

EN GUISE DE « CONCLUSIONS »

Il n'est pas question ici de vouloir vraiment « conclure » un colloque qui, dans un temps restreint, a, j'en ai le sentiment, frayé toute une série de pistes neuves qui seront certainement approfondies dans les années qui viennent. L'objet dont nous avons à débattre *Jansénisme et Révolution* n'est pas à proprement parler nouveau. Marcel Gauchet nous a opportunément rappelé, en ouvrant nos discussions, combien la liaison faite entre la Constitution civile du Clergé et le jansénisme constituait une donnée polémique de l'événement lui-même et ce dès 1791 ; l'abbé Barruel, ex-jésuite, la formule dans le *Journal Ecclésiastique* qu'il dirige, et la reprend dans la *Découverte importante sur le vrai système de la Constitution du Clergé*, où il se cache vraisemblablement sous le nom de Bonnaud : « selon leur usage de se rendre toujours invisibles, se tenant cachés derrière le rideau », ce sont les jansénistes qui ont produit « une constitution ecclésiastique qui textuellement n'est qu'une production de la petite église, c'est-à-dire un régime ecclésiastique tout imprégné de jansénisme » (1). L'accusation, qui n'est pas loin d'évoquer le thème de la conspiration chère aux *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, semble se retourner en aveu, dès lors que des témoins actifs comme Grégoire apportent à cette thèse le poids de leur autorité en considérant les savants de Port-Royal comme les « précurseurs » de la Révolution de 1789 « dans ces principes de patriotisme qui en 1789 éclatèrent de manière si énergique ». Dès lors, l'historiographie s'est moulée dans cette interprétation initiale et le grand livre d'Edmond Préclin, *Les Jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du*

Clergé (1929), auquel nous sommes tous encore aujourd'hui redevables, en constitue comme le point d'orgue. Si l'auteur souligne bien la division des jansénistes vis-à-vis de la Constitution civile, et notamment l'hostilité de canonistes comme Maulrot et Jabineau, il n'en conclut pas moins que « l'activité des adversaires de la Bulle *Unigenitus*, manifestée par les développements successifs de la pensée richériste, a beaucoup contribué à la préparation tant proche que lointaine, de la Constitution civile » (2).

Le jansénisme dans le XVIII^e siècle : réseaux et vecteurs

Par rapport à cette historiographie dont nous sommes les héritiers, le colloque qui nous a réunis a permis de préciser et d'affiner les hypothèses de travail, et la confrontation entre historiens des phénomènes religieux et historiens de la culture politique du XVIII^e siècle n'a pas été la moins féconde. Un premier groupe de communications nous a permis de prendre une mesure exacte du poids du jansénisme au XVIII^e siècle : il s'agissait bien d'un choix à la fois historiographique — il inscrit la Révolution française et son interprétation dans la moyenne durée — et méthodologique par l'appel fait aux ressources de la quantification. La carte des appels au Concile qu'ont dressée Dominique et Marie-Claude Dinet pour la période 1717-1728 est sans doute la première distribution géographique d'ensemble que l'on peut faire du jansénisme ecclésiastique : elle est aussi la seule que l'on puisse dresser d'une option théologique au sein du clergé français, avant la carte des prêtres assermentés établie par les districts pour le printemps-été 1791 par Timothy Tackett (3). De cette pesée globale, trois résultats principaux se dégagent. Tout d'abord le caractère minoritaire du jansénisme au sein de l'ensemble du clergé français, régulier ou séculier, est confirmé : avec 6 500, au mieux 7 000 appelants, ceux-ci ne représentent guère que 5 % des effectifs, et la diversité doctrinale qui accompagne un même geste n'est sans doute pas moindre que parmi les évêques. Ensuite ce mouvement est géographiquement localisé : bassins de recrutement comme aires de résistance apparaissent clairement, et si le mouvement atteint 45 diocèses en 1718, c'est de manière très inégale. Il faut souligner le rôle essentiel du diocèse de Paris : avec le tiers de tous les appels et

plus de 2 000 signataires pour les seuls appels de 1717-1718 (dont 30 % de réguliers et de congrégations religieuses), il est bien l'épicentre du phénomène janséniste. L'onde a très largement gagné les diocèses les plus proches de la capitale : avec près de 3 000 signatures, le Bassin Parisien, du Vexin au Beaujolais et à la Champagne, représente l'aire la plus propice au rayonnement du « parti » janséniste dans les milieux ecclésiastiques, l'appel devenant majoritaire dans les diocèses de Châlons-sur-Marne, Tours et peut-être Laon. Au-delà, la présence janséniste s'affaiblit et en chiffres absolus et en proportion des paroisses touchées, de la Basse-Normandie à la Bretagne et du Poitou au Lyonnais. Trois aires de résistance se dessinent nettement : Dominique et Marie-Claude Dinet soulignent à juste titre l'échec du jansénisme dans la France du Midi, où l'on ne recense au total que 700 signataires : non seulement nombre de diocèses n'ont eu aucun appelant, mais bien souvent les prêtres appelants se limitent à quelques chanoines ou membres de congrégations religieuses ; par ailleurs, les diocèses du Nord (à l'exception de celui de Bourgogne du fait de l'épiscopat de Pierre de Langlé, l'un des promoteurs des appels) et surtout ceux de l'Est (Lorraine, Alsace, Franche-Comté) restent totalement imperméables à la pénétration janséniste. Cette géographie même interroge et invite à la réflexion.

