



HAL
open science

La formation religieuse en France au XVIIIe siècle

Boris Noguès

► **To cite this version:**

| Boris Noguès. La formation religieuse en France au XVIIIe siècle. 2011. halshs-00600543

HAL Id: halshs-00600543

<https://shs.hal.science/halshs-00600543>

Preprint submitted on 15 Jun 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La formation religieuse en France au XVIII^e siècle

Boris Noguès

ENSL-Service d'histoire de l'éducation

Pour fixer les limites de cette étude, il convient de préciser que le terme de formation sera ici entendu au sens étroit de préparation à un état précis, et non au sens large d'éducation. C'est-à-dire que seront exclues toutes les pratiques qui s'adressent au commun des fidèles : le catéchisme, la prédication, les différentes formes d'enseignement religieux reçues dans les collèges par les élèves, etc. En effet, la formation des clercs et celle des fidèles se distinguent par leurs finalités, leurs destinataires et, en général, leurs moyens. Il s'agit donc de deux questions différentes, qu'il paraît difficile de confondre dans le cadre limité de la présente communication. Celle-ci doit déjà rendre compte de travaux nombreux et riches, de synthèses déjà réalisées, sans prétendre offrir autre chose qu'un panorama sommaire de la production française existante sur la question¹. À l'intérieur de cette production, on se concentrera en outre sur les phénomènes les plus massifs et les mieux étudiés, qui concernent le clergé masculin. Les quelques études récentes sur la formation des religieuses ou des enseignantes, dans la suite des *gender studies*, méritent certes d'être citées, pour signaler l'émergence d'un champ de recherche nouveau, mais représentent un état de la recherche encore trop inachevé pour s'essayer à une synthèse². Enfin, si 1789 s'impose naturellement comme terme d'une étude portant sur le XVIII^e siècle, l'ouverture de ce siècle en France en matière de formation religieuse est plus difficile à fixer. Antoine Degert compte 37 créations de séminaires entre 1642 et 1660 ; 54 de 1661 à 1682 ; 11 de 1683 à 1696, soit une centaine de diocèses équipés vers 1700 (sur environ 130 diocèses)³. Le plus logique serait donc de retenir comme première borne le milieu du XVII^e siècle, qui voit la naissance du séminaire diocésain moderne (à différencier des séminaires créés dans la suite immédiate du concile de Trente) et d'ensuite suivre sa généralisation jusqu'au siècle suivant. Pour rester dans le présent cadre collectif, on s'en tiendra cependant au seul XVIII^e siècle, c'est-à-dire à la période où ces séminaires sont déjà largement répandus et offrent une véritable filière de formation spécifique à la prêtrise⁴. S'il fallait absolument retenir dans cette perspective une date significative de l'histoire de ces séminaires, on pourrait proposer 1696, année où l'archevêque de Paris rend obligatoire le passage par le séminaire à tous les aspirants à la prêtrise de son diocèse, ou 1698, quand le roi ordonne l'érection d'un séminaire dans chaque diocèse⁵.

Choisir le moment où les séminaires diocésains deviennent la norme, vers 1700, ne doit cependant pas conduire à organiser l'étude à partir de la seule lecture institutionnelle de l'histoire de la formation religieuse des clercs. Cette histoire doit en effet être appréhendée

¹ Il convient en particulier de citer la plus complète de ces synthèses : Dominique Julia, « L'éducation des ecclésiastiques en France aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Problèmes d'histoire de l'éducation, Actes des séminaires organisés par l'École française de Rome et l'Università di Roma - La Sapienza (janvier-mai 1985)*, École Française de Rome, Rome, 1988, p. 141-205.

² On peut citer, parmi les travaux les plus récents en France sur cette question : Anne Bonzon, « Les « régentes » du diocèse de Châlon et leur formation religieuse », in Jean-François Condette, *Éducation, religion, laïcité (XVI^e-XX^e s.). Continuités, tensions et ruptures dans la formation des élèves et des enseignants*, Lille, 2010, p. 57-72 et Véronique Castagnet, « La formation religieuse reçue par les sœurs des congrégations enseignantes. Une évidence pour les ursulines de Belgique, France et nouvelle France », in J.-F. Condette, *op. cit.*, p. 37-55.

³ Antoine Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, t. 1, p.192 à 376.

⁴ Marc Vénard, « La culture des prêtres en France à l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècle) », in Maurizio Sangalli (ed.), *Pastori, pope preti rabbini : la formazione del ministero di culto in Europa secoli XVI-XIX*, Rome, 2005, p. 109, estime qu'il y a une rupture dans la formation des prêtres au tournant du siècle, car ils commencent alors à disposer d'une formation spécifique.

⁵ A. Degert, *op. cit.*, p. 348.

aussi largement que possible, comme une entreprise globale de rénovation du clergé à travers sa formation. Au-delà du développement des institutions de formation, les finalités et les résultats obtenus méritent donc qu'on s'y arrête également. Cet élargissement du champ paraît d'autant plus nécessaire que l'historiographie française dépasse le seul aspect institutionnel. On peut distinguer à l'intérieur de cette historiographie trois courants successifs qui ont abordé la question de la formation religieuse. Le premier remonte au XVIII^e siècle lui-même. Il inscrit la réflexion sur la formation des clercs dans la vieille question de la réforme du clergé, c'est-à-dire dans le cadre d'une réflexion de nature ecclésiale⁶. Ce courant accorde naturellement une large place à l'héritage du concile de Trente et met particulièrement l'accent sur la volonté de conformer le clergé à la figure du « bon prêtre. » Se développent ensuite, à partir de la fin du XIX^e siècle, plusieurs études centrées sur les institutions de formation, au premier rang desquelles on trouve les séminaires. Ces études reviennent finalement à se pencher sur les moyens mis en œuvre pour réaliser les idéaux précédemment énoncés. Le premier ouvrage à faire référence en la matière est celui de Degert sur les séminaires français, cité plus haut⁷. À la suite des travaux de sociologie religieuse de G. Le Bras⁸, ont enfin fleuri en France, à partir des années 1960, de multiples études sur la sociologie du clergé diocésain (par exemple L. Pérouas, T. Tackett, D. Julia, G. Deregnaucourt...⁹), veine qui s'est pour finir inégalement risquée à appliquer à son objet les questionnements de l'anthropologie historique (à la suite en particulier de M. de Certeau¹⁰). Cette dernière perspective fait finalement retour sur la figure du bon prêtre, en l'interrogeant selon une grille de lecture renouvelée. On s'efforcera de rendre sommairement compte ici de ces différentes approches, leur succession chronologique correspondant aussi, dans ce cas précis, au triptyque explicatif rudimentaire mais efficace des finalités, des moyens et des résultats.

