

Les Cahiers
du CRH

Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

Archives

32 | 2003

Catholicisme et bourgeoisie. Bernard Groethuysen

Bernard Groethuysen et la « crise du péché » dans la France du XVIII^e siècle

Philippe Boutry



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/276>

DOI : 10.4000/ccrh.276

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2003

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Philippe Boutry, « Bernard Groethuysen et la « crise du péché » dans la France du XVIII^e siècle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 32 | 2003, mis en ligne le 05 septembre 2008, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/276> ; DOI : 10.4000/ccrh.276

Ce document a été généré automatiquement le 23 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Bernard Groethuysen et la « crise du péché » dans la France du xviii^e siècle

Philippe Boutry

Théorie de la vraie civilisation.

Elle n'est pas dans le gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes, elle est dans la diminution des traces du péché originel.

Charles Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, XXXII, 58

- 1 Dans cette même année 1927 où Bernard Groethuysen fait paraître chez Gallimard la première édition française des *Origines de l'esprit bourgeois en France*¹, Paul Claudel rédige au château de Brantes la seconde de ses *Conversations dans le Loir-et-Cher* dont un bref passage intéresse directement l'histoire de l'idée de péché, qui sera l'objet de cette brève contribution :

– FLAMINIUS : Et quelle est, je vous prie, la brique et l'ouvrier de cet étroit cachot où rôle notre séquestré, ce mur construit de par dedans qui le sépare des autres hommes, sinon ce blême et fade doublet que nous voyons grouiller un moment le dimanche parmi les autres vermisses de la rhétorique dans le sermon de notre curé et qu'il appelle le *Péché Mortel* ? L'une des sept espèces dont nous avons appris le nom au catéchisme. Que ce soit l'Orgueil qui nous roidit ou l'Envie qui nous ronge ou la Colère qui nous défigure ou la Luxure qui nous corrompt ou la Gourmandise qui nous abrutit ou l'Avarice qui nous ferme ou la Paresse qui nous paralyse, est-ce que ce n'est pas le même effet toujours qui est de nous séparer non pas seulement de Dieu mais des hommes ? de nous interdire ? de faire de nous quelque chose d'inutile et d'incarcéré ? Qu'en pensez-vous ? Ai-je décrit des maux de l'âme, ou des vices de l'esprit, ou des tares du corps ? Tout cela est la même chose.

– CIVILIS : Voilà ce qui faisait rire l'agréable Renan quand à la fin de sa vie il disait aux jeunes gens : Le péché n'existe pas².

- 2 En prenant le risque de rapprocher d'entrée de jeu Groethuysen de Claudel, on n'entend certes pas tirer argument d'une rencontre chronologique aux fins de minimiser ce qui sépare les deux écrivains, qui n'est rien d'autre que le christianisme, mais souligner une opinion partagée : pour « l'honnête homme » du xviii^e siècle selon Groethuysen comme pour « l'agréable Renan » selon Claudel, le péché n'existe plus, le péché n'existe pas. « Il n'y aura plus de péché » ; « le pécheur se meurt » ; « le péché se meurt », répète avec

insistance Groethuysen dans les *Origines*³. Il est advenu dans le cours du XVIII^e siècle, soutient-il textes à l'appui, une *crise du péché*⁴ : ce sera l'objet même de ce propos.

- 3 Tel est bien le sens en effet de la démonstration contenue dans les trente-quatre pages du quatrième chapitre, consacré à « L'idée de péché », de la première partie des *Origines*, intitulée « Dieu, le péché, la mort »⁵. Fidèle à son dessein de retracer « ce qu'on pourrait appeler l'aspect social de l'émancipation religieuse du XVIII^e siècle »⁶, Groethuysen s'emploie à comprendre selon quelles voies, afin de « pouvoir s'installer dans un monde qui fût le sien », ce personnage aux contours sociologiques et culturels bien mal définis qu'il appelle « le bourgeois »,

[...] avait dû, dans un long et continu effort, modifier graduellement les sentiments et les idées que le passé lui avait léguées [...], les manières de sentir qui lui étaient communes avec tous les fidèles, [à travers] une sorte d'émancipation intérieure qui devra s'accomplir en lui, avant qu'il puisse lancer le défi aux ministres de l'Église et suivre sa propre voie⁷.

Le chapitre sur l'idée de péché prend ainsi place dans une démonstration plus générale tout en s'efforçant d'appréhender les mutations des sensibilités religieuses dans un domaine essentiel, qui touche à la fois aux fondements anthropologiques du christianisme (la doctrine du péché originel), au terrain privilégié des controverses théologiques de l'âge classique (le débat sur la nature et la grâce), à la genèse du processus de dissociation de la religion et de la morale et au plus intime du cœur de l'homme (la conscience du mal, la perception de la faute et le sentiment de culpabilité).

- 4 Aussi ces brèves considérations tenteront-elles tour à tour de prendre la mesure de la méthode de travail de Groethuysen, de son schéma interprétatif et de la portée de son livre dans l'historiographie du XX^e siècle. On traitera ainsi successivement, en premier lieu, de la question des sources ; en second lieu, de l'argumentation et de la mise en œuvre de la thèse groethuysienne de transmutation du péché en délit et de la religion en morale ; enfin on s'interrogera sur la fécondité et les limites de la notion groethuysienne de *crise du péché* au regard de la réflexion actuelle sur l'histoire religieuse, culturelle et intellectuelle du XVIII^e siècle.

Les sources de Groethuysen

- 5 L'examen des sources mises en œuvre par Bernard Groethuysen pour traiter des modifications de « l'idée de péché » soulève un premier et délicat problème : celui de l'appauvrissement considérable, effectué par l'auteur lui-même, de l'édition française de son livre chez Gallimard par rapport à l'édition allemande, parue successivement en 1927 et 1930, en deux volumes, à Halle sous le titre *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*⁸. Ce sont les trois quarts des notes qui ont été sacrifiées dans le chapitre qui nous intéresse⁹, réduisant l'exposé à une simple épure et posant le problème des critères de sélection qui ont dicté les choix de l'auteur.
- 6 Parmi les cent-quatre références qu'on relève dans les notes de l'édition française, c'est le groupe janséniste qui apparaît le mieux représenté, avec soixante et une occurrences¹⁰. On compte ainsi treize références aux *Nouvelles ecclésiastiques*¹¹, dont il convient de noter, avec Catherine Maire, que ce « journal à grand écho social, machine de guerre du parti janséniste, première forme de propagande » est considéré par Groethuysen « comme une simple gazette janséniste »¹². Le même « détournement de source » est effectué sur la somme apologétique du « parti » janséniste contre la bulle *Unigenitus*, *Les Hexaples*, ou les