S'agissant du Nord et de l'Est, on peut naturellement rappeler le poids de la fidélité à Rome dans des terres tardivement (ou non encore) rattachées à la couronne, dont certaines ont été longtemps sous la domination espagnole (ainsi la Franche-Comté) : il n'y a pas ici de tradition « gallicane ». En revanche l'intensité de l'impact à l'intérieur du Bassin Parisien souligne le rôle moteur de Paris, capitale politique et intellectuelle dans la diffusion du mouvement. Est-il besoin de rappeler la densité du réseau de communications qui entoure Paris comme la diversité des moyens qui traversent cette aire ? (4) Paris est, déjà sous l'Ancien Régime, la plaque tournante de tous les services de transports publics en France. René Taveneaux a reconstitué avec précision les réseaux de diffusion des nouvelles et des livres qui s'échangent entre les jansénistes parisiens, les centres de propagande des Province Unies et les monastères vannistes de Lorraine, grâce au rôle de redistribution joué par Reims en Champagne mais aussi à la complicité des curés établis et des mai-

sons religieuses situées tout le long de la frontière septentrionale du royaume (5). Il y a sans doute, dans l'intensité de la communication de l'écrit — ces régions sont aussi celles qui sont dès la fin du XVII^e siècle les plus alphabétisées du royaume —, l'une des transformations majeures de la culture religieuse en France : quand on sait en effet le rôle fondamental joué par la pédagogie de l'écrit dans la pastorale janséniste — distribution de livres de piété, de brochures, de Nouveaux Testaments — on peut se demander si l'accueil très large reçu par l'appel dans ces régions ne correspond pas à la mise en place progressive d'un nouveau type de rapport au religieux : le contact avec l'Écriture — mais plus largement avec l'écrit — permet au fidèle laïc d'accéder directement à la vérité, mais aussi de remettre en cause à terme l'autorité de son pasteur. Dans une aire où non seulement les livres mais aussi les hommes circulent intensément, l'autonomisation du laïc par la lecture, même si elle ne touche peut-être que des groupes restreints, est une donnée essentielle. La carte des assermentés de 1791 et celle des appelants de 1717-1728 ne sont pas comparables terme à terme ; à tout le moins peut-on y relever deux proximités : la résistance du Nord et de l'Est à l'appel comme à la Constitution ; l'accueil en revanche du Bassin Parisien.

Un troisième résultat de cette pesée globale est apporté par la qualité des appelants. Contrairement à Dominique et Marie-Claude Dinet, je serais plutôt tenté de souligner la part des gradués en théologie dans le mouvement janséniste pour une double raison : d'une part les gradués en théologie n'ont jamais représenté, par rapport à l'ensemble des étudiants qui ont fréquenté les facultés de théologie, qu'une infime minorité puisque, pour jouir de l'expectative des gradués, il suffisait à un clerc de faire état d'un grade universitaire de maître-ès-arts et d'une attestation de trois années d'études en théologie. D'autre part, la faculté de théologie de Paris, par le nombre des grades qu'elle décerne (près d'une centaine de baccalauréats par an, une centaine de licences tous les deux ans au début du XVIII^e siècle) est de très loin la plus importante du royaume (6). Pour trancher en toute certitude, il faudrait pouvoir rapporter la proportion des gradués en théologie parmi les appelants à celle de ces mêmes gradués à l'intérieur de l'ensemble du clergé de chaque diocèse. Le rôle joué par la faculté de théologie de Paris dans le mouvement,

comme la proportion de chanoines et de curés de paroisses urbaines, m'inclinerait à penser qu'il y a eu plutôt surreprésentation des gradués en théologie. Ce n'est en tout cas pas un hasard si, au plus fort de la querelle de l'*Unigenitus*, les évêques orthodoxes détournent les clercs de leur diocèse qui veulent se graduer en théologie de la faculté parisienne pour les diriger vers la faculté jésuite de Bourges (7). Par ailleurs l'importance du nombre des appelants qui appartiennent à des ordres et congrégations religieuses — plus du tiers de l'ensemble — souligne le caractère intellectuel du « parti » janséniste. Ce sont en effet des ordres à forte tradition intellectuelle qui ont appelé : 900 appelants parmi les bénédictins de Saint-Maur représentent vraisemblablement 42 % de la population de la congrégation (8). On retrouve la même proportion — 40 % — chez les oratoriens qui signent les appels de 1717-1718, mais la cohorte de ceux qui protestent contre le « brigandage » d'Embrun et affirment leur solidarité avec leur ancien confrère Jean Soanen est déjà plus clairsemée (22 %) (9). Si donc le jansénisme n'est pas un phénomène majoritaire — même dans les familles religieuses qui ont été les plus accueillantes à ses thèses — il faut bien reconnaître que cette minorité est majoritaire dans un lieu stratégique, qui dans toute l'histoire culturelle de notre pays, a toujours largement anticipé les mutations par rapport au reste du royaume.

