La tradition laïque tchèque, héritage de l'intolérance de l'époque moderne : problème historiographique ou question historique ?

*The Czech secular tradition, an inheritance of the Early Modern era: an
historiographical problem or a historic question?*

Nicolas Richard

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/abpo/3781>

DOI : 10.4000/abpo.3781

ISBN : 978-2-7535-7536-3

ISSN : 2108-6443

Éditeur

Presses universitaires de Rennes

Édition imprimée

Date de publication : 30 mars 2018

Pagination : 123-136

ISBN : 978-2-7535-7491-5

ISSN : 0399-0826

Référence électronique

Nicolas Richard, « La tradition laïque tchèque, héritage de l'intolérance de l'époque moderne :
problème historiographique ou question historique ? », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En
ligne], 125-1 | 2018, mis en ligne le 30 mars 2020, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/abpo/3781> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/abpo.3781>

La tradition laïque tchèque, héritage de l'intolérance de l'époque moderne : problème historiographique ou question historique ?

Nicolas RICHARD

Docteur en histoire, IRER, Paris-Sorbonne

« Ainsi voit-on dans ma patrie [la Bohême] l'Église catholique faire en notre époque une douloureuse expiation pour les défauts et péchés commis en son nom par le passé contre la liberté de conscience, comme fut au ^{xv}^e siècle l'exécution par le feu du prêtre Jan Hus et au ^{xvii}^e siècle la contrainte perpétuelle exercée sur une grande partie du peuple bohême pour le faire embrasser à nouveau la foi catholique, selon le principe "cuius regio, eius religio" mis en œuvre. Par de tels actes du bras séculier, voulant ou prétendant servir l'Église catholique, en vérité il resta une blessure dans le cœur du peuple. Et ce "traumatisme" constitua et constitue un obstacle au progrès de la vie spirituelle et un matériau facile d'agitation pour les ennemis de l'Église. Ainsi l'histoire nous avertit de déclarer dans ce Concile le principe de la liberté religieuse et de la liberté de conscience par des claires paroles, et sans aucune restriction qui découlerait de raisons opportunistes¹. »

L'intervention de M^{gr} Josef Beran (1888-1969)², archevêque primat de Prague, à la CXXXI^e congrégation générale du concile Vatican II, le 20 septembre 1965, est bien connue. Peut-être est-ce banalité de la reproduire encore une fois³. On ne se lasse pourtant pas d'y revenir. Beran prenait

1. Éd. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars I, sessio publica VI, Vatican, Typis polyglottis Vaticanis, 1976, p. 393-394. L'édition plus moderne de GIL HELLÍN, Francisco, *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis Humanæ*, Rome, Pontificia Universitas Sanctæ Crucis, Edusc, 2008, p. 717-719, n'apporte rien de plus.

2. Sur l'itinéraire de J. Beran, recteur de séminaire, trois ans déporté à Dachau, archevêque de Prague (1946) puis prisonnier des communistes (1949), mort en exil à Rome, voir POLC, Jaroslav V., SVOBODA, Bohumil, *Kardinál Josef Beran*, Prague, Vyšehrad, 2008 et VODIČKOVÁ, Stanislava, *Uzavírám vás do svého srdce – Životopis Josefa kardinála Berana*, Brno-Prague, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.

3. POSPÍŠIL, Ctirad V. (éd.), *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI. : proslovy Jana XXIII. a Pavla VI. v koncilní aule [...] řeč Josefa kardinála Berana o svobodě svědomí*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2013 ; aussi l'article du cardinal

la parole au concile pour la première fois. L'auréolait son prestige de confesseur de la foi, gagné par plus d'une décennie de captivité dans la Tchécoslovaquie communiste. Créé cardinal par Paul VI le 22 février précédent, il était arrivé à Rome trois jours plus tôt, pour un exil définitif négocié dans le cadre de l'*Ostpolitik* vaticane⁴. Sa déclaration ferme, quelques mois plus tard, en faveur de la liberté religieuse ravit les tenants de l'aile marchante du concile, plus historiens⁵ d'ailleurs que diaristes⁶ – et ce d'autant plus qu'elle leur permettait d'éluder un autre thème contemporain, cher à la minorité celui-ci, le rejet dans des circonstances mal élucidées de la pétition signée du quart des pères pour une condamnation explicite du communisme athée⁷.

Quel que fût, *in illo tempore*, l'écho réel de son intervention, la position tranchée⁸ du cardinal primat en faveur de la liberté religieuse était claire. À l'aura du confesseur de la foi se joignait la force de l'argument histo-

DULLES, Avery, s.j. « Jean-Paul II et la liberté religieuse », *Kephas*, octobre-novembre 2006, p. 39-54 ici p. 50-51.

4. ALBERIGO, Giuseppe, *Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965*, i-v, [1995-2001] (trad. française) Paris-Louvain, Cerf-Peeters, 1997-2005, II, p. 670; IV, p. 603-604, 742. Sur la situation de l'Église de Bohême, voir le court mais bon article du père HOLEČEK, František J., « La situazione della chiesa cattolica nella repubblica socialista di Cecoslovacchia alla pubblicazione della *Dignitatis Humanae* », PAPETTI, Renato et ROSSI, Rodolfo, *Dignitatis Humanae la libertà religiosa in Paolo VI*, Brescia, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 29, 2007, p. 187-192, surtout p. 190-191.

5. HAMER, Jérôme, o.p., « Histoire du texte de la Déclaration », in HAMER, Jérôme, o.p., CONGAR, Yves, o.p. (dir.), *La liberté religieuse. Déclaration « Dignitatis humanae personae »*, Paris, Cerf « Unam Sanctam », 60, 1967, p. 53-110, ici p. 95. ALBERIGO, Giuseppe, *Histoire du Concile...*, op. cit., V, p. 121.