Six *Colonnes sur la Constitution Unigenitus* (1721) d'Étemare et de ses collaborateurs, citées à onze reprises : ce « manifeste de la résistance » contre la bulle est traité par Groethuysen « comme un simple livre de piété »¹³. Parmi les auteurs jansénistes, on relève encore huit citations d'Antoine Arnauld (dont six extraites de la *Seconde Apologie de Jansénius* et deux de l'*Apologie pour les Saints Pères*), cinq citations de Pascal (dont quatre extraites des *Pensées*, citées dans l'édition de Léon Brunschvicg¹⁴, et la cinquième des *Provinciales*), quatre citations des *Œuvres* de Pierre Nicole, deux citations de Jacques-Joseph Duguet (extraites de son *Explication du livre de la Genèse* et de ses *Lettres sur divers sujets de Morale et de Piété*), deux citations de Pasquier Quesnel, et une référence au *Traité philosophique et théologique sur l'Amour de Dieu* d'Ellies Dupin et à la *Lettre* du théologien Bon-François Pelvert où l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les Incrédules (1776). Sont encore représentés des évêques proches du « parti », comme Mgr Charles-Joachim Colbert de Croissy, évêque de Montpellier, avec trois citations tirées de ses *Œuvres*, ou encore, beaucoup plus avant dans le XVIII^e siècle, Mgr Jean-Félix de Fumel, évêque de Lodève, avec un extrait de son *Instruction pastorale sur les Sources de l'Incrédulité du Siècle* (1765), et Mgr Antoine Malvin de Montazet, archevêque de Lyon, avec deux citations extraites de son *Instruction pastorale sur les Sources de l'Incrédulité et les Fondements de la Religion* (1776). On relèvera encore quelques emprunts à des écrits du « parti », *La Religion Chrétienne méditée dans le véritable Esprit de ses Maximes*, le *Parallèle de la Doctrine des Païens avec celle des Jésuites* (1726), *Le Vrai Sens des Cent Une Propositions* (1742), le trentième *Discours sur les Nouvelles ecclésiastiques* (1759), cités à deux reprises en complément des *Hexaples*, qui leur sont pourtant bien antérieures, ou encore la *Réponse de M^{***} à M. l'Évêque de*** sur cette question : Y a-t-il quelque Remède aux Maux de l'Église de France* (1778), évoquée trois fois.

- 7 Un second groupe de citations vient encore étayer le camp de la « corruption originelle »¹⁵ de vingt et une références supplémentaires : ce sont des auteurs « classiques » qui expriment, essentiellement à travers la prédication, la théologie traditionnelle de l'Église du Grand Siècle. On relève ainsi en ce sens huit références à Bossuet, extraites d'ouvrages aussi divers que l'*Élévation sur les Mystères* (trois citations), le *Sermon sur le Respect dû à la Vérité* (deux citations), la *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, l'*Oraison funèbre de Nicolas Cornet* ou le *Traité de la Concupiscence*, et cinq références aux *Examens particuliers sur divers Sujets propres aux Ecclésiastiques* (1690) du sulpicien Louis Tronson, présenté, bien à tort, comme « l'évêque Tronson »¹⁶. Massillon est dans le même sens également attesté à deux reprises, à travers son *Sermon sur la Samaritaine* et son *Sermon sur l'Évidence de la Loi*. Groethuysen utilise encore trois brefs passages contre les casuistes extraits du septième *Entretien sur les sciences* (1683) du P. Lamy, du *Discours sur l'Histoire Ecclésiastique* de Claude Fleury et des *Lettres à un Évêque sur divers Points de Morale* de Mgr Jean-Georges Lefranc de Pompignan, évêque du Puy ; à ces trois textes, il faut ajouter, utilisé à contre-emploi contre les partisans de la « morale relâchée », un long et éloquent extrait de l'article « Loyola » du *Dictionnaire philosophique* de Bayle. Groethuysen fait encore figurer parmi les tenants des thèses traditionnelles quelques prédicateurs passablement obscurs en citant à deux reprises les *Discours de piété sur les plus importants Objets de la Religion* de Pacaud, *Sur la Fête de la Purification* et *Sur la Toussaint*.
- 8 Que reste-t-il dès lors pour illustrer la position des casuistes ainsi que la « crise du péché » qui est au cœur de la démonstration groethuysienne ? Les jésuites sont les parents pauvres d'une argumentation qui fait la part belle (80 % des références) aux textes d'origine janséniste ou « classique » : six références seulement, dont trois extraites

des *Mémoires de Trévoux* des années 1754, 1759 et 1762, une des *Sentiments des Jésuites touchant la Piété philosophique* (1694) du père Dominique Bouhours, l'adversaire de Nicole et du Grand Arnauld, une de l'*Apologie de Cartouche, ou le Scélérat justifié par la grâce du sieur Quesnel*, du père Louis Patouillet, figure de proue de l'antijansénisme du XVIII^e siècle ; une enfin, en tête du chapitre, des *Sermons* du jésuite Charles Frey de Neuville. En fait, ce sont les auteurs et les ouvrages de la seconde moitié du XVIII^e siècle, exprimant « la morale chère aux enfants du siècle »¹⁷, qui sont privilégiés en fin de chapitre, à travers dix-sept références extrêmement disparates. On relève ainsi cinq extraits de la *Nouvelle Défense de la Constitution de N. S. P. le Pape portant condamnation du Nouveau Testament du Père Quesnel*, publiée à Liège en 1714 par l'abbé Claude Le Pelletier, polémiste antijanséniste¹⁸ ; trois citations tirées des *Mœurs* (1749) et des *Éclaircissement sur les mœurs* (1762) de François-Vincent Toussaint¹⁹ ; deux emprunts à l'article *Homme* de *L'Alambic Moral, ou Analyse raisonnée de tout ce qui a rapport à l'Homme* (1773), au traité *Du Bonheur* (1767) d'Alphonse de Serres de La Tour²⁰ et aux *Maximes de Droit naturel sur le Bonheur* (1791) de Jean Meyniel, obscur avocat en Parlement à Caumont qui sera élu en 1789 député du tiers-état de la sénéchaussée de Condom aux États Généraux²¹ ; sont encore utilisés pêle-mêle le *Plan d'Éducation civique* (1770) de l'abbé Coyer²², la *Seconde Lettre à M. de Necker de Rivarol* et, en guise de conclusion un bref passage des *Pensées et Fragments inédits* de Montesquieu, seule grande figure intellectuelle parmi toute cette « petite monnaie des Lumières ».

- 9 Que conclure de cette longue énumération ? L'écrasante suprématie du corpus janséniste laisse tout d'abord transparaître chez Bernard Groethuysen une véritable fascination pour le discours sur la « corruption de l'homme ». Ce sont les plus grands auteurs de Port-Royal qui sont convoqués, Arnauld, Pascal, Nicole, mais aussi les protagonistes majeurs du « parti » au XVIII^e siècle, à travers ses expressions collectives comme les *Nouvelles ecclésiastiques* ou les *Hexaples*, ou ses principaux porte-parole comme Pasquier Quesnel, Jacques-Joseph Duguet, Elies Dupin ou Bon-François Pelvert, sans oublier les évêques proches du « parti », Colbert, Fumel ou Montazet. La lecture des notes du texte original rendrait plus sensible encore cette prédilection, cette délectation des affirmations les plus radicales de la misère du cœur humain : c'est le *Dictionnaire théologique portatif*, où l'on peut lire (en français dans l'appareil de notes allemand) qu'« Adam a communiqué nécessairement à ses enfants un corps corrompu, et les âmes jointes à ces corps ont contracté ces inclinations corrompues »²³ ; c'est l'*Oraison funèbre de Marie Thérèse d'Autriche* de Bossuet où il est dit :

Dilecta quis intelligit ? Qui peut connaître ses péchés ? Que je hais donc ta vaine science et ta mauvaise subtilité, âme téméraire, qui prononces si hardiment : ce péché que je commets sans crainte est véniel. L'âme vraiment pure n'est pas si savante²⁴.

