

Commentaire

REVUE TRIMESTRIELLE

FONDATEUR : RAYMOND ARON

COMITÉ DE PATRONAGE

François BAYROU Yves CANNAC Bernard de FALLOIS
Giuliano FERRARA Henri FROMENT-MEURICE Francis FUKUYAMA
Valéry GISCARD d'ESTAING Robert KOPP Emmanuel LE ROY LADURIE
Simon LEYS Ferdinand MOUNT Norman PODHORETZ Lord ROLL
Sergio ROMANO Michael STÜRMER Leo TINDEMANS
Mario VARGAS LLOSA Guy VERHOFSTADT

COMITÉ DE RÉDACTION

Cédric Argenton Jean Baechler Guillaume Barrera Karol Beffa Enzo Bettiza Jacques Bille
Dominique Bocquet Michel Bourdeau Fabrice Bouthillon Christopher Caldwell Gwendal Châton
Laurent Cohen-Tanugi Jean-Marc Daniel Gil Delannoï Jacques Dewitte Bruno Durieux
Louis de Fouchécour Alexandre Gady Jean Gatty François Gorand Donatien Grau Patrick Guillaumont
Sylviane Guillaumont Michel Gurfinkiel Ran Halévi Pierre Hassner Jean-Vincent Holeindre Henri Hude
Roland Hureau Pierre Kende Annie Kriegel Arthur Kriegel Armand Laferrère Guillaume Lagane
Mathieu Laine Vincent Laloy Alain Lancelot Tristan Lecoq Franck Lessay Didier Maillard
Béatrice Majnoni d'Intignano Sophie-Caroline de Margerie Hervé Mariton François de Mazières
Christophe Mercier Thierry de Montbrial Jean-Thomas Nordmann Kostas Papaioannou Benoît Pellistrandi
Rémy Prud'homme Philippe Raynaud Pierre Rigoulot Hervé Robert Giuseppe Sacco
Guillaume Sainteny Christian Saint-Étienne Maryvonne de Saint-Pulgent Antoine Schnapper
Dominique Schnapper Mark Sherringham Christine Sourgins Christian Stoffaës
Laurent Theis Éric Thiers Françoise Thom Nicolas Véron
Jean-Philippe Vincent Emmanuel de Waresquiel

CONSEIL DE RÉDACTION

Gilles Andreani Nicolas Baverez Guy Berger Alain Besançon
Jean-Louis Boulanges Nathalie Delapalme Gilles Étrillard Marc Fumaroli
Pierre Manent Paul Mentré Philippe Meyer François Sureau
Philippe Trainar Michel Zink

DIRECTION

Directeur : Jean-Claude CASANOVA
Secrétaires générales : Anne BERTHOT et CAROLINE BUJARD-OLLIVIER
Rédactrice en chef : Manon PEYRAT
Critique des idées et des livres : Ayyam SUREAU
Revue de presse : Serge LANÇON

Commentaire

Automne 2017

Volume 40/Numéro 159

« Il n'y a pas de bonheur sans liberté, ni de liberté sans vaillance », Thucydide

SOMMAIRE

IDÉES

Pascal BRUCKNER, L'Europe est-elle coupable ? (I)	485
Olivia LEBOYER, L'énigme de la confiance	497

FRANCE

Vincent FERÉ, Droite et gauche depuis 1958	503
Olivier DUHAMEL, Les primaires, bouc émissaire	513
Olivier MONGIN, Les lectures d'Emmanuel Macron	519
Pierre MARTIN, Les élections législatives des 11 et 18 juin 2017	525
Jérôme FOURQUET, Sur la gauche radicale : le vote Mélenchon	535
Michel DUCLOS, Notre ami Bachar al-Assad	543

EUROPE

Tilo SCHABERT, Retour sur la France et la réunification de l'Allemagne ..	547
Evángelos VENIZÉLOS, Crise grecque et zone euro	555
John Maynard KEYNES, Pour vaincre l'agnosticisme allemand	565

AMÉRIQUE

Nicholas N. EBERSTADT, Notre malheureux XXI^e siècle ?	569
Armand LAFERRÈRE, Trump, le catalyseur	579
Marc FUMAROLI, La mort de Robert Silvers (1929-2017)	585
Jim HOAGLAND, Un expert engagé : Zbigniew Brzezinski (1928-2017) ..	587

LES PRÉVENTIONS ENTRE NATIONS

D'où viennent ces préventions qui subsistent entre les différentes provinces, cantons et villages d'un même empire, d'un même territoire ? Qu'est-ce qui arme une moitié de l'Europe contre l'autre ? L'homme politique trouve dans la jalousie nationale et dans le motif de sûreté de quoi expliquer sa conduite, mais le peuple a des préventions et des antipathies dont il ne peut rendre raison. Les reproches mutuels d'injustice et de perfidie ne sont [...] que les symptômes d'une animosité préexistante et le langage d'une disposition hostile. L'aversion prodigue les accusations de lâcheté et de faiblesse, celles de tous les vices qu'un ennemi est le plus intéressé à trouver dans son rival, et ces accusations sont la source des haines. Voyez les paysans des deux côtés des Alpes, des Pyrénées, du Rhin, de la Manche donner libre cours à leurs préventions et à leurs passions nationales ; c'est là que vous trouverez les germes de guerres et de dissensions, auxquels les gouvernements n'ont aucune part, c'est là que vous trouverez les étincelles de conflits tout prêtes à prendre feu, et que les gouvernements sont souvent disposés à étouffer. L'incendie ne suit pas toujours la direction que l'homme d'État voudrait lui donner, et il n'est pas maître d'en arrêter le cours, lorsque le jeu des intérêts a produit une alliance. « Mon père, disait un paysan espagnol, sortirait du tombeau, s'il prévoyait une guerre avec la France. » Qu'avaient-ils de commun, lui et son père, avec les querelles de Prince ?