Cette minorité, intellectuellement formée, est en même temps, extrêmement bien organisée : l'entrée dans la clandestinité s'est faite sous la protection de hauts personnages, sans doute aussi sous le contrôle partiel de l'autorité policière, mais avec un sens très sûr de la manière de déjouer les pièges tendus par les argousins et d'établir des filières d'échange et de distribution bien étanches (10). L'analyse des archives de la Bastille devrait permettre d'éclairer ces réseaux (11). Quand on sait que l'ancien oratorien Gaspard Terrasson, exilé dans sa cure de Treigny-en-Puisaye, reçoit au bas mot soixante lettres par mois en 1735, on mesure l'intensité des correspondances qui continuent à s'échanger aussi bien à l'intérieur des ordres et congrégations religieuses qu'entre les membres les plus actifs du parti (12). De ce point de vue, l'ancien fonds du séminaire d'Amersfoort déposé au Rijkarchief à Utrecht tout comme les correspondances conservées dans les fonds manuscrits des biblio-

thèques françaises ou étrangères n'ont pas épuisé leurs richesses et pourraient sans doute permettre d'esquisser une cartographie dynamique du phénomène. S'agissant des ordres religieux, il semble bien que les années 1745-1750 aient cependant constitué un tournant décisif avec l'acceptation généralisée de la Constitution *Unigenitus* : la mise au pas systématique des assemblées et chapitres généraux, comme les transformations intervenues dans le régime de certaines congrégations (ainsi à Saint-Vanne en 1744, où les supérieurs majeurs peuvent être systématiquement perpétués) aboutissent à faire disparaître les débats idéologiques et à réduire les échanges intellectuels (13) : le jansénisme n'est plus le fait que d'oppositions individuelles et le temps se charge de restreindre chaque année la cohorte fidèle des « témoins de la vérité ». L'étude menée sur l'Assemblée générale de l'Oratoire en 1746 a montré combien le groupe des protestataires est désormais âgé, signe sans doute d'une solidarité maintenue, mais aussi d'un essoufflement du mouvement. Il est vraisemblable que l'on pourrait faire des constatations analogues à propos du chapitre général des Génovéfains en 1745. La victoire obtenue par la monarchie ne se teinte-t-elle pas pourtant de quelque amertume ? Sans doute le pouvoir a-t-il réussi à tarir le renouvellement des groupes jansénistes ecclésiastiques, en pariant sur leur vieillissement progressif. Mais à quel prix ? Deux conséquences sont au moins perceptibles dans les familles religieuses. D'une part le refus systématique de conférer les ordres sacrés à quiconque ne souscrit pas le formulaire d'Alexandre VII et n'accepte pas la Constitution *Unigenitus* a introduit une transformation fondamentale dans la composition de certains corps : d'une congrégation sacerdotale, l'Oratoire est devenu un corps enseignant composé de confrères laïcs ; en 1755 l'Oratoire ne recense plus dans ses rangs que 319 prêtres contre 650 en 1714. Il est vraisemblable que des analyses menées sur d'autres congrégations enseignantes aboutiraient à des résultats proches. D'autre part, c'est bien dans ces années que les milieux bourgeois dévots qui envoyaient généreusement leurs enfants en religion cessent de les tourner vers le cloître, comme l'étude de Dominique Dinet sur les réguliers des diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon l'a montré (14). L'abstention systématique du monde des officiers oblige en tout cas couvents et abbayes à puiser leur recrutement dans d'autres catégories sociales, sans pour

autant toujours réussir à juguler la crise qui les atteint. Au total, par la censure qui s'abat sur toute la pensée non orthodoxe, par les modifications qu'elle induit dans les corps religieux, la répression de la monarchie a durablement atteint un renouvellement de la pensée théologique, tout comme elle a largement contribué à *laïciser* le débat théologique. Mais cette démocratisation de la querelle faisait aussi partie de la stratégie des jansénistes.

De ce point de vue, les *Nouvelles Ecclésiastiques* ont constitué un outil essentiel de la propagation des idées et des nouvelles, maintenant, tout au long du XVIII^e siècle, un lien entre les groupes jansénistes dispersés non seulement à travers les différents diocèses français mais aussi à travers les différents pays d'Europe, des Provinces-Unies à l'Autriche et à l'Italie. Tiré à 6 000 exemplaires, le journal, dont la parution est hebdomadaire, a certainement connu un nombre infiniment plus important de lecteurs puisqu'il a pu passer de main en main dans les communautés religieuses et s'échanger de presbytère à presbytère, mais aussi parmi les pieux laïcs attachés à la cause. L'équipe qui dirige le journal a su en effet s'assurer le concours de colporteurs clandestins (en majorité des femmes), qui transportent dans leurs paniers, leurs sacs ou leurs hottes la feuille interdite et la déposent dans des maisons amies : communautés religieuses (telle celle de Saint-Josse ou le collège des Ecossais), hôpitaux, commerçants, maison de la Faculté de théologie ou hôtel du parlementaire Carré de Montgeron sont autant de « bureaux » de vente — ou d'entrepôts — qui redistribuent la gazette dans leurs quartiers respectifs, certains acheteurs n'hésitant pas à prendre une ou deux douzaines d'exemplaires, dont ils assurent eux-mêmes la diffusion (15). Il faudrait poursuivre en amont (comme en aval puisque les *Nouvelles Ecclésiastiques* s'arrêtent seulement en 1803) l'étude quantitative menée par Michel Albaric pour la période 1780-1789. De celle-ci, retenons trois enseignements. Tout d'abord, l'équilibre est gardé entre les nouvelles qui concernent la France et celles qui regardent les pays étrangers : les rédacteurs du journal sont bien au centre d'un réseau international de nouvelles dont ils redistribuent l'essentiel. En second lieu, la part de l'Italie dans ces informations (40 %) est considérable : on saisit là les liens très forts qui unissent milieux jansénistes toscans et milieux jansénistes fran-