- 10 C'est Quesnel qui affirme que « l'homme défiguré par le péché n'est plus reconnaissable »²⁵ et que « la connaissance de la corruption de la nature et de la nécessité d'être renouvelé par Jésus-Christ sont les premiers éléments de la religion chrétienne »²⁶ ; c'est Pascal enfin qui évoque dans les *Pensées* « le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près »²⁷.
- 11 Les principaux écrivains ecclésiastiques du Grand Siècle, au premier rang desquels Bossuet, Massillon ou Tronson, sont en second lieu rangés dans l'argumentation aux côtés des jansénistes, tout comme d'ailleurs les adversaires des casuistes de tout bord (de l'historien Claude Fleury au philosophe Pierre Bayle). Sans le savoir, ou en le sachant peut-être (en tout cas, il n'en fait pas état), Groethuysen retrouve le « front uni » des

gallicans et des jansénistes qui a fait la victoire définitive, pour plus d'un siècle, des thèses rigoristes dans le champ de la théologie morale à l'Assemblée du Clergé de 1700 et qui obtiendra en 1762, avec l'aide des philosophes, l'interdiction de la Compagnie de Jésus par le Parlement de Paris²⁸.

- 12 Ce déséquilibre entraîne en troisième lieu une certaine dévalorisation, quantitative au premier chef, mais aussi qualitative, de la casuistique jésuite ou du discours présenté comme « bourgeois » de la fin du XVIII^e siècle : quelques citations éparses, des protagonistes parfois obscurs, qui laissent entier le mystère de cette victoire sans combat, par épuisement ou par effacement progressif, remportée sur le discours chrétien, classique ou tragique, relatif au péché et à la corruption du cœur de l'homme.
- 13 Le choix des citations, même en acceptant l'a priori groethuysien de ne citer que des auteurs chrétiens, et en particulier de ne pas citer les philosophes, laisse enfin apparaître des vides un peu étonnants. On en retiendra deux exemples. Excellent connaisseur de l'œuvre de Rousseau²⁹, Groethuysen n'ignorait certainement pas l'existence de la grande thèse de Masson, publiée en 1916, *La Religion de J.-J. Rousseau*³⁰. Or ce dernier avait consacré une partie importante de son travail aux sources de l'idée de la bonté naturelle de l'homme et de la critique rousseauiste de la doctrine du péché originel : en particulier le *Traité du vrai mérite de l'homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions, avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la vertu* (1734) de Le Maître de Claville, président au Bureau des finances de Rouen, « un des livres de morale qui eurent le plus de lecteurs durant tout le siècle », note Robert Mauzi³¹, mais aussi le *Cleveland* (1732) de l'abbé Prévost, ou encore le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1748) du pasteur genevois Turretin. L'analyse de ces ouvrages et leur influence sur Rousseau permettait à Masson d'argumenter la thèse selon laquelle les principaux thèmes systématisés et radicalisés dans l'*Émile* en 1762, étaient déjà prégnants dans la production littéraire française des années trente et quarante du XVIII^e siècle ; en les omettant, Groethuysen se prive à la fois d'une chronologie et d'une étape importante de la « crise du péché ». De la même manière, on s'étonne un peu de ne pas voir citer dans ce chapitre, alors qu'il l'est souvent ailleurs, l'œuvre du théologien comtois Nicolas-Sylvestre Bergier qui fait figure à partir des années 1760 de porte-parole officiel de l'épiscopat français dans sa lutte contre les Lumières, qu'il s'agisse du *Déisme réfuté par lui-même*, rédigé et publié directement contre l'*Émile* de Rousseau, ou du *Dictionnaire de théologie* publié en 1788-1790 dans l'*Encyclopédie méthodique* de Panckoucke. Il y aurait trouvé, dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, à la fois une réaffirmation ferme et nette de la doctrine classique de l'Église catholique sur le péché originel et une prise de distance sensible envers le jansénisme ou le rigorisme, traités sous forme d'articles très critiques dans la *Théologie*. Mais cela rentrait mal, sans doute dans le schéma groethuysien en préfigurant le « tournant intransigeant » de la fin du XVIII^e siècle et du XIX^e siècle³², que Groethuysen ignore, implicitement ou délibérément, on ne sait.

De la transmutation du péché en délit et de la religion en morale

- 14 « L'idée de derrière », pour parler comme Pascal, de la démonstration groethuysienne, ce pourrait bien être, en effet, à travers la négation philosophique de l'idée de péché, la transformation graduelle, dans le cours du XVIII^e siècle, de la religion en morale : ce que

Michel de Certeau analysera, un demi siècle plus tard en un texte essentiel et difficile d'accès, comme le passage « du système religieux à l'éthique des Lumières »³³.

- 15 Elle s'affirme tout d'abord à travers la thèse générale d'une « crise de croyance », au sein de laquelle s'inscrit à son tour la « crise du péché ». C'est ce qu'affirme avec force le premier chapitre de la seconde partie des *Origines*, intitulé « La transformation des idées religieuses », qui analyse comme un « phénomène historique » ce que Groethuysen définit comme « l'émancipation bourgeoise » – *émancipation*, de *mancipium*, troupeau d'esclaves, mot clé du lexique politique des Lumières, du libéralisme et du premier socialisme. Il s'agit à ses yeux, non d'un événement, mais d'un processus :

Il serait erroné de vouloir, dans l'émancipation bourgeoise, tout réduire à la formule du : « je crois » ou « je ne crois pas ». L'on parlerait plus justement d'un mouvement continu [...]. Il s'agit souvent, bien plutôt de tensions et de conflits dans la conscience même de celui qui s'émancipe peu à peu, et de transformations qui s'accomplissent dans les esprits, sans que l'individu en soit toujours conscient et puisse en préciser le caractère et les circonstances [...]. Il y aura chez les profanes, oubli, sélection, réduction, transformations de toutes sortes concernant l'étendue ou la qualité de ce qu'on croit [...]. Si le bourgeois a éliminé certaines vérités, ou plutôt si souvent il les a laissées dépérir en lui, il en a gardé d'autres, en les transformant, c'est-à-dire en leur enlevant ce qu'elles avaient de particulièrement religieux, en les sécularisant pour ainsi dire, en les intégrant dans son monde profane³⁴.

- 16 Le mot essentiel est lâché : *sécularisation*, dont il est donné une saisissante description et qui renvoie inévitablement aujourd'hui à la sociologie webérienne, même si Weber n'est jamais explicitement cité³⁵ : Groethuysen ne parle-t-il pas, à plusieurs reprises, des « enfants du siècle »³⁶ pour qualifier ses « bourgeois émancipés » ? Ce schéma, à la fois linéaire, progressif et cumulatif, le conduit à distinguer, on le sait, deux « types de catholiques », le premier défini par une « émancipation par réduction de la foi, qui permet au profane de rester un « croyant » tout en se conformant, dans les menus détails de la vie, exclusivement aux règles de la prudence et du bon sens »³⁷ et qu'il situe plutôt dans le premier xviii^e siècle, le second inséré dans le « monde nouveau », qui conserve « sentiment religieux » et « émotivité religieuse », mais manifeste désormais sa « répugnance » envers le « fanatisme » et la « superstition » et son éloignement pratique vis-à-vis des prescriptions de l'Église catholique :

Le catholique de la fin du siècle – conclut le sociologue – ne croira pas seulement autre chose, et autrement que ses ancêtres, il sera lui-même devenu autre ; c'est un homme nouveau, qui aime parfois se parer d'un titre ancien³⁸.

