



Revue d'histoire du XIXe siècle

Société d'histoire de la révolution de 1848 et des révolutions du XIXe siècle

41 | 2010
L'Algérie au XIXe siècle

Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX^e siècle

A Forgotten Theological Revolution: The Great Number of the Chosen in Catholic Discourse in the 19th Century

Eine vergessene theologische Revolution: von den wenigen zu den zahlreichen Erwählten im katholischen Diskurs des 19. Jahrhunderts

Guillaume Cuchet



Édition électronique

URL : <http://rh19.revues.org/4054>
DOI : 10.4000/rh19.4054
ISSN : 1777-5329

Éditeur

La Société de 1848

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010
Pagination : 131-148
ISSN : 1265-1354

Référence électronique

Guillaume Cuchet, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle* [En ligne], 41 | 2010, mis en ligne le 30 décembre 2013, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rh19.revues.org/4054> ; DOI : 10.4000/rh19.4054

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

Tous droits réservés

GUILLAUME CUCHET

Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIX^e siècle

En 1851, dans une de ses dernières conférences de Carême à Notre-Dame de Paris, le célèbre dominicain Henri Lacordaire fit sensation en défendant publiquement la thèse du grand nombre des élus (au sens d'admis au paradis) parmi les catholiques. En effet, depuis la fin de l'Antiquité, la grande majorité des penseurs de la chrétienté occidentale avait défendu la thèse inverse¹. C'est cette révolution théologique oubliée, presque contemporaine en France de l'adoption du suffrage universel masculin, que l'on voudrait étudier ici, dans ses origines, ses formes et sa signification.

Curieusement, ni les théologiens ni les historiens ne se sont jusqu'à présent vraiment penchés sur l'événement². Or il nous paraît intéressant à plusieurs titres. D'abord parce que le passage du petit au grand nombre des élus est un aspect important du processus de sortie de la « pastorale de la peur » qui caractérise le XIX^e siècle, du moins dans sa version sévère des XVII^e et XVIII^e siècles. Jean Delumeau a souligné, dans des analyses classiques, qu'elle était la clé de voûte de ce type de pastorale. Ensuite parce qu'il s'agit d'une révolution théologique dans un siècle qui a la réputation d'avoir été fort peu théologien et qui, de fait, a plutôt, dans l'ensemble, cherché des solutions dévotionnelles à ses problèmes théologiques. L'enfer ne fait pas exception à la règle, comme j'ai essayé de le montrer dans ma thèse : l'essor de la dévotion aux âmes du purgatoire dans la seconde moitié du siècle a été pour le clergé un des moyens de faire face aux problèmes suscités par le dogme³. Mais la crise était trop profonde, la « blessure dans la conscience moderne » trop « envenimée » (pour reprendre l'expression du philosophe Maurice Blondel⁴), pour qu'on puisse s'en tenir là. Il a donc fallu rompre avec une doctrine

1. Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 317 et F.X. Godts, c. ss. r, *De Paucitate Salvandorum quid docuerunt Sancti?*, Bruxelles, de Meester, 1899 (3^e éd.).

2. Une exception cependant, l'excellent article d'Eugène Julien : « La question sociale et le nombre des élus », *Revue du clergé français*, 1^{er} mai 1897, tome X (60), p. 481-500.

3. Guillaume Cuchet, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005.

4. Lettre de Maurice Blondel du 14 janvier 1903 dans Maurice Blondel et Joannès Wehrlé, *Correspondance*, annotée par Henri de Lubac, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, tome 1, p. 120.

devenue par trop compromettante, de plus en plus difficile à croire pour les fidèles et à penser pour les théologiens eux-mêmes. Le troisième motif d'intérêt réside dans l'étude des rapports entre, d'une part, l'évolution des sensibilités et, de l'autre, la production et la réception du discours théologique, un domaine longtemps négligé par une sociologie historique qui, pour la période contemporaine, s'intéressait surtout aux pratiques, dans une moindre mesure aux comportements, mais assez peu aux croyances, surtout officielles, qui continuaient de jouir de toutes leurs immunités intellectuelles.

L'HÉRITAGE

La longue domination de la thèse du petit nombre des élus

La question du nombre des élus n'a jamais été tranchée expressément par le magistère romain. Mais avant le XIX^e siècle la grande majorité des théologiens, d'Augustin à Alphonse de Liguori en passant par Thomas d'Aquin, s'était prononcée en faveur de la thèse du petit nombre, à quelques exceptions près, comme celle du jésuite espagnol Francisco Suarez (1548-1617), qui considérait comme « vraisemblable » le salut du grand nombre des catholiques (en incluant les enfants morts), pourvu qu'ils aient reçu avant de dépasser les sacrements de l'Église⁵.

Le problème de fond était qu'on voyait mal comment interpréter autrement la fameuse formule évangélique : « Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus » (Mt 22, 14), ainsi que les passages sur la « porte étroite » du salut des évangiles de Mathieu et de Luc (Mt 7, 13-14 et Lc 13, 23). Le sens le plus obvie de l'adage, consacré par la tradition, était que la vocation était pour le grand nombre et le salut pour le petit. Au XVIII^e siècle, l'expression la plus saisissante de cette thèse avait été donnée par le grand prédicateur Jean-Baptiste Massillon. De tout temps, disait-il, « les élus ont été fort rares ». Depuis l'Église primitive, le nombre des « fidèles » augmente et celui des « justes » diminue. Les mœurs de son temps (il pensait surtout à la cour) ne l'inclinaient guère à l'optimisme : « La vie commune ne saurait être une vie chrétienne ; les saints ont été dans tous les siècles des hommes singuliers ; ils ont eu leurs mœurs à part ; et ils n'ont été saints que parce qu'ils n'ont pas ressemblé au reste des hommes. [...] La règle générale est de se perdre ; c'est qu'une âme fidèle au milieu du monde est toujours une singularité qui tient du prodige. [...] Mes frères, notre perte est assurée, et nous n'y pensons pas »⁶.

5. « At si per Christianos intelligamus solos illos, qui intra Ecclesiam catholicam moriuntur, verisimilius mihi est plures illorum salvari, in lege gratiae. » (Francisco Suarez, *Tract. de div. praedest. et reprob.*, Lib. 6, Cap. 3 cité par F. X. Godts, *De paucitate salvandorum quid docuerunt sancti?*, op. cit., p. 140).

6. *Sermons et morceaux choisis de Massillon*, Paris, Firmin Didot, 1848, p. 235, 236, 246.

Les premières remises en cause

Lacordaire n'est pas le premier à exprimer des doutes sur le bien-fondé de cette thèse. Les premières remises en cause significatives apparaissent, dans le monde des théologiens catholiques, dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, sous l'aiguillon de la critique des Lumières et des problèmes de ministère que ce type de prédication suscitait déjà dans une partie des élites sociales : crises de scrupules ou alarmes excessives chez les uns, doutes et incrédulité chez les autres. Au moins trois théologiens illustres ont pris des positions de ce genre avant la Révolution française.

