommes, la religion du public existe *pour* le public, pour les Français, et c'est au public de régir le sacerdoce. Si la religion est nécessaire au public, dont le catholicisme est la religion, c'est au public de gérer cette religion, selon Mirabeau. Est-ce que cela peut nous rappeler l'idée de la volonté générale, l'expression de la puissance collective au cœur de la compréhension de la nation révolutionnaire? Telle compréhension de l'Église est présente parmi les autres militants de la Révolution et de la Constitution civile du clergé. Selon l'historiographie proposée par Pierrard, la même vision d'une Église gérée par le public existe chez Mgr Gobel, un allié philosophique de Mirabeau et un autre évêque qui, avec Talleyrand, a rejoint la cause révolutionnaire. Pierrard indique, au sujet de militants de la Constitution civile du clergé tels que Mirabeau et Gobel, que

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>243</sup> *Ibid.*

« Nombre d'entre [eux – les ecclésiastiques assermentés] cependant, tournent le dos à l'image cléricale de l'Église [...] du Concile de Trente, en mettant l'accent [...] sur la place du prêtre [...] au sein de la communauté laïque, qui, par l'élection de ses pasteurs, participe à la vie de l'Église »

Pierrard cite ensuite directement Gobel pour présenter son avis ecclésiologique : « Dans la voix du peuple nous avons reconnu celle de Dieu. »<sup>244</sup> La notion de volonté générale arrive ainsi à dominer la compréhension de la religion catholique. Dans *The Religious Origins of the French Revolution*, Dale K. Van Kley fait remonter les racines de la Révolution française à la Réforme calviniste du 16<sup>e</sup> siècle. Il montre que les révolutionnaires français soutiennent que la religion catholique doit en quelque sorte se soumettre à la volonté générale. Cette idée de la soumission du catholicisme à la volonté générale semble valider notre compréhension du propos de Mirabeau par rapport à l'histoire du catholicisme en France :

*« Because the assembly of the faithful was virtually congruous with the “nation”, in Catholic France, the National Assembly could feel itself more than authorized to declare church [sic] property to be the nation's entailing the right to redistribute it as salaries for priests and bishops as well as to use it to retire the national debt. »*<sup>245</sup>

Autrement dit, la fonctionnarisation des prêtres n'est qu'une partie logique du fonctionnement du catholicisme en France : c'est la religion de la plupart des Français, qui s'est enracinée au pays depuis des siècles, le véritable patrimoine de la nation ; maintenant que la multitude, la nation, est en charge, les ministres de cette religion patrimoniale doivent être redevables à la nation.

Ajoutons quelques clarifications pour décortiquer l'argument de Mirabeau selon lequel « c'est pour les hommes qu'il existe une religion et un sacerdoce, et non pour la divinité qui n'en a pas besoin »<sup>246</sup>. Il s'agit d'un argument téléologique, c'est-à-dire traitant de la finalité des choses, mais aussi ontologique, c'est-à-dire la nature des choses. Le Dieu du christianisme et du judaïsme, en

---

<sup>244</sup> Pierrard, *L'Église et la Révolution 1789-1889*, 79.

<sup>245</sup> Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution*, 355.

<sup>246</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 19.

tant que seule divinité existante, omniscient et omniprésent, n'a pas besoin du sacerdoce. Les cultes polythéistes ont historiquement eu recours au sacerdoce pour offrir des sacrifices visant le maintien des rapports amicaux avec les divers dieux, en échange d'une existence paisible<sup>247</sup>. Mais le sacerdoce chrétien existe quand même<sup>248</sup> – la croyance catholique est que Jésus-Christ lui-même est l'origine de ce sacerdoce chrétien, une idée dont Mirabeau ne discute pas, ni ne vise à réfuter. Le sacerdoce chrétien existe alors pour aider les fidèles à travers l'administration des sacrements. Voici ce qui arrive quand on applique l'idée de la volonté générale au phénomène du sacerdoce : si les prêtres existent pour les fidèles, c'est aux fidèles et à leur volonté générale, exprimée par l'Assemblée nationale, de définir le meilleur fonctionnement du sacerdoce.

Mirabeau revient encore une fois aux sources chrétiennes, pour affirmer que la prêtrise catholique consiste en un exercice de tâches appartenant à un fonctionnaire public. Il cite Saint Paul quant à la nature du sacerdoce chrétien et à ses fins : « Tout pontife ... choisi du milieu des hommes, est établi pour le service des hommes ; il doit être tel qu'il sache compâtrer [sic] à l'ignorance, se plier à la faiblesse et éclairer l'erreur. »<sup>249</sup> Mirabeau interprète cette citation au sujet des prêtres catholiques pour soutenir qu'ils agissent comme des fonctionnaires publics. Il constate ainsi que l'affirmation paulinienne du sacerdoce comme un service pour le peuple « proclame le droit du peuple aux élections ecclésiastiques, comme dérivant de la nature des choses » ; il dit

---

<sup>247</sup> La compréhension de la particularité du Dieu chrétien, surtout quant au sacrifice et ainsi au sacerdoce, est explorée davantage chez Joseph Ratzinger, pape Benoît XVI, dans son livre *Théologie de la liturgie*. Il dénote, par exemple, que les sacrifices offerts aux dieux païens sont une sorte d'échange commercial, car les divinités païennes ne sont pas toutes-puissantes, mais elles ont besoin de l'aide supplémentaire que peuvent leur fournir les humains (12-13). Sa conclusion par rapport au sacerdoce chrétien, ainsi que ses présupposés ontologiques, restent bien différentes de celles de Mirabeau.

<sup>248</sup> Le sacerdoce du judaïsme est intrinsèquement lié à la lignée de Lévi (personnage du livre de Genèse), à la loi donnée à Moïse, lui-même descendant de Lévi, et surtout au bâtiment du Temple à Jérusalem, où les sacrifices avaient été offerts à Dieu en expiation des péchés. La destruction du Temple en 70 A.D. par les forces romaines a mis fin au sacerdoce judaïque tel qu'il a été pratiqué historiquement. Le sacerdoce chrétien dans le contexte catholique s'attache à la compréhension du rôle de Jésus Christ en tant que nouveau Moïse et même nouveau Temple.

<sup>249</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 19.

même que « [Saint Paul] l'appuie par des considérations particulières d'ordre et de circonstances »<sup>250</sup>. Alors, on peut raisonner ainsi que le sacerdoce étant un service rendu au peuple, comme l'indique Saint Paul. Selon la logique de la défense de la Constitution civile du clergé, cela suggère que le peuple, étant le destinataire de ce service, est ainsi doté d'un droit d'en disposer selon ses besoins. On reconnaît cette logique dans les mots mêmes de Mirabeau : « l'Assemblée nationale de France [est] chargée de proclamer les droits sacrés du peuple »<sup>251</sup>. Ainsi, elle « a rappelé [le peuple] aux élections ecclésiastiques ; parce qu'elle a rétabli la forme antique de ces élections, et tiré de sa désuétude un procédé qui fut une source de gloire pour la religion aux beaux jours de sa nouveauté. »<sup>252</sup> La conclusion de ce passage est également claire : c'est l'Assemblée nationale qui a raison dans ce conflit, en établissant la collégialité des élections du clergé servant le « peuple » contre la tyrannie « du pontife de Rome »<sup>253</sup>.

La synthèse de ces deux arguments, le premier de nature théorique, le deuxième généalogique, paraît claire dans la logique de Mirabeau : selon lui, les prêtres catholiques en France ont toujours été des fonctionnaires, que ce soit en raison de l'histoire de la réception du catholicisme en France ou en raison de la nature même du sacerdoce catholique. Dans ce cadre, la Constitution civile du clergé ne vient que de codifier explicitement la réalité existante depuis des siècles.

#### ***D. Conclusion du chapitre : la Constitution civile du clergé comme une codification de la réalité historique***

Le raisonnement de Grégoire n'est pas assez clair pour conclure qu'il considère que les prêtres catholiques devraient légitimement accepter leur statut de fonctionnaires. Quant à Camus, ses propositions sur le *statu quo* des prêtres comme fonctionnaires deviennent beaucoup plus claires à

---

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> *Ibid.*

la lumière du raisonnement de Mirabeau, suggérant que les prêtres catholiques en France ont *toujours* été fonctionnaires, en raison des circonstances historiques entourant l'enracinement du catholicisme. Même si les discours de Grégoire ne nous offrent pas d'éléments de démonstration plus probants, nous voyons que dans ses interventions, les soldats, salués pour leur service à la nation, sont mis en parallèle avec les prêtres ayant effectué le serment. Qui plus est, de manière analogue à ce que nous avons vu au premier chapitre, nous voyons que Mirabeau et Camus cadrent leur argumentation dans une logique de retour aux sources du christianisme, en fonction des sources bibliques. On voit surtout, dans la rhétorique favorable à la Révolution française, les références tacites à l'idée de la volonté générale, sa manifestation en France à travers l'Assemblée nationale et sa position au sein du christianisme. Cela est spécialement apparent lorsque l'on considère la distinction qu'opère Mirabeau entre « religion nationale » (selon lui, un oxymore) et « religion du public », ce que serait véritablement le catholicisme en France. Ce n'est pas la divinité, selon Mirabeau, qui a besoin de la religion, mais le public – c'est alors au public de la réglementer. C'est la religion du public, celle de la majorité qui a historiquement établi des liens avec la puissance et qui devient, dès lors, quasiment un bien public, qui doit être administrée par l'État. Au troisième chapitre, nous tournerons notre attention vers le dernier élément ayant retenu l'attention de nos trois auteurs, à savoir que la Constitution civile du clergé est de nature purement administrative. Nous verrons que tous trois insistent sur l'importance de retrouver la dualité entre les sphères temporelle et spirituelle.