Adam FERGUSON, *Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), première partie, section IV : « Des principes de guerre et de dissension », trad. de l'anglais, rééd. PUF, 1992, p. 127.

Un cas de sagesse orientale : le Second Ralliement de l'Église à la République

FABRICE BOUTHILLON

Le « Second Ralliement », selon l'expression d'Adrien Dauvette, désigne la réconciliation entre l'Église catholique et la République française qui s'opère entre 1914 et 1926. Sur cette évolution et sur ses implications considérables, Fabrice Bouthillon a écrit le texte qui suit. Il l'a tiré de la communication qu'il a prononcée lors du colloque organisé cent ans après la note pontificale pour la paix d'août 1917, par la Fondation Jean XXIII pour les sciences religieuses. Les actes de ce colloque ont été publiés à Bologne, par l'éditeur Il Mulino et sous la direction de G. Cavagnini et G. Grossi.

COMMENTAIRE

À Émile Poulat.

« Ils ont été préparés par des religieuses
qui ont fait vœu de silence. »

(L'empoisonneuse, offrant ses gâteaux,
in Francis Ford COPPOLA, *Le Parrain*, III.)

NOMMER, c'est gommer. Le choix d'une appellation refoule dans l'obscurité tout ce qu'il ne tire pas au jour, et l'expression de *Second Ralliement* ne fait pas exception. Depuis son emploi en 1948 par Adrien Dauvette dans son *Histoire religieuse de la France contemporaine* ⁽¹⁾, elle est devenue canonique pour désigner le rabibochage intervenu, à partir de la Première Guerre mondiale, entre l'Église catholique et la République française. Ce fut un processus long et complexe, qui alla en somme de la levée par la circulaire Malvy, le 2 août 1914, de quelques-unes des mesures les plus vexatoires de la législation anticatholique ⁽²⁾

(1) Flammarion, 1948, tome II, p. 530 et 539.

(2) Voyez Jean-Marie Mayeur, *La Vie politique sous la Troisième République*, Seuil, « Points », 1984, p. 235-236 et note 2, p. 236.

jusqu'à la condamnation pontificale de l'Action française, en 1926. La part qui, du côté romain, revint en la matière à Benoît XV et à Pie XI est donc assez indiscernable, preuve en étant, du premier de ces deux papes au second, le maintien du cardinal Gasparri à la manœuvre comme secrétaire d'État.

Au premier rang des implications entraînées par le terme, il y a tout d'abord celle d'une victoire de la République, vu qu'en 1890, lors du premier Ralliement, c'était à elle que les catholiques avaient été réputés se rallier, et que ç'avait été dans l'idée que, dans la bataille qui depuis la Révolution l'avait opposée à la droite nostalgique de l'Ancien Régime, elle avait fini par l'emporter. Voilà qui paraît limpide – à ceci près que, s'il a justement fallu un Second Ralliement, sans doute est-ce l'indication la plus claire que le premier n'avait pas été une réussite – donc pas si définitive non plus la victoire et de la République et de la gauche, dont on fait si grand état ? Mais l'expression frappe aussi par la curieuse combinaison d'humilité et d'assurance qu'elle réalise. Elle renvoie, modestement, à un

épisode précédent comme à sa norme : point d'innovation dans ce que je désigne, clame-t-elle à tous les échos, uniquement de la tradition ! Mais alors il s'agirait d'une tradition singulièrement courte, puisque, la langue française distinguant le *second* du *deuxième* par ceci qu'aucun troisième ne le suivra, parler de *Second Ralliement* revient à afficher la certitude que la série ne s'en poursuivra pas : ce serait du définitif.

1789 et 1914

Qui vivra verra. Reste, en attendant, que le Second Ralliement est bien, pour une large part, quelque chose de très classique, et ce dans toute la vaste mesure où il relève du consalvisme le plus pur. Si on admet en effet que le *xx^e* siècle a commencé en 1914, il faut bien alors que cette date soit aussi celle de la fin du *xix^e* ; et, comme celui-ci s'est ouvert avec la Révolution française, il y a donc un lien extrêmement fort entre 1914 et 1789. Or le sens théologico-politique de la Révolution est des plus clairs, et c'est d'avoir entraîné la fin du régime où la légitimité de l'État était garantie en dernière instance par celle de l'Église, comme en témoignait la cérémonie du sacre, avec laquelle il devenait clair qu'à certains égards du moins, l'État était inférieur à l'Église, et même dans l'Église. Depuis qu'à la fin de l'Antiquité, dans le cadre de ce régime augustiniste politique ⁽³⁾, l'Église de Rome avait remplacé l'Empire de Rome comme source ultime de la légitimité, il avait en somme existé une fondation ecclésiastique de l'État, et c'est à elle que les révolutionnaires mettent un terme, lorsqu'ils déchirent le contrat social de l'Ancien Régime et entreprennent de refonder la société sur l'accord unanime et raisonnable d'individus libres, en conséquence, de tout engagement hérité du passé. Et, comme l'Église constitue elle aussi un corps collectif, elle doit donc, d'après eux, reconnaître désormais pour son propre fondement le nouveau pacte social par eux élaboré : en force de quoi elle sera désormais dans l'État. Le projet révolutionnaire suppose donc une fondation étatique de l'Église ; elle prendra forme avec la Constitution civile du

(3) Voyez H.-X. Arquillère, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge*, Vrin, 1955.

clergé, que le pouvoir d'État voulut imposer à la société ecclésiastique.

