UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Numéro de revue 2009

Published version Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Les catéchismes républicains

Buttier, Jean-Charles (ed.); Delivré, Emilie (ed.)

How to cite

BUTTIER, Jean-Charles, DELIVRÉ, Emilie, (eds.). Les catéchismes républicains. In: La Révolution française, 2009. doi: 10.4000/lrf.7034

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:166789
Publication DOI: 10.4000/lrf.7034

© The author(s). This work is licensed under a Other Open Access license
https://www.unige.ch/biblio/aou/fr/guide/info/references/licences/

La Révolution française
Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française

Les catéchismes républicains | 2009

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/lrf/7034
DOI : 10.4000/lrf.7034
ISSN : 2105-2557

Éditeur
IHMC - Institut d'histoire moderne et contemporaine (UMR 8066)

Référence électronique
Les catéchismes républicains, 2009, *La Révolution française* [En ligne], consulté le 27 août 2022. URL : https://journals.openedition.org/lrf/7034 ; DOI : https://doi.org/10.4000/lrf.7034

Ce document a été généré automatiquement le 27 août 2022.

Tous droits réservés

SOMMAIRE

Introduction
Le catéchisme politique : un prêche sur l'autel de la modernité
Emilie Delivre

De l'éducation civique à la formation politique
Les catéchismes politiques dans la France du long XIXe siècle
Jean-Charles Buttier

Le catéchisme politique en révolution
1848-49, entre politisation fondamentale et croyance politique
Emilie Delivre

Catéchismes français de la Révolution et catéchismes espagnols de la Guerre d'Indépendance
Ébauche d'une comparaison
Jean-René Aymes

Constitutional Catechism and the Crowd
The Question of Popular Radicalism in early nineteenth-century Spain
Mark Lawrence

Catechisms, Interviews, Séances, Novels
William T. Stead's Use of Published Dialogues in Modern British Politics
Norman Domeier

The Political Dimension of Religious Catechisms in Fifteenth and Sixteenth Century Europe
Robert J. Bast

Les Catéchismes républicains en Italie (1796-1799)
Luciano Guerci

Talking Politics in Print
Political Catechisms and the Development of Public Opinion in Nineteenth-Century (Mexico)
Eugenia Roldán Vera

Le Catecismo patriótico español *de Menéndez-Reigada (1938)*
Hilari Raguer

Bilan et perspectives du colloque
Jean-Charles Buttier

Introduction

Le catéchisme politique : un prêche sur l'autel de la modernité

Emilie Delivre

1 « Wer im deutschen Volke Politik pflanzen will, ohne die Religion oder auf Kosten desselben, wird zum Verräter an seinem eignen Vaterlande »[1]: « Celui qui désire semer la politique dans le peuple allemand, mais sans religion ou à ses dépens, est traitre à sa propre patrie ». En une unique sentence, qui prend le ton d'une menace, voici comment un auteur anonyme allemand de 1848 lie de manière inextricable les concepts de politique, de religion, d'éducation populaire et de patriotisme. Nous sommes à l'aube du Printemps des Peuples, qui est aussi une des grandes années du catéchisme politique européen. De fait, au cours de cette « préhistoire du monde moderne », période qui va de la Révolution française à la première moitié du XIXe siècle, plusieurs grands changements vont bouleverser le cadre de vie des populations européennes, et influencer profondément la relation entre le religieux et le politique telle qu'elle était perçue et vécue : l'expérience de la souveraineté du peuple chez certains, la transformation culturelle de la capacité et des modalités de lecture et d'enseignement chez d'autres, l'évolution socio-économique en général et un mouvement inexorable vers la centralisation et la rationalisation administrative, sont autant de pièces du puzzle politico-religieux du XIXe siècle. C'est sur cette toile de fond mouvante que va évoluer l'objet de ce recueil : le catéchisme politique. Il s'agit d'un riche corpus de plusieurs milliers d'ouvrages rédigés et publiés en Europe et en Amérique, et dont l'intitulé même interpelle le citoyen du XXIe siècle, mais certainement différemment, par exemple, le Français, l'Allemand, l'Espagnol ou le Sud-Américain. Constitué souvent d'un texte bref portant le titre de catéchisme, reprenant la majeure partie du temps la forme d'une suite de questions et de réponses à la manière de certains catéchismes religieux, traitant de sujets d'actualité, des lois et des affaires publiques régissant la vie commune, le catéchisme politique, lorsqu'il est nommé ainsi, provoque immédiatement une question sur sa nature et sa raison d'être, comme s'il devait toujours être suivi d'un point d'interrogation : un catéchisme politique ? Pour nombre de nos contemporains, le terme s'apparente à un oxymoron, datant probablement du « soleil noir » de Gérard de Nerval. Oxymore parce qu'il semble rapprocher l' « irraprochable », le religieux et le politique, en une seule expression. Or, la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe peuvent

en effet être considérés comme un Sattelzeit de la relation du religieux et du politique[2], le premier connaissant un renouveau[3], le second devenant sujet d'une opinion publique élargie, même par des moyens inattendus, et encore peu connus[4].

2 L'auteur anonyme de la citation précédente, alors même qu'il prêche pour une politique allant de pair avec le religieux, parle pourtant de l' « élément religieux » et de l' « élément politique » comme de deux entités bien distinctes. En employant le terme « élément », il signale par là une difficulté épistémologique qui va subsister jusqu'à nos jours : la difficulté d'identifier la nature du religieux, comme celle du politique. Tantôt des « éléments », tantôt des « champs », parfois des « sphères », ou encore des « pratiques », des « concepts » ou des « phénomènes » qui peuvent apparaître « en miettes », le religieux et le politique ont cela de commun qu'ils sont souvent présentés côte à côte, un peu comme deux compagnons, mais d'âges différents, et qu'ils sont depuis peu l'objet d'un regain d'intérêt dans la communauté académique. Le renouveau du religieux comme sujet de recherche est certainement le plus surprenant, puisque la mort de la religion avait longtemps été diagnostiquée à la « modernité ». D'autant plus surprenant qu'il s'invite bientôt dans toutes les disciplines, et se plie avec bonheur à toutes les théories les plus récentes des sciences sociales, mais aussi des sciences naturelles[5]. Cette redécouverte concerne non seulement le religieux comme sujet de recherche, mais aussi comme acteur et fonction dans la société[6]. La France, avec ses débats récents concernant l'éventuelle nécessité d'enseigner « le fait religieux » à l'école publique, n'est pas en reste à ce sujet[7]. Ces nouvelles approches poussent donc l'historien à reconsidérer lui-même la place du religieux dans la période qu'il étudie, et la manière dont ce religieux a pu être vécu, perçu, transformé, incorporé par les contemporains. Comment encore se cantonner à l'histoire religieuse, entendue comme *Church history* ou confessionnalisme, alors même que, de nos jours, on parle de religion en miettes[8] ? Et pourquoi l'histoire, qui touche d'une manière ou d'une autre au religieux, ne devrait-elle pas profiter encore plus de l'essor de l'histoire culturelle, du renouveau de l'histoire des concepts et des idées, ainsi que de la *nouvelle histoire politique*[9] ? En effet, le politique comme cadre d'étude a aussi souffert pendant des décennies de l'opprobre général, notamment de la part des *Annales*[10]. Depuis peu cependant, de chaque coté du Rhin, Pierre Rosanvallon[11] ou Heinz-Gerhard Haupt et Ute Frevert[12]prônent un concept élargi du politique, qui ferait fi des institutions trop étudiées et des acteurs trop connus. Deux décennies plus tôt, les anglo-saxons avaient engagé, même si ce fut par des chemins différents, une réflexion sur le rôle du langage dans la pensée politique, en se cantonnant cependant aux grands penseurs ou à une élite républicaine[13]. Parallèlement, le projet des *Geschichtliche Grundbegriffe* créait la mode de l'histoire des concepts, bientôt aussi « histoire linguistique des usages conceptuels » ou encore « histoire des *ideopraxies* »[14], à qui l'on a reproché, au contraire, le manque de contextualisme.

3 Il est possible de faire de même avec le religieux, sans se cantonner au *text in context* ou aux concepts religieux. Et comme pour *le* politique, après les *Cultural Turn*, *Spacial Turn*, et *Linguistic Turn,* il y aurait une place privilégiée réservée au langage, aux concepts, aux symboles, avec un intérêt particulier pour la communication entendue le plus largement possible afin d'inclure toutes les expressions, souvent inattendues et rarement verbalisées, du religieux. A moins que tout cela, à la fin, ne produise un *Religious Turn* ? Il est certainement possible de reprendre les mots de Ute Frevert pour les appliquer au religieux : « *Kommunikation ist für* [Religion] *lebenswichtig und*

konstitutiv » (« *La communication est pour* [la religion] *essentielle et constitutive* »)[15], et, de la même manière que Pierre Rosanvallon distingue la politique *du* politique, de distinguer la religion *du* religieux[16]. La religion resterait donc la pratique de divers rituels dans le cadre ou en marge des institutions religieuses ainsi que le système de croyances qui le supporte, le religieux par contre deviendrait lui aussi un « champ et un travail », un espace et une méthode.

4 Le concept du « religieux » amène en effet à le repenser dans l'histoire de deux manières : (1) cela commence avec une relecture du rôle de la religion dans l'avènement des Lumières, dans la création du nationalisme, jusque dans les débats historiographiques les plus récents[17], et donc, plus généralement, à une reconsidération des théories de sécularisation et de perte de religion[18], justement parce qu'il y a (2) redéfinition de la manière dont le religieux s'exprime, est exprimé, et réceptionné. De fait, la mode n'est plus à la délimitation des espaces ou des *ideal types*, et le « champ religieux » de Bourdieu est trop mouvant pour s'y plier[19]. A l'ère des « *transfers of knowledge* »[20], ce sont les « *Mischungen und Legierungen, die Grautöne und fliessende Übergänge* » (« *les mélanges et les alliages, les clairs-obscurs et les passages mouvants* ») qui sont à l'ordre du jour, surtout lorsqu'il s'agit du religieux[21]. Du transfert de savoir au transfert de sacré, catégoriser les faits historiques se fait toujours plus difficile, et certaines dichotomies traditionnelles, telles que religieux/séculier, religieux/irréligieux, sont alors plus délicates à manier[22]. L'historien et théologien allemand Friedrich Wilhelm Graf a écrit un essai programmatique à ce sujet, qui indique plusieurs stratégies permettant d'appréhender le religieux, notamment dans ses rapports, ses contaminations, ses échanges avec d'autres sphères de la société, comme le politique. Et il n'est pas le seul. Andreas Holzem, un autre historien allemand (du catholicisme cette fois-ci), a très justement fait remarquer que le christianisme notamment, en tant que « religion du livre », a toujours porté une attention particulière à la communication et à la sémantique[23]. Enfin, la remarque de ces deux historiens est une piste pour étudier la fluidité des frontières sémantiques, par exemple entre le religieux et le politique, le religieux d'inspiration protestante et le religieux d'inspiration catholique, le religieux chrétien et le religieux du judaïsme ou de l'islam, mais aussi, à partir d'une appréciation de l'imprégnation religieuse en général, de son influence sur les rapports entre le public et le privé, la guerre et la paix, la culture populaire et la culture de l'élite[24].

5 Nous ne savons que très peu des « structures plausibles » du religieux[25]. Lorsque nous parlons de sécularisation, et ce, même si ce processus a été largement discuté, nous sous-entendons encore souvent, notamment en France, une « sortie de la religion » inexorable, qui s'accompagne parfois même d'une évaluation normative[26]. Pourtant, quel que soit le nom que l'on donne à l'évolution du religieux dans la société, on constate qu'il n'a pas disparu, mais que, très probablement, il s'est transformé[27]. Le catéchisme politique, en tant que médium de communication à la limite du religieux et du politique, est un lieu privilégié d'étude du devenir du religieux, de sa fonction dans la formation d'une sphère crypto-politique, lien entre élite et couches populaires, à un moment où, justement, le peuple « entre en politique ».

6 Le catéchisme politique est un lieu de mémoire du XIXe siècle. Aleida Assmann distingue la mémoire collective communicative de la mémoire collective culturelle[28]. Le catéchisme se situe entre les deux, entre oralité et écriture, puisqu'on associe souvent la mémoire communicative à l'oralité (transitoire) et la mémoire culturelle à l'écrit

(dans la durée). L'aspect oral ne tient pas seulement à l'origine du catéchisme comme pratique, mais aussi à la « mise en scène » des questions-réponses qui mise sur un dialogue parallèle avec le lecteur. Cependant, étant un imprimé, il ne touche individuellement que pour mieux construire une mémoire qui passerait pour « objective » et son succès dépend de sa capacité, en tant qu'objet de savoir, à passer pour légitime et à installer un espace de confiance autour de lui. C'est de fait à l'occasion de crises de loyauté que le catéchisme politique apparaît en Europe et au-delà : parce que ces crises bousculent l'ordre traditionnel et font appel à la nécessité d'éduquer politiquement, de convaincre, de gagner à une cause un lectorat jusque là exclu de ce genre de considération. C'est là que commence la formation de la sphère publique imaginée par les historiens[29]. Cette thèse pose divers problèmes : la question de la place des couches populaires dans cette nouvelle sphère n'est pas le moindre, et notamment du caractère soi-disant encore *politiquement vierge* du « peuple » : l'évolution particulièrement rapide des catéchismes politiques dans certaines zones au moment d'un épisode révolutionnaire montre que la *politisation fondamentale* des couches n'a pu avoir lieu sans un terreau ayant vu fermenter pendant plusieurs années, si ce n'est des décennies, une multitude de données diverses sur des sujets d'actualité. Sans cette remarque, il est difficile de comprendre la formation d'une communauté politique dans les pays qui nous concernent, et le rôle du catéchisme politique dans ce phénomène européen. L'intérêt majeur du catéchisme politique, qui pour cela suit les traces de son modèle religieux, est qu'il est la plupart du temps destiné à un public populaire et/ou à des enfants. Ce double lectorat en dit long sur la façon dont sont conçues les capacités intellectuelles et politiques du « peuple » : comme celles d'un enfant. Cette colocation du « peuple » par les auteurs dans le monde de l'enfance, de l'immaturité, de la dépendance, est un lieu commun des Lumières et du XIXe siècle. Mais cela ne doit pas devenir le notre ! La « culture populaire » est au contraire extrêmement riche au début du XIXe siècle, et il y a, en plusieurs lieux, une place réservée à l'expression politique et l'instruction civique. Or, qu'est la culture populaire sinon la lecture de la Bible et du catéchisme, mais aussi des divers calendriers, les chansons, les pratiques festives[30] ? Et cette culture n'est pas cloisonnée : en 1800, il y a un réel dialogue et des influences réciproques entre cultures orale et écrite, populaire, bourgeoise ou de l'élite. Encore une fois, le catéchisme politique, tout d'abord ouvrage d'une élite intellectuelle vers un lectorat populaire, mais dont l'origine sociale des auteurs va peu à peu se démocratiser, est un medium de communication particulièrement privilégié[31]. L'historien a tout intérêt à faire siens ces *lieux de lien* entre culture populaire, *middle class* et culture de l'élite, ces moments de convergence, ces instants hybrides, qui échappent à la dichotomie traditionnel/moderne (la culture populaire étant souvent présentée comme traditionnelle). La fonction de lien chez le catéchisme politique est d'autant plus essentielle qu'il est un outil pédagogique majeur dans l'histoire de l'éducation. Or, puisque, selon l'expression commune, « *knowledge is power* », la transmission de connaissances a, depuis les thèses de Foucault et de Oestreich, souvent été abordée dans une perspective verticaliste, dans une optique de rapports de pouvoir. La disciplinisation fondamentale et sociale sont des théories qui excluent souvent la possibilité d'un échange, aussi biaisé soit-il. Or, le catéchisme politique est un défi à cette approche, n'étant pas toujours un outil officiel, et émanant au contraire à plusieurs reprises d'auteurs indépendants.

7 Le catéchisme politique a déjà été à l'origine de plusieurs recherches historiques ; pourtant, les seules études portant sur la longue durée sont celles de Manuel Morales

Muñoz qui étend son champ de recherche sur tout le XIXe siècle espagnol[32], du très court article de Yveline Fumat qui étudie l'éducation civique des enfants dans la France du long XIXe siècle[33] et de l'excellente thèse de Eugenia Roldàn Vera, *The making of citizens : an analysis of political catechisms in nineteenth century Mexico*[34]. Il existe un nombre important d'articles couvrant la production catéchistique d'une période restreinte : c'est bien évidemment sur les périodes révolutionnaires – et notamment la Révolution française, période de production majeure- que se porte l'intérêt des historiens[35]. L'Espagne et la France ont une place de choix dans ces études, constituant le terreau d'activité catéchistique importante, mais il manque encore une analyse globale du phénomène en Europe, qui permettrait de comparer les chiffres. Plusieurs étudiants de doctorat travaillent actuellement dans une perspective de longue durée. Il était donc urgent de proposer une première étude globale du phénomène du catéchisme politique. C'est dans cette perspective, que Jean-Charles Buttier et moi-même avions organisé en 2006 la conférence à l'Institut Universitaire de Florence d'où sont issues les diverses contributions réunies par *La Révolution française*. De fait, il existe peu d'études comparatives : il s'agit de l'article instructif mais succinct de Jean-René Aymes[36], de mes propres travaux sur les catéchismes antinapoléoniens[37], de la perspective semi comparatiste de Luciano Guerci[38], enfin de quelques autres traitant de catéchismes d'outre-mer[39]. Pour l'Allemagne, la seule étude est un essai de Karl-Markus Michel[40] qui pose des questions intéressantes sur l'évolution de la « religion révélée » en s'appuyant sur des catéchismes français et allemands. Cette œuvre constitue à notre connaissance l'unique étude de catéchismes politiques qui prenne son objet comme un tout et qui voit en lui plus qu'un simple moyen d'expliquer diverses idéologies à un moment donné.

8 Le catéchisme politique est aussi d'actualité pour d'autres raisons, notamment au moment où de plus en plus de voix critiquent la crise d'identité de la jeunesse et déplorent son absence d'enthousiasme en faveur de l'Union Européenne. Médiation politique, dialogue civique, participation du citoyen : au cours des débats sur le traité de la Constitution Européenne, il n'était pas rare de voir circuler de petits livrets en forme de questions-réponses censés informer tout à chacun sur le projet de Constitution.

> « Hätte die Kommission nicht auch ein theoretisch informiertes Pamphlet à la 'Was ist der Dritte Stand' zum Fortgang der Integration schreiben können - vielleicht in Form eines Heftes, das man in Schulen und Universitäten verteilt? Sie hätte damit ein Genre gewählt, das dem sehr ernst zu nehmenden Bedarf nach einem politischen Katechismus der Europäischen Integration gerade im Moment der Euro-Einführung entgegengekommen wäre. Das Weißbuch wäre die Gelegenheit gewesen, eine politische Rhetorik der Integration zu erfinden und ihr zu allgemeinem Interesse zu verhelfen. Diese Gelegenheit wurde nicht genutzt » (La Commission n'aurait-elle pas pu, dans une optique d'amélioration de l'intégration, rédiger un pamphlet théorique à la « Qu'est ce que le Tiers-Etat ?», qui aurait pris la forme d'un petit livret et aurait été distribué dans les écoles et les universités ? La Commission aurait ainsi jeté son dévolu sur un genre qui aurait alors efficacement répondu au besoin légitime – notamment au moment de l'introduction de l'Euro - d'un catéchisme politique de l'intégration européenne. Ce livre blanc aurait été l'occasion d'inventer une rhétorique politique de l'intégration [...] »[41].

9 En 2001, aurait-il fallu, comme le suggère l'auteur de cette citation, voir la Commission Européenne distribuer quelques « catéchismes politiques » dans les écoles, et cela aurait-il vraiment constitué l'invention d'une « nouvelle rhétorique politique » (ou au contraire, la reprise d'un genre séculaire et d'une méthode bien éprouvée) ? Cependant,

qui, de nos jours, accepterait de se faire « catéchiser politiquement » et ouvertement ? Pourtant, cela ne veut pas dire que notre époque soit exempte de « catéchismes politiques », dans le sens métaphorique où l'entendait plus récemment François Furet[42]. Noam Chomsky a écrit qu'il est important de comprendre les mécanismes d'endoctrinement, notamment parce qu'il est bien plus facile de les deviner dans les systèmes totalitaires que dans les sociétés démocratiques[43]. Sous l'argument rationalisant, nombre d'idéologies cachent tout un monde d'a priori qui résistent parfois à la déconstruction. Or, selon Olivier Reboul, « *l'idéologie est la dissimulation du sacré* »[44].

NOTES

1. ANONYME, « Die Verbindung des politischen und religiösen Elementes mit besonderer Rücksicht auf die Erziehung zur Staatsbürgerthum », dans Christoph Friedrich Karl von KÖLLE (éd.), *Deutsche Vierteljahrs Schrift*, Erstes Heft, 1848, J.G. Cotta, Stuttgart, Tübingen, p. 230-262, ici p. 262. et p. 243.

2. À propos du concept de Sattelzeit, voir Reinhard KOSELLECK, « Einleitung», dans Otto BRUNNER et *al.* (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Klett Cotta, Stuttgart, 1979, p. XV.

3. Ce renouveau a été étudié par le désormais classique David BLACKBOURN, *Marpingen : Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, Knopf, New-York, 1994. Voir aussi Olaf BLASCHKE (éd.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 : ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2002.

4. Voir notamment James M. BROPHY, *Popular culture and the public sphere in the Rhineland, 1800-1850*, Cambridge University Press, 2007, p. 13.

5. Pour une présentation des nouvelles tendances « religieuses » en sciences sociales, voir le « Retour des Dieux » de Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, Munich, 2004, p.15-67.

6. Un programme de recherche *Norface* engagé en 2006 est intitulé « Re-emergence of Religion as a Social Force in Europe ? ». Les évènements du 11 septembre 2001 constituent une date borne dans cette évolution de la perception du religieux dans la société, et dans l'attention qui lui est portée.

7. Voir la création à Paris d'un Institut Européen en Science des Religions ainsi que Robert JACKSON, Siebren MIEDEMA, Wolfram WEISSE, Jean-Paul WILLAIME (éd.), *Religion and Education in Europe, Developments, Contexts and Debates*, Münster u.a. Waxmann, 2007.

8. À propos de l'évolution de l'histoire sociale des religions, voir le résumé de Jonathan SPERBER, «Kirchengeschichte or the Social and Cultural History of Religion? », *Neue Politische Literatur*, 1, 1998, p. 13-35.

9. Ute FREVERT, Heinz-Gerhard HAUPT (éd.), *Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung*, Campus, Francfort/ New-York, 2005.

10. « Pour une histoire politique » est tout d'abord un recueil collectif dirigé par René Rémond qui paraît en 1988. Encore en 1998 cependant, selon Hans-Ulrich WEHLER, der « Aufbruch in das gelobte Land einer wahrhaft «modernen Politikgeschichte» habe in Deutschland noch immer nicht begonnen » , Hans-Ulrich WEHLER, *Politik in der Geschichte*, Munich, 1998, p. 160 et 178.

11. Pierre ROSANVALLON, *Pour une histoire conceptuelle du politique : leçon inaugurale au collège de France* faite le jeudi 28 mars 2002, Éditions du Seuil, Paris, 2003. Il y fait la différence entre la politique et le politique, « celle-ci étant la compétition partisane pour le pouvoir alors que celui-là est à la fois un champ et un travail, soit l'objet et la méthode en quelque sorte ». L'objet de l'histoire conceptuelle du politique est de comprendre les rationalités politiques, c'est-à-dire les «systèmes de représentation qui commandent la façon dont une époque, un pays ou des groupes sociaux conduisent leur action et envisagent leur avenir».

12. Voir Ute FREVERT (éd.), *Sprachen des Politischen. Medien und Medialität in der Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 13.

13. Il s'agit des travaux maintenant classiques de John Pocock et Quentin Skinner, et de l'école créée autour de Cambridge et du concept de contextualisme.

14. Jacques GUILHAUMOU, « L'histoire linguistique des usages conceptuels a l'épreuve des événements linguistiques », Hans-Erich BÖDEKER, *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2002, p. 123-158 ; Jacques GUILHAUMOU, *La langue politique et la Révolution française*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1989, ainsi que les ideopraxis de Lucien JAUME, « La pensée en action : pour une autre Histoire des idées politiques », Un bilan personnel de recherche, présenté en italien sous le titre : « Per una storia dei concetti giuridici e politici europei », Colloque international de Naples (20-22 février 2003), puis en français à l'Institut Universitaire Européen UE de Florence en 2004.

15. Ute FREVERT, *Sprachen des Politischen ..., op.cit.*, p. 9.

16. Pierre ROSANVALLON, *Pour une histoire conceptuelle du politique, op. cit*

17. David SORKIN, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, & Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, 2008 ; Nigel ASTON, *Christianity and Revolutionary Europe, 1750-1830*, Cambridge University, 2002, p. 3-4 ; Robert E. ALVIS, *Religion and the Rise of Nationalism: A Profile of an East-Central European City*, Syracuse University Press, Syracuse, 2005.

18. Voir Lucian HÖLSCHER, *Weltgericht oder Revolution, protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1989, p. 196-97.

19. Voir Erwan DIANTEILL, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de sciences sociales des religions*, 118, 2002.

20. Il s'agit ici du nouveau *credo* de la Commission Européenne instigatrice de l'appel « FP7 PEOPLE ».

21. GRAF, *op.cit.*, p. 94.

22. Michael BURLEIGH, *Earthly Powers, Religion and politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, Harper Collins, Londres.

23. Andreas HOLZEM (éd.), *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Wiss Buchges*, Darmstadt, 2004. Je remercie Daniel Gerster pour cette référence.

24. Un colloque organisé par la Humboldt-Universität de Berlin et le Zentrum Moderner Orient (ZMO), a été tenu à Berlin du 30.03.2007 au 01.04.2007 : « Religion and Its Other: Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction », qui montre bien la tendance scientifique actuelle mentionnée dans cette introduction.

25. GRAF, *op. cit.*, p. 97-99.

26. Comme l'a montré Jean BAUBEROT, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2004.

27. Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion en miettes ou La question des sectes*, Calmann-Lévy, Paris, 2001 ; Erwan DIANTEILL (éd.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes,* L'Harmattan, Paris, 2004 ; Benjamin ZIEMANN (ed.), *Sozialgeschichte der Religion, Campus-Verl*, Francfort/Main, 2009, ou encore les nombreux ouvrages de Jean-Paul WILLAIME.

28. Aleida ASSMANN, « Europe : A Community of Memory ? », *Twentieth Annual Lecture of the GHI*, GHI Bulletin, n° 40, spring 2007, p. 11-25.

29. Et notamment par Jürgen HABERMAS dans sa célèbre thèse *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1990.

30. Voir Peter BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Harper & Row, New York, 1978, 365p. et Roger CHARTIER, *Les usages de l'imprimé (XVe-XIXe siècle)*, Fayard, Paris, 1987, 441p, ou Roger CHARTIER, et Hans- Jürgen LÜSEBRINK (éd.), *Colportage et lecture populaire : imprimés de large circulation en Europe, XVIe-XIXe siècles, actes du colloque des 21-24 avril 1991*, Wolfenbüttel, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1996, ainsi que Robert DARNTON, *Literary Underground of the Old Regime*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, 258p. ; enfin, Lynn HUNT, *op. cit.*

31. Pour Ian Green qui étudie les catéchismes religieux en Angleterre, il serait possible de trouver dans le catéchisme en général « one possible mode of discourse », « as a monopoly of neither the godly nor the ultra conformist, something in the middle, a bridge »: « Elementary and intermediate catechisms provide a unique opportunity for historians to try to gauge the type of doctrinal teaching that was put across at that intermediate level between official doctrine and popular belief », dans Ian GREEN, *The Christian's ABC. Catechisms and Catechizing in England c. 1530-1740*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

32. Manuel MORALES MUÑOZ, *Los catecismos en la España del siglo XIX, Universidad de Málaga, Sevicios de Publicaciones*, Malaga, 1990.

33. Yveline FUMAT, « La formation du jeune citoyen (les catéchismes républicains 1792, 1848, 1882) », dans Jean-Yves MOLLIER (dir.), *Manuels scolaires et Révolution française : Colloque de Créteil du 7 juin 1989*, Messidor, Paris, 1990, p. 39-45.

34. Eugenia ROLDÁN VERA, *The making of citizens : an analysis of political catechisms in nineteenth century Mexico*, University of Warwick , Warwick, 1996.

35. En plus des ouvrages déjà cités, concernant la période révolutionnaire française, voir : le premier, l'étude de Paul BEURDELEY, *Les catéchismes révolutionnaires, étude historique et pédagogique sur la morale civique*, Fischbacher, Paris, 1893 ; Emmet KENNEDY, « The french revolutionary catechisms: ruptures and continuities with classical, Christian, and Enlightenment moralities", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 199, The Voltaire Foundation at the Taylor Institute, Oxford, 1981, p. 353-362 ; Johnson Kent WRIGHT, « The Idea of a Republican Constitution in Old Régime France », dans Martin VAN GELDEREN & Quentin SKINNER, *Republicanism : a shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 289-306. Pour la question espagnole : Jean-René AYMES, « Du catéchisme religieux au catéchisme politique (fin du XVIIIe siècle - début du XIXe) », dans *École et Église en Espagne et Amérique Latine – Aspects idéologiques et institutionnels*, Actes du colloque de Tours (4-6 décembre 1987), Publications de l'Université de Tours, 1988, p. 17-32 ; Alfonso CAPITÁN DÍAZ, *Los catecismos políticos en España. 1808-1822*, Auteur-éditeur, Grenade, 1978 ; Manuel MORALES MUÑOZ, « Los catecismos y la instrucción popular en la España del siglo XIX », *École et Église en Espagne et Amérique Latine – Aspects idéologiques et institutionnels, op. cit.,* p. 33-46. ; Manuel MORALES MUÑOZ, « Las enseñanzas de la virtud : reglas civico-morales en los catecismos del siglo XIX », dans *Les Traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal du Moyen-Âge à nos jours*, Clermont-Ferrand, 1995, p. 277-286 ; M. A. RUIZ DE AZÚA (dir.) *: Catecismos políticos españoles*, Madrid, Consejo de Cultura de la Comunidad, 1989. Pour la question italienne, Luciano GUERCI, « Les catéchismes républicains en Italie (1796-1799) », dans Michel VOVELLE, *L'Image de la Révolution française*, Actes du Congrès mondial pour le bicentenaire, Vol. 1, Paris-Sorbonne, 6-12 juillet 1989, p. 359-368.

36. Jean-René AYMES, « Catecismos franceses de la Révolución y catecismos españoles de la Guerra de la Independencia : Esbozo de comparación », dans *La Révolución francesa y su influencia en la educación en España*, Gabriela OSSENBACH SANTER*et al.*(éd.), UNED y UCM, Madrid, p. 407-436.

37. Émilie DELIVRE, « The Pen and the Sword : Political Catechisms and Resistance to Napoleon », dans Charles J. ESDAILE (ed), *Popular Resistance in Napoleonic Europe. Patriots, Partisans and Land-Pirates*, Palgrave Macmillan, 2004, p. 161-180 ; Émilie DELIVRE, « Dos guerras de la Independencia

en Europa : el *Catecismo Civil* y el *Katechismus der Deutschen* », dans Marion REDERGADOW (ed.), *La Guerra de la Independencia en Malaga y su provincia*, CEDMA, 2005, p. 483-487.

38. Luciano GUERCI, « Mente, cuore, coraggio, virtu repubblicane », *Educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Tirrenia Stampatori, 1992.

39. Dorothy TANCK DE ESTRADA, « Los catecismos políticos : de la Révolución Francesa a México independiente », dans S. ALBERRO, A. HERNÁNDEZ CHÁVEZ, E. TRABULSE (ed.), *La Révolución Francesa en México*, El Colegio de México, México, 1992, p. 491-506.

40. Karl Markus MICHEL, *Politische Katechismen : Volney*, *Kleist, Heß*, Insel Verlag, Francfort/Main, 1966.

41. Christoph MÖLLERS, « Policy, Politics oder Politische Theorie ? » dans *Mounstain or Molehill ? A critical Appraisal of the Commission White Paper on Governance*, Jean Monnet Working Paper, numéro 6/01, Bruxelles, 2001.

42. Ainsi, lorsque François Furet critique tout un pan de l'historiographie française de la Révolution en le taxant de « catéchisme révolutionnaire », cette dénomination doublement ironique – le catéchisme révolutionnaire étant un médium privilégié de la littérature jacobine – fait mouche. François FURET, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978, et notamment le deuxième chapitre, « Le catéchisme révolutionnaire ».

43. « Propaganda is to democracy as violence is to totalitarism », dans Noam CHOMSKY, *Knowledge of language*, Greenwood, 1986, p. 286.

44. Olivier REBOUL, *Langage et idéologie*, PUF, Paris, 1980, p. 31.

AUTEUR

EMILIE DELIVRE

IUE

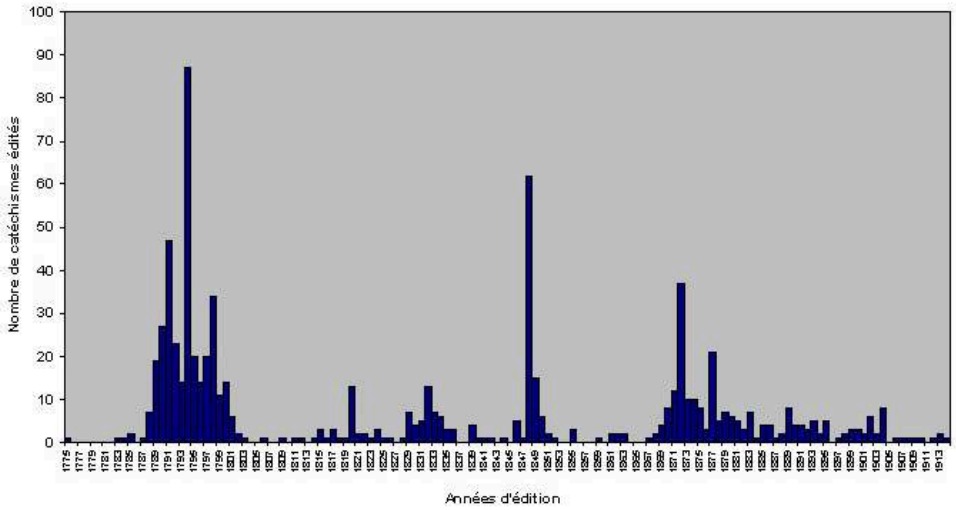
De l'éducation civique à la formation politique

Les catéchismes politiques dans la France du long XIXe siècle

Jean-Charles Buttier

1 L'expression « catéchisme politique » n'est plus d'usage courant en langue française. Dans le catalogue de la Bibliothèque nationale de France, la notice d'autorité sujet (Rameau) qui se rapproche le plus de notre objet d'étude est « catéchismes républicains », qui regroupe en fait les études sur les catéchismes républicains et à laquelle se rattache l'expression « catéchismes révolutionnaires ». Cela peut s'expliquer par l'existence de travaux sur les catéchismes révolutionnaires datant de la querelle des manuels scolaires sous la Troisième République ainsi que du Bicentenaire de la Révolution française. Il n'existe donc pas encore d'étude d'ensemble des catéchismes politiques français du XIXe siècle. L'analyse des éditions successives du *Dictionnaire de l'Académie française* permet d'appréhender l'évolution du sens du mot catéchisme en France depuis la Révolution française jusqu'à aujourd'hui. L'idée que ce mot a un sens profane est relativement neuve en 1789. D'ailleurs l'article « catéchisme » du *Dictionnaire de l'Académie française* édité en 1795-An III ne mentionne encore que l'acception religieuse. Il faut attendre la sixième édition, datée de 1832-1835, pour trouver la précision suivante : « Titre donné à certains ouvrages qui contiennent l'exposition abrégée de quelque science, et qui sont rédigés par demandes et par réponses. *Catéchisme d'économie politique* ». La neuvième et dernière édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, dont l'édition a débuté en 1992,a ajouté à cette définition l'idée que le catéchisme peut aussi être l'exposition abrégée d'une doctrine : « Par anal. Vieilli. Ouvrage, souvent rédigé par demandes et réponses, et constituant l'exposé abrégé d'une science, d'une doctrine. *Un catéchisme d'économie politique.* Titre célèbre : *Catéchisme positiviste,* d'Auguste Comte (1852) ». On notera que l'emploi est considéré comme vieilli, ce qui confirme notre remarque sur le fait que catéchisme politique n'est pas ou plus d'usage courant. Dans le cadre de cet article, voici la définition que nous retiendrons : un catéchisme politique est le résumé des principes fondamentaux d'une doctrine politique, généralement rédigé par demandes et par réponses.

Répartition chronologique des catéchismes politiques



2 Une fois l'objet défini, nous avons constitué un corpus de 815 catéchismes politiques qui se répartissent en deux pics éditoriaux principaux : 1794-An II et 1848. Ce chiffre prend en compte les rééditions, parfois très nombreuses. Nous travaillerons donc sur 391 titres différents auxquels s'ajoutent 424 rééditions de ces ouvrages. Ce sont tous des catéchismes politiques français mais le corpus inclut quelques éditions ou traductions étrangères, essentiellement datées de la période révolutionnaire et provenant des Républiques sœurs. Seuls 248 ouvrages n'ont connu qu'une seule édition. Nous avons pu identifier 245 auteurs et 448 éditeurs différents, 196 catéchismes restant des anonymes ce qui représente près d'un quart du total. Compte tenu de l'importance des épisodes révolutionnaires dans la chronologie des catéchismes politiques, nous nous demanderons dans quelle mesure les catéchismes politiques peuvent-ils être perçus comme le reflet d'une volonté d'imposer une nouvelle norme, une nouvelle tradition dans un contexte de bouleversement révolutionnaire ? Après avoir mis en lumière le lien étroit entre l'édition de ces ouvrages et les épisodes révolutionnaires, nous verrons que la forme même du catéchisme peut être qualifiée de modèle pédagogique dominant au XIXe siècle, avant d'analyser plus précisément la mise en place d'une véritable catéchèse politique.

Une production étroitement liée aux épisodes révolutionnaires

La reprise du questionnement catéchistique par les Lumières

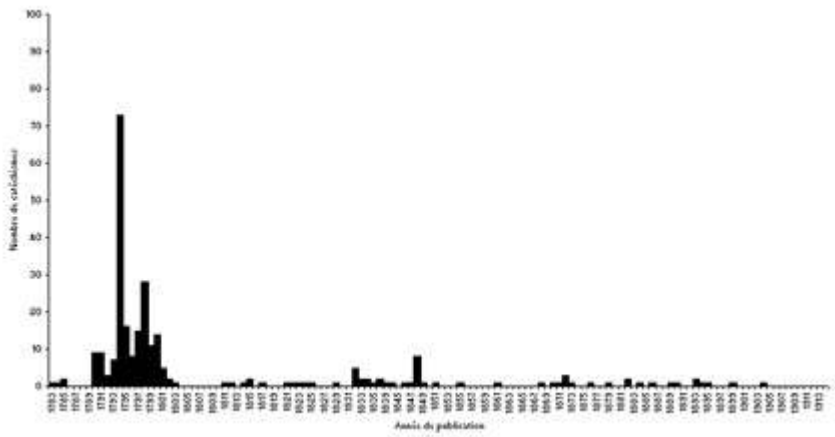
3 L'article « catéchisme » du *Dictionnaire historique de la langue française*[1]indique que : « dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, apparaît une extension de nature didactique, en parlant de l'exposition abrégée d'une science (1773), avec le même développement figuré que *credo* (1778) et la valeur péjorative de « leçon destinée à endoctriner » (1762) ». Une première laïcisation du catéchisme se produit donc dans le contexte des Lumières, processus que confirme Hans Robert Jauss : « La Philosophie des Lumières a, en particulier pour ébranler l'autorité de l'orthodoxie sur son propre terrain, repris les

questions du catéchisme et a prétendu soit y répondre en toute compétence, soit examiner leur légitimité et poser, en outre, les questions qui jusqu'alors étaient interdites par la théologie »[2]. Ainsi, en 1781, D'Alembert avait fait mettre au concours par l'Académie française un prix de 12 000 Livres pour récompenser l'auteur du meilleur catéchisme « où l'on apprendrait la morale sans référence à l'Evangile »[3]. Nous avons retrouvé un catéchisme ayant justement concouru en 1781. Il s'agit du *Catéchisme de morale,* ouvrage anonyme réédité en 1785dont voici un extrait de l'introduction : « P.S. Cet Ouvrage tel que je le publie, a concouru pour un prix, proposé sur le même sujet, par un particulier zélé pour le bien public. Mais comme le Programme [n'énonçait] pas suffisamment les intentions du Donateur, aucun des Ouvrages envoyés au concours ne les a remplies. Un nouveau Programme a donné une explication plus détaillée de ce qu'on exige. Il s'est trouvé que le Donateur [demandait] un Traité Elémentaire, simplement destiné à des [enfants] de la campagne & sans éducation, & pour leur être expliqué par un Maître d'Ecole »[4]. Un autre auteur de catéchisme, Nicolas Harmand d'Abancourt confirme l'échec de ce concours dans l'introduction de son *Catéchisme de morale, pour l'éducation de la jeunesse* : « En 1781, on proposa un prix pour un Catéchisme de Morale, à la portée des enfants qui apprennent à lire. Aucun ouvrage, au jugement de l'Académie, n'a mérité ce prix, qui a été encore proposé inutilement en 1784. M. de La Harpe dans les excellentes réflexions qu'il a publiées dernièrement sur l'éducation, insiste sur la nécessité d'un Catéchisme de Morale, et demande qu'il soit fait pour l'âge de 9 à 10 ans »[5]. Lorsque la Révolution éclate, le constat est donc largement partagé dans les cercles éclairés qu'il manque un « Catéchisme de Morale » qui ne fasse plus référence à l'Evangile.

L'œuvre d'éducation politique de la Révolution française et son impact

4 La fourniture de livres élémentaires de qualité et en nombre suffisant aux instituteurs républicains a été une des préoccupations essentielles de l'époque révolutionnaire. Ainsi, le 9 pluviôse An II (28 janvier 1794) la Convention, sur un rapport de Grégoire, décréta l'ouverture d'un concours destiné à recueillir les projets de livres élémentaires. La courbe des catéchismes politiques destinés spécifiquement aux enfants montre clairement que le concours a fortement stimulé la production.

Répartition chronologique des catéchismes politiques scolaires



5 Un des neuf thèmes proposés était la « morale républicaine ». Les résultats de ce concours furent officialisés le 11 germinal An IV (31 mars 1796). Parmi les ouvrages primés se trouve le *Catéchisme français* ou *Principes de Philosophie, de Morale et de Politique républicaine* de Poisson de La Chabeaussière édité pour la première fois en 1794-An II. L'auteur a d'ailleurs reçu 2 500 Livres de prix et l'ouvrage fut le seul jugé digne d'être imprimé. Deux autres ouvrages de notre corpus ont été récompensés : l'*Instruction élémentaire sur la morale républicaine* par Bulard, qui reçu 2 500 livres de prix aussi mais dont l'impression n'a pas été ordonnée. Le *Catéchisme de morale républicaine* par Lanneau a reçu une mention mais nous n'avons pu identifier aucun exemplaire de ce dernier. Jean Hébrard a qualifié l'ouvrage de La Chabeaussière de « premier livre de la République », même s'il doute que ce soit une réussite[6]. Réussite malgré tout quant à la diffusion de l'ouvrage qui a connu 82 éditions sur un siècle (1794-An II à 1893). De plus, le catéchisme n'est pas totalement oublié. Voici par exemple les informations fournies par le *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle* de Pierre Larousse sur le livre de La Chabeaussière : « M. Eugène Noël, a récemment, dans un journal de province, le *Journal de Rouen,* appelé l'attention sur ce *Catéchisme républicain* qui devenu aujourd'hui une rareté bibliographique, fut, à l'époque où il parut, répandu dans les campagnes, appris par cœur avec enthousiasme par les jeunes paysans, et qui est resté, paraît-il, dans la mémoire de ceux qui survivent. »

6 Après en avoir cité plusieurs quatrains, Larousse peut conclure en disant : « Voilà ce que la Révolution enseignait aux enfants »[7]. Un autre « lieu de mémoire » de la Troisième République mentionne ce catéchisme politique : le *Dictionnaire de Pédagogie* de Ferdinand Buissson, en particulier dans sa première édition de 1887. Voici ce qu'écrit James Guillaume, auteur de l'article « Livres élémentaire de la Première République » et très bon connaisseur de la politique scolaire révolutionnaire pour avoir dépouillé et publié les Procès-verbaux des Comités d'instruction publique de l'Assemblée législative et de la Convention nationale : « Il faut le dire, malgré l'admiration qu'ils ont excitée, les vers de La Chabeaussière sont fort médiocres ; voici quelques uns des moins mauvais ; ils permettent de juger en même temps des doctrines de l'auteur »[8]. Quelle est la « mémoire » de ce manuel officiel aujourd'hui ? Pour le savoir, consultons le *Trésor de la langue française informatisé*[9], élaboré par le CNRS et l'université de Nancy 2, qui fait référence au *Catéchisme républicain* de La Chabeaussière dans son article « catéchisme » : « *HIST. Catéchisme républicain.* Catéchisme en vers publié en 1795 par le comte de La Chabeaussière et destiné à l'éducation de la jeunesse, auprès de laquelle il obtint un grand succès (cf. *Lar. 19e.* Et ERCKMANN-CHATRIAN, *Histoire d'un paysan,* tome 2, 1870, p. 394) ». Après avoir été largement diffusé sous le Directoire, le catéchisme politique de La Chabeaussière disparaît et il faut attendre 1848 pour le voir édité de nouveau. Cela peut s'expliquer par la volonté de synthèse entre la tradition catholique et la tradition politique qui semble caractériser la Seconde République.

La charnière de 1848 et la recherche de la synthèse entre catéchismes politiques et catholiques

7 Avec la Seconde République commence une nouvelle vie éditoriale pour le *Catéchisme républicain, philosophique et moral* de Poisson de la Chabeaussière puisqu'il est réédité 13 fois en 1848-1849. Avec la Seconde République réapparaît le texte original. Il existe ainsi une édition faite à Toul dès mars 1848[10] qui est un véritable « *reprint* » de la

troisième édition, celle de Du Pont datée de 1797-An V. Mais l'ouvrage de La Chabeaussière n'a pas été le seul catéchisme publié sous la Seconde République. L'année 1848 est en effet le deuxième pic éditorial de notre corpus global. En effet, si 87 catéchismes républicains datent de 1794-An II, 62 ont été publié en 1848. Si l'on s'intéresse uniquement aux inédits, aux nouveautés, l'écart se resserre entre ces deux années : 44 titres nouveaux en 1794-An II contre 36 en 1848 ! Nous trouvons d'ailleurs chez Maurice Agulhon une hypothèse expliquant la résurgence du catéchisme politique en 1848 : « Dans cet espace où subsistaient, après des siècles d'imprégnation, des structures mentales, des sensibilités ou des habitudes chrétiennes, l'orthodoxie oubliée et le catéchisme perdu pouvaient être aisément remplacés par des idées nouvelles, pourvu qu'elles se coulent dans les modes anciens d'expression »[11].

8 La richesse du corpus de la Seconde République tient tout d'abord à l'instauration du suffrage universel qui a entraîné l'apparition de tout un ensemble de textes nouveaux : les catéchismes électoraux (13 titres nouveaux en 1848-1849). On note aussi une diversification des textes avec l'apparition de catéchismes socialistes comme le montre le fait que sur les 18 titres socialistes de notre corpus, 6 datent de la Seconde République. D'autre part, pour reprendre l'hypothèse de Maurice Agulhon, apparaît chez certains auteurs une tentative de synthèse entre le catéchisme catholique et le catéchisme politique, en particulier républicain. Prenons par exemple le *Petit catéchisme électoral ou Manuel de l'électeur. Dialogues sur les droits et les devoirs du citoyen dans les élections ; par un homme du peuple,* paru à Paris en 1848. Ce catéchisme électoral met en scène un maître charron, l'instituteur et secrétaire de mairie, le curé et un vieillard représentant la mémoire de la République montagnarde. Le curé défend la République. Bien qu'il ait souffert de la Terreur, il se dit attaché aux valeurs de 1789. Le curé et l'instituteur sont unis dans la défense de la République et la réaffirmation de l'importance de l'instruction. Voici la définition que donne l'auteur de la République : « C'est le règne de cette égalité et de cette fraternité prêchées au monde il y a dix-huit cent quarante huit ans. C'est le triomphe de la grande liberté proclamée par le Messie »[12]. La Seconde République a aussi été le théâtre d'une lutte importante autour d'un catéchisme : le *Manuel républicain de l'Homme et du Citoyen* de Charles Renouvier. Bien que l'ouvrage de Renouvier n'en porte pas le terme, sa forme de dialogue entre un instituteur et son élève en fait un catéchisme politique. D'ailleurs l'article « Carnot » du *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle* en parle en ces termes : « Un catéchisme politique, rédigé par Charles Renouvier et envoyé par le ministère aux instituteurs devint le prétexte d'un véritable déchaînement ». Les débats autour de ce manuel officiel (puisque imprimé par le gouvernement et distribué aux instituteurs) provoqua la chute de Carnot. Un catéchisme politique a donc joué un rôle clé dans cette crise. Plus qu'un simple prétexte politique, posons l'hypothèse que l'impact politique de ce genre de la littérature politique est renforcé par l'importance que prend le modèle pédagogique du catéchisme au XIXe siècle.