*Chapitre III. La Constitution civile du clergé ne remet pas en question la nécessaire séparation entre les sphères spirituelle et temporelle de l'existence humaine.*

Nous avons établi, dans les chapitres précédents, que l'argument principal employé par les défenseurs de la Constitution civile du clergé est la compatibilité du catholicisme et de la Révolution. Il s'agit en somme de la légitimité, pour le pouvoir politique, de faire porter sa législation sur l'organisation de la pratique religieuse. Le prochain argument en faveur du décret paraîtra potentiellement contradictoire. On verra en effet que nos trois révolutionnaires défendront la Constitution civile du clergé en démontrant qu'elle est conforme au principe de la séparation des sphères temporelles et spirituelles de l'existence humaine. Cela paraîtra paradoxal, dans la mesure où l'État semble rompre entièrement cette frontière pour s'occuper, gérer et administrer le religieux par l'adoption de la Constitution civile du clergé. Pour le comprendre, il nous faut oublier la conception usuelle de la séparation du religieux et du politique, de manière à voir que nos trois révolutionnaires envisagent plutôt une séparation qui correspond aux « choses relevant de l'esprit » contre la « gestion des corps ». Bien que nous voyions des variations de détails entre les trois auteurs, l'idée principale est la suivante : il est illégitime pour le pouvoir politique de se mêler des croyances personnelles des citoyens en ce qui a trait à la question des fins dernières de l'existence. En ce sens, l'État ne peut pas obliger les citoyens à adhérer à une religion et ne peut pas, logiquement, imposer une religion d'État. Cela dit, la foi catholique en France, au moment de la Révolution, a pris une dimension qui ne relève plus uniquement d'une affaire de croyance personnelle ou intime entre le citoyen et son Dieu. Le culte catholique est une gigantesque corporation qui a un poids immense sur la vie des Français : noms de lieux, calendrier, immense portion du territoire possédé par l'Église, gigantesque patrimoine bâti, perception de la dîme, et ainsi de suite. Qui plus est, cette Église est liée à ce que l'on appelle dorénavant un « prince

étranger », à savoir le pape, qui a toute la latitude en matière de dogme, mais dont les décisions ne doivent plus s’opposer à la volonté souveraine du peuple français. En un mot, si la constitution civile du clergé est nécessaire, et si elle est justifiée selon nos auteurs, c’est dans la mesure où elle vise à réguler l’impact que l’Église peut avoir sur les choses temporelles, c’est-à-dire, son impact sur la vie publique. Elle serait injustifiée si elle touchait à la sphère spirituelle, aux différentes dispositions du dogme lui-même, auxquels les Français sont dorénavant libres – ou – non – d’adhérer.

Chacun de nos trois auteurs insiste donc sur le fait que la Constitution civile du clergé doit être défendue parce qu’elle respecte rigoureusement la séparation entre ces deux sphères. Nous verrons d’abord Grégoire, ensuite Camus, puis Mirabeau.

#### *A. Grégoire et l’assentiment intérieur*

Grégoire n’offre pas une réflexion théorique poussée, mais on peut noter que dans une de ses interventions, il présente comment l’obéissance à la loi est comprise par les militants de la Constitution civile du clergé, y compris comment cette obéissance doit être suivie quand les membres du public, notamment les clercs catholiques, se trouvent en position de désaccord avec leur propre conscience. Son intervention pertinente pour ce chapitre est faite le 4 janvier 1791, lorsque le serment à la Constitution civile du clergé est déjà mis en vigueur. On verra qu’au passage, il opère une distinction entre l’« assentiment intérieur » – quelque chose qui peut contredire la conscience personnelle – et ce qu’on peut comprendre comme un « assentiment extérieur », quelque chose comme un serment public, nécessaire pour le maintien de l’ordre public.

La contribution de l’abbé Grégoire à la question de la séparation du spirituel et du temporel se présente lors de son discours à l’Assemblée nationale le 4 janvier 1791. La défense du décret par Grégoire est probablement la plus diplomatique et la moins polémique des trois, visant la

catégorie de la population la plus directement affectée par le décret : le clergé de France. Tout comme auparavant, ses contributions à la défense de la Constitution civile du clergé sont beaucoup moins élaborées que celles de Camus et de Mirabeau. Son but est de créer une image plus favorable de la Constitution civile du clergé dans l'imaginaire du clergé catholique français, ceux qui doivent y prêter serment, car ce nouveau serment exigé depuis le 27 novembre 1790 provoque énormément d'angoisse parmi les clercs. Même si la position officielle du pape (de condamnation de la Constitution civile du clergé) ne sera connue qu'en mars 1791, l'on sait déjà que la hiérarchie catholique n'est pas chaude à l'idée de devoir se soumettre à ses diverses dispositions. Les clercs se retrouvent donc pris entre deux feux, entre la volonté de l'Assemblée nationale et la volonté de la hiérarchie catholique.

Grégoire reconnaît l'existence de deux perspectives distinctes en ce qui a trait à la nouvelle demande faite aux membres du clergé de prêter serment à la Constitution civile du clergé : ceux qui y ont prêté serment (les « Jureurs »), et ceux qui ont refusé de le faire (les « Réfractaires »).<sup>254</sup> Grégoire entame son discours par un argument rhétorique qui consiste à reconnaître l'adversaire comme étant de bonne foi, en suggérant que « de part et d'autre nous devons supposer les motifs respectables. »<sup>255</sup> Selon lui, il n'existe pas de réel désaccord sur le « fond » entre les Réfractaires et les Jureurs. Il existerait entre tous les clercs français un esprit partagé qui doit être mis en lumière. Grégoire dit : « Il ne s'agit que de s'entendre : nous sommes tous d'accord »<sup>256</sup>. Quelle est la nature de cet accord? Pour Grégoire, par-delà leur opinion sur la Constitution civile du clergé, tous les clercs catholiques ont à cœur de travailler pour le bien-être de leurs ouailles.

---

<sup>254</sup> Grégoire, *Discussion sur le serment de la Constitution civile du clergé, lors de la séance du 4 janvier 1791*, 14.

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> *Ibid.*

Toujours dans le même discours, Grégoire en vient ensuite à la question de la séparation des sphères spirituelle et temporelle. Il dit : « il est certain que l'Assemblée n'a pas entendu toucher à [un domaine, à savoir le contenu positif de la religion catholique] qui est purement spirituel. »<sup>257</sup> Grégoire veut dire que le décret ne vise pas à changer la religion, les croyances, les dogmes. Il poursuit en affirmant en effet, parlant du pouvoir de l'Assemblée de légiférer en matière religieuse qu' :

« Il est certain que tout ce qui est purement spirituel est hors de sa compétence; personne ne contredira cette assertion; l'Assemblée a déclaré formellement le principe : elle l'a toujours reconnu; elle a toujours applaudi ceux qui l'ont professé. »<sup>258</sup>

Selon Grégoire, cette affirmation de la liberté de conscience par l'Assemblée nationale indique que les Réfractaires ne doivent pas craindre d'être condamnés pour les crimes de conscience. Grégoire ajoute : « C'est un premier motif pour calmer les inquiétudes. L'Assemblée ne juge pas les consciences, elle n'exige pas même un assentiment intérieur. »<sup>259</sup> Un « refus intérieur » peut se juxtaposer ici à un assentiment extérieur – autrement dit, les prêtres opposés à la Constitution civile du clergé doivent quand même y prêter serment.

Que peut signifier alors cette distinction entre un refus intérieur et un assentiment extérieur chez Grégoire? Peut-on penser que cela suggère que les clercs ne sont pas obligés de souscrire à tous les éléments du décret pour y prêter serment? Grégoire lui-même le clarifie par la suite : la sphère spirituelle, celle de la conscience, est hors du contrôle de l'Assemblée nationale, mais la sphère temporelle relève pour sa part de la loi et donc est susceptible de devenir l'objet de l'attention de l'Assemblée et donc des représentants de la nation. Grégoire dit :

« Je suis bien éloigné de prétendre justifier des restrictions mentales, mais je veux dire seulement que l'Assemblée entend que nous jurions d'être fidèles, d'obéir, de procurer

---

<sup>257</sup> *Ibid.* Les archives parlementaires indiquent que cette phrase a été accompagnée par des applaudissements.

<sup>258</sup> *Ibid.* Cette phrase est également accompagnée par des applaudissements selon les archives parlementaires.

<sup>259</sup> *Ibid.*

l'obéissance à la loi; voilà tout ce que l'Assemblée exige, voilà tout ce qu'elle demande par le serment qu'elle a prescrit. »<sup>260</sup>

Ainsi, la Constitution civile du clergé n'est pas présentée comme une usurpation des pouvoirs religieux relevant de la sphère de la conscience selon Grégoire, mais plutôt comme un geste visant à réguler l'ordre civil seulement, à savoir, la sphère temporelle. Lorsque les deux sphères sont distinguées, Grégoire affirme que, même si certains clercs n'aiment pas les dispositions de la Constitution civile du clergé, « cependant, par le serment civique ils se sont engagés à obéir et à prouver l'obéissance à la loi; je ne pense donc pas que le serment demandé puisse effrayer les consciences. »<sup>261</sup> Par la phrase « *par le serment civique ils se sont engagés à obéir et à prouver l'obéissance à la loi* », Grégoire semble ici faire référence à des clercs en chair et en os qui auraient déjà prêté serment, même s'ils possédaient quelques réserves quant aux dispositions de la Constitution civile du clergé. Il suggère peut-être ainsi que le désaccord en ce qui a trait à la Constitution civile du clergé n'est pas aussi profond qu'on l'imagine, étant donné que même des opposants, selon Grégoire, ont pris la décision d'y prêter serment, même si « une loi civile [n'est] pas conçue et rédigée comme beaucoup des citoyens l'auraient désiré ». <sup>262</sup>

Grégoire finit son discours en prenant, une fois de plus, un ton diplomatique et conciliatoire, par lequel il remarque qu'il est ému « par [une] union fraternelle, par un respect inviolable à mes respectables confrères les curés, à nos vénérables supérieurs les évêques »<sup>263</sup>. L'harmonie au sein de la hiérarchie ecclésiastique est de nouveau soulignée. Grégoire souhaite que le clergé français « [accepte] cette explication » pour prêter serment à la Constitution civile du

---

<sup>260</sup> *Ibid.* Encore, les applaudissements suivent.