Le premier est Mgr de Pressy, évêque de Boulogne, dans une instruction de 1776. Il y explique que la fameuse formule évangélique, dont on avait fait jusqu'ici la majeure des raisonnements pessimistes sur le nombre des élus, signifiait seulement « que le nombre de ceux qui avaient été favorisés de grâces extraordinaires et comme miraculeuses pour entrer dans l'Église chrétienne, était petit en comparaison du grand nombre de ceux qui pour y entrer n'avaient reçu que des grâces communes et des secours généraux »⁷. Il n'était certes pas question pour lui de renoncer à prêcher l'enfer mais on pouvait, dans le cadre d'entretiens privés, quand la situation l'imposait, se montrer plus rassurant, en expliquant par exemple que le feu de l'enfer et le ver rongeur de l'Écriture n'étaient que des métaphores.

Le second est l'abbé Nicolas Bergier, sans doute le plus grand théologien catholique du XVIII^e siècle, auteur d'un *Dictionnaire de théologie* (1788-1790) qu'on a beaucoup lu au XIX^e siècle, et pas seulement dans les rangs du clergé (Proudhon, par exemple, le considérait comme son « théologien ordinaire »⁸). Or Bergier a tenu sur le sujet un double discours. Dans l'article « Élu » du *Dictionnaire*, il explique que la thèse du petit nombre n'a rien d'officiel et qu'on est libre d'en soutenir une autre, même s'il n'allait pas lui-même jusque-là⁹. Dans sa correspondance privée, en revanche, il se montre beaucoup plus offensif. Il dénonce la « rage réprobatoire » de la plupart des théologiens : « C'est presque une hérésie parmi [eux] de parler de la miséricorde de Dieu »¹⁰. Sur le fond, il tenait la thèse du petit nombre des élus pour un « blasphème contre la Rédemption », difficilement compatible avec la volonté de salut universel de Dieu, partout attestée dans l'Écriture. Du point de vue pastoral, non seulement il doutait de l'efficacité d'un tel discours mais il était surtout frappé par ses effets contre-productifs : révoltes, doutes et incrédulité.

7. *Première instruction sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères de l'incarnation et de la rédemption*, 3^e section : *L'éternité de la punition du péché* (8 juillet 1776), Paris, Migne, 1842, volume 2, col. 636.

8. Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, Fayard, 1990 (1^{re} édition 1858), tome 3, p. 1190.

9. Abbé Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Lille, Lefort, 1844, tome 2, p. 104-107.

10. *Un théologien au siècle des Lumières : Bergier. Correspondance avec l'abbé Trouillet 1770-1790*, Lyon, Centre André Latreille, 1987, p. 193.

Le troisième est Monsieur Emery, supérieur de la Compagnie de Saint-Sulpice, personnage qui a joué un rôle considérable dans l'histoire religieuse de la Révolution et de l'Empire¹¹. En 1803, il donna une nouvelle édition de son livre sur l'*Esprit de Leibnitz*, auquel il voulut adjoindre un « Éclaircissement sur la mitigation des peines de l'enfer » dont il arrêta rapidement la distribution après impression, et qui ne fut repris que de manière posthume en 1842, en appendice d'un livre sur l'enfer¹². On sait que Napoléon, qui avait un grand respect pour Emery, lut et apprécia cette dissertation¹³. Son objectif était plus limité en apparence puisqu'il voulait montrer que la thèse dite de la « mitigation des peines de l'enfer », qui permettait d'envisager une atténuation progressive des supplices des damnés, avec à la clé une sorte d'assimilation de l'enfer aux limbes, était irrépréhensible du point de vue catholique. Lui aussi invitait les prédicateurs à ne pas trop en rajouter sur les supplices de l'enfer, sauf à produire l'effet inverse de celui recherché :

« Ce n'est point là, assurément, une raison pour les ministres de la religion de ne plus parler aux fidèles d'un point aussi capital de la doctrine chrétienne, de ne pas leur rappeler fréquemment, et leur représenter avec force les châtiments réservés dans une autre vie aux transgresseurs de la Loi de Dieu. Mais, en se bornant à ce que la foi catholique nous en apprend, il y a bien encore de quoi frapper d'épouvante et ramener au parti de la vertu tout homme qui n'est point ennemi de son bonheur. Ne serait-il donc pas sage aux prédicateurs de se tenir aujourd'hui plus en garde contre l'exagération, et de se renfermer ordinairement dans les bornes de ce que la foi nous enseigne ? »¹⁴

Les positions prises par ces trois théologiens appellent plusieurs remarques. En premier lieu, il s'agit de personnalités ecclésiastiques de premier plan, qui comptent parmi les meilleurs esprits de leur temps, et pas de personnages secondaires. On peut souligner ensuite le rôle de la critique des Lumières, en particulier de Pierre Bayle et de Rousseau, dans la prise de conscience par ces théologiens des contradictions et/ou des effets pervers, du point de vue pastoral, de cette théologie. Enfin il faut noter le caractère encore limité (la mitigation des peines de l'enfer) ou privé de ces remises en cause, comme s'il n'était pas encore envisageable à cette date de remettre en cause publiquement cette idée dominante. Le fait est évident pour Bergier qui, devant les résistances de son entourage, a renoncé à publier son traité

11. Jean Lefflon, *Monsieur Emery*, tome 1, *L'Église d'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Bonne Presse, 1944 ; tome 2, *L'Église concordataire et impériale*, Paris, Bonne Presse, 1946. Cette biographie un peu ancienne n'évoque pas cette dissertation et, d'une façon générale, s'intéresse peu à l'œuvre apologétique d'Emery.

12. Pierre-Jean Carle, *Dogme catholique sur l'enfer, suivi de la dissertation de M. Emery sur la mitigation des peines des damnés*, Paris, Debécourt, 1842. L'auteur était prêtre et docteur en théologie.

13. M. Emery, *Ceuvres complètes*, publiées par M. l'abbé Migne, Montrouge, Migne, 1857, col. 11.

14. *Ibidem*, col. 1408.

de la miséricorde divine. Une version édulcorée en a été publiée à Besançon en 1821¹⁵. Sous la Restauration encore, la thèse du petit nombre des élus continue de dominer dans la plupart des prêches, méditations et catéchismes, même si l'unanimité a cessé¹⁶, comme si la Révolution avait bloqué le processus qui s'esquissait à la fin de l'Ancien Régime. Après 1830 et, plus encore, après 1840, on se fait plus discret sur le sujet, ce silence, même relatif, étant déjà en soi un signe significatif du malaise suscité par cette théologie. Mais le fait est qu'il faut attendre le début des années 1850 pour voir le consensus se rompre publiquement.

