

## DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

---

PRÉAUX Jean, éd., *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 7, Editions de l'Université de Bruxelles, 1978.

---

**Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.**

***Tout titulaire de droits qui s'opposerait à la mise en ligne de son article est invité à prendre immédiatement contact avec la Digithèque afin de régulariser la situation (email : [bibdir@ulb.ac.be](mailto:bibdir@ulb.ac.be))***

**Les illustrations de cet ouvrage n'ont pu être reproduites afin de se conformer à la législation belge en vigueur.**

L'œuvre a été publiée par les  
**Editions de l'Université de Bruxelles**  
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site  
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

# PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Édités par Jean Préaux

université libre  
de Bruxelles

institut d'histoire  
du christianisme

Jean **BLANKOFF**

Les icônes russes

Raymond **TROUSSON**

Le Christ dans la pensée de  
J.-J. Rousseau

Roger **DESMED**

L'évolution du sentiment religieux  
chez les Francs-Maçons belges  
entre 1830 et 1914. L'exemple des  
loges bruxelloises

Ralph **HEYNDELS**

Théorie de la religion et marxisme  
tragique chez Lucien Goldmann

Anne **METTEWIE-MORELLI**

Une utilisation à des fins religieu-  
ses de la fonction ludique : les  
jeux religieux pour enfants du 18<sup>e</sup>  
au 20<sup>e</sup> siècle

éditions de  
l'université de Bruxelles

**7** 1976 - 1977

**Université Libre de Bruxelles**  
**Institut d'Histoire du Christianisme**

**Année académique**  
**1976-1977**

*Bureau*

**Directeur : M. Jean Hadot**  
**Directeur-adjoint : M. Robert Joly**  
**Secrétaire : M. Georges Despy**





Université Libre de Bruxelles

Institut d'Histoire du Christianisme

# PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

7 1976-1977

Édités par Jean Préaux

Éditions de l'Université de Bruxelles

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique

I.S.B.N. 2-8004-0670-4

D/1978/0171/16

© **Éditions de l'Université de Bruxelles, 1978**

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique Téléphone (02/735.01.86)

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction, y compris les  
microfilms et les photocopies, réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique

## Les icônes russes

*par Jean Blankoff*

Dans une de ses nouvelles, «Le vase étrusque», Prosper Mérimée nous montre l'héroïne, Mathilde de Courcy, qui, sans hésiter, voulant rassurer son amant, brise en mille morceaux un précieux vase étrusque.

Sans approuver cet acte iconoclaste de Mathilde, on peut au moins admirer son désintéressement. De nos jours, en cette période d'instabilité financière, l'objet d'art est hélas devenu objet de placement et personne n'aurait plus ce geste qu'au prix des œuvres d'art j'ose à peine appeler gratuit.

L'icône n'échappe pas aux «règles» du marché d'art, au contraire, elle en est un exemple particulièrement désolant. Depuis quelques années se multiplient les expositions et les ventes d'icônes plus ou moins authentiques, en général plutôt moins que plus, auxquelles on confère généreusement les attributions et les datations les plus fantaisistes. On voit se succéder des ventes de ces pièces en Belgique, en Hollande, Allemagne, Angleterre et ailleurs. Les prix demandés relèvent de l'astronomie, les «certificats» — bien souvent de l'escroquerie, les «catalogues» — du mépris le plus total pour le public. Pour inspirer confiance aux personnes non averties, on cite avec un aplomb merveilleux des livres d'auteur sérieux et reconnus en faisant des rapprochements qui n'ont bien entendu rien à voir avec les «œuvres» présentées; jouant sur les mots et les conventions propres à l'art de l'icône, on trompe allègrement le public. Combien de fois avons-nous vu une reproduction d'un chef d'œuvre du XV<sup>e</sup> s. servant d'argument à la vente d'une quelconque pièce artisanale du XIX<sup>e</sup>, au maximum d'un type iconographique plus ou moins voisin (et encore, pas toujours). Combien de fois avons-nous vu inventer des écoles inexistantes («bonne petite école de Novgorod-sud» (sic!), «Koch-



Pl. 1 — St. Georges. XII<sup>e</sup> siècle. (Musées du kremlin de Moscou). Œuvre stylistiquement encore fort proche des modèles constantinopolitains.