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> *Ibid.*

<sup>263</sup> *Ibid.*

clergé, tout en cherchant « une manière plus fraternelle, plus respectueuse de les y inviter ». <sup>264</sup> Ainsi, le motif de « l'accord » au sein du clergé français est repris par Grégoire dans son exposé. Cette idée de l'accord renvoie au fait que, pour assurer le bien commun des ouailles, tous les clercs doivent prêter serment à la Constitution civile du clergé, même ceux qui ne l'acceptent pas.

En somme, le discours de Grégoire du 4 janvier 1791 introduit l'idée que le spirituel et le temporel sont des sphères clairement distinctes l'une de l'autre et que, même si les représentants de la nation ne sont pas en mesure de contrôler les questions de conscience ou de religion, les actions publiques manifestant l'obéissance à la loi – à la nation – doivent être effectuées pour le bien public.

### *B. Mirabeau et un autre appel aux sources chrétiennes*

Nous avons déjà examiné, dans le chapitre précédent, la distinction qu'opère Mirabeau entre « la religion nationale » et « la religion du public ». Rappelons que pour lui, l'idée même de « religion nationale » n'a pas de sens parce que la religion existe seulement dans la conscience humaine. La nation ne peut pas reconnaître le catholicisme en tant que religion nationale (*dixit* Mirabeau), parce que le catholicisme a occupé une place inégalée dans l'histoire de France. De même, cette religion est toujours pratiquée par une majorité de sujets. Le fait que le catholicisme soit la religion majoritaire en fait « la religion du public » et, pour cette raison, elle est sujette à la législation étatique.

Si on le compare à Grégoire, Mirabeau distingue beaucoup plus explicitement les sphères spirituelle et temporelle. Il le fait en proposant de nouveau un retour aux sources du christianisme : il s'agit de la même stratégie que la défense de la compatibilité entre le catholicisme et la Révolution. Pour affirmer la séparation du spirituel et du temporel, Mirabeau s'engage dans

---

<sup>264</sup> *Ibid.*

l'interprétation des sources bibliques, afin d'y trouver les preuves de la distinction entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil.

Mirabeau vise d'abord le pouvoir temporel du pape, quelque chose que la Constitution civile du clergé vise à éliminer, du moins sur le territoire français. Le pouvoir temporel du pape, toujours exercé dans les États pontificaux à l'époque, est un objet de controverse, car l'office papal combine en soi-même le pouvoir religieux et le pouvoir civil. Mirabeau écrit que les sources bibliques n'offrent aucune justification au fait que le pape exerce un pouvoir temporel en plus de sa fonction de chef religieux. Il recourt pour ce faire à un argument théologique. Il offre comme exemple le fait qu'à son avis, dans le Nouveau Testament, il n'y a aucune affirmation de la primauté de Saint Pierre sur les autres apôtres.<sup>265</sup> Selon lui, Saint Pierre est fait évêque « en vertu des mêmes paroles qui donnèrent à tous ses collègues [sic] l'univers à instruire et le genre-humain [sic] à sanctifier »<sup>266</sup>. La suggestion est alors que les successeurs de Saint Pierre, c'est-à-dire les papes, ne peuvent s'attribuer une plus grande autorité administrative que les autres évêques, eux aussi successeurs des apôtres. Mirabeau postule que « Saint-Paul et les autres apôtres » sacrent « des évêques et des prêtres, sans avoir « invoqué l'autorité de Saint-Pierre » ou « attendu de lui l'institution canonique »<sup>267</sup>. Saint Paul représente ici les évêques autres que le pape, qui est le successeur de Saint Pierre. Ainsi, selon la logique de Mirabeau, les papes d'aujourd'hui se sont éloignés du « caractère dont les apôtres furent revêtus » lorsqu'ils se sont attribués le pouvoir de gérer les autres évêques<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> Ici, rappelons-nous du dogme de la succession apostolique, la croyance que les évêques actuels occupent les mêmes offices que les apôtres de Jésus-Christ. L'évêque de Rome, le pape, est le successeur de saint Pierre, considéré au sein du catholicisme comme le chef des apôtres, faisant du pape le chef des autres évêques.

<sup>266</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 14.

<sup>267</sup> *Ibid.*

<sup>268</sup> *Ibid.*, 14-15. On y voit encore le ressourcement, le retour aux sources perçues du christianisme.

La critique du pouvoir politique du pape devient pour Mirabeau une façon de critiquer, par extension, toute participation du clergé catholique dans la vie temporelle, c'est-à-dire tout ce qui dépasse leur devoir spirituel. Mirabeau entend démontrer que le rôle des clercs doit être réservé aux affaires spirituelles. Il remet en question le lien – qui est une pratique de longue date dans la religion catholique – entre le clerc, notamment l'évêque – et son territoire (son diocèse).

Mirabeau souligne en effet « l'universalité » de l'Église des premiers siècles, en rejetant, en faisant référence à saint Paul, « la localité de la juridiction épiscopale »<sup>269</sup>. La localité de la juridiction épiscopale veut simplement dire que l'évêque est lié à son territoire (bref, à son diocèse). Mirabeau l'écrit d'ailleurs sans ambages : « la mission [de l'évêque] est absolument indépendante de toute circonscription locale »<sup>270</sup>. Le pape, selon Mirabeau, qui fait référence à l'analogie avec saint Pierre, n'est que « le point de réunion de tous les pasteurs, l'interpellateur des juges de la foi, le dépositaire de la croyance de toutes les églises [sic], le conservateur de la communion universelle, le surveillant de tout le régime intérieur et spirituel de la religion ».<sup>271</sup> Selon Mirabeau, les évêques ne doivent pas rechigner à voir la Constitution civile du clergé procéder à un redécoupage des frontières diocésaines, puisque ces frontières sont en quelque sorte indifférentes. La fonction du clerc est d'être un guide spirituel. Il doit être capable de l'exercer n'importe où.

Évidemment, Mirabeau n'était pas sans savoir qu'il rompt ici avec une symbolique forte enracinée dans une pratique de l'Église catholique. En effet, depuis l'époque de l'Église primitive, au temps de Tertullien et de saint Isidore de Séville et jusqu'à aujourd'hui, les évêques portent à l'annulaire un anneau symbolisant leur union à leur territoire. Cette pratique s'apparente à celle

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 15-16.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 16.

que l'on retrouve dans le mariage entre un homme et une femme<sup>272</sup>. Mais Mirabeau tente de faire d'une pierre deux coups : la dernière phrase, celle du « régime intérieur et spirituel de la religion », est probablement la plus importante dans l'énumération des fonctions papales pour Mirabeau. En effet, elle indique que la papauté n'exerce qu'un pouvoir spirituel, tout en étant une image de l'unité et de l'harmonie. Il n'est donc pas un administrateur politique, tout comme serait le cas d'un monarque au sein d'une monarchie constitutionnelle.

Mirabeau ne recourt pas seulement à des références provenant du Nouveau Testament, mais aussi et encore une fois à l'exemple de l'Antiquité chrétienne comme un précédent à imiter, y compris en ce qui a trait à la Constitution civile du clergé. Mirabeau affirme ainsi que le pape ne devrait pas jouer de rôle politique lorsqu'il écrit que « tous ces rapports<sup>273</sup> n'établissent aucune distinction, ni aucune dépendance réellement hiérarchique entre lui [le pape] et les évêques des autres églises [sic]. » Sa conclusion est donc que les évêques n'ont pas à attester au pape une quelconque soumission. En ce sens, c'est la raison pour laquelle il écrit que les évêques n'ont pas à faire à prouver « leur union au centre de la foi universelle [c'est-à-dire, on l'aura compris, au pape], [... ni ...] de correspondre au saint-siège [sic], comme au principal tronc de l'autorité que Jésus-Christ a donnée à son église [sic]. »<sup>274</sup> La stratégie rhétorique de Mirabeau est encore de présenter le pape comme n'ayant été rien d'autre, du moins dans l'Église des origines, qu'un symbole de l'unité de la foi. Cette manière de comprendre le rôle du pape est évidemment celle que l'on retrouve dans la Constitution civile du clergé, où le pape ne possède plus de pouvoir administratif, comme celui de nomination des administrateurs diocésains que sont les évêques.<sup>275</sup>

---

<sup>272</sup> Andrea du Saussay (André du Saussay), « De usu annuli », *Panoplia Episcopalis* (Paris : Sebastiani Cramoisy, 1646), 236. « De usu annuli » signifie « sur l'utilisation des anneaux ».

<sup>273</sup> Mirabeau venait de décrire les rapports d'égal à égal entre les premiers apôtres, en incluant le premier pape.

<sup>274</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 17.