LE DÉBLOCAGE THÉOLOGIQUE DU MILIEU DU XIX^e SIÈCLE

La campagne en faveur du grand nombre des élus

Deux noms symbolisent cette campagne : Lacordaire, dans le registre de la grande prédication, et le père Faber, dans celui des ouvrages de spiritualité.

Lacordaire s'attaque au problème en 1851 dans une de ses dernières conférences parisiennes¹⁷. Retiré de la vie politique depuis les lendemains de l'émeute du 15 mai 1848, « replié » sur des sujets théologiques moins brûlants (même si toute politique, on le verra, n'est pas absente de son propos), il s'attaque au cœur de l'argumentaire rigoriste, c'est-à-dire à l'interprétation traditionnelle de la formule évangélique « Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus ».

« Voilà donc le dernier mot ? Dieu a donné son sang pour glaner le long des siècles quelques âmes éparées ; et le reste, troupeau perdu dans l'iniquité, s'en va, par phalanges pressées, grossir l'abîme qui ne rend jamais ce qu'il a reçu, qu'habitent les pleurs et les grincements de dents, un feu qui ne s'éteindra jamais, et le ver qui ronge toujours. [...] Qu'est-ce que je puis contre une si manifeste prophétie ? Qu'est-ce que je puis, moi le simple dépositaire d'une parole qui n'est pas la mienne, mais la parole de Dieu, contre un arrêt si clair, si précis, si au-dessus de toute interprétation ? »¹⁸

Après avoir cité Bergier et rappelé comme lui que la question du nombre des élus n'avait jamais fait l'objet d'une quelconque définition dogmatique, il avance une interprétation de l'adage qui rappelle celle proposée jadis par

15. Abbé Bergier, *Tableau de la miséricorde divine tiré de l'Écriture sainte, ou motifs de confiance en Dieu pour la consolation des âmes timides, ouvrage posthume de M. Bergier*, Besançon, J. Petit, 1821. Réédition à Besançon en 1843.

16. Elisabeth Germain, *Parler du salut ? Aux origines d'une mentalité religieuse*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 472 (note 244).

17. Cette 71^e conférence de 1851 fait partie d'un ensemble de conférences annuel qui porte le titre « De l'économie providentielle de la réparation ».

18. Lacordaire, « Des résultats du gouvernement divin » (71^e conférence), *Conférences de Notre-Dame de Paris*, Paris, J. de Gigord, 1912, tome 5, p. 136-137.

Mgr de Pressy : les « appelés » sont ceux qui bénéficient des « grâces ordinaires » et les « élus » des « grâces extraordinaires ». La formule désignerait donc une dualité des vocations, et pas un pronostic sur le nombre des élus. Elle signifierait simplement que « peu d'hommes reçoivent une grâce spéciale qui leur permette de se conduire avec plus de familiarité que les autres dans les choses divines »¹⁹. Ce que démontre l'Écriture, explique-t-il, la raison le confirme : Dieu, dans le « calcul de son ineffable miséricorde », a soustrait à la possibilité même de la damnation un grand nombre d'êtres humains, à commencer par tous les enfants qui meurent avant « l'âge des passions ». Il considère, sur la base de chiffres qui paraissent un peu pessimistes au regard des données actuelles de la démographie historique²⁰, qu'ils représentent près de la moitié de l'humanité. Les femmes constituent à ses yeux un autre groupe sur le sort duquel l'optimisme était permis : vouées pour la plupart à la maternité ou à la virginité religieuse, elles sont, par contraste avec les hommes, la consolation de l'Église du XIX^e siècle. Dernière catégorie dont on peut penser *a priori* qu'elle échappe en grande partie à la damnation : les pauvres, pourvu qu'ils se résignent à leur sort. Dans un passage qu'il faut replacer dans le contexte de la Seconde République et de la peur sociale des lendemains de juin 1848, il s'écrie :

« Nul autre ne porte plus assidûment sur ses épaules la croix du Sauveur ; nul n'accomplit mieux dans sa chair la mortification de l'Évangile, et, pour peu qu'il consente pieusement à son sacrifice, il est le vrai pénitent du monde, l'holocauste qui fume devant Dieu [...]. Je sais qu'on me reprochera de tenir ce langage, comme étant inopportun : mais que voulez-vous que je fasse ? Ce qui est écrit est écrit. Les malheurs de notre siècle ne peuvent pas me retirer le droit ni m'ôter le devoir de justifier les voies de Dieu, et si ces voies sont aujourd'hui confondues, à qui le doit-on ? Qui a corrompu le pauvre ? »²¹

Sur les hommes enfin, qui constituent son auditoire à Notre-Dame, il est peu disert. Mais s'il n'affirme pas que la majorité d'entre eux seront sauvés— et le fait vaut d'être souligné —, il prétend que Dieu n'a sûrement pas abandonné au mal « la richesse, la science et le pouvoir ».

Frederick William Faber était le supérieur de l'Oratoire de Londres. Très apprécié du pape Pie IX, qui lui décerna un doctorat en théologie en 1854 pour faire taire ses contradicteurs, il fut l'un des grands maîtres spirituels des années 1850-1870. Son livre *All for Jesus*, traduit en français en 1854 (*Tout pour Jésus*), a été un véritable best-seller européen. Or Faber était un fervent

19. *Ibidem*, p. 158.

20. Cf. notamment Alfred Perrenoud, « La mortalité des enfants en Europe francophone : état de la question », *Annales de démographie historique*, 1994, p. 79-95. La mortalité infantile a connu une baisse sensible à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle.

21. Lacordaire, « Des résultats du gouvernement divin » (71^e conférence), *Conférences de Notre-Dame de Paris, op. cit.*, tome 5, p. 165-166.

défenseur de la thèse du grand nombre des élus. Il s'en est expliqué dans le livre auquel il tenait le plus, *Le Créateur et les créatures*, paru en français en 1858. Il était conscient de défendre une opinion minoritaire, même s'il introduisait une distinction entre les prédicateurs et les véritables théologiens qui réduisait un peu la disproportion²². Il reprend à son compte l'exégèse proposée par Lacordaire de la formule sur les appelés et les élus. Mais il va plus loin : il croit au salut de la grande majorité des *adultes* catholiques. « Pour un croyant [catholique], écrit-il, le salut est facile ; si facile, qu'individuellement, pour chaque âme, dans l'Eglise, les chances sont grandement en faveur de son salut »²³. Il en allait pour lui, comme pour Bergier, de la crédibilité même du christianisme :