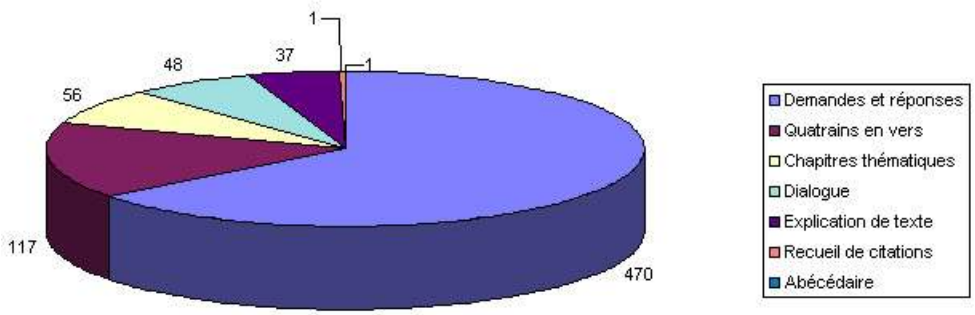
Un modèle pédagogique dominant au XIXe siècle

Le catéchisme, livre élémentaire par excellence

9 Sur les 815 catéchismes du corpus, nous avons étudié plus spécifiquement 114 préfaces retrouvées dans ces ouvrages. 75 de ces préfaces donnent des informations

« pédagogiques », que ce soit une explication du choix de la forme du catéchisme ou bien sur l'utilisation de l'ouvrage. Le premier élément à souligner dans l'analyse de ces préfaces, est la dette reconnue envers le catéchisme catholique, ce qui n'en exclut pas toujours la critique d'ailleurs. Prenons par exemple, Jean-Baptiste Géruzez, ancien curé, devenu ensuite professeur et employé dans les bureaux du Ministère de l'Intérieur chargé de l'enseignement qui écrit alors dans son *Traité élémentaire de morale,* publié en 1800-An VIII : « Les théologiens [étaient] venus à bout de mettre la théologie à la portée de tout le monde en faisant sur cette science imaginaire des livres méthodiques par demandes et par réponses, en mettant entre les mains de leurs adeptes les catéchismes de Fleury, de Naples, de Montpellier. Je le [disais], il y a plus de 6 ans, dans un journal accrédité (la feuille villageoise), ce n'est guère qu'en imitant les théologiens dans les méthodes d'enseigner, dans leurs institutions qui [étaient] admirables pour le but qu'ils se [proposaient], que la philosophie prendra la place de la superstition et que les idées justes de la raison se graveront dans les esprits, comme s'y [étaient] gravées les idées bizarres d'un système fondé sur l'erreur »[13]. Le deuxième élément qui se dégage de l'étude des préfaces est la recherche de simplicité, quelque soit l'utilisation du catéchisme politique. Prenons par exemple un catéchisme électoral datant de 1839 écrit par un certain H. Gaigneau qui justifie ainsi son choix rhétorique : « Permettez-moi de vous soumettre quelques réflexions sur le principe électif, sous la simple forme de Catéchisme électoral : loin de moi toutes ces pensées prétentieuses et pédantesques : j'ai adopté ce mode comme étant le plus simple pour exprimer mes idées »[14].

Répartition des catéchismes politiques par forme



10 Il est important de voir que les distinctions que nous faisons quant à la forme (suite de questions réponses, dialogue, quatrains, etc.) n'étaient pas forcément pertinentes pour les auteurs du XIXe siècle. Bien que représentant les 2/3 des catéchismes dont la forme nous est connue (730), la forme questions/réponses n'a pas été la seule adoptée par les auteurs de catéchismes politiques. En effet, ce qui primait était d'abord l'efficacité pédagogique. Ainsi, le best-seller du genre, le catéchisme politique de La Chabeaussière est une succession de vers organisés en quatrains. Voici ce que l'auteur donne comme justification de la forme dans son édition de 1795-An III : « J'ai cru que des principes se graveraient plus facilement dans la mémoire des [enfants] par la forme cadencée. Quelque forts pour leur âge que puissent paraître quelques-uns de mes quatrains, ils seront encore plus intelligibles que le galimatias obscur de l'ancien catéchisme. En s'accoutumant à tracer une sentence morale comme exemple d'écriture, en le récitant

de mémoire, on l'imprime en traits ineffaçables ; et quand cette sentence est une vérité, elle devient une jouissance toute acquise pour l'intelligence qui parvient à la saisir »[15]. L'utilisation pédagogique prônée est clairement l'apprentissage par cœur. Sur les préfaces analysées, 3 seulement remettent en cause cette méthode pédagogique. D'ailleurs, la critique de l'apprentissage par cœur nous renseigne en négatif sur le modèle dominant. Ainsi la préface des *Premières notions de morale*, ouvrage anonyme de 1794-An II publié à Paris par Aubry contient la mise en garde suivante : « On croit avoir fait beaucoup pour l'éducation des [Enfants], quand on a rempli leur tête de mots, quand on l'a farcie de définitions, quand ils ont bien appris par cœur ce que c'est qu'une constitution, un gouvernement, la nation, la loi, les trois pouvoirs, etc. Eh bien ! On n'en a fait que des perroquets »[16]. Malgré ces débats plutôt tardifs sur l'utilité de l'apprentissage par cœur, il ressort de l'analyse des préfaces que le catéchisme est avant tout un ouvrage adapté au public visé et en particulier aux enfants. Avec ces interrogations sur l'âge du lectorat et sur les méthodes qui doivent être utilisées pour que la lecture soit le plus profitable possible, on voit poindre la question du public visé ou « rêvé » de ces catéchismes politiques.

Quel public pour les catéchismes politiques ?

11 Les 114 préfaces nous donnent les informations suivantes, en prenant en compte le fait qu'une préface peut désigner plusieurs publics à la fois :

- 42 fois, le public destiné est celui des « enfants, élèves, jeunes, etc. ».
- 12 fois, l'auteur destine son ouvrage au « public », ou aux « citoyens » en général, sans plus de précision.
- 11 fois, c'est un public de paysans (ou habitants des campagnes) qui est cité.
- 11 fois c'est un « citoyen peu cultivé » qui est visé.
- 8 fois, l'auteur destine spécifiquement son ouvrage aux « ouvriers ».
- 6 fois, ce sont les instituteurs qui sont les destinataires de l'ouvrage.
- 5 fois l'électeur est celui qui doit lire l'ouvrage.
- 1 fois, l'auteur indique au lecteur qu'il enseigne les principes à ses domestiques.
- 3 fois seulement un auteur destine son texte à un public féminin.

12 Ces chiffres confirment l'idée que le catéchisme politique est avant tout un ouvrage élémentaire destiné aux enfants. Ce sont ensuite ceux réputés comme étant les moins cultivés qui sont les principaux destinataires de l'ouvrage : citoyens n'ayant pas de connaissances politiques, travailleurs (ouvriers et paysans), etc. D'ailleurs le parallèle entre les enfants et les citoyens peu cultivés est souvent fait. Les trois mentions d'un public féminin seulement s'expliquent peut-être par la faiblesse du nombre d'auteurs de sexe féminin : 2 sur 245. L'idée de progression pédagogique est aussi très présente chez les auteurs, reprenant en cela la distinction préexistante entre « petit » et « grand » catéchisme. Prenons par exemple les ouvrages d'un certain Claude Thiébault, écrivain et journaliste prolifique, membre de la Société des gens de lettres et chef de Bureau de l'Administration du département de la Meurthe en 1794-An II. Il a rédigé un véritable cours complet de morale et d'instruction civique se déclinant en un *Petit catéchisme républicain à l'usage des enfans*[17], un *Catéchisme des républicains à l'usage des adolescens*[18], et un *Catéchisme des lois*, peut-être jamais publié car nous n'en avons trouvé trace. Dans l'ouvrage destiné aux adolescents, l'auteur a mis en tête la Déclaration des droits de l'Homme et la Constitution. Cela atteste l'idée que les enfants ne sont pas en mesure d'avoir un accès immédiat à la Lettre de la Loi alors que les adolescents le

peuvent. Dans le catéchisme des adolescents, a été rajoutée la partie III : « La politique » qui est une explication de la constitution. La forme même traduit une volonté d'adaptation au public visé puisque le catéchisme destiné aux enfants compte 32 pages seulement contre 72 pour celui des adolescents qui est d'ailleurs imprimé en caractères plus petits.

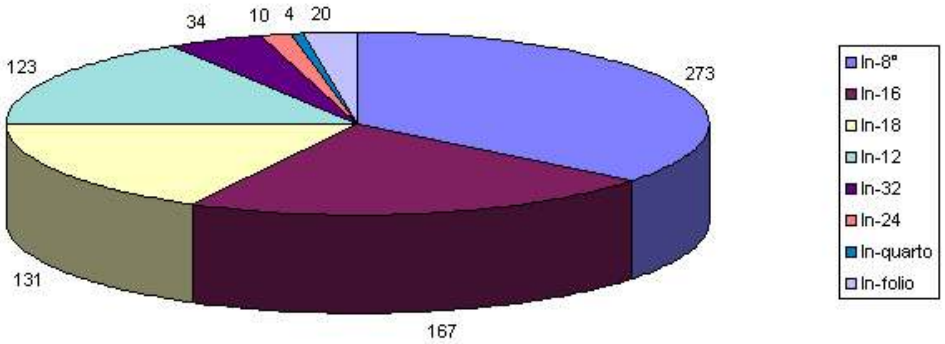
13 L'analyse des catéchisme de Thiébault est particulièrement intéressante car nous avons retrouvé des pièces d'archives apportant des informations sur les liens entre la fonction administrative et la fonction littéraire de l'auteur. Il adresse en effet ses deux catéchismes à la Commission exécutive de l'instruction publique le 23 floréal an II (pièce F^{17} 1010^{C} n° 3226), qui les juge en pluviôse an III (pièce F^{17} 1331^{B}, n° 81) « marqué du coin de la médiocrité » et nous apprend que Thiébault en a déjà fait tirer un grand nombre d'exemplaires qu'il souhaite écouler dans les départements. La commission se contente d'admettre les catéchismes au Concours. L'auteur envoie malgré tout un imprimé à tous les officiers municipaux des communes afin qu'ils commandent ses ouvrages (pièce F^{17} 1331^{B}, n° 70) ce qui est le cas avec le district de Salins-Libre. Le 8 ventôse an III, Thiébault envoie au district un bordereau de 3643 ouvrages élémentaires dont 3000 exemplaires de son *Catéchisme à l'usage des enfants*, représentant la somme de 600 livres (pièce F^{17} 1331^{B}, n° 72). Le 15 ventôse an III, Noël, agent national du district de Salins-Libre écrit au Comité d'instruction publique pour l'informer de cette dépense en expliquant que c'est pour que les ouvrages soient distribués gratuitement aux « enfants pauvres des campagnes ». L'agent national réclame alors au Comité d'Instruction Publique de pouvoir « imputer cette somme sur celle qui est à sa disposition pour les dépenses imprévues, ou bien sur les fonds mis à la disposition de la Commission exécutive de l'instruction publique » (pièce F^{17} 1331^{B}, n° 69). Nous ne connaissons pas la réponse qui lui a été apportée mais cet exemple nous informe des stratégies individuelles en jeu lors de la diffusion des catéchismes politiques et du rôle des autorités publiques à l'époque révolutionnaire, ce qui nous amène étudier la diffusion de ces ouvrages.

Comment estimer la diffusion de ces manuels élémentaires ?

14 Il est relativement difficile d'estimer la diffusion des catéchisme politiques. Nous disposons par exemple d'une étude locale pour la période révolutionnaire avec la thèse de René Grevet : *Ecole, pouvoirs et société (fin XVIIIème siècle-1815). Artois, Boulonnais, Pas-de-Calais*[19]. Cet historien a en particulier travaillé à partir des réponse à l'enquête 1798-An VI sur l'état de l'instruction primaire. Ainsi, indique t'il que l'administration du district de Bapaume annonçait en 1794-An II qu'elle venait de faire réimprimer 6 000 exemplaires du *Catéchisme républicain*. Nous voyons là encore un cas de volontarisme des administrations de district[20]. Cette étude locale permet aussi de voir que le pic éditorial que nous avons signalé pour 1794-An II a entraîné une large diffusion des ouvrages. En effet, en 1797-An V, au Ministère de l'Intérieur, on admettait « le défaut de livres élémentaires propres à l'enfance » en faisant remarquer toutefois que les instituteurs disposaient encore bien souvent de « ces petits livrets que produisit la première impulsion du gouvernement révolutionnaire », ce que laisse penser une abondante diffusion des ouvrages entre 1794-An II et 1796-An IV. Ceci est confirmé pour le Pas-de-Calais, par à un arrêté en date du 9 pluviôse an VI qui explique que l'Administration départementale « informée de ce qu'on utilisait encore dans les écoles la Constitution de l'an II » interdisait désormais d'enseigner le « code anarchique de 93.

[21] » Un autre élément permettant d'appréhender la diffusion des catéchismes politiques est le fait que l'auteur ait réussi à déduire de l'analyse des exercices littéraires des années 1798-1799 conservés aux Archives Départementales du Pas-de-Calais qu'à Arras les enseignants continuaient d'utiliser les catéchismes de Chemin-Dupontès, ceci malgré la loi du 11 germinal an IV[22].

Répartition des catéchismes politiques par format



15 Malheureusement, ce type d'études locales, très fines, restent rares et dans le cas de celle de René Grevet ne concerne pas l'ensemble de la période. Nous devons donc partir de l'analyse de notre corpus pour en déduire sa diffusion. Ainsi nos catéchismes politiques sont en général des ouvrages courts puisque la moyenne du nombre de pages est de 70, rarement illustrés (68 seulement comportent une illustration). Les caractéristiques physiques sont donc réunies pour en faire des ouvrages bon marché destinés à une large diffusion. Nous pouvons aussi déduire du nombre d'éditions et de leur fréquence si les ouvrages ont été des succès éditoriaux. Prenons par exemple l'avertissement de l'auteur de *La Politique du père Gérard. Catéchisme du bon républicain* de Elphège Boursin, qui a connu 27 éditions de 1872 à 1873. Dans l'ouvrage lui-même, un texte intitulé « La lettre du père Gérard à son député » porte la mention suivante : « Nous remercions nos confrères de la presse de Paris et des départements de l'appui qu'ils lui ont prêté. Le Catéchisme du bon républicain est arrivé, en trois semaines à un tirage de 50 000 exemplaires »[23]. Il est ensuite possible de recouper ces informations avec celles fournies par l'article « Boursin » du *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle* : « [...] *Le Catéchisme républicain*, les *Lettres à mon député*, *Les dialogues du Père Gérard avec son député*, etc. furent autant de succès pour l'auteur et les idées qu'il défendait. Ces excellentes brochures servirent à établir dans les départements une œuvre de propagande, dont les résultats se firent sentir au 14 octobre 1877, lors des élections qui condamnèrent le régime du Seize-Mai. M. Boursin est en droit de revendiquer une large part dans ce réveil de l'opinion »[24]. Nous sommes cette-fois ci à la fin de la période chronologique considérée et dans un contexte différent de celui de la Révolution : c'est l'instauration de la Troisième République. Ainsi les conditions de production ont considérablement évolué ce qui permet cette augmentation des chiffres de tirages en une période très courte. Mais il faut nuancer ce succès éditorial, que représente cette production de catéchismes politiques comparée à celle des catéchismes catholiques ? Ainsi, d'après l'étude de Martin Lyons sur les best-sellers, présente dans *l'Histoire de l'édition française,* le *Catéchisme historique* de Fleury a connu pas moins de 150 éditions,

rien que dans la première moitié du XIXe siècle, ce qui en faisait le catéchisme alors le plus utilisé en France[25] ! La production de catéchismes politiques, bien que très importante, reste bien faible comparée à celle du catéchisme catholique. Malgré ce déséquilibre quantitatif l'analyse du contenu des catéchismes politiques permet de voir dans quelle mesure ces derniers ont constitué une catéchèse concurrente de celle diffusée par les catéchismes religieux.

Les catéchismes sont-ils le reflet d'une nouvelle tradition politique ?

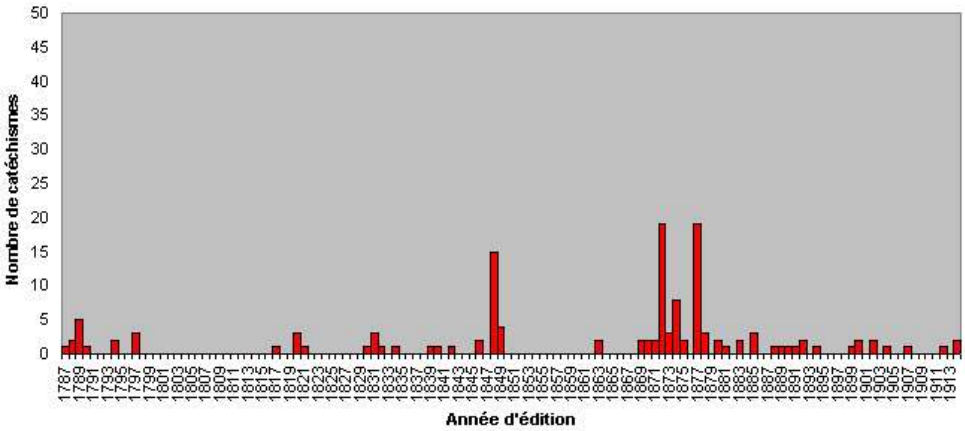
La constitution d'une vulgate politique nouvelle et partagée

16 L'hypothèse que nous allons formuler est la suivante : pour la période révolutionnaire, ce sont la Déclaration des droits de l'Homme et la (ou les) Constitution(s) qui forment le véritable catéchisme, le reste n'est que de la glose. Pour s'en convaincre, il suffit de constater les 10 rééditions datées de 1794-An II du *Catéchisme de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen* par Jean-Baptiste Boucheseiche[26]. Ce n'est pourtant qu'une explication de texte de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen, répondant d'ailleurs aux vœux du Comité d'Instruction Publique qui souhaitait faire de la Déclaration avec la Constitution, un des livres fondamentaux de l'instruction primaire. De même, voici ce qu'écrit Thomas Rousseau en 1799-An VII, dans son *Livre utile et agréable pour la jeunesse* : « La déclaration des droits de l'homme et des devoirs du citoyen, est le base de notre constitution politique ; elle est aussi la base de nos [lois], elle doit être par conséquent celle de l'instruction publique, et l'on ne saurait trop s'empresser de la graver dans la mémoire des [enfants], et journellement la leur faire répéter en leur faisant les observations nécessaires qu'elle exige, pour la leur rendre la plus intelligible qu'il est possible »[27]. Pour preuve 62 catéchismes politiques reproduisent la Constitution en vigueur au moment de l'écriture et 80 catéchismes politiques reproduisent la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen, de 1789 ou 1793 et enfin 25 catéchismes comportent ces deux types de textes, ouvrages tous datés de la Révolution française à l'exception d'un de 1848. L'importance fondamentale de ces textes fondamentaux est confirmée par l'auteur anonyme du *Catéchisme de la constitution républicaine, mis à la portée des jeunes citoyens français*, dans sa préface : « Dans ce petit ouvrage, nous n'avons eu en vue que l'intérêt des jeunes citoyens ; nous avons voulu, avant tout, leur faire comprendre & leur rendre faciles les principes sur lesquels repose notre Constitution ; voilà ce qui nous a paru nécessaire, voilà ce que nous avons cru d'abord exposer à leur [connaissance] : la suite est la Constitution toute entière, fidèlement copiée, à laquelle nous y avons adapté des demandes. Puisse cet ouvrage devenir utile à l'Instruction des jeunes Républicains, qui doivent se former dans la [connaissance] exacte des [lois] constitutionnelles »[28]. Pour analyser plus précisément le contenu des catéchismes politiques, nous avons recherché systématiquement les définitions d'une vingtaine de mots clés ce qui nous a permis d'aboutir aux conclusions suivantes. Sur les 75 définitions de « Liberté », 31 fois la définition reprend l'article 4 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui [...] ». Les 54 définitions d'« Egalité » et les 24 de « Fraternité » reflètent une extrême variété qui ne permet pas de faire le même travail qu'avec le mot Liberté. Sur les 45 définitions de « Loi », nous retrouvons 15 fois la citation de l'article 6 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789 :

« La loi est l'expression de la volonté générale. » Il apparaît donc que les auteurs de catéchismes politiques se sont souvent servis de textes fondamentaux comme source de leur réflexion et de leur écriture, se rapprochant ainsi de l'attitude du catéchiste face à la Bible. Toutefois cette impression de la recherche d'une constance des thèmes est mise à mal dès lors que l'on mobilise les catéchismes lors des élections.

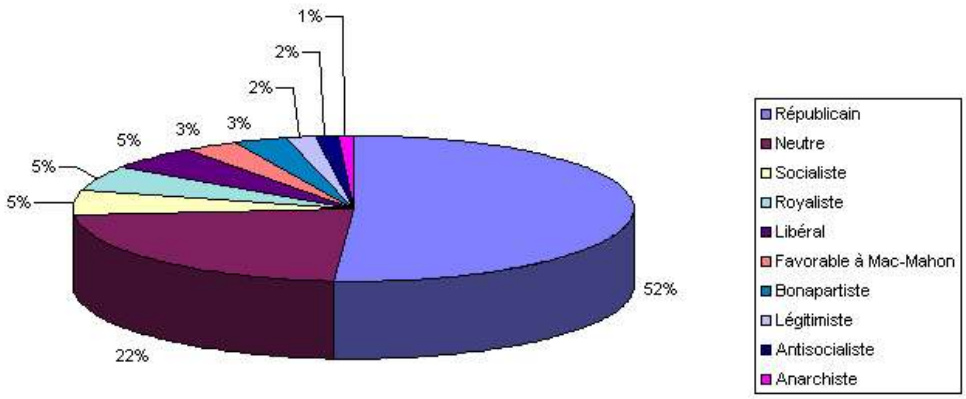
Expérimentation à l'aide d'un sous-corpus cohérent : les catéchismes électoraux

Répartition chronologique des catéchismes électoraux



17 Nous avons identifié 85 catéchismes électoraux différents qui, en tenant compte des rééditions, composent un sous-corpus total de 141 ouvrages, soit 17 % environ de l'ensemble. L'analyse de la répartition chronologique des catéchismes électoraux fait ressortir une très bonne représentation de la Troisième République, ce qui n'est pas une surprise compte tenu de l'application du suffrage universel masculin et la longévité du régime (dernier catéchisme répertorié en 1912).

Répartition idéologique des catéchismes électoraux



18 D'après la répartition idéologique des catéchismes électoraux, les ouvrages républicains forment la moitié de l'ensemble (52 %), soit sensiblement plus que le nombre total de catéchismes républicains (42 % du corpus total). Les républicains ont donc massivement investi dans la forme du catéchisme électoral. Les catéchismes « neutres » sont de

véritables manuels pratiques électoraux (22 % du total). Les trois pics éditoriaux dans le domaine sont les années 1848, 1872 et 1877. L'importance de l'année 1848 (15 catéchismes) s'explique par l'instauration du suffrage universel, l'année 1872 (19 ouvrages) est une année de refondation de la République. Intéressons-nous plus particulièrement à l'année 1877, car cette année représente le dernier pic éditorial avec 19 catéchismes différents recensés. Le contexte est la crise du 16 mai 1877 et la menace que Mac-Mahon fait peser sur la République. Les catéchismes sont alors mobilisés pour défendre la République. Nous avons pu retrouver de nombreuses éditions du *Petit catéchisme électoral extrait du journal « La France » du 16 août 1877*. La répartition géographique de ces rééditions nous montre l'importance de la capacité de diffusion de ces textes dans un contexte électoral. Ainsi il y a 4 éditions parisiennes dont une édition de Drouin qui porte la mention sur la page de titre : « Reproduction libre sous toutes ses formes ». Une telle volonté de faciliter à tout pris la diffusion est très rare. On note la volonté de « propagande » dans le sens du XIXe siècle qui n'avait pas encore pris son acception péjorative. Ce texte a été modifié au gré des besoins locaux comme le prouve l'existence d'une édition de Vesoul et d'une édition de Chambéry à laquelle on a rajouté la liste des candidats. Enfin, voici la définition que ce catéchisme donne de la République : « La République est le gouvernement le plus juste, le plus économique et le plus honnête »[29]. Ce qui est particulièrement intéressant dans la production de cette année 1877, est l'existence d'un véritable contre-catéchisme favorable à Mac-Mahon. De telles controverses par catéchismes interposés ne sont pas si courantes dans notre corpus. Dans son *Petit catéchisme électoral*, l'auteur a repris terme à terme les questions et réponses du catéchisme extrait du journal *La France* et détourne l'original pour critiquer la République et louer l'action de Mac Mahon. D'ailleurs la signature de l'auteur est le négatif de celle de son adversaire républicain : « Un électeur anti-républicain par patriotisme ». Enfin, la République est toujours définie en page 3 mais voici en quels termes : « La République a toujours été en France, le gouvernement le moins juste, le moins économique et le moins honnête »[30]. La contradiction est désormais manifeste entre le projet révolutionnaire de fonder la politique sur la morale et le fait de mobiliser le catéchisme au service d'une lutte électorale. Cela pose le problème de la possibilité d'une éducation politique neutre. Il nous reste donc à voir une contradiction majeure : comment créer une norme nouvelle dans un contexte de profondes transformations ? Comment créer de l'ordre politique dans le désordre révolutionnaire et institutionnel ?

Résoudre un paradoxe : créer de l'ordre dans le désordre

19 Une citation de l'ouvrage de Sergio Luzzatto, *L'automne de la Révolution*, s'applique tout particulièrement à notre corpus de catéchismes politiques : « Dès 1789, la Révolution française s'est efforcée de concilier deux objectifs apparemment contradictoires : la volonté de s'affirmer comme révolution ; la velléité de se transformer en tradition »[31]. Cela pose la question de la place de la Révolution dans cette conception de la morale politique qui coïncide étroitement avec les moments révolutionnaires. Ainsi Jean-François Chassaing affirme que : « Pour les auteurs des catéchismes républicains, la Révolution est terminée. La proclamation de la République et surtout la Constitution du 24 juin 1793 sont l'aboutissement de tous les efforts »[32]. Dans ce contexte quelle est la place réservée à l'article XXXV de la Constitution de 1793 ? Nous pouvons comparer deux ouvrages : le *Catéchisme de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*, par Jean-

Baptiste Boucheseiche, paru en 1794-An II et largement répandu puisque nous en avons repéré 16 éditions réparties dans toute la France dont 14 datées de cette même année. Voici l'explication qui est donnée de l'article XXXV :

> « D. Qu'est-ce que l'insurrection ? R. C'est la résistance subite et terrible que le Peuple oppose à ses oppresseurs, en reprenant l'autorité dont ils [abusaient], et en se servant de sa souveraineté pour le punir. [...] D. Pourquoi dites-vous qu'elle est le plus indispensable des devoirs ? R. C'est qu'il est nécessaire que chaque homme sache qu'il est obligé de repousser l'oppression et que sa patience et son silence [seraient] des crimes »[33].

Il n'y a donc pas de restriction à la portée de cet article dans ce catéchisme. Au contraire, dans le *Catéchisme de la Constitution républicaine, mis à la portée des jeunes citoyens français,* paru lui aussi en 1794-An II, l'article relatif à l'insurrection appelle les commentaires suivants :

> « L'insurrection n'est permise que dans les cas extrêmes, & après les remontrances légales. Tout perturbateur de l'ordre public mérite non-seulement d'être arrêté, d'être puni, mais encore d'être exécré »[34].

L'explication est beaucoup plus restrictive que dans le catéchisme de Boucheseiche pourtant éditée dans le même contexte. Bien que les Déclarations des droits de l'Homme et les Constitutions forment le cœur de la catéchèse qui se met en place, en particulière à l'époque révolutionnaire, les divergences d'interprétation existent ce qui tend à s'opposer à l'idée de création d'un véritable dogme républicain.

20 Afin de sortir du cadre chronologique de la Révolution française, nous avons cherché quelle définition de la Révolution était donnée dans nos catéchismes politiques. Nous n'avons trouvé que 20 explications de ce terme. Au début de la Révolution (1789-1790) domine l'idée de régénération, en 1794-An II la révolution est conçue comme une insurrection contre les tyrans. Nous ne trouvons pas définition dans le contexte de la Révolution de 1830. En 1848, la Révolution est présentée comme un renversement d'un pouvoir s'opposant à la volonté générale. Sous la Troisième République le terme réapparaît très largement avec 12 définitions recensées. Parmi ces dernières, 5 sont négatives (Haine de l'autorité, violation du droit, etc.) alors que les définitions positives insistent sur l'idée de progrès, d'émancipation, etc. Peut-être faut-il chercher dans cette tension interne entre ordre et désordre, révolution et tradition, une des raisons de la disparition progressive du catéchisme politique comme genre de la littérature politique à partir du moment où la Troisième République est solidement implantée.

Conclusion

21 Pourquoi les catéchismes politiques deviennent de plus en plus rares à partir de 1877 pour finalement devenir quasi introuvables à partir du début du XXe siècle ? La première hypothèse que nous pourrions formuler est celle de l'effacement du modèle catéchistique en général, que ce soit les catéchismes politiques ou bien les catéchismes catholiques. C'est ce qu'explique Charles Wackenheim dans son ouvrage *La Catéchèse* : « Il n'est pas exagéré d'affirmer que du XVIe au XIXe siècle, le catéchisme fut le principal outil pastoral et didactique utilisé par les Eglises chrétiennes, d'abord en Europe, puis dans les missions d'outre-mer »[35]. Au début du XXe siècle, la catéchèse catholique entre donc dans une période de doutes et de renouvellement. De leur côté les Républicains réclament aussi une autre pédagogie que la simple succession de questions et de réponses. Voici ce qui est écrit dans l'article « Éducation civique » du *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson pour répondre aux objections politiques

sur cet enseignement : « On ne lui demande pas davantage de [...] faire apprendre aux enfants [les lois fondamentales] comme un second catéchisme, à titre de vérité immuable et indiscutable ; il n'a qu'à les exposer comme un grand fait historique qu'il n'est pas permis d'ignorer et qu'il faut d'autant mieux connaître qu'on veut avoir plus tard le droit de le discuter »[36]. Cette idée est confirmée dans l'article « laïcité » du *Dictionnaire critique de la République,* écrit par Jean Baubérot. Ce dernier cite Ferdinand Buisson et son refus d'un dogme ou credo républicain : « On ne fait pas un républicain comme on fait un catholique [...]. Il n'y a pas d'éducation libérale là où l'on ne met pas l'intelligence en face d'affirmations diverses, d'opinions contraires »[37].

22 La deuxième hypothèse est que l'évolution de la propagande républicaine, plutôt à destination des adultes cette fois-ci, entraîne aussi un abandon de la forme du « catéchisme républicain ». C'est ce que confirment les conclusions d'Isabelle Olivero sur l'évolution de la propagande républicaine sous la Troisième République : « Les publications de la propagande républicaine prennent fin dans les années 1880 quand paraissent les décrets de 1880 sur les congrégations religieuses et l'expulsion des Jésuites, les lois scolaires de 1881 et 1882, puis les lois syndicales de 1884. [...] À partir des premières années du XXe siècle la propagande politique va être l'apanage des partis politiques ; disparaît alors l'aspect de formation et d'éducation qui faisait l'originalité de la production des débuts de la IIIe République »[38]. Les partis politiques prennent alors le relais de l'école pour véhiculer la propagande politique ce qui entraîne un abandon progressif de l'éducation politique au profit de l'action politique. Cela nous amène enfin à la dernière hypothèse : le catéchisme serait un modèle de communication politique dépassé. C'est ce qu'écrit Anne Kupiec dans son ouvrage *Le livre-sauveur. La question du livre sous la Révolution française, 1789-1799* : « Le modèle du catéchisme n'autorise pas le « oui mais du lecteur » et fait systématiquement obstacle à l'objection »[39]. Il nous faut alors changer d'échelle en sortant du cadre français et aborder l'histoire d'un texte qui a eu une réception bien plus large que celle de nos catéchismes politiques : « Ce n'est qu'au milieu du XIXe siècle que le modèle du catéchisme cédera le pas notamment avec la rédaction en 1847 du *Manifeste du parti communiste*. [...] Contrairement au catéchisme, le manifeste présente une analyse et un programme qui rendent possible une réaction autonome du lecteur en faisant appel à sa capacité de jugement »[40].

23 Or, Raymond Huard nous rappelle dans sa présentation du *Manifeste du parti communiste*, que le « brouillon » du *Manifeste* fut d'abord un catéchisme rédigé par Engels et intitulé les *Principes du communisme*. Toutefois Engels considérant cette forme de vulgarisation dépassée l'abandonne et il s'en explique ainsi dans une lettre à Karl Marx datée du 24 novembre 1847 : « Je crois qu'il est préférable d'abandonner la forme du catéchisme et d'intituler cette brochure : *Manifeste communiste*. Comme il nous faut y parler plus ou moins d'histoire, la forme actuelle ne convient pas »[41]. Voici ce qu'en conclut Raymond Huard : « Retenons cette importante remarque. C'est parce que le communisme de Marx et d'Engels n'est pas une construction dogmatique élaborée de toutes pièces, mais un « mouvement réel » qui est le prolongement de toute une histoire, qu'ils choisissent un mode d'exposition épousant ce mouvement lui-même. Ni la forme du « Catéchisme », ni celle des « Principes » ne pouvaient convenir à cette démarche de type nouveau »[42]. Ainsi le *Manifeste du parti communiste* serait la preuve d'une sécularisation de la politique devenue « mouvement réel » et non plus « construction dogmatique ». Notre corpus de texte montre toutefois qu'il fallut attendre au moins un

demi-siècle de plus pour voir l'effacement du catéchisme politique en France. Nous pouvons ainsi conclure que l'étude des catéchismes politiques est un angle d'approche particulièrement pertinent pour comprendre le passage d'une conception de la politique fondée sur la morale religieuse à l'apparition d'une nouvelle tradition issue de la Révolution française. Cette tradition sécularisée a substitué les droits de l'homme à la Bible comme fondement de la politique. Toutefois les auteurs de catéchismes politiques ne sont pas parvenus à résoudre la contradiction interne existant entre la remise en cause révolutionnaire de la tradition fondée sur la religion et la recherche d'un nouvel ordre immuable désormais républicain. Ainsi, à l'aube du XXe siècle, ce mode de communication politique ne répond plus aux attentes et disparaît donc progressivement.

NOTES

1. Alain REY (dir.), « Catéchisme », *Dictionnaire historique de la langue française* [1992], Paris, Le Robert, 2000, 3 volumes.

2. Hans Robert JAUSS, *Pour une herméneutique littéraire* [1982],Paris, Gallimard, 1988, p. 78.

3. Jean GAULMIER (éd.), *La loi naturelle. Leçons d'histoire,* Paris, Garnier, 1980, p. 14.

4. *Catéchisme de morale, spécialement à l'usage de la jeunesse, contenant les devoirs de l'Homme et du Citoyen, de quelque nation et de quelque religion qu'il soit,* Paris, Bruxelles, Lambert, 1785.

5. Nicolas HARMAND D'ABANCOURT, *Catéchisme de morale, pour l'éducation de la jeunesse,* Paris, Provost, 1791.

6. Vincent DUCLERT, Christophe PROCHASSON (dir.), « Livre », *Dictionnaire critique de la République*, Paris, Flammarion, 2002.

7. Pierre LAROUSSE (dir.), article « Catéchisme », dans*Grand dictionnaire universel du XIXe siècle,* Paris, Administration du grand Dictionnaire universel, 1866-1877, 17 volumes.

8. Ferdinand BUISSON (dir.), article « Civique (instruction) », dans *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire,* première édition, Paris, Hachette, 1887, 2 tomes, 1308 p.

9. Site Internet du Trésor de la langue française informatisé : http://atilf.atilf.fr/tlf.htm.

10. Auguste Etienne Xavier POISSON DE LA CHABEAUSSIERE, *Devoirs du citoyen, ou Principes de philosophie, de morale et de politique républicaine, par La Chabeaussière, suivi de Chants et hymnes républicains*, Toul, Veuve Bastien , 1848.

11. Maurice AGULHON, *1848 ou l'apprentissage de la République (1848-1852)*, Paris, Le Seuil, 1992 [1973], p. 23.

12. *Petit catéchisme électoral ou Manuel de l'électeur. Dialogues sur les droits et les devoirs du citoyen dans les élection ; par un homme du peuple,* Paris, Hachette, 1848, p. 29.

13. Jean-Baptiste GÉRUZEZ, *Traité élémentaire de morale,à l'usage des Instituteurs des Ecoles primaires, et des Pensionnats; Par le citoyen Géruzez. Employé de l'Instruction publique, cinquième division du Ministère de l'Intérieur,* Paris, Delance, an VIII.

14. H. GAIGNEAU, *Catéchisme électoral,* Corbeil, Creté, 1839, 4 p.

15. Auguste Etienne Xavier POISSON DE LA CHABEAUSSIÈRE, *Catéchisme français ou principes de morale à l'usage des écoles primaires,* Paris, Fuchs, an III.

16. *Premières notions de morale, ou Dialogues propres à inspirer aux Enfans du deuxième âge, les vertus civiques, & à les préparer à bien entendre la Déclaration des droit,* Paris, Aubry, an II.
17. Claude THIEBAULT, *Petit catéchisme républicain à l'usage des enfans,* Nancy, Guivard, an II.
18. Claude THIEBAULT, *Catéchisme républicain à l'usage des adolescens,* Nancy, Guivard, an II.
19. René GREVET, *École, pouvoir et société (fin XVIIIe siècle-1815), Artois, Boulonnais / Pas de Calais*, Lille, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest (Université Charles de Gaulle - Lille-III), 1991, 335 p.
20. *Ibid.*, p. 254.
21. *Ibid.*, p. 255.
22. *Ibid.*, p. 250.
23. Elphège BOURSIN, *La politique du père Gérard. Catéchisme du bon républicain par E. Boursin,* Paris, Sagnier, 1872.
24. Pierre LAROUSSE (dir.), article « Boursin », dans *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle,* Paris, Administration du grand Dictionnaire universel, 1866-1877, 17 volumes.
25. Martin LYONS, « Les best-sellers », dans Roger CHARTIER & Henri-Jean MARTIN (dir.), *Histoire de l'édition français,* tome III, Paris, Fayard-Cercle de la Librairie, 1990 [1985], p. 409.
26. Jean-Baptiste BOUCHESEICHE, *Catéchisme de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen,* Paris, Brocas, 1792.
27. Thomas ROUSSEAU (), *Le livre utile et agréable pour la jeunesse,* Paris, Bonneville, an VII.
28. *Catéchisme de la constitution républicaine, mis à la portée des jeunes citoyens français,* Paris, Langlois fils, an II, 72 p.
29. *Petit catéchisme électoral. Signé : un électeur républicain par patriotisme. Extrait du journal « La France » du 16 août 1877,* Paris, Librairie des placards populaires, 1877, p. 3
30. *Le petit catéchisme électoral*, Saint-Omer, D'Homont, 1877, p. 3.
31. Sergio LUZZATO, *L'automne de la Révolution. Luttes et cultures politiques dans la France thermidorienne,* Paris, Honoré Champion, 2001, p. 341.
32. Jean MORANGE & Jean-François CHASSAING, *Le Mouvement de réforme de l'enseignement en France 1760-1798*, Paris, Presses universtaires de France, 1974, p. 151.
33. Jean-Baptiste BOUCHESEICHE, *Catéchisme de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen,* Paris, Brocas, 1792, p. 79-80.
34. *Catéchisme de la constitution républicaine, mis à la portée des jeunes citoyens français,* Paris, Langlois fils, an II, p. 65.
35. Charles WACKENHEIM, *La catéchèse*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 37.
36. Ferdinand BUISSON (dir.), article « Civique (instruction) », dans *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire,* première édition, Paris, Hachette, 1887, 2 tomes, 1308 p.
37. Vincent DUCLERT & Christophe PROCHASSON (dir.) « Laïcité », dans *Dictionnaire critique de la République*, op. cit., 1341 p.
38. Isabelle OLIVERO, *L'invention de la collection*, Paris, Éditions de l'IMEC-Maisons des sciences de l'Homme, 1999, p. 189.
39. Anne KUPIEC, *Le livre-sauveur. La question du livre sous la Révolution française. 1789-1799*, Paris, éditions Kimé 1998, p. 87.
40. *Ibid.*
41. Raymond HUARD, *Le Manifeste du parti communiste*, Paris, Messidor-Éditions sociales, 1986, (présentation), p. 16-17.
42. *Ibid.*

AUTEUR

JEAN-CHARLES BUTTIER

Doctorant IHRF
jeancharlesbuttier@gmail.com

Le catéchisme politique en révolution

1848-49, entre politisation fondamentale et croyance politique

Emilie Delivre

1 L'étude proposée ici se penche sur les catéchismes politiques allemands[1] édités entre mars 1848 et l'été 1849, au cours de ce que l'on appelle communément la Révolution de 1848. Un des points importants sur lequel les historiens de 1848 divergent concerne l'existence ou non d'une *Fundamentalpolitisierung*[2] (politisation fondamentale) de la population allemande, sous la forme d'une participation des couches populaires aux événements révolutionnaires et de son intérêt pour les grandes revendications du moment : unité, *Grundrechte*, libertés, questions sociales. De nouvelles études ont montré qu'il fallait repenser les modalités de cette politisation, ainsi que ses dimensions[3] : entre ville et campagne, diverses couches sociales, différentes régions et confessions, la politisation évolue différemment et ne suit pas la même chronologie[4]. On distingue notamment plusieurs niveaux de la révolution : un niveau institutionnalisé, c'est-à-dire organisé autour de la sphère parlementaire ou associative, et un autre qu'on peut appeler « révolution élémentaire », qui se nourrit de rassemblements spontanés, et qui s'exprime par des moyens différents (charivari par exemple). Pour l'historien Rüdiger Hachtmann[5], la révolution constitue sans doute une « Epochenschwelle zur Moderne ». En peu de temps, la censure est levée, le pouvoir policier en partie brisé, des régimes encore archaïques sont remplacés par des monarchies constitutionnelles, et la création d'une sphère publique, la multiplication des associations (perçues traditionnellement comme des avant-postes des partis politiques[6]) permettent l'expression d'opinions diverses. Il y eut selon lui révolution de la citoyenneté, puisque même des couches les plus modestes de la population allemandes émergèrent des défenseurs de la révolution qui demandaient participation politique, suffrage universel (sans les femmes), réclamaient la liberté d'opinion et d'associations, ainsi qu'une constitution qui garantisse liberté politique et égalité. C'est pour cela que l'on insiste beaucoup, malgré son échec, sur l'importance de la révolution de 1848 comme expérience, d'une période de politisation intense comme « terrain d'entraînement » pour la démocratie à venir. En cela, l'étude de catéchisme politique

comme moyen de communication politique de la révolution de 1848-49 est une manière originale d'appréhender la complexité du phénomène révolutionnaire, car il fit partie intégrante de ce terrain d'entraînement politique, et notamment de la tentative de faire participer un public plus large à la chose politique.

2 Le catéchisme politique peut être considéré comme un résumé d'une doctrine politique, la plupart du temps rédigé sous la forme d'une suite de questions et de réponses[7]. En Allemagne, ce genre apparaît à la fin du XVIIIe siècle, alors que certains catéchismes religieux prennent des accents moralisants ou pratiques, et que certains philosophes et philanthropes reprennent la forme catéchétique pour divulguer les Lumières. Cependant, malgré quelques traductions de catéchismes politiques français dans les années 90 (en France, le catéchisme politique connaît un véritable succès au cours de la Révolution, notamment en l'An II), et une dizaine de catéchismes allemands au cours des guerres antinapoléoniennes, le catéchisme politique ne connaît sa véritable apogée qu'en 1848, comme en témoignent les chiffres suivants. De fait, en considérant que 200 catéchismes politiques ont été édités pendant toute la période 1780-1850 en Allemagne (Autriche germanophone incluse), et que 76 de ces catéchismes sont publiés en 1848-49, dont 8 seulement en 1849[8], nous constatons que l'Allemagne produit, en un an seulement, près d'un tiers des catéchismes politiques auxquels elle donnera naissance en 70 ans. À titre de comparaison, nous n'avons que 2 catéchismes politiques en 1850, et même si le catéchisme a encore de beaux jours devant lui en Allemagne, aucune année ne connaîtra une telle concentration d'ouvrages édités. En guise de comparaison, la France autrement plus riche en catéchismes politiques au cours des autres périodes[9] ne dépasse que de peu la production allemande l'année de la révolution de Mars. Sur les 76 catéchismes politiques de la révolution, nous trouvons 49 nouveaux titres (les traductions sont considérées comme telles, ainsi que les rééditions par un nouvel éditeur), ce qui veut dire que les autres 27 catéchismes sont des rééditions de catéchismes publiés la même année[10]. Malgré le nombre de rééditions au cours d'une période si courte et notamment le succès avéré de certains de ces ouvrages, le catéchisme politique allemand de 1848 n'a jamais été étudié. Je voudrais questionner cette source originale selon deux problématiques sur lesquelles se basent les deux parties de mon étude : La première concerne les modalités d'une politisation fondamentale de la société allemande par le biais du catéchisme politique, la seconde porte sur la fonction du genre du catéchisme dans la communication politique : de fait, nombre de nos textes reprennent la forme en questions-réponses, et parfois même la division traditionnelle en credo, commandements, sacrements, ainsi que tout un champ sémantique du religieux.

Politisation fondamentale ?

3 Je voudrais distinguer quatre périodes dans la production catéchétique allemande de 1848-49 :

4 a) Une majorité de catéchismes politiques est éditée entre mars et juillet 1848. Le *Bundesbeschluss über die Aufhebung der Zensur im Deutschen Bund* du 3 mars 1848 préconise en effet que chaque Etat est maintenant libre de lever la censure et d'introduire la liberté de la presse. La censure est alors levée selon des chronologies différentes selon les Etats[11], ce qui provoque une explosion de la presse, tandis que la production de livres n'augmente que peu par rapport à celle des journaux[12]. Le

catéchisme politique bénéficie alors semble-t-il de son statut hybride, ni vraiment livre ou manuel, entre *Flugschrift*, *Flugsplakat,* pamphlet et livret. De fait, il est destiné à un lectorat populaire, comme l'explique la majorité de nos auteurs par le biais du titre, de la préface, ou par le type d'objet imprimé, court, de format réduit, et peu coûteux. Un exemple intéressant de ce succès du catéchisme politique en début de révolution est celui de Vincenz von Zuccalmaglio, alias Montanus, auteur prolifique d'ouvrages populaires. Sa « cocarde allemande », *Die deutsche Kokarde, ein politischer Katechismus fürs deutsche Volk : gemeinfassliche Beantwortung der Fragen unserer Gegenwart*, est le best-seller de nos ouvrages[13]. Il n'est réédité pas moins de 14 fois en 3 mois, de début mars à la mi-mai, chez 3 différents éditeurs de la Province du Rhin, en Prusse, soit avant la formation du Parlement de Francfort, le 18 mai. Avec moins de succès, une trilogie de catéchismes bavarois[14] est publiée anonymement à Munich sous le signe de l'urgence, entre le 5 mars et le 1er mai. Comme le souligne son auteur : « L'accélération du temps s'empare de tout et de tous ; qui s'oppose à ce mouvement est écrasé »[15]. Ces ouvrages sont contemporains d'actions révolutionnaires décisives et représentent des interprétations immédiates de la révolution et des appels à la participation populaire par le biais de la formation politique. Il s'agit de justifier ou de condamner, souvent sur les hauts lieux de la révolution, de faire la distinction entre la révolution légitime et la révolte illégitime. Les catéchismes de deux berlinois, Max Cohnheim et de Adolph Reich non seulement justifient les barricades de mars à Berlin, mais encouragent aussi la poursuite de la révolution contre toute tentative constitutionnelle. C'est dès mars 1848 que circulent ces catéchismes « constitutionnels », qui sont en fait républicains. Les quatre chapitres du catéchisme, édités séparément, ne connaissent chacun pas moins de 5 rééditions[16], et l'un d'eux est réédité en dehors de la Prusse (en Hesse[17]).

5 Tous les ouvrages de cette période s'accordent sur le fait que le « peuple » allemand doit profiter de cette occasion pour acquérir des droits légitimes qui lui avaient été refusés jusqu'alors, même si c'est pour des raisons idéologiques très différentes. Zuccalmaglio, dans la lignée des *Burschenschaftler* du *Vormärz*, fait de sa cocarde le but ultime. Le nationalisme exacerbé doit se nourrir du patriotisme populaire autour de la langue allemande. De fait, les contenus des divers catéchismes reflètent les discussions du *Vorparlement* de Francfort, (du 31 mars au 3 avril 1848[18]), c'est-à-dire la question du régime politique, celle de l'unité et de son organisation, et marquent déjà les premiers antagonismes entre républicains et libéraux (encore sous la forme d'ébauche) : il s'agit de savoir s'il est nécessaire, et alors de quelle façon, de canaliser la révolution en processus de réforme[19]. On craint d'être laissé « hors-jeu », comme le dit l'auteur de la trilogie bavaroise, ce qui mène à une situation confuse et contradictoire d'attente et de précipitation. On se demande quelle sera la suite des événements, mais on se précipite pour influencer le futur. Ces premiers catéchismes de la révolution sont en grande partie armes de la révolution encore désorganisée, parfois nés de rassemblements spontanés ou à la suite de pétitions n'émanant pas encore d'associations structurées. Ils restent l'entreprise d'un auteur spécifique qui n'en appelle pas à un parti et n'en fait pas le programme d'une association. De fait, nous savons qu'à cette période de la révolution, peu (et surtout pas les couches populaires) ont des convictions politiques bien précises[20]. La production des journaux explose, mais elle n'est pas encore bien structurée. C'est une période de *Begriffsverwirrung*, de confusion des concepts, et la plupart de nos auteurs y voient ici le plus grand des périls.

6 b) Nous en venons maintenant à la seconde vague de catéchismes. Un quart d'entre eux va au-delà des élections nationales et « régionales » (je me réfère ici aux élections

organisées pour doter les différents états d'une constitution). Leur contenu évolue. Suivons pour cela le parcours du catéchisme de Karl Hagen, lui-même membre du Parlement de Francfort, publié à Braunschweig : *Politischer Katechismus für das freie Deutsche Volk, von einem Freunde des Volkes*[21]. Il se présente sous la forme de 3 cahiers séparés dont la publication s'échelonne dans le temps. Le premier est édité avant les élections, et Hagen défend alors le principe de la monarchie constitutionnelle comme voie modérée entre monarchie et république. Mais en tant que démocrate, déçu par la création d'un « pouvoir central », il exprime dans son dernier cahier des doutes quant au Parlement élu dont il fait partie. Plus radicaux, deux catéchismes républicains à succès, celui de Adolf Douai imprimé à Altenbourg, qui date du 21 juillet[22] et le deuxième best-seller de l'auteur berlinois Cohnheim[23] (dont nous avons déjà cité le premier succès), sont des critiques acerbes de la monarchie constitutionnelle et du parlement. De fait, à partir de juin 1848, la situation est bien différente : le *Heckerzug* (la tentative menée par les démocrates Hecker et Struve, en avril 1848, de poursuivre la révolution de mars en Pays de Bade afin de renverser la monarchie et d'instaurer une république par la force) est consommé, et les débuts de la contre-révolution à Prague et à Paris ont un impact important dans les Etats allemands. Il y a maintenant une réelle tension entre les libéraux, nouveaux détenteurs du pouvoir, et les démocrates radicaux. Nos catéchismes sont au cœur de cette tension : en témoigne l'histoire du catéchisme républicain de Cohnheim. De fait, le procurateur Karl Schnaase n'hésite pas à faire arrêter son adversaire politique (et leader de l'association politique concurrente à Düsseldorf), le démocrate Julius Wulff, pour avoir lu le catéchisme républicain du berlinois Cohnheim. Ce même catéchisme est un best-seller des réunions démocratiques berlinoises du *Volksklub*. Ainsi, au cours de cette période, les catéchismes prennent davantage parti pour ou contre tel groupe, participent maintenant plus du débat politique « moderne », et jouent par là même à une redéfinition du politique.