<sup>275</sup> *Décret sur la constitution civile du clergé en annexe de la séance du lundi 12 juillet 1790*, Article 19, Titre II, 58. Le texte de l'article est le suivant : « Le nouvel évêque ne pourra s'adresser au Pape pour en obtenir aucune

Ainsi, le rapport des autres évêques envers le pape reste purement spirituel, sans lien de gouvernance politique. Mirabeau cite une source de l'Antiquité chrétienne, à savoir, une lettre envoyée par un évêque au pape saint Damase, pour soutenir sa position sur le rôle prioritairement symbolique de la figure papale dans le catholicisme :

« On ne connut jamais, dans l'antiquité ecclésiastique, d'autres formes pour l'installation des pontifes. *Je professe*, écrivait autrefois un évêque au pape Saint-Damase [sic], *que je suis uni de communion à votre sainteté, c'est-à-dire, à la chaire de Saint-Pierre. Je sais que l'église a été bâtie sur cette pierre. [...] Qui n'amasse pa [sic] avec nous, est un dissipateur.* Voilà la détermination précise du rapport que Jésus-Christ a établi entre Saint-Pierre et les autres apôtres, et la seule règle de la correspondance à maintenir entre Rome et toutes les églises de la catholicité; et c'est aussi la seule dont l'Assemblée nationale ait recommandé l'observations aux premiers pasteurs de l'église [sic] de France. »<sup>276</sup>

Le choix que fait Mirabeau de faire intervenir la figure de saint Damase est surprenant, puisqu'il semble commettre ici un contre-sens. Il invoque cette figure pour réduire la papauté à un rôle purement symbolique. Pourtant, comme l'affirme J.G. Davies, saint Damase était un pape qui a commencé à affirmer la primauté du pape dans l'Église de l'Antiquité tardive, en particulier dans ses efforts pour résister à la pression exercée par certains empereurs visant à concentrer la gestion des affaires ecclésiastiques et temporelles dans un même lieu, à savoir, la nouvelle capitale impériale : Constantinople<sup>277</sup>.

(Davies ne nous indique exactement de pas quels empereurs il s'agit. Toutefois, on peut penser, par exemple, à Gratien, un empereur contemporain de saint Damase)

Peut-être Mirabeau est-il ici inspiré par la critique que Mendelssohn formule à l'encontre d'un cardinal très connu dans la tradition catholique pour avoir défendu farouchement les

---

confirmation; mais il lui écrira comme au chef visible de l'Église universelle, en témoignage de l'unité de foi, et de la communion qu'il doit entretenir avec lui. »

<sup>276</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 16-17.

<sup>277</sup> J.G. Davies, "From Nicaea to Constantinople", *The Early Christian Church* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1965), 190. Le symbole principal de l'Empire romain oriental est l'aigle à deux têtes, censé représenter le contrôle unifié sur les matières temporelles et ecclésiastiques.

prérogatives du pape en matière de pouvoir temporel. Il s'agit du Cardinal Bellarmin que Mendelssohn critique ainsi :

*« Now resist, [...] Cardinal Bellarmine and the frightful concatenation of his argument [to the effect] that the head of the church<sup>278</sup>, on behalf of the eternal, ought to be in command over everything temporal, and therefore possesses, at least indirectly, sovereign authority over all goods and minds in the world; that all secular realms are indirectly subject to the dominion of the spiritual monarch, and must take their orders from him if they have to alter their form of government, depose their kings and appoint others in their place, because very often the eternal welfare of the state cannot be maintained in any other way [...]. »<sup>279</sup>*

Le problème, pour Mendelssohn, est que Bellarmin, dans son argumentaire, assujettit la sphère temporelle à la sphère spirituelle, en effaçant la distinction entre elles. Pour Mendelssohn, la distinction entre le spirituel et le temporel est semblable à celle que propose Mirabeau. Mendelssohn soutient que la religion existe dans l'esprit humain exclusivement – elle ne peut guère exister à l'extérieur de l'esprit – et c'est pourquoi elle ne possède pas le pouvoir de s'imposer sur les êtres humains ou leurs sociétés.<sup>280</sup>

### *C. Camus et la défense des droits de l'État*

Camus se lance dans la discussion sur la séparation des sphères spirituelle et temporelle pour affirmer les droits de l'État français face à l'activité de « la cour de Rome » (une manière péjorative, il importe de le préciser, de se référer à la papauté de l'époque). Son argumentation rejoint la perspective gallicane et se déploie en deux volets : celui de l'élaboration théorique des droits de l'État, et celui de l'aperçu historique de l'usage de ces droits dans les rapports de l'État français avec le Saint-Siège à travers les siècles.

---

<sup>278</sup> L'édition anglaise ne fait pas une distinction entre « église » en tant que bâtiment et « Église » en tant qu'organisation telle qu'elle existe en français contemporain, même si cette distinction est très utile. Dans ce cas, Mendelssohn parle sûrement de l'Église en tant qu'organisation.

<sup>279</sup> Mendelssohn, *Jerusalem*, 38-39.

<sup>280</sup> *Ibid.*, 45.

Commençons par le premier volet, la théorisation. Camus établit une distinction stricte entre l'État et l'Église : « l'église [sic] a ses droits, la nation a aussi les siens : et ce n'est pas anéantir l'autorité de l'église que de soutenir les droits de la puissance temporelle. »<sup>281</sup> Camus souligne qu'il existe une pléthore de textes historiques français qui établissent la distinction entre les deux domaines, mais qu'il est bénéfique pour l'autorité romaine « d'obscurcir et d'embrouiller » la réalité pour continuer à affirmer son pouvoir séculaire acquis de manière illégitime.<sup>282</sup> Autrement dit, selon Camus, la papauté s'attaque à la Constitution civile du clergé parce que le décret remet en question la part du pouvoir temporel du pape, acquise indûment au fil du temps. On y perçoit encore une fois un parallèle avec l'idée présentée au premier chapitre de cette thèse : à savoir, que la Constitution civile du clergé doit être comprise comme une volonté de retourner en arrière, aux principes de l'Église primitive, dévoyés subséquentement par les abus de pouvoir romains.

Camus mentionne également que la démarcation stricte entre le temporel et le spirituel en ce qui concerne la gestion de l'Église en France a été condamnée en tant qu'hérésie par le Saint-Siège<sup>283</sup>. Mais Camus ne pense pas que cette condamnation soit juste. Dans sa perspective, l'accusation d'hérésie de la part de la papauté est due à la mésinterprétation des « propositions qu'on attaque, [leur attribuant] un autre sens que celui qu'elles portent »<sup>284</sup>. Autrement dit, Camus remet en question la compétence doctrinaire du Saint-Siège.

Camus discute également de la nouveauté qui consiste, pour le pouvoir civil, à désigner désormais les frontières des diocèses. Selon lui, ce nouveau pouvoir ne vise pas à « priver l'église

---

<sup>281</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 5-6.

<sup>282</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>283</sup> Nous pouvons facilement soupçonner que l'hérésie en question est le gallicanisme – le mouvement provenant de la France, suggérant que le pays doit avoir la supériorité dans la gestion des affaires de l'Église, excluant l'action de Rome dans la plupart des choses, comme l'activité administrative.

<sup>284</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 5.

[sic] de la faculté qu'elle a d'établir des règles de discipline. Les évêques ne perdent pas le pouvoir de faire des rituels, parce que la puissance civile détermine les bornes des diocèses. »<sup>285</sup>. C'est-à-dire que, pour Camus, l'opération des sacrements demeure inchangée même si la puissance civile (dans ce cas-ci, l'État français) redresse la géographie des unités administratives de l'Église. De manière analogue aux réflexions de Mirabeau, Camus imagine une séparation radicale entre l'exercice de la religion et la démarcation physique de l'Église dans le monde. Camus et Mirabeau considèrent l'office ecclésiastique comme spirituel et placent entièrement au second plan sa dimension physique, c'est-à-dire son lieu d'exercice.

Il faut savoir que la position de Camus ne correspond pas à la conception ordinaire du droit canon de l'Église catholique, nécessitant un attachement aux terres spécifiques pour l'exercice licite du sacerdoce. A contrario, Camus défend une conception principalement immatérielle de l'Église. Selon lui, ce que l'Assemblée nationale a fait, par l'entremise de la Constitution civile du clergé, est simplement d'« assurer à l'état [sic] dans lequel l'église [sic] est librement reçue, le droit de faire des dispositions extérieures, auxquelles les ministres de l'église [sic] sont obligés de se conformer »<sup>286</sup>. Dans cette citation, la notion d'« [Église] [...] librement reçue » fait écho à ce que Mirabeau appelait « la religion du public » : la religion pratiquée par la majorité démographique depuis longue date. En effet, dans son *Projet d'adresse*, Mirabeau cherchait à démontrer comment une religion en vient à émerger et à s'installer au sein d'un État, puis comment les rapports entre la religion et l'État doivent changer du moment que cette religion devient majoritaire. Rappelons-nous en quoi cela consiste : Mirabeau suggère qu'une religion est d'abord tolérée au sein d'un État, mais lorsqu'elle devient majoritaire dans la population, elle devient la

---

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> *Ibid.*

religion du public. C'était le cas du catholicisme en France : la « religion [le christianisme] a reçu dans l'état [sic] une existence civile et légale. »<sup>287</sup> Après cette réception, l'État obtient le devoir de gérer l'activité civique de la religion au pays, c'est-à-dire son activité dans le monde au-delà de l'instruction des fidèles.<sup>288</sup> Camus pense la même chose.