- 17 La « crise du péché », telle que la décrit Bernard Groethuysen dans ses différentes étapes sur la base des textes qu'il a privilégiés, est l'une des voies essentielles de l'avènement de cet « homme nouveau »³⁹. Aussi comprend-on mieux pourquoi il accumule en début de chapitre les textes sombres sur la condition de l'homme pécheur, extraits à la fois, on l'a dit, de la production janséniste et des auteurs classiques du Grand Siècle, comme Bossuet. Enfants « criminels d'un père criminel », pour parler avec le Grand Arnauld⁴⁰, « tous les descendants d'Adam », poursuivent les *Hexaples*, « sont des malades, mais malades d'une maladie qui conduit infailliblement à la mort éternelle »⁴¹. Si Groethuysen ne s'attarde pas sur le problème de la liberté et de la responsabilité, qui l'obligerait à étudier de plus près la querelle des casuistes et bouleverserait sa chronologie quelque peu sommaire, il met en évidence un processus de « réhabilitation » de l'homme qui s'intègre mieux à sa perspective d'ensemble comme aux datations proposées : « ainsi », écrit-il en une formule bien frappée, « le pécheur se meurt – je parle du pécheur classique, du pécheur

intégral – et nous semblons devenir meilleurs et moins repoussants aux yeux de la divinité à mesure que le temps avance »⁴².

- 18 La « réhabilitation » de l'homme passe ainsi par un processus de dissociation (*Auflösung*) du péché. C'est à ce point du raisonnement qu'on retrouve les casuistes, saisis le plus souvent à travers les dénonciations véhémentes de leurs adversaires contre la « morale relâchée ». La polémique janséniste, ou plus généralement rigoriste⁴³, est ainsi utilisée à contre emploi, pour mieux faire ressortir un processus que les textes exagèrent souvent pour mieux l'accabler : ce qui rendrait compte peut-être du déséquilibre des sources indiqué plus haut. Et Groethuysen de citer pêle-mêle Pascal dans ses réfutations de la « morale païenne » des *Provinciales*, ou encore les sarcasmes du Grand Arnauld : « ils veulent trouver un milieu imaginaire entre la Cupidité et la Charité »⁴⁴. Cependant c'est moins la disparition programmée du péché que sa transformation en catégorie éthique et juridique qui intéresse le sociologue : « il y aura des délits, des crimes, il n'y aura plus de péché » ; « le délinquant [...] a remplacé l'ancien pécheur » ; « le moraliste aura tué le péché »⁴⁵. « À homme nouveau, Dieu nouveau » : les morales du bonheur et de l'utilité ont remplacé à ses yeux dès la seconde moitié du XVIII^e siècle les déplorations de la corruption du cœur de l'homme. La conclusion est pourtant désabusée, désenchantée, ce qui ne saurait étonner de la part d'un lecteur conséquent de Marx – et d'un tempérament qu'on devine plus à l'unisson des tragédies raciniennes que des pastorales de Greuze :

Quel est cet honnête homme qui semble avoir vaincu une fois pour toutes les épouvantes dont autrefois était rempli le cœur des fidèles ? C'est le bourgeois, le bourgeois, maître d'un monde nouveau, que Dieu et le démon semblent avoir également déserté, et qui n'ayant ni pécheurs ni saints, ne connaîtra plus ni les angoisses, ni les extases de jadis⁴⁶.

- 19 La démonstration groethuysienne apparaît ainsi plus sociologique qu'historique (même si une perception globale de la chronologie du XVIII^e siècle est parfois esquissée), fondée sur une utilisation paradoxale des sources (où la littérature janséniste ou rigoriste sert de faire-valoir à l'avènement du « bourgeois ») et très faiblement contextualisée, que ce soit temporellement, spatialement et même, ce qui est un comble, socialement.
- 20 Surtout, elle conserve un « point obscur » en esquivant le moment fondamental de la critique rousseauiste du dogme du péché originel dans les années 1762-1765. Certes, on pourrait objecter que Groethuysen s'est déterminé, à propos de l'idée « bourgeoise » du péché comme à propos de l'idée « bourgeoise » de Dieu ou de la mort, de ne pas opposer terme à terme l'enseignement de l'Église catholique et la critique des Lumières, mais de confronter les conceptions traditionnelles, très largement identifiées avec le jansénisme, du péché originel et de la condition de l'homme pécheur avec les conceptions nouvelles issues de la prédication religieuse du XVIII^e siècle, à l'origine de « l'homme nouveau ». Il aurait pu pourtant trouver dans *Émile, ou de l'Éducation* (1762) comme dans le célèbre mandement de Mgr Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, en date du 20 août 1762 ou dans la non moins célèbre *Lettre à Mgr de Beaumont* de Rousseau (Genève, mars 1763), ou encore dans le traité que rédige contre l'*Émile* et publie en 1765 l'abbé Bergier, *Le Déisme réfuté par lui-même, ou Examen en forme de lettres des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de M. Rousseau*, plus d'une affirmation en son sens, à l'intérieur d'une séquence fondamentale de l'histoire religieuse et philosophique du XVIII^e siècle.
- 21 Rousseau n'y affirme-t-il pas d'emblée que « tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme »⁴⁷ ? Ne prend-il pas Hobbes à

partie pour avancer que, « quand Hobbes appelait le méchant un enfant robuste, il disait une chose absolument contradictoire. Toute méchanceté vient de faiblesse ; l'enfant n'est méchant que parce qu'il est faible ; rendez-le fort, il sera bon : celui qui pourrait tout ne ferait jamais de mal »⁴⁸ ? Ne soutient-il pas la capacité de l'être raisonnable à concevoir seul les normes de la vie morale : « La raison seule nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoique indépendant de la raison, ne peut donc se développer sans elle »⁴⁹ ? Ne vient-il pas enfin contester de front le dogme chrétien du péché originel :

Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain ; il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il est entré. La seule passion naturelle à l'homme est l'amour de soi-même, ou l'amour-propre pris dans un sens étendu. Cet amour-propre en soi ou relativement à nous est bon et utile ; et, comme il n'a point de rapport nécessaire à autrui, il est à cet égard naturellement indifférent ; il ne devient bon ou mauvais que par l'application qu'on en fait et les relations qu'on lui donne⁵⁰.

22 N'assène-t-il pas enfin les principes les plus contraires à l'enseignement traditionnel du christianisme : que « l'homme est naturellement bon » et que c'est « la société [qui] déprave et pervertit les hommes »⁵¹ ; que « nul enfant mort avant l'âge de raison ne sera privé du bonheur éternel »⁵² ; que « le mal général ne peut être que dans le désordre » et que « le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre : [...] ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien »⁵³.

23 Aussi Groethuysen se prive-t-il également de citer la réplique de Mgr de Beaumont, qui rentrait mal, il est vrai, par son intransigeance, dans le schéma évolutif de la mutation du péché en délit :

Sous le vain prétexte de rendre l'homme à lui-même et de faire de son élève l'élève de la nature, écrit l'archevêque de Paris, il met en principe une assertion démentie, non seulement par la religion, mais encore par l'expérience de tous les peuples et de tous les temps. Posons, dit-il, pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. À ce langage, on ne reconnaît point la doctrine des saintes Écritures et de l'Église touchant la révolution qui s'est faite dans notre nature ; on perd de vue le rayon de lumière qui nous fait connaître le mystère de notre propre cœur. Oui, M.T.C.F., il se trouve en nous un mélange frappant de grandeur et de bassesse, d'ardeur pour la vérité et de goût pour l'erreur, d'inclination pour la vertu et de penchant pour le vice. Étonnant contraste qui, en déconcertant la philosophie païenne, la laisse errer dans de vaines spéculations ! contraste dont la révélation nous découvre la source dans la chute déplorable de notre premier père⁵⁴.