1- La figure du « bon prêtre » comme horizon

Les transformations que connaît la formation religieuse au cours de la période moderne s'expliquent largement par la force d'un modèle presbytéral particulier, celui du « bon prêtre », qui s'impose progressivement dans le monde catholique, pour toute une série de raisons – même s'il faut prendre garde à ne pas réduire l'histoire du clergé moderne à l'avènement de ce modèle, dans une perspective typiquement téléologique. Les fondements de cette figure du *bonus sacerdos* remontent à la période médiévale et au moins à la réforme grégorienne¹¹. Au début du XVI^e siècle, les exigences envers les prêtres restent encore fort

⁶ On peut citer, parmi tant d'autres et à titre d'exemple pour le XVIII^e siècle, François-Hyacinthe Sevoy, *Les devoirs ecclésiastiques*, Paris, 1760, qui illustre bien ce projet, déjà mûr au moment où il écrit.

⁷ Pour dépasser les seuls séminaires, on pourrait aussi citer d'autres ouvrages qui se penchent, aux environs de 1900, sur les institutions de formation de clergé entendues au sens large, par exemple Mgr Péchenar, *Études historiques sur les conférences ecclésiastiques*, Paris, 1896.

⁸ Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris, 1955.

⁹ Louis Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris, 1964 ; Timothy Tackett, *Priest and Parish in Eighteenth-Century France. A Social and Political Study of the Cures in a Diocese of Dauphine, 1750-1791*, Princeton, 1977 et « L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIII^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine (RHMC)*, 1979, n° 26-2, p. 198-218 ; D. Julia et Denis Mc Kee, « Le clergé paroissial dans le diocèse de Reims sous l'épiscopat de Charles-Maurice Le Tellier. Origine et carrières », *RHMC*, n° 29, 1982, p. 529-583 ; Gilles Deregnaucourt, *De Fénelon à la Révolution. Le clergé paroissial de l'archevêché de Cambrai*, Villeneuve-d'Ascq, 1991.

¹⁰ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975 (édition utilisée folio 2002), en particulier le chapitre 4 « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e siècle) », p. 178 et *sq.*

¹¹ Pierre Sage, *Le « bon prêtre » dans la littérature française d'Amadis de Gaule au Génie du christianisme*, Genève-Lille, 1951. L'auteur voit dans la figure de l'ermite médiéval la préfiguration du bon prêtre (p. 15-21). Nombreux éléments sur la transformation de la figure du prêtre pendant le Moyen-Âge dans André Vauchez, *La*

modestes, tant de la part des autorités ecclésiastiques que de la part du commun des fidèles¹². Mais, de Luther à Rabelais, les critiques adressées par les religieux comme par les laïcs à des hommes accusés d'ignorance, d'ivrognerie ou de débauche, soupçonnés d'être davantage préoccupés par leurs bénéfices que par le salut des âmes sont aussi fort nombreuses et révèlent d'autres exigences dans une partie de la société. Elles dessinent bien en négatif les qualités attendues d'un clergé dont la « réforme » est une entreprise qui parcourt toute l'histoire de l'Église. De plus, dès le XV^e siècle, les transformations de la spiritualité chrétienne dans le cadre de la *devotio moderna* produisent des attentes nouvelles, l'aspiration à une piété plus intériorisée, qui dépassent la simple régulation d'un corps déviant. Enfin, à partir du XVI^e siècle, deux forces supplémentaires rendent impérative et urgente la mise en œuvre d'une rénovation du clergé. La Réforme protestante constitue évidemment l'aiguillon le plus puissant pour l'Église catholique. D'autre part, la culture occidentale se transforme profondément avec l'Humanisme, qui ouvre, derrière l'ouvrage emblématique d'Érasme, un processus de « civilisation des mœurs » qui court jusqu'à la fin de la période et n'épargne évidemment pas le clergé¹³.

Dans ce contexte très général, qui n'est pas propre au cas français, la description de plus en plus précise et explicite de cette figure du bon prêtre pourrait être suivie à partir du XVI^e siècle, depuis les canons du concile de Trente, en passant par *Le bon curé* de Richard Dognon jusqu'au vicaire savoyard de Rousseau¹⁴. Ce prêtre peut se caractériser par trois traits essentiels. Il dispose d'abord des connaissances et des compétences pour remplir valablement son office : il connaît le latin, la liturgie, les sacrements et dispose d'une culture théologique et d'un jugement suffisants pour guider utilement les fidèles vers le Salut. Les exigences intellectuelles, les conseils de lecture formulés par la hiérarchie catholique se multiplient donc, même si l'érudition pointue et le goût de la spéculation intellectuelle et théologique n'ont jamais été mis en avant, du fait des dangers doctrinaux. On attend ensuite de ce bon prêtre, en plus des vertus ou des qualités morales (charité, tempérance...), une foi profonde et sincère et une piété intériorisée, conformément à la spiritualité nouvelle, en lui prescrivant par exemple la pratique de l'oraison mentale. Enfin, il doit manifester en permanence la dignité de son état. Cette dernière exigence dépasse la civilisation des mœurs évoquée plus haut et s'inscrit dans une conception qui fait du prêtre une image du Christ sur terre, contraint de montrer sa différence par sa manière d'être. Pour s'en tenir au XVIII^e siècle, on peut citer François Hyacinthe Sevoy, eudiste qui résume parfaitement en 1760 les attentes désormais communément admises vis-à-vis du prêtre : « Ses conversations, son extérieur, son maintien, et jusqu'à son silence, tout en lui annonce les grandeurs, les justices et les miséricordes du Dieu dont il est le ministre. [...] Par son exemple et par toute sa conduite, il dit à tous les fidèles : soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même de Jésus Christ¹⁵. » Le problème

sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, Rome, 1981.

¹² M. Vénard, « La culture des prêtres... », art. cit., p. 110

¹³ Érasme, *De civilitate morum puerilium (La civilité puérile)*, Bâle, 1530. Sur ce processus de civilisation, Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, 1973. D. Julia estime qu'Érasme n'est pas à l'origine de ce mouvement et que les ecclésiastiques (dont Tronson, supérieur des sulpiciens) puisent directement aux mêmes sources qu'Érasme pour parvenir à la même vision (« La formation des ecclésiastiques en France... », art. cit. p. 166)

¹⁴ Richard Dognon, *Le bon curé, ou avis à Messieurs les curés touchant leur charge...*, Rouen, 1638 ; Jean-Jacques Rousseau, *Examen de la confession de foi du vicaire Savoyard*, Berlin, 1763. Sur la figure du bon prêtre dans la littérature du XVI^e au XIX^e siècle, voir Pierre Sage, *Le « bon prêtre »...*, *op. cit.*, qui a cependant l'inconvénient d'être incomplet et d'adopter une approche vieillie. Plusieurs synthèses sur le clergé français offrent une description suggestive de cet idéal du bon prêtre, par exemple Jean Quéniart, *Les hommes l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, 1978, p. 35 et sq., chapitre II « La nouvelle apparence du clergé. »

¹⁵ F. H. Sevoy, *Les devoirs ecclésiastiques*, *op. cit.*, p. 199.

qui est alors posé est celui des dispositifs mis en œuvre au XVIII^e siècle pour atteindre cet idéal.