6. LUBAC, Henri DE, *Carnets du Concile I-II*, FIGOUREUX, Loïc (éd.), Paris, Cerf, 2007, II, p. 406; en revanche simple mention chez Congar (CONGAR, Yves, o.p., *Mon journal du Concile*, MAHIEU, Éric (éd.), Paris, Cerf, 2002, II, p. 398), tandis que ni Heuschen (DECLECK, Leo, *Inventaire des papiers conciliaires de M^{gr} J. M. Heuschen*, Louvain, Peeters, 2005, p. 70) ni Gérard Philips (DECLECK, Leo, VERSCHOOTEN, Wim, *Inventaire des papiers conciliaires de M^{gr} Gérard Philips*, Louvain, Peeters, 2001, p. 234) n'ont gardé dans leurs immenses archives note de cette intervention.

7. Le 14 septembre 1965, la section sur l'athéisme du schéma sur l'Église fut distribuée aux pères conciliaires, mais sans allusion explicite au communisme, ce qui amena le *Coetus Internationalis Patrum*, principal groupe de la minorité conciliaire, à lancer le 19 une pétition en ce sens, qui fut perdue par la commission mixte, ce qui suscita un scandale. Voir WILTGEN, Ralph M., s.v.d., *Le Rhin se jette dans le Tibre – Le Concile inconnu*, Paris, Éd. du Cèdre, [1967], 1973, p. 269-274. Le point de vue de l'école de Bologne : ALBERIGO, Giuseppe, *Histoire du Concile...*, op. cit., III, p. 195, n. 4 et IV, p. 745, n. 1. L'exposé très documenté de M^{gr} CARBONE, Vincenzo, « Schemi e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel Concilio Vaticano II. Documentazione », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 44, 1990, p. 10-68, ici p. 47-68, écarte tout rôle dans la non-prise en compte de la pétition aussi bien des discussions de Metz (août 1962, entre le métropolitain Nicodème et le cardinal Tisserant), que du secrétariat pour l'unité des chrétiens – ce qui ne met pas en cause cependant l'interprétation de Wiltgen.

8. SCATENA, Silvia, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione « Dignitatis humanae » sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologne, Il Mulino, 2003 p. 480 et 483, souligne notamment le thème développé par Beran de la demande de pardon nécessaire que le concile devrait faire pour les fautes du passé contre la liberté religieuse.

rique utilisé pour défendre cette doctrine. Pourquoi ce choix de l'histoire ? D'autres raisons ont été – ou pourraient être – évoquées pour expliquer la position de Beran : la traditionnelle fidélité d'un nouveau cardinal au pape⁹, la dénonciation discrète de la persécution communiste¹⁰ que constituait sa déclaration¹¹, une hypothétique sensibilité œcuméniste¹², voire aux idées du père Courtney Murray¹³.

D'évidence, aucune de ces explications n'emporte l'adhésion. On doit donc étudier les raisons alléguées par le prélat pour elles-mêmes, et non comme paravent de pensées inavouées. Or, dans le discours de Beran, l'histoire de la Bohême servait de motif principal et d'argument décisif en faveur de la liberté religieuse. Des événements anciens laissaient une blessure encore vivace trois (voire cinq) siècles plus tard. Il s'agissait de l'exécution de Jan Hus sur le bûcher le 6 juillet 1415 et – ce qui va surtout retenir notre attention ici – de l'entreprise de conversion forcée du XVII^e siècle. La blessure infligée n'était pas seulement mémorielle, ni due à la propagande anticléricale. Elle constituait un *trauma*¹⁴, et ce traumatisme formait un véritable obstacle à la progression de la vie spirituelle. Si l'on suivait Beran, les conditions de la vie spirituelle de la Bohême des années 1960 étaient donc encore dépendantes de mouvements politico-religieux vieux de trois siècles au moins.

Une telle affirmation, par une bouche autorisée et en un moment solennel, ne peut manquer d'attirer l'attention. L'éloignement vis-à-vis de la religion de la masse de la population tchèque du xx^e siècle¹⁵ est-elle une

9. ALBERIGO, Giuseppe, *Histoire du Concile...*, op. cit., V, p. 134 n. 4.

10. Écrivant une histoire du Concile dans l'optique de la minorité conciliaire, DE MATTEI, Roberto, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Turin, Lindau, 2010, p. 463, fait observer que cette position des évêques venus du bloc de l'Est confondait « una situazione di fatto, in cui i cattolici avevano il diritto di richiamarsi alla libertà religiosa contro i persecutori, con una tesi di principio che imponeva agli Stati cattolici di professare la vera religione, in ossequio al dibattito del Primo comandamento. »

11. Comme celle du primat de Pologne Wyszyński : « *Attamen existit et agit alter mundus, qui sequitur diversa principia, iuris, societatis, libertatis. Quæ principia deducuntur a materialismo dialectico – vulgo “diamat”* », etc. Éd. *Acta synodalia...*, vol. IV, pars I, p. 387-390, ici p. 387. Mais ni l'épiscopat occidental ni la diplomatie vaticane n'étaient toujours disposés à comprendre ainsi les déclarations des cardinaux sortis des prisons communistes, surtout depuis les débuts de l'*Ostpolitik* sous Jean XXIII. Voir GROOTAERS, Jan, *Actes et Acteurs à Vatican II*, Louvain, Peeters, 1998, p. 326-336.

12. Mentionnée par GROS, Jeffrey, « *Dignitatis Humanae* and Ecumenism: a foundation and a promise », FORD, John T. c.s.c., *Religious liberty: Paul VI and Dignitatis Humanae*, Brescia, Pubblicazioni dell'istituto Paolo VI, 16, 1995, p. 117-148, ici p. 144, sans que soient clairs les arguments sur lesquels il s'appuie.

13. Beran ne semble pas avoir été de ses partisans, à la différence de l'épiscopat américain ; GONNET, Dominique, s.j., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray sj*, Paris, Cerf, 1994.

14. Le mot, curieux dans le contexte, vient de la psychologie, voire de la psychanalyse, ce qui ne surprend pas tellement de la part de Beran. Cf. BERAN, Josef, *Psychologie a zpravědnice: příspěvek pro moderní pastorisaci*, Prague, G. Franci, 1929.

15. Actuellement la République tchèque est considérée comme le pays le plus athée d'Europe.

conséquence de la conversion forcée du royaume au XVII^e siècle ? Comment un prélat catholique en est-il venu à une telle affirmation ?