Il y eut devant cette entreprise trois positions catholiques. La première fut la catholique de gauche, et ce fut celle de l'acceptation. Au nom d'une théorie, implicite ou explicite, de la sécularisation, qui voit dans les libertés modernes autant de conséquences légitimes de l'Évangile, ses partisans font leur la conviction que l'Église doit accepter les requêtes du libéralisme : la liberté religieuse, en son sein comme au-dehors ; la démocratie interne, poussée jusqu'à l'élection des ministres, voire jusqu'à l'érosion de la distinction entre les clercs et les laïcs comme entre les hommes et les femmes, le libéralisme dans les mœurs marchant main dans la main avec le libéralisme en matière de dogmes. Loisy, Renan, Lamennais, Grégoire, énumérait ainsi, tout récemment encore, un représentant de cette tradition ⁽⁴⁾, pour résumer sa généalogie théologique.

Il ne manque que Judas, commentait un détracteur. Car il y en a, qui forment le camp du catholicisme intransigeant. Il est caractérisé, d'une part, par la volonté de maintenir, face à la Révolution, la légitimité propre à l'Église, que les catholiques intransigeants comprennent comme fondée non sur l'adhésion libre d'individus égaux à un pacte rationnellement modifiable, à la façon dont l'entendaient les Constituants, mais sur la mort du Christ, un peu comme l'Université repose non sur je ne sais quelles dispositions législatives ou réglementaires, mais sur celle de Socrate ; et, d'autre part, par la nostalgie, mais plus ou moins nette, du régime de chrétienté. Car ce camp du non rassemble en fait deux familles d'esprit différentes, dont la première est l'intégrisme. On aurait bien tort, en effet, de limiter l'usage du terme à ces catholiques qui s'appelaient eux-mêmes intégraux, et qui connurent leur heure de gloire sous Pie X ⁽⁵⁾ ; il faut en fait l'étendre à tout le refus catholique *hard* de la Révolution, poussé jusqu'à la prise des armes contre elle, et qui remonte à la Grande Armée Catholique et Royale des guerres de Vendée. Il s'agit d'une opposition

(4) L'abbé Élie Geffray, ancien maire apparenté socialiste de la commune bretonne d'Éréac. Voyez aussi Bernard Plonger, « Fallait-il "panthéoniser" Grégoire ? », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 95, juillet-décembre 2009, p. 281-297.

(5) Voyez Émile Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique de Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Tournai, Casterman, 1977.

frontale, qui réclame le retour à la prééminence de l'Église jusque dans ce placement du terme de catholique avant celui de royale, par une indication parfaitement claire que l'intégrisme est nostalgique de l'augustinisme politique beaucoup plus que de l'Ancien Régime *stricto sensu*, qu'il appréhende comme déjà trop laïque : après tout, Louis XIV avait refusé de faire du Sacré-Cœur le symbole politique qu'en fit précisément la Vendée ⁽⁶⁾.

Les deux sens du concordat

L'autre modalité du catholicisme intransigeant est le consalvisme ⁽⁷⁾. On aurait pu dire aussi le chiaramontisme, du nom du pape sous lequel le cardinal Consalvi se rendit à Paris pour signer le concordat de 1801 ; mais peu importe, l'essentiel étant que c'est bien cet acte qui permet de définir la politique qu'il symbolise, une fois qu'on en a retenu qu'il s'est agi là d'un traité passé sur un pied d'égalité entre ses deux contractants, et que sa clause majeure fut la fin de la persécution de l'Église par la Révolution, en échange de la fin du soutien catholique à la Contre-Révolution.

Le concordat de 1801 a donc deux significations principales. La première est l'échec de la Révolution, puisque sa signature entraîne reconnaissance par l'État, rebâti sur les principes qu'elle avait proclamés, de son impuissance à se soumettre l'Église, comme il avait essayé d'y parvenir depuis la Constitution civile du clergé : si le pouvoir séculier signe un accord avec le Saint-Siège sur un pied d'égalité, cela veut dire qu'il n'y a pas de fondation étatique de l'Église, et il est en ce sens tout à fait faux de prétendre, comme on le lit trop souvent, que Bonaparte ait négocié en position de force. Il dirigeait une République issue de la retombée thermidorienne de l'élan révolutionnaire, lorsque la geste de la Révolution s'était brisée sur la Terreur, et la gauche, cassée en deux, entre ceux qui l'eussent volontiers prolongée jusqu'à l'exter-

(6) Voyez J. Banvel, « Cœur sacré de Jésus (dévotion au) », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, 1^{re} partie, col. 331-332, « 9^e : Le message pour le roi. Le règne social du Sacré-Cœur, dévotion nationale ».

(7) Sur le consalvisme, voyez faute de mieux F. Bouthillon, *La Naissance de la mardité. Une théologie politique à l'âge totalitaire, Pie XI (1922-1939)*, Strasbourg, Presses universitaires, 2001, chap. II, « Antimoderne ».

mination de leur dernier adversaire et ceux qui avaient voulu mettre un terme à sa dynamique, crainte de devoir eux-mêmes monter quelque jour en charrette. Le partenaire laïque du consalvisme, en vérité, n'est donc plus tellement l'État révolutionnaire que l'État révolutionné : fondamentalement désabusé, décontenancé, désorienté, privé de la légitimité qu'il pouvait posséder avant 1789, désormais effondrée, mais dépourvu de toute autre, du fait de l'incapacité des révolutionnaires à faire adhérer tous les Français à leur nouveau contrat social. Contesté tant par la gauche, enragée de sa timidité que par la droite, révoltée par ce qu'il lui reste d'audace, cet État-là est donc en quête d'appuis, et là même où il n'aurait jamais envisagé auparavant d'en aller chercher.