2- Facultés et collèges, le poids des institutions traditionnelles de formation

La généralisation des séminaires de formation apparaît dans cette perspective comme le phénomène le plus important de la période. Il ne doit cependant pas occulter le maintien parallèle de modes de formation déjà existants, qui continuent à avoir un rôle déterminant, même s'ils sont de plus en plus concurrencés par les séminaires. En Bretagne par exemple, Ch. Berthelot du Chesnay estime qu'au XVIII^e siècle encore « la plupart des clercs des diocèses de Rennes, de Saint-Brieuc et de Saint-Malo faisaient toutes leurs études, théologie comprise, dans des collèges. [...] Les Pères jésuites, grâce à leurs collèges, furent pratiquement jusqu'en 1762, les maîtres en théologie de la moitié des prêtres de Haute-Bretagne¹⁶. »

Le mode de formation le plus ancien en matière religieuse est le passage par les facultés de théologie des universités. L'enseignement donné dans ces facultés au XVIII^e siècle pâtit dans l'historiographie d'une image plutôt négative. Le contenu de cet enseignement autant que ses formes (le cours dicté et la pratique des disputes académiques) sont en effet l'objet de vives critiques de la part des hommes des Lumières. Le déplacement des débats dominant l'espace public après la Révolution et le faible intérêt des historiens pour la question ont contribué à pérenniser cette image négative. Sans même tenter ici de résumer le contenu de cet enseignement ou d'évaluer son degré d'adaptation à la culture française du XVIII^e siècle, on peut quand même rappeler que ces études, centrées sur la pratique de la dispute, nécessitent une certaine vivacité d'esprit, une bonne maîtrise du latin et une vraie culture théologique, tirée de la Bible et des Pères et docteurs de l'Église¹⁷. Certes, tous les théologiens ne sont pas de brillants intellectuels (certains se contentent d'apprendre par cœur les réponses attendues et le corpus de textes à connaître est finalement assez limité) et toutes les facultés ne valent pas celle de Paris. Mais justement, ces facultés ont aussi une fonction de hiérarchisation des candidats, à travers un double dispositif qui repose sur un classement des universités et, à l'intérieur de certaines, un classement des individus selon leur mérite, lors du concours de licence. L'abbé Besnard, qui est gradué de l'université d'Angers (assez prestigieuse), estime que « [...] ceux qui parvenaient à être reçus docteurs [en théologie], titre qu'il était plus difficile d'obtenir dans la faculté d'Angers que dans toute autre de la France, avaient l'expectative assurée d'être prochainement portés aux emplois les plus distingués [...].¹⁸ » À l'intérieur même de la faculté parisienne, la plus fameuse, une hiérarchie fondée sur les qualités intellectuelles est établie lors du classement par ordre de mérite des lauréats de licence¹⁹. L'abbé Baston, qui a lui-même subi avec succès ces épreuves prétend ainsi qu'à l'issue de son classement très honorable il voit affluer les propositions de postes ecclésiastiques²⁰. Ces exigences intellectuelles envers les théologiens parisiens expliquent d'ailleurs qu'une bonne partie des licenciés aient par la suite effectué une carrière davantage au service des Lettres (comme l'abbé Morellet, devenu une plume des lumières) ou

¹⁶ Charles Berthelot du Chesnay, *Les prêtres séculiers en haute Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, 1984, p. 149.

¹⁷ Pour une description synthétique mais assez précise de ces contenus et formes de cette formation théologique au XVIII^e siècle, on peut suivre Michel Peronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, Paris-Lille, 1977, t. 1, p. 9-29.

¹⁸ François-Yves Besnard, *Souvenirs d'un nonagénaire*, Laffitte-reprints, Marseille, 1979, 1^{ère} édition 1880, p. 122.

¹⁹ M. Peronnet, *op. cit.*, p. 31-33.

²⁰ *Mémoires de l'abbé Baston, chanoine de Rouen...*, publiés par M. l'abbé Julien Loth et M. Ch. Verger, Paris, 1897-1899, t.1, p. 34.

de la haute administration monarchique (comme Turgot, devenu ministre), qu'au service de l'Église²¹.

En dehors de cette fonction de hiérarchisation et de formation purement intellectuelle, la détention d'un grade en théologie est aussi une condition indispensable pour obtenir un bénéfice, au moins pour les « cadres » de l'Église. En effet, le Concordat de 1516 entre la France et la papauté impose la maîtrise ès arts ou trois années d'études en droit ou théologie pour obtenir une cure dans une ville murée, et la possession d'une licence pour devenir évêque²². Outre ces exigences, le système de « l'expectative des gradués », mis en place en France entre 1438 et 1516, favorise les gradués en droit ou en théologie (ou ceux qui ont simplement suivi cinq années d'études universitaires), en leur réservant les bénéfices vacants certains mois de l'année²³. Et, même dans les cas où l'expectative ne joue pas, la détention d'un baccalauréat ou d'une licence reste un atout aux yeux du collateur et constitue une source de légitimité pour son détenteur, ce qui explique l'importance préservée de cette filière de formation, parallèlement aux séminaires²⁴.

Les collèges d'humanités tenus par les congrégations constituent le second type d'institutions déjà existantes au début du XVIII^e siècle – la très grande majorité date du XVII^e siècle – qui continue à jouer un rôle extrêmement important dans la formation religieuse tout au long de la période étudiée, comme on l'a vu plus haut avec la Bretagne. Pour s'en tenir aux seuls jésuites, le tableau synthétique établi par J. Dehergne montre que les deux tiers de leurs établissements (soit 66 sur une centaine dans le Royaume) proposent une formation de nature religieuse, à travers des cours publics de cas de conscience, de théologie, d'Écriture sainte ou d'hébreu²⁵. Le développement de cet enseignement est fort variable : le collège jésuite de Caen a seulement un professeur de théologie morale, alors que le collège de Clermont-Ferrand dispose de quatre chaires fondées par la ville (ce qui correspond cependant au maximum observé)²⁶. Le rôle majeur que joue la Société de Jésus depuis le XVII^e siècle s'explique une série de facteurs : elle est souvent la seule à proposer une formation religieuse dans les villes dépourvues d'université (on ne compte que 24 universités en France au XVIII^e siècle) ; elle dispose d'un personnel formé, d'une parfaite orthodoxie (même si son ultramontanisme peut gêner et lui est fatal) ; enfin, cette activité de formation des clercs s'inscrit parfaitement dans le projet d'un ordre typiquement tridentin.

Il est particulièrement difficile de réduire à un schéma unique les relations entre ces facultés et collèges et, d'autre part, les séminaires. Trois ou quatre situations typiques peuvent être repérées²⁷. Le séminaire et la faculté (ou le collège) peuvent être simplement juxta-

²¹ *Mémoires de l'abbé Morellet*, Paris, 2000.