Analyser cette vision de l'histoire religieuse de la Bohême nécessite d'en vérifier l'exactitude, d'en débrouiller la généalogie et de comprendre comment elle avait pu s'imposer à un prélat catholique tchèque. Ces trois facettes du problème – histoire, historiographie, histoire des idées – formeront les trois parties de notre étude.

Fondement historique d'une conception de l'histoire

Certaines périodes fixent à coup sûr plus que d'autres les traits religieux d'un pays. Telle est, pour la Bohême, le XVII^e siècle. Quoiqu'héritière d'époques plus anciennes¹⁶, cette période possède un caractère fondateur.

La géographie et la sociologie religieuses tchèques du XX^e siècle devaient en effet beaucoup à la contre-réforme du XVII^e siècle. Après la victoire catholique de la Montagne Blanche, en 1620, et l'expulsion des clergés non-catholiques, les districts du pays avaient connu des destins divers. Certains avaient été encadrés par un clergé suffisant. Trois siècles plus tard, autour de 1920, c'était souvent des régions de pratique religieuse fervente et de vocations nombreuses, telles la Bohême du Sud et de l'ouest, et le sud de la Moravie. *A contrario*, au XX^e siècle, la Bohême centrale autour de Prague, ainsi que le nord et l'est de l'ancien royaume faisaient montre d'une grande tiédeur religieuse. La contre-réforme du XVII^e s'y était faite plus tardivement, vers 1650 et non 1620. Les prédicants clandestins, arrivés de Saxe et de Silésie, étaient venus plus souvent. Ces districts avaient manqué en outre de clergé jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Ce déséquilibre géographique était connu. Les prélats de l'époque baroque l'évoquaient dans leurs relations *ad limina*¹⁷. Mais, pour y remédier, s'était avérée insuffisante la création au XVII^e siècle de diocèses dans les régions les plus problématiques, à Litoměřice (Leitmeritz) et Hradec Králové (Königgrätz).

À l'heure où le primat s'adressait au concile, cette sociologie, stable jusqu'en 1945, avait été bouleversée. Les populations germanophones des pourtours du quadrilatère tchèque, en général ferventes, avaient été remplacées par des déplacés ayant abandonné toute pratique religieuse¹⁸.

16. Pour la Bohême, la présence éventuelle de seigneuries tenues par des abbayes ou des nobles restés catholiques aux XV^e-XVI^e siècles, a fourni à l'entreprise de conversion d'après 1620 une base de départ plus solide. De même, la conservation des bénéfices ecclésiastiques, variable selon les régions, s'avéra-t-elle cruciale. Voir les remarques du début des éditions de l'enquête religieuse de 1651, par ex. PAZDEROVÁ, Alena (éd.), *Soupis poddaných podle víry z roku 1651, Bolešlavsko*, Prague, NA, 2005, I-II, ici I, p. 8-10.

17. Par exemple, celle de M^{gr} z Valdštejna de 1680, ou sa relation à Léopold I^{er} de 1678. Voir HAVLÍK, Jiří M., *Jan Fridrich z Valdštejna arcibiskup a mecenáš doby baroka*, Prague, Vyšehrad, 2016, p. 123-136.

18. Actuellement, les diocèses les moins fervents de Bohême sont ceux où se trouvait la plus forte concentration germanophone (Pilsen et Leitmeritz-Litoměřice), le diocèse de České Budějovice tire son épingle du jeu et celui de Hradec Králové, qui était tchécophone

Mais, ailleurs, la sociologie traditionnelle demeurait. Était-il pour autant possible, en 1965, de lier cette géographie de la ferveur à un usage de la contrainte en matière de religion vieux de trois siècles et demi ? Pouvait-on évoquer en Bohême un « traumatisme qui empêche le progrès de la vie spirituelle » du peuple ?

Le syllogisme serait le suivant : la conversion de la Bohême au xvii^e siècle a été imposée par la force ; or, lorsque la Bohême a cessé d'être un État catholique, au xx^e siècle, elle a connu une déprise religieuse plus marquée qu'ailleurs en Europe ; ergo, la conversion forcée a mené au détachement religieux. Contentons-nous d'examiner la mineure. Elle suppose deux phénomènes. Qu'il y ait une continuité entre le sous-encadrement religieux de l'époque de la Contre-réforme et le détachement de l'époque contemporaine¹⁹. Qu'il y ait eu une hostilité vivace à la religion catholique imposée, ce que Beran appelle « *trauma* », entre xvii^e et xx^e siècles.

Si les régions les plus tièdes n'avaient adhéré au catholicisme que par contrainte au moment de la Contre-réforme, les édits de tolérance de Joseph II leur eussent été libération. Or, tel n'avait pas été le cas. Seuls 3 à 4 % des habitants se réclamèrent alors d'une autre confession chrétienne que la catholique romaine – pour une population à 90 % non-catholique en 1620, c'était peu. D'aucuns ont avancé la crainte durable d'une autorité restée catholique malgré sa nouvelle politique²⁰. Mais alors, deux siècles plus tard, force est de constater que, comme l'armée légendaire cachée dans les flancs du Mont Blatník, les non-catholiques dorment encore profondément, attendant une situation vraiment favorable pour se déclarer protestants.

Les études récentes et précises de Zdeněk R. Nešpor ont renouvelé la connaissance des îlots non-catholiques des districts montagneux de Bohême²¹. Nešpor étudie les « hérétiques » ou « sectaires », dits parfois (plutôt à tort)²² « protestants clandestins ». Ces gens ont échappé à la Contre-réforme, passant au travers d'un filet trop lâche, surtout dans ces régions éloignées, pauvres en clergé. Sauf quelques rarissimes communautés, ce sont des familles. Elles s'opposent à la masse du village, devenue d'autant plus catholique qu'existait un petit reste plus ou moins ouverte-

mais peu fervent en comparaison des districts mixtes, est actuellement religieusement dynamique. HAMPLOVÁ, Dana, ŘEHÁKOVÁ, Blanka, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí : výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*, Prague, Sociologický ústav AVČR, 2009.