çais : Gabriel Dupac de Bellegarde, ancien chanoine comte de Lyon, qui s'est démis de son bénéfice pour se retirer parmi les jansénistes d'Utrecht, est depuis 1774 un ami intime de Scipione de Ricci, qui est devenu vicaire général de l'évêque de Florence en 1776, puis évêque de Pistoia et de Prato en 1780. Il lui adresse des milliers d'ouvrages jansénistes français, dont beaucoup sont destinés à l'instruction des fidèles et sont d'ailleurs traduits dans la collection des *Oposcoli interessanti la religione* éditée à Pistoia sous les auspices de l'évêque, et les échanges épistolaires entre les deux hommes sont particulièrement intenses (16). Il n'y a donc pas à s'étonner de voir les *Nouvelles Ecclésiastiques* faire un écho très large aux lettres pastorales de Scipione de Ricci (telle celle de mai 1782 sur l'instruction religieuse), à ses tentatives réformatrices et tout particulièrement au synode de Pistoia (1786), dont on connaît le retentissement européen (17). D'après les comptes de l'abbé Mouton, conservés à Utrecht, les *Nouvelles Ecclésiastiques* disposeraient d'ailleurs, au moment de la Révolution, d'une cinquantaine d'abonnements dans la péninsule, répartis entre Gênes, la Toscane, la Lombardie et la Vénétie, chiffre qui est loin d'être négligeable (18).

L'importance accordée aux nouvelles en provenance de l'Empire, comme des Pays-Bas autrichiens, renvoie d'abord aux réformes ecclésiastiques et universitaires entreprises par les souverains (Marie-Thérèse, puis Joseph II) et au rôle actif qu'y jouent les jansénistes : comme l'a rappelé Peter Hersche, la place qu'ils occupent dans les séminaires et les universités, le soutien qu'ils apportent aux réformes (parce qu'elles rejoignent leur anticurialisme vis-à-vis de Rome mais aussi parce qu'ils reconnaissent au prince son droit d'intervention dans ces matières), rendent suffisamment compte de ces orientations géographiques dominantes. On ne saurait non plus oublier les liens très forts noués avec les jansénistes d'Utrecht : une fois de plus, l'infatigable diffuseur des écrits du parti qu'est Gabriel Dupac de Bellegarde entretient une correspondance assidue avec les milieux jansénistes germaniques depuis son voyage à Rome en 1774, où ses étapes successives furent Cologne, Bonn, Coblenze, Mayence, Francfort, l'abbaye bénédictine de Saint-Sauveur de Fulda, Würzburg et Vienne. Dans toutes ces villes, l'ex-chanoine comte de Lyon a gardé des contacts réguliers et reçoit, par exemple, la *Mainzer Monatschrift von geistlichen Sachen*, que lui envoie le

doyen de la faculté de théologie de Mayence, Scheidel, feuille janséniste qui, elle aussi, donne un écho très favorable au synode de Pistoia (19). Le dernier enseignement de l'étude de Michel Albaric est le poids écrasant de Paris avec plus de la moitié des unités textuelles retenues (53 %) : sans doute faut-il tempérer cette observation par le fait que les compte rendus d'ouvrages occupent près de la moitié des informations (47 %) et que Paris, du simple fait de la primauté éditoriale de la capitale, s'y taille la part du lion (73 % des compte rendus). En ce qui concerne les nouvelles, la place de Paris reste première mais ne représente plus que le tiers de l'ensemble ; et les villes dont proviennent les informations les plus nombreuses sont aussi celles qui ont eu, au cours du XVIII^e siècle, un noyau janséniste très important : Auxerre, Troyes, Montpellier par exemple. Il n'est pas surprenant que les nécrologies qui dressent les portraits des plus fidèles témoins de la vérité retrouvent naturellement cette même géographie.

Au-delà du journal lui-même, Dale Van Kley a porté l'accent sur la fabrication (aussi bien rédactionnelle que matérielle) et sur la diffusion des pamphlets. Sa démonstration est d'autant plus lumineuse qu'elle se fait sur toute une littérature qui, au premier abord, n'est pas définie comme strictement « janséniste », mais paraît plutôt relever de l'opposition parlementaire à la réforme autoritaire de Maupeou, qui se constitue alors en parti « patriote » (20). Or trois résultats au moins se dégagent de cette étude qui associe l'analyse des corrections et additions insérées dans les pamphlets de la collection de Le Paige à la Bibliothèque de la Société de Port-Royal à l'étude des archives de la Bastille et des mémoires du libraire janséniste Hardy. Tout d'abord, près de la moitié (38 sur 80) des pamphlets rédigés pendant le ministère de Maupeou sont bien d'origine janséniste, et il s'agit de ceux qui ont eu le plus grand retentissement : en tête des auteurs, on retrouve l'infatigable Le Paige qui n'en a pas écrit moins de vingt, mais aussi toute une série d'avocats (auxquels la grève de leur corporation laisse des loisirs) et de canonistes qui sont en liaison étroite avec l'officine centrale de l'enclos privilégié du Temple, où ils trouvent accueil, conseil et protection : on ne s'étonne plus, dès lors, de retrouver les noms de l'abbé Mey, de Gabriel-Nicolas Maultrot, d'Aubry ou d'Athanase-Alexandre Clément de Boissy, conseiller à la Chambre des Comp-