24 La réplique de Rousseau dans sa fameuse *Lettre à Monseigneur de Beaumont* n'en aurait pas moins été instructive. Le philosophe genevois a en effet très bien perçu le caractère déterminant de sa remise en cause du dogme du péché originel dans sa philosophie de l'éducation : si le péché originel existe, le gouverneur d'Émile doit renoncer à faire agir la « nature »⁵⁵.

Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits et que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont j'étais capable est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; qu'il n'y a point de perversité naturelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits [...] J'ai fait voir comment, par l'altération successive de leur bonté originelle, les hommes deviennent enfin ce qu'ils sont⁵⁶.

- 25 Il oppose surtout à la doctrine chrétienne un démenti qui est à la fois d'ordre exégétique, rationnel, mais aussi spirituel et éthique – c'est-à-dire qui se situe au cœur même de la thèse groethuysienne de la mutation de la religion en morale :

Vous dites que mon plan d'éducation, *loin de s'accorder avec le christianisme, n'est pas même propre à faire des citoyens et des hommes* ; et votre unique preuve est de m'opposer le péché originel [...] Il s'en faut bien, selon moi, que cette doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles, ne soit contenue dans l'Écriture ni si clairement ni si durement qu'il a plu au rhéteur Augustin et à nos théologiens de la bâtir [...] Nous sommes, dites-vous, pécheurs à cause du péché de notre premier père. Mais notre premier père, pourquoi fut-il pécheur lui-même ? Pourquoi la même raison par laquelle vous expliquerez son péché ne serait-elle pas applicable à ses descendants sans le péché originel ? Et pourquoi faut-il que nous imputions à Dieu une injustice en nous rendant pécheurs et punissables par le vice de notre naissance ; tandis que notre premier père fut pécheur et puni comme nous sans cela. Le péché originel explique tout, excepté son principe ; et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer [...] Le sang du Christ n'est-il donc pas encore assez fort pour effacer entièrement la tache ? ou bien serait-elle un effet de la corruption naturelle de notre chair ? comme si même indépendamment du péché originel, Dieu nous eût créé corrompus, tout exprès pour avoir le plaisir de nous punir ! [...] Et le moyen de concevoir que Dieu crée tant d'âmes innocentes et pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale, et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage ? [...] Vous obscurcissez beaucoup la justice et la bonté de l'Être suprême⁵⁷.

- 26 Plus perspicace – ou moins sociologue – que Bernard Groethuysen, l'abbé Bergier avait bien senti que le cœur du débat se situait dans cette articulation fondamentale de l'essence et de l'agir humain : « si la révélation du péché originel est fautive, toute la croyance chrétienne est nulle », écrit-il sans ambages⁵⁸. Et de porter le débat sur le plan exégétique⁵⁹ et théologique, mais aussi sacramentel, autour de la question du baptême, qui fonde une anthropologie chrétienne : « le baptême », écrit-il, « en effaçant les traces du péché [...] ne nous affranchit pas de la concupiscence ni de la nécessité de mourir, qui sont les peines du péché. Il nous rend l'innocence et le droit à la béatitude éternelle »⁶⁰. Au reste l'antijansénisme et l'antirigorisme de l'abbé Bergier, même s'ils troublaient un peu la chronologie de l'argumentation, auraient pu aisément s'intégrer à la démonstration groethuysienne⁶¹ : bien plus que d'un refus délibéré d'entrer dans le débat théologique et philosophique, c'est d'un refus d'examiner les liens entre Lumières et Réforme catholique dont témoignent les troublants silences des *Origines*...

Le « moment Groethuysen »

- 27 On voudrait enfin s'interroger sur la fécondité et les limites de la notion groethuysienne de *crise du péché* au regard de la réflexion actuelle sur l'histoire religieuse, culturelle et intellectuelle du xviii^e siècle. Y a-t-il un « moment Groethuysen » ? Pourquoi ce singulier ouvrage, tronqué, a-t-il poursuivi sa course éditoriale durant un demi-siècle et davantage et a-t-il continué à trouver des lecteurs ? Quelles sont ses lignes de force et ses faiblesses dans le champ intellectuel ? Quelle est sa place dans l'historiographie ?
- 28 On discerne aisément – et c'est une critique un peu facile, trois quarts de siècle plus tard, avec ce que Maurice Agulhon avait coutume d'appeler « la lucidité un peu facile de l'a posteriori » – ce que Groethuysen a manqué. En premier lieu, le débat théologique sur le rigorisme. Nulle trace, dans son livre, du triomphe des thèses rigoristes dans l'Assemblée

du clergé de France en 1700, qui singularise la France dans l'Europe catholique et se prolonge jusqu'à la difficile introduction de la théologie liguorienne en France dans les années trente et quarante du XIX^e siècle. S'il est fasciné par la vision tragique de la corruption du cœur humain que développe la spiritualité janséniste, Groethuysen évacue le débat théologique, il est vrai passablement technique, mais lourd de sens et de conséquences, entre laxistes et tuteuristes, probabilistes et probabilioristes. Il le comprend d'ailleurs fort mal : dans le chapitre sur le Dieu des jansénistes, traduit ultérieurement par Alix Guillain, n'écrit-il pas : « Désigner les Jansénistes tout simplement comme des « rigoristes » est une façon pour le moins très superficielle de décrire leur nature et leur manière d'être »⁶², ce qui est assurément confondre les divers plans de l'analyse. Groethuysen appartient à l'évidence à cette lignée de sociologues ou de philosophes qui entreprennent de penser l'histoire du catholicisme en faisant l'économie de sa théologie dogmatique et morale. C'est là se couper, historiographiquement, de toute une veine de travaux qui ont depuis trois décennies renouvelé en profondeur l'intelligence de ce moment de l'esprit humain⁶³.

- 29 Groethuysen n'est pas davantage un historien de la confession, c'est-à-dire de la pratique sacramentelle à travers laquelle l'Église tridentine s'efforce de répondre à l'angoisse et au sentiment de culpabilité des fidèles. Le choix de privilégier les sources documentaires issues de la prédication constitue assurément la première et principale raison objective de ce silence sur les voies offertes par l'autorité ecclésiastique à la réconciliation des fidèles avec Dieu et ses commandements. Mais on ne saurait omettre l'impression que Groethuysen répugne à entrer dans l'univers sacramentel du catholicisme post-tridentin et dans une analyse à la fois normative, spirituelle, sociale et culturelle de la confession auriculaire dont les travaux de Jean Delumeau – qui mentionne parfois Groethuysen, il est vrai : mais appropriation n'implique pas convergence – et de ses successeurs ont montré toute la richesse⁶⁴. Les XVII^e et XVIII^e siècles de Groethuysen, ce sont certes « les péchés sans le pécheur », mais aussi « les péchés sans la confession ».
- 30 Groethuysen n'est pas enfin, à strictement et proprement parler, un historien de la « déchristianisation » alors même que le mot et les problématiques qu'il induit (« déchristianisation active » comme politique, « déchristianisation passive » comme processus) sont présents depuis plusieurs décennies dans le débat français et que, quatre années seulement après la publication des *Origines*, Gabriel Le Bras s'apprête à lancer, en 1931 dans les colonnes de la *Revue d'histoire de l'Église de France*, le vaste programme de ce qui va devenir la « sociologie religieuse »⁶⁵, dont les perspectives d'inventaires et quantification sont, il convient de le souligner, complètement étrangères à l'approche textuelle, sociologique et philosophique de Groethuysen. Mais si celui-ci n'est pas un historien de la « déchristianisation », c'est assurément pour des raisons plus profondes, et qui relèvent de la dynamique intellectuelle et de l'outillage conceptuel de sa pensée. En d'autres termes, les *Origines* ne décrivent pas une croyance qui se retire ; elles analysent, côté Dilthey, la mutation d'une *Weltanschauung*, et côté Marx, l'appropriation, voire la domestication par une classe sociale plus ou moins bien déterminée, la « bourgeoise », du discours chrétien sur le péché. La religion est un champ d'application ou un enjeu de pouvoir : elle ne constitue en aucun cas un acteur historique.
- 31 Aussi est-ce à travers d'autres considérations qu'il convient d'observer la fécondité de l'œuvre de Groethuysen dans le domaine qu'on a voulu tenter ici d'approfondir. Bernard Groethuysen s'inscrit tout d'abord au cœur d'une histoire littéraire et philosophique du sentiment religieux, pour faire écho à l'œuvre de l'abbé Bremond, *l'Histoire littéraire du*