Lama», etc.) ou ressusciter des écoles mortes depuis trois siècles (école de Kiev au XVI<sup>e</sup> siècle!), j'en passe et des meilleures. On reste aussi rêveur qu'impuissant devant cette spéculation effrénée qui n'a plus rien à voir avec l'art, la raison ou le bon sens; dans certains cas, on est plongé dans le monde de l'absurde ou le délire total.

En fait, dans aucun domaine de l'art on ne se permet autant de cynisme audace que dans le domaine, très mal connu chez nous, des icônes: les marchands sont ici dans le temple plus que partout ailleurs. Rien n'y fait. Malgré la littérature scientifique, les conférences, les collections de musées et leurs catalogues, les mises en garde, depuis deux ans surtout sont organisées dans nos pays des ventes de faux et de demi-faux «offerts» à des prix exorbitants. La psychologie humaine est telle d'ailleurs qu'il est plus facile de vendre comme pièce ancienne à 100.000 frs belges une très mauvaise icône du XIX<sup>e</sup> s. qui en vaut peut-être 5.000 qu'à 10.000 une pièce tardive mais jolie et présentée pour ce qu'elle est... N'avons-nous pas vu vendre des icônes soi-disant apportées d'URSS par des Juifs croyants, en transit pour Israël! bel exemple de connaissance des religions! Il est intéressant de constater qu'en ce domaine les escrocs sont assurés d'une impunité presque complète. Ajoutons qu'un des arguments spécieux utilisés par les commerçants est que, puisque la plupart des œuvres de la peinture ancienne ont subi au cours des siècles l'une ou l'autre restauration, il n'y a pas de fausse icône!

\*  
\*\*

Il faut préciser que la peinture d'icône en général constitue un sujet tellement vaste que je dois me limiter ici aux icônes russes, sans pouvoir parler des paléochrétiennes et byzantines, des bulgardo-macédoniennes, des serbes ni des grecques, ni des icônes qui ont le charme de l'art populaire mais sont provinciales et tardives, les roumaines. Les icônes russes constituent à elles seules déjà un sujet immense et, pour des raisons historiques, après Byzance, la Russie est le seul pays qui a connu environ 7 siècles de développement continu et de haut niveau de cette forme d'art,

Pl. 2 — L'apôtre Paul se penchant sur la Vierge. Détail d'une *Dormition (koimèsis)*.  
Premier tiers du XIII<sup>e</sup> s. (Galerie Tretiakov).

au point que les personnes qui connaissent mal la culture russe (et il faut bien dire que c'est généralement le cas chez nous) ont tendance à identifier art russe ancien et icônes, comme s'il n'y avait rien d'autre, oubliant toutes les autres formes, telles que l'architecture, la peinture monumentale ou les arts somptuaires et dits mineurs et les arts populaires. Pourquoi les icônes russes sont-elles si mal connues chez nous? il y a à cela plusieurs raisons:

a) d'une part, les conventions propres à l'art de l'icône, comme d'ailleurs aux primitifs italiens qui dérivent de la tradition byzantine.

b) surtout le fait que nos musées, même les plus riches, ne contiennent pratiquement pas de bonnes collections d'icônes russes: ni le Louvre, ni le British, ni le Vatican, ni le Prado, ni Munich, ni Vienne ni même Berlin. Il y a en dehors de la Russie une belle collection d'icônes à Stockholm mais il faut être doué de persévérance et de suite dans les idées pour arriver à la voir. Il y a quelques icônes non dépourvues d'intérêt à Dublin. en Irlande, mais pas de chef-d'œuvre de premier plan. Au musée de Recklinghausen en Allemagne il y a une très belle icône, le reste étant secondaire. Par-ci par-là dans des collections privées il y a de fort belles pièces, mais elles sont en général peu accessibles.