tes. En second lieu, le réseau de diffusion des pamphlets patriotes reste bien celui des colporteurs jansénistes : en témoigne l'arrestation des colporteurs La Gueyrie ou Le Sage qui transportent chacun, outre les pamphlets hostiles à Maupeou, cinquante exemplaires des *Nouvelles Ecclésiastiques*. En témoigne aussi l'arrestation de ces filles célibataires qui appartiennent à des familles jansénistes connues, indomptables amies de la vérité qui ne livrent aucun renseignement à l'autorité policière. En témoignent encore ces figures d'intermédiaires culturels que sont les religieux en rupture de leur ordre, tel le dominicain Jean-Pierre Dumont, ou ces prêtres mis au ban de leur diocèse comme l'abbé Duclos, interdit par l'archevêque de Sens Languet de Gergy. Mais en même temps — et c'est le dernier enseignement de la communication de Dale Van Kley — ce réseau du livre interdit se confond parfois avec celui de la diffusion du livre « philosophique » et pornographique : en cette fin du XVIII^e siècle, les chemins du jansénisme et ceux des « Rousseau des ruisseaux », bien étudiés par Robert Darnton, se croisent étrangement (21). Au total, l'étude des pamphlets hostiles à Maupeou révèle la persistance de deux traits tout à fait fondamentaux pour comprendre le jansénisme du XVIII^e siècle : d'une part le large financement de cette opposition politico-religieuse par les milieux parlementaires — il faudrait pouvoir saisir exactement les canaux de cet appui ; d'autre part la fidélité silencieuse maintenue au « parti » par les plus modestes, qui partagent la conviction d'appartenir au petit troupeau persécuté des amis de la vérité. Il serait capital de pouvoir reconstituer précisément ces réseaux sur l'ensemble du XVIII^e siècle, car ils permettraient de mieux comprendre comment s'est diffusée aussi la menue monnaie des brochures, des livres de piété et de l'iconographie jansénistes, c'est-à-dire les relais par lesquels s'est opérée une appropriation populaire de la doctrine et de la spiritualité.

Le jansénisme parlementaire

Toute la série des communications présentées par nos amis venus d'Outre-Manche ou d'Outre-Atlantique a apporté des éléments précieux à notre connaissance de ce phénomène, en particulier en soulignant toute la contribution que les parlementaires

jansénistes ont apportée à l'émergence d'une culture politique de type moderne au sein même des institutions d'Ancien Régime. Cette analyse induit en même temps une chronologie du jansénisme. C'est en effet au moment où le jansénisme ecclésiastique s'essouffle, où les congrégations religieuses se soumettent, que le relais est pris par les Parlements. La crise des années cinquante du XVIII^e siècle constitue à tous égards un moment décisif puisqu'elle lie la lutte contre le zèle des prélats constitutionnaires dans l'affaire des refus de sacrements à l'élaboration de la théorie de « l'union des classes », qui veut définir les différents Parlements comme « les divers membres d'un seul et unique corps, animés du même esprit, nourris des mêmes principes, occupés du même objet », suivant l'expression des remontrances du Parlement de Paris le 22 août 1756 (22).

A l'intérieur de cette histoire parlementaire, déjà bien balisée par les historiens du XIX^e siècle, Peter Campbell a souligné deux points tout à fait capitaux. D'une part c'est dès les années 1730 qu'il faut faire remonter la constitution d'un « parti » janséniste au sein du Parlement : le petit groupe des parlementaires jansénistes se concertent régulièrement et sait faire jouer toutes les règles internes du jeu institutionnel pour engager leurs collègues dans un conflit frontal avec le gouvernement ; tous les ressorts de la solidarité corporative sont utilisés à cette fin et le zèle que mettent les prélats constitutionnaires « zelanti » soit à produire des mandements incendiaires, soit à poursuivre et interdire des prêtres jansénistes sert bien leur dessein. La connexion entre magistrats et avocats jansénistes existe dès cette période et elle permet d'exploiter de manière judicieuse les solidarités de corps (par le recours, par exemple, à la grève du barreau). Le jansénisme pourrait donc ici s'analyser comme la mise en œuvre d'une pratique efficace de résistance à l'absolutisme à l'intérieur des procédures parlementaires. D'autre part, le changement du lieu du débat, qui n'est plus intra-ecclésial (dans l'appel au Concile contre le Pape) mais oppose systématiquement le pouvoir monarchique au Parlement dans la succession indéfiniment répétée d'appels comme d'abus interjetés auprès du Parlement et d'évocation des affaires au Conseil du Roi, est essentiel parce que le *lieu* de la dispute finira par l'emporter sur l'*objet* : les luttes jansénistes s'inscrivent dans les systèmes de clientèles et de fidélités et bientôt au sein même des factions qui

divisent la Cour, comme le montre l'exposé de Julian Swann. Si la politique ferme du cardinal de Fleury réussit à contenir les assauts, la faiblesse du pouvoir royal, consécutive à sa mort, favorise l'éclosion des idéologies constitutionnelles.