Mais l'autre sens du concordat est l'échec de la Contre-Révolution. Sa signature sur pied d'égalité sanctionne l'impuissance de l'Église à recommencer à se soumettre l'État, comme c'était le cas sous l'augustinisme politique : elle signifie qu'il n'y a plus de fondation ecclésiastique de l'État, et c'est d'abord en cela que le consalvisme diffère de l'intégrisme – par cette reconnaissance de l'état de fait issu de 1789.

Toutefois, comme dans tout bon traité, il y avait les clauses, et il y avait les arrières-pensées. Du côté de l'État, la principale était la volonté de continuer à diffuser les Lumières, pour assurer à long terme l'émancipation au moins des élites par rapport à l'Église : Bonaparte accueille à Paris un légat du Pape, mais il travaille déjà à garantir à l'Université impériale le monopole de l'enseignement. Du côté du Saint-Siège, la reconnaissance du pouvoir né de la Révolution n'empêche nullement de viser à rechristianiser la société, cependant, puisque l'État n'est désormais plus chrétien, non plus par en haut, mais au moyen de la militance des fidèles. Au moment même où le cardinal Consalvi est à Paris commence ainsi à s'esquisser le rétablissement de l'Ordre militant par excellence, la Société de Jésus ⁽⁸⁾. Le consalvisme au complet, c'est donc le concordat plus la militance. Avec elle, le catholicisme apprend à contourner le politique pour reprendre le contrôle de la société, ce qui donnera ensuite

(8) Voyez Pierre-Antoine Fabre et Patrick Goujon, *Suppression et Rétablissement de la Compagnie de Jésus (1773-1814)*, Namur-Paris, Lessius, 2014.

le goût catholique pour le social – car on est, en 1801, au début d'une tradition qui va courir tout au long du XIX^e siècle.

Rien d'étonnant à cela, puisqu'on peut regarder la douzaine d'années révolutionnaire comme une anamorphose des deux siècles suivants, de 1789 à 1989. À certains égards, et sauf peut-être la mort du comte de Chambord, il ne s'est d'ailleurs rien passé en France entre 1801 et 1914, et il n'y a donc rien d'étrange à la permanence séculaire des positions qui se sont dessinées à ce moment-là. Le consalvisme va ainsi occuper le tapis théologico-politique tout au long du siècle, en alternance régulière avec des phases d'intégrisme, selon un calendrier d'ailleurs variable en fonction des lieux : Léon XIII a été consalviste en France, mais intégriste en Italie, tandis que Pie X a été intégriste en France et consalviste au-delà des monts.

Or le meilleur exemple de cette continuité du consalvisme au XIX^e siècle est précisément le Ralliement (9), où l'on retrouve tant la clause principale de l'accord de 1801 que ses arrière-pensées. Fin de la persécution, contre la fin de l'appui catholique à la Restauration : dans les conditions de 1890, cela devient le remplacement de l'anticléricalisme toujours plus virulent de la III^e République par l'apaisement de « l'esprit nouveau (10) », tandis qu'en échange, le Pape demande aux catholiques d'accepter le régime en abandonnant les royalistes à leur sort, exactement comme l'accord avec Bonaparte avait privé le Prétendant du plus gros de ses troupes. Quant aux arrière-pensées, la République maintient l'école laïque, alors que *Rerum Novarum* donne une nouvelle impulsion à la militance sociale des catholiques.

Le Ralliement n'a donc jamais été qu'une deuxième édition du concordat. C'est si clair qu'il aura fallu, pour obombrer cette vérité, la coalition de toutes les propagandes : celle des démocrates-chrétiens, qui tenaient à ce que leur acte de baptême fût une date d'exception, et non une simple répétition, je n'ose écrire un bégaïement ; celle des républicains, qui trouvaient naturellement qu'un ralliement à la République devait tout de même être autre chose qu'un ralliement à un Bonaparte ;

(9) Voyez Xavier de Montclos, *Le Toast d'Alger. Documents 1880-1891*, De Boccard, 1966.

(10) Voyez J.-M. Mayeur, *op. cit.*, chap. 5, « Socialisme, ralliement, "esprit nouveau" », p. 137-173.

celle des royalistes, enfin, qui en firent la Trahison par excellence, par la raison qu'on ne les vit plus guère ensuite, et qu'il leur était commode d'y trouver cette explication. Autant en emporte le vent : tout ce qui compte au fond, c'est que, si le premier Ralliement a été un deuxième moment consalviste, et en somme un deuxième concordat, il en résulte alors que le Second Ralliement n'est pas autre chose qu'une troisième édition du consalvisme, un troisième concordat.