²² Jean Gérardin, *Étude sur les bénéfices ecclésiastiques aux XVI^e et XVII^e siècles*, (1^{ère} édition 1897), Genève, Slatkine, 1971, p. 44. Ceci reprend une disposition du concile de Trente, XXII^e Session, 1562, décret de réformation, chap. II. « Des qualitez de ceux qui doivent estre choisis pour les Eglises Cathédrales. » J. Gérardin, *op. cit.*, p. 47.

²³ François-André Isambert, Athanase Jourdan *et al.*, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, 1829, t. XI, 1483-1514, p. 334-335. Sur l'expectative des gradués en général, voir le traité très complet de Jean-Jacques Piales, *Traité de l'expectative des gradués*, Paris, 1757.

²⁴ Sur cette question, voir D. Julia, « Système bénéficiaire et carrières ecclésiastiques dans la France d'Ancien Régime », *Historiens et sociologues aujourd'hui. Journées d'études annuelles de la Société Française de Sociologie, Université de Lille I, 14-15 juin 1984*, Paris, 1986, p. 79-107.

²⁵ Joseph Dehergne, « Note sur les Jésuites et l'enseignement supérieur dans la France d'Ancien Régime (1560-1768) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1971, vol. 57, n° 158, p. 73-82. Sa liste des collèges disposant de cours de théologie en France (p. 78-80) a été établie à partir de Pierre Delattre, *Les établissements jésuites en France depuis quatre siècles*, Enghien-Wetteren, 5 vol., 1949-1957.

²⁶ Marie-Madeleine Compère et D. Julia, *Les collèges français (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Répertoire, Paris, 1984-2002, t. 2, p. 167 pour Caen ; t. 1, p. 235 pour Clermont-Ferrand, ainsi que J. Dehergne, *art. cit.*, p. 76-77.

²⁷ Voir à ce propos D. Julia, « La formation du clergé dans l'espace catholique occidental », *art. cit.*, p. 45 et sq. : « Les séminaires de la fin du XVII^e siècle à la Révolution française : essai de typologie. » et « L'éducation des ecclésiastiques en France... », *art. cit.*, p. 142 *et sq.*, « Les séminaires français : essai de typologie. »

opposés, chacun remplissant des rôles complémentaires mais nettement identifiés. Les futurs prêtres peuvent ainsi séjourner au séminaire *pendant* leurs études de théologie, comme c'est le cas à Saint-Sulpice, à Paris, qui fait fonction de pensionnat avec des répétitions, et qui laisse ses séminaristes aller tous les jours à la Sorbonne ou à Navarre suivre les cours de théologie. L'abbé Baston, séminariste dans les années 1760, a ainsi décrit leurs trajets quotidiens vers la Sorbonne et l'ambiance intellectuelle qui règne dans ce séminaire²⁸. Dans d'autres diocèses, on fait *d'abord* ses études de théologie (elles sont obligatoires pour être admis au séminaire), puis, les études achevées, on entre au séminaire pour se préparer au sacerdoce. Mais certains dispositifs d'association sont beaucoup plus complexes, comme on peut le voir en suivant la circulation des étudiants entrés au petit séminaire de Bourg-Saint-Andéol (situé entre Valence et Avignon), ouvert en 1720 et tenu par les sulpiciens²⁹. Dans les classes d'humanités, les plus jeunes séminaristes de Bourg-Saint-Andéol vont suivre les cours d'humanités du collège barnabite de la ville. La philosophie est ensuite enseignée dans les murs mêmes du séminaire. Par un accord officialisé dans les lettres patentes du 15 décembre 1737, ces études de philosophie à l'intérieur du séminaire sont reconnues par la faculté des arts de la ville de voisine de Valence, ce qui dispense les élèves d'y suivre les cours, le séminaire étant « agrégé » à la faculté, comme une sorte de succursale à laquelle est délégué un enseignement. Enfin, pour la théologie, les séminaristes partent étudier au grand séminaire sulpicien de Viviers, lui aussi agrégé à l'université de Valence. On voit donc intervenir ici quatre institutions et lieux différents pour une formation théoriquement unique (séminaire de Bourg-Saint-Andéol ; collège barnabite ; faculté des arts de Valence ; séminaire de Viviers). Plus simple est enfin le cas, assez fréquent, où séminaire et collège se confondent : au Mans, cas exceptionnel, le séminaire tridentin est devenu au début du XVII^e siècle un collège oratorien, tout en conservant sa vocation première ; à Albi, l'évêque confie en 1683 son séminaire au collège jésuite, comme à Embrun en 1704³⁰. On observe parfois des glissements imprévus dans la vocation des établissements, le collège devenant souvent séminaire, mais aussi le séminaire pouvant parfois devenir un collège. À Orange, le collège-séminaire des doctrinaires, fondé en 1718, se consacre de plus en plus à l'enseignement de la grammaire et des humanités au fil du siècle, comme n'importe quel collège d'humanités, du fait de la forte demande locale, alors que la formation des ecclésiastiques semble s'y effacer, faute de vocations³¹. À Clermont-Ferrand, le petit séminaire développe à partir de 1720 un enseignement de philosophie et de physique de telle qualité que les séminaristes cessent de fréquenter le collège voisin comme ils le faisaient auparavant. L'établissement s'ouvre de plus à des élèves qui n'appartiennent pas à la cléricature et il devient finalement un collège concurrent du premier³². Pour des raisons à la fois pratiques, pédagogiques et doctrinales, on assiste ainsi souvent à une « scolarisation » du séminaire, dans lequel on trouve de plus en plus souvent des leçons, répétitions, disputes, examens réguliers ...³³. À Nantes, par exemple, comme les oratoriens du collège sont soupçonnés de jansénisme, l'évêque fait ouvrir au séminaire sulpicien un cours de théologie (1686) puis de philosophie (1728).

²⁸ *Mémoires de l'abbé Baston...*, *op. cit.*, p. 109-111.

²⁹ J. Nadal, *Histoire de l'université de Valence et des autres établissements d'instruction de cette ville depuis leur fondation jusqu'à nos jours*, Valence, 1861, p. 231 ; M-M. Compère et D. Julia, *Répertoire des collèges*, *op. cit.*, t. 1 p. 167.

³⁰ M-M. Compère et D. Julia, *Répertoire des collèges*, *op. cit.*, t. 2, p. 415 et sq. ; t. 1, p. 40 et p. 276.

³¹ *Ibid.*, t. 1, p. 508-509.

³² *Ibid.*, t. 1, p. 241.

³³ D. Julia, « L'éducation des ecclésiastiques en France », *art. cit.*, p. 144 et p. 177-188.