7 De fait, les associations démocrates et libérales sont maintenant bien organisées et les catéchismes évoluent entre elles, et sont même des armes de combat, comme nous venons de le voir. Il n'est pas étonnant que Düsseldorf soit un lieu privilégié des catéchismes politiques, une ville à la vie associative particulièrement développée, connue pour ses partisans démocrates, venant de couches modestes de la population et défenseurs d'une vision sociale de la révolution. Elle est tournée vers les événements de Berlin, la lecture publique faite par Wulff du « catéchisme berlinois » (connu sous ce nom à Düsseldorf) en est la preuve. Il y a une situation similaire à Altenbourg avec le catéchisme de Douai qui évolue dans les réunions républicaines ou rassemblements de travailleurs de diverses villes de Thuringe. Un autre catéchisme, le *Reformkatechismus* [24]est une commande d'une association du Mecklembourg. De juin à août 1848 donc, nous pouvons dire que le catéchisme politique est devenu un organe privilégié du milieu associatif et/ou du combat politique entre républicains et constitutionnels. Il est arme extraparlementaire (nous avons peu d'élus chez nos auteurs), mais fait pourtant déjà partie de la révolution organisée par les associations. Comme les catéchismes de Zuccalmaglio ou les premiers ouvrages de Cohnheim, les ouvrages de Douai, ont atteint un lectorat populaire, surtout des villes, mais aussi des campagnes, en témoigne la mention particulière réservée aux paysans par la cocarde de Zuccalmaglio, ou encore la diffusion des nombreux exemplaires du catéchisme de Douai dans les petites villes du centre de l'Allemagne.

8 c) Une troisième période, en septembre et octobre de la même année, voit la contre-révolution revenir dans la balance du pouvoir, au moment où de nouveaux soulèvements bouleversent le fragile statu quo politique. C'est dans le même Etat que le *Reformkatechismus* de Malchow, le *Mecklenburgischer Volks-Katechismus* est édité une seconde fois[25], certainement au cours de septembre, alors que des pétitions ont été envoyées pour protester contre la proclamation en juillet du nouveau système de suffrage en Mecklembourg[26]. Des travailleurs et des ouvriers participent à ces protestations. S'ensuit une campagne très active, notamment au sein des *Reformvereine*, auxquelles le catéchisme mecklembourgeois est certainement lié[27]. Son auteur y explique les bases du système politique et présente son ouvrage comme un manuel permettant aux couches les plus populaires de voter. De contenu similaire, le catéchisme de Retslag est publié en septembre 1848 à Berlin[28]. Il s'agit d'un texte né d'une réflexion personnelle de l'auteur portant sur l'éducation politique par le biais des associations formées les mois précédents. Il veut faire plus et pousser « le peuple » à penser et agir de façon autonome. L'auteur de ce catéchisme, un certain Carl Retslag, professeur à Rostock, tente de « sauver » les acquis de la révolution en offrant à ses lecteurs les moyens de sortir de cette immaturité politique (« *politischen Unmündigkeit* ») qui rend une république allemande selon lui impensable « pour le moment »[29]. Enfin, le catéchisme de Julius Wulff est rédigé par son auteur en prison, publié en octobre 1848 à Düsseldorf et constitue une suite au catéchisme républicain de Cohnheim[30]. Dans cet ouvrage, l'auteur essaye, par le biais d'un dialogue entre un « républicain » et un « constitutionnel », de montrer l'ampleur du malentendu qui a mené à une confrontation idéologique. À sa manière, il essaye de clarifier les revendications des républicains, en les présentant non seulement comme raisonnables, mais surtout pacifistes : il cherche à rassurer le « libéral », le « bourgeois », et même l'« aristocrate ». À cette époque donc, le catéchisme politique est déjà ouvrage de réflexion à propos de premiers échecs (celui notamment de la communication, entre couches sociales, et entre bords politiques), et de la possibilité de sauver la révolution en en tirant des leçons. Mais cette production est minoritaire.

9 d) De même, et il s'agit de la quatrième vague de catéchismes, sont ceux de 1849 qui font pâle figure après l'explosion du printemps 1848. Il est intéressant de constater que les catéchismes qui tentent encore de défendre une république, ou tout simplement de critiquer le pouvoir, le font par le biais de la satire, genre difficilement contrôlable par la censure. Le catéchisme satirique de Ludwig Pfau date de l'été 1849. Le numéro 32 de l'*Eulenspiegel* dans lequel est publié le « *Politischer Katechismus, herausgegeben von der Volkspartei in constitutionellem Sinn* »[31] apparaît le 4 août. Le journal est très populaire et son prix modéré. Le ton qu'il emploie doit divertir en même temps qu'informer. C'est aussi l'époque au cours de laquelle est édité en Prusse un des catéchismes les plus conservateurs de la révolution : il s'agit du catéchisme d'un auteur anonyme qui précède les élections du 30 mai 1849 en Prusse[32]. Le dialogue entre un conseiller juridique et un « brave » paysan montre que chez notre auteur anonyme, la révolution n'a été qu'un intermède malheureux que seules la fidélité envers le prince et la protection de l'aristocratie foncière sauront effacer de la mémoire d'un peuple dupé par des « prolétaires » et des « démocrates »[33]. Ce catéchisme marque à la fois l'échec de la révolution (avec des positions très réactionnaires concernant le suffrage notamment), mais aussi les changements indéniables que la révolution a opérés dans la mentalité des plus conservateurs. L'auteur ne remet par exemple pas en cause la monarchie constitutionnelle et surtout, il éprouve la nécessité de recourir à la

mobilisation populaire afin de soutenir son « parti » qui fustige les démocrates, mais aussi les libéraux du Parlement de Francfort et la bourgeoisie en général. Il critique certes toutes sortes d'associations et de partis politiques, la multiplication des journaux et de la mauvaise littérature qui corrompt, mais il n'en recherche pas moins l'assentiment du paysan mis en scène en arguant que c'est le bourgeois qui appauvrit le peuple des campagnes. On peut donc le considérer, malgré son contenu réactionnaire, comme une démarche politique moderne, qui est d'autant moins surprenante lorsque l'on sait que la Prusse connaît à la fin de la révolution une multiplication d'associations conservatrices[34].

10 Pour 1849, nous pouvons donc conclure que la production modeste de catéchismes politiques est explicable par d'autres facteurs que la simple censure : bien plus, elle est liée à la restriction de la liberté d'associations[35] et par le fait que bon nombre d'anciens auteurs de catéchismes ont été arrêtés ou sont partis en exil. Le membre de la « Junges Deutschland » Theodor Mundt, est « écarté » de Berlin pendant 1848 (pour Breslau)[36], l'enseignement du professeur Hagen est suspendu en Pays de Bade, après son discours à l'enterrement de Robert Blum, le pédagogue Karl Friedrich Wander émigre aux Etats-Unis[37], Retslag en Angleterre à cause de ses activités révolutionnaires, Pfau reçoit un mandat d'arrêt et son journal est harcelé par la censure. Il est condamné à 21 ans de prison, mais fuit alors vers la Suisse. Douai reçoit aussi un mandat d'arrêt, spécifiquement pour la rédaction de son catéchisme[38] (pour « *Verbreitung hochverräterischer Schriften und Vorbereitung zur Verschwörung* ») et le 1er décembre, est condamné à un an de prison pour incitation à la révolte. Il émigre aux États-Unis[39]. Wulff quant à lui est arrêté non pas pour avoir écrit un catéchisme, mais simplement pour en avoir lu un, comme nous l'avons vu. Il émigrera aussi aux États-Unis[40]. À cause du catéchisme de Cohnheim, l'imprimeur Fähndrich est condamné à 10 ans de prison[41]. L'annonce de son arrestation provoque d'ailleurs un rassemblement de protestation. Mais celui qui a bien failli devenir le martyr entre tous nos auteurs est Theodor Mögling[42], qui est condamné à mort pour *Hochverrat* (à cause de sa participation au *Heckerzug* et notamment à des actions violentes au cours desquelles il est blessé gravement[43]). Cette sentence sera transformée en 10 ans de prison. Le seul auteur à succès qui échappe à la justice ou qui ne se mêle à aucune action violente est Vincenz von Zuccalmaglio, l'auteur de notre best-seller nationaliste : il reste très apprécié de Friedrich Wilhelm IV, reçoit de lui de nombreuses décorations, et soutient l'État contre l'Église à l'occasion des débats autour du dogme de l'infaillibilité en 1870.

11 Nous avons donc vu que les catéchismes politiques allemands de 1848-1849 sont de vraies armes de mobilisation populaire, et ce, quel que soit le régime politique défendu. De fait, nos ouvrages se divisent de façon égale entre catéchismes républicains et catéchismes constitutionnels, la plupart supportant une organisation démocratique, avec un suffrage rarement censitaire : par exemple, la « cocarde allemande » de Zuccalmaglio est notamment une critique, une limitation du droit de vote qui, selon son auteur, représente une barrière contre le patriotisme populaire et l'unité allemande. Les catéchismes réactionnaires sont rares, et même leurs auteurs trouvent nécessaire de propager leur idéologie parmi les couches populaires. La reprise du genre catéchistique paraît alors évidente pour tous ces acteurs de la révolution. Ils sont une majorité à reprendre la forme d'une suite de questions et de réponses, qui permet de guider le lecteur ignorant de la chose politique dans les bouleversements des mois révolutionnaires, de lui montrer les avantages qu'il peut en tirer en suivant les conseils de l'auteur, ou encore de le mettre en garde contre certains dangers, le communisme, le

républicanisme, la mauvaise politique, ou au contraire la réaction, la duperie des « constitutionnels ». Pour cela, la clarification de certains concepts est primordiale, et la forme en questions-réponses, qui devient parfois dialogue vivant, très efficace. Il est possible, au contraire des catéchismes du « Vormärz », de constater dans certains ouvrages une tentative d'inversement des rôles dans le dialogue[44]. Celui qui sait peut douter, celui qui ne sait pas peut s'avérer être celui qui a raison, ou bien, deux adversaires politiques parlent sur un pied d'égalité, cherchant le meilleur argument. Bien évidemment, ces faux dialogues sont biaisés, puisque la vérité avancée est presque toujours une, et non négociable.

La question du « transfert du sacré »

12 L'importance dans nos ouvrages d'une vérité à prétention totalisante nous mène à des questions plus complexes concernant le catéchisme politique, et notamment sur ce moyen de communication comme support de transfert de sacré, la seconde problématique que je voudrais développer. De fait, nombre de catéchismes politiques, en plus ou à la place de la forme en questions et en réponses, reprennent la division traditionnelle du catéchisme traditionnel ainsi que tout un vocabulaire religieux. Ainsi, dans la préface de son catéchisme, Eduard Stolle se réjouit de pouvoir porter « *l'évangile, béni de Dieu, de l'égalité et de la liberté* »[45]. Ce à quoi semble répondre, quelques mois plus tard, le *Neupolitischer Katechismus* publié dans les *Grenzboten*, un journal libéral véritable pionnier de la *Realpolitik* et qui critique précisément ce qu'il nomme le « *nouveau catéchisme* » des radicaux : « *Les Apôtres du nouvel évangile sont encore plus orthodoxes que les hauts serviteurs de l'ancien pouvoir* »[46] ! Ce faisant, l'auteur conservateur choisit lui-même la forme du catéchisme, car « la liberté théorique [qu'il critique vertement] doit être proposée à la mémoire sous la forme d'un catéchisme ». Il accuse le « nouveau pouvoir religieux » de cruauté, d'intolérance. Selon lui, « la religion de la liberté, qui est prêchée ces derniers temps » par ceux qu'il nomme les « nouveaux jésuites », est tournée vers un « futur vague » qui les mène au fanatisme : « *Ces conspirateurs pour un futur meilleur, ces hommes de la cinquième monarchie veulent mener l'humanité à la liberté et au bonheur, même si cela la porte en enfer. Que le règne de Dieu vienne, souhaitent-ils, même si, en chemin, le monde est anéanti* »[47].

13 Cette critique féroce de la part d'un libéral, prononcée contre les forces les plus revendicatrices de 1848 nous rappelle que, de fait, le catéchisme n'est pas la seule forme religieuse reprise à cette époque dans un but politique. De nombreuses « professions de foi » d'associations circulent, tenant lieu de programmes politiques. Il est important de remarquer que ces reprises de genres religieux sont pour la plupart l'apanage des démocrates et des libéraux. Il y a deux explications plausibles à cela : la première est que ces deux groupes sont plus attachés à mobiliser des couches populaires qui ne sont guère familiarisées avec d'autres genres littéraires, de sorte que libéraux et démocrates emploient volontiers des formes et méthodes connues et reconnues immédiatement[48]. Les conservateurs ne le feraient que plus tard, c'est-à-dire à partir de fin 1848 et en 1849, alors qu'ils se sont eux-mêmes organisés en associations, reconnaissant la nécessité de former des partis et de rechercher un soutien populaire. La seconde possibilité serait d'y lire une certaine continuité, de l'ordre du transfert du sacré, non seulement dans la rhétorique, mais aussi dans la manière de percevoir l'organisation de la société humaine. Il ne s'agirait alors pas obligatoirement de

« stratégie », ou de « détournement », qui implique volonté et même parfois malhonnêteté, mais plutôt tentative d'offrir un sens accessible à tous (une légitimité aussi ?) à leurs propositions nouvelles. Or, la plupart de nos auteurs n'étaient pas athées, ni même agnostiques. Certains étaient certes en sécession avec leur Eglise, mais alors appartenant aux rangs des progressistes, des rationalistes, des œcuménistes de leur confession d'origine[49], ne remettant pas en cause la religion en elle-même. Le cadre orthodoxe de leur Eglise ne semblait pas leur convenir[50], et ils doutaient probablement du pouvoir encore unificateur de cette Eglise. Ils se présentaient comme pieux et considéraient la religion comme nécessaire dans la marche espérée du collectif vers le progrès national, social, ou politique[51]. Selon eux, la religion devait se placer au-dessus des confessions qui divisaient alors l'Allemagne.

14 Comme le suggère Wilhelm Graf, on aime à parler de la fin, du remplacement de l'ancienne croyance chrétienne. Et cependant, nous ne savons que très peu des structures plausibles du religieux[52]. Il y eut certes crise de la croyance au XIXe siècle, mais elle a avant tout encouragé la recherche de sens, par exemple en liant l'individu au « supra individuel » national. Cela n'est pas seulement réductible au nationalisme. Nos auteurs de catéchismes politiques ne « rejettent » pas le médium « catéchisme » comme étant intraduisible pour leur recherche de sens (démocratique, bourgeoise, révolutionnaires). Bien au contraire, ils opèrent un transfert (qui n'est pas obligatoirement conscient) en étant convaincus de rester fidèles à leurs convictions progressistes. Il ne s'agit pas de détournement, ou de « trahison » : Louis Blanc ne définit-il pas en 1849, au début de son *Catéchisme des socialistes*, le socialisme comme « l'évangile en action »[53] ? Et c'est tout naturellement que Adolf Douai (et il n'est pas le seul chez les républicains comme chez les constitutionnels), dans son *Volkskatechismus der Altenburger Republikaner*, fait une transposition « sérieuse » du catéchisme religieux[54]. Il est composé de 1. *Die Republikanischen Zehn Gebote* (les dix commandements républicains) 2. *Der Republikanische Glaube* (le credo républicain) 3. *Die Sieben Republikanischen Bitten* (Le « Notre Père » républicain) et se conclut avec les sacrements républicains, c'est-à-dire « *le baptême par l'esprit de la fraternité* » et « *le saint combat pour la patrie* ». La référence au catéchisme religieux, en l'occurrence celui de Luther, doit littéralement frapper le lecteur ou l'auditeur. Même la forme en questions-réponses est calquée sur son modèle luthérien (avec la question rituelle « *Was ist das ?* »).

15 Sans reprendre ce modèle, Zuccalmaglio a aussi recours à toute une symbolique religieuse. Son équation est celle de Dieu = Patrie = Peuple, même s'il est évident que la Patrie reste la valeur ultime. Comme dans d'autres catéchismes, Dieu est un point de référence à la fois incontournable et extrêmement malléable. Pour conclure, nous pouvons dire que les années 1848-49 semblent propices à une multiplication de nouvelles associations entre le religieux et le politique. Il n'est pas surprenant que le catéchisme anonyme, publié en 1832 à l'occasion d'une fête constitutionnelle du Royaume de Bavière et réédité en 1848, n'ait aucun recours à ce genre de rhétorique[55]. Son ouvrage est un véritable manuel de vulgarisation des lois bavaroises. Le ton y est impersonnel et académique. De fait, la rhétorique étant l'art de persuader, son auguste auteur n'en a guère cure, n'ayant ni à persuader ni à défendre la constitution qu'il présente. Venue « d'en haut », elle ne nécessite pas l'adhésion des couches populaires pour « être » ni pour faire sens : ces dernières ont simplement à en prendre connaissance. Au contraire, les catéchismes de la révolution sont des propositions d'un nouveau « sens » qui doit tirer sa légitimité dans sa capacité à unir ce qui semble se

désunir. Le nationalisme comme le républicanisme, selon nos auteurs, exigent de sacrifier l'intérêt personnel au bien commun. Le sentiment religieux, entretenu par toute une rhétorique religieuse, permet de rediriger et de redéfinir les loyautés traditionnelles.

16 Au cours du « Vormärz », les liens de loyauté mais aussi de « création de sens » entre l'individu et sa corporation, le sujet et le souverain, le chrétien et son Eglise se sont peu à peu désagrégés pour une partie de la société allemande. Le catéchisme politique apparaît alors comme un médium de communication adapté pour recréer des liens qui seraient de nature différente, mais qui ont la plus grande peine à prouver leur légitimité en dehors de configurations traditionnelles, et notamment religieuses. Il fonctionne en tant que perspective d'un possible « Un collectif »[56], en associant ce qui pouvait être contraire auparavant. Entre intériorité et extériorité, volonté intérieure et intérêt collectif, rationalisme et religiosité, la plupart de nos catéchismes politiques réunissent les différents concepts entre lesquels certains contemporains sont écartelés. Il n'est pas surprenant que nos auteurs identifiés, comme nous l'avons vu, soient souvent membres de sectes ou fassent partie des progressistes d'une Eglise. Par le biais d'un genre, d'une forme, d'un vocabulaire familiers, ils opèrent un transfert du sacré dont le succès semble déterminant pour une réception favorable du catéchisme politique auprès des couches populaires. Les catéchismes de Zuccalmaglio, de Douai ou de Cohnheim, les plus grands succès de 1848, ont cela de commun qu'ils sacralisent le « bien commun »ou le bien de la majorité et exigent pour lui une prédisposition au sacrifice et même au meurtre systématique[57]. Les trois cherchent à mobiliser les couches populaires des États allemands et leur promettent une représentation démocratique. Entre politisation fondamentale et fondamentalisme politique, l'écart s'amenuise. La raison, la vertu restent certes au centre de la rhétorique catéchistique de 1848-49, mais pour être finalement soumises, par analogie (en définissant par exemple ce qui est la raison de l'homme, ce qui est raisonnable, et ce qui ne l'est pas) à une raison de la collectivité sacralisée.

NOTES

1. Du « Deutscher Bund ».

2. « Fundamentalpolitisierung » (Karl Mannheim) est un concept employé par Wolfram Siemann à propos de 1848 en Allemagne. Voir Wolfram SIEMANN, *Die deutsche Revolution von 1848/49*, Frankfurt a. M. 1985, p. 181 et 225. Voir aussi H.P. HAHN (éd.), *Revolte und Revolution. Sozialer Protest und Fundamentalpolitisierung 1848/49*, Hain, 1998.

3. Le concept est discuté dans JANSEN/MERGEL (éd.), *Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung-Verarbeitung – Deutung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen, 1848. Dans ce volume notamment, voir Carola LIPP, « Aktivismus und politische Abstinenz. Der Einfluss kommunalepolitischer Erfahrung und lebensweltlicher Strukturen auf die politische Partizipation in der Revolution 1848/49 », p. 75-96. Elle y fait une analyse de réseau qui nous informe sur les membres d'associations, sur les activités politiques au sein de la commune, l'organisation de partis, la participation aux élections ainsi que sur la participation ou l'abstinence aux élections. Selon elle,

il n'y a pas de « Fundamentalpolitisierung », l'engagement politique étant plutôt une disposition sociopolitique et une reproduction de compétences et de pouvoirs politiques locaux. À Esslingen, elle constate qu'il y a intensification d'action politique par des personnages déjà actifs avant 48. De plus, elle montre comment l'abstinence aux élections répond avant tout à une logique de communication de l'« Alltag » : c'est-à-dire le voisinage, les amitiés ou liens traditionnels, la famille jouent un rôle clef, plutôt que des facteurs politiques ou sociaux.

4. Par exemple, les grands thèmes politiques ne sont pas repris par les paysans selon Christof DIPPER, « Revolutionäre Bewegungen auf dem Lande : Deutschland, Frankreich, Italien », dans Dieter DOW, Heinz-Gerhard HAUPT, Dieter LANGEWIESCHE (éd.), *Europa 1848. Revolution und Reform*, Dietz, Bonn, p. 555.

5. Rüdiger HACHTMANN, *Epochenschwelle zur Moderne. Einführung in die Revolution von 1848/49, Diskord*, Tuebingen, 2002, p. 16.

6. voir à ce sujet Dieter LANGEWIESCHE, « Die Anfaenge der deutschen Parteien. Partei, Fraktion und Verein in der Revolution von 1848/49 », dans *Geschichte und Gesellschaft* 4, 1978, p. 324-361.

7. Cette définition est apparue comme la plus adaptée pour la description des sources étudiées au cours de ce colloque.

8. Dont 5 traductions (toutes du français).

9. Voir les articles de Jean-René Aymes et de Jean-Charles Buttier dans ce volume.

10. Sauf un catéchisme, dont la première édition date de 1832.

11. La censure est levée le 4 mars 1848 dans la ville de Francfort/Main ainsi que par le Grand Duc Ludwig II von Hessen-Darmstadt. Le 9 mars le royaume de Saxe suit l'exemple de même que la ville de Hambourg. En Bavière, cette levée avait été promise dès février par le roi Ludwig Ier, mais elle ne le sera de fait que le 4 juin de la même année, à la suite de son abdication. En Autriche, après la révocation de Metternich le 13 mars, la censure est levée le 14. En Prusse, ce sera pour la fin d'avril.

12. R. WITTMANN, *Buchmarkt und Lektüre um 18. und 19. Jahrhundert*, Tübingen, 1982, p. 116.

13. Vicenz J. von ZUCCALMAGLIO, *Die deutsche Kokarde, ein politischer Katechismus fürs deutsche Volk : gemeinfassliche Beantwortung der Fragen unserer Gegenwart und Anleitung, wie jedermann beizutragen hat, die schwere Zeit der Prüfung dem deutschen Vaterlande zum Segen zu wenden*, 3., verm. Aufl, Schmitz, Cologne, 1848, au moins 7 rééditions chez le même éditeur ; Vicenz J. von ZUCCALMAGLIO, *Die deutsche Kokarde, ein politischer Katechismus fürs deutsche Volk : gemeinfassliche Beantwortung der Fragen unserer Gegenwart,* Lucas, Elberfeld, 1848 ; Vicenz J. von ZUCCALMAGLIO, *Die deutsche Kokarde, ein politischer Katechismus fürs deutsche Volk, 12. durchaus umgestaltete und vermehrte Auflage*, Hoelscher, Coblenz, 1848.

14. ANONYM, *Volks-Katechismus oder Erklärung der acht Punkte der Volksadresse vom 3. März an Seine Majestät den König : für das Volk geschrieben, von einem Freunde des Volks*, Rösl, Munich, 1848 ; ANONYME, *Politischer Volkskatechismus für Stadt und Land : für das Volk geschrieben, von einem Freunde des Volks*, 2. Heft, **Rösl, Munich,** 1848 ; ANONYME**, *Katechismus deutscher Wehrmänner mit einer kurzen Geschichte des Heerwesens aller Zeiten in politischer Hinsicht*, hrsg. V. d. Verf. D. Polit. Volkskatechismus, 3. Heft, Rösl, Munich, 1848.**

15. « *Alles wird von dem Schwundgrad der Zeit erfasst ; wer sich der Bewegung entgegen stemmen will, wird zermalmt* », *Ibid.*, p. 35.

16. ANONYME [Max COHNHEIM], *Republikanischer Katechismus für das deutsche Volk, 1. Kapitel, Von den Überflüssigen Fürsten, Fähndrich*, [Berlin], 1848, 1 p. Mindestens 5 Auflagen ; ANONYME [Max COHNHEIM], *Republikanischer Katechismus für das deutsche Volk*, Kap. 2, Von der demokratischen Republik, [Druck von Gebr. Schlasinger], [Berlin], 1848 ; Max COHNHEIM & Adolf REICH, « Konstitutioneller Katechismus : den Männern aus dem Volke gewidmet, Kap. 1 », *Extrablatt der Volks-stimme, Blatt des Volksvereines für Arbeiter und Arbeitgeber*, Bartz, [Berlin], [1848]. Au moins 5 rééditions ; Max COHNHEIM & Adolf REICH, « Konstitutioneller Katechismus, Kap. 2 ; enth. : Die

Konstitutionellen Zehn Gebote », *Extrablatt der Volks-stimme, Blatt des Volksvereines für Arbeiter und Arbeitgeber*, Bartz, [Berlin], [1848], au moins 6 rééditions.

17. ANONYME, *Die politischen zehn Gebote : nebst den Glaubensartikeln und den sieben Bitten der gegenwärtigen Zeit ; Auszug aus dem Berliner konstitutionellen Katechismus*, Estienne, [Kasse]l, 1848.

18. Bernhard HEßLEIN, « Freiheits-Katechismus für das konstitutionelle deutsche Volk », *Politische Volksbibliothek, Erstes Bändchen*, Cohn, Berlin, 1848, p. 71.

19. Dieter LANGEWIESCHE, « Revolution in Deutschland. Verfassungsstaat-Nationalstaat-Gesellschaftsreform », dans Dieter DOWE, Heinz-Gerhard HAUPT, Dieter LANGEWIESCHE (éd.), *Europa 1848. Revolution und Reform*, Dietz, Bonn, p. 169 : « *Grundentscheidung, die von der Revolutionsbewegung in ihrer überwiegenden Mehrheit schon im Maerz und April 1848 gefällt wurde. : Die Revolution so rasch wie möglich zu eine Reformprozess zu kanalisieren* ».

20. Willibald STEINMETZ, « "Sprechen ist eine Tat bei euch". Die Worter und das Handeln in der Revolution von 1848 », dans Dieter DOWE, Heinz-Gerhard HAUPT, Dieter LANGEWIESCHE (éd.), *Europa 1848. Revolution und Reform*, Dietz, Bonn, p. 1121.

21. ANONYME [Karl HAGEN], *Politischer Katechismus für das freie Deutsche Volk, von einem Freunde des Volkes, Erstes Heft, Das deutsche Parlement. Monarchie und Republik*, Westermann, Braunschweig, 1848, 48 p. (libéral) ; ANONYME [Karl HAGEN], *Politischer Katechismus für das freie Deutsche Volk, von einem Freunde des Volkes, Zweites Heft, Pressfreiheit. Religionsfreiheit. Vereinigungsrecht. Volksbewaffnung. Gleichheit vor dem Gesetz. Gerichtsverfahren. Volksthuemliche Verwaltung. Unterrichtswesen*, Westermann, Braunschweig, 1848, (libéral) ; ANONYME [Karl HAGEN] *Politischer Katechismus für das freie Deutsche Volk, von einem Freunde des Volkes,* Drittes Heft, *Die Pflichten des deutschen Buergers : Achtung vor dem Gesetze. Gemeinsinn. Gewissenhaftigkeit bei den Wahlen. Politische Bildung, Noch etwas ueber die Republik*, Westermann, Braunschweig, 1848, (libéral).

22. Adolf DOUAI, *Volkskatechismus der Altenburger Republikaner*, [Douai], Altenburg, 1848.

23. ANONYME [Max COHNHEIM], *Republikanischer Katechismus für das deutsche Volk*, 1. Kapitel, Von den Überflüssigen Fürsten, Fähndrich, [Berlin], 1848, 1 p. Mindestens 5 Auflagen ; ANONYME [Max COHNHEIM], *Republikanischer Katechismus für das deutsche Volk*, Kap. 2, Von der demokratischen Republik, [Druck von Gebr. Schlasinger], [Berlin], 1848.

24. ANONYME, Reformkatechismus für Malchow. Entworfen im Auftrage des Reformvereins deselbst am 1. Julius 1848. Landeshauptarchiv-Schwerin in Ministerium des Innern Schwerin, Nr 21104.

25. ANONYM, *Mecklenburgischer Volks-Katechismus, oder kurzgefaßte und deutliche Erklärung über Staat, Staatsverfassung, Ständeversammlungen, Volkswahlen, directe und indirecte Wahl, Census und dergl. mehr : Ein nothwend. Hand- u. Hülfsbüchl. f. d. mecklenburg. Stadt- u. Landmann von e. Freunde d. Volkes*, Kürschner, Schwerin, 1848.

26. Le 13 juillet, qui privilégie les « Grossgrundbesitzer ». Cf. Klaus BAUDIS, « Die Demokraten im Parteilager der Revolution von 1848/49 in Mecklenburg », *Modernisierung und Freiheit. Beiträge zur Demokratiegeschichte in Mecklenburg-Vorpommern*, dans Michael HEINRICHS, Klaus LUEDERS (ed.), Stock & Stein, Schwerin, 1995, p. 465 et 470.

27. Son éditeur Kürschner publie tout au cours de la révolution des pétitions de travailleurs, et aussi des rapports de réunions de *Reformvereine* (par exemple le 25 janvier 1849). Voir BAUDIS, o. c., p. 478, ou encore LÜDERS, Klaus : « Demokraten aus Mecklenburg-Vorpommers in Metternichs "Schwarzem Buch" von 1838 », dans *Modernisierung und Freiheit. Beiträge zur Demokratiegeschichte in Mecklenburg-Vorpommern*, Michael HEINRICHS, Klaus LUEDERS (ed.), Stock & Stein, Schwerin, 1995, p. 241-281, et particulièrement p. 250-51, où est représenté l'« *älphabetisches Verzeichnis derjenigen Personen, gegen welche nach den Akten der Centrallbehörde bezüglich revolutionärer Umtriebe im Untersuchungswege eingeschnitten worden ist* ». On y trouve la mention suivante : « *Kürschner, Carl Friedrich, Buchhändler. Schwerin. untersucht durch Justizkanzlei zu Schwerin. Gegenstand der Untersuchung : Mitwirkung zu den strafbareren Zwecken des Pressvereins und Übertretung der Pressgesetze. Durch Erkenntnis der Justizkanzlei des publ. 11 Januar 1834 zu*

sechsmonatlichem Festungsarrest verurteilt. in II Instanz (35), in einer Geldstrafe zu 20 Reichsthalern verurteilt ».

28. Carl RETSLAG, *Politischer Katechismus für das deutsche Volk*, Plessner, Berlin, 1848.

29. Ce qui ouvre d'ailleurs une perspective d'action dans le futur : Zuccalmaglio aussi évoque la possibilité d'une république en Allemagne lorsque le « peuple » aura reçu la formation politique nécessaire.

30. Julius WULFF, *Fortsetzung des Berliner Republikanischen Katechismus*, Duesseldorf, 1848.

31. Ludwig PFAU (éd.), « Politischer Katechismus, herausgegeben von der Volkspartei in constitutionellem Sinn », *Eulenspiegel* (numéro 32), 1.1848 - 6.1853, Ebner, Stuttgart, 1849.

32. ANONYME, *Wahlkatechismus für alle Preußen, in welchen der Sinn für ächte Religiosität, deutsche mannhafte Treue u. Thatkräftige Redlichkeit noch nicht ganz abgestorben ist, dargelegt in einem Gespräch zwischen einem Bauer u. einem Justizrath. Eine Erläuterungsschrift über die in Preußen jetzt bevorstehenden neuen Wahlen für die zweite Kammer ; nebst e. Nachwort über das neueste Wahlgesetz v. 30 Mai, sowie über die dazu gehörige Ausführungs-Verordnung vom 31. Mai und die officielle Erläuterung vom 18. Juni d. J.*, Dyk, Leipzig, 1849.

33. *Ibid.*, p. 15.

34. Voir à ce sujet Hubertus FISCHER, « Der Treubund für Koenig und Vaterland », dans *JbGMO*, Bd. 24, 1975, p. 60-126 ainsi que Wolfgang SCHWENTKER, *Konservative Vereine und Revolution in Preußen 1848/49. Die Konstituierung des Konservativismus als Partei*, Düsseldorf, 1988, p. 321 et aussi 280-290.

35. Michael WETTENGEL, « Parteibildung in Deutschland. Das politische Vereinswesen in der Revolution von 1848 », dans DOWE/HAUPT/LANGEWIESCHE, *op. cit.*, p. 733. Les ministères de mars libéraux introduisent dès juillet des interdictions d'associations : dans le Pays de Bade, les associations démocratiques sont interdites le 22.7.48. Ces restrictions sont encore plus sévères après le « Septemberaufstand », notamment avec le *Zirkularerlass des Reichsinnenministeriums und Reichsjustizministerium*. Au plus tard en juillet 1854, toutes les associations politiques sont interdites par *Bundesbeschluss*.

36. Theodor MUNDT, *Katechismus der Politik : Darstellung und Erörterung der wichtigsten politischen Fragen und Staatsverfassungen, dem Deutschen Volke gewidmet*, Simion, Berlin, 1848.

37. Karl Friedrich Wilhelm WANDER, *Taschenkatechismus für das Volk*, 1849.

38. voir à ce sujet Adolf DOUAI, *Der Volkskatechismus der Altenburger Republikaner vertheidigt vor dem Schwurgericht zu Altenburg am 1. Dezember 1849 nebst einer Darstellung des wider ihn erhobenen Prozeß*, [Hofbuchdruckerei], Altenburg, 1849.

39. Le 16 juin 1848, une députation de citoyens d'Altenbourg (dont Douai) est envoyée auprès du Duc afin qu'il retire l'armée appelée. Elle est renvoyée, ce qui a pour conséquence la planification d'une manifestation pour le jour d'après, annulée finalement par crainte d'un bain de sang. Toutefois, a lieu une réunion massive pour décider de la marche à suivre. À cause de cela, Douai reçoit déjà un mandat d'arrêt le 18 juin. Mais il reste introuvable. Lorsque le Duc appelle des renforts de troupes de Leipzig, ce sont des barricades, puis des négociations toute la journée. L'amnistie est demandée. En juillet, le *Volkskatechismus* est imprimé et devient vite très populaire. Dès le 12 septembre, les rumeurs d'une arrestation de Douai pour son catéchisme provoquent un nouveau mouvement de masse. Le 24 octobre, il est arrêté pour « Verbreitung hochverräterischer Schriften und Vorbereitung zur Verschwörung » et le 1er décembre, est condamné à un an de prison pour incitation à la révolte. Mais il ne se présente pas. Il participe au « Dresdner Maiaufstand » en 1849. Le 1er décembre 1850, il est de nouveau condamné à une année de prison pour son *Volkskatechismus*. Il n'y reste que du 24 février 1850 au 2 octobre de la même année, y retourne encore deux mois, à la suite de quoi il s'exile aux Etats-Unis, en 1852.

40. Cf. Dietmar NIEMANN, *Düsseldorf während der Revolution 1848/49, Band 2 von : Geschichte original, am Beispiel der Stadt Düsseldorf* ; 2, Aschendorff, Münster, 1983, Dok. 4.12.

41. Voir le témoignage de Robert SPRINGER, *Berlins Strassen, Kneipen und Clubs im Jahre 1848*, Berlin 1850, p. 110.
42. Theodor MÖGLING, *Politischer Katechismus*, Dannbach, Strassburg, [1848].
43. Ami de Hecker, il publie avec lui et d'autres : *Die Erhebung des Volkes in Baden für die deutsche Republik im Fruejahr 1848, von Dr. Fr. Hecker, mit Beiträge von Mögling, Sigel und Kaiser*.
44. C'est le cas ici. ANONYME, *Katechismus für Deutsche Soldaten : Frage und Antwort*, Thürecht u. Scheueniemand, Freiburg, 1848.Au cours de ce catéchisme républicain, celui qui est questionné, un simple soldat, prend finalement les rênes du dialogue dans un renversement de la hiérarchie qui le transforme en supérieur « moral » de l'officier.
45. « Das Gottweihte Evangelium der Gleichheit und Verbrüderung » dans Eduard STOLLE, *Politischer Katechismus für den deutschen Staatsbürger*, 2. Aufl., Stolle, Breslau, 1848.
46. « *Die Apostel des neuen Evangeliums sind womöglich noch orthodoxer als die "hohen Diener" der vorigen Herrschaft* », dans ANONYME, « Neupolitischer Katechismus », *Die Grenzboten*, 7, Leipzig, 1848/III, p. 262.
47. « *Diese "Verschwörer für die bessere Zeit", diese Männer der fünften Monarchie, wollen die Menschen zur Freiheit und zum Glück führen, auch wenn sie darüber zum Teufel gingen ; Das Reich Gottes soll kommen und wenn die Welt darüber unterging* », *Ibid.*, p. 275.
48. De fait, selon Rudolf Schenda, le lecteur populaire « sucht primär Bekanntes », et des textes clairement structurés, dans Rudolf SCHENDA, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*, dtv, Munich, 1977, p. 473-74. Le catéchisme semble donc approprié.
49. Adolf Douai était aux débuts de 1848 enseignant dans une école progressiste créée par lui-même et très actif dans l'établissement d'une *Freie Gemeinde* rationaliste.
50. Ils font partie de cette élite critiquée pour être « unkirchlich » par certains contemporains depuis les années 1820. Selon Wilhelm Graf, il s'agit d'un phénomène libéral typique. Voir Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Goetter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, Muenchen, 2004, p. 78.
51. Comme la plupart de leurs contemporains d'ailleurs. Déjà pour Kant, il était question de « Religionsfreiheit », mais la religion elle-même restait un devoir : voir à ce sujet, GRAF, *op. cit.*, p. 74. La religion est considérée nécessaire comme base normative de la culture et de l'ordre, comme fondement moral de l'Etat et stabilité sociale et pour la défense des libertés.
52. GRAF, *op. cit.*, p. 97-99.
53. Louis BLANC, *Catéchisme des socialistes*, Bureaux du Nouveau Monde, Paris, 1849.
54. Adolf DOUAI, *Volkskatechismus der Altenburger Republikaner*, *op. cit.*
55. ANONYME [il s'agit en fait du Prince de Oettingen-Wallerstein], *Bayerischer Verfassungs-Katechismus für Staatsbürger aller Klassen*, 2. Aufl., Schlosser, Augsburg, 1848.
56. La notion de « Un collectif » est proposée par Marcel GAUCHET, « Croyances religieuses, croyances politiques », *Le Débat*, n° 115, mai-août 2001, p. 3-12.
57. Ainsi, l'appel à la destruction totale de la bourgeoisie traître dans le catéchisme de Cohnheim.

AUTEUR

EMILIE DELIVRE

Institut universitaire européen, Florence

Catéchismes français de la Révolution et catéchismes espagnols de la Guerre d'Indépendance

Ébauche d'une comparaison

Jean-René Aymes

1 Bien que l'emploi de l'exposé dialogué, efficace pour expliquer avec netteté des connaissances et des vérités fondamentales, remonte à la *disputatio* médiévale, le véritable essor du catéchisme coïncide avec le grand affrontement théologique entre la Réforme et la Contre-Réforme[1]. Jusqu'à l'époque de la Révolution française, tant en France qu'en Espagne, est publiée une énorme quantité de ces petits ouvrages, parmi lesquels dominent, en France, le *Catéchisme historique* de Claude Fleury et, en Espagne, le *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana* (Catéchisme et bref exposé de la doctrine chrétienne) du Padre Gerónimo de Ripalda et le *Catecismo de la doctrina Christiana y su breve declaración, por preguntas y respuestas*, (Catéchisme de la doctrine chrétienne et sa brève explication, par questions et réponses) du Padre Astete. Étant donné la rigueur du contrôle inquisitorial et la domination de l'orthodoxie religieuse en Espagne, il est improbable que le monopole des catéchismes religieux ait été battu en brèche par l'apparition, obligatoirement clandestine, de catéchismes d'opposition, anti-catholiques ou anticléricaux, comme cela s'est produit au nord des Pyrénées. Effectivement, on imprime en France, au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle, des catéchismes anonymes, gravement hétérodoxes, qui peuvent être anti-monacaux, pornographiques ou simplement divertissants et burlesques. On songe notamment à Voltaire qui rédige plusieurs catéchismes entre 1763 et 1765, depuis le *Catéchisme de l'honnête homme* jusqu'au *Catéchisme chinois*. Voltaire écrit à Helvétius en mai 1763 :

> « un bon petit catéchisme imprimé à vos frais par un inconnu dans un pays inconnu, donne à quelques amis qui le donnent à d'autres, avec cette precaution, on fait du bien et on ne craint point de se faire du mal ».

2 Vu son faible prix de revient et sa maniabilité, le catéchisme est considéré par les philosophes comme l'instrument de lutte idéal contre les erreurs, les préjugés et la superstition. En décembre 1798, en Italie, lors de la première séance de l'« Adunanza

patriottica » de Turin le citoyen Giulio Bertini propose la rédaction d'une « instruction simple et claire, sous forme de dialogue avec des demandes et des réponses brèves et précises » :

> « Cette instruction expliquera ce que sont la vertu, la liberté, l'égalité, la souveraineté du peuple, quels sont les devoirs et quels sont les droits essentiels, inaliénables, imprescriptibles de l'homme, ce qu'est la tyrannie et le despotisme »[2].

3 Tel est, en somme, le contenu du catéchisme révolutionnaire – type. Mais Jean Hébrard qui a étudié plus de cent catéchismes français de l'époque révolutionnaire insiste avec raison sur l'obligation de prendre en compte de la périodisation du phénomène, car ni le rythme des publications ni leur contenu ne sont invariables entre 1789 et 1799[3]. En 1789, certes la politisation des catéchismes est en marche, mais tous ne sont pas audacieusement subversifs. Ainsi, l'auteur du *Catéchisme des curés auvergnats, amis de leur patrie, de leur roi et de leurs frères*, se borne à suggérer respectueusement des réformes dans les universités, les hospices et les tribunaux. Un autre catéchisme, qui touche à la réunion des États Généraux, enfreint la tradition du genre dans la mesure où est abandonnée l'alternance Question/Réponse, pour faire place à des réflexions personnelles.

4 D'autres catéchismes nous intéressent spécialement, dans la mesure où ces innovations s'implanteront en Espagne : en effet, leurs auteurs, délaissant le commentaire de l'actualité et s'abritant derrière une apparente impersonnalité, entreprennent d'éclairer le sens de concepts qui sont à l'ordre du jour : « Assemblée Nationale », « Constitution », « Egalité », « Citoyen », « Gouvernement républicain »... Ces premiers catéchismes qui correspondent à la première phase, non extraordinairement violente, de la Révolution ont surtout une valeur pédagogique. En 1790, tandis que le nombre de ces catéchismes pédagogiques décroît, une scission s'opère au sein des catéchismes fortement politisés : les uns expriment la préférence de l'auteur en faveur de réformes plus ou moins radicales, tandis que la peur ou l'hostilité s'expriment dans d'autres. Cette modalité retient notre attention, car, à supposer que ces catéchismes anti-révolutionnaires franchissent clandestinement la frontière pyrénéenne, en toute logique ils ne devraient pas épouvanter ou scandaliser les Espagnols ultra-conservateurs. La gravité des mesures d'ordre religieux, adoptées en 1791 et 1792, explique la publication de plusieurs catéchismes où sont dénoncés les prêtres « constitutionnels » et la Constitution Civile du clergé. La radicalisation du processus révolutionnaire s'accompagne, dans les nouveaux catéchismes, d'un crescendo de la véhémence avec laquelle est vouée aux gémonies toute Monarchie tenue pour incompatible avec la bénéfique République. Dans le même temps, les catéchismes « exaltés » s'en prennent à « l'esprit de modération qui tend à freiner les progrès de la révolution » ; sont visés notamment les « girondins ». Au moment où s'ouvre la guerre contre les Espagnols en 1793, plusieurs épisodes sont commentés, en particulier « l'infâme trahison des habitants du district de Saint-Laurent (de Cerdans) » qui ont fait appel aux troupes de Ricardos. En revanche, concernant le Val d'Aran occupé par les Français, sont célébrées « les festivités de Viella où l'on adopte les lois françaises ». Dans ce *Catéchisme historique et révolutionnaire contenant un recueil exact [...] des événements remarquables [...], agréé par les représentants du Peuple, l'an II de la République,* l'auteur, un certain Rouy l'aîné, convertit explicitement son catéchisme en un « almanach historique » qui n'est rien d'autre qu'un « recueil de faits et d'actions glorieuses de notre immortelle révolution ».

5 À la chute de Robespierre et au triomphe des « Thermidoriens » correspond l'apparition du premier catéchisme officiel, conçu par un comité composé de gens éminents chargés de choisir un catéchisme appelé à recevoir une large diffusion. Est couronné un petit ouvrage écrit par un certain Lachabeaussière, « chef à la commission d'Instruction Publique » du Directoire ; il est l'auteur du *Catéchisme français, ou principes de morale républicaine à l'usage des écoles primaires.* La singularité de ce catéchisme est sa disposition en 52 quatrains[4], qui facilite l'inscription des énoncés dans la mémoire des enfants. La même exigence d'efficacité a conduit l'auteur à bannir « le galimatias obscur de l'ancien catéchisme » et à rechercher une composition semblable aux « livres élémentaires, confiés à des mains habiles », mais encore inexistants. On a là la confirmation que le catéchisme est considéré parfois comme le succédané du manuel scolaire, qui est simplement plus dense et plus coûteux.

6 Au cours des années qui conduisent du Directoire au Consulat se poursuit le processus de diversification des catéchismes, car les autorités centrales ne peuvent ou ne veulent pas imposer un texte unique à la nation. On aura donc des catéchismes orthodoxes en matière religieuse, et d'autres anti-catholiques et anticléricaux. Simultanément, certains auteurs se désintéressent de l'actualité politique et se haussent au niveau de l'universel dans leur présentation des doctrines politiques ou dans leurs considérations touchant à l'humanité tout entière. Resurgissent là tant les philosophes de l'Antiquité que Locke et Helvétius. Ces catéchismes écrits par des personnes extrêmement érudites et dotées de capacités intellectuelles hors du commun dérivent de la sorte vers de mini-essais philosophiques. Inutile de préciser que ces pseudo-catéchismes sont parfaitement incompréhensibles pour des enfants ; le recours au père, à l'instituteur ou au précepteur est indispensable. Enfin, d'autres catéchismes, sans intervenir directement dans les controverses politiques, se proposent d'éclairer le contenu de textes constitutionnels. Il est possible que l'un d'eux, le *Catéchisme de la constitution française [...]*[5], ait été connu des libéraux de Cadix, soucieux de faire connaître et apprécier leur œuvre. Ce catéchisme parisien, qui s'adresse explicitement aux élèves des écoles primaires, propose une explication détaillée de la dernière constitution, accompagnée d'une évocation de traits de patriotisme : le défilé des héros grecs et latins se clôt sur l'évocation, émouvante et mobilisatrice, du chevalier d'Assas. Nous retiendrons finalement, comme caractère majeur, cette grande diversité des objectifs et contenus de ces catéchismes : quelques-uns apologétiques (par exemple, en faveur de Necker), d'autres accusateurs (par exemple, visant Robespierre), ou religieux (par exemple, défenseurs des ordres réguliers), ou anticléricaux, ou pro-révolutionnaires, ou anti-révolutionnaires (contre les meneurs, les clubs, l'égalité constitutionnelle, etc.).

Les catéchismes espagnols jusqu'à l'époque de la Révolution française

7 Tout comme en France durant les siècles qui précèdent le Révolution, l'Église espagnole a utilisé le catéchisme, aux côtés de la prédication, pour répandre les vérités théologiques essentielles et la morale. Étant donné que ces petites œuvres – petites quant à leurs dimensions – ignoraient l'actualité et franchissaient les frontières pour tendre à l'universel, il n'est pas étonnant que, de chaque côté des Pyrénées, les mêmes textes aient eu cours et bénéficié d'une large diffusion. C'est pourquoi le *Ripalda*, qu'on utilisait aussi en France, a occupé la première place en Espagne, engendrant un nombre

élevé de dérivations sous la forme de résumés, gloses et traductions. On a également beaucoup utilisé en Espagne, grâce à d'incessantes rééditions, les catéchismes du Père Astete, du Père Nieremberg et du Père Flaury, lequel avait connu en France une énorme diffusion. Comme il importait peu que ces catéchismes soient traduits du français ou écrits directement en castillan, leur contenu ne revêt pas de caractère hispanique. N'abordant pas l'actualité politique, ils sont à l'abri d'un rapide vieillissement et autorisent autant de rééditions que l'on veut. Les variantes ne dépendent que des destinataires spécifiques de certains d'entre eux. En effet, tandis que certains s'adressent au public indifférencié, illimité et quasiment intemporel, constitué par « le peuple de Dieu » (bien que, de fait, il s'agisse des seuls catholiques), d'autres sont conçus expressément à usage des prédicateurs, des jésuites, des séminaristes, y compris des Gardes Wallons[6]... Nous avons vu antérieurement que certains catéchismes français de l'époque révolutionnaire, dans le même temps où ils offraient un contenu actualisé, s'adressaient aussi à un public fragmenté, pas même national, bien que la plupart aient prétendu contribuer à la formation de la totalité des citoyens français soumis dorénavant aux nouvelles lois.

8 Mais il convient de noter aussi que, tout comme dans la France pré-révolutionnaire où l'on publiait des catéchismes qui avaient abandonné leur fonction exclusive de diffusion des vérités dogmatiques, apparaissent en Espagne, quelques années avant la Révolution française, des catéchismes qui, sans tomber dans l'hétérodoxie, incorporent un certain contenu politique[7]. Par exemple, la même année (1786) où le curé Mariano Martínez de Velasco compose une *Cartilla* (sorte de précis), semblable à un catéchisme en raison de l'exposé « facile, bref et condensé » et destiné à apprendre aux Espagnols à « obéir à leur Catholique Monarque », est imprimé un *Catecismo Real* destiné spécifiquement aux « habitants de la Vice-Royauté de la Plata » ; sans doute est-il chargé de diffuser le traditionnel enseignement religieux, mais il engage également les jeunes sujets latino-américains du souverain madrilène à obéir totalement à celui-ci. Aussi, cette œuvre peut-elle être qualifiée de « monarco-absolutiste ».