Le consalvisme du Second Ralliement

Or cela saute aux yeux dès qu'on les ouvre. Tout d'abord, le personnel du Second Ralliement est typiquement consalviste, à Rome comme à Paris. En Curie, ce sont d'anciens collaborateurs du secrétaire d'État de Léon XIII, le cardinal Rampolla, qui sont à l'œuvre, les cardinaux Ferrata puis Gasparri, et Benoît XV lui-même, qui avait été élu par le conclave de 1914 dans une claire volonté de réaction contre l'intégrisme. Des rampolliens, c'est-à-dire des léoniens, c'est-à-dire, pour ce qui est des relations avec la France, des consalvistes. Mais à Paris les hommes au pouvoir sont ceux qui avaient tout fait pour empêcher que la Séparation ne débouche sur une reprise de la guerre civile entre la gauche et la droite ouverte par la Révolution. Clemenceau avait été le président du Conseil qui, aussitôt que les Inventaires avaient provoqué mort d'homme, avait décidé de ne pas insister (11) ; après le refus romain de la loi de 1905, Briand avait organisé législativement la tolérance de l'illégalité (le mot est de Cailiaux) (12) ; quant à Poincaré, il avait été ministre des Cultes en 1893 et 1895, en plein Esprit nouveau (13). En son for intérieur, toute cette équipe aurait sans doute de beaucoup préféré que les excitations du combisme n'aient jamais entraîné la Séparation, puisque l'État français était au total laïque depuis 1789, et que le concordat n'y avait rien changé, dans la mesure où il établissait qu'il n'y avait plus

(11) Voyez Jean-Baptiste Duroselle, *Clemenceau*, Fayard, 1988, chap. XVI, « Le premier ministère Clemenceau », p. 494-545, spécialement p. 502-503.

(12) Voyez Joseph Cailiaux, *Mes mémoires*, t. I, *Ma jeunesse orgueilleuse*, Plon, 1942, p. 261.

(13) Voyez ce qu'en dit à cet égard le cardinal Ferrata, alors nonce à Paris, *Mémoires*, Rome, Tipografia Cuggiani, 1920, t. III, p. 188-209 et 222.

de fondation ecclésiastique de l'État. Pelletan lui-même, lors de la fondation du Parti radical, avait eu beau proclamer que « nul ne peut considérer comme une institution républicaine le pacte conclu contre la liberté entre le pontificat romain et la dictature napoléonienne naissante », ç'avait été pour ajouter aussitôt que « nous ne pouvons avoir de divergences entre nous que sur le moment de son abolition » : autant dire qu'il admettait très bien que, les principes étant saufs, qui ne coûtent pas cher, le concordat pouvait durer jusqu'aux calendes grecques (14).

Mais, non moins que ses ouvriers, le moment où intervint le Second Ralliement était lui aussi consalviste, marqué qu'il était par la crainte des gouvernants devant la radicalisation de la gauche. En 1801, on sortait de la Terreur, et le néo-jacobinisme ne désarmait pas ; en 1890, les républicains de gouvernement devaient faire face aux radicaux, et, plus à gauche encore, aux socialistes et aux anarchistes. De là leur recherche, contre l'extrême gauche, d'un appui au centre droit, par détachement des catholiques de leur alliance avec la droite réactionnaire : le consalvisme opère une conjonction des centres, il travaille à un centrisme par exclusion des extrêmes. Or, lors du Second Ralliement, la même menace est présente, du fait de la relance mondiale de la révolution provoquée en 1917 par le bolchevisme, relance qui allait entraîner, en 1921, la naissance du Parti communiste français au congrès de Tours. La gauche française, après 1918 comme après la Terreur, est donc cassée entre une aile modérée et une aile extrémiste ; d'où le besoin, pour la première, d'une ouverture à droite.

Autre caractéristique typique du moment consalviste, la fermeté de l'Église : les gouvernements se tournent vers elle, parce qu'elle a survécu à tout, à la déchristianisation révolutionnaire, au laïcisme façon Ferry, à la Séparation. Si ébranlée par ce mascaret qu'elle ait quelquefois pu paraître, à chacune des occurrences du consalvisme sa position vient en fait d'être renforcée par un échec majeur du mouvement émancipateur moderne : en 1801, c'était fondamentalement par le naufrage de l'entreprise révolutionnaire de refondation

(14) Voyez le texte in Jean-Thomas Nordmann, *La France radicale*, Gallimard-Julliard, « Archives », 1977, p. 44-47 (p. 45).

qu'avait signifié la Terreur ; en 1890, ç'avait été par la Grande Peur que le boulangisme avait suscitée dans le personnel républicain, pas encore revenu d'avoir vu le peuple à deux doigts de lui échapper ; en 1918, c'était, bien entendu, par l'écroulement apocalyptique dans la barbarie où avait fini, avec l'horreur de la Première Guerre mondiale, le progressisme béat du libéralisme européen.

Consalvisme également des clauses du Second Ralliement, qui se ramènent encore et toujours à l'échange de la fin de la persécution contre la fin de l'aide catholique à la Restauration. La fin de la persécution s'était amorcée dès 1914, avec la circulaire Malvy ; après la guerre, ce fut le terme mis à l'aggravation systématique des lois laïques, le retour des réguliers et, surtout, le rétablissement des relations diplomatiques avec le Saint-Siège, alors que le texte de la loi de Séparation portait que la République ne reconnaît aucun culte – la boulette fut pour la gauche aussi difficile à avaler qu'en 1801, la conclusion d'un concordat sur un pied d'égalité. Celui-ci faisait d'ailleurs retour sur la partie la plus symbolique du territoire national, l'Alsace-Lorraine. On nous vend d'ordinaire cet état de fait comme une *exception* au droit ecclésiastique français, alors qu'il constitue en réalité le *dévoilement* d'une situation redevenue concordataire. La meilleure preuve en est le retour à la compétence partagée en matière de nomination des évêques : avant 1905, le poids déterminant dans leur choix allait au chef de l'État, le Pape ne possédant qu'une influence éventuellement correctrice ; depuis le Second Ralliement, c'est l'inverse, puisque le Saint-Siège a alors accepté de concéder au président de la République un droit de regard sur ses nominations. Quant à la fin du soutien catholique à la Restauration, elle s'exprima sous Benoît XV par le simple fait d'accepter la conversation avec la République, puis dans le rétablissement des relations diplomatiques ; sous Pie XI, bien évidemment dans la condamnation de l'Action française, tant l'abandon du royalisme à son sort est, en France, le complément inévitable du consalvisme. En 1801, le concordat avait privé le comte de Lille de ses masses de manœuvre ; en 1890, le Ralliement avait fait subir le même sort au premier comte de Paris ; il n'y avait aucune raison qu'en 1926, le néo-royalisme fit exception.