c) une troisième raison de cette méconnaissance et non des moindres, vient de l'eurocentrisme étroit de beaucoup d'Occidentaux; l'histoire, la culture, la langue russe leur échappent, les traditions aussi, l'art encore plus. Dans nos pays, la vision du monde artistique à laquelle le catholicisme a habitué l'amateur d'art ancien empêche souvent aussi le public de pénétrer le monde des icônes. Sans référence historique, il est d'ailleurs difficile de comprendre l'art de l'icône russe; on peut bien sûr l'analyser en théologien, la sentir en croyant, mais si on ne connaît pas l'histoire de Kiev, de Novgorod, de Vladimir-Suzdal et de Moscou, l'icône russe en tant que forme d'art échappe en grande partie. Dans la plupart des cas, les Occidentaux voient les icônes à partir de pièces tardives et médiocres, fort éclectiques, datant d'habitude des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> s. L'art de l'icône russe ouvre pourtant des horizons immenses et insoupçonnés tant à l'historien d'art qu'à l'historien tout court, voire au critique littéraire, au spécialiste des problèmes iconographiques et de la culture médiévale, à celui de l'hagiographie.

Rappelons brièvement les origines et la technique de la peinture d'icônes. Icône veut dire étymologiquement image. Traditionnelle-

Pl. 3 — St. Michel. Provenant d'une *deisis*. Ecole de Novgorod. Deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle (Galerie Tretiakov).

ment, ce terme est cependant réservé aux images sacrées de la religion chrétienne et plus particulièrement du christianisme oriental. Dans le monde byzantin, on appelait icônes les images religieuses indépendamment de leur technique d'exécution. Dans l'acception moderne, ce mot est généralement réservé à des panneaux amovibles représentant des personnages ou des sujets empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament ou à l'hagiographie; si ce terme désigne d'habitude des panneaux de bois peints, il faut souligner qu'il s'applique aussi à des images relevant d'autres techniques, quelle qu'en soit la matière, à condition que l'œuvre soit amovible ou portative.

La plupart des premiers auteurs chrétiens sont très réticents, voire hostiles (Eusèbe) au culte des images; en revanche, Jean Damascène les défendra, au début du VIII<sup>e</sup> s., dans trois homélies. La vénération des icônes fut un dogme de foi formulé au deuxième concile de Nicée en 787, l'icône étant considérée comme incarnation. La victoire des iconophiles sur les iconoclastes fut finalement jugée par l'Eglise comme un triomphe de l'orthodoxie; l'icône exprime une vérité révélée, elle participe à la liturgie.

Il est à peu près certain que la pratique de la peinture d'icône remonte au portrait peint sur bois de l'Antiquité (la peinture de portraits existait en Grèce et était fort répandue chez les Romains). Il est probable que ce sont notamment les portraits de Fayoum, en Egypte, et de l'Egypte romanisée en général, portraits souvent peints du vivant de leur modèle mais utilisés dans les cérémonies funéraires qui ont, par l'intermédiaire de la Palestine, donné naissance à la peinture d'icône. Comme les portraits funéraires du Fayoum, les premières icônes ont été peintes à l'encaustique, c'est-à-dire que les couleurs étaient délayées dans de la cire chaude. Cette technique était pratiquée à Byzance aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> s., et même plus tard, jusqu'à ce qu'elle soit remplacée par la technique de la peinture à la détrempe dans laquelle les couleurs minérales sont délayées dans le jaune d'œuf, technique dont hériteront les Russes lorsqu'ils adopteront le christianisme oriental à la fin du X<sup>e</sup> siècle.

Les icônes russes anciennes se peignirent à la détrempe sur des toiles appliquées sur des planchettes de tilleul, plus rarement de pin, de sapin ou d'un autre bois; une préparation de levkas à base de poudre de plâtre mêlée à de la colle formait un fond blanc sur lequel on peignait en employant des couleurs délayées dans de l'œuf. L'icône était ensuite recouverte d'un vernis à l'huile (olifa) qui lui donnait du brillant mais noircissait en quel-

Pl. 4 — Elie. Détail de la *Transfiguration*. Ecole de Théophane le Grec. Fin XIV<sup>e</sup>-  
début XV<sup>e</sup> s. (Galerie Tretiakov).