C'est en effet pendant la crise des années cinquante que le Parlement élabore la théorie de sa pratique et puise largement la justification historique de son constitutionnalisme dans les *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du Parlement, sur le droit des Pairs et sur les lois fondamentales du royaume*, que vient de publier en 1753-1754 l'avocat janséniste Le Paige. C'est aussi le moment où le terme jansénisme tend de plus en plus à devenir un *patchwork* chargé d'éléments de gallicanisme et de constitutionnalisme, voire de Lumières, dans des proportions extrêmement variables suivant les auteurs : dans la mesure où les mots sont des armes de guerre, la désignation de janséniste vise à stigmatiser un adversaire protéiforme. Comme le souligne avec finesse le *Mémoire sur les troubles actuels*, daté de 1757 et retrouvé dans les archives du cardinal de Bernis par Julian Swann, même si la plupart des magistrats ne sont pas « infectés » par le jansénisme, « il y a cependant une sorte d'affinité entre leur manière de penser et celle des jansénistes sur ce qui concerne l'autorité ». Les principes « républicains » des uns et des autres s'étaient et s'appuient, et sont adoptés par l'ordre de la bourgeoisie. L'exemple rouennais étudié par Daniel Carroll Joynes confirme les hypothèses précédentes, tout en montrant combien les parlementaires rouennais s'approprient fort différemment les *Lettres historiques* de Le Paige par rapport à leurs collègues parisiens : le principe de souveraineté nationale et de consentement de la loi est ici mis au service des droits de la province. De la même façon, Monique Cottret a bien mis en valeur les glissements et les compromis qui se manifestent entre les jansénistes et Jean-Jacques Rousseau, depuis les convergences entre unanimisme janséniste et *volonté générale* du *Contrat social*, jusqu'au goût commun pour le primitivisme ; mais en même temps, signe même de la fracture qui sépare les jansénistes, Jean-Jacques Rousseau devient une arme dont se servent les uns et les autres dans le combat qu'ils mènent pour ou contre la Constitution civile du Clergé. Les jansénistes juges de Jean-Jacques ? Sans doute, mais on pourrait aussi se poser la question : quels jansénistes Jean-Jacques a-t-il lus et qu'en a-t-il retiré ?

Dans cette évolution, où il semble de plus en plus difficile, au fur et à mesure qu'on avance dans le siècle, d'assigner une définition précise à la dénomination de janséniste, les années du ministère Maupeou ont constitué un tournant tout à fait important : à lire la remarquable communication de Dale Van Kley, je retire l'impression que le jansénisme qui imprègne les pamphlets hostiles au chancelier se manifeste moins dans les énoncés eux-mêmes que dans leur énonciation : des « marques » permettent encore de reconnaître l'origine janséniste d'un discours, comme si la doctrine n'était plus qu'un *modus loquendi*, une manière de traiter la politique par un *ton* et un *style* propres : ainsi par exemple lorsqu'il est question du « sacerdoce civil » de la magistrature qui imprime à ceux qui le reçoivent un caractère ineffaçable, qui ne peut jamais être détruit (23), ou lorsqu'il est fait appel au « cri de la conscience ». Comme le montre bien Shanti-Marie Singham, les « patriotes » jansénistes engagent dans l'action politique tout un « code moral » qui ne souffre aucun compromis et implique de tout risquer : il n'y a pas eu sécularisation du jansénisme mais bien plutôt, suivant la belle formule utilisée par l'auteur, « sanctification du politique ». Cette analyse paraît d'autant plus essentielle si l'on veut bien la mettre en rapport avec toutes les études récentes qui ont souligné combien la Révolution française avait constitué un transfert majeur de sacralité du religieux vers la politique. Comme le notait justement Mona Ozouf, le recours constant à l'Antiquité dans les fêtes révolutionnaires avait pour but de rendre pensable et crédible le passage à la Nouvelle Jérusalem : « Une société qui s'institue doit sacraliser le fait même de l'institution » (24). Dans cette sacralisation du politique, le jansénisme a eu sa part au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle, et on en retrouve les traces dans l'obsession d'une unanimité quasi conciliaire aux États-Généraux de 1789 (25).

L'un des problèmes qui reste à approfondir est le passage des années 1771-1775 à l'immédiate Pré-révolution : il est évident qu'au cours de ces années, les jansénistes se dispersent, ce qui explique qu'ils puissent se trouver vis-à-vis de la Constitution civile du Clergé dans des positions antagonistes. D'une part s'est produit un phénomène de renouvellement des générations, et les grands témoins des batailles du début du siècle ont disparu ; d'autre part, les deux dernières décennies de l'Ancien Régime

mettent sur le marché de jeunes gradués en droit qui se trouvent en surnombre par rapport aux postes ou aux charges qui peuvent leur être offerts : ils trouvent dans la littérature et principalement dans le pamphlet ou le libelle politique un débouché à leurs ambitions déçues, sinon un gagne-pain régulier. L'opposition aux structures d'Ancien Régime se complexifie donc et s'enrichit d'apports qui n'ont rien à voir avec le jansénisme. Dans quelle mesure les évolutions repérées ne retracent-elles pas alors des parcours individuels plutôt que des transformations de mentalités collectives ? Mario Rosa rappelle qu'avant l'arrivée des troupes françaises en Italie, les jansénistes établis dans les différents Etats de la péninsule n'avaient guère songé à transférer leur concept de « démocratie ecclésiastique », tel que le synode de Pistoia l'avait sanctionné, du plan ecclésiastique au plan politique. Du même coup, sous la pression des événements, leurs attitudes personnelles divergent du tout au tout : quelle distance entre un Eustachio Degola à Gênes, qui veut promouvoir une Eglise nationale et une Constitution civile du Clergé ligure (mais repousse farouchement toute hypothèse d'une liberté de conscience et de culte) et le barnabite Antonio Alpruni, professeur de théologie morale à l'université de Pavie, qui affiche ses sympathies pour les jacobins et accepte de devenir membre du Corps législatif (*Consiglio dei Juniori*) de la République Cisalpine.