Les catéchismes espagnols à l'époque de la Révolution française

9 On peut être surpris que les auteurs espagnols de catéchismes se soient refusés à politiser ces ouvrages durant la tourmente révolutionnaire, alors qu'il s'agissait, pour les autorités madrilènes, de neutraliser les effets inquiétants ou ravageurs de la « guerre d'opinion » conduite par les révolutionnaires français. Naturellement, on ne conçoit pas que, tant que dura, entre 1789 et 1792, la politique de fermeture de la frontière avec la France, aient pu être rédigés, en forme d'antidote, des catéchismes destinés à combattre le message révolutionnaire. Mais, quand éclate, en 1793, le conflit armé et que se développe une violente « campagne d'opinion » anti-révolutionnaire et gallophobe à base de proclamations, de discours publiés dans les gazettes, de poésies patriotiques, de diatribes, etc., on ne comprend pas bien pourquoi les agents de cette « campagne d'opinion » ne convertissent pas le catéchisme en un instrument de combat. On comprendrait cette abstention si la guerre idéologique en cours s'était circonscrite au domaine civil, sans toucher à la religion. Or on sait que le clergé espagnol se jette dans la bataille en intensifiant les cérémonies (processions, messes en action de grâce...), la prédication et la publication de lettres pastorales. De plus,

certains textes cléricaux, en raison de leur brièveté, de leur dogmatisme et de l'imposition de vérités fondamentales touchant à Dieu, à la Bible, à la papauté, à l'Église..., font penser à ces catéchismes de combat engendrés au nord des Pyrénées par la Révolution et la contre-Révolution. L'unique raison qui se présente pour expliquer l'absence de catéchismes espagnols contre-révolutionnaires – et aussi de catéchismes pro-révolutionnaires qu'auraient pu composer, clandestinement en Espagne ou en France, les Marchena, Hevia, Santiváñez – est que la conception même du catéchisme, propre aux ecclésiastiques de la Péninsule, les inhibe, conscients qu'ils pourraient provoquer une dégradation de cette littérature s'ils l'utilisaient comme arme de combat, en détruisant ou minimisant la valeur d'éternité et d'universalité qu'ils continuent à accorder au catéchisme. L'attachement à cette conception idéale du catéchisme préserve ce dernier de toute atteinte : son contenu ne doit être ni altéré, ni terni, ni fragilisé, ni appauvri.

10 La renonciation à l'instrumentalisation du catéchisme comporte, selon moi, une double signification : elle manifeste le triomphe, sur ce point comme sur d'autres, d'une position ultra-traditionaliste, car l'utilisation du catéchisme dans la lutte idéologique qui a éclaté aurait pu être interprétée comme un « aggiornamento » de l'Église résignée à admettre une certaine désacralisation de cette littérature. La non-instrumentalisation du catéchisme signifie aussi le choix d'une position extrémiste au sein du « contre-révolutionnarisme » clérical espagnol. Tandis que, en France, la Révolution a pour effet de faire descendre le catéchisme dans l'arène – pour ainsi dire –, d'où il sort scindé, dénaturé et relativisé, l'Église espagnole, pour ne pas imiter l'Église française déconsidérée ou affectée par sa scission interne (Église « constitutionnaliste » contre Église « réfractaire »), préfère ne pas toucher au catéchisme pour la maintenir au-dessus de la mêlée, afin que sa finalité universelle et son caractère axiomatique ne soient pas mis en cause. La sacralisation du catéchisme en Espagne, s'opposant à la désacralisation partielle qui se produit en France, le rend intouchable en cette période de crise. De fait, les rares allusions aux catéchismes espagnols que j'ai trouvées dans les archives madrilènes me donnent l'impression que, sauf exceptions, on oppose exclusivement aux catéchismes subversifs arrivés de France clandestinement, les catéchismes familiers de Astete, Ripalda et Fleury.

11 Le panorama « catéchistique » espagnol des années de la Révolution française serait parfait, avec son absence caractéristique de toute innovation, si on pouvait passer sous silence l'œuvre importante publiée en 1793 par le chapelain Joaquín Lorenzo Villanueva : Son *Catecismo de Estado según los principios de la Religión* (*Catéchisme d'État selon les principes de la Religion*) [8]enfreint les règles et habitudes : en premier lieu, par ses dimensions (309 pages) qui contrastent avec la concision habituelle ; en second lieu, par son aspect polémique, car l'auteur s'en prend à un compatriote, l'ex-jésuite Lorenzo Hervás y Panduro ; enfin, l'auteur se singularise en affirmant que le catéchisme ne doit pas concerner seulement « l'homme surnaturel » – entendons l'homme créé par Dieu – mais aussi l'« homme naturel » qui appartient à la société civile, laquelle n'est pas étrangère à la politique.

12 Le signe, sinon la preuve, que le concept de « catéchisme politique » appartient plus au courant de la pensée des Lumières (en Espagne : « Ilustración ») dans sa composante la plus radicale ou pré-révolutionnaire qu'il n'appartient à la pensée ultra-conservatrice est que le seul idéologue – que je sache – à souhaiter l'existence d'un catéchisme politique, n'est pas un émule du pro-absolutiste Fray Diego de Cádiz, mais l'un des

« ilustrados » de l'avant-garde, Francisco de Cabarrús, qui écrit dans ses fameuses *Lettres*, nées dans la prison entre 1790 et 1793 :

> « Le catéchisme politique est à faire : Vous savez que j'ai voulu proposer cela à notre Société Patriotique comme sujet en vue d'un prix important à décerner [...]. La constitution de l'État, les droits et obligations du citoyen, la définition des lois, l'utilité de leur observation, les préjudices causés par leur non-observation, impôts, droits, monnaies, routes, commerce, industrie, tout cela peut et doit être compris dans un petit livre de la taille de notre catéchisme, en application d'une méthode simple qui fasse barrage à toutes les erreurs contraires »[9].

13 À l'évidence, ce catéchisme rêvé n'a rien à voir avec les catéchismes religieux et autres textes religieux dans lesquels « on inculque les dogmes abstraits de la théologie ». Il a plus à voir avec les catéchismes politiques, civils ou d'État, engendrés par la Révolution au nord des Pyrénées. De son côté, mais en pleine orthodoxie religieuse, Pablo de Olavide, au cours des dernières années du XVIIIe siècle, appelle de ses vœux un catéchisme qui, commençant par « la création du monde et l'origine du christianisme », fournirait aux croyants des armes efficaces contre « les séductions et les violences de l'incrédulité »[10]. Olavide emploie même le terme « réforme », imaginant que le nouveau catéchisme pourrait, soit être issu des catéchismes anciens, soit « réformé en fonction des besoins actuels ». Il serait absurde d'affirmer que le nouveau catéchisme « olavidien » est une réplique aux catéchismes français révolutionnaires, mais on peut soutenir que les traumatismes subis par les catéchismes français au long d'une décennie (1789-1797) ont pu inspirer à plus d'un fervent catholique espagnol, et pas seulement à Olavide, l'idée de renoncer à utiliser exclusivement des catéchismes impropres à expliquer « les mystères obscurs et profonds » ; de là l'envie de disposer de catéchismes au goût du jour, à la fois impeccablement orthodoxes et prenant en compte un environnement idéologique et spirituel exceptionnellement hostile.

14 Reste à étudier la présence en Espagne de copies de catéchismes révolutionnaires français dont les originaux franchirent la frontière à l'insu des autorités espagnoles. Dans son étude bien connue de l'Espagne de la fin du XVIIIe siècle[11], Richard Herr dévoile, en effet, les inquiétantes découvertes des inquisiteurs qui, à Valladolid, Saint-Jacques-de-Compostelle, Murcie et Logroño, ont entre les mains les copies manuscrites, en castillan ou en français, du *Catecismo francés para las gentes del campo* (*Catéchisme français pour les paysans*) où l'on attaque le clergé et où l'on refuse au roi le pouvoir de légiférer ; il s'agit probablement du *Catéchisme de la Constitution à l'usage des habitants de la campagne par un député de l'Assemblée Nationale* ; Mirabeau y propose une série de définitions : monarchie, Assemblée Nationale, Constitution, Roi, l'Égalité... Grâce aux recherches effectuées par George Demerson dans des archives salmantines et madrilènes, on connaît l'opinion détestable que ce catéchisme inspire aux magistrats de la « Salle du Crime » :

> « En raison de sa concision et de sa méthode, il peut avoir de mauvais effets grâce à la facilité avec laquelle on communique et expose, propageant dans le public des maximes contraires à l'autorité royale et destructrices des Lois Constitutionnelles [...] »[12].

15 L'Inquisition déclare également la guerre à un autre catéchisme français, qualifié d'« œuvre pernicieuse et insipide, destinée uniquement à aveugler le bas peuple, le plus ignorant » : « En conséquence, nous sommes d'avis d'interdire avec la plus grande rigueur ledit ouvrage pour la raison qu'il est une mixture ou monstre entre Déisme et Libertinage, impie, blasphématoire dans ses Dogmes, scandaleux dans ses maximes,

sacrilège dans ses cultes, séditieux, dénigrant et injurieux pour la Religion Catholique elle-même et tous ses ministres »[13].

Les catéchismes espagnols pendant la Guerre de l'Indépendance (1808-1814)

16 Comme je l'ai écrit en une autre occasion, en contradiction apparente avec ce qui a été exposé plus haut, à savoir qu'une période de crise aiguë ne favorise pas, en Espagne, la production de catéchismes nouveaux qui prendraient en considération l'actualité et les récents bouleversements, la guerre conduite contre les envahisseurs napoléoniens provoque, au contraire, une floraison de ces écrits. Il ne s'agit pas ici de reprendre ou de compléter l'étude – quantitative, externe, thématique et stylistique – de ces catéchismes espagnols des années 1808-1814, mais seulement d'examiner las possibles ressemblances entre ces catéchismes et ceux qui ont été publiés dans le pays voisin pendant la Guerre de l'Indépendance et, surtout, durant l'époque antérieure de la Révolution. On songe tout de suite aux réflexions qu'a inspirées à Antonio de Capmany dans sa *Centinela contra franceses* (*Sentinelle contre les Français*) la parenté entre le *Catéchisme impérial* et, en Espagne, le *Catecismo Civil* et le *Catecismo español*. La coïncidence partielle entre les titres manifeste pour le moins que le catéchisme est devenu, dans l'Espagne patriotique, et ce pour la première fois dans le pays, une arme de combat. En ces années de défoulement national – comme dit Capmany –, le catéchisme prend place aux côtés des « dialogues, avis, conseils, clameurs, proclamations, lamentations et autres (papiers) allégoriques ». Cet emploi du catéchisme dans le camp de la résistance aux envahisseurs français est officialisé par le 1er article du titre II de la constitution élaborée à Cadix en 1812 :

> « Dans tous les villages de la Monarchie on établira des écoles primaires où l'on enseignera aux enfants à lire, écrire et compter, et le catéchisme de la religion catholique, qui comprendra aussi un bref exposé des obligations civiques ».

17 Le nouveau catéchisme préconisé se caractérise ainsi par sa nature mixte, puisqu'il est à la fois catéchisme religieux et catéchisme civique. Étant donné que la réforme constitutionnelle des députés de Cadix est loin de faire l'unanimité au sein de la nation, les nouveaux catéchismes destinés à défendre et diffuser la pacifique révolution institutionnelle commencent à recueillir les échos de la « guerre civile idéologique » qui s'ouvre en Espagne entre « libéraux » et « absolutistes » appelés « serviles » par leurs adversaires. On pourra parler bientôt de catéchismes libéraux et de catéchismes absolutistes, ce qui marque un premier point de contact entre ces nouveaux catéchismes espagnols et les catéchismes français de l'époque révolutionnaire au cours de laquelle – on l'a vu – beaucoup de ces petites œuvres, méconnaissant leur finalité en principe intemporelle et universelle, s'étaient ouvertes sur l'actualité et chargées de polémique. Toutefois, l'actualisation et la politisation des catéchismes espagnols n'atteindront pas le degré de véhémence des catéchismes français, pas plus qu'ils ne seront à ce point déviants par rapport à la tradition et aux règles du genre.

18 L'autre point de contact entre les nouveaux catéchismes espagnols qui participent à la « guerre d'opinion » et les catéchismes français pro-révolutionnaires et contre-révolutionnaires est justement la violence du ton, des accusations et des épithètes, quand il s'agit de pourfendre l'adversaire. Dans ce type de violence se distinguent les absolutistes qui n'hésitent pas à assimiler, avec une perfide exagération et une évidente

mauvaise foi, leurs compatriotes libéraux aux jacobins, robespierristes, « afrancesados » (les collaborateurs des envahisseurs français) et les francs-maçons. C'est ce qu'on peut lire, par exemple, dans le *Catecismo político-sentencioso o doctrina del buen ciudadano amante de su religión, de su patria y de su rey* (*Catéchisme politico-sentencieux ou doctrine du bon citoyen amant de sa religion, de sa patrie et de son roi*) : les « ennemis de l'âme » sont indistinctement « les Afrancesados, Maçons, Matérialistes, Jacobins, Jansénistes, Libéraux, Hâbleurs, Gazetiers, Monde, Démon et Chair [...] »[14]. Le procédé de l'amalgame dégradant, courant dans les textes absolutistes, est caractéristique, quoique non exclusif, des catéchismes contre-révolutionnaires français. Par exemple, dans le *Catéchisme des rois* publié en Belgique, les « monstres » vomis par l'infernale France sont les « Economistes, Illuminés, Martinistes, Francs-Maçons, Clubistes, Constituants (du côté gauche), Législateurs et Conventionnels ».

19 La lecture de quelques catéchismes absolutistes des dernières années de la Guerre de l'Indépendance donne l'impression que le souvenir de l'épouvantable Révolution française demeure gravé dans la mémoire collective espagnole et, pis encore, que ses odieux agents ont une descendance en Espagne. De là, en dépit de l'apparent paradoxe, la francisation thématique de plusieurs catéchismes absolutistes des années 1808-1814, dont les auteurs s'en prennent tant aux patriotes libéraux qu'aux « salariés et partisans de Napoléon ». La dénonciation de la dégradation idéologique et morale qui a affecté les Français pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle et, plus encore, pendant la Révolution constitue un autre point commun entre les catéchismes français contre-révolutionnaires et les catéchismes espagnols absolutistes de la Guerre de l'Indépendance. En général, cette accusation est à mettre en rapport avec le caractère clérical – du fait de leur orientation ou de la qualité ecclésiastique de leurs auteurs – de ces catéchismes. Les arguments destinés à disqualifier les envahisseurs français et à justifier la lutte acharnée ouverte contre eux figurent, par exemple, dans le *Catecismo Civil de España en preguntas y respuestas, mandado imprimir de orden de la Junta Central* (*Catéchisme Civil d'Espagne en questions et réponses, imprimé sur ordre de la Junte Centrale*) en 1808 ; on y lit que les Français sont « les anciens Chrétiens et modernes Athées » dont le caractère est « la légèreté et l'inconséquence » ; ils ont été « conduits au précipice » par « la fausse philosophie et le caractère effréné de leurs mœurs ».

20 La présence de cette thématique française s'explique clairement : la Révolution, le jacobinisme, les clubs, les francs-maçons, les faux philosophes... sont là pour servir de pôle de répulsion. Par conséquent, il serait erroné de parler de mimétisme ou d'influence, du moins, directe ; il serait plus juste de parler d'un anti-« afrancesamiento » politique, avec une double composante alternative ou articulée : l'anti-« révolutionnarisme » et l'anti-« napoléonisme ». Mais le panorama change radicalement si l'on considère certains catéchismes espagnols libéraux dans lesquels l' « afrancesamiento » est plus insidieux. Les « serviles » ont prétendu que les libéraux, se refusant à le reconnaître, avaient cherché leur inspiration et leurs modèles dans les constitutions françaises de 1791 (surtout), de 1793 et de 1795, pour élaborer la leur, celle de Cadix en 1812. Étant donné la grande variété des catéchismes français de l'époque révolutionnaire, les points de contact avec les catéchismes espagnols des années 1808-1814 sont plus nombreux qu'on ne l'aurait cru, sans que ce constat doive inciter à conclure, aux côtés des historiens plus ou moins émules de Federico Suárez, que l'imprégnation révolutionnaire française discrédite le texte constitutionnel espagnol.

21 Pendant la Guerre de l'Indépendance, il ne semble pas qu'aient existé des cas – comme pendant l'époque révolutionnaire – de transcriptions intégrales, manuscrites ou imprimées, de catéchismes français. Existent seulement, de façon sporadique, des similitudes entre des énoncés restreints, sans qu'on puisse affirmer que les auteurs de catéchismes espagnols se sont inspirés directement de catéchismes français révolutionnaires ou contre-révolutionnaires. En effet, presque toujours, les similitudes proviennent de l'appartenance des auteurs espagnols et français au même courant de pensée repérable dans les catéchismes, les « cartillas », les proclamations, les « réflexions »... L'examen des coïncidences ponctuelles entre catéchismes français révolutionnaires et catéchismes espagnols libéraux des années 1808-1814 invite, en définitive, à examiner la filiation entre le philo-« révolutionnarisme » français de la fin du XVIIIe siècle et, au sud des Pyrénées, l'avant-garde de la « Illustración », puis le libéralisme du temps de la Guerre de l'Indépendance. Les principaux thèmes abordés de manière plus ou moins similaire et sous la forme de définitions condensées, de sentences, d'approbations ou de condamnations catégoriques dans les deux séries de catéchismes, les uns français et les autres espagnols, sont les suivants : la société – la Patrie – la souveraineté – les différents régimes politiques – la constitution – l'égalité – Dieu ou l'Etre suprême – l'obligation de prendre les armes et de payer les contributions – la nécessité de l'instruction –la possibilité ou l'interdiction de se soulever contre le gouvernement – les vertus et les défauts.

22 Les convergences les plus patentes entre catéchismes français et catéchismes espagnols s'observent dans les définitions générales et axiomatiques qui échappent plus ou moins aux polémiques. On pourrait montrer, à l'aide de nombreuses citations, comment les définitions de la Constitution, de la loi, de la souveraineté, de la nation, de la liberté naturelle et civile... qui figurent dans le *Catecismo político [...]*[15] d'un certain D.R.V. y F. paraissent avoir été empruntées, selon le cas, au *Catéchisme du politique, au Catéchisme de la Constitution à l'usage des habitants de la campagne* et au *Catéchisme politique et social universel, contenant les droits et devoirs réciproques des souverains et des sujets, à l'usage de tous les citoyens* (1793). Pour que l'on voie de plus près jusqu'à quel point se concrétise la coïncidence, je noterai, par exemple, que dans le catéchisme cité plus haut en dernier, à la suite de la classique définition de la « démocratie » et du « gouvernement populaire » entendu comme « une forme de gouvernement où la souveraineté réside dans le peuple ou sa majeure partie », est formulée une condition : « Ce gouvernement n'est bon que pour les petits états ». Or, cette opinion, qui appartient à la doctrine libérale, apparaît aussi à la rubrique « Défauts de la république » du *Catecismo político [...]* de D.R.V. y F. où sont énumérées les conditions à remplir – difficiles à remplir à la fois – pour qu'une démocratie fonctionne de manière satisfaisante et durable : l'état doit être de très petite taille, une grande simplicité de mœurs doit y régner, le luxe doit en être banni, etc. Dans cet intéressant *Catecismo* on note également une trace évidente de la pensée révolutionnaire française à travers la mention de l'Être Suprême (le « Ser Supremo ») qui semble cohabiter harmonieusement avec Jésus christ, inspirateur de « la véritable Religion » :

> « La morale sublime émane de l'Etre Suprême lui-même, grâce à laquelle les hommes reconnaissent dans sa divinité l'auteur de la nature, à qui l'on doit le respect et la vénération comme cause primitive de notre existence ».

23 À cet « Être Suprême », auteur de toutes choses, présent de toutes parts, invisible et qu'il faut adorer en pratiquant la vertu, le nommé Thiébault, « chef du Bureau de l'Administration de la Meurthe », avait consacré la première partie de sa « 1re leçon »

dans son *Petit Catéchisme républicain à l'usage des enfants* (Nancy, « an second de la République française »). L'année suivante, Lachabeaussière, auteur du très connu *Catéchisme français, ou principes de morale républicaine à l'usage des écoles primaires*, faisait, lui aussi, cohabiter harmonieusement Dieu et l'Être Suprême. Dans ce catéchisme, les considérations sur l'indispensable instruction du peuple et l'obligation d'être vertueux occupent un vaste espace, comme dans les catéchismes espagnols libéraux. On y trouve également la fervente célébration de la Constitution, annonciatrice du culte qui, en Espagne, va être voué à la constitution de Cadix ; à la question « Qu'est la Constitution ? » est donnée la réponse suivante :

> « Le garant de nos droits, de notre volonté ; De nos mœurs, nos devoirs, la règle et la mesure ; Républicains, veillons pour la conserver pure ! C'est le palladium de notre liberté ! »

24 À l'importante différence près que Dieu, absent dans le catéchisme français, couronne tout l'édifice discursif dans le catéchisme espagnol, l'auteur anonyme *du Breve Catecismo político-español-constitucional* (*Bref Catéchisme politico-espagnol-constitutionnel*)[16] met en valeur les mérites de la Constitution bienvenue et salvatrice :

> « Q. – Que serions-nous devenus si les Cortès ne nous avaient pas donné la Constitution ?
> R. – Nous serions restés des ennemis de l'humanité et de nous-mêmes, esclaves de Napoléon, qui est, à peu de choses près, le démon ; nous aurions été chassés pour toujours de la carte de l'Europe, et, si nous avions commis le plus petit délit, condamnés au dernier supplice, et, ensuite, si Dieu n'avait pas fait preuve de miséricorde à notre égard, destinés, également par nos fautes, à l'enfer ».

25 Le point culminant dans la coïncidence entre catéchismes français et catéchismes espagnols me semble concerner, d'un côté, le *Catéchisme de la Constitution française* (1791) et l'*Almanach* du Père Gérard et, de l'autre, le *Catecismo político para la Instrucción del Pueblo Español* (*Catéchisme politique pour l'Instruction du Peuple Espagnol*) dans lequel A. Capitán Díaz voyait, en 1978, « le premier texte scolaire d'éducation politique dans l'instruction publique espagnole »[17]. Effectivement, déjà le simple choix des différentes rubriques (constitution, nation, loi, liberté...) témoigne de la présence des catéchismes révolutionnaires français. Toutefois, en dernière instance, cette similitude procède de celle qui existe entre les textes constitutionnels – deux français et un espagnol, postérieur – qui alimentent la quasi-totalité de ces catéchismes. En somme, comparer ces catéchismes reviendrait à comparer – ce qui n'a pas lieu d'être tenté ici – les textes constitutionnels élaborés dans les deux pays.

26 Enfin, la comparaison pourrait porter sur des textes proches des catéchismes par leur finalité et leur structure : il s'agit des « cartillas » dont certaines sont consacrées exclusivement à l'exposition dialoguée de ce que sont les nouvelles institutions constitutionnelles ou les droits civiques récemment conquis. L'une de ces « cartillas » a été publiée dans plusieurs numéros du journal de Cadix *El Robespierre español* à partir de la fin de septembre 1811. Son auteur, Pedro Pascasio Sardino, explique dans son « avertissement » que, écrivant « pour les gens peu instruits », il use d'un « langage clair » et compose « un dialogue simple » pour être compris par l'individu « le plus fruste ».Dans sa *Cartilla del ciudadano español o breve exposición de sus fueros y obligaciones* (*Bréviaire du citoyen espagnol ou exposé sommaire de ses droits et obligations*), le personnage qui s'intitule « Robespierre espagnol » ne se contente pas d' « énumérer les respectables droits du citoyen espagnol ; il éclaire le sens de ce que sont le Congrès National, les Lois Publiques, une Constitution Politique, les libertés civiques, la

propriété individuelle inaliénable, l'égalité, l'indépendance d'une nation...[18]. On voit de nouveau comment certains de ces titres de rubriques correspondent à ceux qui figurent dans le *Catéchisme de la Révolution Française* ; mais cette correspondance s'accommode de différences de contenu, parfois substantielles.

27 Hormis le cas exceptionnel de la transcription manuscrite en espagnol d'un catéchisme révolutionnaire français contemporain, on ne connaît pas de publications espagnoles de catéchismes français traduits littéralement, ni pendant l'époque révolutionnaire, ni pendant la Guerre de l'Indépendance. Mais on ne peut affirmer pour autant que, en dépit de l'évidente nationalisation de cette arme idéologique, les catéchismes espagnols ont une vie autonome, déconnectée de la réalité étrangère voisine. Les similitudes les plus notables s'observent à partir de 1812, quand il s'agit, pour les auteurs de catéchismes espagnols libéraux, d'expliquer, de soutenir et de diffuser la constitution récemment promulguée à Cadix, laquelle présente, effectivement, des points de ressemblance avec la constitution française de 1791. Dans ce cas, ce dénominateur partiellement commun suffit à expliquer de manifestes analogies entre des catéchismes révolutionnaires français et des catéchismes libéraux espagnols des années 1808-1814.Mais il importe de rappeler qu'existent aussi des similitudes, jusqu'à présent peu étudiées par les historiens de la pensée « réactionnaire » européenne, entre les catéchismes contre-révolutionnaires français imprimés à partir de 1789 et certains catéchismes espagnols patriotiques (anti-napoléoniens et gallophobes) de l'époque de la Guerre de l'Indépendance : le même désir de défendre la religion menacée avait conduit les auteurs français à condamner la politique anticléricale des révolutionnaires ; il conduit maintenant les auteurs espagnols à dénoncer les envahisseurs napoléoniens comme des hérétiques résolus à détruire l'Église espagnole. Dans tous ces cas, et sans qu'il faille parler d'une influence exclusive, se fait jour, dans toute sa diversité, un phénomène de francisation (« afrancesamiento ») directe, puisque catéchismes espagnols (libéraux et absolutistes) et catéchismes français présentent plus de convergences que de divergences fondamentales.

28 En second lieu, on peut parler également de l'« afrancesamiento » indirect de nombreux catéchismes espagnols dans la mesure où leurs auteurs s'efforcent de répliquer à des opinions inadmissibles ou suspectes répandues par des catéchismes publiés au nord des Pyrénées. Des notions en soi dangereuses, telles que « république », « démocratie », « anarchie », figurent en Espagne dans des catéchismes politiques libéraux ou absolutistes qui, souvent, coïncident dans la condamnation de cette subversion idéologique venue du pays voisin. Bien que, dans ces catéchismes espagnols, ne soit pas désigné explicitement le catéchisme ou l'ouvrage français attaqué, il est indéniable que ces catéchismes politiques espagnols servent comme armes défensives visant un même adversaire ou une même réalité politique, par exemple le régime républicain ou l'anarchie. Ces catéchismes fonctionnent comme des « préservatifs » – le terme est utilisé – contre le poison contenu dans ces maudits catéchismes français.

29 Mais, en définitive, si l'on devait recourir à quelque métaphore, par exemple arborescente, pour éclairer le jeu complexe des influences des catéchismes français sur les catéchismes espagnols, mieux que d'évoquer un arbre unique constitué par les catéchismes français dans sa partie inférieure et par les catéchismes espagnols dans sa partie supérieure, il nous semble plus approprié de parler de la branche appartenant à deux arbres de nature distincte, quoique d'aspect extérieur semblable : de l'arbre révolutionnaire-libéral et supra-national se détacheraient, avec un décalage

chronologique notable, deux branches « catéchistiques » nationales, l'une française et l'autre espagnole, tandis que, de l'autre arbre, anti-révolutionnaire et anti-libéral, se détacheraient deux branches « catéchistiques », symétriques des branches du premier arbre. Cette métaphore, quoique saugrenue, a le mérite de signifier que les analogies entre catéchismes espagnols et catéchismes français s'expliquent mieux et plus fréquemment par l'appartenance de ces textes à un même tronc – pour rester dans la métaphore arborescente – de nature doctrinale que par les effets du sempiternel phénomène de mimétisme qui – soutient-on parfois – convertit les catéchismes français en modèles ou en contre-modèles exclusifs des catéchismes péninsulaires.

NOTES

1. Jean-Claude DHOTEL, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, Aubier-Flammarion, 1967.

2. Luciano GUERCI, « Les catéchismes républicains en Italie (1796-1799) », dans *L'image de la Révolution Française*, « Bicentenaire de la Révolution Française », Paris-Oxford, Pergamon Press, 1989, vol. I, p.360.

3. Jean HÉBRARD, « Les catéchismes de la première Révolution », dans Lise ANDRIES (dir.), *Colporter la Révolution*, Montreuil, Bibliothèque Robert-Desnos, 1989.

4. Première question : « Qui êtes-vous? » – Réponse : « Homme libre et pensant, républicain par choix / Né pour aimer mon frère et servir ma patrie / Vivre de mon travail ou de mon industrie / Abhorrer l'esclavage et me soumettre aux lois ».

5. *Catéchisme de la constitution française précédé de la déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen, et suivi d'un recueil de traits de patriotisme propres à inspirer aux jeunes gens l'amour de la patrie, à l'usage des écoles primaires, avec figures*, Paris, Vve Fournier, an VI.

6. *Catecismo para el uso de las Reales Guardias Walonas y Extranjeros habitantes en España [...], por el Dr. Antonio Barralis, Capellán de dicho Real Cuerpo y Protonotario Apostólico*, Madrid, Joachín Ibarra, 1777.

7. José MUÑOZ PÉREZ, « Los catecismos políticos : de la Ilustración al primer liberalismo español, 1808-1822 », en Gades 1812-1987, n° extraordinario, Diputación de Cádiz, 1987.

8. Madrid, en la Imprenta Real, año de 1793.

9. « Carta segunda sobre los obstáculos de opinión y el medio de removerlos con la circulación de las luces y un sistema general de educación », dans Cartas CONDE DE CABARRÚS, *Estudio preliminar de José Antonio Maravall*, Madrid, Castellote editor, 1973, p.128-129.

10. Pablo OLAVIDE, *Cartas de Mariano a Antonio (El programa ilustrado de « El Evangelio en triunfo»)* (Introduction de Gérard Dufour), Aix-en-Provence, Études Hispaniques 16, Université de Provence, 1988, p. 180-181.

11. *España y la Revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 203

12. Georges DEMERSON, *Meléndez Valdés y su tiempo (1754-1817)*, Madrid, Taurus, 1971, p. 295-296.

13. Carlos CORONA, *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV*, Madrid, Biblioteca del Pensamiento actual, Rialp, 1957, p.141.

14. Par D.A.V. y D.,, *Imprenta de López García y Hermano*, Madrid, 1814.

15. *Catecismo político que contiene ideas principales de política, ignoradas por muchos, por estar escritas en grandes volúmenes*, Barcelona, Imprenta de Ignacio Estivill.

16. *Breve catecismo político-español-constitucional que a imitación del de doctrina cristiana, compuesto por el Sr. Reynoso, presenta al público E.D.D.A.*, publié dans le journal de Cadix *El duende de los cafés*, les 8 et 10 avril 1814.

17. Capitán Alfonso DÍAZ, *Los Catecismos Políticos en España (1808-1822) – Un intento de educación política del pueblo*, Granada, Caja General de Ahorros y monte de Piedad, 1978, p. 81.

18. Le texte photocopié de la « Cartilla» figura dans la thèse de doctorat de 3° cycle de González Hermoso, *Alfredo, Pedro Pascasio Sardino et la polémique suscitée par « El Robespierre español»*, Université de Besançon, 1984, t.II, p. 136-336.

Constitutional Catechism and the Crowd

The Question of Popular Radicalism in early nineteenth-century Spain

Mark Lawrence

1 The Liberals who came to dominate Patriot Spain's political life during its War of Independence against Napoleon were much exercised by what they saw as the need to banish ignorance, superstition and servility from the lives of ordinary Spaniards. Those Spaniards who supported Napoleon's puppet regime, the so-called *afrancesados*, shared exactly the same sentiment. Both factions were a product of the Enlightenment, yet in practical terms both were also violently compromised by the ferocity of the war. The Liberals exploited a patriotic resistance to the invader which never died out by helping themselves to power and imposing a reform programme on Spain, whilst the *afrancesados* threw in their lot with Napoleon in a misguided belief in his desire to regenerate their country. One of the major differences in their respective approaches was policy towards the Church. Both factions nurtured a deep hostility towards the Inquisition, and both also sought to reduce the excessive temporal power enjoyed by the Church in regard to land ownership and ecclesiastical jurisdiction. But the puppet regime of Napoleon was far more aggressively anti-clerical, all the more so as so much of the Patriot guerrilla resistance seemed to centre on priests. The Liberals, on the other hand, sought to mobilise the traditional authority of the Church to indoctrinate the masses of churchgoers in the new ideals of liberalism. These ideals were enshrined in the iconic Constitution of 1812, an unwieldy document which nonetheless proposed a unitary State, liberal economic freedom, and an indirect form of suffrage based on property franchise which guaranteed the political domination of the liberal elite. Social control was also shored up by the explicit provision in the Constitution accepting the religious monopoly of the Catholic Church. It was therefore hoped that the much-maligned despotism of the "throne and altar" would be supplanted by the regenerative union of "Constitution and altar". Thus the Spanish cultural filter bestowed Spanish Liberalism with an intolerant confessionalism, in tandem with the other side of this coin, an intolerant anticlericalism[1].

2 Soon after the Constitution was promulgated, priests across Patriot Spain were exhorted to teach classes of constitutional catechism. With some exceptions, this call went unheeded, as most parish priests, if not virulently anti-liberal, were at least reluctant to teach a doctrine which restricted the powers of the Church to spiritual affairs whilst there was great ambivalence about reducing the powers of the king to a British-style constitutional monarchy. Thus the Spanish Church would grapple with an ideological quandary which ranged from ambivalence towards liberalism to outright hostility to it, and which would box the institution into a cultural ghetto until the mid-nineteenth century[2]. The task of indoctrination via classes of constitutional catechism thus fell to salaried liberal placemen and teachers. It appears that wherever local authorities in Patriot Spain sponsored classes of constitutional catechism (and it is clear that most did not), the level of commitment was on three levels which we might call provisional, enthusiastic and obligatory.

3 An example of the provisional is offered in an article written by an anonymous "friend of popular education" which he submitted to a liberal newspaper at the end of 1813. The article relates his recent visit to the Andalucían village of Casa-Bermeja where he discovered weekly classes of constitutional catechism being held in the church. The author expresses surprise that instead of some old local rustic giving classes, it was actually a young lawyer sent from the city of Málaga[3]. Thus the liberal town was reaching out to the backward countryside. An example of enthusiastic commitment is provided by the case of the Castilian village of Horcajada de la Torre. Here the local mayor arranged for the church-bells to be sounded on feast-days after Mass to signal the opening of public lectures held in the town hall in which elected representatives held audience by explaining the rights and responsibilities of citizens under the Constitution, Cortes decrees, and by reading aloud liberal newspapers sent from Madrid. It was alleged that all householders in the village attended dutifully, some also bringing along their children[4]. Thus the liberal local authorities were promoting the indoctrination of the householders who had elected them. An example of what seems to have been obligatory indoctrination in constitutional catechism is provided by the northern Castilian town of Soria, whose political chief after the city's liberation in 1813 was a die-hard liberal. A visitor to the town's schoolrooms remarked how schoolchildren had their usual studies of grammar and arithmetic reduced in order to accommodate compulsory study of the Constitution of 1812. When the political chief made an inspection of the progress of political indoctrination, 180 children were assembled to honour his visit by parroting obscure articles of the Constitution in unison, after which the young charges were rewarded with sweets and ribbons[5].

4 Clearly, such diffusion of liberalism in hindsight must appear to have been in vain, for the returning King Fernando VII managed to stage a classic coup d'etat in May 1814 which abolished the Constitution without any significant popular protest. But the previous example of children being induced to learn the Constitution by rote is symptomatic of a wider phenomenon in the early indoctrination of liberalism in Spain. That is, the diffusion of what we would now call propaganda in the press, radical clubs, and classes of constitutional catechism through *repetition* rather than reasoning. The distinguished scholar of crowd psychology, Serge Moscovici, published a book in 1985 which aimed to provide psychological rather than social explanations for the ineffectiveness of crowds in European history. I intend now to apply some of his findings to our discussion of popular radicalism in early nineteenth-century Spain.

5 Repeating a message to a crowd (in the classroom, club, or in newspapers), or having a crowd repeat a message (in classes of constitutional catechism), proves to be a more effective method of mass indoctrination than would an appeal to a crowd's power of reasoning. If a crowd hears the same thing over and over again it begins to feel it confirmed by having heard it from different people in different places[6]. Such ubiquitous propaganda can even be effective when applied to diametrically opposed concepts and absurd juxtapositions. The tarring with the same brush of "Jews" and "Communists" in Nazi Germany, and the idealisation of "National Socialism" are a case in point. An individual would see the contradictions of such terminology, but the mindless crowd is induced to accept it as part of some unified whole. Such "automatic thinking" of the crowd is made possible by a rhetoric which puts together contradictory and mutually exclusive facts and images which produce their desired effect because the crowd is indifferent to these contradictions[7]. Indeed it appears that the twisting of logic gives an air of mystery and confers some sort of extra authority on them. The unruly 384 articles of the Spanish Constitution of 1812 are our case in point. Freedom of the press was granted, but with the vague proviso that it should be interpreted in accordance with the law. Sovereignty of the nation was proclaimed as self-evident in light of what was seen as a people's struggle against the forces of Napoleon. Yet even if we do accept (and there is recent argument to the contrary[8]) the myth that the 1808-14 conflagration was indeed a people's war, the people were certainly not fighting for liberalism, whilst the King in 1814 had little difficulty in abrogating the "national will". Moreover, the exclusion from voting rights of servants and day labourers is proof which counters late nineteenth-century romanticisation of the Constitution by anarchists as a shock force of democracy. On the contrary, early nineteenth-century Spanish liberals were deeply hostile to what they saw as the dangerous "jacobin" chaos of democracy, whilst even the radical, or *exaltado*, wing of the liberals which emerged during the 1820-1823 Triennium, would wax lyrical about the need to establish a "sensible" liberty ("una libertad bien entendida").

6 Why then did the Constitution of 1812 become such a perennial rallying-cry of Spanish radicalism? Why was it both a legend in its own lifetime and a venerable inspiration for political change until well into the twentieth century? Part of the reason must lie in the circumstances of its promulgation during Spain's war against Napoleon. Whereas France had her Napoleons and Britain her Nelsons and Wellingtons as objects for national myth-making, Spain's uprising of 1808 gave her a myth of her heroic "people". The Constitution became diffused as the symbolic weapon which embodied the people's struggle. This union of Constitution and people was all the more palatable because unlike in Britain or France, there were no obvious army commanders available as national heroes, and the Spanish regular armies suffered both poor performance and leadership when compared both with their Anglo-Portuguese allies and their French enemies. As one contemporary polemicist, the "Spanish Robespierre", put it, Spain's incompetent generals were blocking the career path of the damned rankers who would outsmart them if they were only allowed to follow the unprecedented military policy of the French Revolution which provided for army promotion to be generally based on merit[9]. In fact, Spain did have heroes of a sort in the form of her guerrilla leaders, sons of the people like Espoz y Mina and El Empecinado. But these were imperfect models for most were opportunistic in their support for liberalism (Espoz y Mina is famously alleged to have made a show of executing a copy of the Constitution in 1814 in his ill-fated bid to curry favour with the king), whilst recent research has shown that the

guerrillas often alienated Spanish communities because of the demands they made upon them[10]. Better a flawed document, then, than a flawed caudillo. Fundamentally, the Constitution was held up as a symbol for which good Spaniards would kill and be killed, in much the same way as Napoleon at the end of the revolutionary period in France gave back to the masses the object of worship they had lacked in the wake of de-Christianisation, and for which lives would be sacrificed.

7 But in addition to the catharsis of war, the Constitution also endured as the flagship of Spanish radical liberalism because of the methods by which it was diffused. Priests were exhorted to preach the Constitution from the pulpit not only because the church tended to be the only amenable public building in a typical Spanish village, but also because it was hoped that the traditional mystique and authority of the Church might bestow a sacred legitimacy on the new current of liberalism. In the secular sphere, meanwhile, indoctrination thrived on confusion. Contrary to what might be expected, the simple was tailored to the elite whilst the complex was tailored to the crowd. For example, newspapers would regularly print question-and-answer catechisms based on imaginary conversations between a citizen and a constitutional expert. Invariably these would conclude with the doctrine that sovereignty resides in the people as guaranteed by the Constitution and in defence against the arbitrary forces of despotism. Although these were simple and concise teachings, they were directly accessible only to a literate minority. The impenetrable articles of the Constitution, on the other hand, spawned a veritable golden age of oratory which would last until the regency of Espartero in the early 1840s. During the second reestablishment of liberal rule in 1833, the poet Mariano José de Larra put his finger on this when he wrote:

> In our vulgar language we are experiencing phrases which succeed in being born at the right time and spread throughout a whole nation ... in political vocabulary, above all ... it takes only one word to fall from the lips of an orator in his small circle, and a great number of people, anxious for words, pick it up, spread it by word of mouth, and with the speed of an electric bolt a larger number of living machines repeat and consecrate it, *most times without understanding it* (my emphasis), and always failing to calculate that it sometimes only takes one word to raise a mob, inflame passions, and so cause a revolution[11].

8 Rote-learning of the Constitution and the spread of abstract radical concepts, therefore, did not have to make sense, for crowd psychology teaches us that individuals are social beings, and the intelligence with which they accredit themselves as individuals gets watered down when they form part of a social group, sometimes to the extent they end up doing and supporting things which as individuals they would never countenance[12].

9 Early nineteenth-century Spanish liberalism thus provided fertile ground for the radical demagogue. Our final case in point in this regard concerns the activities of Pablo López, the "Cripple of Málaga" (Cojo de Málaga), a tailor of humble origins who by 1813 had managed to transform himself into the foremost leader of Madrid popular radicalism. After good references had allowed him to win the favour of the radical clubs of Cádiz, López followed the entourage of the Cortes in its 1813 relocation to Madrid. An account of his activities during the final year of war and liberal rule can be pieced together from the witness statements of fellow popular radicals arrested after the reimposition of absolutism. The Cripple of Málaga was a regular café demagogue whose main base was the famous *Fontana de Oro*, also the haunt of the then radical Cortes deputy, the Count of Toreno, who according to common knowledge at the time would

pay him to incite the mob[13]. Such rent-a-mob activities were focused both inside and outside the Cortes. Inside, López would attend the viewing galleries and rally his dozens, perhaps hundreds, of supporters to heckle the speeches of the conservatives "servile" deputies and to praise those of the liberals. As the liberals increasingly failed to intimidate their opponents inside the Cortes, López became adept at appealing to the crowds on the streets of the capital. This he managed by maintaining a private musical band which would strike up patriotic tunes whilst accompanying him on his forays to the houses of the deputies, offering abuse outside the doors of the conservative serviles, and praise outside those of the liberals. In addition to this spectacle, the Cripple would employ the same musicians as bodyguards and prompters during his daily demagogic speeches which he made in the Puerta del Sol[14]. His repetitive use of contradictory abstracts already displayed in the classes of constitutional catechism was accompanied by a heartier appeal to gut instincts, citing patriotism, honour, desire, and treachery, emotions played upon by all demagogues. Our crowd psychology analysis, however, also reveals how venue is prepared by the demagogue in order to guarantee a suggestible and unthinking audience. López proselytised on Madrid's busy streets, in its popular cafés, and in its public squares. Yet all of these places are the worst possible places for politics, because – unlike the privacy of a committee room – the confusion of their roles and the comings and goings of people allow much room for suggestion, but little room for reason[15]. Pablo López was so effective as the kingmaker of Madrid politics that when the real King mounted his reactionary coup, the Andalucían tailor's name topped the list of subversives to be arrested.

10 López would survive his imprisonment and would be rehabilitated with awards and pensions by a grateful Cortes after the liberal army risings of 1820 restored constitutional rule to Spain[16]. He had endured as either a popular hero or an infamous demagogue during his long years of captivity. Moreover, classes of constitutional catechism would spread in real earnest during the Triennium. The 1833-1840 Carlist War would witness the real breakthrough of a radical popular political culture in Spain, substantially due – as the much more limited exposure to liberalism during the struggle against Napoleon testifies – to the experience of war. The ease with which reactionary absolutism was restored in 1814, and again in 1823, would suggest that radical liberalism was a weak force in Spain. This is substantially true because Spain remained a largely apolitical country whose power structures were made up of unaccountable vertical networks of political and economic dependency which allowed "caciques" to thrive, and demagogic adventurers to manoeuvre. But it was precisely this set of circumstances which dictated the nature of Spain's distorted support for radicalism. It would not be until the drawn-out conflict and deep economic changes of the First Carlist War that an organic popular radicalism would be born.

NOTES

1. Javier Fernández Sebastián and Juan Francisco Fuentes (eds.), *Diccionario politico y social del siglo XIX español*, (Madrid 2002), p. 413-428.

2. Ariel, *La Iglesia Española ante la Revolución Liberal*, (Madrid 1971).
3. *El Universal*, 3rd January 1814.
4. *El Universal*, 1st February 1814.
5. *El Universal*, 25th February 1814.
6. Serge Moscovici, *The age of the crowd: A historical treatise on mass psychology*, (Cambridge 1985), p. 146-148.
7. *Ibid*., p. 97.
8. See Charles J. Esdaile (2004).
9. *El Robespierre español (Amigo de las Leyes: o Cuestiones Atrevidas sobre la España*, No. 1, (Cádiz 1811), p. 27.
10. See Charles J. Esdaile (2004).
En este país hay en el lenguaje vulgar frases afortunadas que nacen en buena hora y se derraman por toda una nación ... en el vocabulario político, sobre todo ... Cae una palabra de los labios de un perorador en un círculo, y un gran pueblo, ansioso de palabras, la recoge, la pasa de boca en boca, y con la rapidez del golpe eléctrico un crecido número de máquinas vivientes la repite y la consagra, *las más veces sin entenderla*, y siempre sin calcular que una palabra sola es a veces palanca suficiente a levantar la muchedumbre, inflamar los ánimos y causar en las cosas una revolución. **(My translation)**
11. *La Revista Española*, 30th May 1833, cited in Javier Fernández Sebastián and Juan Francisco Fuentes (eds.), *Diccionario politico*, p. 7.
12. Moscovici, *op. cit*., p. 13-19.
13. A.C.D., *Causa de Pablo López, conocido por el Cojo de Málaga*, Ampliación de la declaración de Francisco Molle, 17th August 1814.
14. A.C.D., *Causa de Pablo López, conocido por el Cojo de Málaga*, testimony of Juan Antonio Prieto Navamuel on events in the Cortes, 23rd July 1814.
15. Moscovici, p. 100.
16. *Diario de Sesiones*, 7th November 1820, cited in Juan Romero Alpuente, *Historia de la Revolución Española y Otros Escritos*, (ed. Alberto Gil Novales), (Madrid 1989), Vol. I, p. 304.

Catechisms, Interviews, Séances, Novels

William T. Stead's Use of Published Dialogues in Modern British Politics

Catéchismes, interviews, séances, romans. William T. Stead et l'usage des dialogues publiés dans la politique britannique moderne

Norman Domeier

The Link between the "New Journalism" and the Publication of Dialogues

1 William Thomas Stead was one of the leading British journalists of the late 19th and early 20th century. As an editor of the London newspaper *Pall Mall Gazette* (1883-1890) he gained notoriety by launching press campaigns and creating scandals which rocked British society. Consequently, many works on Stead try to focus on his role in the "New Journalism" movement, neglecting him as an eminent social critic of his time.[1] In this essay, however, I want to give an impression of how Stead used political catechisms in national moral crises and to shed light on a striking similarity between political catechisms and three other dialogical forms used by Stead to address a wider public: interviews, spiritual séances and novels. To illustrate Stead's very specific attempts to shape politics and morality of modern Britain by publishing dialogues, I will take a closer look at three historical events :

- 1. His infamous interview with General Charles Gordon in 1884 which led to "Chinese Gordon" being sent to the Sudan to defend Khartoum against a Muslim rebellion led by the Mahdi.
- 2. Stead's political catechism entitled "Candidates of Cain" from 1900 by which he protested against the Boer War in South-Africa.
- 3. A spiritual séance with the ghost of the late British Prime Minister William Gladstone, organised by Stead in 1909 to obtain the views of the "Grand Old Man" of British Liberalism on the constitutional crisis over Lloyd George's "People's Budget". By the end of the 19th

century increases in literacy and consumerism led to government's increasingly using journalism to elicit public support.

2 William Stead had the perfect ideas to match these historical changes. He was one of the leading figures of the so-called "New Journalism". One of his contributions to the emergence of popular mass media was a clear indexing system, most newspapers had had a quite chaotic structure before, headlines for articles which were now usually signed by the authors, pictures illustrating the news stories and, particularly, the introduction of interviews. What might seem to us now as some of the most normal things in journalism was then scandalised as an unheard "Americanization" of the quality press.[2] As for the contents of his journalism, Stead was, as Ray Boston put it, a man with a mission, a messianic newspaper editor, or, as Stead himself described his role modestly, "God's weapon on earth".[3]

3 Born in 1849 as a son of a congregational minister, he became editor of the daily newspaper *Northern Echo* in Darlington at the age of 22. On recommendation of Prime Minister Gladstone he advanced soon to the position of Assistant Editor of the prestigious London newspaper *Pall Mall Gazette* in 1880 and became its sole editor in 1883. After having left the *Pall Mall Gazette* in 1890, he founded several magazines like the *Review of Reviews*, consecrated himself to the international peace movement, publishing the book *The United States of Europe*, and was sent to the international peace conferences at the Hague. In 1912, Stead sailed from Southampton for New York on the "Titanic" to address the Congress on "Universal Peace" and was among the 1600 people that sank with the ship. Despite having a first class ticket, witnesses claim that he was the one that instructed the orchestra to play farewell songs until all women and children had left the ship.[4] William Stead is still seen as the prototype of investigative "New Journalism", actively making news and rousing public opinion against political and social grievances since he livened up his newspapers with press campaigns, social crusades and scandals, e.g. the "Maiden Tribute to Modern Babylon" scandal about child prostitution in 1885, the "Truth about the Navy" campaign in 1884 or the "Chinese Gordon for the Sudan" campaign.