« S'il faut, avec les partisans du sentiment le plus sévère, admettre que les enfants morts après le baptême, chez les fidèles et chez les hérétiques, ne forment pas une majorité quand on les réunit aux adultes qui sont sauvés ; si, d'autre part, il est vrai que les décès des enfants égalent presque en nombre ceux des adultes, on en devra conclure que le nombre des adultes sauvés sera tellement réduit, que l'Eglise des élus dans le ciel [...] se compose principalement de petits enfants, de ceux qui, sur la terre, n'ont jamais mérité, jamais aimé, jamais fait usage de leur raison. Une telle conclusion n'est-elle pas choquante au point de nous la faire regarder comme inadmissible ? »²⁴

Faber explique ensuite comment Dieu s'y prend selon lui pour satisfaire les aspirations de sa miséricorde sans léser les droits de sa justice. Il s'en remet principalement aux « miséricordes du lit de mort », autrement dit aux conversions *in extremis*, même quand elles surviennent au terme de vies peu édifiantes²⁵, ainsi que sur l'existence du purgatoire : « L'extrême sévérité des peines du purgatoire ne saurait se concevoir, si nous n'admettions pas une immense multitude d'âmes sauvées, et sauvées avec des dispositions même très-imparfaites »²⁶.

Le rapprochement des thèses de Lacordaire et de Faber suggère plusieurs remarques. Les deux personnages d'abord (pour autant qu'on puisse en juger) n'agissent pas pour leur propre compte : ils cherchent à répondre à une inquiétude spirituelle de leur temps, et non à justifier quelque laxisme personnel latent. Faber a tenu en d'autres lieux des propos très rudes sur la nécessité de la pénitence et les châtements de l'autre vie. Lacordaire avait même tout du pénitent obsessionnel : il multipliait les confessions générales

22. Frederic William Faber, *Le Créateur et la créature ou les merveilles de l'amour divin*, Paris, Bray, 1858 (2^e édition), p. 283.

23. *Ibidem*, p. 241.

24. *Ibidem*, p. 279.

25. *Ibidem*, p. 334-335.

26. *Ibidem*, p. 303.

et les pénitences extraordinaires sans jamais pouvoir s'apaiser²⁷. Deuxième constat : ils ne viennent pas du même bord. Lacordaire est un libéral, Faber un intransigeant qui s'entendait fort mal avec son célèbre confrère de l'Oratoire John Henry Newman. L'aspiration à surmonter l'ancien rigorisme semble donc dépasser le clivage qui oppose dans l'Église catholique, surtout dans les années 1850, libéraux et intransigeants. Troisième remarque : des deux, le plus moderne n'est pas forcément celui auquel on pouvait s'attendre. Faber est beaucoup plus hardi dans ses conclusions que Lacordaire. Il croit au salut du grand nombre des *adultes* catholiques, indépendamment des enfants baptisés, et il met en avant des arguments avant tout spirituels, là où Lacordaire, par prudence ou par conviction, se contente de considérations de fait et de probabilités statistiques un peu laborieuses. Si Lacordaire a ouvert la brèche, c'est incontestablement Faber qui l'a exploitée de la manière la plus décisive. Dernier point : Lacordaire et Faber font cause commune mais pas exactement pour les mêmes raisons. Lacordaire agit surtout en libéral, soucieux de faciliter les retours qui se multipliaient alors dans les rangs de la bourgeoisie et une partie des milieux intellectuels. Il veut aplanir le terrain en réduisant les objections de la conscience moderne et faire en sorte que pour les nouveaux venus le pas de la conversion ne soit pas trop élevé à franchir. Faber, au contraire, est un provocateur (Léon Bloy avait pour lui la plus grande admiration), qui n'hésite pas à dénoncer les défaillances spirituelles et les préjugés de son temps. Il agit surtout par antijansénisme, poussé par des considérations mystiques et la nécessité de mettre d'accord sa théologie avec l'idée (moderne en un sens) qu'il se faisait de Dieu.

Pourquoi les années 1850 ?

On peut se demander pourquoi la rupture publique du consensus théologique se produit dans les années 1850, sans susciter par ailleurs de véritables résistances, ce qui incite à penser qu'elle a été préparée en quelque manière dans les quinze ou vingt ans qui ont précédé. Plusieurs facteurs semblent avoir joué.

1°) La conjoncture politique des lendemains du coup d'État et de la période dite « autoritaire » du Second Empire. La politique, qui a beaucoup retenu les esprits entre 1848 et 1851, est désormais un sujet interdit, ou presque. Il faut attendre les élections législatives de 1863 pour que les choses commencent à changer de ce point de vue. En attendant, dans la presse soumise à une lourde censure, il n'est plus question que de divertissements, d'industrie, d'agriculture, de sciences, de gloire militaire et... de religion, un domaine où la discussion restait relativement libre et qui représentait pour nombre de spiritualistes de gauche, déçus par les échecs de la Seconde Répu-

27. Cf. surtout la biographie du P. Chocarne, o.p., *Le R. P. H.-D. Lacordaire de l'ordre des frères prêcheurs. Sa vie intime et religieuse*, Paris, Poussielgue, 1905, tome 2, p. 60-63.

blique, un terrain de repli ou d'attente du retour des opportunités politiques. « Aux époques de despotisme politique, écrivait Georges Weill, on se tourne volontiers vers les problèmes religieux : ce qui s'était vu en Angleterre sous Elisabeth, en France au temps de Louis XIV, se vit également après 1852 »²⁸.

2°) La conjoncture religieuse. À bien des égards, les années 1850 représentent la meilleure décennie du siècle pour l'Église catholique en France, qui bénéficie à la fois du soutien du régime et d'un mouvement très large de retour à la religion qui a frappé les contemporains, pour s'en réjouir ou pour s'en plaindre. Or les bonnes conjonctures – du moins celles qui sont ressenties comme telles – sont généralement favorables aux ouvertures : l'Église catholique y est davantage portée à envisager les choses de manière positive et à faire des concessions au monde moderne dans la mesure où elle n'a pas le sentiment alors de se les faire arracher mais de les octroyer. Dans ce mouvement de retour à la religion, qui plus est, la composante bourgeoise était particulièrement importante. Or, comme l'a bien vu à l'époque Emile Littré²⁹, beaucoup revenaient à la religion sans avoir renoncé pour autant à toutes leurs idées antérieures : il fallait leur ménager des transitions et cette préoccupation était particulièrement sensible chez les catholiques libéraux.