19. Il y avait moins de 10 % de pratique dominicale en 1965.

20. MELMUKOVÁ, Eva, *Patent zvaný toleranční*, Prague, Mladá Fronta, 1999.

21. NEŠPOR, Zdeněk R., *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem, Albis International, 2004. La corrélation entre la présence de ces îlots et les limites locales de la recatholicisation sont bien démontrées (p. 15 sq.). Voir surtout son excellente synthèse : NEŠPOR, Zdeněk R. (éd.), *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, Ústí nad Labem, Albis International, 2007.

22. En effet, en Bohême, la masse était héritière du hussitisme, préexistant à Luther et n'intervenant pas à la diète de Worms ; quant aux convergences ultérieures entre communautés de Bohême et confessions d'Augsbourg ou réformée, elles ne furent jamais totales. Les non-catholiques d'après 1620 défendaient des doctrines *sui generis*.

ment hérétique. À leur manière, ces « sectaires » ont pu incarner une sorte de *continuum* d'une identité non-catholique. Mais à la façon des buttes-témoins : leur existence donne la mesure du caractère massif de l'adhésion du reste de la population au catholicisme à partir de la fin du XVII^e siècle. Minoritaires, ils montrent les limites de l'entreprise baroque de conversion, où tout, jusqu'au faste des cérémonies et des constructions, tente de pallier le manque de clergé²³.

Il ne faut donc pas se tromper de perspective. Les très rares « sectaires », tout comme les esprits inquiets venus de Bohême au XVIII^e siècle dans les pays protestants d'Empire pour y passer à la Réforme²⁴, sont les produits d'une société catholique. Dans les vastes friches pastorales, le clergé, insuffisant, ne se heurte nullement à des doctrines, mais à une ignorance extrême, liée à la quasi-absence d'instruction religieuse²⁵. Ainsi parler de *trauma* est-inadéquat. La culture clandestine anticatholique existe, mais c'est celle d'une petite poignée.

Pourquoi donc la masse, elle, se détache-t-elle alors de ce catholicisme imposé au XVII^e siècle, mais qui semble aller de soi au XVIII^e siècle ? Tout se joue au XIX^e siècle²⁶, plus exactement dans les années qui suivent 1848. Grâce aux réformes joséphistes, le clergé catholique est désormais suffisamment nombreux. Il a été le principal acteur du réveil national. Il fournit à la nation un encadrement naturel. Tout change après les événements de 1848. Les décennies 1850-1860 sont celles d'un fort mouvement anticlérical, exprimé dans le vocabulaire de l'hostilité aux jésuites²⁷.

Les causes de ce basculement sont multiples : sociales, nationales, politiques, canoniques, économiques et intellectuelles. Que l'épiscopat fût

23. Quelques remarques sur la modification du paysage chez LOUTHAN, Howard, *Converting Bohemia*, Cambridge, CUP, 2009, p. 146-178.

24. DUCREUX, Marie-Elizabeth, « Exil et Conversion. Les trajectoires de vie d'émigrants tchèques à Berlin au XVIII^e siècle », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, juillet-août 1999, p. 915-924.

25. Voir les documents édités par M^{gr} Podlaha, montrant le caractère *sui generis* des formes religieuses ayant cours dans ces friches pastorales : PODLAHA, Antonín, « Z dějin katolických misíí v Čechách », *Sborník Historického Kroužků*, n° 4, 1895, p. 104-131 ; PODLAHA, Antonín, « Z dějin zápasu katolického náboženství s jinověrstvím v Čechách v letech 1700-1756 », *Sborník Historického Kroužků*, n° 7, 1898, p. 25-61 ; PODLAHA, Antonín, « Z dějin katolické reformace ve století XVIII. : Působení misijnářů », *Sborník Historického Kroužků*, n° 12, 1903, p. 167-171, n° 13, 1904, p. 45-50, 242-247, n° 14, 1905, p. 41-44, n° 15, 1906, p. 85-88, n° 16, 1907, p. 94-97 etc. ; PODLAHA, Antonín, « Missie P. Kašpara Diriga v Horách Krkonošských vykonaná r. 1679-1680 », *Věstník Král. české společnosti nauk (třída filosoficko-historicko-jazykozpytná)*, n° XVIII, 1900, Prague, 1901.

26. Sur la situation religieuse du XIX^e siècle, voir là encore NEŠPOR, Zdeněk R. (dir.), *Náboženství v 19. století. Nejčirkevější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Prague, Scriptorium, 2010 ; sur le passage du catholicisme baroque à celui des temps modernes, NEŠPOR, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem, Albis International, 2006.

27. Article fondamental de DUCREUX, Marie-Elizabeth, « L'antijésuitisme tchèque au XIX^e siècle », FABRE, Pierre Antoine et MAIRE, Catherine (éd.), *Les Antijésuites : discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010, p. 511-536.

souvent d'origine noble et germanophone n'eût sans doute pas été dirimant sans une série de maladresses, à commencer par la lettre pastorale de 1849 condamnant toute espèce de nationalisme, qui eut pour conséquence immédiate une explosion sans précédent d'anticléricalisme. Le concordat austro-hongrois, qui scellait la fin du joséphisme, renforça paradoxalement la loyauté de l'épiscopat vis-à-vis de Vienne. Après sa rupture suite à la proclamation de l'infailibilité pontificale, l'épiscopat continua dans cette voie. Ainsi les évêques cherchèrent-ils leur salut auprès d'un gouvernement menant au même moment la version locale du *Kulturkampf*.

La rapide industrialisation des pays tchèques ne fut pas prise en compte à temps. Il fallut par exemple attendre trois décennies pour que le faubourg de Žižkov eût un encadrement religieux. Entretemps, toute une génération avait été élevée loin des autels. La géographie du détachement suivait en Bohême celle de l'urbanisation et de l'industrialisation, comme dans la plupart des sociétés européennes du XIX^e siècle²⁸. La région de Prague et la partie septentrionale de la Bohême étaient concernées au premier chef. Cela correspondait, certes, à la géographie religieuse héritée de la Contre-réforme mais c'était une coïncidence, et non pas une conséquence de celle-ci.