Interviews on Imperialistic Adventures

4 In 1881, a former Egyptian official and slave trader, Mohammed Ahmed, declared himself to be the "Mahdi", a kind of Muslim messiah, and launched a religious-nationalist uprising against the Egyptian rule in Sudan. Having defeated an Egyptian army under British command in 1883, the government of Prime Minister Gladstone was under pressure from all sides to avenge this insult to Britain and re-conquer the Sudan. Gladstone himself was highly reluctant to any further adventure there but his own cabinet was divided. It was, as we know now, Reginald Brett, then assistant to Lord Hartington, the Secretary of the War Office, who organised a collaboration between the imperialists in government and William Stead's *Pall Mall Gazette*.[5] General Gordon, the man who was to be the central figure in the Sudanese drama, has been described as "perhaps the finest specimen of the heroic Victorian type – a Bible taught Evangelical, fearless, tireless, incorruptible, following the call of duty through fields of desperate adventure". At that time, he was already something like a popular hero in England since he had been given command of the Imperial Chinese army in 1863 and managed to extinguish the Taiping Rebellion.[6] In January 1894, in the midst of Stead's Sudan

campaign, "Chinese Gordon", arrived in England to prepare for his next colonial adventure: Serving the Belgian King Leopold in his Congo Free State. Stead lost no time in agreeing on an interview, clearly trying to convince the British public of the necessity of the Sudanese adventure.[7]

> **Gordon**: "I am convinced that it is an entire mistake to regard the Mahdi as in any sense a religious leader: he personifies popular discontent. ... The movement is not religious, but an outbreak of despair ... The danger is altogether of a different nature. It arises from the influence which the spectacle of a conquering Mahommedan Power, established close to your frontiers, will exercise upon the population which you govern. ... Placards have been posted in Damascus calling upon the population to rise ... it is quite possible that if nothing is done the whole of the Eastern Question may be re-opened by the triumph of the Mahdi."
> **Stead**: "But if we have not an Egyptian army to employ in the service, and if we must not send an English force, what are we to do?"
> **Gordon**: "You must either surrender absolutely to the Mahdi or defend Khartoum at all hazards. The latter is the only course which ought to be entertained. There is no serious difficulty about it. The Mahdi's forces will fall to pieces of themselves; but if in a moment of panic orders are issued for the abandonment of the whole of the Eastern Soudan a blow will be struck against the security of Egypt and the peace of the East, which may have fatal consequences."
> **Stead**: "There is only one thing that we can do. We cannot send a regiment to Khartoum, but we can send a man who on more than one occasion has proved himself more valuable in similar circumstances than an entire army. Why not send Chinese Gordon with full powers to Khartoum, to assume absolute control of the territory, to treat with the Mahdi, to relieve the garrisons, and do what can be done to save what can be saved from the wreck in the Soudan?"

5 On his return to London that night, Stead dictated this interview with General Gordon to his secretary, and the following morning it was checked by a Captain Brocklehurst, who had been present during the interview. Brocklehurst was intermediary between Stead and Reginald Brett, the organiser of the press support for the imperialistic government faction. "A truly marvellous effort of memory", Captain Brocklehurst later wrote to Stead's daughter Estelle, "for Gordon talked very fast and your father did not take a note".[8] Stead's publication of the interview on January 9, 1884, with a special leader on the first page "Chinese Gordon for the Soudan" was a journalistic scoop quickly taken up by all British newspapers and a memorable moment in the history of journalism for it had the desired results: Gladstone and his foreign secretary Lord Granville bowed to the press clamour and reluctantly agreed to send Gordon to the Sudan with very vague instructions.[9] Having made it to Karthoum through the gigantic armies of the Mahdi, Gordon turned again into the "man on the spot": He ignored orders from London and Cairo and organised the defence of Khartoum with a view to force the British government to send a relief army that would also re-conquer the Sudan – under Gordon's leadership. When, after numerous delays, a relief army finally reached Khartoum on January 28, 1885, they found the city had been overrun two days earlier and that during the ensuing massacre Gordon had been killed and decapitated.[10]

6 Despite the political and military disaster of Gordon's Sudan adventure, Stead now saw himself as one of the most important members of the "Fourth Estate of the Realm", the Press. In the first six months of 1884, following the sensational Gordon interview, the *Pall Mall Gazette* ran no less than 80 interviews with such diverse personalities as Edward Benson, the Archbishop of Canterbury, the American economist Henry George and the French writer Emile Zola. Stead returned quite often to his favourite

journalistic topic “the interview and its values”, calling it “the most interesting method of extracting the ideas of the few for the instruction and entertainment of the many which has yet been devised by man… Many notable men are more or less inarticulate, especially with the pen, and to them the intervention of the Interviewer is almost as indispensable as that of an interpreter is to an Englishman in China”. The means, Stead said, to convey the talk of the “best men” to the public had been discovered “with all humility, in the interview”.[11]

Catechisms against Wars

7 Some years later, in 1900, Stead had turned from jingoist imperialist to one of the leading figures of the international peace movement.[12] Yet his belief in being “God’s weapon on earth” had not been shaken at all. It was therefore a deep moral disturbance to him when the British government declared war on the Boer republics of South Africa in 1899 and, as he put it, “let hell loose – by order” against white people of Calvinistic faith in the Bible. Stead responded to this moral crisis by publishing the political catechism *The Candidates of Cain. A Catechism for the Constituencies* in order to influence the British General Election in 1900. The following extracts from the catechism might illustrate both Stead’s moral and rhetorical strategy and the heated public discourse.[13]

> – “What is your contention?
> In one word this: That to insist on an appeal to the sword rather than an appeal to arbitration is a crime against civilisation and Christianity, the authors of which ought never to receive the vote of any civilised man… A Government which defiantly refuses to refer a dispute to Arbitration in order to appeal to the Sword, is an enemy of the Human Race, and all who support it are Candidates of Cain.
> – Was arbitration possible in the present case?
> It was not only possible but easy and obvious. The dispute between us and President Kruger was one of all others most suited for reference to a Court of Arbitration…
> – Where is the evidence of that?
> In the 16th Article of the Convention of Arbitration ratified by Her Majesty’s Government at the Hague immediately before the war began and confirmed by them and all the other powers just as it was closing. … We have incurred the hatred and contempt of all European nations; we have alienated the loyalty of the majority of our own subjects in Cape Colony; we have sacrificed our moral position among the nations, and we have created a blood-feud inextinguishable for generations, between the two races which inhabit South Africa.
> – And what have we gained?
> We have succeeded in demonstrating at this enormous cost of blood and treasure that an army of 250.000 trained British soldiers, equipped by the richest Government in the world, is actually capable, after eleven months hard fighting, of defeating 40.000 untrained farmers, and of overrunning their country.
> – What is the chief peril in the way of peace?
> The abandonment of the control of international policy to the man in the street, whose ignorance and vanity are played upon by the unscrupulous demagogues who pander to his passions and inflame his prejudices in the daily Press.
> – What is our greatest need at the present moment?
> The awakening of the moral sense of the nation, the return to sanity and the substitution of sobriety of judgement and careful knowledge of facts in place of the drunken debauch through which we have just been passing.
> – What was Mr. Gladstone’s view on the subject of the annexation of the Transvaal?
> …He said: There is no strength to be added to our country by governing the

> Transvaal; it is a country where we have chosen most unwisely – I am tempted to say insanely – to place ourselves…"

8 Not being blind to contemporary Realpolitik, Stead fundamentally questioned the morality of the Boer War. The British electors, he argued, were still religious enough "as to believe that coldblooded conspiracy to slay one's neighbour in order to seize his vineyard or his gold mine is not exactly the highest of Christian virtues". "There are many", he said, "who will be scandalised at this attempt to describe in the plain and simple language of the common people the unspeakable infamies of which our rulers have been guilty in South Africa." The ruler most responsible to him was Mr Joseph Chamberlain, then British foreign secretary, whose involvement in the infamous Jameson Raid and the beginning of the Boer War Stead pointed out again and again. "Can any language", Stead asked, "be too strong, any condemnation too severe for such treachery and crime?" What might be for the reader of his catechism, Stead said, "an utterly incredible calumny is to me, alas, known only too well to be a plain statement of the absolute truth....And some day all the world will know it." The British voters had to stop the "international highway robbery" of the empire and to turn the Liberal party back into "that great instrument of human progress" it used to be under Gladstone.[14]

Séances with Political Ghosts

9 It was nine years later, in 1909, Gladstone had been dead for more than 10 years, that a constitutional crisis emerged over Lloyd George's "People's budget" which introduced Old Age Pensions for the first time and was the foundation of the Welfare State in Britain. The budget was blocked by the Conservatives in the House of Lords and the whole country was divided over the constitutional conflict between the Lords and the House of Commons. Now, Gladstone's budgets were remembered as masterpieces of financial wisdom and Liberal thought. Britain was on the eve of a general election again "and Mr. Stead", one of his spiritual adherents recalled, "formed a powerful focus for the forces then drawn earthward by sympathetic vibration". The liberal newspaper *Daily Chronicle* facetiously invited Stead to obtain the views of Gladstone on the crisis. Acting with what some regarded as almost suicidal indifference to common sense, Stead called the bluff and organised a séance to do just that, proving that there is sometimes just a thin line between citation and evocation of a famous historical figure.[15] Accordingly, a small circle met and the medium, a Mr. King, transmitted a communication between William Stead and William Gladstone's ghost. The shocked British public learnt on the following Monday morning from the *Daily Chronicle* that an effort had been made to "interview the august shade of the great Liberal statesman". Stead announced that in fact he had been in touch with the "Grand Old Man", who sounded as though he were speaking through a faulty long-distance telephone.[16]

> "What course he would advise the Liberal party to adopt", Stead asked Gladstone's ghost, "if a collision arose between the Lords and the Commons over the Budget."
> "I can only give you", Mr. Gladstone's ghost answered, "my broadest and widest opinion on the general principles at stake … the battle when it is fought will be upon the one side an appeal for the primitive rights of man as man, and on the other by an appeal to the most sordid, the most self-interested, the most materialistic motives by which human nature in its baser aspects can be tempted and seduced. … And in the event of our party being restored to office, my own action would have been … to urge the creation of a sufficient number of life peerages to override the static element of determined and hostile opposition on the

> part of the House of Lords. ... For the greater the extent to which you make it evident to the nation that is a battle – a hand-to-hand struggle between powerful class monopoly and the evolution of the human reason, between Privilege and Justice – the more certainly do you strengthen your cause; ... If, however, you must inevitably fight, then stand firm as in the days of '76 and onward, and may God be with the issue! ..."[17]

10 According to the *Times*, one of Gladstone's grandsons when delivering a public speech at the Liverpool Reform Club was, "filled with resentment to think that the great causes that underlay the Budget should be thought to need substantiation from such a farcical source". Naturally, Gladstone would have been on the side of the people and not on the side of the peers. But to come to these conclusions one did not need to "rely on necromancy, but on the living necessities of the democracy". The public, however, was also informed by Stead that Gladstone once even accepted honorary membership of the "Society for Psychical Research"[18] saying: "It is by far the most important work that is being done in the world."[19] Stead was not very troubled by his critics scandalising this unheard abuse of metaphysical belief. "Those", he critisised the religious belief of his contemporaries, "[who] profess themselves to be immeasurably shocked by the suggestion that instead of spending eternity in dignified idleness, Mr. Gladstone still feels a keen interest in the welfare of our country."[20]

Telling Stories: Published Dialogues in Modern Politics

11 Publishing catechisms, interviews and séances, I argue, Stead made use of the dialogical form to convey answers to fundamental moral and political questions of his time. While constructing a perfectly subjective point of view, interviewer, catechist and spiritualist can still pretend to be a medium of objective knowledge, "absolute truth...and someday all the world will know it", as Stead put it. Furthermore, having an intuitive appeal to readers, dialogues are more entertaining than monologues because they play with a certain candour, provide for revelation of sensations, moral education and political claims in one go. As well, published dialogues, especially political catechisms, had a long tradition in political propaganda. It was for this reason that Stead was usually not seen by his contemporaries as an eccentric madman. He was rather described as an outstanding pamphleteer in the tradition of Daniel Defoe and such democrats as Thomas Paine and William Cobbett.[21] Albeit he never hesitated using the press for political and moral purposes, Stead was at the same time very much part of the intricate web that connected politics with journalism. His life-long alliance with Reginald Brett, later Lord Esher, the grey eminence of British Politics, sheds new light on the sometimes surprisingly close relationship between social critics and professional politicians.[22] Still, Stead seriously believed that a journalist like him could and should exercise as much political power as a cabinet minister, even the king himself. "I now see", he claimed, "that I am called to found for the Nineteenth Century a City of God which will be to the age of the printing press and the steam engine what the Catholic Church was to the Europe of the 10th century... It will be father confessor, spiritual director, moral teacher, political conscience... It will be the mother of mankind." What he hereby envisioned was the "first step to a world-wide journalistic civil church".[23] There was even a fourth dialogical form through which Stead tried to gain influence on contemporary politics and morality: William Stead's novels, all based on dialogues. He wrote several, including *The Splendid Paupers* and *Blastus, the King's Chamberlain* which

were, as one of his female admirers put it, "in fact sparkling political dialogues strung together on the slenderest of plots. I suggested that those who read it as a story would skip the political dialogues, and those who read it as a political manifesto would skip the story".[24]

NOTES

1. Frederic Whyte, *The Life of W.T. Stead*, 2 vls. (London 1925). The best work on Stead's journalistic career is still Raymond L. Schults, Crusader in *Babylon. W.T. Stead and the Pall MallGazette* (Lincoln 1972). A great digital resource for Stead's newspapers articles and pamphlets is www.attackingthedevil.co.uk

2. Schults, *Crusader in Babylon*, 29-65.

3. Ray Boston, *W.T. Stead and Democracy by Journalism,* in: Joel H. Wiener (ed.), *Papers for the Millions. The New Journalism in Britain, 1850s to 1914* (New York and London 1986), 91-106, quotation from 93.

4. Victor Pierce Jones, *Saint or Sensationalist? The Story of W.T. Stead* (Chichester 1988), 81.

5. Joseph O. Baylen, *Politics and the New Journalism. Lord Esher's Use of the Pall Mall Gazette*, in Joel H. Wiener (ed.), *Papers for the Millions. The New Journalism in Britain. 1850s to 1914* (New York and London), 107-143.

6. Quoted in Schults, *Crusader in Babylon*, 69-70. For a critical account of Charles Gordon and the Khartoum adventure see Lytton Strachey, *Eminent Victorians* (London and New York 2002), 221-305, first published in 1918. Gordon had been British governor of the Sudan in the 1880s as well.

7. Extracts from the front-page story by W.T. Stead "*Chinese Gordon for the Soudan*" and the interview on page 11-12, *Pall Mall Gazette*, 9 January 1884.

8. Schults, *Crusader in Babylon*, 72.

9. Baylen, Stead and Lord Esher, in Wiener (ed.), *The New Journalism in Britain*, 111.

10. Strachey, *Eminent Victorians*, 221-305.

11. Schults, *Crusader in Babylon*, 86-87.

12. Pierce Jones, *Saint or Sensationalist*, 72-78.

13. W.T. Stead, *The Candidates of Cain. A Catechism for the Constituencies* (London 1900).

14. All quotations from W.T. Stead, *The Candidates of Cain. A Catechism for the Constituencies* (London 1900).

15. An account of the Gladstone séance is given by one of Stead's spiritual adherents. Edith K. Harper, *Stead. The Man. Personal Reminiscences* (London 1918), 179-197.

16. Pierce Jones, *Saint or Sensationalist*, 90-93.

17. Extract quoted from the sequel to the "*Gladstone interview*". Facing public outrage, the "*Daily Chronicle*" refused to publish this second séance. Harper, Stead. The Man, 185-187.

18. Then the lobby for Spiritualism in Britain.

19. *The Times*, 4 November 1909, page 10.

20. Harper, *Stead. The Man*, 193.

21. Joel H. Wiener, *The New Journalism in Britain*, XV.

22. See the excellent essay by Joseph O. Baylen, "Stead and Lord Esher", in Wiener (ed.), *The New Journalism in Britain*, p. 107-142.

23. Stead even negotiated in dead earnest with his long-time friend Cecil Rhodes to finance such a socio-moral enterprise, starting with a daily newspaper that needn't be sold anymore but would be sent to every citizen for free. Schults, Crusader in Babylon, 248-55.
24. Harper, *Stead. The Man*, 193-194. William T. Stead, *Blastus, the King's Chamberlain. A Political Romance* (London 1898), 150-151.

The Political Dimension of Religious Catechisms in Fifteenth and Sixteenth Century Europe

La dimension politique des catéchismes religieux dans l'Europe des XVe et XVIe siècles

Robert J. Bast

1 Let me begin by making two observations as starting points. First, in the later Middle Ages, an ambitious program for comprehensive religious instruction began to take shape in the minds (and later the texts) of Church reformers. Though their reach exceeded their grasp, such a program did indeed take shape in parts of Western Christendom. The impetus behind it was not dissipated but rather intensified by the Protestant and Catholic Reformations of the 16th century, so much so that catechisms became nearly ubiquitous[1]. The matrix of these programs can be broadly labeled "Church Reform". Yet it is not enough to imagine this era as the age of "religious" catechisms alone, for the catechetical programs of the pre-modern era were intensely political from the very beginning. While the term "catechism" usually evokes the image of a *text,* contemporaries always thought of such artifacts as ancillary to a pedagogical *process* of formal religious instruction. In the emerging Christian church, such a process had been institutionalized no later than the 2nd century, together with a full vocabulary of technical terms to describe it. "Catechists" – specially trained members of the clergy, sometimes in lower orders -- worked with adult converts called "catechumens", conveying to them mastery of a body of fundamental doctrines the knowledge of which was prerequisite to full communion. By the third century "catechesis" had evolved into a more or less formalized period of instruction for which each bishop was responsible in his own diocese[2]. The content consisted of a core of teachings organized around various creedal statements, the Lord's Prayer, the sacraments, and ethical mandates derived from a variety of biblical sources. As much else did, however, this system gradually eroded as the Church weathered the decline of Roman imperial control in the West. In theory the system remained in place throughout the Middle Ages. But it was

dependent on capable, conscientious bishops with the education and fiscal resources to ensure that each parish had its teaching clergy. And the peculiar political and economic entanglements into which the episcopal system was drawn would present profound obstacles to effective parish instruction throughout the Middle Ages[3].

2 The decline of this teaching function was an acknowledged source of anxiety that surfaced regularly during medieval reform movements, as demonstrated by the influential primer for parish priests, attributed to Archbishop John Pecham (fl. 1279-92), known by its incipit, "Ignorantia Sacerdotum": the "ignorance of priests" was plunging the laity into error[4]. And as such texts emerged in the context of institutional fears of popular heresy (e.g. that of the Cathars)[5], such ignorance was always assumed to be destabilizing to church and society alike. It was precisely that kind of fear that would finally produce more than merely regional efforts to catechize the laity, though this did not take place until the early fifteenth century. This might seem unlikely: standard narratives later Middle Ages tend to emphasize the era's multiple manifestations of dysfunction: plague, war, pogrom and rebellion; the Church paralyzed by schism, defensive in the face of conciliarism, mismanaged by Renaissance popes, and unwilling or unable to attend to the pastoral care of the laity. Many of these problems were quite real, of course, though composite portraits of the late-medieval Church often risk running into caricature. Regardless, it was the *perception* of crisis that finally led Church reformers to turn renewed energy to lay catechesis. This trend is best illustrated through the career of Jean Chatellier Gerson (1363-1429). Though his name is unfamiliar to most non-specialists today, Gerson was an extraordinarily important figure, not only in his own lifetime but in the century that followed. Chancellor of the University of Paris during the high-water mark of the Great Schism, Gerson became a leading force in the Conciliar movement, which aimed not merely for the resolution of the standoff between rival popes, but for the *reformatio ecclesiae in capite et membris.* In the first decades of the 15th century he was arguably the most influential public intellectual in Western Christendom[6]. In 1400 Gerson called for a campaign to revive parish catechesis, a move he justified by declaring a spiritual state of emergency akin to the great pandemic of the previous century:

> "...[I]n these constricted times, so dangerous to souls, [...], just as the schools of medicine once wrote pamphlets to instruct people how to manage in times of plague, so now it would be good if a short work were written... dealing with the chief points of our religion, and especially the Ten Commandments, for the sake of the simple folk."[7]

3 In fact Gerson himself had already been at work on just such a project. Eventually known at the *Opusculum Tripartitum,* the work contained explanations of the Ten Commandments, the Virtues and Vices, the Apostle's Creed, the Lord's Prayer, and a guide to preparation for death. It was an influential work throughout the 15th and 16th centuries, copied, translated into several vernaculars, and eventually printed[8]. But Gerson himself cannot begin to account for the explosion of catechisms and related literature produced in the generations before the Reformation. Munich's *Staatsbibliothek* alone contains more than 126 different texts, many of them preserved in dozens of separate manuscripts comprising, according to one estimate, around 14,000 pages of catechetical literature, to say nothing of other forms of communication, e.g. painted wooden placards posted in churches, popular songs, school primers, sermons and guides to preaching, and so forth[9]. On this foundation, the Protestant and Catholic reformations of the next century would build prodigiously. Martin Luther's

Large and Small catechisms became standards throughout the Lutheran churches (though Gerald Strauss has shown that an extraordinary number of Lutheran pastors continued to write their own). Calvinists and members of the so-called Reformed Churches would employ the work of Leo Jud, and later the Heidelberg Catechism. Catholics made use of the pedagogical texts created by the German Jesuit Petrus Canisius, and later, the Roman Catechism authorized by the Council of Trent[10]. Within this diverse array of materials, authors and confessions, and across the conceptual barrier that separates the later Middle Ages from the age of European Reformations, several common tendencies may be noted.

4 First, the use of the vernacular. Consciously and in overwhelming number, the authors of catechisms openly acknowledged their adoption of the vernacular "for the sake of the simple folk", or sometimes "for simple priests." In the words of one anonymous author:

> "Today few people know Latin. Thus... we must translate Latin into German and other tongues, so that the laity may be brought to devotion. Whoever opposes this, opposes God".

5 Second, systematic attempts to make sure that such texts were used, through persuasion or coercion or both. Throughout the 15th and 16th centuries, many reform-minded Catholic bishops issued diocesan legislation requiring that parish priests teach the catechism regularly; some offered indulgences or other incentives to lay folk who attended. In the 1420s the bishop of Bologna distributed oranges to compliant children[11]; later generations of Lutheran pastors gave out pennies[12]. By the 1530s Protestant magistrates in some regions had passed coercive legislation requiring parents to ensure their children's participation or to face escalating punishments that ran from small fines to a day in jail[13]. We should not assume that such measures were successful; the frequent repetition over time of such mandates suggests that compliance was hard to establish. But these efforts do illustrate is the singular importance that authorities, secular and religious, had come to attach to catechesis.

6 Third, over the centuries in question a silent consensus was reached on the core of the catechism, with explanations of the Ten Commandments gradually coming to dominate all other moral codes for lay instruction[14]. And of the Ten Commandments, none received as much attention as the fourth: "Honor your Father and Your Mother, that your days may be long in the land that the Lord your God gives you."[15] As I have argued elsewhere, this commandment enjoyed disproportionate emphasis in the teaching schemes of late-medieval and early modern Catholics and Protestants because it gave contemporaries a rubric for the articulation of moral directives with which authorities expressly hoped to strengthen the fundamental institutions of society: home, church and "state"[16].

7 Fourth, throughout the era under consideration here, and on all sides of the 16th centuries doctrinal divides, the growing emphasis on catechesis took shape amidst expressions of crisis. Three examples must suffice here. We have already heard Gerson's own diagnosis of a state of emergency around 1400, a perception surely formed by the major events his generation struggled with: the Great Schism, the Hundred Years' War, and the political/dynastic crisis of the French monarchy. A century later, as German Lutherans attempted to assess and consolidate the growth of Protestantism in their domains, Luther too would preface a catechism with a note of alarm: "So help me God, what pitiful things I saw [when visiting rural parishes]... the

common man knows nothing about Christian doctrine, especially in the countryside, and a great many of our pastors are just as ignorant"[17]. On the other side of the confessional divide, however, it was the success rather than the failure of Protestantism that would strike fear in reformers like Georg Witzel. In 1560 Witzel prefaced his catechism with a long, dramatic jeremiad that decried not only the destabilizing Protestant heresy, but also the perceived inaction of his own Roman church:

> "So many years fly by, so many days and hours pass, but the year, the day, the hour does not come in which we might see the reformation of our Christendom (now transformed into Heathendom). Rather, it falls more and more into the horrifying abyss of all errors, all heresy, all burdens, all divisions, all blasphemy, all faithlessness, falseness, bitterness, stubbornness, vengefulness, enmity, ill will, murder, theft, arson, brutality, drunkenness, excess, greed, self-interest, lies, deception, pride, and every other manner of inhuman wickedness, whatever its name. And there is more of this now than our ancestors ever saw or heard of..."[18].

8 While there is no reason to doubt the sincerity of each of these representative clerics, we should also understand that the language of crisis was rhetorical and strategic, and that it was marshaled by members of the ecclesiastical estate in response to the first rumblings of revolutionary discontent that were challenging its hegemony. The catechisms they wrote, and the ambitious ancillary programs of indoctrination they sought to create, must be recognized as elements in a programmatic effort to strengthen traditional loci of authority, already in the age of "religious" catechisms. Jean Gerson said so openly, in a revealing passage from 1417 that stressed the utility of the Ten Commandments, here identified as the *lex Christi*:

> "The Law of Christ not only regulates the actions of man toward God, but also toward his neighbor, his rulers and his prelates... All things must be regulated and ordained according the commands and ordinances of superiors, so that the hierarchy is not confused"[19].

9 Gerson was thinking of one commandment in particular, the 4th, "honor your father and your mother". Under this rubric catechists regardless of time or confessional context would articulate a series of recurring norms intended to regulate Christian society under the godly governance (as they defined it) of fathers of the household, fathers of the Church, and father of the body politic, the *patres patriae.* Given our present interests, I will restrict my observations to this last group. The political lessons embedded in catechisms articulated an ethic of reciprocal responsibility: those things that subordinates/children owed the authorities/fathers, and vice versa. Many expositors of the catechism insisted that the 4th Commandment required subjects to show deference to political authorities, and some catechists illustrated this in detail. One such was Theodoric Engelhuß, a university-trained cleric working in 15th-century Vienna:

> "You shall willingly greet everyone according to their station. You shall fall at the feet of a pope, emperor, cardinal or king; kneel before a bishop, abbot or lesser lord; remove your hat for a priest or knight; politely touch your hand to your cap for the village headman, a city councilor, or other honorable folk"[20].

10 Such graphic insistence on habituating the mind and body to deference toward authority is not unique, nor was it left entirely to chance. Increasingly, as the Commandments came to dominate the penitential system, priests availed themselves of a tool with which to require deference and to count the failure to do so as sin. This trend is evident in the person and practice of the Frankfurt chaplain Johannes Wolff,

who, inspired by his reading of Gerson, authored a guide to confession based on the Commandments that he employed with his own parishioners, who would find themselves faced with pointed questions when meeting their pastor in the sacrament of confession:

> "How many times have you failed to remove your cap in the presence of your master, your priest or your city magistrates? [...] Have you disobeyed the commands of your civic officials? Have you murmured against them? Have you wanted to know their secrets? Have you thought yourself wiser than they?"[21].

11 Elsewhere the Viennese cleric Thomas Peuntner, preacher at the archducal Habsburg court, inquired of his penitents whether they had "done injury to the authorities, and especially to your prince, with words or works? Have you withheld your taxes or scorned his decrees or commands?"[22]. Catechists also anticipated and pre-empted objections that subjects might make on grounds of merit: what if one's prince is a tyrant? The Carthusian monk Werner Rolevinck, author of a catechism specifically designed for use with peasants, deflected this sort of objection directly and firmly: "Every faithful and God-fearing peasant must humbly obey his lords", regardless of whether or not such "fathers" were wicked and tyrannical (Rolevinck counseled oppressed subjects to take solace in the thought that the Divine Judge will one demand reckoning from rulers who oppress the poor)[23]. Similar sentiments were expressed near the end of the century by Augustinian canon Stephen von Landeskron, whose devotional treatise "The Heavenly Path", a book-length, vernacular exposition of the Ten Commandments, became a best-seller in southern Germany. Stephen's exposition cited Exodus 22:28 ("You shall not revile the rulers, nor curse the princes of the people") as a point of departure for an exasperated warning:

> "Oh merciful God! How many there are who earn guilt by judging, cursing scolding and condemning the authorities, and especially their princes, rather than looking within themselves and recognizing their sin that has brought upon them such rulers. For as God said through the prophet, 'I will give them a king in my wrath and a prince as I see fit' "[24].

12 This sort of counsel was no anomaly; a generation later, Martin Luther would express himself in similar terms:

> "The Law [of God] says 'you must not revile the princes of the people'... And one must beware that one does not slander them... thus although rulers tax, plague, and oppress peasants, citizens and even priests, we must still endure them as if they were the hand of God, who punishes us for our sins..."[25].

13 Such tropes enjoyed a remarkably broad ecumenical currency. Luther's bitterest life-long enemy was Johannes Eck, a German Catholic theologian and professor at the University of Ingolstadt, and as biting, irascible and bellicose as the Wittenberg reformer himself. Eck worked tirelessly for the duration of his life to smash the growing Protestant challenge to the Roman Church. In the 1530s he produced a massive five-folio set of vernacular preaching guides on the catechism, explicitly designed to provide loyal priests with the intellectual weapons with which to combat Protestantism in all its pernicious forms. And yet when Eck explained the 4th commandment, he did so in terms that could have from Luther himself:

> "Those who have harsh rulers should remember that God sometimes sends these because of the sins of the people... You complain much about princes and authorities, about taxes, about the use of force, about the lord's officials, about the duties and services you owe your rulers. You say that these have never been so

harsh as they are now. I answer: perhaps subjects have never been so wicked, bold and presumptuous, forcing God in his wrath to give them such rulers and lords"[26].

14 Catechists were not indifferent to the problems of bad government, and indeed some of the longer expositions of the Commandments pointedly admonished the fathers of the body politic for sins characteristic of rulers. Here too is evidence of a larger program, for reformers expressly hoped either to mold the present generation or to shape a new one into the image of godly governors from the (idealized) biblical past. Thus catechists enumerated and denounced transgressions most common to archdukes, margraves, princes, lords and other magistrates: oppressing subjects with irregular taxes, forcing people into servitude; failing to protect the rights of the weak and poor; making war often and for selfish reasons; failing to govern for the common good[27].

15 These were traditional *topoi* in sermons and texts intended especially for the ruling class. But they took on a new immediacy in the 15th and 16th centuries as reformers pushed the boundary of the definition of "the common good" in new directions dictated in part by the times. The language of crisis that pervades the catechetical program served to justify appeals to secular magistrates to use their God-given authority, coercively if necessary, to create a godly society by repressing sin and promoting reform. Failure to do so, it was alleged, would inevitably lead to the fate of Israel as recorded in the Scriptures[28]. Humbert of Romans, whose 13th century model sermon collections provided outlines for generations of Dominican sermons to rulers, dwelt at length on the meaning of Numbers 25 : 4. "The chiefs of the people will be hung from the gallows on account of the fornication of the people". On the basis of this verse, Humbert and the generations of Dominicans who used his preaching manual argued that God would hold the ruling class accountable for failure to punish not only crime but sin[29]. This message made it into the catechetical programs of the 15th and 16th centuries not by accident but by design. Those programs gained strength in the midst of broad structural changes in societal and institutional relationships, as old patterns were breaking down and new ones emerging. *Precisely* when the weakness of a papacy divided by schism and challenged by conciliarism was making it easier for secular authorities to expand their authority into the traditional jurisdiction of the Church, catechists invited that encroachment by urgently warning that the fate of nations rested on coercive policing of the lives of its subjects.

16 This process was already under way in the 15th century[30]. What changed in the next one was the new element added when Protestants joined theology to morality, insisting that God required Christian magistrates to abolish false doctrine and to impose the pure teaching of the Gospel. In the hands of Philip Melanchthon, this principle too was illustrated by recourse to the Ten Commandments: the magistrate as "custodian of the two tables of the Law of Moses", one governing morality, the other dogma[31]. If the fathers of the Church could not or would not ensure pure preaching, then that task was to be appropriated by the fathers of the land. In very short order, Catholic opponents of Protestantism were echoing this argument, especially those in Germany who watched with alarm as the unchecked Lutheran heretics gobbled up princedoms, cities, monasteries and bishoprics. Thus Catholic theologians like Johannes Eck, who opposed on principle every doctrinal innovation made by his Protestant rivals, would find himself joining them on this procedural one, urging new powers on the Archdukes of Bavaria in the cause of punishing heresy and preserving Catholic society.

17 It is here that we must pause to ask after the effectiveness of the program for indoctrination that grew up with the catechisms. How successful were catechists in changing hearts and minds? In crafting better Christians who internalized not merely the chief points of religious knowledge but who acted on them in the ways prescribed by reformers? The answers are elusive and perhaps beyond the reach of the historian. What can be shown, however, is that in late-medieval and early modern Europe, catechists and reformers created an ideological system that perfectly met the needs of secular authorities already engaged in vastly increasing their reach in the name of religious reform. And the end of that story was nowhere in sight at the centuries' close.

NOTES

1. Robert James BAST, *Honor Your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1400-1600,* Studies in Medieval and Reformation Thought, LXVIII, Leiden: Brill Academic Publishers, 1997.

2. For an overview of the early institutional history see Milton M. GATCH, "Basic Christian Education from the Decline of Catechesis to the Rise of the Catechisms", in John H. WESTERHOFF and O. C. EDWARDS (eds.), *A Faithful Church. Issues in the History of Catechesis*, Wilton, 1981, p. 79-107.

3. See Lawrence DUGGAN, "Fear and Confession on the Eve of the Reformation", *Archiv für Reformationsgeschichte* 75, 1984, p. 153-175, who memorably summarizes the systemic flaws as "ignorance, pluralism, non-residence and hard times", p. 157.

4. On the impact and significance of this work see Eamon DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580*, New Haven, 1992, 53 ff.

5. Cf. Hubert JEDIN, *Ecumenical Councils of the Catholic Church. An Historical Outline,* Freiburg, 1960, p. 78.

6. Daniel Hobbins MAGUIRE, "The Schoolman as Public Intellectual: Jean Gerson and the Late Medieval Tract", *American Historical Review* 108/5, 2003, p. 1308-1337.

7. "...in tanta angustia temporis et inter tot animarum pericula... Item forte expediret sicut olim tempore quarumdam pestilentiarum facultas medicorum composuit tractatulum ad informandum singulos, ita fieret per facultatem vel de mandato ejus aliquis tractatulus super punctis principalibus nostrae religionis, et specialiter de praeceptis, ad instructionem simplicium", Letter of 1 April 1400 to Pierre d'Ailley, in Palemon GLORIEUX (ed.), *Jean Gerson. Oeuvres Completes* Paris, 1960-73, II, p. 23-28.

8. On the genesis, dissemination and influence of this work see BAST, *Honor Your Fathers*, *op. cit.*, p. 13-23, and the literature cited in note 50, p. 14-15.

9. P. Egino WEIDENHILLER, *Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten* Mittelalters, Munich, 1965 ; Dieter HARMENING, "Katechismusliteratur. Grundlagen religiöser Laienbildung im Spätmittelalter", in Norbert R. WOLF (ed.), *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter,* Wiesbaden, 1987, p. 91-102.

10. The development of confessionally specific catechisms is documented in BAST, *Honor Your Fathers*, *op. cit.*, p. 36-39; on the steady production of catechisms by Lutheran clergy see Gerald STRAUSS, *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Baltimore, 1978), 160f.

11. Paul F. GRENDLER, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600,* Baltimore, 1989, p. 333-34.

12. So ordained for example in the 1558 parish visitation instruction issued in the name of Count Eberhard of Hohenlohe : see Emil SEHLING (ed.), *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Leipzig, 1902, vol. XV, p. 131a ; further examples in STRAUSS, *Luther's House of Learning*, p. 174.

13. For examples drawn from territorial church and/or discipline ordinances (*Polizeiordnungen*)see Bast, *Honor Your Fathers*, *op. cit.*, p. 226-28.

14. John BOSSY, "Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments", in Edmund LEITES (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe,* Lanham, 1990, p. 214-43.

15. This development at traced at length in chapter 1 of BAST, *Honor Your Fathers*, with additional literature there. It should be noted that what Catholics and Lutherans would count as the 4th commandment (Exodus 20:12), Zwingli, Calvin and other representatives of the Reformed Tradition, together with Anglicans, would count as the 5th: *ibid.,* xn2.

16. *Ibid.*, p. 32-53.

17. Quoted in STRAUSS, *Luther's House of Learning, op. cit.*, p. 160. The citation comes from the preface of Luther's *Kleine Catechismus* (1529).

18. "So vil jar verfliessen, so viel tag und stunde verlauffen, das jar aber, der Tag, die Stund wil nicht kommen, daß man sehe, daß sich unser Christenthumb (welchs schier in Heidenthumb transformiert ist) doch ein wenig zur besserung schicket; fält aber darfur jhe mehr und mehr zu erschrecklichem abgrund aller jrthummen, aller heresy, aller laster, aller trennung, aller lesterung, aller untrew, falschheit, bitterkeit, halstarrigkeit, feindschafft, abgunst, morderery, rauberey, brennerey, schinderey, saufferery, unzucht, geitz, eigennutz, lug, betrug, hochmut und allereley unmenschlicher bösheit, wie sie namen haben mag. Und diß alles mehr, wedder in vörigen zeiten unserer Vörfharen jhe erhört noch geschehen ist".

19. Lex Christi.

20. "Gherne saltu groten vnd enen yuweliken na synen state: pawese, keiser, cardinale, konigen saltu to vote vallen; Suffraggannen eder wiggelbischopen, Abbaten, Banrossen saltu to nygen, Papen vnde ridders saltu dyne kogelen, dynen hoet aff doen; Schulten vnde schepenen vnde andeen ersamen luden saltu sunderlinge groten vnde de hant an de kogelen setten", Theodoric ENGELHUSS, *Der Leyen Regele* in Rudolf LANGENBERG, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*, Bonn, 1902, 98 ll. p. 15-21.

21. Wolff's manual for confession included model questions and answers for both confessors and penitents. The former were expected to craft questions around the sample declarative responses Wolff provided, e.g.: "...geyn minen meynstern, priestern raitheren han ich nit bij czehen malen myne kogel abegezogen." [...] Ich byn yren geboden nit gehorsame gewest. Ich han wider sie gemurmelt. Ich han yte heymlicheyt wollen wissen.... ich han mich wiser geducht, dan sie...", Johannes WOLFF, "Untitled manual for parish priests", in Franz FALK (ed.), *Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst,* Münster, 1907, p. 19 ll. p. 1-3; 34, ll. p. 26-29.

22. "...ob du die obrosten haupt vnd sunderlichen dinin weltlichen fürsten mit worten oder mit wercken gelaidiget habest; ob du dinin zynß nit gegeben habest, oder sin auff saczung oder sine gepot verschmecht habest", Thomas PEUNTNER, *Christenlehre,* Stuttgart LB Cod. Theol. et phil. 4* 52, 2r-143v, here 139r, p. 6-11.

23. On Rolevinck and his unique catechism, see BAST, *Honor Your Fathers,* p. 71-72 ; p. 118 ; p. 157-160.

24. "O barmhertcziger gott, wie gar vil menschen verschulden sich an jren oebristen besunderlich an den weltlichen fürsten die sy richten vnd urtaillen, verflaechen, schelten vnd verdampnen vnd nicht selber woellen ansehen noch in selber die schuld geben das sy soelich oebristen haben.... Unser [Herr] spricht durch den propheten. Ich wird dir geben ein künig in

meinem zorn oder grymmen vnd ein fürsten in meinem wille." J. Gerardus Jaspers, *Stephan von Landskron. Die Hymelstrasz. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtung zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken (Augsburg 1484, 1505 und 1510),* Amsterdam, 1979, 60r ll. 14-21; ll., p. 23-25.

25. "Dann es spricht das gesatz. 'Du solt nit übelreden dem fürsten des folcks.'... vnd darumb wiewol die oebern schetzen vnd plagen / vnderdruecken die buwern vnd burger oder auch die priester / noch sol man sy tragen / glych als die hand gottes / die vns strafft vmb vnser suend willen..." *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Werke* (Weimar, 1883-1990) I. 460, 1-10.

26. "Das sollen aber auch gedencken die ain straefflich oberkait haben / das Gott zuo zeit ihn zuo schickt von wegen ihr boßhait: / ... / Du klagst vil von fürsten und oberer / von den steür / vom gwild / von amptleutten / von scharwecken und fronen / von ungelten und zoellen / das vor nie so schwaer gewesen: Ich antwurt: Villeicht seind underrthanen nie alß boeß / üppig / unnd kostlich gewaesen: das Gott auß zorn / den fürsten unnd herren sollichs eingibt und verhengt." Johannes Eck, *Der Funfft und letst Tail Christenlicher Predig von den Zehen Geboten wie die zuo halten / und wie die übertretten werden / Zuo wolfart den frummen Christen des alten glaubens,* Ingolstadt, 1539, 34r col. 1, 38-40; col. 1, 48-col. 2, 3.

27. BAST, *Honor Your Fathers, op. cit.*, p. 163-167.

28. Cf. Ulrich von Pottenstein's massive exposition of the Ten Commandments, written c. 1400 for count Reinprecht II of Wallsee, which outlines the four reasons that kingdoms are overthrown (disobedience to God, idolatry, unjust injury to neighbor, cruelty toward subjects), all of them illustrated by examples drawn from the Old Testament: *ibid.*, 165-166.

29. On Humbert and his treatise see *ibid.*, p. 171-172.

30. See Manfred SCHULZE, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation,* Tübingen, 1991.

31. Robert J. BAST, "From Two Kingdoms to Two Tables : The Ten Commandments and the Christian Magistrate", *Archiv für Reformationgeschichte/Archive for Reformation History* 89, 1998, p. 79-95.

AUTHOR

ROBERT J. BAST

The University of Tennessee

Les Catéchismes républicains en Italie (1796-1799)

Luciano Guerci

1 Entre 1796 et 1799 – pendant la période appelée *Triennio* – plusieurs républiques fleurirent en Italie suite à l'intervention des armées de la *Grande nation*[1]. Ce fut la première expérience constitutionnelle de l'Italie et, malgré son extrême brièveté et ses graves limites, ce fut une expérience d'une nouveauté et d'une importance extraordinaires. Les républicains italiens savaient qu'ils étaient peu nombreux et isolés au milieu de masses dans la plupart des cas hostiles, méfiantes, indifférentes, ou, tout au plus, retranchées dans une attente cauteleuse. Et ils savaient – comme le démontrent les nombreuses déclarations qu'on peut repérer tout le long de la Péninsule – que le « nouvel ordre des choses » état fragile, puisqu'il était le fruit d'une « révolution passive » (« rivoluzione passiva »), c'est-à-dire d'une révolution dont les auteurs étaient les Français, et non d'un soulèvement populaire vaste et autonome. « Révolution passive » est une expression qui devint célèbre grâce à l'*Essai historique sur la révolution de Naples* de Vincenzo Cuoco[2], publié à Milan en 1801, mais elle avait déjà fait son à apparition avant cette date, et à côte d'elle était apparue la locution « révolution reflétée » (« rivoluzione riflessa »), que l'on trouve dans *De l'éducation démocratique à donner au peuple italien* de Girolamo Bocalosi[3]. Il faut remarquer aussi qu'entre 1796 et 1799 l'idée de « révolution passive » se manifesta souvent sans la locution correspondante.

2 Ce fut justement la conscience dramatique du caractère que la révolution avait pris en Italie qui fit naître une foisonnante littérature visant à raffermir le régime républicain (ou, comme on disait couramment, le « gouvernement démocratique ») à travers la diffusion des principes révolutionnaires. Il fallait « éduquer le peuple » ; et pour l'éducation du peuple on attribua un rôle essentiel aux catéchismes en tant qu'instruments pédagogiques particulièrement efficaces. On prêta une grande attention aussi aux dialogues. Si le schéma pour ainsi dire classique du catéchisme était celui des questions-réponses, le dialogue se fondait sur l'alternance d'opinions différentes. Comme ils évitaient la monotonie du discours sans articulations,

catéchismes et dialogues furent largement employés par les républicains, qui en vantèrent les vertus à maintes reprises.

3 Il me semble utile d'exposer les critères auxquels je me suis tenu pour circonscrire le genre du « catéchisme » au sein de la littérature politique du *Triennio*. Je considère comme catéchismes les écrits qui, quels que soient les procédés d'exposition adoptés, portent le titre de « catéchisme » aussi bien que ceux qui suivent le schéma des questions-réponses. J'inclus ainsi dans les catéchismes à la fois les textes où le mot « catéchisme » figure dans le titre, mais qui peuvent ne pas présenter la structure questions-réponses, et les textes qui présentent cette structure, mais qui peuvent ne pas inclure le terme « catéchisme » dans le titre. J'ai dérogé à ces critères de classification dans un seul cas, celui de l'*Instruction d'un citoyen à ses frères moins instruits* de Melchiorre Cesarotti[4]. C'est non seulement parce que l'*Instruction* (qui ne porte pas le titre de « catéchisme », ni ne présente les questions-réponses) a été transcrite sous forme de catéchisme à questions-réponses par Girolamo Rostagni (Milan, an VI), mais aussi parce qu'elle fut utilisée par différents auteurs de catéchismes. Pour indiquer les catéchismes qui feront l'objet de cette communication je vais employer l'expression « catéchismes républicains », qui remonte au *Triennio*.

4 Certains textes qu'il faut inclure parmi les catéchismes pour leur structure à questions-réponses portent le titre de *Dialogue* ou *Dialogues*. Pendant le *Triennio*, en effet, le terme « dialogue » fut employé pour désigner des textes caractérisés par la présence des interlocuteurs, indépendamment de l'épaisseur attribuée à ces derniers. Dans cette perspective il pouvait arriver aussi que le terme « catéchisme » et celui de « dialogue » s'alternent en tant que synonymes. Le *Catéchisme au peuple de Bologne* de Ferdinando Marescalchi[5], par exemple, est appelé « dialogue » à la page 4 ; le catéchisme de Francesco Astore porte le titre de *Catéchisme républicain en six entretiens en forme de dialogues*[6]. Ajoutons qu'il y a des catéchismes qui tendent au dialogue, c'est-à-dire qui ne respectent pas strictement le schéma des questions-réponses, mais qui présentent des personnages doués d'une autonomie plus ou moins marquée : c'est le cas d'un catéchisme où le sage Lorenzo sermonne le fougueux Francesco.

5 Dans l'ensemble de catéchismes que j'ai délimité, les originaux, ou archétypes, sont au nombre de 50 (ou, si l'on veut être moins tranchant, une cinquantaine), chiffre qui inclut les traductions italiennes des catéchismes français et le catéchisme de Poisson de La Chabeaussière, le seul qui fut réédité en français dans la Péninsule. Il est clair que si l'on veut étudier les articulations et les ramifications des stratégies adoptées en vue de l'« instruction publique », il faut tenir compte non seulement des originaux, mais aussi des nombreuses réimpressions. Les uns et les autres se disposent sur une ligne dont les extrêmes se situent à Conegliano au Nord-Est et à Naples au Sud. Sous le nom de « catéchisme » on comprend des textes de longueurs différentes. Le plus long est celui de Ricardo Bartoli (*Les droits de l'homme. Catéchisme catholico-démocratique*)[7], qui, avec ses 197 pages, a l'épaisseur d'un livre et se présente comme un véritable traité. Suit, avec 146 pages, le catéchisme où Girolamo Rostagni transcrivait sous forme de questions-réponses l'*Instruction* de Cesarotti, mais il faut préciser que, au-delà du texte de l'*Instruction* (44 pages plus deux de *Table des matières*), il y a deux appendices[8]. Par ordre de longueur décroissante on trouve un catéchisme de 136 pages et un autre de 114 pages. Deux catéchismes – l'un de Bologne, l'autre de Mondovì – comptent respectivement 94 et 86 pages. En passant par des textes de plus en plus courts, on arrive à des catéchismes de seize, treize, huit pages, et enfin au *Catéchisme civil pour*

l'instruction du peuple de la campagne et de la ville[9], qui se compose de six pages et est le plus bref que je connaisse. Ce catéchisme est le seul en Italie qui ait été rédigé par une femme, la comtesse, ou ci-devant comtesse, Carlotta Ercolina Saxy Visconti. Il faut pourtant rappeler que c'est une femme – la citoyenne Desmarest, sur qui je ne suis pas en mesure de donner des renseignements – qui écrivit un catéchisme français traduit en italien sans nom d'auteur et avec le titre de *Primi elementi dell'istruzione repubblicana per uso de'giovanetti cisalpini*[10]. Comme on peut bien s'y attendre, les catéchismes les plus longs sont aussi ceux qui présentent une plus grande ampleur thématique et une plus grande complexité de discours, dépassant ainsi de fait le but de divulgation qui les animait à la base : le catéchisme de Bartoli présuppose un « lecteur implicite » très aguerri au niveau culturel, et le *Catéchisme au peuple* de Sicardi[11] foisonne de références aux auteurs anciens et modernes. Rien à voir avec le mince *Catéchisme civil* mentionné plus haut. Sans doute faut-il appliquer aussi aux catéchismes républicains la distinction, constamment pratiquée par l'Église catholique, entre grands catéchismes (pour un public déjà dégrossi) et petits catéchismes (pour un public auquel il fallait fournir les premiers rudiments). Il est toutefois certain que bon nombre d'auteurs républicains semblaient s'adresser, plutôt qu'au peuple, à la communauté de savants à laquelle ils appartenaient.