ques dizaines d'années. C'est une des raisons pour lesquelles tant d'icônes retrouvées au XX<sup>e</sup> s. étaient ternes, enfumées ou même n'offraient souvent qu'une image oblitérée jusqu'à ce qu'un nettoyage révélât des couleurs vives et un dessin ferme. Bien entendu, toutes les icônes anciennes ne sont pas automatiquement des œuvres de génie. Comme dans toute production artistique ou littéraire, on trouve à côté de chefs-d'œuvre des icônes moins réussies, belles cependant ou simplement intéressantes, voire naïves ou maladroites. Le critère de qualité est capital pour la compréhension de l'art de l'icône et l'on ne doit pas, comme on avait tendance à le faire autrefois, se limiter à l'analyse iconographique. Les icônes russes ont presque toujours une «cuvette» (kovtcheg), un renforcement dans lequel est peint le sujet, le «cadre» faisant ainsi partie intégrante de l'œuvre. En Russie, les revêtements métalliques étaient exceptionnels avant le XVI<sup>e</sup> s. et réservés à quelques icônes particulièrement vénérées. C'est tardivement et alors que s'amorce une certaine décadence, à partir du XVII<sup>e</sup> s. que l'icône s'encombre fréquemment d'un revêtement métallique (oklad); en fait, lorsque le cadre de métal s'imposera, il ne tardera pas à se substituer à l'image qu'il recouvre. Ce phénomène ira alors de pair avec la dégénérescence de la peinture d'icône, même si certains revêtements anciens sont quelquefois des œuvres d'orfèvrerie.

*Le style gréco-russe (gréco-kiévien) et l'art novgorodien.* Les plus anciennes icônes russes que l'on possède datent de la fin du XII<sup>e</sup> siècle. On sait que des ateliers gréco-russes ont existé à Kiev, et les textes ont conservé le nom d'un peintre renommé, Alimpîi. Ces premières œuvres appartiennent encore à un style gréco-russe ou gréco-kiévien, parfois très proche des modèles byzantins et il est difficile de décider de l'origine de certaines d'entre elles. On peut parler de style gréco-kiévien à propos de deux superbes icônes: le *St Georges* du kremlin de Moscou (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.), d'aspect encore très constantinopolitain, et l'*Archange aux cheveux d'or*, plus typiquement russe, provenant de Novgorod (XII<sup>e</sup> s.). L'archange est particulièrement remarquable par l'expression douce, un peu mélancolique, que lui confèrent de grands yeux en amande et l'inclinaison de la tête. La *Sainte Face du Christ* «nerukotvorny» (non créé de main humaine) figure parmi les plus belles œuvres du XII<sup>e</sup> s. Par sa finesse, qui n'exclut pas la vigueur, cette icône reste proche de l'art aristocratique de Constantinople; elle est peut-être due à un artiste venant de la capitale de l'Empire ou à un peintre russe formé par un maître grec. D'autres icônes russes sont d'un style proche et d'un niveau artistique équi-



Pl. 5 — *Trinité* d'une iconographie rare (*Otchestvo, paternitas*). Fin du XIV<sup>e</sup>-début du XV<sup>e</sup> s. (Galerie Tretiakov). (Voir l'article de V. Lazarev, *Sur une icône de Novgorod et l'hérésie des antitrinitaires*, dans *Kultura drevnei Rusi*, Moscou, 1966, p. 101-112).

valent, comme l'*Annonciation* dite d'*Oustioug* et une grande Vierge orante du début du XIII<sup>e</sup> s. Ce siècle a légué un grand nombre d'icônes des écoles de Novgorod, de Vladimir-Souzdal et de Iaroslavl. Plusieurs sont des chefs d'œuvre et sont la fierté de la Galerie Tretiakov à Moscou et du Musée Russe à Leningrad qui abritent les plus belles collections d'icônes russes. Parmi les icônes caractéristiques de l'art novgorodien, il faut citer un *St Jean Climaque*, icône de la fin du XIII<sup>e</sup> s., remarquable par sa simplicité toute populaire et par ses tons vifs et tranchés. A Novgorod, qui avait échappé à l'invasion tatare, se maintient une tradition artistique ininterrompue. Il n'y avait pas là de césure entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> s. comme c'est le cas dans d'autres régions de la Russie. C'est à ce moment que s'implante dans l'art de Novgorod la tradition populaire: la peinture se caractérise par la vivacité des couleurs, les tons sont tranchés, laissant moins de place aux nuances et au modelé. Une école autonome, quoique proche, s'élabore également à Pskov. On connaît plusieurs belles icônes représentatives des débuts de la peinture de Vladimir-Souzdal (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.). Une œuvre de très grande qualité qui semble appartenir à l'école de Souzdal, représentant côte à côte les saints russes Boris et Gleb armés de leur épée, en position frontale, correspond pleinement à ce style épique caractéristique de l'art et de la littérature vieux-russes à cette époque. Du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> s., Novgorod produit nombre d'icônes de grande valeur artistique, toujours marquées d'un goût prononcé pour le linéarisme et le synthétisme, d'une admirable vivacité de couleurs qui renonce volontiers aux nuances; le *Prophète Elie* (Galerie Tretiakov, Moscou) ou le superbe *St Georges à cheval* (Musée russe, Leningrad) en sont des exemples frappants. Les très nombreuses icônes de style nordique, souvent de style populaire, parfois naïves, sont dans le sillage de l'art novgorodien. Quant aux icônes de Tver, elles sont encore très mal connues.