3°) Le renouvellement spectaculaire des générations sacerdotales depuis le début du siècle. Les ordinations massives de l'époque de la Restauration et, dans une moindre mesure, de la monarchie de Juillet ont permis de combler les vides créés dans le clergé par la Révolution et rajeunit considérablement les cadres. Or une bonne partie de cette nouvelle génération est très romaine d'esprit. Elle a été formée dans la théologie morale plus souple d'Alphonse de Liguori. Elle a le goût des dévotions particulières qui font sentir concrètement la bonté de Dieu (le Rosaire, le chemin de croix, la communion fréquente). Elle identifie plus ou moins gallicanisme, rigorisme et jansénisme, et leur impute volontiers les désastres pastoraux du passé³⁰. Pour elle, le fameux sermon de Massillon sur le nombre des élus devient le symbole-repoussoir du vieux rigorisme gallican. Déjà en 1832, dans sa défense de la théologie morale d'Alphonse de Liguori, l'abbé Gousset, futur archevêque de Reims et autorité théologique du parti « ultramontain », écrivait :

« Les Sermons de Massillon sur [l'impénitence finale et le nombre des élus] ne sont pas sans danger pour les fidèles ; et [...] ils sont plus faits pour décourager les pécheurs que pour les ramener à Dieu. Il est fâcheux que l'on ait à

28. Georges Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, Hachette Littératures, 2004 (1^{re} édition 1929), p. 159.

29. Emile Littré, « Des tables parlantes et des esprits frappeurs », *Revue des Deux Mondes*, janvier-février 1856, p. 869.

30. Cf. par exemple les sermons du jeune Antoine Chevrier, futur fondateur du Prado à Lyon, au début des années 1850. Il prêche avec assurance le grand nombre des élus : Jean-François Six, *Un prêtre. Antoine Chevrier, fondateur du Prado*, Paris, Le Seuil, 1965, p. 105-106.

reprocher au plus éloquent de nos orateurs, ainsi qu'à ceux qui ont cru devoir le prendre pour un modèle d'exactitude, de nous avoir donné des figures pour des réalités, et d'avoir adopté quelquefois, sur l'Écriture, des interprétations que l'on est obligé de réfuter, en défendant la doctrine de l'Église»³¹.

4°) L'influence dans une partie de l'opinion de la « philosophie religieuse », qui s'inspire pour l'essentiel de la fameuse « profession de foi du vicaire savoyard » de Rousseau (tirée de *L'Émile* publié en 1762). La critique du dogme de l'enfer est un lieu commun de cette littérature, qui considère qu'il s'agit d'un reste inacceptable de l'ancien régime théologique. Le célèbre évêque de Poitiers, Mgr Pie, commentant la censure par le concile provincial de Périgueux des thèses du philosophe républicain Jean Reynaud, parlait même de « conspiration contre le dogme de la damnation éternelle qui se produit, à cette heure, de toutes parts »³². Ces thèses ne sont pas nouvelles : elles se sont multipliées depuis 1830. Mais elles connaissent dans les années 1850 une grande diffusion, due à la fois à l'intérêt du grand public cultivé pour la religion, à la politisation du débat religieux et à l'irruption sur la scène européenne, en 1853, du spiritisme, en provenance des États-Unis³³. À partir du moment en effet où il a été acquis que les Esprits parlaient à travers les tables, il a bien fallu qu'ils décrivent les arcanes de l'au-delà. Toutes ces philosophies ont alors repris du service et trouvé un public d'autant plus large qu'elles n'avaient désormais plus l'air de sortir du cerveau de quelque penseur désétabli de la religion traditionnelle, mais de « tomber du ciel », par tables interposées, comme une authentique révélation. Allan Kardec, le principal théoricien français du spiritisme, auteur en 1857 d'un *Livre des Esprits* qui est resté la bible du mouvement jusqu'à nos jours, était lui-même un grand adversaire de l'enfer catholique. Il écrivait :

« La doctrine des peines éternelles, comme celle de l'enfer matériel, a eu sa raison d'être, alors que cette crainte pouvait être un frein pour les hommes peu avancés intellectuellement et moralement. De même qu'ils n'eussent été que peu ou point impressionnés par l'idée de peines morales, ils ne l'auraient pas été davantage par celle de peines temporaires ; ils n'eussent même pas compris la justice des peines graduées et proportionnées, parce qu'ils n'étaient pas aptes à saisir les nuances souvent délicates du bien et du mal, ni la valeur relative des circonstances atténuantes ou aggravantes. [Mais] [u]ne religion qui fait sa pierre angulaire d'une semblable doctrine, qui se déclare sapée par sa base si on lui ôte

31. Abbé Thomas Gousset, *Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Liguori*, Besançon, Outhenin-Chalandre fils, 1832, p. 231.

32. Mgr Pie, *Seconde instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent, Discours et instructions pastorales*, Poitiers, H. Oudin, tome 3, 1860, p. 264.

33. Cf. notamment Nicole Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France (1785-1914)*, Paris, Albin Michel, 1995 ; Guillaume Cuchet, « Le retour des esprits, ou la naissance du spiritisme sous le Second Empire », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 54-2, avril-juin 2007, p. 74-90.

ses démons, son enfer, ses peines éternelles et son Dieu sans pitié, est une religion qui se suicide»³⁴.

Pour ces penseurs, la thèse de Lacordaire n'était qu'un pis-aller assez misérable qui ne touchait pas au fond du problème, c'est-à-dire à l'existence même de l'enfer. Pour le philosophe républicain Patrice Larroque, ancien recteur de l'académie de Lyon démis de ses fonctions en 1849 par le ministre de l'Instruction publique Alfred de Falloux, le nombre ne faisait rien à l'affaire. Il pronostiquait même qu'une fois mis le doigt dans cet engrenage, le discours catholique finirait, à terme, par vider intégralement l'enfer :

« Ou le moyen auquel vous avez recours pour concilier l'idée de l'infinie bonté de Dieu avec la damnation éternelle ne signifie rien du tout, ou il signifie que, s'il vous était prouvé que Dieu damnât le plus grand nombre de ses créatures, vous refuseriez d'admettre que cela pût se concilier avec son infinie bonté, et dès lors il vous apparaîtrait comme un être méchant. Vous faites donc dépendre la bonté ou la méchanceté de Dieu du plus ou moins grand nombre d'êtres qu'il réprouve. [...] Or est-il possible de concevoir Dieu méchant à quelque faible degré que ce soit? Pas plus qu'à un haut degré »³⁵.

LES CAUSES PROFONDES

Le changement de discours sur l'enfer est un bon exemple de mutation du « croyable » dans le champ des croyances officielles catholiques du XIX^e siècle. Les causes profondes de cette mutation sont antérieures à la conjoncture particulière des années 1850 et elles ont continué d'exercer leur influence au-delà.

L'évolution des conceptions de la justice

L'évolution des conceptions de la justice est un facteur fondamental, aussi décisif pour le XIX^e siècle que les effets déculpabilisants de la diffusion des catégories de la psychologie moderne pour le second XX^e. Le XIX^e siècle, disait Michel Foucault, est le temps de la « sobriété punitive »³⁶. La pensée des Lumières, sous l'influence des grands criminalistes comme Cesare Beccaria et Jeremy Bentham, insistait sur la nécessité de proportionner les peines aux délits, de valoriser les capacités d'amendement des délinquants et de donner une dimension pédagogique (plutôt que spectaculaire) aux sanc-

34. Allan Kardec, *Le ciel et l'enfer ou la justice divine selon le spiritisme* (1865), Paris, Vermet, 1990, p. 69-70 et 153.