Le figurisme

Avec l'analyse de la théologie figuriste, Catherine Maire nous a proposé une clé essentielle pour comprendre la persistance du phénomène janséniste (même réduit à l'état de petits isolats), tout au long du XVIII^e siècle. Le rôle initial du groupe des théologiens du séminaire de Saint-Magloire ne saurait être sous-estimé, ni la lecture de l'histoire qu'il proposent : c'est elle qui donne cette force intérieure au petit reste élu, perdu au milieu de la Gentilité pour poursuivre la lutte ; c'est le thème de la filiation continue des dépositaires de la vérité qui justifie les jansénistes dans leur combat et ne les incline guère au compromis. On ne transige pas avec l'erreur, et les témoins de la vraie foi persécutée en temps de troubles sont prêts au martyre : le petit nombre n'est-il pas déjà signe d'élection ? C'est ici que s'en-

racine la tâche de ces pieux laïques dévoués à la cause, muets sur les réseaux auxquels ils appartiennent devant la police, conscients de reproduire dans les gestes de leur résistance ceux des communautés de l'Eglise primitive. C'est ici aussi que s'enracine toute la dérive des convulsions, qui va jusqu'à la coupure sectaire. Notre colloque n'a pas évoqué toute l'appropriation populaire qui a été faite des sermons de théologie figuriste dispensés par les curés jansénistes de la capitale : la lecture des interrogatoires des embastillés atteste à quel point ils en étaient pénétrés et combien les textes de l'Ecriture leur étaient familiers. Il y aurait ici toute une étude à entreprendre sur la réception — et la déformation — des thèmes figuristes au sein des milieux de l'échoppe et de la boutique parisiens.

Dans le cas de l'Italie, Marina Caffiero a souligné combien la suppression de la Compagnie de Jésus a entraîné la constitution de deux millénarismes antagonistes : d'une part un courant eschatologique pessimiste de type légitimiste et favorable à la Cour romaine, centré sur l'apologie de l'ordre des jésuites (26) ; d'autre part un courant de type optimiste, centré sur l'attente de la « seconde venue » du Christ qui doit établir le Règne Millénaire sur terre, transformant l'Eglise et le monde. Les groupes jansénistes italiens participent très largement de ce second mouvement, qu'il s'agisse du Milanais Luigi Giudici, du Gênois Eustachio Degola, ou des évêques toscans Scipione de Ricci ou Pannilini. C'est ce millénarisme, et cette interprétation constante de l'histoire par les prophéties qui permettent d'expliquer l'accueil fait à la Révolution dans ses débuts par les jansénistes italiens : elle conduit à dépasser l'opacité des événements contemporains pour voir dans l'arrivée des révolutionnaires français l'annonce d'une grande transformation religieuse ; la chute de la Rome papale n'est-elle pas la punition et la destruction de Babylone ? Les temps ultimes ne sont-ils pas commencés et le mendiant Benoît-Joseph Labre, venu mourir à Rome en 1783, en dénonçant par sa misère le luxe de la Cour romaine, ne jouait-il pas déjà le rôle de prophète de ces derniers temps ?

Si nous revenons, pour conclure, en France et à notre point de départ, l'étude attentive du débat sur la Constitution civile du Clergé faite par Yann Fauchois explique bien les raisons des dissonances qui se manifestent dans le camp janséniste. Si le texte de certains articles porte bien la marque des jansénistes,

globalement favorables à une réforme du clergé, il reste qu'ils n'ont pas eu satisfaction sur des points majeurs : droits des curés et élection des ecclésiastiques. L'accusation de Barruel, décrivant la Constitution comme janséniste, était donc très largement exagérée. La présence du jansénisme dans la Révolution est peut-être alors moins à chercher dans les textes législatifs que dans un type d'attitude. De ce point de vue, le portrait que Rita Hermon-Belot nous a tracé de Grégoire et de son attente du « retour des Juifs » dans l'Eglise me paraît lumineux. Imprégné de théologie figuriste, ami de figuristes notoires — ainsi le Génois Eustachio Degola ou le président Pierre-Jean Agier — Henri Grégoire s'est toujours refusé à appliquer un sens figuratif au « charlatanisme des convulsions » : c'est qu'il entend respecter l'opacité qui voile aux hommes les desseins de Dieu suivant la lecture augustinienne de l'histoire dans *La Cité de Dieu*. La construction de la cité de Dieu est coopération à l'œuvre du Créateur sans qu'il soit possible à aucun moment à l'homme de fixer les dates et les modalités d'accomplissement des prophéties : si Grégoire espère la conversion des Juifs avant la fin du monde, il se refuse pour sa part à toute entreprise de conversion. Dans cette vision de l'histoire, s'élabore la possibilité d'un projet politique et culturel autonome. L'inspiration théologique et l'espérance eschatologique vécue dans la discrétion et l'opacité vis-à-vis des desseins de Dieu n'empêchent pas la mise en œuvre d'une tâche temporelle rationnelle. C'est bien cette étonnante liberté de pensée et d'action que le catholicisme intransigeant du XIX^e siècle ne saurait tolérer et c'est bien pourquoi aussi un itinéraire aussi exceptionnel que celui de l'évêque Henri Grégoire ne cesse pas de nous interroger, tant il semble réunir en lui de traits antinomiques : comment rester fidèle à sa foi et être républicain ? Et s'il fallait aller sur ses pas chercher la réponse dans les ruines de l'abbaye de Port-Royal, rasée par Louis XIV en 1709 ?

Dominique JULIA.

(1) [Bonnaud], *Découverte importante sur le vrai système de la Constitution civile du clergé décrétée par l'Assemblée Nationale*, Paris, s.d. [1791], p. 9-10.