Ainsi, l'idée de la défense des droits de l'État par rapport à la religion est développée davantage chez Camus, lorsqu'il suggère que l'État a un droit de s'impliquer dans la gestion de ce qu'il appelle les « disciplines » de l'Église, lorsque c'est nécessaire pour le bien de l'État. On peut comparer la « discipline » aux « pratiques actuelles », c'est-à-dire à la manière dont la religion est concrètement vécue. Cela est appelé à varier, non seulement dans le temps, mais aussi d'une région à l'autre. Pensons, par exemple, au célibat sacerdotal. Traditionnellement, les hommes mariés ont été admis au sacerdoce chrétien, sans la possibilité de se remarier à la suite de la mort de leur épouse. Très souvent, le sacerdoce signifiait la fin de la possibilité de la vie matrimoniale, et les épouses des hommes ordonnés devenaient souvent religieuses. Dans le rite latin de l'Église catholique, depuis les réformes du 11e siècle, l'accès au sacerdoce a été permis seulement aux hommes non-mariés, comme les célibataires et les veufs. Dans les autres rites de l'Église catholique, comme le rite maronite, l'accès des hommes mariés au sacerdoce n'a jamais été limité. Ainsi, la discipline est différente du dogme, car ce dernier est l'élément fondamental de la religion, le point central de sa doctrine, des enseignements moraux de l'Église. La papauté, selon Camus, « cite contre ces changements [de discipline], le droit qui appartient à l'église [sic] de les faire, et le danger qu'il y a de faire trop légèrement [sic] des changements même utiles »<sup>289</sup>. En un mot, pour Camus, les protestations papales visent la discipline, c'est-à-dire les éléments qui sont, en

---

<sup>287</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 11.

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 15.

dernière analyse, secondaires. Camus réaffirme ce qu'il a déjà dit auparavant, en proclamant que l'État a ses propres droits quant à la gestion de l'Église sur son territoire :

« personne ne conteste le droit que l'église [sic] a de faire des réglemens [sic] de discipline, mais ce droit ne prive la puissance civile ni du droit d'inspecter les changemens [sic] que l'église ferait dans la discipline, ni du droit d'exiger de pareils changemens, lorsque le bon ordre public et le bien de l'état [sic] le demandent »<sup>290</sup>.

Cela revient à affirmer, une fois de plus, que le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel sont des domaines différents. Plus encore, quelquefois, pour le bien de la nation et en conformité avec la volonté générale, la puissance civile doit prendre des décisions pour régler les problèmes religieux en place. Cette préoccupation fait écho, on l'aura compris, à celle de Mirabeau qui imaginait acceptable pour l'État d'intervenir sur des choses qu'il nommait « tangibles » (la discipline), mais non sur ce qui relève de « l'immatériel », du dogme.

À ce point de notre analyse, nous pouvons profiter d'une aide supplémentaire dans la compréhension de l'interaction des révolutionnaires avec l'Église. Parmi les penseurs contemporains, Lucien Jaume est celui qui a le plus contribué à notre compréhension de cette interaction. Jaume propose un lien explicite avec « une métaphysique de la *régénération* », une pensée de retour aux sources dont nous avons discutée dans le premier chapitre<sup>291</sup>. Il précise que la compréhension de cette « métaphysique » est accompagnée chez les révolutionnaires par deux éléments. Le premier élément, c'est « une vision très affirmée de la liberté et de l'individu par le rôle de la *loi* et moyennant la destruction des *corps* », c'est-à-dire des associations comme l'Église ou des « ordre[s] corporatif[s] des métiers ». Même si, dans le cas que nous examinons, aucun personnage n'exige la destruction de l'Église catholique en France, il semble qu'ils cherchent tous

---

<sup>290</sup> *Ibid.*

<sup>291</sup> Lucien Jaume, « La Constitution civile du clergé : l'Église n'a ni corps ni territoire », *L'année canonique*, 59, (2018) : 66.

à subsumer l'Église dans la bureaucratie de l'État. Dans ce cas, l'Église n'est pas détruite comme les autres associations (ou corporations), mais elle fonctionnerait de manière similaire à l'Église anglicane d'après la Réforme sous le roi Henri VIII, c'est-à-dire comme une branche étatique.

Le deuxième élément qui, toujours selon Jaume, accompagne la pensée de la « régénération », est que la Révolution impose, en quelque sorte, une conception contractuelle du religieux. Cette volonté de changement n'est pas pour autant apparente, parce que les Révolutionnaires emploient les mêmes termes pour décrire des choses différentes. Jaume indique par exemple que les Révolutionnaires tiennent « une conception de la communauté de type volontaire et contractuel, au moyen encore de la loi – et non selon l'histoire, les mœurs et la tradition »<sup>292</sup>. Cela s'oppose à une vision du lien entre les croyants qui tient à « [la] transmission et [à] une tradition (deux mots de même sens) qui posent un “antérieur”. »<sup>293</sup> Jaume présente Camus comme le représentant par excellence de cette manière de changer la signification du lien religieux. Il s'intéresse à la pensée de Camus en ce qui a trait au rôle de l'Église dans l'ensemble de la Révolution en écrivant la chose suivante :

« par le moyen de l'idée de régénération, les acteurs peuvent dire : nous gardons l'Église, mais nous changeons son rapport au territoire, sa structure de corps hiérarchisé et sa finalité dans la cité[...]. Par exemple, Armand Gaston Camus (ancien avocat de l'Église) peut avancer cette formule remarquable : “Les Français, quoique déjà chrétiens, ont dû s'occuper de la religion.”<sup>294</sup> [...] On trouve ici un gallicanisme poussé à l'extrême : le souverain (la nation) s'incorpore l'Église et la dissolvant dans le seul corps légitime, la fait servir explicitement à la Révolution. »<sup>295</sup>

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, 65-66.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> Voyez, encore une fois, l'idée selon laquelle la volonté générale *doit* parfois s'occuper des matières religieuses. On trouve quelque chose de semblable dans la logique de Mirabeau, pour qui l'État se trouve parfois obligé de gérer ce qui relève de la religion du public.

<sup>295</sup> Jaume, « La Constitution civile du clergé », 66. Jaume explique que le modèle de la Constitution civile du clergé garde quand même la structure de l'Église catholique traditionnelle, tandis que la religion de l'Être suprême de la Terreur dissout complètement le religieux dans l'État, en faisant de l'État *la* religion du pays. Encore une fois, nous y percevons des éléments de la pensée de Mirabeau : le sacerdoce et la religion sont purement des phénomènes spirituels, sans ancrage dans le monde physique.

En un mot, Jaume nous aide à saisir le sens changeant des termes employés par les révolutionnaires.

Revenons à Camus. Le dernier élément théorique que l'on trouve dans ses *Observations* porte sur les juridictions propres à l'Église et à l'État : bref, à leur fonction ou rôles respectifs. Selon Camus, la religion n'a pas le droit d'imposer ses croyances aux individus qui choisissent de suivre ou ne pas suivre ses préceptes. Camus indique :

« l'église [sic] n'a aucune force de coaction proprement dite, aucun moyen extérieur pour obliger un homme à faire ce qu'il ne veut pas. Elle ne peut prononcer que des peines qui affectent l'âme [sic] et non le corps »<sup>296</sup>.

En somme, pour Camus, si d'aventure l'Église souhaite exercer un contrôle, elle ne peut l'exercer que sur l'âme, mais ne peut d'aucune manière le faire par l'entremise du contrôle des corps. Le « corps » relève toujours du domaine de l'État. On observe ainsi une dichotomie sous forme de parallèle entre l'âme et le corps, auquel correspond la même division entre l'Église et l'État. Ce parallèle sert à Camus pour justifier les droits de l'État<sup>297</sup> non pas directement sur l'Église, mais sur le fonctionnement de celle-ci, qui implique un impact sur « les corps ». Si l'État a le droit d'imposer la Constitution civile du clergé, c'est que son contenu ne porte, en définitive, que sur ce qui relève de cette gestion.

---

<sup>296</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 9.

<sup>297</sup> Une distinction semblable entre les sphères de contrôle va être opérée par le Père Jean-Baptiste Henri Lacordaire, connu en religion sous le nom Henri-Dominique Lacordaire o.p., lors du rétablissement en France de l'Ordre dominicain, chassé du pays par la Constitution civile du clergé. Dans son discours intitulé *La vocation de la nation française*, annonçant le retour en France de l'Ordre dominicain, Lacordaire affirme qu'on peut établir un parallèle entre l'union du corps et de l'âme et celle de l'État et de l'Église. En même temps, ce parallèle emprunté à la Révolution française est censé représenter, chez Lacordaire, les mérites de l'Église catholique pour le fonctionnement de l'État : comment l'Église, comme l'âme humaine, cherche toujours Dieu, pendant que les diverses tentations de l'État (du corps), sont souvent des distractions puissantes au véritable bien-être public.

Passons maintenant au deuxième volet de la logique de Camus : il se justifie par un recours à l'histoire davantage qu'à la théorie. Nous avons déjà mentionné plusieurs fois que Camus est inspiré par le gallicanisme, la pensée selon laquelle l'Église doit, en quelque sorte, appartenir au pays où elle se trouve, au lieu d'être une organisation échappant au contrôle étatique. Le texte principal du gallicanisme est le *Traité sur les libertés de l'Église gallicane*, rédigé par Pierre Pithou au 16<sup>e</sup> siècle – le même siècle de l'émergence de la pensée de la souveraineté chez Jean Bodin, et de la pensée absolutiste des rois français comme François Ier, le signataire du Concordat de Boulogne<sup>298</sup>. Camus cite libéralement le texte de Pithou dans ses *Observations*, empruntant ses arguments et les transformant à la réalité philosophique de la Révolution française. Parmi ces arguments se trouve notamment la transformation de l'idée du pouvoir, jadis possédé par un individu, vers un pouvoir possédé de façon abstraite par la multitude ou, si l'on préfère, par la nation.