3- Le séminaire moderne comme outil de transformation du clerc

Malgré la proximité voire la confusion apparente des institutions, le séminaire a des spécificités qui justifient son existence. En effet, les facultés et les collèges peuvent bien offrir une formation théologique et résoudre ainsi le problème de l'ignorance des prêtres, mais ces institutions ne sont pas en mesure de transmettre les nouveaux habitus et la spiritualité moderne désormais attendus. Elles accueillent des élèves aux motivations hétérogènes, dont la vocation n'a pas été éprouvée, et qui, en très grande majorité, échappent encore à l'internat et continuent donc à vivre en ville³⁴. Les étudiants qui appartiennent à un collège de boursiers vivent dans une structure antérieure au projet tridentin, peu adaptée à la réalisation de celui-ci (règlement, personnel d'encadrement, modalités d'accès...). La même réserve vaut pour les pensions privées et pour les pensionnats des collèges qui se multiplient à partir de la fin du XVII^e siècle : malgré la similitude des moyens (« l'enfermement », au demeurant très relatif) et le parallélisme de la chronologie, les finalités des pensionnats et des séminaires sont trop différentes. Former l'honnête homme et le bon prêtre ne se confondent pas.

Le séminaire vise donc à combler les carences des institutions existantes, en imposant au futur ecclésiastique une « retraite », c'est-à-dire une immersion suffisamment longue et profonde dans un monde à part, spécifique à son projet, pour le transformer définitivement. Le principe de la retraite du monde est bien présent dès le début du XVII^e siècle dans les séminaires d'ordinands qui sont créés dans la suite immédiate du concile de Trente, mais le séjour y est très court (quelques jours ou dizaines de jours), juste avant l'ordination. C'est l'occasion d'opérer une préparation spirituelle et de combler les plus grosses lacunes, mais en aucun de transformer les individus³⁵. Après l'échec de ce premier type de séminaire (faute de cohérence des moyens avec les objectifs poursuivis et de mise à l'épreuve suffisante des vocations des plus jeunes), la seconde génération de séminaires est donc fondée sur des caractéristiques différentes. Seule est reprise l'idée de réserver – en théorie au moins – le séminaire exclusivement à ceux qui se destinent à la prêtrise, ce qui permet de viser une clientèle homogène. Pour le reste, les séjours y sont bien plus longs (en moyenne quinze mois), et la durée de ces séjours a tendance à augmenter au fil du siècle, afin de permettre une véritable acculturation des séminaristes³⁶. En 1782, les archevêques de Toulouse et de Lyon prescrivent même un séjour de six ans dans l'internat du séminaire³⁷. Mais il existe dans la

³⁴ Plusieurs exemples en attestent. Gustave Dupont-Ferrier, *Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand (1563-1920)*, Paris, 1921, t. 1, p. 73 : les externes représentent entre les 5/6^e et les 3/4 des écoliers de Louis-le-Grand ; Bernard Boissonnade, *Histoire du collège et du lycée d'Angoulême (1516-1895)*, Angoulême, 1895, p. 124-125 : il n'y a en moyenne que 25 pensionnaires chez les jésuites, sur un total de 280 à 300 écoliers ; Camille de Rochemonteix (le P.), *Un collège de jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, 1889, t. 1, p. 56 : il y aurait eu un maximum de 1400 externes à La Flèche, contre environ 300 pensionnaires ; Marie-Madeleine Compère in Danièle Alexandre-Bidon et al., *Le patrimoine de l'éducation nationale*, Charenton-le-Pont, 1999, p. 235 : en 1762, seuls 16 établissements jésuites sur 106 auraient eu un pensionnat.

³⁵ Sur les premiers séminaires voir Marc Vénard, « Les séminaires en France avant saint Vincent de Paul », in *Actes du colloque international d'études vincentiennes, 25-26 septembre 1981*, Rome, 1983, p. 1-17, repris dans *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*, Paris, 2000, p. 117-134 et D. Julia « Le prêtre au XVIII^e siècle, la théologie et les institutions », *Recherches de Science Religieuse*, t. 58, 1970, p. 521-534, p. 527. D. Julia, « La formation du clergé dans l'espace catholique occidental (XVI^e-XVIII^e siècle) », in Maurizio Sangalli (ed.), *Pastori pope preti rabbini, op. cit.*, p. 23-65, p. 43.

³⁶ D. Julia, « L'éducation des ecclésiastiques en France », art. cit., p. 157 et D. Julia, « La formation du clergé dans l'espace catholique occidental », in Maurizio Sangalli (ed.), *Pastori pope preti rabbini, op. cit.*, p. 45. Sur la diversité des situations, D. Julia cite l'exemple de l'évêque de Bayeux qui en 1732 peine et doit se justifier de faire passer la durée du séjour au séminaire de trois à six mois (« L'éducation des ecclésiastiques en France », p. 158).

³⁷ Bernard Plongeron, *La vie quotidienne du clergé français au XVIII^e siècle*, Paris, 1974, p. 69.

pratique des variations : en Haute-Bretagne, l'internat pendant les études au séminaire paraît loin d'être systématique, alors qu'au contraire M. Peronnet a calculé qu'au séminaire de Saint-Sulpice la durée moyenne du séjour des 21 évêques formés après 1755 s'élevait déjà à quatre ans et quatre mois³⁸.

La description fournie en 1760 par Sevoy illustre bien les particularités de « l'esprit du séminaire » par rapport aux facultés et collèges :

« L'esprit du séminaire n'est point un esprit écolier [...] ; l'esprit du séminaire n'est point un esprit singulier : esprit ennemi de l'ordre, qui ne peut s'assujettir aux pratiques communes, qui aime se faire remarquer par les choses singulières qu'il fait [...] ; l'esprit du séminaire n'est point un esprit critique : esprit inquiet et dangereux pour la société, qui passe tout en revue, qui n'épargne personne. [...] Voilà donc quel est le véritable esprit de séminaire : esprit de recueillement et de retraite, qui s'éloigne de tout ce qui porte à dissipation : esprit d'étude et de travail, qui occupe tous les moments que la prière ne remplit pas : esprit d'égalité, qui toujours en garde contre les excès d'une sombre mélancolie, ou d'une joie démesurée, ne se démente jamais de la gravité et de la modestie propres de l'état : esprit de politesse [...] ; esprit d'une humilité sincère [...] ; esprit de mortification et de patience [...] ; esprit d'oraison ; enfin esprit de ferveur [...]»³⁹.