35. Patrice Larroque, *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, Paris, Alphonse Durr, 1860, p. 332-333.

36. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 21.

tions. Au siècle suivant, ces idées nouvelles passent dans les codes et transforment progressivement les mentalités. Elles inspirent la grande loi pénale du 28 avril 1832 qui généralise l'usage de la notion de « circonstances atténuantes » dans le droit français, abolit la peine de mort dans neuf cas et supprime les châtimens corporels. L'article 5 de la constitution du 4 novembre 1848 abolit la peine de mort en matière politique. Comment, dans ces conditions, continuer de croire à une justice sans nuance, absolue et vengeresse, devenue archaïque et, pour tout dire, indigne de Dieu ? L'écart se creuse dangereusement entre les exigences de la justice divine, plus conformes aux normes d'ancien régime, et celles de la civilisation moderne. Polémiquant contre la théologie catholique, Jean Reynaud écrit dans *Terre et Ciel* en 1854 :

« Que vous le vouliez ou non, il nous est impossible de nous fixer dans les sentiments du moyen âge tant en religion qu'en politique ; le mouvement des mœurs nous entraîne, et nous ne sommes pas plus maîtres de nous satisfaire en attribuant à Dieu le caractère et les passions d'un juge des temps barbares, qu'en attribuant à sa législation la brutalité du système pénal des âges qui nous précèdent. C'est vous [...] qui détruisez la croyance de l'enfer, en la rendant aussi antipathique à nos croyances que l'est désormais l'affreuse parade des bourreaux et des tortures. Quand l'ère des représailles aveugles est abolie sur la terre, comment la divinité ferait-elle régner dans l'univers ce que nous sommes conduits à repousser de chez nous ? »³⁷

L'évolution de l'image de Dieu

Jean Delumeau a écrit que l'Occident avait longtemps hésité devant la question de savoir si Dieu était plutôt bon ou plutôt juste. À la fin de l'Ancien Régime, y compris chez un Mgr de Pressy qui plaidait pourtant pour un assouplissement du discours, la bonté de Dieu est encore généralement perçue comme une modalité de sa justice³⁸. On assiste tout au long du XIX^e siècle à un rééquilibrage qui débouche, en fin de parcours, sur un début d'inversion des perspectives, la justice de Dieu devenant chez certains, une Thérèse de Lisieux par exemple, une modalité de sa bonté³⁹. Le « passage du dieu terrible au dieu d'amour » (Gérard Cholvy)⁴⁰, qui se produit au XIX^e siècle (même si les spécialistes discutent de la chronologie et de l'ampleur du mouvement), est une dynamique spirituelle fondamentale qui a joué un rôle décisif dans l'évolution que l'on cherche à cerner ici. Il est à la fois cause et symptôme

37. Jean Reynaud, *Philosophie religieuse. Terre et Ciel*, Paris, Furne, Jouvett et Cie, 1875, p. 381-382.

38. Mgr de Pressy, *Première instruction sur l'accord de la foi et de la raison dans les mystères de l'incarnation et de la rédemption*, op. cit., col. 441-442.

39. On peut renvoyer ici aux travaux de Claude Langlois sur Thérèse de Lisieux.

40. Gérard Cholvy, « Du dieu terrible au dieu d'amour » : une évolution dans la sensibilité religieuse au XIX^e siècle, in *Transmettre la foi : XVI^e-XX^e siècles*, tome 1, *Pastorale et prédication en France*, Paris, C.T.H.S., 1984, p. 141-154. On peut remarquer que dans cet article, nombre de références illustrant le changement de sensibilité datent des années 1850-1860.

d'une difficulté croissante à concilier l'idée de la bonté divine avec celle de la damnation. Auguste Nicolas, un des principaux apologistes catholiques de l'époque de la monarchie de Juillet, a souligné la nouveauté de cette attitude qui consistait, de la part de croyants, à retourner la bonté de Dieu contre sa justice :

« Nous ne rencontrons nulle part [dans la tradition chrétienne] aucun de ces arguments tirés de la bonté divine, et qui font le fort de notre incrédulité : on ne s'en doutait pas même. Chez les modernes, au contraire, ce dogme est devenu le plus insurmontable, je ne dis pas à la raison de l'incrédule, mais à la foi du chrétien ; et il n'est pas rare de trouver des âmes qui croiraient tout le reste du Christianisme, et qui sont tenues en échec devant ce seul article. [...] D'où cela vient-il ? Cela vient de ce que le Christianisme nous a plus particulièrement révélé la Divinité dans l'attribut de sa bonté, de son amour, de sa charité, et que les idées que nous en avons reçues, si favorables du reste à notre faiblesse, se sont insinuées tellement dans notre esprit et dans nos mœurs, qu'elles nous sont devenues comme propres et instinctives, et qu'oubliant leur véritable origine, nous les lui objectons. Sa miséricorde a nui à sa justice, et nous nous en armons contre elle »⁴¹.

Victoire paradoxale donc, et à ses yeux excessive, potentiellement dissolvante, de l'intuition chrétienne (le Dieu d'amour) sur sa propre tradition théologique et pastorale.

Parmi les facteurs qui ont le plus œuvré en ce sens, l'évolution de l'image du père a certainement joué un rôle important⁴². Le christianisme s'y prêtait tout particulièrement par son insistance sur la paternité de Dieu et l'affirmation que les parents tiennent pour les enfants la place de Dieu. On assiste au milieu du siècle, dans le prolongement d'évolutions anciennes qui remontent au moins au XVII^e siècle, à une intensification du sentiment familial. Elle se traduit par une tendresse accrue dans les rapports entre parents et enfants. Ernest Legouvé, spécialiste des questions familiales, écrit : « Dans ce siècle où tout se renouvelle, je ne sais pas de transformation plus importante que celle qui touche aux rapports des pères et des enfants dans la société moderne. »⁴³ La diffusion des termes affectueux de « papa » (« papa gâteau » date de 1854) et de « bébé »⁴⁴, la pratique qui consiste à porter le deuil des enfants⁴⁵, y compris morts en très bas-âge, ainsi que le tutoiement des enfants par les parents

41. Auguste Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, Paris, Auguste Vaton, 1852, tome 2, p. 471.

42. Comme l'a déjà fait remarquer Ralph Gibson dans « Théologie et société en France au XIX^e siècle », in Jean-Dominique Durand [dir.], *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 96.