### L'école de Moscou

A partir du XIV<sup>e</sup> s., Moscou s'impose comme le nouveau centre politique des terres russes qu'elle unit. Parallèlement, l'école de Moscou devient prédominante dans la peinture d'icônes. C'est à partir de 1380 environ que la peinture moscovite connaît sa période de splendeur. Il faut évoquer ici la figure de Théophane le Grec qui, ayant quitté Byzance, vint s'installer en Russie, à Novgorod et à Moscou. Son rôle est important dans le domaine de la fresque et de l'icône. Théophane apportait avec lui l'expérience des courants nouveaux. Joignant un sens profond du monumental

Pl. 6 — Boris et Gleb. Milieu du XIV<sup>e</sup> s. (Galerie Tretiakov).

à une grande habileté, l'artiste a su donner un modelé savant et une intensité dramatique à ses personnages (*Vierge* de l'iconostase de la cathédrale de l'Annonciation au kremlin). Son «continuateur» russe, André Roublev (1360/70-vers 1430), affirme son génie quelques années plus tard. Les premières icônes qui peuvent lui être attribuées sont les bustes de l'archange Michel, de St. Paul et du Sauveur qui sont parmi les plus belles icônes moscovites. Roublev, dont la renommée était grande de son vivant déjà, a peint aussi plusieurs icônes du kremlin de Moscou, et de la Trinité St. Serge à Zagorsk.

Son chef-d'œuvre est cependant la célèbre *Trinité* (Galerie Tretyakov), peinte en des tons lumineux et délicats, symbole d'harmonie et de perfection, d'une grâce consommée et d'une pureté toute classique. La douceur expressive et l'harmonie de la composition sont au XV<sup>e</sup> s. les traits essentiels de l'art de Roublev et de son école. Ce sommet fut approché près d'un siècle plus tard par Dionisii qui peignit entre 1480 et 1502 environ un grand nombre d'icônes remarquables de grâce et de raffinement, dont une partie seulement s'est conservée. On peut y déceler cependant les signes avant-coureurs d'une tendance qui sera un peu plus tard fatale à l'art de l'icône: la minutie, l'effet décoratif menant au maniérisme.

A la fin du XVI<sup>e</sup> s. naît au nord du pays ce qu'on appelle l'école de Stroganov, du nom de la famille qui la protégea, mais dont les caractéristiques se répandent partout en Russie. L'icône évolue vers la surcharge, la miniaturisation, l'abondance des détails. Les frères Savine et Prokop Tchirine sont, au siècle suivant, les peintres les plus connus qui pratiquèrent ce style. Il faut aussi signaler le portrait réaliste qui apparaît d'abord sous la forme traditionnelle de la *parsouna* (icône-portrait).

### **Quelles sont les principales collections d'icônes?**

Tout d'abord, la galerie Tretyakov à Moscou, dont les réserves en contiennent plus de 5.000. Le Musée Russe de Leningrad qui en conserve près de 5.000 également. Le Musée Roublev à Moscou en possède quelques centaines. Le Musée de Novgorod en avait 5.000 avant guerre, mais les nazis en ont détruit et volé plus de 4.000, il en reste environ 500 à l'heure actuelle. Le musée de Pétrozavodsk en garde plusieurs centaines appartenant surtout à l'école du nord. On en trouve de belles collections aux musées de Iaroslavl, à Pskov et Souzdal. Il y a de fort belles icônes dans d'autres musées de province (musées de Vologda, Gorki, etc.).