Ce texte a l'avantage de rendre compte des finalités du séminaire (produire des sujets conformistes, soumis aux autorités, modestes et pieux), ainsi que des moyens pour y parvenir (la retraite du monde, l'étude et l'oraison qui doivent occuper tout le temps disponible). Ne ménageant aucun espace de liberté à l'esprit, afin de mieux l'emplier de ce programme et de chasser ce qui lui est étranger, la pratique s'apparente à un véritable « conditionnement mental. »

Les évêques ont été au XVII^e siècle la cheville ouvrière du mouvement de création des nouveaux séminaires, en sollicitant les congrégations, en fournissant un financement et, finalement, en rendant obligatoire le passage par leur « moule », comme le fait à Paris le Cardinal de Noailles en 1696. Ces séminaires sont presque toujours animés par des congrégations, gage d'une certaine uniformité des pratiques d'un diocèse à l'autre : lazaristes, jésuites, sulpiciens, oratoriens, doctrinaires et eudistes se partagent le territoire⁴⁰. Surtout, les séminaires répondent désormais à un modèle rodé, qui a trouvé son mode de fonctionnement et prouvé son efficacité en s'institutionnalisant. La formule est peu ou prou celle du séminaire de Saint-Sulpice, telle que définie pendant le dernier quart du XVII^e siècle par Louis Tronson au cours de son long supériorat (1676-1700)⁴¹. Les élèves sont désormais sélectionnés à l'entrée sur des critères scolaires et religieux, pratique généralisée au XVIII^e siècle (ainsi au séminaire de Cambrai entre 1750 et 1756, 15% des candidats sont refusés à l'examen d'entrée)⁴². À l'intérieur des murs, on s'attache à une application stricte du règlement (par exemple parler à voix basse) et de l'emploi du temps, afin de discipliner les individus et de former des habitus durables⁴³. La confession hebdomadaire est doublée des *examens particuliers* (Tronson) auxquels se livrent quotidiennement les séminaristes, tous suivis de

³⁸ C. Berthelot du Chesnay, *Les prêtres séculiers...*, op. cit., p. 144-146 ; M. Peronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, op. cit., p. 47.

³⁹ F. H. Sevoy, *Les devoirs ecclésiastiques*, op. cit., p. 233-235.

⁴⁰ Gilles Deregnaucourt, Didier Poton, *La vie religieuse en France aux XVI^e-XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris-Gap, 1994, p. 135.

⁴¹ *Forma cleri secundum exemplar quod Ecclesiae sanctisque Patribus a Christo Domino summo sacerdote monstratum est... opera et studio Ludovici Tronson*, Paris, 1669 ; *Traité des saints ordres*, par M. Olier, [écrit par Tronson], Paris, 1676 ; *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques et à toutes les personnes qui veulent s'avancer dans la perfection, par un prêtre du clergé...* [composés par Olier et Poussé, ces Examens ont été rédigés et augmentés par Tronson], Lyon, 1690 ; Louis Tronson, *Manuel du séminariste, ou entretiens pour sanctifier ses principales actions...*, Paris, 1823.

⁴² A. Degert, op. cit., t. 2 p. 69-77 ; G. Deregnaucourt, *De Fénelon à la Révolution*, op. cit., p. 212.

⁴³ D. Julia, « L'éducation des ecclésiastiques en France... », art. cit., p. 166.

près par un directeur spirituel. Le but est d'éprouver les vocations et d'orienter la spiritualité du futur ecclésiastique.

Ces principes généraux posés, le séminaire à la française connaît un certain nombre de nuances et d'évolutions au cours du siècle. Si les sulpiciens parisiens ont de hautes ambitions intellectuelles, les lazaristes insistent davantage sur la spiritualité et refusent par prudence doctrinale le cours dicté tel qu'il est pratiqué dans les universités. Leur objectif est de former des curés conformes au modèle du bon prêtre et non de fins théologiens⁴⁴. Au-delà du cas des lazaristes, d'une manière générale, l'enseignement dans les séminaires ne jouit pas d'un très grand prestige intellectuel, comparé aux grandes facultés de théologie⁴⁵. Les historiens ont également relevé le caractère archaïque de la formation dispensée au XVIII^e siècle, fondée sur un corpus et des pratiques élaborées au siècle précédent et retransmis à l'identique dans les décennies qui ont suivi⁴⁶. À l'intérieur du monde des séminaires, d'autres clivages que ceux qui distinguent les congrégations pourraient être relevés. Malgré un projet qui se voulait égalitaire, les différences sociales subsistent largement à l'intérieur des communautés⁴⁷. Les plus riches bénéficient par exemple d'une scolarité plus longue et couronnée par des grades en théologie, dont sont en général exclus les fils de paysans. Érigé en modèle fonctionnel, le séminaire de Saint-Sulpice est ainsi très particulier par son recrutement social sélectif, qui en fait le « séminaire des évêques. » Parmi les séminaires diocésains, s'établit également une distinction entre les grands et les petits séminaires, ces derniers étant destinés à des enfants plus jeunes (à partir de douze ans) mais aussi plus pauvres, auxquels ils proposent la gratuité⁴⁸. L'une de leurs finalités est d'apporter une réponse à la baisse du recrutement qui se dessine dans bien des diocèses à partir des années 1750⁴⁹.

4- Clergé rénové, clergé dépassé

Quelle que soit la forme prise par ces séminaires, ils ont indéniablement contribué à transformer le clergé français. Il est certes difficile de mesurer précisément la part des ecclésiastiques qui sont effectivement passés par les séminaires, mais plusieurs indices montrent que la pratique est massive à la fin du siècle. Entre 1714 et 1788, un tiers des ecclésiastiques bretons formés en théologie l'ont été exclusivement par le séminaire, contre deux tiers qui sont passés par le collège⁵⁰. Au sommet du clergé, en 1789, sur environ 130 évêques en fonction, au moins 90 sont passés par un séminaire (dont 77 à Saint-Sulpice)⁵¹. Cette uniformisation qui transforme le groupe des ecclésiastiques en corps uni est entretenue et renforcée depuis le XVII^e siècle par les conférences ecclésiastiques, organisées dans chaque diocèse et souvent tenues dans le cadre des doyennés⁵². S'y retrouvent plusieurs fois par an tous les prêtres d'un territoire, dans une sorte de formation professionnelle permanente qui aborde prioritairement les questions morales, pastorales ou de spiritualité sacerdotale auxquelles ils sont confrontés.

⁴⁴ D. Julia, « La formation du clergé dans l'espace catholique occidental », art. cit., p. 46 et « L'éducation des ecclésiastiques en France », art. cit., p. 169-171.

⁴⁵ D. Julia, « L'éducation des ecclésiastiques en France », art. cit., p. 200-203.

⁴⁶ M. de Certeau, *op. cit.*, « Les lois propres au groupe religieux : réduction au silence et administration culturelle », p. 224 et sq.

⁴⁷ D. Julia, « L'éducation des ecclésiastiques en France », art. cit., p. 174.

⁴⁸ D. Julia, « L'éducation des ecclésiastiques en France... », art. cit., p. 159 *et sq.* : « Grands et petits séminaires : l'assignation sociale d'un public. »

⁴⁹ T. Tackett, « L'histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIII^e siècle », art. cit., p. 198-218.

⁵⁰ C. Berthelot du Chesnay, *Les prêtres séculiers...*, *op. cit.*, p. 144.

⁵¹ M. Peronnet, *Les évêques de l'ancienne France*, *op. cit.*, t. 1, p. 45.