Le détachement des XIX^e et XX^e siècles n'était donc pas la conséquence du manque d'encadrement pastoral des XVII^e-XVIII^e siècles, ni du maintien d'une minorité non-catholique dans certains districts reculés. Il n'y avait pas en effet de véritable *continuum* historique. À de rares exceptions près, on ne cessait pas la pratique religieuse au XX^e siècle parce que l'on descendait d'une famille de « sectaires » des Monts des Géants. En revanche, on se considérait volontiers tel. C'était une conséquence d'un tournant intellectuel majeur du réveil national tchèque survenu autour de 1848. Désormais, c'était la vision de l'histoire développée par František Palacký (1798-1876) qui imposait son sens au passé national. Et l'Église y était vue comme une étrangère, rétrograde et persécutrice. Était-ce là, plutôt que dans une réalité historique dont il semblait absent, que le cardinal Beran avait trouvé le « traumatisme qui empêche le progrès de la vie spirituelle » du peuple ?

Généalogie d'une conception historique

Palacký fournissait une conception globale de l'histoire ; mais ses *Dějiny národa českého* (1836-1867) s'arrêtaient prudemment en 1526, c'est-à-dire à l'arrivée des Habsbourg sur le trône de Bohême. Parmi ses successeurs, l'historien français Ernest Denis, violemment anticlérical, tira en ces termes

28. Voir PETRÁČEK, Tomáš, *Sekularizace a Katolicismus v českých zemích. Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*, Ostrava, Moravapress, 2013, notamment p. 59-85. Dans une perspective différente, beaucoup d'éléments dans DUCREUX, Marie-Elizabeth, « Entre catholicisme et protestantisme : l'identité tchèque », *Le Débat*, n° 59, mars-avril 1990, p. 103-121.

les conséquences de la conversion forcée du royaume de Bohême au XVII^e siècle (1903) :

« [Les Tchèques] qui restèrent [dans le royaume et acceptèrent de se convertir] avaient acheté leur pardon par un de ces sacrifices qui détruisent pour toujours la joie de vivre et la force d'agir; [...] ils finirent par chercher une consolation misérable dans l'indifférence et l'abdication : les Jésuites, avec une admirable méthode, les y poussèrent et ils arrachèrent à ce peuple épuisé une sorte de blanc-seing et de délégation générale; il leur abandonna son âme, se débarrassa sur eux des soucis de la pensée. Il n'en fut pas autrement dans toutes les possessions des Habsbourgs. On est étonné du rôle insignifiant qu'elles ont depuis lors joué dans l'histoire de la civilisation; aujourd'hui encore qu'y a-t-il de vraiment intéressant chez les Allemands d'Autriche? Ils ne sont qu'un pâle reflet des Allemands de l'Empire²⁹. »

L'écho de l'œuvre de Denis en Bohême a été signalé à maintes reprises³⁰. Et cette affirmation n'y semblait pas choquer. Un historien majeur, politiquement dans la ligne de la Tchécoslovaquie d'entre-deux-guerres dont il avait été ministre, Kamil Krofta (1876-1945)³¹, la reprenait comme une évidence dans sa grande *Histoire tchécoslovaque* éditée au lendemain de la deuxième guerre mondiale :

« Rien que la contrainte en matière de foi exercée sur la nation tchèque par la force, qui s'opposait à sa propre conviction, profondément enracinée, eut des résultats très malsains du point de vue moral³². »

Si elle modifia le vocabulaire, la marxisation de l'histoire tchécoslovaque après le coup de Prague de 1948³³ ne changea pas l'interprétation globale de l'histoire tchèque. Ainsi pouvait-on lire dans une publication scientifique officielle, précisément en 1965, un jugement qui correspondait en substance à ce que Beran déclarait au Concile :

« L'effort séculaire de recatholicisation [du XVII^e siècle] ne resta pas sans résultat. La majorité de la population urbaine et rurale fut progressivement ramenée à la foi catholique et les évangéliques ne constituèrent plus que de petits îlots, essentiellement dans les montagnes (Bohême du Nord, Valachie morave). Le catholicisme dans les pays tchèques ne poussa pas des racines

29. DENIS, Ernest, *La Bohême après la Montagne Blanche*, I, « Le triomphe de l'Église. Le centralisme », Paris, Leroux, 1903, p. 88-89.

30. Jindřich Vančura (1855-1936) a traduit Denis (1904-1905), mais en l'adaptant pour faire correspondre son œuvre à la vision de l'histoire nationale défendue par Masaryk – et le livre fut le grand succès de librairie pragoise d'avant-guerre. Cf. OLŠÁKOVÁ, Doubravka, « Český překlad Denisova díla v kontextu sporu o smysl českých dějin », *Dějiny a současnost*, n° 23, 2001-5, p. 28-32.

31. Historien de l'école positiviste de J. Goll, Krofta fut ambassadeur au Vatican en 1920, y contribua à faire reconnaître la Tchécoslovaquie par le Saint-Siège; entre 1936 et 1938 il fut ministre tchécoslovaque des Affaires Étrangères. Il mourut au camp de concentration de Theresienstadt; il était proche, politiquement, d'Edvard Beneš (cf. par exemple, MARÈS, Antoine, *Edvard Beneš. Un drame entre Hitler et Staline*, Paris, Perrin, 2015, *passim*).

32. KROFTA, Kamil, *Dějiny československé*, Prague, Sfinx, B. Janda, 1946, p. 473.

33. Voir les remarques de MICHEL, Bernard, *La Mémoire de Prague. Conscience nationale et intelligentsia dans l'histoire tchèque et slovaque*, Paris, Perrin, 1986, p. 161-162, 167 sq.

aussi profondes que dans les pays traditionnellement catholiques et la recatholicisation par la force contribua à un certain laxisme religieux et à une relation à Rome teintée de froideur, durant jusqu'à l'époque moderne³⁴. »

Retracer la généalogie de l'idée d'« obstacle au progrès de la vie spirituelle » ou de « blessure dans le cœur du peuple » exposée par Beran est aisé. Le cardinal-primat reprenait une conception défendue par une tradition historique nationaliste, anticléricale et progressiste tchèque.