La façon la plus concrète d'affirmer la pensée gallicane – l'idée de l'appartenance de l'Église au pays – c'est d'affirmer que le pape est d'abord un roi étranger qui ne possède aucun pouvoir en France, même en tant qu'évêque de Rome. Nous l'avons mentionné auparavant, mais n'oublions pas qu'à l'époque, le pape n'est pas seulement un chef religieux : c'est aussi un roi, d'un pays assez vaste – les États pontificaux – dans lequel il règne en matière de gouvernance civile et religieuse<sup>299</sup>. Conséquemment, en ce qui a trait à la défense des droits de l'État, Camus ne se gêne pas pour affirmer que le pape est, en effet, un roi étranger, une puissance à laquelle

---

<sup>298</sup> Rappelons-nous que le Concordat de Boulogne, un accord diplomatique critiqué par les révolutionnaires comme Mirabeau, donnait au roi français le droit de choisir tous les évêques et les pères-abbés du pays, avec l'approbation quasi-automatique du pape. La Constitution civile du clergé vient de remplacer le concordat.

<sup>299</sup> Les États pontificaux ont été absorbés par le nouveau royaume italien en 1871 durant une campagne militaire qui élimina temporairement le rôle papal de la gouvernance civile, au détriment énorme des rapports diplomatiques entre le Saint-Siège et l'État italien. Cela a été restauré en 1929 sur une échelle beaucoup plus petite avec la Traité du Latran qui a établi la Cité du Vatican, faite à partir d'une partie de la ville de Rome, et demeure toujours le pays le plus petit au monde.

l'Église en France peut légitimement résister si cela devient nécessaire. Cette idée est soulignée à plusieurs reprises dans ses *Observations*. Par exemple, Camus indique que les « censures » prononcées contre les évêques jureurs dans le bref du pape *Caritas* du 13 avril<sup>300</sup> n'ont aucune force de loi pour la raison suivante :

« l'ancienne et primitive discipline de l'église [sic] ne donnoit au Pape aucun pouvoir de juger les actions qui se passoient hors du diocèse [sic] de Rome. [...] La discipline particulière de l'église de France, les Libertés de l'église gallicane lui ont interdit la possibilité de prononcer personnellement et à Rome, en quelque cas que ce soit, un jugement contre des évêques et des prêtres françois [sic]. »<sup>301</sup>

Ici, nous voyons une illustration intéressante. En effet, Camus affirme deux idées que nous avons étudiées plus haut : l'État français peut régler les matières de discipline de la religion catholique sur son territoire, et la justification de cet état de fait est à retrouver aux origines du christianisme, ou du moins, à l'état historique originaire de l'Église en France. Pour lui,

« les saines maximes de la discipline se sont assurées depuis cette époque en France; on y a reconnu pour une vérité constante que, dans aucun cas, les Papes ne pouvoient exercer, dans le royaume, aucune juridiction [sic] immédiate et de première [sic] instance : et ces maximes ont été consignées dans le recueil des libertés de l'église [sic] gallicane comme les fondemens [sic] de notre droit ecclésiastique. »<sup>302</sup>

On notera au passage, et ce n'est sans doute pas un hasard, que Camus utilise souvent l'expression « libertés de l'Église gallicane », un subtil rappel du titre du livre du gallican Pithou.

Camus cite d'ailleurs explicitement Pithou qui rappelait, déjà au 16<sup>e</sup> siècle, « [qu'en] France, la puissance absolue et infinie du Pape n'a point de lieu »<sup>303</sup>. Qui plus est, toujours selon Pithou, que cite Camus,

---

<sup>300</sup> Rappelons-nous que c'est cette lettre papale qui applique les punitions canoniques comme l'excommunication des clercs militants pour la Constitution civile du clergé, surtout les évêques, comme Talleyrand et Gobel, qui ont participé dans les consécrations illicites d'évêques constitutionnels, dont Grégoire est le plus connu.

<sup>301</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 25.

<sup>302</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>303</sup> *Ibid.*

« le Pape ou son légat<sup>304</sup> [...] ne peuvent connoître des causes ecclésiastiques en premiere [sic] instance, ni exercer jurisdiction [sic] sur les sujets du Roi [...], et demeurans [sic] en son royaume, pays, terres et seigneuries de son obéissance »<sup>305</sup>.

On remarque que le pape et son personnel diplomatique est présenté ici avec ni plus ni moins de pouvoir sur les sujets français qu'un prince étranger.

Étant donné que le pape est conçu par Camus comme un prince étranger, cela porte à conséquence. En effet, si le pape est un roi étranger, alors le fait que les évêques français se soient adressés à lui (eux qui s'inquiétaient des transformations accélérées des rapports entre l'Église et l'État, notamment la Constitution civile du clergé, l'obligation de prêter serment ou encore la confiscation des biens de l'Église) représente une forme de collusion avec une puissance étrangère. Camus observe en effet que la plainte des évêques récalcitrants au pape « rend ces évêques coupables d'un crime de lèse-nation. »<sup>306</sup> On voit ici un parallèle clair dans l'esprit de Camus : le pouvoir qui, au 16<sup>e</sup> siècle, était contenu dans la personne du roi français, la puissance, la souveraineté, se trouve maintenant dans l'ensemble de la nation française, exprimant sa volonté par l'Assemblée nationale. Il invoque à ce propos un parallèle avec un autre cas tiré de l'histoire de France, cette fois à l'époque de la monarchie absolutiste:

« Ils [évêques récalcitrants] se sont mis dans le cas d'être accusés de ce crime [de lèse-nation], comme furent accusés du crime de lèse-majesté, en vertu d'un arrêt du 25 février 1417, ceux qui s'étoient pourvus en cour de Rome contre des ordonnances faites par le Roi; et comme le fut en 1454 l'évêque de Nantes, pour avoir tenté d'empêcher, par des recours à Rome, l'exécution d'actes émanés de la puissance civile (3). »<sup>307</sup>

Sa conclusion est alors assez claire : la puissance législative exercée auparavant par le roi s'exerce désormais collectivement par la nation (l'ensemble des Français), à travers l'Assemblée

<sup>304</sup> Ici, le mot « légat » est synonyme d' « ambassadeur ». Le mot utilisé actuellement pour désigner l'ambassadeur du pape à l'étranger est « nonce ».

<sup>305</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 29.

<sup>306</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>307</sup> *Ibid.* Le chiffre trois est une référence bibliographique au chapitre neuf du texte de Pithou.

législative. Qui plus est, le pape a toujours été compris, selon ce paradigme, comme le représentant d'une puissance étrangère; ceux qui décident de s'allier avec le pape sont donc logiquement coupables du même crime que ceux qui se sont alliés auparavant avec le pape contre le roi. N'oublions pas que ce type de parallèle vise surtout à rappeler la thèse selon laquelle le pouvoir du pape se serait accru indûment au passage des siècles. Cela consiste, pour Camus, à affirmer le nécessaire retour de la séparation entre le domaine temporel et matériel de l'État et le domaine spirituel et immatériel de l'Église.

Cette vision des choses, rappelons-le, est en parfaite conformité avec la Constitution civile du clergé, qui entend ramener le pape à la fonction qu'il occupait jadis. Souvenons-nous en effet qu'aucun rôle n'est dévolu au pape dans la Constitution civile du clergé, sinon que d'agir à titre de simple « image de l'unité ecclésiale » (article 19).

#### *D. Conclusion du chapitre : la séparation comme une affirmation de la Constitution civile du clergé*

On voit que pour l'ensemble de nos révolutionnaires, la séparation des pouvoirs spirituel et temporel sert à affirmer l'existence d'un domaine pouvant être soumis à l'exercice de la puissance civile en matière religieuse. Cependant, ce domaine ne s'étend pas jusqu'à inclure le contenu des croyances religieuses. S'ils sont partisans de la Constitution civile du clergé, c'est qu'à leur avis le décret n'affecte pas la substance de la religion, sa dimension immatérielle, mais plutôt tout ce qui a *déjà* été sous contrôle étatique, à savoir le matériel. On l'a vu, cette dimension peut être éclairée par la pensée d'un auteur de l'époque, Mendelssohn, qui nous aide à comprendre pourquoi une telle séparation est jugée nécessaire : nous voyons chez des personnages comme Mirabeau et Camus que la religion est un phénomène mental, quelque chose qui existe exclusivement dans l'esprit. De même, l'argument de Jaume sur le caractère incorporel de l'Église

dans la pensée des militants révolutionnaires comme Camus suggère un type de dualisme : l'État, c'est le matériel, la corporalité, le seul corps qui puisse exister, animé par la volonté générale ; l'Église, n'a pas vocation à être « incorporée » autrement que selon la volonté de la nation. Sinon, la matérialité de l'Église peut affronter la matérialité de l'État et son existence paisible.

## Conclusion

Dans cette thèse, nous avons tenté de déterminer quelles étaient les raisons théologico-politiques qui expliquent l'adhésion de nos trois acteurs, Mirabeau, Grégoire et Camus, à la Constitution civile du clergé et, plus largement, à la Révolution française. L'hypothèse de départ était la suivante : leur adhésion est explicable par l'idée du *rétablissement*. Tout comme une énorme partie de la Révolution française est animée par l'admiration de l'Antiquité classique, quelquefois païenne, que l'on juge supérieure au Moyen Âge, nos trois personnages portent le même type de regard sur le christianisme. Ils souhaitent revenir à l'état originnaire du christianisme, avant qu'il ne soit perverti par ce que l'on juge être des abus médiévaux.