⁵² M. Vénard, « La culture des prêtres en France... », art. cit., p. 115 et D. Julia et D. Mac Kee, « Les confrères de Jean Meslier. Culture et spiritualité du clergé champenois au XVII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. 79, 1983, p. 61-86, p. 79.

Séminaires et conférences ecclésiastiques produisent au moins deux mutations majeures du clergé. Les clercs de la fin du XVIII^e siècle sont manifestement plus cultivés que ne l'étaient leurs prédécesseurs, même si la forte opposition ville/campagne demeure⁵³. En attestent par exemple les analyses des bibliothèques ecclésiastiques menées dans le cadre de l'histoire culturelle, qui mesurent partout en France la progression régulière du nombre d'ouvrages détenus. Dans l'Ouest de la France, seuls 10% des prêtres urbains possédaient plus de 100 livres en 1700 (5% seulement en retenant les ruraux) ; ils sont 60% après 1760 ; 75% en 1790⁵⁴. La nature des ouvrages a également changé, devenant plus « professionnelle », puisqu'on trouve davantage de Bibles, de catéchismes, de livres de théologie morale, directement utilisables par les curés, qui prennent la place des vies de saints du XVII^e siècle⁵⁵. Les curés disposent donc désormais d'outils pour pratiquer leur « métier. » De ce point de vue, ces transformations du clergé pourraient s'inscrire dans le mouvement général de professionnalisation des différents emplois, à l'œuvre à cette période. M. de Certeau et D. Julia voient dans cette évolution une source de désacralisation de la figure du curé, un recentrage vers des missions plus sociales et, finalement, la justification d'une première forme de fonctionnarisation⁵⁶. L'essoufflement du système bénéficial à la fin de l'Ancien Régime, la disparition dans certaines régions des communautés de prêtres habitués⁵⁷, l'identification de plus en plus forte du prêtre au curé (même si les abbés de Cour n'ont pas disparu) s'inscrivent bien dans ce mouvement de professionnalisation. En revanche, même si les études de sociologie historique du clergé s'y sont essayées, il paraît difficile de relier directement les transformations du recrutement social des prêtres au cours du XVIII^e siècle (plus modeste, plus rural) à la nature de la formation reçue⁵⁸.

Mais ce mouvement de professionnalisation, qui les rapproche des évolutions qu'on peut repérer dans d'autres parties de la société, n'a pas empêché l'isolement croissant de ces hommes, du fait même de la réussite du projet séminariste, comme en atteste une lecture anthropologique de la figure de l'ecclésiastique de la fin du XVIII^e siècle : ces hommes se distinguent effectivement des autres par la tenue, la manière d'être, les mœurs, la piété. Plusieurs indices montrent d'abord que les comportements ont changé, que les déviances par rapport à la norme ecclésiastique comme sociale sont plus rares. La part des prêtres impliqués dans diverses infractions retranscrites dans les procès-verbaux des visites pastorales passerait ainsi de 10% à 20% du clergé visité au milieu du XVII^e siècle à moins de 5% en 1725⁵⁹. Dans le diocèse de Cambrai, G. Deregnaucourt compte 115 affaires de concubinage ou libertinage sexuel au XVII^e siècle contre 54 affaires après 1715⁶⁰. De même, dans le diocèse de Clermont, entre 1675 et 1715 (quarante ans), 260 affaires judiciaires impliquent des prêtres ou des communautés de prêtres, contre seulement 112 entre 1715 et 1789 (soixante-quinze

⁵³ M. Vénard, « La culture des prêtres en France... », art. cit., p. 122 et p. 109.

⁵⁴ Jean Quéniart, *Les Hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, 1978, p. 70 et p. 260 sq.

⁵⁵ D. Julia, D. Mc Kee, « Les confrères de Jean Meslier... », art. cit., p. 73-78.

⁵⁶ D. Julia « Le prêtre au XVIII^e siècle, la théologie et les institutions », art. cit., p. 532 ; M. de Certeau, *op. cit.*, p. 178 et sq. ; P. Sage, *op. cit.*, p. 203-204 sur le projet de fonctionnarisation des prêtres.

⁵⁷ L. Pérouas, *op. cit.*, p. 445 et sq.

⁵⁸ Si l'allongement de la durée de la formation a produit pour certains une augmentation de son coût, qui a pu décourager l'entrée dans la carrière ecclésiastique, la ruralisation de ce recrutement observée à la fin du siècle et le recours à des franges plus modestes de la population s'inscrivent un faisceau de raisons qu'il est bien difficile de démêler. Il conviendrait en effet de faire la part de la baisse du revenu des bénéfices, du départ des jésuites en 1762, de la crise des vocations dans le seconde moitié du siècle, des formation raccourcies ou des bourses de séminaire créées à la fin du siècle et, enfin, de la nouvelle place qu'occupent désormais les ecclésiastiques dans la société (T. Tackett, « L'histoire sociale du clergé diocésain... », art. cit., p. 209-216 ; D. Julia, « Système bénéficial et carrières ecclésiastiques... », art. cit., p. 104-105).

⁵⁹ Daniel Roche et Pierre Goubert, *L'Ancien Régime*, Paris, 1991, t. 2, p. 43.

⁶⁰ G. Deregnaucourt, *De Fénelon à la Révolution. op. cit.*, p. 336-337.

ans)⁶¹. Les mœurs sacerdotales semblent bien avoir changé. Les habitus du séminaire paraissent également être intégrés. On peut citer dans cette perspective Nicolas Restif de la Bretonne, même si, comme toujours avec les textes littéraires, son témoignage atteste surtout de ses propres représentations. Le curé de Courgis est le plus exemplaire de ses ecclésiastiques :

« Cet Homme a rendu sa vie plus dure que celle du dernier de ses habitants : tout l'emploi de son temps est utile. Il se lève à 3 heures du matin, et médite l'Écriture sainte, pour l'instruction de son peuple jusqu'à six. Il va ensuite à l'église, s'y prépare pour la messe, qu'il célèbre à sept heures. [...] Il dîne ; se promène une heure dans son jardin durant l'été, ou dans sa chambre en hiver, toujours sans feu, lui qui procure du bois à tous ses paroissiens [...] Il visite chaque semaine sa paroisse. Sa douceur et sa bonté font désirer cet heureux jour, au lieu de le faire craindre, comme on le dit d'un autre curé, qui imite celui de Courgis ; mais qui ne sait pas assaisonner comme lui le bien qu'il fait, et porte toujours sur son front l'indice de la sévérité de ses mœurs. Il a fondé des Écoles à ses frais : elles sont gratuites⁶². »

Le mode de vie et la manière d'être ainsi décrits peuvent se résumer en quelques vertus ou pratiques : maîtrise systématique de l'emploi du temps, mortification, charité, méditation et oraison, le tout « assaisonné », à la différence de son confrère, d'un extérieur qui exprime « douceur et bonté ». L'ensemble de cette description mérite d'être rapproché de « l'esprit du séminaire » tel que le décrit Sevoy en 1760, cité plus haut.