43. Ernest Legouvé, *Les pères et les enfants au XIX^e siècle. Enfance et adolescence*, Paris, Hetzel, 1907 (1^{re} édition 1872), p. 1.

44. Alain Rey souligne que le terme « bébé » se lexicalise au milieu du XIX^e siècle (*Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, tome 1, p. 200).

45. Vincent Gourdon, *Histoire des grands-parents*, Paris, Perrin, 2001, p. 290.

(dans une partie de la bourgeoisie) sont des signes de cette évolution. Le foyer sociologique de ces mutations affectives résidait dans les classes moyennes, « [là], écrit encore Ernest Legouvé, où le progrès commence toujours, dans ces familles placées à mi-côté de la société, familles de magistrats, d'avocats, d'industriels, de savants, de professeurs, d'artistes, d'hommes de travail »⁴⁶, tandis que dans les familles aristocratiques, où persistait davantage l'attachement au lignage et à l'« esprit de race », et plus encore dans les familles populaires, paysannes ou ouvrières, le processus était beaucoup moins avancé.

La rentabilité décroissante de la « pastorale de la peur »

On a vu à travers les cas de Mgr de Pressy, Bergier et Emery que beaucoup continuaient de penser, à la fin de l'Ancien Régime, que si on relâchait la pression dans le domaine de l'enfer, on risquait de voir les fidèles s'engouffrer dans la brèche, sans plus savoir où s'arrêter. D'où, de la part des partisans de l'indulgence, le souci permanent de montrer que, quand bien même on adopterait des thèses moins sévères, il resterait toujours assez d'épouvante dans le système pour retenir les pécheurs sur le chemin de la perte. Mais certains étaient conscients des limites de ce type de pastorale, devenues plus évidentes au milieu du XIX^e siècle. Le philosophe catholique Jean Wallon, un converti, traducteur de Hegel en français et ami de Baudelaire, a bien mis le fait en évidence dans un livre sur l'enfer de 1866. Dans une perspective étrangement « pré-delumienne », il expliquait que, de facteur de christianisation autrefois, la pastorale de l'enfer tendait à devenir, dans la société contemporaine, un facteur de déchristianisation. Non qu'elle eût perdu toute efficacité mais elle faisait désormais plus de mal « en haut » de la société (dans les milieux intellectuels et les élites sociales) que de bien « en bas » (dans les milieux populaires)⁴⁷. D'où la perplexité du clergé qui se demandait, compte tenu des contrastes de la pratique religieuse en France, à partir de quand, c'est-à-dire de quel niveau d'inefficacité ou d'effets pervers, il devenait nécessaire de changer de méthodes. Il n'est pas indifférent que la question se soit posée avec une acuité particulière au moment où l'on assistait au retour à la religion d'une partie de la bourgeoisie, anciennement marquée par le discours des Lumières. Il est probable que la génération suivante, formée dans les collèges religieux créés à la suite de la loi Falloux de 1850, était déjà moins sensible au problème, ce qui doit nous prémunir contre la tentation d'imaginer le processus de sortie de la « pastorale de la peur » de façon trop linéaire.

La « déchristianisation »

Les spécialistes discutent de l'ampleur, des rythmes et des modalités de la « déchristianisation » au XIX^e siècle – en 1872, dans le dernier recensement

46. Ernest Legouvé, *Les pères et les enfants au XIX^e siècle...*, op. cit., p. 199.

47. Jean Wallon, *L'éternité des peines*, Paris, s.é., 1866, p. 55.

officiel comportant une rubrique religieuse, 97,5 % des Français se déclarent « catholiques romains » – mais le fait général n'est pas discutable. Or il ne pouvait manquer d'avoir un impact profond sur les conceptions du salut. Un de ses grands paradoxes est qu'on aura été beaucoup plus dur en définitive, du point de vue des exigences du salut, avec la société chrétienne du XVII^e ou du XVIII^e siècles qu'avec la société en voie de déchristianisation du XIX^e, sans parler de la société « post-chrétienne » de la fin du XX^e siècle. Pourtant, on aurait pu penser *a priori* que la déchristianisation aurait eu l'effet inverse et qu'elle aurait pu paraître, au contraire, justifier la thèse du petit nombre des élus. C'était du reste l'opinion de la frange la plus radicale du milieu intransigeant de l'époque, du père Ventura par exemple, au moment où une partie croissante de la population commençait à toucher dans sa vie quotidienne les premiers bénéfices de l'industrialisation, des progrès de l'agriculture, de la médecine ou des communications, et donc à desserrer un peu les contraintes de fer qui constituaient autrefois l'univers de réception quasi naturel de la « pastorale de la peur » :

« Lorsque cette vie sensuelle, molle, dissipée, où tout est pour le corps et rien pour l'âme, tout pour le monde et rien pour Dieu, tout pour le vice et rien pour la vertu, lorsque cette vie dans laquelle à l'omission de tout bien se joint la perpétration de tout ce qui est mal ; lorsque cette vie est devenue la vie *commune*, non seulement parmi les nobles, mais encore dans les conditions moyennes ; non seulement parmi les grands, mais encore parmi le peuple ; [...] est-il bien étrange que ce soit le petit nombre qui se sauve ? La voilà donc expliquée, la terrible parole par laquelle J.-C. conclut la parabole de ce jour : "Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus" »⁴⁸.

Mais telle n'a pas été la tendance dominante, comme on peut le comprendre assez aisément. Ce n'est pas la même chose de prêcher la thèse du petit nombre des élus dans une société d'observance générale et obligatoire, où prédicateurs et théologiens cherchent seulement à distinguer les « bons » des « mauvais » chrétiens, et dans une société en voie de « déchristianisation ». Comment, par exemple, prêcher le petit nombre des élus à un groupe qui tend lui-même, à tort ou à raison, à se considérer comme un reste ou une élite dans la société globale ? Dans un tel contexte, la simple obéissance aux « commandements de l'Église » relatifs à la pratique tendait à ouvrir presque mécaniquement un droit au salut, devenu le prix de la fidélité maintenue. Ce mécanisme de prime à la fidélité n'était d'ailleurs pas totalement nouveau. On a pu dire qu'il avait déjà joué, avec moins d'ampleur, avec l'apparition de la Réforme protestante au XVI^e siècle qui donna naissance, par réaction,

48. Père Ventura, Homélie IX^e, « Les ouvriers de la Vigne », cité par l'abbé F. X. Godts dans *De Paucitate Salvandorum qui docuerunt Sancti?*, *op. cit.*, p. 199-200.

aux théories nouvelles sur le salut du grand nombre des catholiques, comme celle de Suarez⁴⁹.