sentiment religieux dont les douze volumes paraissent de 1916 à 1933, dont le retentissement fut immense dans le monde intellectuel, bien au-delà des limites de l'histoire du catholicisme du Grand Siècle et dont les sources, les méthodes, les formes d'analyse ne sont à l'évidence nullement étrangères aux *Origines*, quoique Bremond soit le grand absent de la bibliographie proprement dite de Groethuysen, à vrai dire fort peu généreux puis qu'il ne cite guère que Monod⁶⁶ et Magendie⁶⁷. Sa postérité est à cet égard évidente sur les grandes thèses d'histoire intellectuelle (*Geistgeschichte*) sur le XVIII^e siècle, où il situait d'ailleurs son propre projet, par-delà ses orientations sociologiques. Pour n'en citer qu'une, la thèse d'un Robert Mauzi, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, publiée en 1960, revendique explicitement sa dette envers Groethuysen, dont la bibliographie est presque entièrement retranscrite en fin de volume et n'est pas citée moins de sept fois dans le corps du texte : il est à ce titre l'auteur contemporain le plus fréquemment invoqué, et souvent avec éloge. Bien qu'on ne puisse guère imputer à l'auteur d'affinités avec la pensée de Dilthey ou de Marx, Robert Mauzi écrit : « il faut considérer à part une zone où la pensée chrétienne et la pensée philosophique pénètrent l'une et l'autre, mais sans en détruire l'autonomie : c'est ce domaine *bourgeois* [le mot est tout de même en italique], que Groethuysen a magistralement évoqué »⁶⁸ ; ou encore, un peu plus loin :

Groethuysen l'a établi de façon admirable : la bourgeoisie, tout au long du XVIII^e siècle, se constitue sans l'aide du christianisme, c'est-à-dire contre lui. Aux yeux d'une stricte morale religieuse, le mondain et le bourgeois devraient paraître également futiles, également coupables. En réalité, c'est le bourgeois qui se sent le plus étranger à l'univers chrétien, où nulle place ne lui est réservée⁶⁹.

- 32 Et un chapitre entier, le chapitre VII, s'intitule « Le bonheur bourgeois », qui reprend dans ses grandes lignes le schéma groethuysien : « tel est le bourgeois chrétien au début du siècle [...] Tout au long du siècle le bourgeois évolue. Il est de moins en moins chrétien et se croit de plus en plus le maître du monde [...] De bourgeois dévot, il devient bourgeois patriote. »⁷⁰. Venu d'Allemagne et de tout autres horizons théoriques, Bernard Groethuysen sait ainsi inscrire son projet dans une tradition historiographique que son livre vient à son tour féconder : contemporain d'un Paul Hazard, d'un Paul Van Tieghem ou d'un Daniel Mornet tout autant que de Weber et de Sombart, il vient à son tour précéder et influencer de quelque manière les travaux d'un Jean Erhard ou d'un René Pomeau, mais aussi d'un Lucien Goldman et d'un Robert Mauzi, déjà cité, ce qui est à la fois un indice d'acculturation réussie et de plasticité intellectuelle dont témoigne éloquemment le destin éditorial des *Origines* entre version allemande et version française. Au reste, ne peut-on pas suggérer que cette plasticité même, et les équivoques qu'elle contient en germe, a pu, dans une certaine mesure, favoriser la réception de l'œuvre dans la durée : en 1927, c'est l'histoire des idées qui a fasciné ; dans les années 1970, c'est la perspective marxiste ; et aujourd'hui sans doute, l'héritage retrouvé de Dilthey... Heureux les transfuges, car ils vivront vieux !
- 33 Ce serait pourtant offrir une vision réductrice de la fécondité intellectuelle de l'œuvre de Groethuysen que de s'arrêter à ces quelques réflexions équivoques et désabusées. Le second apport du livre tient à l'histoire de la sécularisation, qu'on l'appelle « désenchantement du monde », « laïcisation de la pensée » ou « sortie de la religion ». On peut assurément souligner le caractère passablement descriptif de concepts tels que ceux de *Zeitgeist* (« esprit du temps ») ou de *Weltanschauung* (« conception du monde »), ou ironiser sur le flou sociologique qui entoure dans le texte les termes de *bourgeoisie* et de *bourgeois*. Il n'en demeure pas moins que, par-delà le jeu des masques successifs derrière

lesquels il construit puis dissimule ou recouvre sa pensée, Groethuysen offre un schéma général d'analyse et d'interprétation des changements religieux et culturels en cours dans un long XVIII^e siècle qui prend en compte des modifications internes aux discours religieux en établissant entre l'autorité ecclésiastique en charge de la prédication et l'une des classes sociales qui en est la réceptrice un rapport éminemment dialectique de réajustement et de reformulation d'un côté, de réappropriation et de déconstruction de l'autre. « Il y a sélection dans les sermons comme il y a sélection dans les consciences », écrit-il. « Si le fidèle dit : « Je ne crois pas tout », le prédicateur devra avouer qu'il ne prêche pas tout⁷¹ » Groethuysen manifeste ici un sens très moderne de l'analyse de la production et de la réception du discours et ouvre des perspectives très riches à une histoire socialement différenciée de la « religion prescrite » et de la « religion vécue ». Car « la religion », disait Pascal, « est proportionnée à toutes sortes d'esprits »⁷².

34 Un dernier point enfin paraît ancré dans la modernité historiographique : c'est le renversement progressif analysé par Groethuysen du rapport entre droit et religion d'une part, morale et religion d'autre part. La sécularisation du droit, l'expulsion des « crimes imaginaires », pour reprendre l'expression de Le Peletier de Saint-Fargeau hors de la réflexion de Beccaria dans *Des délits et des peines* et bientôt hors du premier Code pénal révolutionnaire est tout entière inscrite dans la distinction introduite entre péché et délit que Groethuysen place, par une intuition remarquable, au cœur de la « crise du péché » : car le péché renvoyait au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu des chrétiens, c'est-à-dire, pour reprendre encore Pascal, à « un Dieu d'amour et de consolation »⁷³ ; le délit renvoie à la société et à sa justice. De même, lorsqu'il évoque la mutation progressive de la religion en morale, Groethuysen retrouve-t-il l'une des idées fondamentales exprimées par Michel de Certeau : qu'au XVII^e siècle la religion était universelle et les morales, particulières, tandis qu'au XVIII^e siècle, c'est la morale qui devient universelle parce que fondée sur la nature, quand la religion devient particulière⁷⁴. Groethuysen le relève aussi dans son langage : « Il n'y a pas de morale de l'Évangile, dans le sens où l'entend le bourgeois du XVIII^e siècle, et le besoin qu'il éprouve de faire de l'Évangile un livre de morale montre précisément qu'il comprend mal la religion. »⁷⁵ La crise du péché en régime de chrétienté, c'est bien, fondamentalement, sa sécularisation dans le droit et la morale.