Les arrière-pensées, enfin : côté État, le rabibochage avec l'Église n'empêchait pas de laisser tourner à plein régime toute la machinerie de l'école publique déchristianisatrice, tandis que, côté Église, se préparait la relance en grand de la militance catholique. Elle fut, à la vérité, plus nette sous Pie XI que sous Benoît XV, mais il faut quand même signaler sous le règne de celui-ci, pour ce qui est de la France, la naissance de la Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC) – avant, sous son successeur, les grandes eaux de l'Action catholique, et de *Quadragesimo Anno*.

Bref : on baigne, avec le Second Ralliement, dans un monde consalviste quasi parfait.

Le monde du silence

Mais ce monde est un monde du silence. Rien de plus frappant que le contraste entre la réussite durable du Second Ralliement (combien d'accords négociés au lendemain de la Première Guerre mondiale sont encore en vigueur un siècle après ?) et tout ce qui, en lui, relève de l'indicible, de l'ineffable, du non-dit.

Le terme même de Second Ralliement est d'ailleurs une expression d'historiens, c'est-à-dire sans importance ; il n'évoque rien au gros public, convaincu sans plus qu'en matière de rapports entre l'Église et l'État en France, le dernier mot est la loi de 1905. Preuve en soit, dans une époque aussi maniaque de commémorations tous azimuts que la nôtre, la discrétion avec laquelle il est fait mémoire de la chose : célébrera-t-on en mars 2020 le centenaire du rétablissement des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège ? On est en droit de se le demander. De ce silence, certaines raisons sont très claires. À Rome comme à Paris, on a sans doute compris dès le début du processus que, vu les haines recuites par-dessus lesquelles il allait falloir passer, l'œuvre entreprise serait d'autant plus réalisable d'abord, durable ensuite, qu'elle serait discrète – le bruit ne fait pas de bien, le bien ne fait pas de bruit. Mais, du côté de l'État, il y avait surtout qu'il était impossible de reconnaître que la Séparation n'avait fondamentalement rien changé à la situation concordataire, qui se caractérisait déjà par la disparition de la fondation ecclésiastique de

l'État et par l'inexistence de toute fondation étatique de l'Église. Or la loi de 1905 n'énonce pas autre chose ; mais elle le fait sur le mode hystérique qui est le propre des radicalismes. Qu'il n'y ait plus de fondation ecclésiastique de l'État, c'est quant au fond ce que dit son article II, quand il affirme que la République ne reconnaît ni ne salarie aucun culte. Mais qu'il n'y ait pas de fondation étatique de l'Église, c'est ce qui ressort de son article IV, lequel, en prétendant régler la dévolution des biens de l'Église aux *associations cultuelles* chargées de subvenir aux besoins du culte, seule traduction officielle en droit français de l'existence du corps ecclésial, précise que ces associations le font « en se conformant aux règles générales d'organisation du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice ⁽¹⁵⁾ ». Or, dans l'Église catholique, ces « règles générales d'organisation du culte » forment très exactement le droit canon. À celui-ci, l'article IV concédait une reconnaissance qui revenait à admettre qu'il n'y a pas de fondation étatique de l'Église, et que celle-ci jouit donc, en France comme ailleurs, d'un fondement qui lui est propre, et qui ne doit en conséquence rien au contrat social révolutionnaire : car autrement le seul statut public de l'Église eût logiquement été celui d'association loi de 1901, *sic et simpliciter*.

Pareil aveu était évidemment informulable, car c'est une nécessité pour la gauche que d'affirmer que quelque chose s'est passé en France entre 1801 et 1914 : si tel n'était pas le cas, ce serait le mythe de l'enracinement de la République à partir de 1870 qui deviendrait insoutenable, et il faudrait alors en arriver à confesser que, jusqu'à l'Union sacrée et à la Victoire, elle n'a jamais été qu'un de nos nombreux régimes illégitimes issus de la déchirure de 1789. Pas question. Il faut donc, coûte que coûte, que la loi de Séparation ait marqué un progrès dans la laïcisation de la France par rapport au concordat, et donc que celui-ci soit posé en antonyme d'une laïcité de l'État qui serait advenue seulement en 1905 – alors qu'il en avait constitué, dès 1801, l'affirmation.

Mais, du côté curial, il n'était pas moins inconcevable de reconnaître que la raideur

(15) Voyez É. Poulat, *Scruter la loi de 1905. La République française et la religion*, Fayard, 2010, p. 133.

intégriste avec laquelle Pie X avait interdit aux évêques de constituer des cultuelles – raideur qui avait quand même parachevé la ruine financière de l'Église de France, largement entamée il est vrai par la spoliation que lui avait fait subir la Révolution –, que cette raideur avait été essentiellement inutile, du moment que l'article IV avait obligé ces associations à être conformes au droit canon. De là, chez les Romains comme chez les Français, ce *modus procedendi* qu'on dirait inspiré de la sagesse orientale : ne rien dire, ne rien voir, ne rien entendre – mais aboutir, envers et contre tout. Un diplomate français du temps, Paul Révoil, avait eu, à propos d'une autre affaire, un mot qui s'applique parfaitement à la nôtre : *Appuyons-nous sur les principes, ils finiront bien par céder*.