6 Grâce aux titres des catéchismes on peut identifier deux catégories principales de destinataires : d'un côté le « peuple » (que dans beaucoup de textes de 1796-1799 on nommait le « bas peuple »), de l'autre les « jeunes » (ou « jouvenceaux », ou « enfants »), sans pour autant exclure que ce qui était écrit pour le peuple puisse profiter aussi aux jeunes. À propos des destinataires, quelques précisions me semblent essentielles. Prenons un catéchisme anonyme de Bologne, les *Eléments d'instruction démocratique développés en forme de catéchisme analogue à la constitution cisalpine de l'an VI, adapté aux enfants notamment de le campagne*[12]. Si le titre désignait comme destinataires « les enfants », la préface de la brochure s'adressait *Aux précepteurs des écoles et notamment aux curés de campagne*, invités à former de bons citoyens à l'aide du catéchisme. Le catéchisme était donc écrit pour les maîtres d'école et les curés, auxquels on confiait la tâche d'expliquer le catéchisme aux enfants. On remarquera aussi le titre significatif du catéchisme napolitain de Stefano Pistoia : *Catéchisme national pour le peuple à l'usage des curés*[13]. Il est intéressant de souligner que dans beaucoup de textes du *Triennio* où l'on examinait les techniques à employer pour diffuser le message républicain on prévoyait de recourir à des médiateurs cultivés, capables d'expliquer oralement le contenu des catéchismes et des autres ouvrages politiques de divulgation (*Avis, Instructions, Leçons, Maximes, Principes,* etc.). Tout à fait conscients que l'analphabétisme empêchait les classes inférieures de lire les œuvres qui leur étaient destinées, les républicains – nullement prisonniers, en cela, de cette tendance à l'abstraction qu'on leur a souvent reprochée – mirent l'accent sur le binôme médiateur-oralité, sans oublier de recommander l'emploi du dialecte. L'auteur anonyme de l'*Introduction* au *Journal des Gardes nationaux et des Municipalités piémontaises*[14], s'interrogeant sur les « canaux » qu'il fallait activer pour faire parvenir la « vérité » aux paysans, dénombrait une série de médiateurs ecclésiastiques et laïques : curés et médecins, maîtres d'école et moines, avocats et négociants. Il leur adressait l'exhortation suivante : « Prêchez, enseignez, instruisez, expliquez les lois, interprétez-les avec clarté, avec simplicité, en dialecte piémontais pour vous faire entendre ». À Milan, en 1797, un membre de la Société d'instruction publique proposa de rédiger « en langue milanaise » le journal qui représentait l'émanation de la Société elle-même. La

proposition ne fut pas acceptée, mais les membres qui prirent part à la discussion insistèrent de concert sur la nécessité de faire expliquer par les maîtres d'école aussi bien les édits que les journaux. Le terme « expliquer » renvoyait à la sphère de l'oralité, où même le dialecte pouvait trouver sa place. À Naples, dans les colonnes du *Monitore napoletano*, Eleonora Fonseca Pimentel encouragea à plusieurs reprises l'utilisation du dialecte pour gagner le consensus du « menu peuple ». Toujours à Naples, le frère Michelangelo Cicconi, qui allait mourir sur l'échafaud en 1799, haranguait en dialecte les *lazzaroni*.

7 De tout ce qui a été dit il résulte que les œuvres de divulgation du *Triennio* – *in primis* les catéchismes – ne devaient pas atteindre le peuple et les jeunes directement, mais plutôt à travers des intermédiaires préposés. Il y avait donc un public n. 1 et un public n. 2 : le premier était celui des médiateurs cultivés (ou du moins alphabétisés), le deuxième était composé par le peuple et les jeunes. Au public n. 1 s'adressait explicitement le *Journal des Gardes nationaux et des Municipalités piémontaises* qu'on vient de citer. Tout aussi explicitement l'*Introduction* incitait ce même public à jouer le rôle de médiateur auprès du public n. 2 : « Aux curés, aux membres des municipalités, aux gardes nationaux [...] nous adressons notre feuille périodique, dans l'espoir qu'ils la liront et l'expliqueront au peuple avec un profit non négligeable ». Dans ce cadre les textes représentaient, pour les médiateurs, un répertoire de thèmes et d'argumentations qu'il fallait retravailler et transmettre oralement en tenant compte de l'auditoire et des circonstances. Il y avait donc – ou il aurait dû exister – un écart (impossible à saisir et à mesurer) entre le discours sous sa forme écrite et le discours qui parvenait au peuple. Il fallait apporter au texte écrit les changements nécessaires. D'une grande clarté à ce propos est la préface – signée par Eustachio Degola, Stefano de'Gregorj et Paolo Sconnio – au catéchisme qui devait guider le comportement des Missionnaires nationaux de la Ligurie : « Nous vous présentons [...] un catéchisme très court où vous trouverez tous les principes les plus solides et les plus importants, que vous saurez après développer et introduire dans les esprits, même les plus grossiers »[15]. Voici de quelle manière s'exprimait Pietro Poli à propos de la façon d'envisager les textes composés pour les enfants : « Bien que ce catéchisme ait été écrit pour les enfants, je suis toutefois persuadé que ceux-ci n'en pourront faire aucun usage sans la vive voix d'un maître. La vive voix d'un maître est absolument nécessaire non seulement pour rendre les enfants capables d'en entendre le langage, et notamment certains termes jusqu'ici peu communs, mais encore plus pour inspirer aussi dans leurs esprits le vrai patriotisme »[16].

8 On ne sait pas jusqu'où a pu s'étendre l'œuvre des médiateurs, ni en quelle mesure ils ont remanié à l'oral, ou traduit en dialecte, les textes écrits. Il faut ajouter que, comme il s'agissait d'une explication orale, une grande partie de son efficacité pouvait dépendre des artifices rhétoriques adoptés par l'orateur, y compris le ton de la voix et les gestes. Ces artifices nous échappent, ainsi que l'ampleur de l'auditoire et les différents aspects de la réception par le peuple des discours qui lui étaient adressés. Cela signifie que les catéchismes donnent une précieuse documentation sur les idées des auteurs, et donc sur les idées politiques qui circulaient dans le camp républicain, mais qu'ils ne disent rien sur la pénétration de ces mêmes idées dans un public plus vaste. Le problème de la communication politique reste irrésolu : on connaît les instruments, mais on ne connaît pas les modalités concrètes de leur action. Si l'on considère la haine anti-révolutionnaire et anti-française dont firent preuve les masses populaires, et notamment les paysans, au cours des insurrections de 1799, il faut

conclure que l'engagement pédagogique des républicains ne parvint pas à obtenir la « démocratisation » si vivement souhaitée. Dans un cas au moins on sait quel sort fut réservé à un catéchisme : dans le soulèvement populaire qui eut lieu à Mondovì, dans le Piémont, le catéchisme de Sicardi fut brûlé.

9 Une fois fixées les limites de notre recherche, continuons l'étude des catéchismes. Les indications de lecture qu'on peut en tirer sont rares. Du reste, ces indications nous permettent de saisir non pas la manière dont le texte était effectivement lu, mais celle dont les auteurs auraient voulu qu'on le lise. Les catéchismes sont des textes pauvres du point de vue typographique : ils n'ont pas d'images, à part les emblèmes qui apparaissent – et seulement quelquefois – sur le frontispice ; ils ne présentent pas de mots disposés en figurations complexes, et rarement présentent des phrases ou de mots écrits en capitales ou en italique pour attirer l'attention. Le seul catéchisme où l'italique est abondamment employé est celui de Ricardo Bartoli, où sont en italique les définitions données par l'auteur. Si en général il y avait des avis où l'on exprimait l'intention de s'en tenir à une écriture simple et claire, souvent ces bonnes intentions demeuraient sans suite. A Naples, Stefano Pistoia invita Onofrio Tataranni à rivaliser avec lui en matière de simplicité et de clarté ; mais ni l'un ni l'autre ne renoncèrent dans cette compétition à faire étalage d'une érudition que le « bas peuple » n'était pas prêt à apprécier.

10 Le texte des catéchismes présente dans beaucoup de cas des divisions en parties, en chapitres, en paragraphes dans le seul but de permettre aux lecteurs d'identifier plus facilement les sujets traités. Le catéchisme de Bartoli est divisé en quatre « conférences », celui de Sicardi en dix « leçons », celui d'Astore en six « entretiens ». Si les catéchismes plus courts se passent de divisions, les plus longs d'habitude les adoptent. Une exception de taille est représentée par le *Catéchisme national* de Tataranni[17], qui, bien que très long, n'a aucune division et résulte donc plus pénible à lire. A l'opposé on trouve le choix de l'auteur anonyme d'un autre catéchisme de longueur considérable : le *Catéchisme républicain pour les jeunes gens de la République cisalpine*[18]. Non seulement il se subdivise en sept chapitres, mais chaque couple formé d'une question et d'une réponse y est numéroté de 1 à 121. Bartoli procédait de la même manière : dans son catéchisme une numérotation de 1 à 100 désigne autant de couples de questions-réponses (seuls les couples qui apparaissent dans l'*Introduction* ne sont pas numérotés). Certains catéchismes contiennent, en plus du texte du catéchisme proprement dit, des appendices de nature variable (discours, vers, lettres, maximes, documents) qui ont la fonction de souligner, préciser, résumer (ou développer) les idées exposées précédemment. Dans quelques cas les appendices introduisent des éléments qui s'éloignent de ces mêmes idées d'une manière plus ou moins remarquable. L'offre pédagogique dont les catéchismes étaient porteurs trouvait ainsi le moyen de s'articuler et de se différencier dans le but de gagner en force de persuasion. Les notes étaient très rares, et leur caractère était purement explicatif. Seules les quatre notes insérées par Bartoli dans son catéchisme visaient à discuter et approfondir des points spécifiques.

11 Les catéchismes furent employés – ou on pensa les employer – comme manuels scolaires. Le cinquième point des directives prescrites par la commission qui fut chargée, dans la République cisalpine, d'étudier le problème de la réforme de l'instruction de tout niveau, était formulé en ces termes : « Projet d'un catéchisme républicain pour les écoles primaires ». Le *Plan général de l'instruction publique*[19] que la

commission présenta au Grand Conseil le 6 thermidor de l'an VI (24 juillet 1798) proposait pour les écoles primaires l'adoption de deux catéchismes : « On enseigne à lire avec deux catéchismes : l'un civique et l'autre agraire. Le civique contient les devoirs de l'homme et du citoyen ; l'agraire les premiers rudiments de l'agriculture ». Dans le *Plan de la direction, de la discipline et de l'économie des écoles primaires publiques de Padoue*[20], approuvé par le Gouvernement central de Padoue, du Polesine, de Rovigo et d'Adria le 6 vendémiaire de l'an VI (27 septembre 1797), le programme d'enseignement pour l'« école primaire » prévoyait que l'après-midi, « pendant la deuxième heure », aient lieu des « répétitions de géographie et de catéchisme républicain ». Toujours à Padoue, sous le titre de *Catéchisme républicain à l'usage des écoles*[21] fut réimprimé en 1797 le *Catéchisme républicain pour l'instruction du peuple et la ruine des tyrans*[22], dont je dirai quelques mots plus loin. Le 8 pluviôse de l'an VII (27 janvier 1799) le Gouvernement provisoire piémontais décréta que l'*Instruction* de Cesarotti, rééditée à Turin par Giovanni Antonio Ranza, l'un des personnages les plus célèbres du *Triennio*, devait être adoptée « dans toutes les écoles du Piémont depuis la quatrième jusqu'en classe de Philosophie incluse », c'est-à-dire dans les écoles secondaires. Dans l'édition de Cesena de l'*Instruction* de Cesarotti avait été ajoutée une lettre de la Municipalité au Comité de santé et d'instruction publique (22 novembre 1797) où figuraient les instructions suivantes sur l'emploi de l'œuvre à des fins didactiques : « Comme elle peut être comprise par tout le monde, et qu'il est important que dès le plus jeune âge les citoyens soient bien instruits sur des sujets si importants, vous prescrirez aux maîtres qu'ils la fassent lire aux enfants dans les écoles publiques, et traduire par ceux qui s'adonnent à l'étude des langues ».

12 On évoquera aussi d'autres initiatives des gouvernements à propos des catéchismes. Le 25 fructidor de l'an V (11 septembre 1797) la Municipalité provisoire de Venise décréta que le *Catéchisme républicain* d'Antonio Zalivani devait être employé par les curés. À Naples, la commission de six ecclésiastiques nommée le 26 pluviôse an VII (14 février 1799) par le Gouvernement provisoire comptait parmi ses tâches celle de « composer dans les meilleurs délais un catéchisme de morale qui puisse être compris par le peuple tout entier ». Un tel catéchisme ne vit jamais le jour, mais le 14 ventôse de l'an VII (4 mars 1799) le Comité d'administration intérieure du Gouvernement provisoire attribua un prix (« prix littéraire distribué par le gouvernement ») au chanoine Onofrio Tataranni pour son *Catéchisme national*. Il sera utile de rappeler que l'usage des catéchismes était prévu par la constitution de la République cisalpine de 1797 (art. 294) et par le *Projet de constitution de la République napolitaine*[23] (1799) rédigé par Francesco Mario Pagano (articles 13, 298, 301). Un mot sur les auteurs des catéchismes. Quinze catéchismes, parmi ceux qu'on a défini comme originaux ou archétypes, sont anonymes ; souvent sont également anonymes les personnages qui s'occupèrent des réimpressions et des remaniements. Melchiorre Cesarotti et quelques autres mis à part, les auteurs des catéchismes ne sont pas des hommes de lettres, ni des penseurs de premier plan. C'est la raison pour laquelle les informations qu'on possède sur eux sont si fragmentaires. Dix-huit des trente-cinq auteurs que l'on connaît sont des ecclésiastiques, séculiers et réguliers. Si l'on tient compte aussi des traducteurs et de ceux qui se chargèrent des réimpressions, il faut ajouter trois autres ecclésiastiques. Cette présence massive du clergé parmi les auteurs des catéchismes dépend probablement de la familiarité que les ecclésiastiques avaient avec le genre du catéchisme. De plus elle renvoie à la considérable participation du clergé à l'expérience du *Triennio*, même si le microcosme des auteurs ne reflète pas les proportions qui

existent entre clergé et laïques dans le macrocosme républicain (dans le microcosme des auteurs le premier est surdimensionné par rapport aux seconds). Deux auteurs seulement viennent des rangs de la noblesse : le comte Ferdinando Marescalchi et la comtesse Carlotta Ercolina Saxy Visconti.

13 J'évoquerai à présent quelques antécédents des catéchismes républicains.

- 1) Les catéchismes de l'église catholique. Les républicains se penchaient sur ce modèle avec une grande attention, persuadés que, pour diffuser les nouveaux principes, il fallait s'inspirer de ce qu'avaient fait les « les très rusés prêtres du passé », comme le dit Girolamo Bocalosi.
- 2) Les catéchismes agraires, composés par des auteurs italiens ou traduits en italien. On n'a pas d'études satisfaisantes sur ces catéchismes, excepté le livre de Michele Simonetto qui a travaillé, dans le cadre d'une recherche plus vaste, sur les catéchismes agraires da la Vénétie[24].
- 3) les catéchismes des devoirs, ou catéchismes moraux. Parmi les catéchismes moraux il faut compter le *Catéchisme nautique* de Marcello Eusebio Scotti[25], un ecclésiastique que je cite ici parce qu'il se rallia à la République napolitaine et fut condamné à mort en 1799. Scotti expliquait que le titre de *Catéchisme nautique* faisait allusion non à « un traité de nautique ou de tactique de marine », mais à l'exposition des « devoirs civils, moraux et religieux » auxquels devaient se tenir les hommes de mer.
- 4) Les catéchismes maçonniques. Les lecteurs italiens des années 1790 pouvaient en trouver reproduits quelques-uns dans *I liberi muratori schiacciati* (Assisi 1793), traduction d'une œuvre hostile aux francs-maçons parue en 1747 sous le titre de *Les francs-maçons écrasés*, et dans *Congiura contro la religione cattolica ed i sovrani* (Roma 1794), traduction d'un ouvrage du même genre publié en 1792 par l'abbé Lefranc[26], qui allait perdre la vie la même année dans la massacres de septembre.
- 5) Les catéchismes composés par Voltaire, auxquels se référait explicitement Francesco Astore dans la dédicace à Francesco Mario Pagano de son *Catéchisme républicain* : « M. de Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*, écrivit le *catéchisme du chinois, du japonais*, et même celui *du jardinier* ».
- 6) Les modèles les plus directs des catéchismes républicains du *Triennio* furent les catéchismes français de l'époque révolutionnaire, qui en 1796 étaient désormais très nombreux et appartenaient à une tradition bien établie. Certains catéchismes français furent traduits en italien. Signalons les versions de *La Loi naturelle* de Volney, de l'*Instruction élémentaire sur la morale religieuse* de Jean-Baptiste Chemin, du *Catéchisme sur la constitution civile du clergé* de l'évêque constitutionnel de Tarbes, Jean-Guillaume Molinier, des *Élémens d'instruction républicaine* de la citoyenne Desmarest. L'un des catéchismes qui circulèrent le plus largement en Italie fut justement un catéchisme français, celui de Poisson de La Chabeaussière. Publié pour la première fois en 1794, mais devenu célèbre dans sa nouvelle version de 1795, le *Catéchisme français* de Poisson de La Chabeaussière fut souvent traduit et remanié en Italie, où on en imprima aussi deux éditions en langue originale (à Ferrare et à Rimini). Je me borne ici à évoquer le remaniement dont témoignent les *Principes de philosophie morale républicaine*[27], qui éliminaient aussi bien le nom de La Chabeaussière que la référence à l'œuvre originale. La volonté d'adapter le catéchisme à la situation locale était évidente, surtout dans l'apparence chrétienne que l'on donnait au déisme dont La Chabeaussière se faisait le porte-parole. Le *Catéchisme français* était en vers, et en vers se firent les traductions italiennes à l'exception de deux. Parmi les catéchismes italiens il n'y en a pas d'autres en vers.

14 Dans le *corpus* des catéchismes il y avait de grandes différences de positions politiques. Si tous les tenants du « nouvel ordre des choses » se disaient « démocrates », il s'agissait là d'une dénomination générale sous laquelle se cachaient de profonds contrastes. Et si tous avaient comme référence commune la constitution de 1795, ils n'étaient pas tous des admirateurs enthousiastes de cette constitution, critiquée aussi bien par la droite que par la gauche. Les républicains étaient divisés sur la démocratie, sur l'égalité, sur la religion, sur le rôle des ci-devant nobles, sur la tournure même que devait prendre le « nouvel ordre des choses », et souvent ils se combattaient avec acharnement, sans craindre d'échanger de violentes accusations. Les catéchismes offrent un panorama de toutes les nuances politiques de la coalition républicaine, mais pour la plupart ils reflètent une attitude modérée (attitude qui comprenait elle-même une grande variété de nuances). Pour offrir un exemple de la différence d'orientations politiques que les catéchismes pouvaient exprimer, je choisirai deux catéchismes parus dans la même ville, Bologne. L'auteur du *Catéchisme républicain*[28] se montrait très ferme dans le traitement d'un sujet d'une grande importance comme celui de l'organisation économique et sociale. Le problème – et il s'agissait d'un problème capital – était la manière d'entendre l'égalité. Si un petit nombre de républicains allèrent jusqu'à réclamer les lois agraires et l'« égalité de fait » (expression qui fut employée pendant le *Triennio*), les républicains radicaux ne se contentaient pas de l'égalité devant la loi, et ils se déclaraient favorables à des mesures capables de réparer l'« inégalité excessive ». Ce qui suffisait aux modérés pour les accuser d'un extrémisme dangereux.

15 Panégyriste de la constitution de l'an III, qui avait établi « l'utile, la vraie, la possible égalité civile entre les citoyens », l'auteur du *Catéchisme républicain* portait une vive attaque contre les « *philosophes qui nivellent le genre humain* » (italique de l'auteur), les « fous furieux » qui réclamaient « les lois agraires et la distribution égale des terres ». Tout de suite après il parlait d'« insensés » (et pour mieux faire ressortir son indignation il employait une tournure exclamative : « Qu'ils sont insensés ! ») ; un peu plus loin il qualifiait de « système fou » l'égalité des biens, « dont les conséquences ont toujours été et seront toujours la discorde, l'anarchie, la fureur et les massacres ». Il renchérissait encore, employant à nouveau l'expression « système fou » et s'en prenant aux « fanatiques » et aux « désespérés » qui auraient voulu introduire un tel système. Ainsi les lois agraires et ses partisans étant relégués dans le monde obscur de la tératologie, à l'opposé de laquelle rayonnait « une constitution républicaine qui assure l'égalité de tout le monde devant la loi, qui veille à la sécurité publique et privée, qui garantisse la propriété ». Tout le catéchisme visait à calmer l'esprit fougueux du jeune Francesco, que Lorenzo, homme mûr et sage, invitait à la pondération et à l'équilibre. Dans les premières pages Lorenzo, frappé par le titre de « citoyen » que lui donnait son ardent disciple, mettait en garde ce dernier contre l'« enthousiasme » et la superficialité. « Pour se croire républicains il suffit à certains d'arranger pêle-mêle quelques mots, d'afficher la haine des tyrans et l'horreur de l'aristocratie, de se dire démocrates, de s'habiller de manière grotesque ». Les positions extrémistes étaient fermement rejetées, et l'on ne négligeait pas de signaler les dangers liés à une fausse interprétation du terme « liberté ». S'arrêtant sur celui-ci, Lorenzo renouvelait sa condamnation d'un « enthousiasme » qui manque d'à-propos : « Liberté ! Liberté ! Ce mot vous a tellement enthousiasmé que la moindre ombre d'une juste subordination vous apparaît comme un sacrilège et un attentat contre la liberté. Je me rends bien compte que dans votre enthousiasme vous avez oublié ce qu'est la liberté ». Une

attitude de républicain modéré, donc, affirmée avec cohérence et qui n'épargne pas non plus les ennemis du nouvel ordre, auxquels étaient réservés de mots très durs (« esclaves flattés par le despotisme », « âmes avares et vénales qui burent longtemps les fortunes et le sang le plus vif de la société », « misérables »). L'auteur, pourtant, n'invoquait pas de mesures répressives : « Tout honnête homme doit se rallier à la patrie, et en se montrant ferme, grave, courageux et en même temps tranquille, il doit réduire ces gens au silence et les ramener aux devoirs du citoyen par l'exemple de ses propres vertus ».

16 Très différent du catéchisme qu'on vient d'examiner était l'anonyme *Catéchisme républicain pour les jeunes gens de la République cisalpine*[29]. L'égalité y était définie comme égalité devant la loi, mais elle n'était pas entièrement comprise dans cette définition. Faisant preuve de juger insuffisante une égalité purement formelle, l'auteur rappelait le devoir pour la République d'assurer à tout le monde « une subsistance aisée ». À peine plus loin il écrivait : « L'état social n'est avantageux pour les hommes que si tout le monde a quelque chose, et si personne n'a rien de trop ». Une fois admise comme « indispensable » « l'inégalité des fortunes », l'auteur poursuivait ainsi :

> *Q.* Néanmoins faut-il prévenir l'inégalité excessive dans les fortunes ?
> *R.* Oui. Et pour cela il faudrait faire en sorte que les richesses ne se concentrent pas dans les mains de peu de gens, que les moyens de s'enrichir ne se rassemblent pas chez les uns, tandis que les autres en manquent ; et, en un mot, que les richesses de la République soient distribuées d'une manière équitable entre tous ses membres. Deux genres de personnes lui nuisent trop gravement : ceux qui sont très riches et ceux qui sont très pauvres : les uns sont trop enclins à vendre, les autres à acheter la liberté de la patrie.

17 La « distribution équitable des richesses » était placée parmi les moyens propres à « procurer [...] à la République l'affection des citoyens », mais c'était le problème spécifique de la « division des biens » qui stimulait les réflexions les plus articulées, au sein desquelles on déplorait « le désordre » qui faisait que « les richesses s'assemblent entre les mains d'un petit nombre de gens, tandis qu'un nombre infiniment plus grand en manque ». L'auteur comprenait bien qu'une telle situation (déséquilibre entre demande et offre de main d'œuvre) conduisait à une baisse du niveau salarial, « et donc – observait-il – ceux qui devraient nourrir aussi une femme et des enfants manquent de ce qui est nécessaire pour eux-mêmes ». Il fallait donc trouver un remède à des maux qui n'étaient plus tolérables :

> Il faudrait faire en sorte que ce qui est entre les mains de peu de monde soit entre les mains de beaucoup de gens ; qu'il n'y ait pas des propriétaires qui s'emparent de tout seulement pour jouir du superflu, mais des propriétaires qui, ayant les moyens de se procurer l'aisance et même un certain degré d'opulence, y laissent accéder aussi les autres ; que, comme on ne peut pas éviter qu'il y ait des propriétaires et de non-propriétaires, il y ait toutefois entre la classe des uns et celle des autres un tel équilibre que ainsi que les premiers tirent une subsistance aisée de leurs propriétés, les deuxièmes la tirent de leurs œuvres.

18 Toutefois, comme on peut souvent le remarquer dans les textes du *Triennio*, la force de la dénonciation et la clarté des objectifs ne trouvaient pas de contrepartie dans l'indication d'un programme cohérent de politique économique et sociale : l'auteur se bornait à placer sa confiance – de manière expéditive et optimiste – dans les effets de l'abolition, décrétée avec une « immense sagesse » par les autorités républicaines, des « folles institutions » de la féodalité, « qui sacrifiaient le bonheur de la Nation à celui d'une élite ». La particularité du catéchisme que l'on considère ici réside dans le fait

que dans bon nombre de ses pages il transcrivait sous forme de questions-réponses le *Contrat social* de Rousseau (« le suprême philosophe Jean-Jacques Rousseau »), tantôt en recourant à des citations textuelles, tantôt en résumant et en paraphrasant. Ce qui ne signifie pas que l'auteur anonyme renonçait à insérer ses propres idées, ni à citer, à côté de Rousseau, d'autres penseurs, parmi lesquels Montesquieu et d'Alembert. Il s'éloignait de Rousseau – ce qui n'étonnera pas – lorsqu'il acceptait le régime représentatif dessiné par la constitution de l'an III et par la constitution de la République cisalpine qui était modelée sur celle-ci. Comme il parlait d'un côté de souveraineté du peuple, et de l'autre des représentants auxquels revenait l'exercice du pouvoir législatif, l'auteur aurait pu utiliser – même si ce n'est pas le cas – l'expression « démocratie représentative », qui naquit et se développa en Italie justement pendant le *Triennio*. Il établissait une distinction entre les deux démocraties qui firent couler beaucoup d'encre entre 1796 et 1799 : la démocratie des anciens (qu'on peut appeler – avec une expression anachronique – démocratie directe) et la démocratie des modernes (démocratie représentative). Autrefois le peuple avait exercé lui-même le pouvoir législatif, comme le prouvent les « exemples lumineux » de la Grèce et de Rome ; « mais – précisait-on – vu les maximes et les mœurs présents, comment peut-on obtenir cela ? Il faut donc que le peuple l'exerce [le pouvoir législatif] à travers des représentants, c'est-à-dire à travers un corps d'individus élus dans les formes prescrites par la constitution et par la Nation tout entière, afin qu'il tienne lieu de la Nation elle-même, et que, de quelque manière, il soit la Nation ». La période républicaine de la Grèce et de Rome accédait à une valeur paradigmatique, tandis que la démocratie des modernes se réduisait à un pis-aller imposé par la détérioration de la situation. Si notre auteur n'était pas seul à penser de cette manière, de l'avis de la plupart des autres la démocratie représentative était de loin supérieure à la démocratie directe en vigueur chez les anciens, puisqu'elle évitait troubles et injustices. Il est important de souligner que la préférence accordée à la démocratie représentative entraînait irrémédiablement la crise du modèle politique gréco-romain (souvent critiqué aussi à cause de la présence de l'esclavage), si bien que l'attitude des républicains à l'égard de l'antiquité apparaît bien plus complexe et problématique que l'admiration inconditionnelle et acritique à laquelle la réduirait un stéréotype courant.

19 Le catéchisme qu'on est en train d'examiner parlait de beaucoup de choses, souvent en creusant des détails (par exemple lorsqu'il s'arrêtait sur les lois et sur les impôts). L'auteur prônait des thèses populationnistes, accordait la primauté à l'agriculture (non sans rappeler l'exemple de la Chine, *topos* courant au XVIIIe siècle), recommandait la clôture des terres, adhérait aux idées libéristes. Il se montrait méfiant à l'égard du commerce extérieur et du luxe. Dans le dernier chapitre (ch. VII, *Des caractères du citoyen*), en s'occupant de la « norme » qui devait inspirer la conduite du citoyen – norme identifiée dans la « raison sociale » –, l'auteur anonyme citait un long passage introduit par ces mots : « Écoutez comment un athée qui – comme l'atteste l'histoire de sa vie – était le plus humain et le meilleur des citoyens, fait parler la nature, qui n'est que la grande raison sociale dont on parle ». L'évocation élogieuse d'un athée représente un cas unique dans le *corpus* des catéchismes. Ce n'est pas tout. Qui était cet athée vertueux ? Rien de moins que d'Holbach, car le passage cité aux pp. 87-89 était tiré du dernier chapitre du *Système de la nature*. Certes, dans ce passage il n'y avait aucune profession d'athéisme, mais louer un athée, même sans nommer d'Holbach, et recourir, même sans en indiquer le titre, au texte le plus célèbre de l'athéisme et du

matérialisme du XVIIIe siècle ne laisse pas de doutes sur l'orientation de l'auteur du catéchisme, qui évitait prudemment d'affronter le problème religieux.

20 Le petit *Catéchisme républicain pour l'instruction du peuple et la ruine des tyrans*[30] mérite une attention spéciale, et cela pour deux raisons principales : parce qu'il fut parmi les catéchismes qui eurent le plus de fortune dans l'Italie du *Triennio* et parce qu'il a été généralement attribué (et certains le lui attribuent encore) à l'évêque de Vico Equense, Michele Natale, qui l'aurait composé en 1799, du temps de la République napolitaine. À ce propos il faut dire que le catéchisme en question avait beaucoup voyagé tout le long de la péninsule avant d'atteindre Naples, ville où Michele Natale, qui allait tomber victime de la réaction bourbonienne, se borna à le faire réimprimer. Où fut-il imprimé pour la première fois et en quelle année ? Il existe un catéchisme anonyme intitulé *Catéchisme républicain pour l'instruction du peuple et la ruine des tyrans* qui porte l'indication « Italie, l'an premier de la liberté italienne ». Si, selon toute probabilité, pour « Italie » il faut lire « Venise », l'an premier de la liberté italienne ne peut être que 1797, puisque l'aventure éphémère de la municipalité provisoire vénitienne se situe justement entre mai et décembre 1797. Il existe pourtant un catéchisme milanais sans date, au texte identique, qui pourrait être antérieur à l'édition « Italie ». Il s'agit du *Catéchisme républicain* (Milan, chez Carlo Civati imprimerie Villetard). Le titre est vague, mais à la p. 2 (non numérotée) on trouve l'épigraphe « L'instruction du peuple est la ruine des tyrans », de manière analogue à ce qu'on trouve aussi dans les éditions parues dans d'autres villes. De Venise et de Milan, ce catéchisme, qu'on désignera ici comme *Catéchisme pour l'instruction du peuple*, parvint dans beaucoup de localités. La fortune qui fut la sienne n'est pas facile à expliquer, car la brochure ne me paraît pas dotée d'une clarté particulière, ni d'une particulière efficacité pédagogique. Peut-être – mais l'hypothèse est entièrement à vérifier – sa diffusion profita-t-elle des circuits maçonniques. Ce qu'on sait avec certitude, c'est que l'évêque Michele Natale appartenait à la franc-maçonnerie. Deux points fondamentaux du *Catéchisme pour l'instruction du peuple* semblent inspirés d'une orientation de type franc-maçon : la conception cyclique de l'histoire, avec une démocratie sujette à des éclipses et des retours, en sorte que la révolution actuelle se présentait comme le recouvrement d'une condition de bonheur qui remontait aux « premiers enfants d'Adam » ; et le rappel à une religiosité qui, quoique reposant sur la « loi du Christ », renvoyait à quelque chose de très proche du déisme. Il faut souligner un trait essentiel : l'auteur parlait de représentants seulement par rapport au pouvoir exécutif, tandis qu'il semblait attribuer le pouvoir législatif au peuple tout entier, songeant sans doute aux éléments de démocratie directe insérés dans la constitution française de 1793. À l'occasion de la réimpression de Gênes (1797), les *Annales politico-ecclésiastiques*[31], organe des jansénistes liguriens ralliés au régime républicain, reconnurent et condamnèrent justement dans la brochure une attitude favorable à la constitution de 1793 :

> La constitution acceptée par le peuple ligurien remet le mandat de faire la loi aux représentants de ce même peuple. Donc le catéchisme est contraire à la constitution sur ce point si essentiel. Ajoutons que l'une des constitutions françaises passées [celle de 1793] établissant, entre autre, que seul le peuple, non ses représentants, puisse faire les lois, fut pour cela aussi jugée propre à introduire et perpétuer l'anarchie dans une Nation ; et donc fut rejetée. Comme le catéchisme s'accorde avec elle sur ce point, il devra sûrement être jugé et rejeté tout comme elle.

21 Dans le *Catéchisme pour l'instruction du peuple* les observations sur l'égalité retiennent l'attention. L'auteur anonyme évoquait « la communauté des biens parfaite, c'est-à-dire

le gouvernement démocratique le plus pur » en vigueur auprès des « premiers disciples du Christ », mais ce n'était qu'une allusion fugace et sans développements. Modèle suranné et désormais impossible à réaliser : il valait mieux, donc, proposer des solutions adaptées aux temps présents, quoique moins radicales. Ainsi l'auteur associait démocratie et délivrance de l'exploitation : « Le peuple, lorsqu'il il se gouverne lui-même, ne se laisse pas opprimer par les droits d'octroi, ne se laisse pas fixer des impôts sur le pain selon l'arbitre de ceux qui s'enrichissent de son travail. En un mot le peuple quand il se gouverne lui-même ne peut être qu'heureux ». Dans les lignes de conclusion on assiste à un repli qui pourtant n'oublie pas complètement les affirmations précédentes : « L'égalité des biens serait contraire à la véritable égalité, puisque l'homme actif et laborieux devrait partager le fruit de ses labeurs avec l'homme oisif et dépensier. Dans le système de l'égalité il faut donc respecter la propriété de chaque individu, mais il ne faut pas tolérer que le riche opprime le pauvre ». Notons qu'on ne s'adressait pas aux riches pour les exhorter à la générosité, mais au peuple, promu au rôle de protagoniste (« le peuple, lorsqu'il il se gouverne lui-même » etc.). C'était une alternance de hardiesse et de prudence qui se prêtait à des lectures différemment orientées, et qui, de toute manière, ne renonçait pas à des affirmations extrêmement désagréables pour les modérés.

22 Si dans certaines localités le *Catéchisme pour l'instruction du peuple* fut réimprimé tel quel, ou avec de légères retouches, ailleurs on y apporta des changements significatifs, ou bien on le remania si profondément qu'il finit par donner lieu à des catéchismes qu'il faut considérer dans leur spécificité et dans leur autonomie. Michele Natale modifia le catéchisme en supprimant la phrase « [le peuple] ne se laisse pas opprimer par les droits d'octroi ». Il ne fit pas d'autres interventions, et garda intact même le passage qui concernait l'exercice du pouvoir législatif de la part du peuple. D'autres auteurs, en revanche, se préoccupèrent de corriger ce même passage, inversant ainsi la signification de l'original. Par exemple, dans la réécriture faite à Padoue, était loué « l'heureux système des représentants », dont le mérite consistait à « donner à un corps de citoyens choisis librement et avec le plus grand nombre de voix l'autorité de faire les lois et d'établir les impôts ». Le *Catéchisme pour l'instruction du peuple* fut réimprimé ou remanié à Venise même, à Padoue, à Vérone, à Conegliano, à Brescia, à Turin, à Gênes, à Bologne, à Naples. On peut trouver dans les bibliothèques italiennes beaucoup de réimpressions sans indications de lieu ni de date. L'absence de notes typographiques ne permet pas de vérifier le lieu où ces réimpressions ont été réalisées, car la présence du catéchisme dans les bibliothèques de certaines villes ne prouve pas nécessairement qu'il ait vu le jour dans ces villes mêmes. Ce qui toutefois ne fait pas de doute c'est la très large diffusion du *Catéchisme pour l'instruction du peuple.*

23 Dans le panorama des catéchismes italiens le catéchisme publié a Naples par le chanoine Onofrio Tataranni[32] se distingue par une singularité qui mérite d'être évoquée. Si tous les autres catéchismes se consacraient uniquement à l'illustration des principes républicains, la brochure de Tataranni joignait à l'illustration de ces principes une partie consacrée aux techniques agricoles, se référant à la réalité méridionale. Aux pages 50-78 l'auteur soutenait passionnément l'utilité d'appliquer « les sciences physiques et chimiques » à l'agriculture ; il insistait sur la nécessité de développer l'élevage du bétail pour rompre la monoculture des céréales, et invitait à prêter attention aux caractères particuliers des différentes zones du Midi, alternant les détails techniques et les jugements ou suggestions en matière de politique agricole. Quant aux

problèmes qui concernaient l'ordre économique et social, Tataranni défendait le *status quo*, se cantonnant dans des positions proches de celles qu'on peut repérer dans beaucoup de catéchismes. Il rejetait l'idée que « l'inégalité des fortunes [fût] une injustice » et prêchait le respect le plus scrupuleux de la propriété et des propriétaires. Il n'était pas non plus permis de punir les accapareurs : on ne devait pas considérer comme « criminel selon la loi » « l'homme qui rassemble beaucoup de blé » et qui refuse de le vendre. Un tel homme – continuait l'auteur – « mérite le mépris, la haine de ses semblables, mais ceux-ci ne doivent pas pour autant porter atteinte à sa propriété ». Aux salariés Tataranni recommandait à plusieurs reprises l'épargne comme moyen infaillible pour améliorer leur sort et arriver même à devenir propriétaires (on ne comprend d'ailleurs pas très bien de quelle manière ils auraient pu réaliser cette épargne alors qu'ils avaient du mal même à survivre). Cette attitude intransigeante s'atténuait parfois, et l'auteur était capable de trouver des paroles incisives lorsqu'il observait que « les devoirs de la société par rapport à l'homme » consistaient à « lui faciliter les moyens de faire prospérer son activité et son commerce », « le défendre contre l'oppression », « lui fournir du pain lorsque le travail lui manque », « lui assurer du secours lorsqu'il est malade ». Cela fait penser à l'article 21 de la *Déclaration des droits* de 1793, mais il est plus probable que l'ecclésiastique Tataranni ait eu à l'esprit les instances de charité et d'assistance de la pensée chrétienne. Encore plus nette était la sollicitude pour les classes inférieures dans la polémique contre le libérisme des physiocrates (qui étaient qualifiés sans trop de compliments de « sots économistes ») et contre « l'exportation sans limites des blés » pour laquelle ils se battaient. La politique économique des physiocrates visait à favoriser les grands propriétaires, tandis que l'auteur avait surtout à cœur qu'on intervienne pour protéger les plus démunis. Avec lucidité et en même temps avec émotion il énonçait une sorte de « droit de subsistance » et il expliquait que « liberté » était un mot sans aucun sens pour des gens qui languissaient dans la misère : « La subsistance est plus chère à l'homme que sa propre vie ; parce que l'homme ressent la faim, mais ne ressent ni la vie ni la mort. Cette subsistance est bien plus chère à l'homme que la liberté : il faut donc éloigner de la République les horribles images de la pénurie ». Tataranni souhaitait que le nouveau gouvernement se batte contre les monopoles et interdise de « vendre à l'avenir notre blé à l'étranger ». C'était donc sur les lois concernant les blés que, se souvenant du Galiani des *Dialogues sur le commerce des blés*, il fondait ses espoirs. Le problème épineux de la redistribution de la propriété n'était pas envisagé.

24 La thématique religieuse prenait une importance particulière surtout dans le long appendice du catéchisme proprement dit (pp. 80-133). Une perspective universaliste de type maçonnique (nous savons que Tataranni était lui-même franc-maçon) se mêlait à l'inspiration chrétienne et semblait la mettre au second plan. Dans le premier et dans le troisième chapitre l'accent était posé sur la « sociabilité » et sur la nécessité de promouvoir « le bonheur général de l'humanité ». Le discours tenu au chapitre II portait sur les « sociétés particulières » et accordait une grande place à l'utilité sociale de la religion. L'auteur faisait allusion d'abord à « une religion » en général, mais il se servait ensuite d'expressions telles que « notre religion », « religion chrétienne », « morale chrétienne », « vérité de l'Évangile ». Il était également question du « législateur des chrétiens », du « législateur de notre religion », et, au début du catéchisme, Tataranni avait exalté Dieu, « le premier et le souverain de tous les êtres ». Ce Dieu – qui était défini dans l'appendice comme un « Être Suprême [...] qui [...] console de l'insensibilité des hommes, comme un rémunérateur » – était semblable au Dieu des

déistes. Il faut remarquer aussi que Tataranni n'employait jamais le terme « catholique », ne mentionnait jamais la Révélation, ne citait aucun passage des Écritures, gardait un silence total sur les dogmes. Difficile donc de reconnaître dans sa brochure des thèmes proprement catholiques. Même le christianisme auquel Tataranni se référait finissait par s'estomper dans une forme de religiosité qui dépassait les confessions chrétiennes.

25 Pour conclure cet examen rapide des catéchismes italiens je signalerai une absence. Les années 1796-1799 furent des années où, la France servant de modèle, s'insinua dans l'élite républicaine l'idée de l'unité de l'Italie. D'un côté il y avait les partisans d'une république une et indivisible à la française, de l'autre ceux d'une république fédérale considérée dans une perspective unitaire. Or, le problème de l'unité de l'Italie est, à ma connaissance, absent des catéchismes. Le seul qui y fit allusion fut Giovanni Antonio Ranza dans son fameux ouvrage intitulé « Premiers éléments de l'instruction républicaine à l'usage des jeunes Cisalpins »[33] :

> *Q.* L'Italie ne devrait-elle pas former une seule société, gouvernée par les mêmes lois, et donc être l'unique patrie de tous ses habitants ?
> *R.* C'est cela ; puisqu'il en était ainsi autrefois, c'est-à-dire avant que les tyrans étrangers ne la partagent. Et aussi puisque la nature l'a entourée de montagnes et de mers qui la séparent et la distinguent des autres nations.
> *Q.* Donc nous ne serions pas cisalpins, mais italiens ?
> *R.* Exactement. Et tant que nous ne le serons pas, notre société et les autres du reste de l'Italie ne seront que faibles, et redevables aux autres de leur existence même.

NOTES

1. Seules figurent dans ce texte les notes essentielles. Pour de plus amples renseignements au sujet des personnages, des textes et des problèmes évoqués, je me permets de renvoyer le lecteur à mon livre *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, il Mulino, 1999. Autres ouvrages de référence: V. Criscuolo, *Albori di democrazia nell'Italia in rivoluzione (1792-1802)*, Milano, Franco Angeli, 2006; *Catechismi repubblicani. Napoli 1799*, éd. par P. Matarazzo, préface d'E. Chiosi, Napoli, Vivarium, 1799; L. Guerci, *I catechismi repubblicani a Napoli nel 1799*, dans *Napoli 1799 fra storia e storiografia*, Atti del convegno internazionale (Napoli, 21-24 gennaio 1999), éd. par A. M. Rao, Napoli, Vivarium, 2002, pp. 431-460; L. Guerci, *Per una riflessione sul dibattito politico nell'Italia in rivoluzione*, dans *Universalismo e nazionalismo nell'esperienza del giacobinismo italiano*, éd. par L. Lotti et R. Villari, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 305-321.

2. *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*. La seconde édition du *Saggio storico* de Cuoco (1806) fut traduite en français par Bertrand Barère et publiée en 1807 sous le titre d'*Histoire de la révolution de Naples*.

3. *Dell'educazione democratica da darsi al popolo italiano*, Milano, 1792.

4. *Istruzione di un cittadino a' suoi fratelli meno istrutti*, Padova, 1797. *L'Instruction* parut sous l'anonymat.

5. *Catechismo al popolo bolognese*, Bologna, 1796.

6. *Catechismo repubblicano in sei trattenimenti a forma di dialoghi*, Napoli, 1799.

7. *I diritti dell'uomo. Catechismo cattolico-democratico*, Reggio Emilia, 1797.
8. *Catechismo repubblicano ad uso de'lavoratori ed artigiani liberi d'Italia*, Milano, anno VI repubblicano.
9. *Catechismo civile ad istruzione del popolo di campagna e quello della città*, s.n.t. [Milano, 1796].
10. Milano s.d. [1798]. Les péripéties de l'édition de ce texte sont assez compliquées. Je me permets à ce sujet de renvoyer le lecteur à mon ouvrage *Istruire nelle verità repubblicane* cit., p. 123 et suiv. L'original était intitulé *Éléments d'instruction républicaine*, par la citoyenne Desmarêts *(sic)*, Paris, l'an II de la République française. Il existe une édition de la même année et qui a pour titre *Premiers éléments de l'instruction républicaine*.
11. *Catechismo al popolo in occasione che venne proclamata la libertà del Piemonte*, Mondovì, 1799.
12. *Elementi d'istruzione democratica sviluppati in un catechismo analogo alla costituzione cisalpina dell'anno VI, adattato ai fanciulli specialmente della campagna*, Bologna, s.d.
13. *Catechismo nazionale pel popolo per uso de'parochi*, Napoli, 1799.
14. *Giornale delle Guardie nazionali e Municipalità piemontesi*, Torino, 1799.
15. *Norma per le istruzioni religioso-politiche de'Missionari nazionali della Liguria*, Genova, 1797.
16. *Catechismo repubblicano per uso delle scuole minori*, Bergamo, s.d.
17. *Catechismo nazionale pe'l cittadino*, Napoli, 1799.
18. *Catechismo repubblicano ai giovani della Repubblica cisalpina*, Bologna, s.d.
19. *Piano generale di pubblica istruzione*.
20. *Piano di direzione, disciplina ed economia delle pubbliche scuole elementari di Padova*.
21. *Catechismo repubblicano per uso delle scuole*.
22. *Catechismo repubblicano per l'istruzione del popolo e la rovina dei tiranni.*
23. *Progetto di costituzione della Repubblica napoletana.*
24. M. Simonetto, *I lumi nelle campagne. Accademie e agricoltura nella Repubblica di Venezia 1768-1797*, Treviso, 2001.
25. *Catechismo nautico, o vero de'particolari doveri della gente marittima, tratti principalmente dalla S. Bibbia, e dalle nozioni fondamentali della religione*, Napoli, 1788.
26. *Conjuration contre la religion catholique et les souverains*, Paris, 1792.
27. *Principi di filosofia morale repubblicana*, Roma, 1798.
28. *Catechismo repubblicano*, Bologna, 1796.
29. *Catechismo repubblicano ai giovani della Repubblica cisalpina*, Bologna, s.d.
30. *Catechismo repubblicano per l'istruzione del popolo e la rovina dei tiranni.*
31. *Annali politico-ecclesiastici.*
32. Voir plus haut, § 3.
33. *Primi elementi dell'istruzione repubblicana per uso dei giovani Cisalpini*. Ce catéchisme, qui avait son point de départ dans les *Éléments d'instruction républicaine* de la citoyenne Desmarest (voir plus haut, § 3), fut publié à Milan dans le journal de Ranza, *L'amico del popolo. Varietà istruttive*, termidoro 1798 (italique de l'auteur).

AUTEUR

LUCIANO GUERCI

Università di Torino

Talking Politics in Print

Political Catechisms and the Development of Public Opinion in Nineteenth-Century (Mexico)

La parole politique imprimée: les catéchismes politiques et le développement de l'opinion publique dans le Mexique du XIXe siècle

Eugenia Roldán Vera

1 The purpose of this essay is to discuss why the genre of political catechisms was one of the preferred forms of political communication in nineteenth century Mexico, and how this genre articulated the knowledge it set out to communicate. To do that, I consider not simply the "ideas" conveyed by the texts but mainly the political languages of nineteenth-century Mexico in which these texts are inserted. I also associate the transformations of those languages with changes in the development of the genre of political catechisms. I examine in particular the question-and-answer style in which most political catechisms were written; I argue that this centuries-old form suits to an era when politics were meant to be discussed and understood in a particular way, and that it was adapted to this era. It is my contention that the popularity of this genre in nineteenth-century Mexico is related to the emergence of the concept of public opinion. At least 45 different political catechisms in over 70 different editions were published or reprinted in Mexico between 1808 and 1890[1]. The emergence of this kind of works was related, like in many other parts of the Western world, to the need to communicate the principles of a new political order to a wider population. In the case of Mexico, this new order resulted from three related phenomena: the disintegration of the Spanish empire and the transit from an absolutist to a representative system (starting 1808), the achievement of political independence (1821), and the long process of state formation that followed independence. My analysis will concentrate above all in the first half of the nineteenth century, when the production of this kind of texts was most prolific, and when the question-and-answer genre was used for a wide range of literature beyond school textbooks.

2 Because of the important presence of political catechisms in this period of changes, in the Mexican case these texts have been largely studied as a didactic effort aimed at transforming the subjects of the Spanish empire into the modern citizens of the

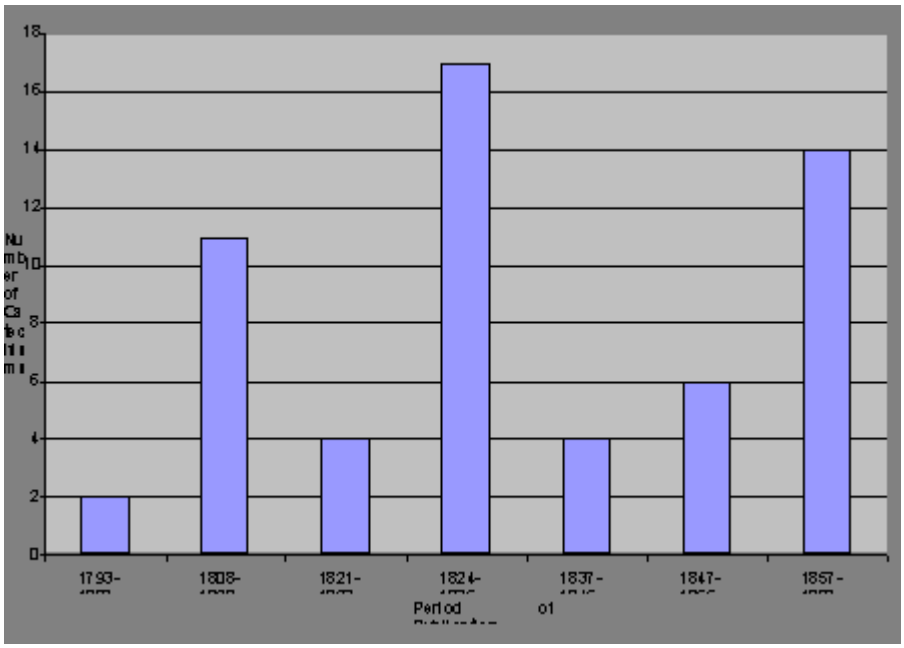
Mexican republic.The dissemination of the principles of universal citizenship and of the rules of conduct intended to forge the modern type of allegiance of the individual towards the State, which was essential for the new ruling elites to justify their position and to attain a much-needed legitimacy[2]. Political catechisms, based on the model of the religious catechisms in circulation since the seventeenth century to facilitate transmission of the basics of the Catholic faith, seemed to be an ideal pedagogical means for the transmission of that information. They were indeed a simplified presentation of the basic "doctrine" of the new political system and of the moral qualities of the modern citizen. They were presented in a textual form that was meant to facilitate its inculcation in the minds of their audience, which was supposed to be a broad one: both schoolchildren and adults alike, and by people of different degrees of education[3].