35 C'est à conclure sur l'homme Groethuysen, sur le mystère Groethuysen que nous conduit enfin ce bref excursus⁷⁶ : que retenir de cette pluralité d'héritages, de lectures, d'influences, d'emprunts et de détournements ? Qui est en définitive l'auteur des *Origines de l'esprit bourgeois en France* ? Dans le *Journal* de Gide où la silhouette, toute d'affabilité et d'intelligence, de Groethuysen apparaît fréquemment à partir de 1929, aux côtés de celle d'Alix Guillaïn, sa compagne et traductrice, on relève ce passage elliptique :

Groethuysen, dans le livre qu'il préparait dès avant la guerre sur le caractère allemand, cherchait à montrer que l'Allemand, composé de deux extrêmes : une âme et un automate, ne parvient presque jamais à remplir l'espace intermédiaire, communément et simplement *humain*. « *De Parsifal au « pas de l'oie* », tel devait être le titre de cet ouvrage. C'est Parsifal qui parlait⁷⁷.

36 Remplaçons « l'Allemand » en général par le non moins mythique « bourgeois » des *Origines* : « une âme et un automate », tels sont bien les deux bornes entre lesquelles oscillent la conscience pécheresse de notre héros entre les profondeurs de la conscience de sa corruption et sa tranquillité d'âme d'« honnête homme » du XVIII^e siècle finissant. Le sens du processus est donné, sans que Dilthey n'ait jamais été complètement sacrifié à

Marx ni inversement : Groethuysen – Parsifal a conservé jusqu'au bout, jusque dans l'ellipse des textes et de leurs successives versions, la liberté de ses intuitions. Et c'est peut-être le mérite essentiel des *Origines* et la raison de leur durée, que d'avoir su maintenir ouverte cette double approche sans réduire entièrement l'abîme de finitude et d'inquiétude que Pascal et les siens avaient découvert au plus profond du cœur humain, fût-il celui d'un bourgeois.

NOTES

1. Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, I, *L'Église et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées » 1927, XIII-299 p. (édition de référence : Paris, Gallimard, « Tel », 1977). Cité désormais comme *Origines*.
2. Paul Claudel, « Dimanche [Brangues, 31 juillet 1927] », in *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Paris, Gallimard, 1934 (Paris, Gallimard, « Tel », 1984), 178 p., p. 47-48.
3. *Origines*, p. 157 et p. 141.
4. *Origines*, p. 144.
5. *Origines*, p. 130-163.
6. *Origines*, p. 44.
7. *Origines*, p. 44.
8. Bernhard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd 1, *Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung*, Halle/Saale, Max Niemeyer, « Philosophie und Geisteswissenschaften », 1927, XVIII-348 p. suivi de *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd 2, *Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum*, Halle/Saale, Max Niemeyer, « Philosophie und Geisteswissenschaften », 1930, VI-315 p. L'ouvrage a été réédité sous le même titre en 1978 par les éditions Suhrkamp de Francfort-sur-le-Main.
9. Soient 26 pages de notes composées de textes parfois assez longs et étendus dans l'édition allemande, contre de simples références d'origine en bas de page dans l'édition française.
10. Sur la production janséniste du xviii^e siècle, on renverra, à titre de référence, à Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au xviii^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, 710 p.
11. Sont successivement cités, à une ou plusieurs reprises, les livraisons suivantes : 23 octobre 1745 ; 11 décembre 1745 ; janvier 1747 ; janvier 1752 ; 17 avril 1757 ; 2 mai 1763, *Mandement de l'Archevêque de Lyon, portant condamnation des trois parties de l'« Histoire du Peuple de Dieu »* ; 11 avril 1774, *Lettres d'un Laïc à MM. les docteurs de la Faculté de Théologie de Nantes* ; 25 avril 1774 ; 10 juillet 1779 ; 6 février 1783 ; 24 avril 1786.
12. Catherine Maire, « Aux origines de l'esprit bourgeois en France : pour une relecture de Bernard Groethuysen », *Chrétiens et sociétés, xv^e-xx^e siècles*, n° 8, 2001, p. 33-57, citation p. 46.
13. *Ibid*, p. 46.
14. L'édition des *Opuscules et Pensées*, publiés avec une introduction, des notices et des notes par Léon Brunschvicg est publiée à la librairie Hachette en 1897 ; Groethuysen utilise l'édition de 1923.
15. *Origines*, p. 138.
16. *Origines*, p. 148.
17. *Origines*, p. 157.

18. Claude Lepelletier, *Nouvelle défense de la constitution de N.S.P. le Pape, portant condamnation du Nouveau Testament du P. Quesnel où l'on démontre l'héréticité de plusieurs, et la fausseté de toutes les cent et une propositions extraites du même N. Testament et condamnées par N. S. P. le pape Clément XI, le 8 septembre 1713, et ensuite par toutes les églises*, par un prêtre du clergé, docteur en théologie, Lyon, chez Nicolas De Ville, 1715 [1^{re} éd. 1714], 417 p.
19. François-Vincent Toussaint, *Les Mœurs*, Amsterdam, au dépens de la Compagnie, 1748, in-8°, XI-391 p. (nombreuses rééditions); *Éclaircissement sur les mœurs, par l'auteur des « Mœurs »...*, Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, 1762, in-12, LX-333 p.
20. Alphonse de Serres de La Tour, *Du Bonheur, par M. Desserres de La Tour*, ancien officier au régiment de Navarre, Londres et Paris, Dufour, 1767, in-12, 368 p.
21. Jean Meyniel, *Maximes du droit naturel du bonheur...*, Paris, Bossange, 1791, in-8°, VIII-224 p. Il s'agit d'un « recueil de recettes moralisantes, avec des références aux auteurs anciens et modernes, tels que Mably et Rousseau », résume Edna Lemay, *Dictionnaire des constituants 1789-1791*, Paris, Universitas, 1791, 2 volumes, II, p. 664-665. Né en 1734, Jean Meyniel a encore publié une *Opinion... sur le veto et la sanction royale sur la permanence et périodicité de l'Assemblée nationale, et sur sa réunion en une chambre ou sa division en deux, qu'il n'a pu faire connaître dans la séance du 7 septembre 1789*, Paris, Baudouin, 1789, 12 p., dans lequel il combat le système bicaméral à l'anglaise.
22. Abbé Gabriel-François Coyer, *Plan d'éducation politique*, Paris, veuve Duchesne, 1770, in-12, XVI-360 p.
23. Bernard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd. I, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1978, p. 326, n. 26.
24. *Ibid.*, I, p. 333, n. 56.
25. *Ibid.*, I, p. 342, n. 82.
26. *Ibid.*, I, p. 343, p. 83.
27. *Ibid.*, I, p. 343, p. 83. Sur ce contexte polémique, voir les réflexions incisives de Paul Valadier, *Éloge de la conscience*, Paris, Seuil, 1994, 266 p.
28. Dale Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1975, x-270 p.
29. Bernard Groethuysen, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949, 340 p.
30. Pierre-Maurice Masson, *La Religion de J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette, 1916, 3 volumes.
31. Robert Mauzi, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au xviii^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1979 ; réédition, Paris, A. Michel, 1994, 725 p., p. 189.
32. Daniele Menozzi, « Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848) », *Storia d'Italia, Annali*, n° 9. *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, xxv-1042 p., p. 767-806.
33. Michel de Certeau, « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (xvii^e-xviii^e siècles) », *La Società religiosa nell'età moderna*, Naples, Guida, 1973, p. 447-509, repris dans *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, 358 p., p. 153-212. Sur la place de Michel de Certeau dans l'histoire intellectuelle du second xx^e siècle, François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, 655 p.
34. *Origines*, p. 48-49.
35. En dernier lieu, Danièle Hervieu-Léger, Françoise Champion, « Religion, modernité, sécularisation », in *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Le Cerf, 1986, 395 p., p. 187-227 ; Olivier Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992, 407 p. Groethuysen avance également l'expression radicale de « dissolution de la foi », *Origines*, op. cit., p. 51.
36. *Origines*, p. 152, p. 155, p. 157.