LA DIFFUSION DE LA THÈSE

Il faudrait étudier de manière plus approfondie qu'on ne peut le faire ici la diffusion de cette nouvelle théologie dans le discours catholique de la seconde moitié du XIX^e siècle. La référence aux thèses de Lacordaire et de Faber sur le sujet se trouve en tout cas sous la plume de nombre de prédicateurs et d'auteurs de la période. Sylvain-Marie Giraud, des Missionnaires de la Salette, écrit en 1885 :

« Il y a une très consolante doctrine qui tend à se généraliser de plus en plus, c'est celle du grand nombre des Élus. Aujourd'hui le sermon de Massillon n'est plus lisible... Cet enseignement s'appuie sur de très solides raisons. Le P. Lacordaire étonna le monde, quand il fit sa fameuse conférence sur ce sujet... Le P. Faber a repris la même thèse [ce qui n'est pas tout à fait exact], et il faut convenir qu'elle est soutenue d'une manière fort remarquable. Après l'avoir lue, on ne peut plus en douter; décidément, c'est le grand nombre qui tôt ou tard jouit de la vision de Dieu dans le ciel... »⁵⁰

Dans son livre sur *Le christianisme et les temps présents*, Mgr Bougaud reprend mot pour mot le point de vue de Faber. Il écrit, dans un propos qui annonce les thèses du théologien suisse du XX^e siècle Hans Urs von Balthasar⁵¹ : « L'Église enseigne qu'il y a un Enfer; mais elle ne nous dit pas ce qu'il y a dedans. Elle nous défend même d'y penser. Elle veut que nous pensions à l'Enfer pour nous; elle ne nous permet pas d'y penser pour les autres »⁵². En 1889 à Notre-Dame de Paris, près de quarante ans après Lacordaire, le dominicain Jacques Monsabré, titulaire de la chaire de 1870 à 1890, dénonce à propos du nombre des élus la « théologie sauvage » de Massillon. Il explique que « Dieu tient compte de tout » et que « [d]ans les paternels calculs de sa Providence, plus souvent que nous ne le pensons, sa miséricorde l'emporte

49. Jean-Baptiste du Petit-Bornand écrit : « La divergence qu'on y remarque, entre les théologiens catholiques antérieurs et postérieurs à la naissance du protestantisme, ne viendrait-elle pas de ce que les protestants prêchant eux aussi le « petit nombre des élus », nos théologiens soupçonnèrent la faiblesse de cette doctrine et étudièrent mieux la question ? » (*Sur la question du nombre des élus*, Paris, Lethielleux, 1908 (2^e édition), note b, p. 93).

50. P. Giraud, *Prêtre et Hostie*, liv. II, ch. 18, Paris-Lyon, 1885, tome I^{er}, p. 488, cité par Jean-Baptiste du Petit Bornand dans *Sur la question du nombre des élus*, Paris, Lethielleux, 1908 (2^e édition), p. 89-90.

51. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Espérer pour tous*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987 et *L'enfer. Une question*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

52. Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, Poussielgue, 1892 (4^e édition), tome 5, p. 340.

sur sa justice»⁵³. En 1898, dans un ouvrage qui a fait quelque bruit, le jésuite belge Auguste Castelein, plaide pour l'adoption d'une pastorale plus sobre et plus équilibrée, centrée non plus sur la peur mais sur la crainte filiale :

«Au terrorisme du Coran, qui extorque des vertus contraintes et serviles, je préférerais toujours la crainte moins troublante de l'évangile, qui inspire des vertus libres et généreuses. Cette crainte tempérée par la confiance est suffisante pour bannir l'indifférence, éperonner la lâcheté, réfréner les coupables désirs, dissiper les dangereuses illusions, enrayer enfin les funestes reculs et les fatales décadences. [...] Les nerfs, il est vrai, sont moins ébranlés, l'imagination est moins agitée que sous les terreurs du rigorisme. [...] [Le terrorisme] provoque le doute avec ses lâches compromis, ou le désespoir avec ses ressorts brisés et ses tristes abandons.»⁵⁴

L'Ami du Clergé, principale revue professionnelle du clergé français, de tendance conservatrice, écrit en 1899 : «La théorie fautive du petit nombre des élus est un des dogmes fondamentaux du jansénisme pratique. Dieu seul pourrait dire le mal qu'elle a fait à la piété chrétienne, voire à la théologie morale elle-même. On commence à s'en affranchir aujourd'hui, mais non sans peine. Il est des préjugés qui ont de si fortes racines!...»⁵⁵

On pourrait multiplier les références. Au total, il semble qu'on puisse considérer que vers 1900, l'ancienne thèse du petit nombre des élus est devenue minoritaire dans l'enseignement ordinaire de l'Église catholique, même si des ouvrages anciens comme le *Pensez-y bien*, qui soutenaient l'ancienne théologie, sont encore édités.

*

On retiendra pour finir deux conclusions.

La première est que si le processus de désinfernalisation du catholicisme est loin d'être achevé au début du XX^e siècle, il vient sans doute de franchir une étape décisive, les choses étant restées ensuite plus ou moins en l'état jusque dans les années 1950. Comme l'ont pressenti certains contemporains, même si le processus n'est pas linéaire ni irréversible, il avait de fortes chances, une fois lancé, d'aller jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à la disparition de l'enfer de la prédication courante, situation qui est à peu près celle du catholicisme ordinaire depuis une quarantaine d'années. Les mêmes causes produisant les mêmes effets, les mécanismes qui avaient servi une première

53. Jacques Monsabré, o.p., *Exposition du dogme catholique. Carême 1889, L'autre monde*, Paris, Bureaux de l'année dominicaine, 1889, p. 263.

54. Auguste Castelein, s.j., *Le Rigorisme, la doctrine du salut et le nombre des élus*, Louvain, 1898, p. 305.

55. *L'Ami du Clergé*, tome XXI, n° 31, 3 août 1899, p. 696.

fois à réduire le nombre des damnés – indulgence de Dieu, « miséricordes du lit de mort », purgatoire – pourraient servir plus tard, avec d'autres, à le vider complètement.

Deuxième conclusion : la question de l'enfer montre que l'évolution des sensibilités a fini par créer dans la tradition chrétienne des impossibilités à croire ou des invraisemblances morales qui, socialement parlant, n'étaient pas moins destructrices pour sa crédibilité que ses invraisemblances scientifiques (réelles ou supposées), ou ses choix politiques. On peut se demander si l'existence de telles difficultés dans la doctrine chrétienne, qui étaient autant de points de décrédibilisation susceptibles de se répandre sur les dogmes, croyances et pratiques connexes, n'a pas été aussi décisive à terme, comme facteur de « déchristianisation », que le choc en retour de la peur pointé autrefois par Jean Delumeau.

*Guillaume Cuchet est maître de conférences en histoire
à l'Université Charles de Gaulle/Lille 3
(Institut de Recherches Historiques du Septentrion)
et membre de l'Institut universitaire de France*