Selon les défenseurs de la Constitution civile du clergé, y compris Grégoire, Mirabeau et Camus, le fonctionnement du christianisme des origines ressemblait à leur compréhension des structures politiques de l'Antiquité chrétienne, que l'on jugeait préférables. En effet, les rapports entre les évêques étaient égalitaires (sans la primauté de l'évêque de Rome), la participation des fidèles dans la gestion de l'Église était plus démocratique (on se remémore l'élection populaire de saint Ambroise à titre d'évêque de Milan), etc. Parmi les transformations médiévales qui ont eu une incidence sur l'Église, on critique la montée en puissance des monastères (des corporations repliées sur elles-mêmes et profitant de terres et de privilèges), ou alors la croissance du pouvoir papal.<sup>308</sup> On dénonce notamment le fait que les papes ont accru leur pouvoir jusqu'à exercer celui-ci par-delà la ville de Rome pour s'étendre indûment partout dans la chrétienté occidentale<sup>309</sup>. La Révolution française, quant à elle, permet de mettre en place une certaine forme d'égalitarisme sociétal, ne serait-ce que par l'abolition des privilèges. Quand l'esprit révolutionnaire est appliqué à l'Église catholique en France sous la forme de la Constitution civile du clergé, on voit le même

---

<sup>308</sup> Camus, *Observations sur deux brefs du pape*, 12.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 30.

phénomène: le décret élimine du pays les monastères qui sont, selon les révolutionnaires, des corporations occultant le but principal du sacerdoce, soit le service au peuple<sup>310</sup>. Finalement, la Constitution civile du clergé vise à éliminer de la France la suprématie papale quant aux matières administratives, alors que les évêques français seraient capables, selon les révolutionnaires, de gérer leurs propres affaires par le mandat populaire de leurs fidèles<sup>311</sup> – suivant la vision idéalisée que l'on avait de l'Église des origines.

En fin de parcours, on peut se demander si cette hypothèse, celle d'une volonté de retour aux origines du christianisme par la Constitution civile du clergé comme principale motivation de nos trois acteurs, a été validée. Nous répondons qu'elle l'a été *partiellement*. Nous avons en effet retrouvé trois éléments que partagent nos trois personnages vis-à-vis de la Constitution civile du clergé. Le premier élément est l'idée de la compatibilité du catholicisme de l'Église primitive et la Révolution française ; le deuxième élément est l'idée que les prêtres catholiques ont été toujours des « fonctionnaires publics » ; le troisième élément est que la sphère temporelle et la sphère spirituelle sont distinctes et doivent être séparées nettement l'une de l'autre. Nous avons pu démontrer que les trois auteurs sont d'accord sur le premier élément, mais la position de Grégoire sur les deux derniers éléments est trop équivoque pour en tirer une conclusion définitive concernant les motifs de son appui à la Constitution civile du clergé. La preuve qu'il croit que les prêtres catholiques ont été toujours fonctionnaires publics, quelque chose que nous retrouverons de manière non équivoque chez Mirabeau et Camus, ne se trouve pas dans les deux discours de Grégoire, ceux du 27 décembre 1790 et du 4 janvier 1791. Pareillement, ses deux discours sur la Constitution civile du clergé n'offrent pas beaucoup de prise à l'argument de la séparation claire et nette entre la sphère temporelle et la sphère spirituelle, comme on le voit chez Mirabeau et

---

<sup>310</sup> Mirabeau, *Projet d'adresse*, 19

<sup>311</sup> *Ibid.*, 18.

Camus. Néanmoins, à partir de notre recherche, on a bien vu que pour Grégoire, Mirabeau et Camus, la principale vertu de la Constitution civile du clergé est de remettre l'Église catholique en France à son état original, telle qu'elle était durant l'Antiquité chrétienne.

On l'a dit, la rhétorique du retour aux origines de l'Église primitive est alors semblable à la tendance générale des Lumières, marquée par une grande admiration pour les idées politiques de l'Antiquité classique, quelquefois païenne, romaine et par un mépris du Moyen Âge et son caractère jugé superstitieux. Dans le cas de la Constitution civile du clergé, le même sentiment est projeté sur le christianisme : comme la Révolution française vise en grande partie la restauration des bonnes formes politiques de l'Antiquité classique, la Constitution civile du clergé est la restauration de l'état original de l'Église catholique en France, éliminant les abus de la part des autorités ecclésiastiques, surtout celles *hors* France, à Rome.

### *Limites de notre recherche et les possibilités futures*

Avant de conclure notre travail, nous devons mentionner les limites de notre recherche et ce qui pourrait la bonifier. En reconnaissant les limites de notre approche et leurs conséquences, nous serons capables d'identifier les faiblesses potentielles de notre travail, ainsi que les projets potentiels d'avenir qui seront susceptibles d'ajouter à ce que nous avons trouvé.

Notre recherche a porté exclusivement sur trois personnages de la Révolution française, Henri Grégoire, Honoré-Gabriel Riqueti comte de Mirabeau, et Armand-Gaston Camus. Nous les avons choisis parce que les archives numériques de la Bibliothèque nationale de France possède les textes de nos personnages, dans lesquels ils se sont exprimés sur le contenu théologique de la Constitution civile du clergé. En ce sens, nos conclusions ne sont formellement valides que pour ces trois auteurs, même si l'on peut penser que d'autres ont pu partager leur perspective. Il est tout à fait possible que d'autres personnages publics de la Révolution française se soient exprimés sur

le décret en question, mais leurs écrits ont échappé à la numérisation de la Bibliothèque nationale de France. Pour ne prendre qu'un exemple, Cécile Obligi, dans un texte sur la vie de Maximilien Robespierre, écrit que le fameux révolutionnaire réfléchissait à la question de la religion lors de l'élaboration de la Constitution civile du clergé.<sup>312</sup> Obligi indique que les interventions de Robespierre n'ont vraisemblablement abouti à rien<sup>313</sup>. Toutefois, ses idées sur la Constitution civile du clergé peuvent être examinées, puisqu'elles annoncent son travail religieux le plus connu, le culte de l'Être suprême. Le travail sur l'exploration de la pensée théologico-politique qui sous-tend le décret pourrait alors être élargi et porter sur un plus grand nombre d'architectes de la Révolution française, du moins ceux de notoriété publique.

Une découverte particulièrement intéressante que nous avons faite durant notre recherche dans les archives numériques de la Bibliothèque nationale de France est qu'il y existe un grand nombre de ressources disponibles en occitan, la langue régionale de sud du pays. Un exemple d'une telle source potentiellement utile est le *Discours pronounçat dabant la Legiou de Sant-Ginest*, prononcé par Antoine-Pascal-Hyacinthe Sermet (son prénom est indiqué dans le document en occitan, *Hyacintho*), ancien supérieur des moines de l'Ordre du Carmel, devenu partisan de la Révolution française<sup>314</sup>. Ce discours paraît évaluer les mérites théologiques de la Constitution civile du clergé, comme les mentions de Jésus-Christ et ses apôtres<sup>315</sup>, mais aussi les rapports entre la papauté et le roi (le nom occitan étant *rey*)<sup>316</sup>. Le *Discours* de Sermet n'est qu'une source parmi les nombreuses qui sont disponibles en occitan sur le site web de la Bibliothèque nationale de France. Le fait de creuser davantage les documents en occitan dans ces archives aiderait

---

<sup>312</sup> Cécile Obligi, « Chapitre II – Le héraut des droits de l'homme à la constituante (1789-1791) », *Robespierre. La probité révoltante* (Paris : Belin, 2016), 63.

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> Antoine-Pascal-Hyacinthe Sermet, *Discours pronounçat dabant la Legiou de Sant-Ginest* (Toulouse : De l'Imprimario de Desclassan, 1791), page titre.

<sup>315</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>316</sup> *Ibid.*, 4.

énormément à comprendre la pensée théologique associée avec la Constitution civile du clergé. Plus encore, grâce aux œuvres de Michel Vovelle et de ses collaborateurs, en sachant comment la déchristianisation du sud de la France s'est effectuée différemment que dans les autres régions du pays. Une exploration des sources dans une langue autre que le français sur le sujet de la Constitution civile du clergé aiderait aussi à ajouter d'autres personnages à la discussion. Cela dit, même s'il y existe des documents disponibles sur Sermet en français, ce dernier n'est pas un personnage aussi renommé que Grégoire ou même Camus.

Malgré tout, nous avons réussi à démontrer que l'esprit qui a animé la Constitution civile du clergé, surtout en ce qui a trait à sa défense publique, est le même esprit qui a animé les Lumières ainsi que la Révolution française : le rétablissement des idéaux de l'Antiquité chrétienne dans la France du 18<sup>e</sup> siècle. Comme l'objet du décret était l'Église catholique, le regard des militants de la Révolution française a été fixé sur les premiers siècles du christianisme plutôt que sur l'Antiquité classique généralement païenne. Même si la vie formelle de la Constitution civile du clergé a été assez courte, étant donné que la République s'est entièrement délestée du christianisme, y compris le christianisme étatique, son état d'esprit était bien celui de la Révolution française : amorcer un mouvement salutaire de retour aux principes et aux pratiques des origines, censément pervertis par le passage du temps.

## Bibliographie

### Citations bibliques

Matthieu 10, 14 ; 10, 34-40 ; 13, 24-30 ; Luc 9, 54-56 ; I Pierre 2, 13-15, *La Bible*. Traduit par Augustin Crampon. <https://www.bible.com/fr>.

### Sources primaires

Anonyme, « Au loup ! », 1792. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5340217s>.

Anonyme, « L'abbé Grégoire prêtre, le premier, serment de fidélité à la constitution civile du clergé et invite les curés et les évêques à imiter son exemple », 1790. <ark:/12148/btv1b53178720w>.