37. *Origines*, p. 50.
38. *Origines*, p. 53.
39. On renverra sur ce point à Mona Ozouf, *L'Homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989, 239 p. 116-157, « La Révolution française et la formation de l'homme nouveau ».
40. *Origines*, p. 131.
41. *Origines*, p. 133.
42. *Origines*, p. 141.
43. Jean-Louis Quantin, *Le Rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, 2001, 168 p.
44. *Origines*, p. 155.
45. *Origines*, p. 157.
46. *Origines*, p. 163.
47. On citera ici l'*Émile* dans l'édition Garnier-Flammarion, 1966. Livre I, p. 35.
48. *Émile*, loc. cit., Livre I, p. 76-77.
49. *Émile*, loc. cit., Livre I, p. 77.
50. *Émile*, loc. cit., Livre II, p. 111.
51. *Émile*, loc. cit., Livre IV, p. 308.
52. *Émile*, loc. cit., Livre IV, p. 337.
53. *Émile*, loc. cit., Livre IV, p. 366.
54. *Mandement de Mgr l'archevêque de Paris portant condamnation d'un livre qui a pour titre Émile ou de l'Éducation par Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève* (20 août 1762), repris intégralement dans Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Monseigneur de Beaumont, précédée du Mandement de Monseigneur l'Archevêque de Paris*, préface de Nicolas Bonhôte, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, 156 p., p. 23-42, citation § III, p. 25-26.
55. À propos d'un émule de Rousseau, on renverra aux remarquables analyses de Dominique Julia, « Gilbert Romme, gouverneur (1779-1790) », in *Gilbert Romme (1750-1795)*. Actes du colloque de Riom (19 et 20 mai 1995). Textes réunis et présentés par Jean Erhard, Paris, Société des études robespierristes, et Clermont-Ferrand, Société des Amis du Centre de recherches révolutionnaires et romantiques, 1996, 277 p., p. 43-78.
56. *Lettre à Monseigneur de Beaumont*, loc. cit., p. 53-54.
57. *Lettre à Monseigneur de Beaumont*, loc. cit., p. 56-58.
58. *Le Déisme réfuté par lui-même, ou Examen en forme de lettres des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de M. Rousseau*, Paris, 1765, Lettre VII, *Sur la création et la chute de l'homme*, p. 19.
59. Bergier oppose successivement à Rousseau le verset 7 du psaume 50, « J'ai été conçu dans l'iniquité, et formé en péché dans le sein de ma mère » ; Romains 5, 12, « Comme le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, de même la mort a passé chez tous les hommes par celui en qui tous ont péché » ; et Éphésiens 2, 3, « Nous étions par nature enfants de colère ».
60. *Le Déisme réfuté par lui-même*, op. cit., Lettre VII, p. 25.
61. On renverra ici à l'admirable recueil *Un théologien au siècle des Lumières : Bergier. Correspondance*, éditée par Ambroise Jobert, préface de Jean Delumeau, Lyon, Centre André Latreille, 1987, 406 p.
62. Bernard Groethuysen, « Lutte suprême des jansénistes pour sauver le Dieu ancien », *Cahiers du Sud*, 1951, p. 41-61, citation p. 43. Je remercie vivement Mme Catherine Maire de m'avoir fait connaître ce texte.
63. Jean Guerber, *Le Ralliement du clergé français à la morale ligurienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Rome, Università Gregoriana Editrice, 1973, xx-378 p. ; John Bossy, « The Social History of Confession in the Age of Reformation », dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 5^e s., XXV, 1975, p. 21-38 ; Heinz Schilling, « Geschichte der Sünde oder Geschichte des

Verbrechens ? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchengzucht », in *Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento*, XII, 1986, p. 169-192 ; Philippe Boutry, « Au cœur de la vie religieuse : la confession », dans *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, 706 p., p. 377-451 ; Dominique Lebrun, « Le curé d'Ars et les *praenotanda* du Rituel de Belley », in *La Maison-Dieu*, 166, 1987, p. 141-157 ; Ralph Gibson, « Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux, xvii^e-xix^e siècles », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXV/2, 1989, p. 315-342 ; Claude Langlois, « La difficile conjoncture liguorienne de 1832 », in *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, sous la direction de Joseph Doré et Christophe Theobald, Paris, Le Cerf et Assas Éditions, 1993, 1096 p., p. 645-661 ; Philippe Boutry, « Une théologie morale en transition : rigorisme et liguorisme dans la formation du curé d'Ars », in *Religions en transition dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, textes présentés par Louis Châtellier, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000/2, 300 p., p. 155-170 ; Jean-Louis Quantin, *Le Rigorisme chrétien*, op. cit.

64. Jean Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (xii^e-xviii^e siècles)*, Paris, Fayard, 1983 ; 741 p. ; Groupe de La Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du Désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983 ; 298 p. ; Jean Delumeau, *L'Aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, xiii^e-xviii^e siècle*, Paris, Fayard, 1990 ; 194 p. ; Miriam Turrini, « *Culpa theologica e culpa iuridica* : il foro interno all'inizio dell'età moderna », in *Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento*, XII, 1986, p. 147-168, et, plus généralement, *La Coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1991, 567 p. ; dans un registre plus politique : Georges Minois, *Le Confesseur du roi. Les directeurs de conscience sous la monarchie française*, Paris, Fayard, 1988, 556 p.

65. Gabriel Le Bras, « Introduction à l'enquête sur la pratique et la vitalité religieuse du catholicisme en France », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, XVII, 1931, p. 425-449.

66. Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan, 1916, 608 p.

67. Maurice Magendie, *La Politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au xvii^e siècle, de 1600 à 1660*, Paris, PUF, 1925, xl-944 p.

68. Robert Mauzi, *L'Idée de bonheur*, op. cit., p. 45.

69. *Ibid.*, p. 207.

70. *Ibid.*, p. 284.

71. *Origines*, p. 54.

72. *Pensées*, éd. Chevalier, § 836.

73. *Pensées*, éd. Chevalier, § 602.

74. Michel de Certeau, *La Formalité des pratiques*, art. cit.

75. *Origines*, p. 53.

76. On renverra à Hannes Böhringer, *Bernhard Groethuysen : vom Zusammenhang seiner Schriften, mit einer ausführlichen Bibliographie*, Berlin, Agora Verlag, 1978, 228 p et à Bernard Groethuysen, *Philosophie et histoire*, textes édités et présentés par Bernard Dandois, Paris, A. Michel, 1995, 359 p.

77. André Gide, *Journal, 1889-1939*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1941, 1356 p., p. 712-713.

AUTEUR

PHILIPPE BOUTRY

EHESS / Care / Université de Créteil-Paris-XII