Autant que par leurs habitus, c'est aussi, selon M. de Certeau, la façon dont ces ecclésiastiques conçoivent le monde et la manière dont ils peuvent le dire qui les place en marge, dans « l'entre-deux de ce que devient l'Église et de ce que devient la société⁶³. » Leur culture, acquise dans les séminaires à partir d'un programme intellectuel élaboré à la fin du XVII^e et fondée sur une littérature exclusivement religieuse – près de 90% des livres détenus par les prêtres sont des livres religieux – ne les prépare en rien à recevoir les grands bouleversements des Lumières⁶⁴. « L'érudition des prêtres a succédé à l'ignorance d'antan. Mais elle s'étouffe elle-même dans la répétition des livres et des réponses imposées par l'autorité [...]»⁶⁵. Le conformisme recherché et exprimé par Sevoy, l'exigence absolue d'orthodoxie après les traumatismes de la Réforme et du jansénisme leur imposent une pensée toute faite, censée empêcher toute dérive. Leur isolement s'explique également par une scolarité qui, avec le développement des séminaires, réduit à la fin du siècle le séjour des futurs ecclésiastiques dans les collèges et les universités, alors que ces institutions constituent le creuset culturel et social des élites. Cette évolution provoque donc une coupure entre ceux qui sont destinés aux ordres sacrés et les laïcs. En dehors même du monde des élites, ces prêtres sont mal préparés à affronter le « village immobile » et ses paysans, beaucoup moins acculturés, avec leurs pratiques immémoriales, vite jugées superstitieuses ou magiques⁶⁶. Il convient sans doute de nuancer le trait, en prenant en compte la diversité trajectoires sociales

⁶¹ Stéphane Gomis, « Les communautés de prêtres en France sous l'Ancien Régime : les acquis d'une redécouverte », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 86, 2000, pp. 469-478 ; « Les communautés de prêtres dans la France du XVIII^e siècle : un clergé en dehors de la norme ? », article en ligne à l'adresse www.texte-et-critique-du-texte.paris-sorbonne.fr/.../normes_Gomis.pdf, p. 13-14.

⁶² Nicolas Restif de la Bretonne (1734-1806), *La Vie de mon Père*, Première édition 1778, édition utilisée Maxi-poche, Classiques français, 1988, p. 139-140.

⁶³ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 233. Voir aussi D. Julia « Le prêtre au XVIII^e siècle, la théologie et les institutions », art. cit., p. 528-532. Une étude récente confirme la forte résistance du livre religieux dans les bibliothèques ecclésiastiques et la faible progression des ouvrages profanes, même dans l'élite du clergé urbain : Olivier Charles, *Les chanoines de Bretagne. Carrières et cultures d'une élite cléricale au siècle des Lumières*, Rennes, 2004, p. 242.

⁶⁴ J. Quéniart, *op. cit.*, p. 273 et sq ; M. de Certeau, *op. cit.*, p. 224 et sq.

⁶⁵ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 237.

⁶⁶ D. Julia « Le prêtre », in Michel Vovelle, *l'Homme des Lumières*, Paris, 1996, p. 419-423

et des caractères individuels des prêtres, que l'on pense au curé athée Jean Meslier ou, moins spectaculaire, aux abbés qui participent au mouvement des Lumières, aux curés d'origine paysanne ou encore à la part de duplicité que soupçonnent parfois chez certains les historiens⁶⁷. Pour illustrer l'ambiguïté de la réussite des séminaires dans certains cas, on peut reprendre une autre figure de prêtre brossée par Restif de la Bretonne :

« Il était savant, plein d'esprit et fait pour gouverner et possédant le plus grand art d'imposer le respect.. Il était adoré de ses paroissiens [...]. Ce prêtre, ma chère fille, a toutes les vertus morales qui font l'honnête homme ordinaire : il est ardent ami, sage, prudent ; homme aimable, amusant jusqu'à séduire, attaquant plaisamment et ridiculisant les vices nuisibles à la société avec un sel que je n'ai trouvé qu'à lui ; mais ne désignant jamais les vicieux, s'interdisant la plus légère médisance (...). Que manquait-il donc à ce pasteur ? D'être chrétien ; il ne l'était pas, ma fille⁶⁸. »

Malgré cette réserve sur la sincérité de certains, dont l'importance reste et restera impossible à mesurer, malgré quelques inévitables comportements déviants, des indices multiples et convergents montrent, comme on l'a vu plus haut, que la transformation des comportements et des manières d'être des clercs peut, dans l'ensemble, être considérée comme réalisée.

Mesurer les effets de la formation religieuse en France au XVIII^e siècle conduit donc au constat d'une réussite globale par rapport au projet originel de formation du bon prêtre. Cette réussite débouche cependant sur une impasse. En effet, les clercs vivent alors un double enfermement, socialement, à l'intérieur de l'état stéréotypé de prêtre, et intellectuellement, à l'intérieur d'une culture exclusivement religieuse et cléricale. Sur ce point particulier, malgré l'immensité de la tâche réalisée par ailleurs, on peut parler, en suivant les critiques de M. de Certeau⁶⁹, d'échec du projet tridentin. La Réforme catholique avait logiquement fondé son action sur une transformation préalable du clergé, considérant qu'elle tenait là le seul levier propre à réaliser une régénération d'ensemble de l'Église. Mais ce projet bute finalement dans la France des Lumières sur le divorce qui se dessine entre religion et morale, avec l'apparition d'une éthique autonome, il bute sur la politisation de la société, sur l'épanouissement d'une raison affranchie des dogmes, etc. Obnubilée par une réforme du clergé qui répondait à des objectifs fixés au XVI^e siècle, l'Église de France assiste alors à l'émancipation du corps social, à laquelle elle ne sait comment répondre. Comme l'écrit M. de Certeau, cette priorité donnée à la réforme du clergé produit une « miniaturisation de l'Église sur le théâtre sacerdotal », qui laisse en partie de côté la question des fidèles⁷⁰. Les succès enregistrés par l'Église en France au XIX^e siècle, après la crise révolutionnaire, laissent penser que M. de Certeau est alors, de son point de vue de religieux, d'un pessimisme excessif quand il juge si sévèrement la situation à la veille de la Révolution. Sauf à considérer que la déchristianisation du pays observée au XX^e siècle, dont M. de Certeau était le témoin, trouvait justement ses racines dans la transformation du clergé réalisée à la fin de la période moderne...

⁶⁷ D. Julia et Denis Mac Kee, « Les confrères de Jean Meslier... », *art. cit.* ; « Système bénéficial et carrières ecclésiastiques... », *art. cit.*, p. 98-99.

⁶⁸ N. Restif de la Bretonne, *op. cit.*, (cité par P. Sage, *op. cit.*, p. 334).

⁶⁹ M. de Certeau, *op. cit.*, p. 178-141.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 225.