3 Certainly, I agree that the genre of political catechisms flourished because of their didactic function in educating the citizens of the new social and political order. However, if we consider only their didactic function we left other dimensions of this particular genre unattended. If political catechisms were not meant exclusively for school children, why was the question-and-answer style a preferred form for the dissemination of political knowledge? And what did the catechetical form give to the particular political and civic contents of the books were to communicate that the others styles did not? In what follows I want to suggest some ways of thinking about how the catechetical style interacts with the knowledge it sets out to disseminate. In order to do that, I will go beyond the analysis of the didactic aspects of the political catechisms (which I have considered elsewhere in some depth)[4], and examine political catechisms rather as an argumentative genre, drawing attention to their underlying rhetorical and discursive universe, and considering the conditions of possibility for the emergence of certain political languages[5]. I see them also as an evolving genre, and therefore I examine their characteristics in different periods throughout the nineteenth century. In my analysis I consider the genre of political catechisms in its double referentiality: its intratextual world – that is, the interaction between the voices within the text – and its extratextual world – the world in which the texts are produced and received. For a catechism does not simply convey the statements of an extratextual authorial subject, but it primarily represents a world in which two anthropomorphic subjects utter complementary or contrasting sentences about reality[6].

Political catechisms in nineteenth-century Mexico: a chronology

4 Before independence, in Mexico circulated a handful of Spanish catechisms published in the later part of the eighteenth century. These Spanish texts were produced as a reaction to the French political catechisms produced in the aftermath of the French Revolution (many of which were circulating in Spain); their main purpose was to counteract the dangerous French republican principles and reaffirm those of the Spanish monarchy. The treatises by Joaquín Lorenzo Villanueva, *Catecismo del estado según los principios de la religión* (Madrid, Imp. Real, 1793) and Juan de Escoiquiz, *Tratado de las obligaciones del hombre* (1794) are fundamental for this period; they were rather political treatises for an adult audience.

Chronology of Mexican political catechisms



5 The year 1808 was a breaking point: the French invasion of Spain and the abdication of the Bourbon kings, with the consequent break of the monarchic bond, gave way to a massive production of political literature, among them political catechisms. The ones that circulated in Mexico were mostly reprints of the Spanish ones, such as the *Catecismo civil o breve compendio de las obligaciones del español* (Puebla, 1808). These catechisms usually advanced the case for people's sovereignty in the absence of the monarch and explained that the duties of the good citizens were to organise themselves in popular assemblies and fight the French invader. The promulgation of the Cádiz Constitution in 1812 further motivated the production of catechisms, favoured by the freedom of the press granted in the document. The catechisms published after that date – some written in Mexico, others reprinted there from Spanish ones – were devoted precisely to explaining the Constitution: the concept of sovereignty of the people, the rights and duties of the individual citizens, the ways in which a representative government was to be formed, and so on. The catechism that most widely circulated in Mexico during this time was the *Catecismo politico arreglado a la constitución de la monarquía española*, reprinted over fifteen times throughout Spanish America[7]. The 1812 Constitution was abolished by Ferdinand the seventh in 1814, but political publications continued to be published, especially given the ongoing fights between royalists and insurgents. In 1820 the renewed proclamation of the Cádiz Constitution and with it the reestablishment of the freedom of the press led to a boom of ephemeral publications in Mexico, especially pamphlets and periodical press. New political catechisms were published, very similar in content to those from 1812-1814, and many of the previous period were thoroughly reprinted; that was the case of the above mentioned *Catecismo político arreglado a la Constitución de la monarquía española* and the *Cartilla o catecismo del ciudadano constitucional* (Puebla, Ontiveros, 1820, reprinted from a Spanish one from 1812). Independence from Spain was achieved in 1821 and the (short-lived) Mexican Empire (1822-1823) headed by Agustín de Iturbide was established. The first catechism published after independence was the *Catecismo de la independencia en siete declaraciones* (México, Mariano Ontiveros), by Luis de Mendizábal

(under the pseudonym of Ludovico de Lato-Monte), in 1821. This text, like the others published in this period, was concerned with explaining the concept of sovereignty of the people, the right of insurrection (to legitimate the separation from Spain), and the rights and duties of the new citizen in the new order; they also discussed the various possible forms of government and took sides as to what the best one for Mexico should be. With the end of the monarchic experiment and the establishment of the first Federal Republic began the most intense period of publication of political catechisms (1824-1836). Written by outstanding politicians[8], jurists or school teachers[9], these political catechisms exposed the principles of republicanism and the basics of the 1824 Constitution; they discussed the different forms of government, and argued why the republican and federal one was the best for Mexico. Above all, they were all concerned with explaining the doctrinal core of political liberalism. During the Central Republic of 1836-1846 production of political catechisms dwindled, partly due to an increased disenchantment with that doctrinal core. After the defeat of Mexico in the Mexican-American war (1847-1848) and until 1856, a number of political catechisms were published again. These were mostly reprints of texts from earlier periods, reflecting the perplexity of what seemed the failure of Mexico as a nation and the need to reaffirm the political principles upon which the state was based. Finally, in the period 1857-1887 a new kind of catechisms emerged. Published after the promulgation of the Reform Laws and the liberal Constitution of 1857, these new texts were devoted mainly to introducing and consolidating the principles of the separation of the religious and the civil spheres, and looked for ways to inspire in their readers love and loyalty for the fatherland. This period was dominated by the reprints of several texts by Nicolás Pizarro[10]. Now, beyond their apparently simple form in questions and answers, most political catechisms had an interesting rhetorical structure which shaped their content and which has not been properly analysed. In what follows I examine that structure, tracing its development and placing it in relation to the modern forms of discussing politics that emerged in the new order that began with the disintegration of the Spanish empire.

Religion, politics, and performativity

6 The first political catechisms of the Spanish world were apparently inspired on the French civic catechisms that first appeared in the aftermath of the French Revolution. French civic catechisms had adopted the structure of the traditional religious catechisms with the clear purpose of substituting a new secular genre for a traditionally religious one – and thus superimposing a republican, civic order over a religious or theological one. They were part of a larger trend to substitute religious ceremonies by patriotic ones: instead of the religious catechism, school children were made to recite the declaration of the rights of men and the Constitution. The teacher, in charge of taking the students to the republican festivals and the political meetings instead of taking them to church, was to become the priest of the new, republican religion[11]. In the Spanish world, by contrast, catechisms appeared largely as part of the reaction against the French radicalism. As already mentioned, the first ones were indeed political treatises written in the question-and-answer style of the religious catechisms, but with the clear purpose of reasserting the monarchic and religious order of the Hispanic world.

7 The Spanish catechisms published as a result of the French invasion to Spain in 1808 intended to support the popular rebellion against Napoleon and reinforce a feeling of Spanish, Catholic nationalism. The majority of these texts followed closely the structure of the most extended religious catechisms of the time in Mexico – those by Jerónimo de Ripalda and Gaspar Astete – but by no means intended to substitute a secular for a religious order either[12].

Astete, Catecismo de la doctrina christiana	*Catecismo civil, 1808*
Q. Tell me child, what is your name? He will reply with his name: Pedro, Juan, or Francisco, &c. Each should pray to the saint of his name *Q.* Are you Christian? *A.* Yes, for the grace of our Lord Jesus Christ. *Q.* What does Christian mean? *A.* Christian is a man who has the faith of Christ, who professed through Baptism. (33-34).....] *Q.* What is man obliged to? *A.* To search the last end for which he was created. *Q.* What was man created for? *A.* To love and serve God in this life, and then to see Him and rejoice with Him in the other. *Q.* What are the works that most please God? *A.* Works of Faith, Hope and Love.[13]	*Q.* Tell me child, what is your name? *A.* Spaniard. *Q.* ¿What does Spaniard mean? *A.* Good man. *Q.* How many and which are your duties? *A.* Three, be Roman Catholic, Apostolic Christian, defend his religion, his country, his law, and die before being defeated. (17).[14]

8 The catechisms of Ripalda and Astete were meant to be learned by heart and recited by the children to the priest. This is why they had a preeminently performative character: By saying "I am Christian" the child was not simply repeating a printed phrase; he was *becoming* a Christian, and he was committing to the obligations of the doctrine that were summarised in the catechism. This performative character was preserved in the first wave of political catechisms published the Spanish world. In the example above, the child is becoming a "Spaniard" by virtue of his/her recitation of the political catechism. That performative aspect is reinforced by the fact that the voice who asks the questions is the authority and the voice who answers is the child or student who is replying to a test of doctrine. This structure, transposed into the first political catechisms, suggests that these texts, at the moment of being recited, were indeed a kind of ceremonial baptism that was turning their readers into Spanish citizens. However, this performative element would disappear in the Mexican catechisms of the following decades.

Presenting the Constitution

9 The catechisms written after the promulgation of the 1812 Constitution, emerging from the *Juntas* of the Spanish empire that had been called in the absence of a legitimate monarch, had the aim of disseminating the contents of the constitutional document. The structure of the catechisms from the years 1812-1814 and 1820 (when the 1812 Constitution was reinstated) is, in general, a simple one, devoted to explaining the new political concepts, with questions such as: "What is a Constitution?" "What is law?" "What does government mean?" "What is the Spanish nation?" "What is the freedom of the press?" "What is the difference between the Spaniard and the Spanish citizen?" "What is freedom?". Consider the following examples taken from the most widely reprinted text of this period:

> *Q.* What is a Constitution?
> *R.* An organised collection of the fundamental or political laws of a nation.
> *Q.* What are fundamental laws?
> *R.* Those that establish the form of government: that is, those that settle the conditions with which some are to rule and others are to obey.
> *Q.* Who has the power to make these laws?
> *R.* The nation by itself, be it through its representatives or through its deputies.
> *Q.* Do we have a Constitution?
> *R.* So good, that it can make us happy if we comply with it and contribute that other people comply with it[15].

10 In this structure there is little argumentative interaction between the voices, they are meant only to introduce clear and distinct definitions, unambiguous and presented in a logical order. There is no contestation, no opposing opinions, only a simplified chain of definitions that could easily be learned by heart. In view of the dramatic political, institutional and judicial changes that the Constitution was introducing, the catechetical form adopted for its dissemination seemed devised as a way of concealing all possible sense of controversy which obviously the new system was introducing. The only sign of disagreement that sometimes appears in the text refers to the difference between how something used to be in the past and how it is in the present, asserting always that the way it is in the present is better but without explaining why:

> *Q.* What is a law?
> *A.* In the times of Charles V. and other previous kings, a law was any order, any decree issued on behalf of the king by the ministers and even the courts of law; but the law really is the expression of the general will, regarding what should be ordered or banned for the good of everyone.
> *Q.* What does general will mean?
> *A.* What everybody want, or what most of the members of a nation want[16].

11 From the structure of the catechism it is clear that the dissemination of these principles was after all essential to establish the legitimacy of the new government that the Constitution was instituting:

> *Q.* What is a Government?
> *A.* In order for there to be order and tranquility, and to prevent that the strong ones run over the weak ones, in every country there must be someone who rules by the consent of everybody and decides whatever is best for the common good. The rules with which those who decide are to rule, and the conditions under which the others are to obey, form what is known as Government. Those rules are called the fundamental laws of a country, and make up its Constitution[17].

12 It seemed that all that was needed to make people obey these new rules was to present them as an uncontested truth and make the citizens memorise them, just as they used to memorise the religious catechisms. Indeed, the 1812 Constitution prescribed that, together with the religious catechism, "a brief exposition of the civil duties" should be taught in all elementary schools (art. 366). Sometimes the religious catechism was accordingly printed or bound together with the political one. After all, political catechisms had no problem merging religious concepts with the new order of the world; in order to be a good citizen, one needed to be a good Christian. However, the structure of the political catechisms was going to change significantly in the following years, at least in Mexico. This had to do with the introduction of new forms of doing and discussing politics, forms which were introduced alongside the modern concept of public opinion.

The emergence of public opinion

13 In 1814 the French left Spain, Ferdinand VII returned to the Spanish throne, and, against all expectations, abolished the 1812 Constitution. But the turmoil that started in 1808 was the beginning of many political, social, discursive and conceptual transformations that could not be stopped with the restoration of absolutism. New forms of sociability developed and new forms of discussing public issues emerged when the people across both sides of the Atlantic found themselves without a monarch and facing the task of taking government in their own hands. As a result of the disruption of the Spanish monarchy, a revolution of print began to take place in the Spanish American colonies, especially in Mexico. The Cádiz Constitution officially ensured freedom of the press between 1812 and 1814, but even after its abolition the print revolution could not be easily controlled. The achievement of independence in 1821 and the promulgation of the 1824 Constitution also reinforced that trend in Mexico. Between 1808 and 1830 there was an explosion of production of ephemeral and popular publications – flyers, pamphlets, periodicals, sermons, treatises, political catechisms – and a consequence of this was the emergence of an incipient public sphere and a concept of public opinion[18]. Whether there existed or not a "proper" public sphere independent from the government and self-regulating in the Habermassian sense in early nineteenth century Mexico is subject of some discussion[19]. What is undeniable is the fact that in the period starting 1808 there was a crucial transformation in the way the educated groups involved in writing and printing saw themselves. They assumed they had the role of "enlightening" the less educated people about the political and ideological changes that were taking place. More than that, they refashioned themselves as the formers of public opinion of the citizens of the new, representative political order, and this role entailed significant responsibilities. "Public opinion" was a new concept, introduced around 1810, used to describe a new way of discussing politics that did not exist before. According to an article that was reprinted over ten times in different Mexican periodicals between 1810 and 1850[20], public opinion was defined as "*the general voice of an entire people convinced of a truth which it has examined by means of discussion*"[21]. Public opinion was formed in the press through the writings of the "wise men", or those "devoted to the study of letters" and who ought to have the qualities of "patriotic love", "a decent and firm soul", and "the noble aspiration to the glory of being useful". The formation of public opinion – the argument followed – took place in

the printed media, for only through print were the men or letters able "to talk in the silence of solitude with our fellow citizens, to listen to their replies and objections, to examine the public interests away from the heat that inspires the love for one's own opinion, to confess our mistakes or to maintain with dignity the truths of which we are convinced". In these tasks, guaranteed by the freedom of the press, "reason must be the only judge and discussion [between men of letters] should be the most necessary proceeding". The readers of the texts written by the men of letters, "the public", constitute a "silent witness of this interesting dispute", who "reads, examines and confronts his own opinion"[22]. The makers of public opinion were to be independent from the government, and the public opinion they formed was to be "the link" between the ordinary citizens and the government. Formed in this way, public opinion would be "the coincidence of the particular opinions upon one truth, of which all are convinced"[23].

14 What was at stake in this discussion about the formation of public opinion was the ultimate challenge of reconstructing the political order and institutions that had been shattered with the series of revolutions that stated in 1808. It was the challenge of arriving at certain consensual "truth" underlying at the bases of all the institutions of the new order, and which everyone is willing to acknowledge. In my view, this concept of public opinion reflected and further affected the forms in which politics were to be discussed in the modern order. It had an influence upon patterns of writing, publishing and circulation of ideas, and is visible in the rhetorical and discursive strategies of the period, let alone in the political catechisms. Of this modern notion of formation of public opinion, three aspects are highly significant:

- 1) The possibility of making all particular opinions coincide into one and unified public opinion.
- 2) The possibility of arriving to this "one truth" by means of a rational discussion, which was to take place in the printed media.
- 3) The responsibility of the men of letters in educating the ordinary citizens so that they would be convinced of this "one truth".

15 Previous to this concept of the formation of public opinion, religious catechisms and the first political catechisms published in the heat of the break with the absolutist order were aimed at presenting one self-evident truth. That truth had a transcendental existence and it did not have to be questioned, it only needed to be conveyed. Even if the "truth" of the constitutional system was not that self-evident for all, it was presented as though it was so. Yet the political catechisms published in Mexico after 1820 are affected by the epistemological shift provoked by the crisis of legitimacy of the *ancien régime*. Now the truth would not be that self-evident but it will have to be arrived at, by means of rational discussion. And it will not be enough to *present* that truth but it will be necessary to *convince* the readers of it, also by means of reasoning[24]. Still, that truth will be "one truth", and the public opinion will have to be a unified one.

Learning by questioning

16 In 1820 an uprising in Spain obliged Ferdinand VII to reinstate the 1812 Cadiz Constitution. Consequently, and since Mexico was still part of the Spanish empire, new political catechisms were published there, or some of the 1812 Spanish catechisms were reprinted. These texts follow very much the structure of the 1812 catechisms; their aim

is to introduce the definition of the new concepts in which the Constitution is expressed. We begin to see important changes in the structure of the Mexican political catechisms after 1821, once Mexico finally obtained formal independence from Spain. Although by that time independence was a more or less a consensual decision, the justice of this act also needed to be asserted in order for the incoming government to consolidate its legitimacy. This legitimacy would thus be searched in principles that ranged from that of the return of sovereignty to the people to the right of insurrection of an oppressed nation; the efforts to construct that legitimacy would extend themselves to the political discussion in the printing press. Moreover, independence brought with it the immense problem of deciding what the best form of government for Mexico was and what the rules of political participation of the people in it should be. The short life of the Iturbide Empire (1822 to 1824) and its dramatic end accentuated the predicament of constructing legitimacy. Accordingly, the political catechisms published in the period known as the First Federal Republic (1824-1836), starting with the promulgation of the 1824 Federal Constitution, were substantially different to those published in the previous decade.

17 A first noticeable difference in the political catechisms of the 1820s with respect to earlier works is a reversal of the way in which the textual authority is constructed. Whereas in the previous religious catechisms and the first political ones the knowledgeable voice seemed to be the one who posed the questions, virtually testing what the less knowledgeable voice had learned, in the Mexican catechisms of the 1820s the voice who asks has become the voice who does not know but wants to know. This important epistemological shift can be illustrated with the catechism of Lato Monte (1821), where the asking voice is rather inquisitive and even demands explanations:

> *Q.* You have said many times that a people cannot become independent if it is not first enlightened. Is it not true, on the contrary, that the peoples do not actually become enlightened until they are free?
> *A.* Both things can be said, because enlightenment leads to independence, and then independence allows for more enlightenment.
> *Q.* I cannot understand this unless you give me one of your examples.
> *A.* Throw a seed in the soil and you will see a plant grow; look at the plant after some time and you will see it full of seeds. That is what happens in our case: a certain degree of enlightenment is the seed of all independence; but independence is a fruitful tree, loaded of new seeds that increase and improve the enlightenment of the people[25].

18 This new structure brings the catechism closer to a fictionalised dialogue between two interacting individuals: there is contestation, demands of further explanation, and deductive reasoning derived from the previous answer: The following conversation between a priest and a mayor in the *Catecismo de la doctrina social* (1833) about the highly contested issue of the right of insurrection provides another example of this:

> *Priest.* When the government violates the rights of society, it is said that each of the members that form society is being oppressed. When the government violates the rights of one individual, it is said that the whole of the society is being oppressed.
> *Mayor.* Explain me why every individual citizen is being oppressed when the rights of the society are violated.
> *Priest.* Since the rights of the society cannot be different from the right of the citizens, this is why when the society is being oppressed through the violation of its rights, each citizens considers himself oppressed, and he is indeed [...]
> *M.* How will the peoples resist this oppression?

> *P.* Through the Constitution and the laws, demanding their fulfillment. Demanding from the representatives of the people, by means of respectful representations, the reparation of the bad things that have done to the peoples, and requesting punishment of the offenders.
> *M.* And what happens if the government disregards of these measures and does not comply with the dispositions of the representative government?
> *P.* Then the people has the right of insurrection, which is not only the most sacred of its rights, but also the most necessary of its duties.
> *M.* Then, can revolutions be legal, just and indispensable?
> *P.* No one can deny that truth[26].

19 Indeed, by contrast with earlier catechisms these examples seem to give the appearance that by means of a reasoned discussion between several voices it is possible to arrive at a conclusion, at an undeniable truth – in this case, the inalienable right of insurrection of the oppressed peoples. The question-and-answer style no longer has the purpose of presenting a series of new political concepts but it has developed argumentative strategies. In some catechisms, like that of José María Luis Mora, the use of contestation in the dialogue has strong explanatory powers. Consider, for example, his disputation on the freedom of the press:

> *Q.* But does the freedom of the press not allow for the writing of many insensible things?
> *R.* Yes, but it also permits that some important truths that, although bitter to the government, are very useful to the public, and this is why the governments are always more or less hostile to the freedom of the press, whereas the people defends it to the last breath.
> *Q.* But is the freedom of the press not a means to promote sedition, and has it not produced that several times?
> *A.* No, it has not. On the contrary, when men are allowed to complain of what they [...] suffer, normally they are content with that; but if the authority prohibits that, then they get angry of a censorship [...] and it is in this case when conspiracies are plotted and people want to dethrone the government. So it is clear that it is not the freedom of the press but the abuse of authority what provokes sedition. Moreover, through the freedom of the press the government has an infallible way of knowing the public opinion, which it should never ignore [...].
> *Q.* But, can the freedom of the press not be abused?
> *A.* Yes, it can, just as the freedom of speech can be abused [...]
> *Q.* But why do all governments complain of the freedom of the press and try to ruin it or make it an illusion?[27]

20 In Mora the rational discussion of two voices in order to arrive to a unified truth reaches rhetorical heights. However, this rational discussion staged in the catechism is only just in appearance a discussion, for the truth is decided from the start and it is not difficult for the reader to locate it in the voice that provides the answers (the priest in the former case). But it is evident that the interactive form of these catechisms does go beyond the mere exposition of the corpus of liberal concepts and tries to use strategies that *convince* the reader of the truth they are conveying – in this case, by providing further explanations, often of a metaphorical kind, and by connecting the chain of reasoning by means of the sequence of questions and answers, and by countering an argument to give it more strength. Indeed, many authors of catechisms of this period stated that their work was meant to make the citizens be *convinced* of what they are to obey. This convincing should be an internal one and was essential in "free" and republican countries. Every citizen, concluded Vargas his 1827 catechism, "must be persuaded that the man who lives in a society was not born for himself, but for the

republic"[28] – and to that end he wrote that catechism. Manuel Eduardo de Gorostiza was even more explicit in his *Cartilla*:

> In the free states, citizens, in order to obey, need to know beforehand what they are to obey, why they are being ruled, and what the advantages are of what they are going to obey. In those states obedience is a habit or a need; in [the monarchic states] obedience is a habit or a need; in the free states, it is the result of the people's own persuasion. The stimulant of the monarchic states is coercive force; that of the free states is individual interest [...] But what is not well understood cannot be properly obeyed, and no one understands what has not been previously clearly explained to him [...] Therefore it is one of the first needs of the free peoples, if not the first one, that the political truths are made available to all its citizens[29].

21 The political catechism thus has a role of convincing the reader of those "political truths". But actually, and since the reader is led to identify himself with the voice that poses the questions, in a catechism it is not the author who is to persuade the reader, but as the two previous quotes indicate, it is *the reader* who becomes persuaded of those truths by himself. Here the performative nature of the catechisms acquires a different character: it is not by uttering some sentences that the reader becomes a Christian or a citizen, but it becomes that in the process of asking questions and becoming convinced by means of reasoning. However, if the catechisms of the 1820s and early 1830s had a significant confidence in the capacity of the reader to understand and be convinced towards that truth, soon the ghost of the possibility of "many opinions" and an ensuing division appeared.

From persuasion to commandment: the elusive truth

22 As time went by and political instability, military coups (*pronunciamientos*) and popular revolts became a source of disappointment for the educated elites, the structure of the catechisms changed as well. In the 1830s, especially in the second half of the decade, the idea of the possibility of arriving at a unified public opinion seemed too feeble, and complaints increased about the excesses of the freedom of the press and its role in defending private interests and misleading or dividing "the opinion". In the catechisms published in this decade the author seems more visible than in the previous ones. These texts often begin with a narrative introduction in which the author complains about the lack of unity or the abuses of the political factions and the compelling need of reaffirming the basic principles that should orient all political action. They tend to regret the role of the free press, which – in the words of Vargas – "could have done so much good to the Mexican peoples; [instead, it] was only concerned with fighting particular interests, in which large masses were involved, with the excuse of aiming at a general good." Therefore the catechism is meant to be a reminder of the unified truth that seems to be forgotten at times:

> With this catechism I wish to disseminate this necessary knowledge to all classes of the State so that they understand what the citizen's rights and duties are. In this catechism I have tried to transcribe the best doctrines. [...] I know that this catechism will be criticized by some [...], not in the doctrines it conveys, but in the plan, the method, the dialogue; some might call me a plagiarist. But I will reply right now: there is nothing my own self can do against the truth[30].

23 In spite of the insistence of the catechisms in the existence of "the truth", that is, the truth of the liberal doctrines they disseminate, this truth begins to appear less self-

evident. Catechisms do not vary their contents regarding the popular origin of the laws, made by their representatives, but they acknowledge more often that the law might be wrong; still, the law is the law and, as Mora writes, it must be obeyed:

> *Q.* But if it is demonstrated that the laws are wrong and that the governments are inept or evil, they will not be obeyed, and then, how will the public order be preserved?
> *A.* As long they have not been legally changed, the laws and the governments, they must always be obeyed, and this is why no writer can call to disobey them: to censure a law or an authority is to call for its reform or variation. This is the only political object of the freedom of speech and write, and who exceeds that is an offender that must be punished for sedition[31].

24 For Mora, the ultimate authority lies, after all, not in the abstract principles that orient the Constitution, but in the Constitution itself, which is a way of bringing that authority down from the realm of the uncontested. Writing about the duties of the cabinet members:

> The Constitution has wanted that all the acts of government emanate from the President, and if it established that those acts should not have any value without the signature of a minister, it was with the purpose that if this minister was made responsible, he would reject authorization to the unconstitutional acts of the president[32].

25 Indeed, the 1824 Constitution which Mora's catechism had set out to explaining proved to be a relative body of law, for in 1836 a centralist government was established and a new Constitution was formed. This shattered the basics of the already contested institutional order established in 1824, and gave way to significant changes in the political languages. Political catechisms produced in the latter part of the 1830s denote those changes in their rhetorical strategies. The *Cartilla civil y política* (1839) by José Justo Gómez de la Cortina is divided into a question-and-answer section and a section of "moral precepts". The former is written in a simplified way, by way of questions of short answers, and the latter consists of a list of commandments that the children are to learn by heart. It includes a section on "Patriotic Obligations", which comprises the following commandments:

> Love the laws that command what is useful for the happiness of everybody.
> Love the government which is itself subject to the law, and surveys their compliance.
> Love a country where you have nothing to fear apart from the law, and in which the laws do not make a just mean have fear
> Love and respect the magistrates who maintain among us the good will, harmony and virtue.
> But what conduct should the love for your fatherland inspire?
> Here it is: your fatherland will be rich, flourishing and peaceful, when the land is properly cultivated, when there are industrious artists, skilful merchants, soldiers who defend it, magistrates that maintain peace, wise men with whom the government takes care of the administration. Here you are the different states in which citizens are spread. Choose one of those states, and fulfill your obligations.[33]

26 In this catechism, which would be reprinted profusely during the 1840s, the intention of presenting a rational discussion by means of which one can arrive to a fundamental truth has been almost given up. (Still, some explanations by references to an original pact remain). Its purpose no longer seems to convince the reader of something by means of reasoning; rather it seems to intend to simply elicit a behaviour of compliance with the law. After all, as Gómez de la Cortina put it in his introduction, his purpose in

writting this catechism was to "cultivate the ideas that both enlighten and put the citizens in the disposition of complying exactly their obligations and duties required in a well-organised society"[34]. Another rhetorical strategy that suggests an increasing disbelief in the possibility of achieving a unified public opinion is the one used by the *Cartilla del liberal cristiano* (1836). An instructing book whose author wanted to be learned at school together with the religious catechism, this work constantly contrasts what "the liberals" and what "the serviles" (later called "conservatives") wanted regarding a common set of issues. For example, with respect to civil and political rights:

> The liberals want: that the laws ensure our enjoyment of the rights that correspond to us as men and as citizens.
> The rights that belong to us in our capacity as men are called CIVIL RIGHTS and are reduced to the following: the right of consciousness [...] the right of freedom [...] the right of security [...] the right of equality, the right of press [...] All inhabitants of the republic should enjoy these rights [...] The rights that belong us in our condition of citizens are called POLITICAL RIGHTS and can be reduced to the following: the right of popular election [...] and the right of employment. [...] Knowing what the civil and political rights are, it is easy to see the justice of the liberals in wanting that all men and citizens can enjoy them.
> The serviles want: that each of them, and no one else, enjoys the civil rights; that the right of popular election does not exist, not even for themselves, and that each of them has only the right of employment.
> According to this, and considering that all made equal by the hands of God, no rational being will fail to see the injustice that this pretension of the serviles involves[35].

27 Although here the question-and-answer form is absent, the text keeps the appearance of a rational, opposing argumentation, in order to inform the reader of the ideas held by two sides. However, the exposition does not prevent the reader to find where "the justice" lies. The author describe the "serviles" as "people of bad intentions" (*personas malintencionadas*) of "refined egoism", and the author expresses his purpose of letting the people know "how to distinguish the liberal from the servile man, in order not to confuse the friend with the foe"[36]. It is the first case in which a political catechism is used to advance a partisan position, one in which the two sides exposed cannot agree upon a set of fundamental truths.

Surrendering consensual truth

28 In the 1840s there was a decline in the production of political catechisms, with the exception of several reprints of Gómez de la Cortina's *Cartilla*[37]. The legitimacy crisis of the political institutions turned into a sense of catastrophe after the 1847-1848 Mexican-American war. Defeat in this war left Mexico with only half of its territory left and a feeling of national failure and disintegration. The small number of new political catechisms published in the 1850s is an indicator of the distrust of the men of letters of this form of popular instruction in the midst of the crisis. Indeed, this is a period in which all sorts of political paradigms come under question and a sense of social and moral decay invades the public discourse[38].

29 Political catechisms reappear in the picture only after the promulgation of the 1857 Constitution and the issuing of the Laws of Reform that separated the Church from the State and ended up with the judicial privileges of army and clergy. Yet they re-emerged in a different guise, almost exclusively as a school textbook genre, and became part of

the new state-building effort of the triumphant liberal party. Pizarro's *Catecismo politico constitucional*, based on the 1857 Constitution and reprinted several times in the next decade is considered the official creed of the new liberal era. This text presents two distinct features. On the one hand, it is not entirely written in questions and answers, but sections on questions and answers are only complementary to narrative, explanatory sections. The questions with their short and simplified answers work as reinforcement for the narrative sections, although both sections do not entirely match; the catechetical one still introduces some new concepts. On the other hand, the quest for a "single truth" that legitimates the contents of the catechisms seems to have disappeared. The word "truth" appears only as adjective, the "true justice", the "true freedom" The catechism still presents the basic principles of the liberal doctrine (freedom, equality, individual rights, etc.), apart from the new measures of separation of the civil and religious sphere introduced by the Constitution, but none of that is conveyed as an ultimate truth. The truth seems to have become a matter of choice. Even the Constitution has lost the indisputable character it had in the past; what matters is that it has to be obeyed:

> *Q.* According to this, should the citizens sustain that everything that is inside a Constitution is good, even though they know that some of its rules are mistaken or damaging?
> *A.* Not at all; but while those rules are not legally abolished, the mere opinion of any number of citizens, regardless of how large it is, against any constitutional measure, or against any law, cannot excuse anyone of compliance.[39]

30 Finally, by the 1870s we find no political catechisms written for a general audience; and the question-and-answer style becomes almost exclusively a style for children`s textbooks. "Civics" became a compulsory subject in primary and secondary schools and textbooks were produced exclusively for that, suited to the various ages and grades of the students. The possibility of talking about politics in a catechetical style in order to orient and convince the reader of a consensual truth of the early-independent period finally receded giving way to didactic technology intended to merely reinforce and assist memorisation of a knowledge previously presented in narrative form.

Conclusion

31 In this essay I have tried to broaden the consideration of the political catechisms as a *didactic genre* and look instead at the epistemological and rhetorical constraints underlying the practices of the production of this kind of texts in the new order emerging in Mexico after 1808. This had led me to see the political catechisms also as an *argumentative genre*, the characteristics of which are intimately related to the crisis of the old regime and the efforts to establish the legitimacy of the new one, all of which is framed within a new concept of public opinion. The popularity of this particular genre in nineteenth-century Mexico can be located within the disruption of the ideological foundations of the colonial order, and its transformations articulate with the development of discursive conditions of enunciation of the political language throughout nineteenth-century Mexico. In my analysis I have identified at least five periods of that development:

- *1808-1820:* Political catechisms emerge in the process of transition from an absolutist to a constitutional system. Following the vertical structure of the religious catechisms, they try

to introduce a new legitimacy by introducing the new political concepts that are to be inculcated in the new citizens. Any sense of controversy is erased from the discourse.

- *1820s-early 1830s:* The question-and-answer form of the catechisms acquires almost fictionalised character, with an intense interaction between the two voices. The reader, led to be identified with the voice who asks the questions, is to be convinced by himself of the truths of doctrinary liberalism; self-persuasion is the basis of compliance with the law.
- *1830s-mid 1840s:* The author reappears in the catechism to reinforce a sense of righteousness that seems to have been lost in society. The catechisms insist in the unified truth but argue that compliance with the law is the most important thing. Instead of convincing the reader, they intend to put him in the disposition to be an obedient citizen.
- *Late 1840s-1850s:* Sense of political, social, and national crisis; reprints of earlier catechisms.
- *1860s-1880s:* The political catechism remains primarily as a complementary, didactic instrument in textbooks. The contestation or interaction between the voices has been lost, and they serve only as reinforcement of narrative, moralising lessons.

32 Some authors have argued that the genre of philosophical dialogues of the Italian Renaissance is a metaphor of an "*episteme* of skepticism", of an epoch in which the transparency of the divine order of nature was giving way to a plurality of human opinions and authorities[40]. If we think in terms of *epistemes*, the political catechisms of the nineteenth century can also be described as a metaphor of a particular configuration of knowledge. Considered in this diachronic dimension, political catechisms appear as the genre of the disruption of the political order, the crisis of legitimacy, and the absence of political truths. They are the genre of the emergence of a modern political culture in which the truth has the appearance of being attainable by means of rational discussion, in which compliance with the law seems to be a matter of an internal persuasion based on reason, and yet a culture that needs to have a sense of a common, fundamental truth and which cannot do away with a notion of a fundamental, pre-ordained authority that somehow articulates the diversity of opinions. When the faith in the possibility of achieving a consensual, unified opinion by means of reason fades away, the political catechism loses its argumentative character, returns to an exclusively didactic function and, eventually, disappears from realm of the secular.

NOTES

1. I include all titles published in Mexico or abroad for circulation in Mexico, as well as the Mexican reprints of Spanish political catechisms. For comprehensive alphabetical and chronological lists and graphics of the political catechisms published in Mexico and in the Spanish world in the nineteenth century, see Eugenia Roldán VERA, "The Making of Citizens: an Analysis of Political Catechisms in Nineteenth-Century Mexico", M.A. dissertation, University of Warwick, 1996.

2. See, among others, Margarita Moreno BONETT: "Del catecismo religioso al catecismo civil: la educación como derecho del hombre", En María Esther Aguirre LORA (coord.), *Rostros históricos de la educación. Miradas, estilos, recuerdos*, México, UNAM: Centro de Estudios sobre la Universidad,

Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 232-252; Javier Ocampo LÓPEZ, *Los catecismos politicos en la independencia de Hispanoamérica. De la monarquía a la república*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1998; Roldán VERA, "The Making of Citizens" (1996); Alicia Salmerón Castro, "De la instrucción en 'verdades políticas' a los rudimentos legales. Los manuales políticos en el México del siglo XIX", en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra (coords.), *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico, vol. II: Publicaciones periódicas y otros impresos* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005) p. 297-312; Anne STAPLES, "Alfabeto y catecismo: salvación del nuevo país", *Historia Mexicana,* XXIX, 1979, p. 35-58; and Dorothy Tanck de ESTRADA, "Los catecismos políticos: de la Revolución Francesa al México independiente", en Solange ALBERRO, *et al* (coord.), *La revolución francesa en México*, México, El Colegio de México, 1992, p. 65-83.

3. Cf. Roldán VERA, "The Making of Citizens" (1996). For a discussion of the use of the question-and-answer style by children and adults alike, see Eugenia Roldán VERA, *The British Book Trade and Spanish American Independence: Education and Knowledge Transmission in Transcontinental Perspective*, Aldershot, Ashgate, 2003, chapter four.

4. I have examined the relation between the ways of learning the religious catechism and the ways of learning political catechisms, the association of the question-and-answer form with sensualist pedagogical ideas of the late eighteenth and early nineteenth century, and the link between the catechetical way of learning and the monitorial system of education in the following works: Eugenia Roldán VERA, "The Monitorial System of Education and Civic Culture in Early Independent Mexico", *Paedagogica Historica: International Journal of The History of Education*, New Series, XXXV (2), 1999, p. 297-331; "Reading in Questions and Answers: the Catechism as an Educational Genre in Early-Independent Spanish America", *Book History* 4, 2001, p. 17-47; "Order in the Classroom: Spanish American Variations of the Monitorial Method of Education", *Paedagogica Historica: International Journal of The History of Education*, vol. 41, num. 6, December 2005, p. 655-675.

5. A good example of the study of political languages in nineteenth century Mexico is Elías José PALTI'S, *La invención de una legitimidad: razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (un estudio sobre las formas del discurso político)* (México, Fondo de Cultura Económica, 2005). Palti's analysis, articulated along the lines of the Cambridge School of political discourse, offers an alternative to the traditional way of understanding political ideas of that period by paying attention at the conditions of enunciation of certain political languages. Whereas Palti's study is based upon selected writings of key intellectual figures of the period, it is my contention that the diachronic, systematic analysis of works of the same genre might be especially revealing of the transformations of those conditions of enunciation.

6. See Klaus W. HEMPFER*et alii*, "Performativität und *episteme:* die Dialogisierung des theoretischen Diskurses in der Renaissance-Literatur", in *Paragrana* 10, 2001, 1, p. 65-90

7. D.J.C. [Don José Caro SUREDA], *Catecismo político arreglado a la constitución de la monarquía española; para ilustración del pueblo, instrucción de la juventud y uso de las escuelas de primeras letras* (Córdoba, 1812). It was reprinted at least four times in 1812, once in 1813 and 1814, seven times in1820, and once in 1837; for other editions the publication year cannot be determined.

8. For example, José María Luis MORA, *Catecismo político de la Federación Mexicana* (Méjico, Galván, 1831); José Justo Gómez de la Cortina, Conde de la CORTINA, *Cartilla social, o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones del hombre en la sociedad civil,* Méjico, Galván, 1833, and Manuel Eduardo de GOROSTIZA, *Cartilla política*, Londres, Santiago Holmes, 1833.

9. Duch as *Catecismo político mexicano para uso de las escuelas*, México, El Águila, 1828 and A. M. VARGAS, *Catecismo de república, o elementos de gobierno republicano popular de la nación mexicana*, México, Martín Rivera, 1827.

10. Nicolás Pizarro SUÁREZ, *Catecismo político del pueblo,* Méjico, Navarro, 1851; *Catecismo político constitucional* (1860), reprinted in 1861 (twice), 1871, and 1887; *Catecismo de moral*, Méjico, J. Fuentes y Compañía, 1868.

11. Hans-Christian HARTEN, *Elementarschule und Pädagogik in der französischen Revolution*, München, R. Oldenburg Verlag, 1990, p. 257-311.

12. For an overview of the Spanish catechisms of Christian doctrine, their structure, and the ways in which they were meant to be learned, see Antonio Viñao FRAGO, "Adoctrinadores y adoctrinados. Catequesis y educación en la España de la segunda mitad del siglo XVIII y primeros años del XIX" (I), *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 2004 (III), p. 85-111. Whereas in Spain there was a large variety of religious catechisms, in Mexico the catechisms of Jerónimo de Ripalda and Gaspar Astete were the dominant ones.

13. "*Preg.* Decid, niño: cómo os llamáis? / *Responderá su nombre*: Pedro, Juan, o Francisco, &c. / *Encomiéndese el tener cada uno devoción con el Santo de su nombre*. / P. Sois Christiano? / R. Sí, por la gracia de nuestro Señor JesuChristo. / P. Qué quiere decir ser christiano? / R. Hombre que tiene la Fe de Christo, que profesó en el Bautismo. / [...] / P. A qué está obligado el hombre? / R. A buscar el último fin para que fue criado. / P. Para qué fin fue criado el hombre? / R. Para amar y servir a Dios en esta vida, y después verle y gozarle en la otra. / P. Con qué obras se sirve a Dios principalmente? / R. Con obras de Fe. esperanza y Caridad». Gaspar ASTETE, *Doctrina christiana con su breve declaración, por preguntas y respuestas,* Burgos, Julián Pérez, 1766, p. 33-34, 39-40.

14. "P. Decid, niño, cómo os llamáis? / R. Español. / P. ¿Qué quiere decir español? / R. Hombre de bien. / P. Quántas y quáles son tus obligaciones? / R. Tres, ser cristiano católico apostólico romano, defender su religión, su patria y su ley, y morir antes de ser vencido." *Catecismo civil, o breve compendio de las obligaciones del buen español, conocimiento práctico de su libertad, explicación de su enemigo, muy útil en las actuales circunstancias, puesto en forma de diálogo*, Puebla, 1808, p. 17.

15. "P. ¿Qué es Constitución? / R. Una colección ordenada de las leyes fundamentales o políticas de una nación.

P. ¿Qué se entiende por leyes fundamentales? / R. Las que establecen la forma de gobierno: es decir, las que fijan las condiciones con que unos ha de mandar, y otros obedecer. / P. ¿Quién tiene facultad para hacer estas leyes? / R. La nación por sí sola, o por medio de sus Representantes o Diputados. / P. ¿Tenemos nosotros Constitución? / R. Tan buena que puede hacernos felices si la observamos y contribuimos a que se observe", D.J.C., *Catecismo político,* 1820, p. 107.

16. "Q. ¿Qué es ley? / A. En los tiempos de Carlos IV y otros reyes anteriores, se llamaba ley toda orden, todo decreto que a su nombre expedían sus ministros y aun los tribunales; pero la ley *realmente* es la expresión de la voluntad general, en orden a lo que conviene mandar o prohibir para el bien de todos. / Q. ¿Qué quiere decir voluntad general? / A. Lo que quieren todos, o la mayor parte de los que componen una misma nación.", D.J.C., *Catecismo político,* 1820, p. 111.

17. "P. ¿Qué es Gobierno? / R. En todo país para que haya orden y tranquilidad, y los fuertes no atropellen a los débiles, debe haber quien por consentimiento de todos gobierne y disponga lo que juzgue conveniente al bien general. Las reglas, pues, con que estos han de gobernar, y las condiciones con que los demás han de obedecer, son las que constituyen lo que se llama Gobierno; y a estas reglas y condiciones se les da el nombre, como hemos visto, de leyes fundamentales de un país, y forman su Constitución", D.J.C., *Catecismo político,* 1820, p. 113-114.

18. See the tables compiled by François Xavier GUERRA in *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, 2 ed., Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 288-290. Guerra takes the information about numbers of publications from José Toribio MEDINA, *La imprenta en México*, vol. 8 (Amsterdam, N. Israel, 1965), and F. González de Cosío, *La imprenta en México (1553-1820)*, México, 1952, p. 345.

19. For a discussion of the public sphere at the onset of independence in Spanish America, see, for example, François-Xavier GUERRA and Annick LEMPÉRIÈRE, *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, Centro Francés de

Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998; Rafael ROJAS, *La escritura de la independencia: el surgimiento de la opinión pública en México*, México, Taurus, Centro de Investigación y Docencia Económica, 2003.

20. The article "Ensayo sobre la opinión pública" was first Publisher in *El Espectador Sevillano* in Spain, nums. 38-53, October-November 1809. It was then reprinted in the Mexican edition of that *Espectador*, num. 3, 1810 p. 78-110. Presumably written by Alberto Rodríguez de Lista (wrongly attributed to the Mexicans Lorenzo de Zavala or José María Luis Mora), this article was totally or partially reproduced between 1820 and 1828, in the following journals: *El español constitucional de Londres*, circulating in México, February 1820, *El Hispano-Americano constitucional*, 13 June 1820, *La sabatina universal*, 13, 20 and 27 July 1822, *Gaceta del gobierno de México*, 1, 3 and 10 April 1823, *El Sol*, 3-4, 7 and 9 August 1825, and 18-9 June 1827, and *El observador de la República Mexicana*, 2 January 1828. Some parts of it were also transcribed in *El tribuno de la plebe*, 1821and *El Sol*, 17-19 August 1827. The article was published again, with significant variations, a in *La Cucarda*, 30 March 1851.

21. "*la voz general de todo un pueblo convencido de una verdad, que ha examinado por medio de la discusión*". *El espectador sevillano*, México, num. 3, III-1810, p. 81-84; italics in the original.

22. La "invención de la imprenta" es lo que permite la formación de esta opinión, pues hace posible a los letrados "hablar en el silencio de la soledad con todos nuestros conciudadanos, escuchar sus respuestas y objeciones, ventilar tranquilamente y sin el acaloramiento que inspira el amor de la propia opinion, los intereses públicos, confesar cándidamente nuestros errores, ó sostener con dignidad las verdades de que estamos convencidos." En esta operación, garantizada por la libertad de la prensa, "la razon debe ser el único juez, y la discusion es el procedimiento mas necesario". Ahora bien, esta opinión discutida y razonada de los "sabios", es independiente del gobierno, pues es "administrada" únicamente por los ciudadanos, y no por "otra magistratura alguna". Los lectores de esa discusión constituyen "el público", que en su calidad de "testigo silencioso de esta interesante disputa, lee, confiere, examina y confronta su opinión". La opinión que el público se forme a partir de esa lectura, es necesariamente acertada: "como no se puede suponer en la masa general de los ciudadanos ningun interes de partido, ningunas miras de ambicion, es preciso que la opinion que adopten, despues de haber presenciado un examen y una discusion prolija, sea la que se funde en los principios indestructibles de la razon y de la justicia." El "criterio más seguro" para la definición de la opinión pública debe ser "la utilidad pública", y de esa manera la opinión pública "no es ni puede ser otra cosa sino la coincidencia de las opiniones particulares en una verdad, de que todos estan convencidos". *El espectador sevillano*, México, num. 3, III-1810, p. 81-84.

23. "la coincidencia de las opiniones particulares en una verdad, de que todos estan convencidos". *El espectador sevillano*, México, num. 3, III-1810, 81-84.

24. For a discussion of the idea of truth and the concern for legitimacy in early-independent Mexico, see PALTI, *La invención de una legitimidad*, op. cit., 2005.

25. P. Muchas veces habéis repetido que un pueblo no se hace independiente si primero no se ilustra. ¿No es verdad por el contrario que los pueblos no logran ilustrarse sino después de ser libres? / R. Uno y otro se puede asegurar, porque la ilustración produce la independencia, y después la independencia produce mayor ilustración. / P. No es posible que entienda yo esto si no usáis de vuestros ejemplos. / R. Echad en la tierra una semilla, y veréis nacer una planta: registrad después esta planta, y la hallaréis cargada de semillas. Así sucede en nuestro caso: cierto grado de ilustración es el gérmen de toda independencia; pero la independencia es un árbol fecundo, cargado de nuevas semillas que aumentan y mejoran la ilustración, Lato Monte, 1821, p. 19.

26. "Cura. Cuando el gobierno viola los derechos de la sociedad, se dice que cada uno de los miembros que la componen está oprimido. Cuando viola los derechos de un solo individuo, se dice que toda la sociedad está oprimida. / Alcalde. Explíqueme vd. por qué se oprime a cada

ciudadano en particular, cuando se violan los derechos de la sociedad. / Cura. Como los derechos de la sociedad no pueden ser otros que los derechos de los ciudadanos, por eso cuando se oprime a la sociedad violando sus derechos, cada ciudadano se considera oprimido, y lo está en efecto [...] / A. ¿Cómo resistirán los pueblos esta opresión? / C. Ocurriendo a la constitución y a las leyes, y reclamando su cumplimiento... Pidiendo a los representantes del pueblo, por medio de respetuosas representaciones, el resarcimiento de los males que hayan sufrido, y la responsabilidad y el castigo de los infractores. / A. ¿Y si el gobierno se burla de estas medidas, y elude las disposiciones del cuerpo representativo? / C. Entonces la insurrección es para el pueblo, y para cada porción de él, no sólo el más sagrado de sus derechos, sino también el más indispensable de sus deberes. / A. ¿Luego las revoluciones pueden ser legales, justas e indispensables? C. Nadie puede negar esa verdad.", *Catecismo de la doctrina social*, 1833, p. 10-11.

27. "P. ¿Pero la libertad de imprenta no da lugar a que se escriban muchos despropósitos? / R. Sí, mas también proporciona que se digan ciertas verdades importantes que aunque amargas a los gobiernos, no por eso dejan de ser muy útiles al público, y por esto aquéllos más o menos siempre son enemigos de ella, cuando éste la defiende hasta el último aliento. / Q. ¿Pues no es un medio de fomentar la sedición la libertad de imprenta y no la ha producido muchas veces? / R. No, por el contrario, cuando a los hombres se les permite quenarse de lo que real o aprendidamente sufren, lo regular es que se contenten con esto; mas si la autoridad se lo impide, entonces se irritan de que no pueda sufrir una censura [...], y en este caso es en el que se traman las conspiraciones y se proyecta seriamente derribarla: así es claro que no el ejercicio de la libertad de imprenta, sino el abuso de la autoridad es lo que provoca la sedición. Además, con la libertad de imprenta, el gobierno no sólo tiene un medio infalible de ilustrarse en la opinión del público que jamás debe ignorar [...] / Q. Pero qué ¿no puede abusarse de la libertad de imprenta? / R. Sí, lo mismo que de la libertad de la palabra [...] / Q. Pues ¿por qué todos los gobiernos se quejan de la libertad de imprenta y procuran arruinarla o hacerla ilusoria? / R. Porque la censura siempre ha sido dolorosa para el que es objeto de ella, y por justa que sea siempre parece excesiva al que la sufre. Esto no quiere decir que muchas veces no sea infundada y las más descomedida; pero en el primer caso se puede contestar a ella, y en el segundo es necesario despreciar la desatención de su autor. Con una poca de tolerancia para recibir las lecciones siempre amargas de la censura, y alguna filosofía para desentenderse de un lenguaje descomedido, serían como en Inglaterra menos frecuentes las quejas de los gobiernos", [José María Luis MORA], *Catecismo político de la Federación*, 1831, p. 446-447.

28. VARGAS, *Catecismo de república,* 1827, p. 28.

29. "En los estados libres, los ciudadanos necesitan, para obedecer bien, conocer de antemano lo que van a obedecer, el porqué se les manda, y las ventajas que les resultará de su obediencia. En [los estados monárquicos] la obediencia es un hábito o una necesidad; en éstos es el efecto del propio convencimiento. El estimulante de los primeros es la fuerza coercitiva; el de los segundos es el interés de cada cual [...] Pero ni se obedece bien lo que no se comprende bien, ni nadie comprende lo que antes no se le ha explicado con claridad, ya sea por medio de libros elementales, ya de viva voz. De ahí que sea en los pueblos libres una de las primeras necesidades, cuando no la primera, la de que las verdades políticas estén al alcance de todos los ciudadanos de que aquellos se componen", GOROSTIZA, *Cartilla*, 1833, p. 5.