Il faut s'en étonner. L'archevêque de Prague semblait avoir à sa disposition une historiographie alternative. Après Palacký, les historiens des générations suivantes s'opposèrent, jusqu'au milieu du xx^e siècle au moins, dans un débat majeur, baptisé « querelle sur le sens de l'histoire tchèque » (*spor o smysl českých dějin*³⁵). Ces polémiques sont habituellement schématisées comme un combat entre deux camps : celui des historiens nationalistes, progressistes, anticléricaux ou protestants contre celui des écrivains catholiques et plutôt conservateurs³⁶. Aux premiers l'exaltation du hussitisme libérateur et égalitaire ainsi que la déploration de la Contre-réforme, vue comme le tombeau de la nation tchèque. Aux seconds de souligner les dangers de la doctrine de Hus, les atrocités commises par ses partisans, et de mettre en valeur la Contre-réforme qui sauva le royaume de la germanisation et de l'anarchie à la polonaise.

Pourquoi le cardinal n'utilisait-il alors pas la vision catholique de l'histoire de Bohême et s'en tenait-il à sa version la plus laïque et la plus anticléricale ? La première réponse possible serait de rappeler qu'en 1965, il n'y avait plus d'historiographie catholique³⁷. Emprisonnés, exclus de la vie académique ou exilés, ses partisans étaient de toute façon réduits au silence. Et la vision laïque de l'histoire, soutenue par la propagande communiste, s'était avérée indubitablement efficace, comme le rappelait le cardinal. C'était sous le prétexte un peu flou d'empêcher une nouvelle Montagne Blanche – du nom de la victoire catholique de 1620 qui avait permis la Contre-réforme – que le secrétaire du PCT, Klement Gottwald, avait déclenché le coup de Prague de 1948³⁸. Bien prise en main par les communistes après la défaite allemande de 1945, la population tchécoslovaque s'avérait réceptive. Ce type de slogans reprenait une vision familière de l'histoire,

34. KAVKA, František, ŠÍPEK, Zdeněk, VÁLKA, Josef, *Dějiny Československa od roku 1437 do roku 1781. Učebnice pro Pedagogické Fakulty, II. díl*, Prague, Státní Pedagogické Nakladatelství, 1965, p. 266.

35. L'étude classique est celle de HAVELKA Miloš, *Spor o smysl českých dějin*, I-II, Prague, TORST, 1995-2006.

36. Voir l'excellente synthèse de RAK, Jiří et VLNAS, Vít, « The second life of the baroque in Bohemia », dans *The Glory of the Baroque in Bohemia*, catalogue, VLNAS, Vít (éd.), Prague, Národní Galerie, 2001, p. 12-60.

37. Sur cette période, voir les synthèses commodées de BALÍK, Stanislav, HANUŠ, Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007 et de VAŠKO, Václav, *Dům na skále*, I-III, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2004-2007.

38. Voir MARÈS, Antoine, *Edvard Beneš...*, op. cit., p. 403. L'argument est omniprésent dans la propagande d'alors, tant contre les propriétaires que contre l'Église.

apprise dans les écoles d'avant-guerre. L'intervention du cardinal en 1965 marquait un tournant : désormais, l'Église elle aussi s'inscrivait dans cette lecture de l'histoire, aussi défavorable dût-elle lui être.

Le paradoxe est que l'idée d'une blessure morale reçue au moment de la Contre-réforme par la population du royaume de Bohême resta (et reste en partie) un lieu commun de la littérature ecclésiastique³⁹ mais il fut vite abandonné par l'historiographie laïque. Une histoire officielle fut publiée en 1990, au lendemain de la chute du communisme, par les meilleurs savants disponibles. Abandonnant la phraséologie marxiste de leurs études, ils revenaient au positivisme d'avant-guerre. Surtout ils ne retenaient plus comme conséquence de la recatholicisation que l'idée d'un retard, liée à la théorie assez répandue de l'avance scientifique du monde protestant sur la culture catholique⁴⁰

Curieuse histoire donc que celle de cette idée. Privé de fondement historique ou pastoral, le concept de « blessure » spirituelle vivace infligé au peuple tchèque par la contre-réforme du ^{xvii}^e siècle était donc un motif de la littérature historique laïque et anticléricale. Acceptée par le cardinal-primat et l'Église au moment du triomphe communiste et du concile (même si elle constituait alors aussi pour Beran un moyen de dénoncer indirectement la persécution communiste), elle est surtout aujourd'hui défendue par les autorités ecclésiastiques. Comment comprendre ce basculement intellectuel total ?

Un problème d'histoire des idées

La comparaison, souvent douloureuse, avec la Pologne, est un lieu commun de l'histoire tchèque. Elle vaut aussi dans le champ religieux. Être polonais, depuis le *Potop* du ^{xvii}^e siècle, c'est être catholique latin ; c'est aussi, depuis les partages, parler polonais. L'Église est dépositaire de la tradition nationale, face aux occupants russes, prussiens et autrichiens, contre nazis et communistes. L'identité tchèque suivait la même voie à l'époque baroque : l'Église apparaissait comme le fer de lance de la résistance aux Suédois assiégeant Brno (1645) puis Prague (1648), aux Français (1741-1742) ou aux Prussiens. Le clergé joua un rôle majeur dans le réveil national du ^{xix}^e siècle, avant, mais aussi après 1848. Pourtant le schéma historique hérité de Palacký empêchait une reconnaissance de la contribution « nationale » de l'Église catholique en Bohême.

Dans la « querelle sur le sens de l'histoire tchèque », la vision catholique resta minoritaire. On peut avancer des explications politiques. Sans contrôler les publicistes ni les maîtres d'école, des historiens sont incapables de faire triompher leurs conceptions, même justes, dans la société ; et n'étaient

39. Voir le discours de Jean-Paul II pour la canonisation de Jean Sarkander (DULLES, Avery, s.j., « Jean-Paul II et la liberté... », art. cité, p. 51).