(2) E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé. Le développement du richérisme. Sa propagation dans le Bas-Clergé*, Paris, Librairie Universitaire J. Gamber, 1929, p. 489.

(3) T. Tackett, *La Révolution, l'Eglise, la France. Le serment de 1791*, Paris, Les Editions du Cerf, 1986, p. 70.

(4) G. Arbellot, B. Lepetit (avec la collaboration de J. Bertrand), *Atlas de la Révolution française*, fascicule 1, *Routes et communications*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1987.

(5) R. Taveneaux, *Le Jansénisme en Lorraine 1640-1789*, Paris, Vrin, 1960, p. 561-585. Voir aussi du même auteur « Le Jansénisme dans la région ardennaise au début du XVIII^e siècle », *Présence ardennaise*, n° 6, 1951.

(6) Voir D. Julia, J. Revel, *Les Universités européennes du XVI^e au XVIII^e siècle*, t. 2, *France*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1989, notamment p. 191-241, 433-458.

(7) *Ibid.*, p. 323-324.

(8) Voir D. Julia et L. Donnat, « Le recrutement d'une congrégation monastique à l'époque moderne : les bénédictins de Saint-Maur. Esquisse d'histoire quantitative », *Saint-Thierry. Une abbaye du VI^e au XX^e siècle, Actes du Colloque international d'histoire monastique, Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976*, Saint-Thierry, Association des Amis de l'Abbaye de Saint-Thierry, 1979, p. 565-594. La population de la congrégation est de 2.145 bénédictins profès en 1720, 2.087 en 1730.

(9) W. Frijhoff et D. Julia, « Les oratoriens de France sous l'Ancien Régime. Premiers résultats d'une enquête », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. LXV, 1979, p. 258-264. La proportion des appelants a été établie sur le catalogue du personnel de la congrégation en 1729.

(10) Voir, à propos de la diffusion des *Nouvelles Ecclésiastiques*, M. Albaric, « Une page d'histoire de la presse clandestine : « Les Nouvelles Ecclésiastiques 1728-1803 » », *Revue française d'histoire du livre*, 49^e année, 1980, p. 319-332.

(11) Voir déjà les remarques de Catherine Laurence Maire dans *Les Convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985, p. 31-32.

(12) Bibliothèque de l'Arsenal, ms n° 11304, « Mémoire concernant les faits résultant de l'examen des papiers, lettres et autres manuscrits trouvés et saisis chez deux curés du diocèse d'Auxerre ». Sur les réseaux jansénistes, l'une des meilleures introductions demeure J. Dedieu, « L'agonie du jansénisme (1715-1790). Essai de bibliographie », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. XIV, 1928, p. 161-214.

(13) Voir R. Taveneaux, *op. cit.*, p. 656-657.

(14) D. Dinet, *Vocation et fidélité. Le recrutement des Réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Economica, 1988, p. 170-195.

(15) F. Bontoux, « Paris janséniste au XVIII^e siècle. Les *Nouvelles Ecclésiastiques* » dans *Paris et Ile-de-France. Mémoires publiés par la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France*, t. VII, 1955, p. 105-220.

(16) N. Rodolico, « Amici e libri francesi di un giansenista italiano (Scipione de' Ricci e Gabriel di Bellegarde) », *Archivio Storico Italiano*, 62^e année, 1914, volume 2, p. 53-113; E. Passerin d'Entrèves, « Corrispondenze francesi relative al sinodo di Pistoia del 1786 », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 7, 1953, p. 377-410, et t. 8, 1954, p. 19-92.

(17) Sur le synode de Pistoia on peut désormais se reporter à l'excellente édition critique fournie par P. Stella, *Atti e decreti del Concilio Diocesano di Pistoia del anno 1786*, 2 volumes, Florence, Leo Olschki, 1986. Sur l'action réformatrice de Scipione de' Ricci, on se reportera à C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'Antico Regime*, Bologne, Il Mulino, 1986.

(18) Ancien fonds d'Amersfoort, P.R., n° 3611, *Journal des dépenses et des recettes pour les Nouvelles Ecclésiastiques 1790-1803*. Nous comptons, en collaboration avec Willem Frijhoff, professeur à l'Université de Rotterdam, faire prochainement l'analyse de ce journal.

(19) P. Hersche, « Jansenistische Sympathien in der deutschen Reichkirche im letzten Drittel des 18 Jahrhunderts », *Deutschland und Europa in der Neuzeit, Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag*, 1 Halbband, Wiesbaden-Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1988, p. 395-418.

(20) On se reportera également à l'étude de D. Van Kley, « The Jansenist Constitutional Legacy in the French Prerevolution 1750-1789 », *Historical Reflections/Réflexions historiques*, volume 13, 1986, p. 393-453.

(21) Voir R. Darnton, « The High Enlightenment and the Low-Life of Literature », in *The Literacy Underground of the Old Regime*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, Harvard University Press, 1982, p. 1-40.

(22) Sur ces questions, il faut toujours se reporter au livre de J. Egret, *Louis XV et l'opposition parlementaire 1715-1774*, Paris, Armand Colin, 1970.

(23) Voir les citations faites par Dale Van Kley du pamphlet janséniste, *Lettres d'un Français aux victimes d'Ebrouin*.

(24) M. Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Editions Gallimard, 1976, notamment p. 317-340.

(25) Voir D. Van Kley, *Journal of Modern History*, 61 (mars 1989), p. 1-52.

(26) Voir M. Caffiero, « La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millenio nell'Italia rivoluzionaria » in D. Menozzi (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 1990, p. 287-357.