- Pl. 7 — Le songe de Boris (le prince voit apparaître en songe un animal noir, sombre présage du sort tragique qui l'attend), détail de Boris et Gleb, milieu du XIV<sup>e</sup> s. (pl. 6).

Il y en a au musée historique de Moscou.

Je veux insister aussi sur le point suivant.

Il est indispensable de souligner qu'outre les icônes peintes, il existe d'autres catégories iconographiques qui relèvent de formes d'art très proches, voire parallèles, qui sont souvent d'une qualité artistique exceptionnelle et d'un très haut intérêt scientifique; d'une part les petites icônes sculptées en os, bois, stéatite, ou celles, innombrables, fondues en bronze (*litië*), d'autre part les divers tissus brodés liturgiques (epitaphios et autres). Ces objets d'art sont pratiquement inconnus chez nous et commencent seulement à être étudiés en URSS même. Des études synthétiques approfondies manquent cependant encore. Il y a là un immense champ d'investigation qui s'ouvre au chercheur. Le temps est venu de compiler des catalogues de ces œuvres nombreuses qui sont d'une grande variété de sujets et restent pratiquement ignorées de l'historien d'art comme d'ailleurs du slavisant. Les chefs-d'œuvre n'y manquent cependant pas.

Pour illustrer notre propos, nous présenterons quelques icônes russes peu connues chez nous, voire inédites, mais d'un grand intérêt artistique.

Pl. 8 — Le meurtre de Boris et de son fidèle serviteur. Détail de la pl. 6. Cet épisode illustre les textes anciens sur la vie de Boris et Gleb.

Pl. 9 — Théodore Stratilate. Détail. Fin du XV<sup>e</sup> s. Musée de Novgorod.



Pl. 10 — Boris. Détail d'une icône représentant Vladimir, Boris et Gleb. Moscou, début du XVI<sup>e</sup> s. (Galerie Tretiakov).



---

Pl. 12 — St. Jean le Précurseur. Continuateur de Roublev. XV<sup>e</sup> s. Musée Roublev, Moscou).

---

Pl. 13 — Flore et Laure (variante d'un type iconographique répandu). Deuxième moitié du XV<sup>e</sup> s. (Galerie Tretiakov).

Pl. 14 — Ascension du prophète Elie sur son char de feu. XV<sup>e</sup> s. Ecole du nord (Musée Russe, Leningrad).

---

Pl. 15 — Vierge Hodigitria provenant de Ferapontovo. Deuxième moitié du XV<sup>e</sup> s.  
Attribué à Dionisii (Musée Russe, Leningrad).

Pl. 16 — St. Jean à Patmos et Prochoros, scènes de vie. Début du XVI<sup>e</sup> s. Ecole de  
Dionisii (Galerie Tretiakov).

Pl. 17 — Epitaphics (voile brodé). XV<sup>e</sup> s. Novgorod. (Musée de Novgorod).



Pl. 18 — Epitaphios brodé du milieu du XV<sup>e</sup> s. Novgorod (Musée de Novgorod).

## Le Christ dans la pensée de J.-J. Rousseau

par Raymond Trousson

On lit dans l'*Emile* une phrase fameuse, dont les échos retentiront, à travers la tourmente révolutionnaire, jusqu'aux confins du romantisme religieux: «Oui, déclare le Vicaire savoyard, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu». Sentence illustre, qui ricochera de Mme de Staël à Lamennais et de Lacordaire à Ballanche, elle a l'avantage de nous rappeler, dans sa forme lapidaire, à quel point la pensée de Rousseau s'articule volontiers en fonction d'une mythologie héroïque. Tout au long de son œuvre se retrouve sans peine sa vénération pour les héros de Plutarque, Brutus, Aristide ou Décimus, et pour ceux qu'il nomme les «instituteurs du genre humain», c'est-à-dire les grands législateurs que sont à ses yeux Solon, Lycurgue, Numa ou Moïse. Mais aucun de ces personnages exemplaires n'était destiné à jouer dans sa réflexion un rôle comparable à celui des deux modèles évoqués dans la Profession de foi. Cependant, la hiérarchie qu'il leur impose à l'époque d'*Emile* ne va peut-être pas sans explication. S'il est vrai, comme l'assure P. Burgelin, que la succession de Socrate est «la seule succession que Rousseau [...] est prêt à revendiquer»<sup>1</sup>, comment doit s'interpréter la déclaration catégorique du Vicaire, et s'il est vrai qu'en 1762, Rousseau paraît avoir choisi sans retour entre Socrate et Jésus, quand et pourquoi a-t-il jugé bon de renoncer à la ciguë pour la croix?