40. PETRÁŇ, Josef, *et al.*, *Dějiny Československa do roku 1648*, Prague, Státní Pedagogické Nakladatelství, 1990, p. 637-638.

favorables à une lecture catholique de l'histoire tchèque ni l'anticléricisme latent des gouvernements de la Double Monarchie finissante, ni la Première République tchécoslovaque qui commença par déclencher un schisme⁴¹, ni le communisme d'après 1945 qui emprisonna en une nuit tous les religieux du pays.

Tout cela est juste. Mais l'explication sociopolitique a ses limites. Comme l'écrit Claudel, « l'huître n'explique pas la perle et la mentalité de l'ouvrier n'a rien à voir avec le brocart qu'il tisse⁴² ». Il y a aussi une logique proprement intellectuelle à l'histoire des idées. Existait-il réellement – comme l'écrivent les spécialistes tchèques de la vie intellectuelle – une conception catholique de l'histoire tchèque? Sans doute, pour les spécialistes des XIX^e et XX^e siècles, le concept de « querelle sur le sens de l'histoire tchèque » est-il commode. Mais il est décevant pour les historiens des temps plus reculés, qui cherchent dans les ouvrages historiques non l'implication de leurs auteurs dans les querelles du présent, mais une certaine vision du passé. Or l'historiographie tchèque sur la Contre-réforme fonctionne bien plus par groupes de génération que par concurrence de deux grands modèles. Laïques ou catholiques, les historiens discutaient, avant *grosso modo* la guerre de 1914, du rôle de l'État. Pour les anticléricaux, l'action du pouvoir politique était tenue pour une explication suffisante du basculement religieux, ce qui ménageait la thèse d'une nation par essence protestante violée dans son âme. Leurs opposants soulignaient en réaction les réelles et nombreuses tensions entre Vienne et l'épiscopat de Bohême à l'époque baroque⁴³. Le but, en cette époque d'« austro-catholicisme », était paradoxalement de dédouaner l'Église de sa collaboration avec l'État⁴⁴. Une telle attitude attira par exemple au chanoine Borový (1838-1897) les critiques acerbes d'Ernest Denis pour avoir condamné les théories théologico-politiques baroques au nom d'un libéralisme XIX^e siècle bon teint⁴⁵. L'érudition ecclésiastique, pourtant bien vivace, n'apportait pas de réponse de fond. Elle nuançait, dans un souci d'érudition estimé suffisant pour répondre aux critiques. C'est le cas par exemple d'un des meilleurs historiens de l'évolution religieuse baroque, M^{gr} Podlaha (1865-1932). Il publia d'innombrables (et inestimables) matériaux, sans s'abaisser à une synthèse interprétant dans un sens catholique l'histoire de la Contre-réforme⁴⁶.

41. Sur l'ambiance religieuse de la Tchécoslovaquie naissante (1920), puis sur celle de son apogée de 1929, les notes d'Alfred Baudrillart sont extrêmement précieuses : CHRISTOPHE, Paul (éd.), *Les carnets du cardinal Baudrillart*, 1919-1921 et 1928-1932, Paris, Cerf, 2000 et 2003, p. 565-579 et 316-325.

42. CLAUDEL, Paul, *Positions et Propositions*, Paris, Gallimard-NRF, 23^e éd., 1942, p. 197.

43. Par exemple, SVÁTEK, Josef, *Panování Josefa I. a Karla VI.*, Prague, Kober, 1895, p. 253 sq.

44. BOROVÝ, Klement, *Dějiny diecése Pražské, na památku 900letého jubilea*, Prague, Nákladem Svatojanského Dědictví, 1874, p. 334 sq.

45. DENIS, Ernest, *La fin de l'indépendance bohême*, II, « Les premiers Habsbourgs, la déféstration de Prague », Paris, Armand Colin, 1890, p. 323.

46. Sur Podlaha et sur l'érudition ecclésiastique en général, cf. MAČALA, Pavol, MAREK, Pavel, HANUŠ, Jiří (éd.), *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010.

Avec l'Entre-deux-guerres, la problématique se déplaça. Les historiens se disputèrent surtout sur le caractère autochtone de l'évolution. L'interprétation « catholique » de l'histoire tchèque trouva son principal défenseur chez un professeur à l'université Charles, l'historien Josef Pekař. Dans ses polémiques avec le Président Masaryk, il rectifiait la vision de l'histoire défendue par ce dernier dans la lignée de Palacký. En particulier, il insistait sur les conséquences désastreuses de l'épopée hussite pour le royaume et sur les suites positives de la Contre-réforme permettant la naissance d'une Bohême unifiée et culturellement évoluée. L'interprétation de l'agnostique Pekař était-elle « catholique »⁴⁷ ? Il serait aventuré de trancher. Pekař faisait entrer la composante catholique dans l'histoire tchèque et réinterprétait la Contre-réforme dans une perspective d'histoire nationale globale, nullement confessionnelle. La génération suivante est marquée par une redécouverte du baroque artistique et littéraire accompagnant l'évolution religieuse du XVII^e siècle, mais ce mouvement fut freiné par la guerre et le communisme.

Peut-on dès lors parler d'une « querelle sur le sens de l'histoire tchèque » ? Certainement, mais à condition de préciser que cette querelle ne sortait pas du paradigme imposé par Palacký, sauf chez Pekař – plus « catholique » que beaucoup d'historiens croyants car agnostique. La réponse de l'érudition ecclésiastique semblait assez inefficace. Elle était en outre divisée. Lorsque le père jésuite Svoboda écrivit, dans un livre d'histoire qui était à vrai dire un manuel pour une congrégation mariale, une sorte de synthèse donnant une interprétation positive de la Contre-réforme⁴⁸, il était moins un porte-parole d'une école historiographique qu'un auteur isolé dans son propre camp.

On comprend dès lors mieux la position du cardinal Beran. C'était celle d'une grande partie des historiens catholiques : il se plaçait sur le terrain de l'historiographie laïque dont il acceptait les présupposés.