Ce silence n'a-t-il eu que des avantages ? on peut quand même se le demander : il n'est jamais très bon qu'on ne puisse pas appeler un chat un chat, et l'incapacité française à dire ce qui s'est joué, en matière de statut public des cultes, entre 1914 et 1926, contribue sans doute à crisper de nos jours le débat sur la laïcité. D'autant qu'on ne peut pas exclure non plus que le Second Ralliement ait également été indicible parce que, sous un autre angle, au moment même où le consalvisme enregistrerait ce triomphe, il était de quelque manière déjà dépassé. Le partenaire étatique idéal de la démarche consalviste est, en effet, bien clairement l'État révolutionné, tel que le fut après 1789 l'État français, affaibli par cette vacance de la légitimité qui fit qu'entre la Révolution et 1914, plus aucune forme étatique ne fut plus considérée par tous les Français comme allant de soi, et affaibli aussi par la guerre civile entre la gauche et la droite qu'avait déclenchée l'acte dissolutoire des Constituants : aussi avait-il fini, en 1801, par avouer le besoin qu'il avait de s'appuyer sur l'Église. Or cet État-là venait de connaître une mutation fondamentale en 1914, car dans l'Union sacrée s'était opérée la réconciliation unanime de la droite et de la gauche : la vacance de la légitimité et la guerre civile s'arrêtant du même coup, quel besoin alors du concours politique de l'Église ? D'autant qu'en France, l'Union sacrée fut validée par la Victoire, et que le pays échappa donc, de ce fait, à l'obligation de réconcilier droite et gauche dans l'addition totalitaire des extrêmes, comme on put le véri-

fier chez tous les vaincus, car stalinisme russe, fascisme italien, nazisme allemand ne furent, au fond, qu'autant de combinaisons à doses variables des deux mêmes sempiternels ingrédients, socialisme et nationalisme, extrême gauche et extrême droite. À cette vague totalitaire, la France fit exception, parce que la Victoire avait consolidé pour elle les vertus refondatrices de l'Union sacrée ; dès lors, à quoi pouvait bien servir encore le consalvisme ?

Mais on pouvait aussi repérer certains signes de sa péremption du côté de l'Église. À l'arrière-fond du consalvisme, en effet, il y a encore une nostalgie de la fonction romaine de légitimation du politique. Le consalvisme en assure un prolongement, non pas seulement par la tentative, qu'il comporte toujours, de retour à la mainmise sur la société, au moyen de la militance des fidèles, mais dès l'accord qu'il accepte de négocier avec l'État révolutionné, et qui vaut pour celui-ci soutien : dans la perspective du concordat, il y a toujours plus ou moins le sacré. Or, depuis 1801, tout ce classicisme avait été atteint dans ses œuvres vives tout d'abord par l'écroulement des États pontificaux, car enfin quelle apparence y avait-il qu'un pouvoir spirituel pût soutenir un pouvoir temporel, alors qu'il n'avait pas même été capable de défendre le sien ? Mais il fallait aussi tenir compte, au moment du Second Ralliement, des conséquences du rôle qu'avait joué dans le conflit planétaire Benoît XV lui-même. Car, s'il y a eu un moment où le politique a réclamé l'appui ecclésial, ce fut bien la Première Guerre mondiale, où l'on criait *Gott mit uns* dans toutes les langues. Or la singularité de Benoît XV au milieu de ce champ de bataille avait été son refus absolu de prêter les mains à ça. Envers et contre tout, il avait maintenu le Saint-Siège au-dessus de la mêlée et, par là, l'Église catholique elle-même, par-delà toutes les compromissions des Églises nationales avec les États de leurs différents pays, Église de France en tête. Il s'était acquitté de la sorte d'un rôle de garantie *contre* le politique, qui renouait avec la première fonction politique chrétienne, lorsque l'Église naissait en dépit de l'Empire, et qui évoquait déjà celui du meilleur Pie XI : non le Pie XI consalviste, combinant pour la énième fois vague concordataire et vague militante, mais le Pie XI antitotalitaire, tenant tête aux

nouveaux empires de Mussolini, Hitler et Staline.

La fragilité de l'État

Si on y ajoute le déplacement ultérieur des problématiques provoqué par Vatican II, et la dépolitisation contemporaine du religieux, que l'époque conçoit de plus en plus comme un choix tout personnel, et non plus comme un espace à délimiter par rapport au politique (sauf, bien sûr, le cas où la délimitation s'opère au moyen d'une Kalachnikov), cela fait bien des raisons de penser que le Second Ralliement était, à certains égards, dépassé dès sa conception. Cependant, cela aussi se discute. Car il constituait, tout d'abord, une traduction pas si inadéquate de la mutation française de 1914. Union nationale il y avait bel et bien eu, certes, mais autour du régime français tel qu'il existait en 1914 ; or, sur le plan théologico-politique, comme la loi de Séparation n'avait été qu'une réécriture du concordat de 1801, ce régime-là était resté fondamentalement consalviste : donc le Second Ralliement ne lui était pas inadapté. D'autre part, comme de l'Union sacrée l'Église de France avait été partie prenante, et telle qu'elle existait en 1914, c'est-à-dire, là encore, telle que le consalvisme l'avait façonnée, elle participait donc elle aussi de la légitimité retrouvée : en force de quoi le rabibochage de l'après-guerre coulait de source. Enfin et surtout, le retour du consalvisme ne paraît pas si déplacé, dès qu'on se rend sensible à la faiblesse réelle de l'État français d'après 1914. Certes, en vertu de l'Union sacrée et de la confirmation de ses effets réconciliateurs par la Victoire, à partir de 1918 la République était devenue aussi légitime en France que la monarchie avait pu l'être jusqu'en 1788, mais l'un des sens de ce précédent est bien évidemment qu'elle n'avait pas pour autant les promesses de la vie éternelle. D'autre part, cette République raffermie n'en restait pas moins celle d'une nation désormais épuisée par la saignée démographique de la guerre. Enfin, sous un autre angle, elle était par ailleurs menacée par la réouverture globale de la fracture révolutionnaire entre la gauche universaliste et la droite localiste, dont l'Union sacrée et la Victoire venaient de lui permettre pour sa part de s'ex-