30. "La libertad de imprenta, que tantos bienes pudo haber proporcionado a los pueblos mexicanos, estendiendo la ilustración y los conocimientos, se ocupó sólo en combatir intereses particulares, en que grandes masas tomaban parte, buscando el bien general, o con pretesto de este bien [...] Quiero obsequiar mis deseos [respecto de que se estiendan en todas las clases del estado, los conocimientos necesarios para entender cuáles son los derechos del ciudadano, y cuáles sus obligaciones, para llenar sus deberes] presentando este catecismo, en el que he procutado transcribir las mehores doctrinas [...] Estoy también persuadido de que este catecismo será el objeto de la crítica de algunos, que sin atacar las doctrinas que en él se vierten, dirigirán

todos sus ataques a la persona, al plan, al método, al dialecto, y no faltará quien me llame un mero plagiario. ...Yo contestaré desde ahora. Mi persona nada puede influir en contra de la verdad", VARGAS, *Catecismo de doctrina social,* 1833, p. iv-v.

31. "P. Pero si se demuestra que las leyes son malas y los gobiernos ineptos ó perversos, no serán obedecidos estos ni aquellas, y entonces ¿cómo podrá sostenerse el orden público? / R. Las leyes y los gobiernos, mientras no hayan sido legalmente cambiados, siempre deben ser obedecidos, y por eso un escritor no puede pedir que se les niegue su obediencia: censurar una ley o una autoridad, es pedir su reforma o variación; este y sólo este es el objeto político de la libertad de hablar y escribir, y el que excede de él es un sedicioso que debe ser castigado como perturbador", [MORA] *Catecismo político de la Federación,* 1831, p. 448.

32. "La Constitución ha querido que todos los actos de gobierno emanasen del presidente, y si dispuso que no tuviesen valor ninguno sin la firma de algún ministro, fue con el objeto de que quedando este responsable, rehusase autorizar los actos inconstitucionales de aquél...", [MORA], *Catecismo político de la Federación,* 1831, p. 469.

33. "Ama, pues, las **leyes** que mandan lo útil a la felicidad de todos. / Ama al **gobierno** que se sujeta él mismo a las leyes, y que vela su observancia. / Ama a un **país** donde nada tienes que temer sino a las leyes, y en el que las leyes no hacen temer al hombre justo. / Ama y respeta a los **magistrados** que mantienen entre nosotros la buena fe, la concordia y la virtud. / ¿Pero qué **conducta** debe inspirarte tu amor a la patria? / Vedla aquí: tu patria será rica, floreciente y tranquila, cuando la tierra se halle bien cultivada, cuando tenga artistas industriosos, hábiles comerciantes, soldados que combatan en su defensa, magistrados que mantengan la paz, hombres sabios con quienes el gobierno se dedique a los cuidados de su administración. He aquí los diferentes **estados** en que se reparten los ciudadanos. Elige uno de estos estados, y cumple con tus obligaciones. / Tú y yo, y los hombres que viven con nosotros, nos hemos obligado en fuerza de nuestros pactos y juramentos, o los de nuestros padres, a trabajar para el bien y felicidad de todos." Gómez de la Cortina, *Cartilla civil y política*, 1839, p. 19-20 (bold words in the original).

34. Thus described Gorostiza his motivations in writing the book: "la necesidad de procurar por todos los medios posibles el cultivo de las ideas, que a la vez que **ilustran disponen** a los ciudadanos a **cumplir** exactamente las obligaciones y deberes que exige una sociedad bien organizada". Gómez de la Cortina, *Cartilla civil y política*, 1839, p. 1-2 (bold words in the original).

35. "*Los liberales quieren: que las leyes nos aseguren el goce de los derechos que nos corresponden como a hombres y como a ciudadanos.* / Los derechos que nos pertenecen en razón de hombres, se llaman DERECHOS CIVILES y se reducen a los siguientes: el derecho de conciencia [...] el derecho de libertad [...] el derecho de seguridad [...] el derecho de igualdad [...] el derecho de propiedad [...] y el derecho de imprenta [...] de estos derechos deben disfrutar todos los habitantes de la república [...] los derechos que nos corresponden en razón de ciudadanos, se llaman DERECHOS POLÍTICOS y se reducen a los siguientes: el derecho de elección popular [...] y el derecho de empleo [...] Sabiendo ya cuales son los derechos civiles y políticos, es muy fácil conocer la justicia con que los liberales pretenden disfturarlos, y que también los disfruten todos los hombres y todos los ciudadanos en los términos explicados [...] / *Los serviles quieren: que cada uno de ellos, y nadie más, disfrute de los derechos civiles; que el derecho de elección popular no exista ni para ellos mismos y que a cada uno de ellos corresponda exclusivamente el derecho de empleo.*/ Supuesto lo dicho en el párrafo antecedente y teniendo en consideración que todos los hombres salen iguales de las manos del Criador, ningún racional dejará de conocer la injusticia que envuelve esta pretensión de los serviles", *Cartilla del liberal cristiano,* 1836, p. 260.

36. los mexicanos deben "saber distinguir al hombre liberal del servil, cuando menos, para no confundir al amigo con el enemigo", *Cartilla del liberal cristiano,* 1836, p. 245.

37. Gómez de la Cortina's *Cartilla social*, published in 1833, was reprinted at least seven times between 1836 and 1849.

38. Cf. PALTI, *La invención de una legitimidad*, 2005.

39. "Q. Segun esto, ¿deben los ciudadanos sostener que todo lo que se contiene en una Constitución es bueno, aunque conozcan que algunas de sus disposiciones son erróneas o perjudiciales? R. De ninguna manera; pero mientras *legalmente* no se deroguen, la simple opinión de cualquier número de ciudadanos, por crecido que sea, en contra de alguna prevención constitucional, o en general respecto de una ley, no puede dispensar de su observancia a ninguna persona", Nicolás PIZARRO, *Catecismo politico constitucional*, 1861, p. 7.

40. HEMPFER *et alii*, "Performativität und *episteme*", 2001.

Le *Catecismo patriótico español* de Menéndez-Reigada (1938)

Hilari Raguer

1 Une seule édition (Salamanca, Imprenta Comercial, s.a.) attribue le *Catecismo patriótico español* à « Fray Albino G. [González] Menéndez Reigada ». C'est aussi, actuellement, l'avis des Frères Dominicains. Mais l'auteur pourrait être son propre frère Ignacio, ou plutôt les deux frères, étant donné qu'ils travaillaient souvent de concert et que la plupart des éditions donnent comme auteur simplement « Menéndez-Reigada ». Fray Albino González Menéndez-Reigada (né à Corias de la Pravia, Asturias, en 1881-mort à Cordoue, en 1958) était évêque de Gran Canaria depuis 1924, avant d'être transféré à Cordoue en 1946. Il était spécialement qualifié dans le domaine du catholicisme social. Dans son diocèse, il avait créé des quartiers de logements pour les ouvriers et des écoles professionnelles. Il était président du comité permanent des Semaines Sociales d'Espagne et membre de la commission épiscopale pour les affaires sociales. Fray Ignacio González Menéndez-Reigada, théologien notable chez les dominicains de Salamanque, très attaché à Franco et confesseur de sa femme, Doña Carmen, a soutenu une dure polémique avec Maritain, sur la supposée condition de croisade de la guerre civile.

2 Il s'agit ici d'un catéchisme religieux et politique à la fois, qui (comme celui de Napoléon) impose comme devoir de conscience, l'amour et la soumission à la Patrie, identifiée ici en la personne du Caudillo Franco et de son régime. Alors qu'il était rédigé pour l'école primaire, le ministère de l'Éducation nationale l'a déclaré texte officiel, le 1er mars 1939, un mois avant la fin de la guerre civile. Ce catéchisme avait donc pour mission d'inculquer aux enfants, qui devaient l'apprendre par cœur, l'idéologie du nacional-catolicismo (selon le mot d'Alfonso Álvarez Bolado)[1], d'après lequel tout vrai Espagnol doit être catholique, apostolique et romain, et, en Espagne, tout vrai catholique doit être nationaliste espagnol, et précisément sous la forme franquiste. S'agit-il d'un vrai catéchisme de la religion chrétienne ? On pourrait penser à une sorte de *vademecum*, un résumé d'une matière séculairesous forme de brèves questions et réponses. Mais bien que le contenu soit surtout politique, la doctrine patriotique s'y présente de façon inséparable de la religion. Il est à remarquer que cette brochure ne

porte ni le nihil obstat de la censure théologique, ni l'imprimatur de l'évêque ou du supérieur religieux. D'après la législation ecclésiastique alors en vigueur (*Codex iuris canonici*, can. 1385, 2º et 3º) toutes les publications de prières, dévotions, doctrine et formation religieuse, morale ou ascétique, avaient besoin de la censure théologique préalable (nihil obstat), et si l'auteur était religieux, il fallait en plus la permission du supérieur majeur *(imprimatur)*, même si le sujet du livre était profane. Pour l'une et l'autre raison, il fallait donc la licence ecclésiastique. Néanmoins, si ce catéchisme eut été désapprouvé par l'autorité ecclésiastique, il n'aurait pas été déclaré texte officiel et il n'aurait pas connu de rééditions. De la même façon reste inexplicable l'omission, pour le nom de l'auteur, du prénom ou des prénoms (Albino ou Ignacio) et du sigle distinctif des Dominicains (O.P., Ordre des Prédicateurs).

3 Avant de résumer le contenu de ce catéchisme, il nous faudra évoquer le contexte historique qui a vu sa parution : la guerre civile espagnole de 1936-1939[2]. Les généraux soulevés, en juillet 1936, n'avaient pas manifesté au début des intentions religieuses, mais très vite le pronunciamiento est devenu une guerre religieuse, « la dernière guerre de religion » (Guy Hermet). Deux faits ont contribué à cette transmutation. D'abord, les civils catholiques qui, surtout en Navarre et en Vieille Castille (Burgos, Salamanque, Valladolid) se sont incorporés comme volontaires dans l'armée rebelle et lui ont apporté un surplus religieux. Le deuxième facteur a été l'intense persécution religieuse déclenchée immédiatement dans toutes les villes où la rébellion a échouée. C'est par là que les extrémistes, souvent appelés « incontrôlés », ont décerné au putsch militaire le glorieux titre de croisade, fort utile pour la propagande aussi bien intérieure qu'extérieure. L'épiscopat espagnol a adhéré avec enthousiasme à la cause des rebelles, alors que le Vatican se montrait moins belliciste et plus prudent, parce que Pie XI craignait que ce nouveau régime ressemblât à ceux d'Hitler et de Mussolini, qui le soutenaient, et avec lesquels, malgré les Concordats, il avait beaucoup d'ennuis. Cette idéologie politico-religieuse, née pendant la guerre civile et continuée dans l'après-guerre, a donc été transposée par Menéndez-Reigada, sous forme de catéchisme, et par conséquent comme enseignement religieux obligatoire.

4 Il y a eu, dans l'Espagne rebelle, une littérature nombreuse, allant de la simple feuille de propagande jusqu'aux études les plus sérieuses de théologie savante et les lettres pastorales de presque tous les évêques qualifiant la guerre civile de Croisade. Or, aucun pape, ni Pie XI, ni Pie XII, ni Jean XXIII, ni Paul VI, ni Jean-Paul II, n'a appliqué ce mot à la guerre d'Espagne. Mais en France, surtout, il y a eu des chrétiens qui condamnaient, bien sûr, les massacres de prêtres dans l'Espagne républicaine, mais refusaient le titre de Croisade. « C'est alors – dit Maurice Duverger – qu'on voit une certaine gauche catholique [française] prendre conscience d'elle-même »[3]. Des théologiens français, spécialement des dominicains, se sont efforcés de démontrer aux théologiens espagnols, parmi lesquels les plus notables étaient également des dominicains, que parler de guerre sainte était une contradictions logique et, qui plus est, une contradiction évangélique. Aline Courtrot, comme toute une équipe de religieux et de laïques, dans plusieurs revues, s'estformée dans cette polémique[4]. Elle a été à l'origine de la Maison de Latour-Maubourg, où les frères dominicains les plus connus ont été le P. Bernardot[5] et le P. Boisselot, futur directeur des Éditions du Cerf. Alfredo Mendizábal, en contact avec cette équipe, publia vers la fin de 1937, ses réflexions sur la nature et les causes de la guerre d'Espagne, dans son livre *Aux Origines d'une Tragédie. La Politique espagnole de 1923 à 1936* (Desclée, Paris, s.a.), où un développement important était accordé à l'aspect religieux. Mendizábal soulignait la responsabilité de la droite

monarchiste, qui avait nié la possibilité d'un ordre juridique républicain, et avait compromis l'Église avec la monarchie, de même que la responsabilité de la presse catholique et des nombreuses autorités catholique qui avaient pris ouvertement parti contre la République dans la campagne électorale de 1931, ce qui, après la défaite monarchique, avait laissé l'Église espagnole dans une situation difficile. Il évoquait les efforts du chanoine Carles Cardó (le don Sturzo de la démocratie chrétienne catalane), à travers sa revue *La Paraula cristiana*, dans le but d'établir un ordre chrétien, et parlait des premiers tâtonnements de la démocratie chrétienne espagnole (le groupe du futur prêtre et cardinal Ángel Herrera et son journal *El Debate*) qui, « malheureusement, n'étendait pas son action au delà du domaine social ». Mais c'est la droite monarchique, intransigeante, absolutiste, intégriste, obstinément attachée à la tradition qui a la grande responsabilité de la tragédie, et toute la troisième partie du livre est consacrée au problème religieux.

5 L'ouvrage du professeur Mendizábal est important en lui-même, mais la raison principale de sa diffusion a été la préface de Jacques Maritain, sous le titre de « Considérations françaises sur la guerre d'Espagne », un précieux opuscule de quelque cinquante pages. L'intérêt de Maritain pour l'Espagne ne date pas de la guerre civile ; son *Humanisme intégral* (Aubier, Paris, 1937) est né d'un cours qu'il avait donné en 1934, à l'Université d'été de Santander, publié sous le titre de *Problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad*[6]. Dans cet écrit, il propose souvent l'Espagne traditionnelle comme un exemple de ce que la nouvelle chrétienté qu'il souhaitait, ne devrait pas être. Maritain, chrétien cultivé, thomiste remarquable, cite le célèbre dominicain Melchor Cano. Ce dernier avait réussi à faire condamner par l'Inquisition, comme protestant ou presque, son confrère Bartolomé Carranza, archevêque de Tolède, auteur d'un catéchisme expliqué aux fidèles, parce que lui, Cano (d'après Maritain) trouvait « tout à fait condamnable la prétention de vouloir donner aux fidèles une instruction religieuse qui ne convient qu'aux prêtres [...]. Il s'élevait aussi avec vigueur contre la lecture de l'Écriture Sainte en langue vulgaire » et il aurait dit dans un sermon que « l'un des signes de la venue de l'Antéchrist était la grande fréquentation des sacrements ». Après avoir rappelé dans cette préface, les principes d'une politique chrétienne, tels qu'il les avait déjà exposés dans son Humanisme intégral, Maritain entreprend la difficile tâche de juger, en moraliste chrétien, la guerre civile espagnole. Sans vouloir examiner si, en juillet 1936, il « était conforme aux règles de la légitimité prescrites par la théologie morale – et qui exigent en tout cas l'assurance bien fondée qu'on ne causera pas des maux plus grands – le déclenchement d'une insurrection militaire qui devait provoquer en quelques mois de guerre fratricide, plus de ruines, d'abominations, de pertes de vies humaines, que des dizaines d'années de lutte civique poursuivie même dans les plus sombres conditions », Maritain considère la guerre civile en elle-même et il affirme : « La guerre civile n'est pas une solution, si ce n'est à la manière des maux suprêmes ». La révolution communiste – poursuit-il – a provoqué de puissantes réactions dictatoriales, et le triomphe de ces réactions en Allemagne et en Italie n'a pas réussi à éteindre dans ces pays le danger communiste : « Si, en Espagne, un homme a travaillé efficacement pour le communisme international, c'est bien, sans doute – en le voulant – M. Largo Caballero, mais c'est aussi – en voulant le contraire – le général Franco ».

6 Il examine ensuite le choix républicain des catholiques basques : « Ils ont pensé en conscience appliquer les lois d'une conduite chrétienne ». (il faut souligner que, malgré les fortes pressions du gouvernement de Burgos, ni Pie XI ni Pie XII, n'ont jamais

condamné les Basques qui se défendaient des attaques des rebelles). C'est encore, pour Maritain, une raison de plus de condamner cette guerre « qui, avec des armées qui invoquaient la défense du christianisme, a frappé d'une manière impitoyable la région la plus chrétienne de l'Espagne. Maritain arrive alors à la question brûlante de la « guerre sainte » :

> « Que la guerre civile – guerre sociale, guerre politique, guerre d'intérêts internationaux et d'interventions internationales – ait pris en Espagne de plus le caractère d'une guerre de religion, c'est un fait qui s'explique par des circonstances historiques passées et présentes infiniment déplorables ; il est de nature à aggraver la guerre, il ne suffit pas à transformer celle-ci en une guerre sainte, c'est-à-dire – car il importe de parler ici en rigueur de termes – en une guerre élevée elle-même à l'ordre du sacré, et consacrée par Dieu ».

7 Voilà le paragraphe-clé de la préface de Maritain. Il ajoutait qu'il regrettait, en parlant ainsi, de heurter les convictions de bien des catholiques espagnols. En juillet 1936, Maritain avait déjà pu connaître l'article du Père Ignacio González Menéndez-Reigada, « La Guerra española ante la Moral y el Derecho »[7], où on pouvait lire : « La guerre espagnole est sainte, et la plus sainte qu'ait enregistré l'histoire », parce que – dit-il – dans cette guerre, l'existence même de toute religion, naturelle ou positive, et celle du fondement naturel de la société, sont en jeu. Maritain lui réplique : « Il est permis de douter que la Providence n'ait pas d'autre moyen de sauver ces bases primordiales de la vie humaine que le triomphe militaire des nationalistes espagnols et de leurs alliés » [Hitler et Mussolini]. En tout cas – continue Maritain – l'argument du Père Menéndez-Reigada prouverait qu'il s'agit d'une guerre juste, et non d'une guerre sainte au sens propre. En fait, il se peut qu'en Espagne, toute guerre tende à devenir une guerre sainte, mais – nous touchons ici le nœud de toute la philosophie politique de Maritain – la chrétienté, de nos jours, ne peut plus admettre cette sorte de notion. La notion de guerre sainte pouvait avoir un sens, à l'égard des formes de civilisation fondées sur le sacré ; mais, à l'égard des formes de civilisation comme les nôtres, où le temporel est plus parfaitement différencié du spirituel et n'a plus de rôle instrumental à l'égard du sacré, la notion de guerre sainte perd toute signification. Maritain souligne finalement les dangers d'un triomphe écrasant d'un des deux combattants et exprime son souhait d'une troisième solution. Il y voit « une tâche urgente à accomplir » par des hommes « auxquels leur foi religieuse impose à un titre spécial le soin des œuvres de justice et de paix » (Maritain présidait le « Comité français pour la paix religieuse et civile en Espagne »).

8 Cette préface était datée du 1er juillet 1937. C'est la même date que celle de la lettre collective des évêques espagnols justifiant l'appui à Franco, bien qu'elle n'ait été diffusée effectivement qu'un mois plus tard. Au moment de donner l'ordre de tirage du livre de Mendizábal, Maritain a connu la lettre collective des évêques espagnols, aussi s'est-il empressé d'ajouter à sa préface un *post scriptum* où, respectueusement, il déclarait ne pas suivre le document épiscopal « dans l'option sans réserves qu'il exprime en faveur du camp nationaliste ». « L'intention des évêques n'est certainement pas, et ne saurait être, d'imposer aux catholiques du monde entier une telle option, dans une matière où, quelle que soit l'importance des incidences spirituelles, l'aspect politique et international est au plus haut degré manifesté ». Beaucoup d'évêques espagnols avaient publié des documents qualifiant de croisade la guerre civile, et le cardinal Gomá, primat de Tolède, l'avait écrit aussi dans plusieurs lettres pastorales mais, curieusement, il ne le dit pas dans la lettre collective qu'il a rédigée. Le document

affirme que l'Église aime la paix, mais il arrive parfois qu'il n'y ait pas d'autre moyen pour rétablir l'ordre juste que la force des armes, et c'est pourquoi l'Église a provoqué des guerres et béni des armes, mais « ce n'est pas notre cas. L'Église n'a pas voulu cette guerre ». Pourquoi ne dit-il pas que c'est une croisade ? Probablement parce que Gomá souhaitait que le document soit approuvé par le Saint-Siège, et il savait bien que Pie XI et son Secrétaire d'État, Pacelli, le futur Pie XII, n'aimaient pas ce titre. En fait, la lettre collective n'a pas été expressément approuvée par le Saint-Siège et elle n'a pas paru dans *L'Osservatore romano*. Malgré cette absence du mot dans la lettre collective, les évêques et les théologiens espagnols, et Gomá lui-même, continuent à parler de Cruzada. Le P. Ignacio González Menéndez-Reigada, ayant lu la préface de Maritain, rappelle que lui, Menéndez-Reigada enseigne la philosophie et la théologie depuis trente ans et déclare : « J'ose affronter toutes les philosophies de notre contradicteur [...] ; j'affirme de nouveau que la guerre nationale espagnole est une guerre sainte, au sens propre et très propre du mot, selon la philosophie, et la théologie, et l'histoire »[8]. L'auteur fait de gros efforts pour justifier ce qualificatif de « totalitaire » que le régime se donne : pour lui, ce n'est pas un régime totalitaire matérialiste, mais un régime « totalitaire chrétien ».

9 Le chapitre 1 du *Catecismo* enseigne que « l'Espagne est notre Patrie » et décrit ce que nous recevons d'elle : « Le sol sur lequel nous marchons, l'eau que nous buvons, les aliments qui nous nourrissent [...], la société où nous vivons, la famille à laquelle nous appartenons, la garantie de nos vies et de nos droits, la culture que nous possédons et, d'une certaine façon, la Religion qui nous porte au bonheur ». Le chapitre 2 proclame nos devoirs à son égard, devoirs « non seulement d'ordre politique, mais aussi d'ordre moral et religieux ». Comme tout bon frère dominicain, Menéndez-Reigada adopte la doctrine de saint Thomas d'Aquin, reçue dans toute la théologie scholastique, selon laquelle l'amour que l'on porte à la Patrie fait partie de la vertu de justice, qui exige de rendre à chacun ce qui lui appartient *(suum cuique)*. Mais c'est une justice imparfaite, parce que, ni à Dieu, ni à la patrie, ni à nos parents, nous ne pourrons jamais rendre tout ce que nous leur devons. Notre catéchisme applique à la Patrie espagnole cette théologie. Jusqu'ici, c'est la doctrine catholique universelle. Mais tout de suite, notre catéchisme identifie la Patrie avec le régime franquiste, et même avec la personne du Caudillo Franco, « l'homme providentiel, que Dieu a placé pour soulever l'Espagne » ; il est « comme l'incarnation de la Patrie et il a reçu de Dieu le pouvoir pour nous gouverner ». Il faut faire révérence lorsqu'on joue ou lorsqu'on chante l'hymne national. Il faut accomplir le service militaire et le service social, payer les impôts et pratiquer la charité et la bienfaisance. On affirme le devoir de défendre la Patrie, même au risque de sa propre vie, « contre tous ses ennemis, extérieurs ou intérieurs ». Ces derniers mots sont importants : c'est ainsi que la loi organique de l'armée définit sa mission, et les militaires les ont invoqués pour justifier leur rébellion, étant donné que le gouvernement du Front Populaire était un ennemi intérieur. C'est ainsi que tous ceux qui se sont opposés à leur insurrection, ont été condamnés comme rebelles. Avoir l'Espagne comme Patrie c'est une grande chose ; si quelques étrangers en disent du mal, « c'est par envie, ou parce qu'ils ne nous connaissent pas » (chapitre 3). L'Espagne a été placée par la Providence divine au centre du monde. Elle est « la Patrie des fleurs, parce que des dix mille espèces qui ornent l'Europe, plus de la moitié se trouvent dans la seule Espagne » (chapitre 4). La langue du peuple espagnol est la langue castillane. Elle « est plus belle et plus apte que n'importe laquelle des langues vivantes, parce que c'est celle qui conserve le mieux le caractère du latin duquel elle procède [...]. La langue

castillane a un avenir immense, parce que, en plus d'être parlée par le plus grand nombre de nations, elle devra devenir la langue de la civilisation du futur [...], parce que l'anglais et le français, qui pourraient partager cette fonction, sont des langues tellement usées, qu'elles se trouvent près de leur dissolution complète » (chapitre 8). Selon Maurice Duverger, les idées politiques fondamentales, très difficiles à changer, nous sont données à l'école primaire, lorsqu'on nous apprend l'histoire nationale. Le *Catecismo patriótico español*(chapitres 9-19) impose aux enfants une certaine vision de l'Histoire d'Espagne, une Histoire qui aboutit à la soi-disant croisade de 1936-1939, et tout ce qui s'en écarte est l'anti-España et doit être éliminé. Les grandes gestes de l'Espagne *(gesta Dei per hispanos)* sont exactement huit : 1. Humanisation et spiritualisation de l'Empire Romain ; 2. Conversion et civilisation des Barbares ; 3. Expulsion de l'Europe [non seulement de l'Espagne !] des armées de l'Islam ; 4. Défaite des Turcs à Lépante ; 5. Défense de la civilisation chrétienne et de l'esprit greco-romain contre le protestantisme ; 6. Découverte, conquête et civilisation de l'Amérique ; 7. Démolition *[derrocamiento]* de l'empire bâtard *[espúreo]* de Napoléon I er ; et 8. Écrasement du bolchevisme russo-asiatique, c'est-à-dire, la Croisade (chapitre 10).

10 L'Espagne a humanisé et spiritualisé l'Empire Romain parce qu'elle lui a donné le plus grand et le plus humain des philosophes de Rome (Sénèque), le plus grand et le plus politique de ses empereurs (Constantin, élevé par l'Espagnol Osius) et le plus complet et le plus civilisateur de ses empereurs (Théodose). À un certain moment, l'Empire Romain semblait être devenu espagnol, « lorsque le pape, saint Damas, et l'empereur Théodose, tous deux espagnols, occupaient les deux trônes les plus élevés, d'où on gouvernait le monde » (chapitre 11). Les barbares arrivés en Espagne sont devenus catholiques à la fin du VIe siècle, et à ce moment-là « l'Espagne a commencé a être la nation catholique par excellence ». L'élève pose la question : « Mais les Barbares de France ne s'étaient-ils pas convertis au catholicisme avant ? ». Réponse : « Les Barbares de France se sont convertis au catholicisme de façon beaucoup plus lente qu'en Espagne, bien que leur roi Clodovée se soit fait catholique à la fin du Ve siècle, c'est pourquoi on appelle la France, la fille aînée de l'Église » (chapitre 12). Vient ensuite la lutte pendant huit siècles contre les musulmans, et l'enfant pose la délicate question des Maures qui, en ce moment précis, combattent dans l'armée franquiste contre les Espagnols républicains : « Mais, comment se fait-il que maintenant les Maures soient nos bons amis et collaborateurs ? ». Et Menéndez-Reigada de répondre : « Les Maures sont maintenant nos bons amis et collaborateurs, parce que devant un ennemi commun tellement épouvantable comme l'est le bolchevisme athée, la distance qui sépare Maures et Espagnols disparaît presque complètement ». L'élève demande si cette étrange collaboration pourrait être durable. Réponse : « Cette collaboration pourra être durable et hautement profitable pour les deux peuples, si elle est menée avec intelligence et loyauté des deux côtés » (chapitre 13). Le protestantisme supposait un danger immense pour la civilisation chrétienne, « parce qu'il fut le premier des prémices du rationalisme du XVIIIe siècle, de la révolution libérale et finalement de la révolution actuelle marxiste-bolchévique ». Mais alors, pourquoi les pays protestants sont-ils les plus avancés ? « Les pays protestants sont les plus avancés, mais avec un progrès partiel, unilatéral et malsain *[morboso]*, qui porte fatalement en germe la catastrophe qui, actuellement, nous menace tous ». Bien sûr, cette catastrophe menace aussi les pays catholiques, « mais ce n'est pas par ce qu'ils ont de catholiques, mais pour avoir cessé en grande partie de l'être, en acceptant comme système de gouvernement, le libéralisme rationaliste et démocratique, ce qui est une attitude mentale dérivée du

protestantisme » (chapitre 15). En ce qui concerne l'Amérique, « le plus probable est que Colón était espagnol, mais, en tout cas, c'est l'Espagne qui l'a accueilli et aidé et qui a rendu possible son entreprise » (chapitre 16). Napoléon Ier voulait soumettre toute l'Europe à la France et la gouverner, « selon les principes de la révolution [avec minuscule] française. À l'objection que les Français portaient en Espagne « un esprit humanitaire et civilisateur », on répond que ce n'est pas vrai : « Partout, ils se sont distingués par leurs crimes et outrages, comme pillages, assassinats, viols, sacrilèges, destruction de couvents et d'autres méfaits encore plus répugnants ». La conséquence de la guerre de l'Indépendance a été qu'ils ont pris racine en Espagne, à travers les « afrancesados ». « Les idées encyclopédistes d'un libéralisme démocratique constitutionnel, qui ont apporté tant de malheurs, et dont la liquidation est en train de se faire précisément en ces jours [de guerre civile] : L'Espagne avait gagné la guerre dans le domaine des armes, mais elle l'avait perdue dans celui des idées » (chapitre 17).

11 Nous arrivons finalement au sommet de cette vision historique, la Croisade contre le bolchevisme, « programme suprême du marxisme-communisme ». Le bolchevisme s'était répandu en Espagne, avec l'aide de « toutes les forces de l'anti-Patrie, c'est-à-dire : les éléments ou partis séparatistes, les partis socialistes ou socialisants, les partis radicaux ou libéraux de gauche, avec leurs respectives internationales, marxistes et maçonico-judaïques, leurs loges et d'autres sociétés secrètes, leurs Ligues des Droits de l'Homme, leurs Sociétés d'amis de la Russie, le Secours Rouge International, etc. ». « Encore une fois, l'Espagne a accompli sa mission de sauver le monde de l'ennemi le plus terrible que l'humanité aie connu dans toute son Histoire » (chapitre 18). Les valeurs qui caractérisent l'Espagne sont : « Une, Grande, Libre, Catholique, Impériale et Mère de vingt nations » (chapitre 19). « L'unité de l'Espagne exige comme élément principal l'unité religieuse, parce que, lorsque celle-ci fut brisée, l'Espagne a commencé à perdre la conscience de son propre être » ; c'est ce que le libéralisme a fait, avec ses propagandes contre la Religion, la Morale, la Patrie, l'État et la Société (chapitre 20). L'Espagne est Grande parce que, au delà de son extension et sa population, elle ne saurait pas accepter d'être une quantité méprisable dans l'ensemble des nations. « L'extension spirituelle de l'Espagne est celle de la moitié du monde qui parle espagnol, et à laquelle l'Espagne doit rendre la conscience de son unité » (chapitre 21). L'Espagne est Libre parce qu'elle « ne reconnaît, au dessous de Dieu, d'autre pouvoir supérieur à elle » (chapitre 22). Sur l'Espagne Catholique (chapitre 23), on répond à l'objection que le catholicisme aurait été un facteur de retard : « La cause du relatif retard matériel de l'Espagne à l'époque moderne a été l'oubli d'elle-même et avoir vécu d'emprunts, en copiant l'étranger ». « Espagne Impériale signifie que notre Patrie ne saurait se sentir absente d'aucun des grands problèmes qui affectent l'humanité ». Serait-ce là une sorte de quichotisme, qui nous exposerait à beaucoup de dangers ? « Cet impérialisme sera une sorte de quichotisme d'ordre supérieur, qui nous donnera prestige et grandeur ». Pour son « impérialisme civilisateur », on compte sur « toutes les nations sœurs ou filles de l'Espagne, les nations hispano-portugaises des deux mondes ». Aussi bien, le Maroc [le Protectorat espagnol] pourrait-il devenir « la porte pour aider à relever et à civiliser peut-être toute l'Afrique et tout le monde musulman, avec lequel l'Espagne commence maintenant a s'entendre » (chapitre 24).

12 À propos de ces rêves de grandeur, on pourrait rappeler le « plan D », du nom de José María Doussinague Teixidor, un diplomate phalangiste, doctrinaire, fanatique, presque visionnaire, très ami du tout-puissant beau-frère de Franco, Serrano Suñer. Pie XII, dans son message du Noël de 1939, avait exprimé les conditions d'une future paix juste

et stable. Doussinague a voulu traduire cet appel du Pape dans un projet d'un nouvel ordre international catholique, où l'Espagne, étant le premier pays catholique du monde, rassemblerait d'abord les États européens les plus catholiques, comme l'Irlande et l'Italie, et ensuite les républiques de l'Amérique latine. Les dernières sections du catéchisme sont consacrées à expliquer le nouveau régime politique de l'Espagne. Il le décrit au futur (« sera... ») parce qu'il est en train de se construire, la guerre n'étant pas encore finie. Dans l'État espagnol, il n'y a pas de division de pouvoirs, mais unité de commandement, d'ordre et de hiérarchie. Il n'y aura pas de partis politiques, parce qu'ils sont « créations artificielles du régime parlementaire pour diviser, rendre inutile et exploiter la nation, à laquelle ils sont hautement nuisibles ». Il y a seulement la Phalange (chapitre 26). L'État est décrit comme « totalitaire, si ce mot est bien entendu ». Il y a trois formes d'État totalitaire : le matérialiste (marxiste, soviétique), le panthéiste (on en donne une définition qui, sans le nommer expressément, rappelle le nazisme) et le chrétien (l'Espagne de Franco) (chapitre 27). Les valeurs de l'État totalitaire chrétien sont trois : fraternité, hiérarchie et service (chapitre 28). Ayant décrit l'Espagne, on s'occupe de ses ennemis : « Les ennemis de l'Espagne sont sept : le libéralisme, la démocratie, le judaïsme, la maçonnerie, le capitalisme, le marxisme et le séparatisme ». « Le libéralisme est le système politique importé de France, et qui a régi l'Espagne depuis plus d'un siècle, jusqu'à ce qu'il ait été tué par notre glorieuse Croisade ». La démocratie, « compagne inséparable du libéralisme », reconnaît tous les individus comme égaux, qu'ils soient « savants ou ignorants, honnêtes ou criminels ». « Le judaïsme est le système politico-social adopté par le peuple juif, après avoir tué le Christ, pour dominer le monde, selon ses prophéties ; et, étant donné qu'il ne peut pas satisfaire ses convoitises de domination sans affaiblir ou détruire les peuples civilisés et chrétiens, il considère licite l'utilisation de tous les moyens pour y parvenir, semant toutes sortes d'erreurs, propageant toutes sortes d'immoralités, favorisant partis et dissensions dans les nations et même provoquant des guerres par lesquelles les peuples se détruisent les uns les autres ». La maçonnerie est « une société secrète, alliée au judaïsme, pour réaliser dans l'ombre ses projets criminels ». Le capitalisme est « un fils naturel du judaïsme, parce que, ayant perdu l'espoir de l'autre vie, il en vient à adorer le veau d'or ». La marxisme est « l'héritier direct de tous le ennemis que nous venons de mentionner ». Le séparatisme est « comme un parasite qui naît et croît lorsque l'organisme de la nation s'affaiblit ». « Aucun catholique, aucun Espagnol ne peut licitement coopérer avec ces ennemis de la Patrie, puisque tous, sous une forme ou sous une autre, ont été condamnés par l'Église, et ils sont comme les sept péchés capitaux où l'Espagne était tombée, et qu'il a fallu laver avec du sang ». « Avec la grande Croisade ces ennemis ont été vaincus, mais non annihilés ; et maintenant, comme de sales bêtes, ils se cachent dans des trous immondes pour continuer à jeter dans l'ombre leur bave et envenimer le milieu, ou séduire des naïfs avec leurs soupirs attendrissants et leurs chants de sirène, surtout la maçonnerie, qui est comme la nourrice de tous les autres » (chapitre 32).

NOTES

1. *El Experimento del nacional-catolicismo. Cuadernos para el Diálogo*, Madrid, 1976.

2. H. HRAGUER, *La Pólvora y el Incienso. La Guerra civil española (1936-1939)*, Península, Barcelona, 2001.

3. Marcel DUVERGER, Cours D.E.S. 1956-1957, « La Droite et la Gauche dans la France contemporaine », p. 98.

4. *Un Courant de la Pensée catholique, l'hebdomadaire « Sept »*, Cerf, Paris, 1961.

5. Voir le dossier publié, à l'occasion de sa mort, dans les *Informations catholiques internationales*, juillet 1961, et aussi *La Vie spirituelle*, août-septembre 1961.

6. *Cursos de la Universidad Internacional de Verano de Santander*, nº 2 ; éd. Signo, Madrid, 1935.

7. *La Ciencia Tomista*, t. LVI (1937), fasc. 1 & 2. Publié aussi comme opuscule séparé.

8. « Acerca de la "guerra santa", Contestación a M. J. Maritain », *La Ciencia Tomista*, t. LVI (1937), p. 356-374.

Bilan et perspectives du colloque

Results and Prospects

Jean-Charles Buttier

1 L'objectif de la conférence qui s'est déroulée à Florence était de réunir des chercheurs autour d'une littérature politique originale : les catéchismes politiques. L'enjeu était de collecter ensemble suffisamment de caractères communs permettant de définir un genre du catéchisme politique. Compte-tenu de l'extrême diversité dans le temps et dans l'espace des catéchismes évoqués au fil des interventions nous avons souhaité nous interroger sur les conditions de production et d'utilisation de ces livres ainsi que sur la rhétorique employée dans le but d'esquisser une approche de sa réception. Le premier résultat notable de cette conférence fut l'accord trouvé autour de la définition suivante : un catéchisme politique est un abrégé d'une doctrine politique, généralement rédigé sous la forme d'une succession de questions et de réponses. Cette définition fait consensus, quelle que soit la taille du corpus envisagé (une cinquantaine dans le cas des ouvrages italiens du *Triennio* étudiés par Luciano Guerci, près de 800 si l'on s'intéresse à la production française du long XIXème siècle que j'ai étudiée). Les spécificités apparaissent lorsqu'on aborde cette littérature sous un angle chronologique ou bien si on en cherche l'extension géographique.

2 La question des bornes chronologiques se complexifie à la lecture de l'étude de Robert Bast qui fait remonter l'origine des catéchismes politiques à la fin du Moyen Âge. Le contexte des Réformes a toutefois été particulièrement propice à la production catéchistique en général et donc indirectement à celle de catéchismes politiques comme le rappelle Jean-René Aymes dans l'introduction de son intervention. Cela explique qu'il y ait eu une forte diffusion des catéchismes politiques dans les pays réformés comme l'illustre l'étude d'Émilie Delivré et son insistance sur l'influence que le catéchisme de Luther a eue sur la production de catéchismes politiques allemands tout au long du XIXe. Jean-René Aymes revient aussi sur la production de catéchismes philosophiques à l'époque des Lumières. Cela rejoint d'ailleurs les interrogations de Hans Robert Jauss qui regrettait l'absence d'une étude plus précise du catéchisme dans le contexte des Lumières, étude qui devait permettre selon lui de comprendre le renversement du paradigme religieux de l'explication du monde[1]. La Révolution

française a ensuite été un véritable accélérateur pour la production de cette littérature. Le Printemps des peuples stimula à son tour l'écriture de catéchismes politiques, la production germanique se trouvant en particulier influencée à la fois par la Réforme et par la tradition révolutionnaire. La disparition de ce genre de littérature politique semble attestée dans la deuxième moitié du XXe siècle. L'effacement est plus précoce pour la France qui ne connaît plus que quelques rares titres parus après la Première Guerre mondiale. L'exemple du catéchisme franquiste étudié par Hilari Raguer et daté de 1939 ou bien la découverte d'un catéchisme politique nazi par Émilie Delivré déplace toutefois nos bornes chronologiques jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Le constat a cependant été largement partagé que les catéchismes politiques représentent une littérature largement ancrée dans le XIXe siècle. Considérant l'extension géographique du phénomène, le poids de l'Espagne, largement étudiée par Jean-René Aymes, Mark Lawrence ou encore Hilari Raguer, pose la question d'une véritable tradition ibérique du catéchisme politique. À l'inverse il n'existe pas de tradition du catéchisme politique en Russie et la question est restée ouverte quant à la présence de tels ouvrages dans le monde orthodoxe.

3 Voyons maintenant quels sont les apports du colloque de Florence concernant les trois questions qui étaient sous-jacentes à cette rencontre, en particulier le problème de la sécularisation et de ses limites, ensuite la question de la formation du citoyen et enfin la possible identification d'un mode particulier de communication politique ?

4 Faut-il considérer le catéchisme politique comme le reflet de la sécularisation ou bien au contraire de la sacralisation politique ? Les débats entre les intervenants ont porté sur l'analyse de l'écriture de tels livres comme d'une preuve d'un véritable « seuil de laïcisation ». Ainsi dès la fin du Moyen Âge, les catéchismes étudiés par Robert Bast, ont été investis d'un certain nombre de missions sociales et politiques qui débordaient largement du cadre spécifiquement religieux. Par exemple l'insistance sur le devoir d'obéissance (*Honor your Fathers*) avait une portée politique très forte qui traduit la rencontre entre les attentes des autorités séculières et le système de pensée construit progressivement par les catéchistes. Jean-René Aymes a quant à lui posé l'intéressante question de la « trivialisation » des catéchismes politiques par l'abandon de vérités tenues pour universelles puisque ces ouvrages s'attachaient désormais à une doctrine politique qui, compte-tenu des bouleversements politiques entraînés par la Révolution française et l'expansionnisme impérial, ne peut plus être tenue pour immuable, intangible et universelle. Émilie Delivré a conclu de l'étude d'environ 80 catéchismes politiques allemands des années 1848-1849 qu'il s'est opéré, à l'inverse, un véritable transfert de sacré comme le montre la réutilisation d'une forme et d'un vocabulaire familiers. L'objectif des auteurs était d'assurer ainsi le succès des catéchismes politiques auprès des couches populaires. Cela entre évidemment en résonance avec les études qui portent sur l'existence (ou non) d'une véritable religion révolutionnaire en France. C'est d'ailleurs le titre de la quatrième partie des actes du colloque « Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire » de 1986. Le rapport de Claude Langlois revient largement sur ce débat en posant la question : « Laïcisation effective ou religion révolutionnaire ? »[2]. Les exemples allemands et français permettent de mettre en avant une véritable relation dialogique entretenue entre le catéchisme politique et le catéchisme religieux (qu'il soit protestant ou catholique), les révolutions de 1848 ayant joué un rôle central dans cette tentative de fusion des traditions chrétienne et révolutionnaire. Ces conclusions rejoignent des travaux plus larges sur la construction du politique qui se sont appuyés aussi sur l'analyse des catéchismes politiques. Ainsi,

Michel Riot-Sarcey définit toute doctrine politique comme un « substitut explicite du religieux »[3]. De même, en étudiant le cléricalisme électoral dans la France de la Troisième République, Yves Déloye postule quant à lui qu'il n'est pas possible de parler de « désencastrement » entre le sacré et le politique et insiste sur la « latence historique d'une certaine confusion entre le politique et le religieux », confusion qui se manifeste particulièrement dans les catéchismes augmentés qui donnent des consignes de vote aux catholiques[4].

5 La deuxième question centrale abordée par les participants est de savoir si le catéchisme politique peut être considéré comme un genre vecteur d'un mode de communication spécifique. Les catéchismes politiques forment incontestablement un genre particulier de la littérature politique. Ainsi Eugenia Roldán Vera a étudié la mise en place de ce genre didactique spécifique dans le Mexique du XIXe siècle. Elle s'est particulièrement intéressée à la dimension rhétorique et discursive spécifique de ces ouvrages qui entraîne la naissance d'un langage politique particulier Même confronté à des corpus plus hétérogènes comme celui des catéchismes français, la respiration chronologique (les épisodes révolutionnaires et républicains) ainsi que la rhétorique employée (la succession de questions et de réponses, qu'elles soient versifiées ou non), confirment ce constat d'une grande unité du genre. La discussion reste ouverte quant à l'analyse de la forme même du catéchisme et sur l'impact de cette rhétorique interrogative et dialogique. Est-ce qu'une telle composition reflète une relation inégalitaire entre celui qui sait et l'ignorant ? Est-ce qu'il y a conflit entre la visée émancipatrice de nombreux catéchismes révolutionnaires et la rhétorique choisie ? Cela fait écho avec les études de Marc Angenot sur la propagande socialiste en général et le discours guesdiste en particulier. Il revient sur la critique de ce marxisme « à la française » dénoncé comme étant un « catéchisme ânonné et immuable qui se dérobe à l'examen rationnel »[5]. Ces interrogations complexes doivent être mises en perspective avec le fait que les catéchismes politiques ont souvent fait office de manuels scolaires, tout particulièrement pendant la Révolution française que ce soit en France ou bien dans les Républiques-sœurs comme par exemple dans l'Italie du *Triennio* étudiée par Luciano Guerci. D'ailleurs la large utilisation scolaire des catéchismes politiques, par exemple en France sous la Convention nationale et le Directoire, confirme l'hypothèse d'une forte diffusion de la catéchèse politique, même si elle fut bien moindre que celle de la catéchèse religieuse. Il ne faut pas oublier que le premier manuel d'instruction civique officiel en France date du Directoire et qu'il s'agit d'un catéchisme politique, celui de Poisson de La Chabeaussière. Cet ouvrage largement oublié aujourd'hui fut pourtant réédité plus de 80 fois tout au long du XIXe siècle. L'Espagne de la Constitution de Cadix (1812) étudiée par Mark Lawrence est un autre exemple de mobilisation du catéchisme politique dans le but de diffuser les idées libérales de la nouvelle constitution. Cette littérature ne doit toutefois pas être considérée seulement comme scolaire puisqu'il existe aussi des liens très étroits entre l'écriture journalistique et la rhétorique catéchistique telle qu'elle fut réinvestie d'un contenu politique. Ainsi Norman Domeier a bien insisté sur ces liens dans son étude les catéchismes politiques écrits par le journaliste anglais William T. Stead à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Stead utilise une rhétorique qui avait alors fait ses preuves dans la littérature de propagande et qui lui permettait d'aborder ainsi les questions morales et politiques fondamentales de son temps en adoptant une position d'autorité.

6 Dans le contexte de l'apparition de l'instruction civique à l'école, demandons-nous enfin quel rôle a incombé au catéchisme politique dans la formation des citoyens ? Au

Mexique étudié par Eugenia Roldán Vera, les catéchismes politiques ont été de véritables « stabilisateurs » des concepts politiques, ce qui confirme l'idée d'autorité abordée plus haut. La chronologie souvent révolutionnaire de la production de catéchismes politiques (en particulier en France ou dans les États allemands) peut s'expliquer aussi par la volonté d'imposer une nouvelle norme politique dans le désordre révolutionnaire. L'étude d'Hilari Raguer montre enfin que l'on a pu glisser d'une éducation civique à une propagande politique puisqu'il s'est intéressé à des catéchismes destinés à être utilisés dans les écoles pour inculquer les valeurs du National-Catholicisme franquiste et en particulier lutter contre le « bolchevisme ». Une telle catéchèse autoritaire renvoie aux travaux d'Emilio Gentile qui a étudié la sacralisation de la politique et qui a tenté une typologie entre religions civiles propres aux démocraties et religions politiques autoritaires, intolérantes ou intégristes[6]. Peut-être faut-il lire la disparition du catéchisme politique, en particulier scolaire, comme l'abandon d'un certain modèle de formation du citoyen liée à ce principe d'autorité ?

7 En conclusion l'analyse de ce genre méconnu du catéchisme politique permet d'avoir un point de vue renouvelé sur l'histoire culturelle du politique. Les différents intervenants ont en effet pu insister sur la matérialité des idées politiques qui s'incarnent en livres composés, imprimés et lus. Cela conduit à envisager la diffusion des idées politiques autrement que sous l'angle de l'influence, du transfert ou bien de l'intertextualité. Non pas que l'étude de transferts ne soit pas fondamentale comme le démontre Jean-René Aymes par son étude des liens étroits et complexes qui unissent catéchismes français et espagnols dans le contexte de la Révolution française et de l'Empire.Les recherches plus spécifiques sur la pérennité des textes, la durée de vie éditoriale permettent d'éclaircir la réception de ces ouvrages. Il est aussi intéressant de constater qu'une étude du politique au travers de ces livres qui sont souvent élémentaires permet de voir les négociations et métissages entre les modes de communication religieux et politique comme l'a bien montré Émilie Delivré dans on étude de la rhétorique employée sous la Révolution de 1848. Cela permet au final d'avoir une meilleure perception du politique au XIXe siècle qui peut être qualifié de siècle du catéchisme politique, car, comme le montre Eugenia Roldán Vera pour le Mexique, cette rhétorique est alors en étroite adéquation avec l'apparition d'une opinion publique. Selon les aires culturelles, le catéchisme politique doit désormais être considéré comme un mode de vulgarisation politique majeur. Enfin les catéchismes politiques font partie des « points tournants » qui jalonnent le passage de l'Ancien Régime à un État constitutionnel moderne. Eugenia Roldán Vera voit d'ailleurs dans les caractéristiques propres à cet *argumentative genre* la preuve de la naissance d'un « nouveau » régime lié à l'affirmation de l'opinion publique. Les catéchismes politiques sont donc le reflet de l'émergence d'une culture politique moderne marquée par la foi dans la force de la persuasion et dans la capacité de lier raison et vérité sans que cette dernière soit prédéterminée.

NOTES

1. Hans Robert JAUSS, *Pour une herméneutique littéraire* [1982], Paris, Gallimard, 1988, p. 79.

2. Bernard PLONGERON (dir.), *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1830),* Turnhout, 1988, p. 369-376.

3. Michèle RIOT-SARCEY, *Le réel de l'utopie. Essai sur la politique au XIXe siècle,* Paris, Albin Michel, 1998, p.88.

4. Yves DÉLOYE, *Les voix de Dieu. Pour une autre histoire du suffrage électoral : le clergé catholique et le vote XIXe-XXe siècle,* Paris, Fayard, 2006, p. 13.

5. Marc ANGENOT, *La propagande socialiste. Six essais d'analyse du discours,* Montréal, Les Éditions Balzac, 1997, p. 90.

6. Emilio GENTILE, *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes,* Paris, le Seuil, 2005.