47. Le terme en lui-même gêne, ne serait-ce que parce qu'il méconnaît le statut de l'histoire, à l'époque, dans l'Église. En encourageant les études historiques « *ne diutius in materiam ingentis publice privatimque mali ars historica, quæ tantum habet nobilitatis, traducatur* » dans le bref *Sæpernumero considerantes* (1883), Léon XIII, pour lutter contre ceux chez qui « *artem historicam coniurationem hominum videri adversus veritatem* », donne pour méthode : « *primam esse historię legem ne quid falsi dicere audeat : deinde ne quid veri non audeat ; ne qua suspicio gratię sit in scribendo, ne qua simultatis* » – il n'y a donc pas d'histoire « catholique », mais des mauvais historiens auxquels s'opposent les bons, rassemblant aussi bien Baronius que Muratori et certains protestants modernes, écrit Léon XIII ; à ce groupe, les catholiques sont invités à s'agréger.

48. SVOBODA, Josef, s.j., *Katolická reformace a mariánská Družina v Království Českém*, I-II, Brno, papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských, 1889. Cf. aussi sa recension de la synthèse de Bílek sur la Contre-réforme : SVOBODA, Josef, s.j., « Rozbor knihy : Reformace katolická v království českém po bitvě bělohorské. [...] sepsal Tomáš V. Bílek [...] », *Sborník Historického Kroužku*, 1893-1, p. 98-120.

Deux remarques pour conclure. D'abord un paradoxe. En France, la mode est actuellement de démarrer ou conclure avec satisfaction par cette banalité, que l'histoire religieuse a cessé d'être confessionnelle. Plus de retenue siérait peut-être mieux – du moins si l'on raisonne à partir de l'argument malheureux développé par le cardinal Beran à Vatican II. Car cette idée d'un « trauma », d'une blessure vivace infligée par la Contre-réforme et ayant encore des conséquences sur les difficultés religieuses du xx^e siècle, cette idée donc, nous l'avons vu, est fausse. Rien ne l'étaye. Que le xvii^e siècle ait refaçonné profondément la vie religieuse de la Bohême, soit. Que l'emploi de la contrainte à cette occasion ait fragilisé, durablement, le catholicisme tchèque est en revanche inexact. Cette erreur du cardinal s'explique. Il reprenait le discours tenu inlassablement, depuis un siècle, par les historiens tchèques. Face à celui-ci, l'historiographie confessionnelle « catholique » n'était guère pugnace. Elle s'inscrivait elle aussi dans le paradigme hérité de Palacký. C'était une faiblesse pastorale à coup sûr. Il n'y avait pas d'alternative au mythe nationaliste pour lequel être un bon Tchèque, c'était se revendiquer hussite, et surtout pas catholique. Mais c'était tout autant dommageable pour l'historiographie laïque. Faute de contradicteurs, les plus brillants historiens tchèques répétèrent, un siècle durant, la même erreur – ce qui est toujours un peu gênant.

Derrière cette idée fausse de l'intolérance du xvii^e siècle, cause de détachement religieux au xx^e siècle, se cache aussi un problème complexe de droit public. Il constituait un dilemme fondamental pour les primats catholiques d'Europe centrale face à la persécution communiste. La première option était l'affirmation, coûte que coûte, des droits historiques de l'Église dans la nation. La seconde était, dans la foulée du concile, le passage de la revendication de la liberté de l'Église à celle de la liberté religieuse, entraînant au besoin la distanciation par rapport à certaines actions du passé, et la demande de la tolérance – le cardinal-primat Beran, avec son intervention de 1965, en serait l'exemple parfait. Incarneraient plutôt la première tactique le prince primat Mindszenty (1892-1975), héraut du *Regnum marianum* hongrois, ou le primat Wyszyński (1901-1981), artisan du *Millenium* du baptême de la Pologne (1957-1966). Juger à leurs fruits, *sine ira et studio*, chacune de ces stratégies, revient aux historiens contemporanistes. Mais, pour une réflexion sur la tolérance, il importe de signaler les limites de la distinction. Le *desetiletí duchovní obnovy*⁴⁹ tchécoslovaque (1987-1997) témoignait bien de la nécessité pratique d'ajouter à l'argument de la tolérance née de la liberté religieuse l'affirmation des droits de l'Église découlant de sa place dans l'histoire nationale : *via trita, via tuta...*

49. « Décennie de rénovation religieuse », précédant le millénaire de saint Adalbert – chaque année étant placée sous le patronage d'un saint national.

RÉSUMÉ

Au concile Vatican II, le cardinal Beran fit une intervention plus ou moins célèbre. Lors du débat sur la liberté religieuse, l'archevêque-primat de Prague, sorti peu avant des geôles communistes, fit de la conversion de la Bohême avec l'appui du bras séculier au xvii^e siècle la cause d'un « traumatisme », qui expliquait la déprise religieuse contemporaine en Tchécoslovaquie communiste. Au-delà d'une lecture en miroir anti-communiste évidente, le primat utilisait un argument historique important, qui était l'appui essentiel de son propos. L'article examine la relation entre ces deux phénomènes très éloignés dans le temps, et conclut à son inexistence. Il s'attache ensuite à retracer la généalogie de cette erreur historique, et cherche à comprendre comment, par un curieux paradoxe, l'historiographie catholique se trouva, dans la dernière moitié du xx^e siècle, la dernière à la défendre.

ABSTRACT

During the Second Vatican Council, cardinal Beran pronounced a diversely quoted speech. This archbishop-primate of Prague, who had recently emerged from a communist jail, spoke during the discussion about religious liberty of the forced conversion of the Kingdom of Bohemia during the 17th century. It was, he said, the origin of a "trauma", that explained the contemporary religious indifference of the Czechoslovak population. It was evident that in those times of communist regime, such an argument was a way of criticising the government. But it went further: this historical argument was a serious basis for Beran's reflection. This paper deals with the relationship between the two phenomena, far removed from each other in time – a relationship that does not exist. Thereafter, the paper looks at the genealogy of this historical mistake, and seeks to explain how Catholic historiography, in the second half of the 20th century, held on to this concept when others had forsaken it.