traire. Le triomphe des nationalismes en 1914 avait en effet signifié un rejeu mondial des valeurs locales de la droite, mais la Révolution russe en 1917 entraînait une relance planétaire de l'universalisme de la gauche, avec la perspective prochaine de leur réconciliation radicale dans le phénomène totalitaire : de même que la rupture de 1789 entre les deux types de valeurs avait abouti à leur réunification césarienne dans le bonapartisme, dictature appuyée sur les masses, de même, celle de 1914-1917 allait déboucher sur la réconciliation totalitaire du socialisme et du nationalisme. Or la fragilité de l'État français devant cette nouvelle menace est une évidence : non seulement il était travaillé dans son propre sein par les tensions qu'elle suscitait, comme le prouve la succession de février 34 et du Front populaire, mais encore, à l'été 40, la République allait, devant le plus agressif de ces totalitarismes, s'écrouler comme un château de cartes – non sans que, dans une de ses dernières scènes, le 19 mai 1940, tous ses caciques ne se soient retrouvés à Notre-Dame de Paris, pour demander, face aux panzers, le miracle ⁽¹⁶⁾.

*
**

Le plus étonnant est d'ailleurs qu'il leur soit échoué de l'obtenir : sous les espèces du général de Gaulle, en la personne duquel ont fini par se fondre et la République et la monarchie – et donc, l'État français, par retrouver ce fondement stable dont l'avait privé la sécession de 1789 entre la gauche et la droite ? Oui, s'il n'y avait eu depuis lors Mai 68 et, de nos jours, la faiblesse trop constatée de l'État en France. Que l'Église puisse se passer de l'État, voilà donc qui est désormais bien établi ⁽¹⁷⁾ ; mais le contraire n'est toujours pas prouvé ⁽¹⁸⁾.

FABRICE BOUTHILLON

(16) Voyez Emmanuel Beau de Loménie, *Les Responsabilités des dynasties bourgeoises*, t. V, *De Hitler à Pétain*, Denoël, 1973, chap. XIII, « L'offensive allemande », p. 532.

(17) Voyez Alphonse Dupront, *Puissances et Latences de la religion catholique*, Gallimard, « Le Débat », 1993, I, chap. II, « L'Église libre », p. 18-30 ; et Jean-Luc Marion, « Catholiques et français ? », *Communio*, XLI, 5-6, sept.-déc. 2016, p. 186-201.

(18) Voyez Paul Valadier, *Détresse du politique, Force du religieux*, Seuil, 2007.

Sur la République thermidorienne

PATRICE GUENIFFEY

La publication du livre de Loris Chavanette, Quatre-vingt-quinze. La Terreur en procès (CNRS Éditions, 2017), a offert l'occasion à Patrice Gueniffey de tracer une esquisse de la République thermidorienne. Il a bien voulu nous donner les principales pages de sa préface à cet ouvrage, dans lesquelles il montre ce que Thermidor a apporté de fondamental et ce qui en définitive lui a manqué.

COMMENTAIRE

Deux régimes morts-nés

LA République thermidorienne partage le sort de la IV^e République qui, en 1946, fut établie au sortir de la Deuxième Guerre mondiale : elle n'a laissé ni grands souvenirs ni regrets.

Il est vrai que la fin sans gloire de ces deux régimes, le premier le 18 brumaire, le second le 13 mai 1958, suffisait à ternir leurs mérites. L'absence de personnalités vraiment marquantes, dans un pays toujours en quête de grands hommes et de « sauveurs », était un titre de plus au discrédit. Barras, qui fut l'homme fort du Directoire, évoque d'ailleurs, on en conviendra, la corruption du pouvoir que le modèle de l'homme d'État ; deux siècles plus tard, la IV^e République se fit comme une spécialité des figures les plus ternes et les plus médiocres qu'on puisse imaginer.

Pas facile de gouverner la France entre Robespierre et Bonaparte dans un cas,

de Gaulle et de Gaulle dans l'autre. Ces deux régimes ont gardé l'image de simples entractes, d'intermèdes sans relief assurant la transition entre deux épopées : d'une part celles de la Convention et du Consulat et de l'Empire ; d'autre part celles de la guerre et de la V^e République.

Situation pour le moins inconfortable. L'ombre des années incandescentes de la Révolution ne cessa de planer sur la France thermidorienne, affaiblissant par avance la légitimité des institutions nouvelles, tout comme l'ombre du général de Gaulle s'étendit sur celles de 1946 au point d'en compromettre l'avenir. Le Directoire fut un régime pour ainsi dire mort-né, sur lequel même ceux qui l'avaient fondé auraient refusé de miser un centime. Vers 1950, le sentiment n'était pas si différent.

Et pourtant, les historiens le savent bien, la république de 1795 et celle de 1946 sont loin d'avoir démérité. L'une réussit, certes non sans secousses, à liquider les séquelles de la