Arouet, François-Marie, dit Voltaire. « Catalogue de la plupart des écrivains français qui ont paru dans le siècle de Louis XIV, pour servir à l'histoire littéraire de ce temps », *Le Siècle de Louis XIV*, tome 14, Histoire, Éditions Garnier, 1878. [https://fr.wikisource.org/wiki/Le\\_Si%C3%A8cle\\_de\\_Louis\\_XIV/%C3%89dition\\_Garnier/Catalogue\\_des\\_%C3%A9crivains](https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Si%C3%A8cle_de_Louis_XIV/%C3%89dition_Garnier/Catalogue_des_%C3%A9crivains).

Braschi, Gianangelo (pape Pie VI), *Caritas*, le 13 avril 1791. Traduit par La Porte Latine, la Fraternité sacerdotale saint Pie X. <https://laportelatine.org/formation/magistere/lettre-apostolique-caritas-du-13-avril-1791>].

Braschi, Gianangelo (pape Pie VI), *Quod Aliquantum : Au sujet de la constitution civile du clergé décrétée par l'Assemblée Nationale*, le 10 mars 1791. Traduit par La Porte Latine, la Fraternité sacerdotale saint Pie X. <https://laportelatine.org/formation/magistere/quod-aliquantum-1791>.

Camus, Armand-Gaston. *Observations sur deux brefs du pape, En date du 10 mars et du 13 avril 1791*. Paris : Imprimerie nationale, 1791. <https://archive.org/search.php?query=external-identif%3A%22urn%3Aoclc%3Arecord%3A1049955936%22>.

de Noailles, Louis-Marie. *Discours de M. Grégoire en prêtant le serment à la Constitution civile du clergé, lors de la séance du 27 décembre 1790*. [https://www.persee.fr/doc/arcpa\\_0000-0000\\_1885\\_num\\_21\\_1\\_9549\\_t1\\_0677\\_0000\\_8](https://www.persee.fr/doc/arcpa_0000-0000_1885_num_21_1_9549_t1_0677_0000_8).

de Talleyrand Périgord, Charles Maurice. *Motion de M. Talleyrand sur les biens ecclésiastiques lors de la séance du 10 octobre 1789*, Archives Parlementaires de la Révolution française, 1877. [https://www.persee.fr/doc/arcpa\\_0000-0000\\_1877\\_num\\_9\\_1\\_5157\\_t1\\_0398\\_0000\\_4](https://www.persee.fr/doc/arcpa_0000-0000_1877_num_9_1_5157_t1_0398_0000_4).

*Décret sur la Constitution civile du clergé en annexe de la séance du lundi 12 juillet 1790*, Archives Parlementaires de la Révolution française, 1884. [https://www.persee.fr/doc/arcpa\\_0000-0000\\_1884\\_num\\_17\\_1\\_7560\\_t1\\_0055\\_0000\\_3](https://www.persee.fr/doc/arcpa_0000-0000_1884_num_17_1_7560_t1_0055_0000_3).

Grégoire, abbé Henri Baptiste. *Discours de M. Grégoire en prêtant le serment à la Constitution civile du clergé, lors de la séance du 27 décembre 1790*. [https://www.persee.fr/doc/arcpa\\_0000-0000\\_1885\\_num\\_21\\_1\\_9549\\_t1\\_0677\\_0000\\_8](https://www.persee.fr/doc/arcpa_0000-0000_1885_num_21_1_9549_t1_0677_0000_8).

Grégoire, abbé Henri Baptiste. *Discussion sur le serment de la Constitution civile du clergé, lors de la séance du 4 janvier 1791*. [https://www.persee.fr/doc/arcpa\\_0000-0000\\_1885\\_num\\_22\\_1\\_9645\\_t1\\_0014\\_0000\\_6](https://www.persee.fr/doc/arcpa_0000-0000_1885_num_22_1_9645_t1_0014_0000_6).

Machiavel, Nicholas. « Chapitre premier. Veut-on qu'une religion ou une république durent longtemps, il faut les ramener souvent à leur principe », Livre troisième, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1531. Traduit par Toussaint Guiraudet, introduction par Claude Lefort. Paris : Bibliothèque Berger-Levrault, 1980. Publié en ligne dans la collection « Les classiques des sciences sociales » de l'Université du Québec à Chicoutimi. [http://classiques.uqac.ca/classiques/machiavel\\_nicolas/discours\\_1re\\_decade\\_titlive/discours\\_1re\\_decade\\_titlive.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/machiavel_nicolas/discours_1re_decade_titlive/discours_1re_decade_titlive.pdf).

Mendelssohn, Moses. *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*, Berlin, 1783. Traduit par Allan Arkush. Introduction par Alexander Altmann. Waltham : Brandeis University Press, 1983.

Mirabeau, Comte Honoré Gabriel de. *Projet d'adresse aux Français sur la Constitution civile du clergé*. Paris : Imprimerie nationale, le 14 janvier 1791. <ark:/12148/bpt6k6585029n>.

Mirabeau, Comte Honoré Gabriel de. *Discussion sur le serment de la Constitution civile du clergé, lors de la séance du 4 janvier 1791*. [https://www.persee.fr/doc/arcpa\\_0000-0000\\_1885\\_num\\_22\\_1\\_9645\\_t1\\_0014\\_0000\\_6](https://www.persee.fr/doc/arcpa_0000-0000_1885_num_22_1_9645_t1_0014_0000_6).

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*, Amsterdam : Marc Michel Rey, 1762. Introduction par Edmond Dreyfus-Brisac. Paris : Ancienne Librairie Germer Baillière et Compagnie, Félix Alcan, Éditeur, 1896. <https://books.google.ca/books?id=WVoEFshxoCQC&hl=fr&pg=PP9#v=onepage&q&f=false>.

Sermet, Antoine-Pascal-Hyacinthe. *Discours pronouçat dabant la Legiou de Sant-Ginest*. Toulouse : De l'Imprimario de Desclassan, 1791. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5399423c>.

### Sources secondaires

de Dainville-Barbiche, Ségolène. « LE CLERGÉ PAROISSIAL DE PARIS À LA FIN DE L'ANCIEN RÉGIME (1789-1791) », Bibliothèque de l'École des chartes, Vol. 147 (1989), pp. 539-561. <https://www.jstor.org/stable/43014789>.

Dean, Rodney J. *L'Assemblée constituante et la réforme ecclésiastique 1790*. Paris, Londres : Éditeur Rodney J. Dean, 2014.

Epron, Quentin. « Armand-Gaston Camus. Du gallicanisme à la Constitution civile du clergé », Droits, 2004/1 no 39, 77-90. <https://www.cairn.info/revue-droits-2004-1-page-77.htm>.

Escholier, Marc. *Lacordaire, Dieu et la liberté*. Paris : Éditions Fleurus, 1959.

Davies, J.G. “From Nicaea to Constantinople”, *The Early Christian Church*. London: Weidenfeld and Nicholson, 1965.

du Saussay, Andrea (André du Saussay). « De usu annuli », *Panoplia Episcopalis*, Sebastiani Cramoisy, Paris, 1646.

<https://books.google.ca/books?id=Lxvte09sKi0C&hl=fr&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>.

Gabriel, Frédéric. *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 226, No. 3, La culture gallicane: Références et modèles (droit, ecclésiologie, histoire) (JUILLET - SEPTEMBRE 2009), 349-374. <https://www.jstor.org/stable/23618237>.

Jaume, Lucien. « La Constitution civile du clergé : l'Église n'a ni corps ni territoire », *L'année canonique*, 59, (2018) : 65-73. <https://www.cairn.info/revue-l-annee-canonique-2018-1-page-65.htm>.

« Mirabeau, Honoré-Gabriel Riqueti, comte de », *Encyclopaedia Britannica*, vol. 8, 15 ed. Chicago : Encyclopaedia Britannica Inc., 1995, 176

Misermont, Lucien. *Le serment à la Constitution civile du clergé : le serment civique et quelques documents inédits des archives vaticanes*, Paris : Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, Éditeur, 1917. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65814573>.

Murphy, Gwenaél. *Les religieuses dans la Révolution française*. Paris : Bayard, 2005.

Obligi, Cécile. « Chapitre II – Le héraut des droits de l'homme à la constituante (1789-1791) », *Robespierre. La probité révoltante*, Paris, Belin, 2016, pp. 37-78. <https://www-cairn-info.proxy.bib.uottawa.ca/robespierre--9782701198002-page-37.htm>.

Pierrard, Pierre. *L'Église et la Révolution 1789-1889*. Paris : Éditions Nouvelle Cité, 1988.

Poulat, Émile, « Constitution civile du clergé », *Revue des Deux Mondes*, Décembre 1990, 98-109. <https://www.jstor.org/stable/44186106>.

Ratzinger, Joseph, pape Benoît XVI. “The Essence of the Liturgy”, Part A: The Spirit of the Liturgy, *Theology of the Liturgy: The Sacramental Foundation of Christian Existence*. Original German Edition Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008. Traduit par John Saward, Kenneth Baker, S.J., Henry Taylor et al. *Joseph Ratzinger Collected Works*, Volume II. San Francisco: Ignatius Press, 2014.

Tackett, Timothy. *La Révolution, l'Église, la France, le Serment de 1791*. Traduit par Alain Spiess. Paris, Londres : Les Éditions du Cerf, 1986.

Thiers, Adolphe. *Histoire de la Révolution française*, Livre I, II, Tome Premier. Paris : Furne et Compagnie, Libraires-Éditeurs, 1857.

Van Kley, Dale K. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven, London : Yale University Press, 1996.

Vovelle, Michel. *La mentalité révolutionnaire : sociétés et mentalités sous la Révolution française*. Paris : Mésidor, Éditions sociales, 1985.