On a pu montrer que Rousseau a professé pour Socrate une admiration profonde, manifestée dans de nombreux textes. Rien de surprenant d'ailleurs dans un tel culte. D'abord parce que Socrate est, au XVIII<sup>e</sup> siècle, une sorte de patron des philosophes

<sup>1</sup> P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, 1952, p. 428.

persécutés et souffrant pour la vérité et qu'il prend figure d'apôtre de la religion naturelle, d'archétype du libre penseur en matière de foi. Ensuite parce que, après la condamnation de l'*Emile* et du *Contrat social*, Rousseau jouera lui-même au nouveau Socrate et que ses contemporains ne se priveront pas de l'assimiler au sage antique, martyr de la loi injuste<sup>2</sup>.

Et pourtant, dès ses premiers écrits, on observe sans peine une discordance: le Socrate de Rousseau n'est pas celui de ses amis philosophes. Alors qu'il est pour ceux-ci le juste en butte à l'intolérance, le modèle des philosophes modernes et l'âme de la future *Encyclopédie*, monument à la gloire des connaissances, de la liberté et du progrès, il est pour Rousseau, dès le *Discours sur les sciences et les arts*, le paradoxal défenseur de la «saine ignorance», celui qui dénonce, contre les philosophes de son temps, les périls du vain savoir: «Voilà donc le plus Sage des hommes au Jugement des Dieux, et le plus savant des Athéniens au sentiment de la Grèce entière, Socrate faisant l'éloge de l'ignorance! Croit-on que s'il ressuscitoit parmi nous, nos Savans et nos Artistes lui feroient changer d'avis? Non, Messieurs, cet homme juste continueroit de mépriser nos vaines Sciences; il n'aideroit point à grossir cette foule de livres dont on nous inonde de toutes parts, et ne laisseroit, comme il a fait, pour tout précepte à ses disciples et à nos Neveux, que l'exemple et la mémoire de sa vertu. C'est ainsi qu'il est beau d'instruire les hommes!» (O.C., III, 13-14).

En d'autres termes, nous n'avons pas affaire ici au savant, au philosophe raisonneur, dialecticien, des dialogues de Platon; Rousseau ne nous montre que le professeur de morale, le seul homme capable de compenser les risques du savoir par l'exercice de la vertu. «Si tous les hommes étoient des Socrates, écrit-il deux ans plus tard dans la préface de *Narcisse*, la Science alors ne leur seroit pas nuisible, mais ils n'auroient aucun besoin d'elle» (O.C., II, 970-971). Ainsi, entraîné très tôt par ses amis, et en particulier par Diderot, dans le culte du sage grec, Rousseau a d'emblée façonné le Socrate dont il avait besoin: un savant qui compense son savoir par sa vertu, un philosophe antiphilosophe, l'homme rare qui met la conscience au-dessus de la connaissance et qui, au nom d'une certaine philosophie, dénonce la philosophie.

<sup>2</sup> Sur la place de Socrate dans l'œuvre de Rousseau: R. TROUSSON, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Paris, 1967; J. VOISINE, *Rousseau ou le Socrate moderne*, dans *Modern Miscellany*, ed. by T.E. Lawrenson, New York, 1969, p. 276-293; H. GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1970, p. 185-202; D. LEDUC-FAYETTE, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, 1974, p. 33-52.

A y bien réfléchir, ces mérites de Socrate n'allaient pas tarder à s'estomper aux yeux de Rousseau. Après tout, qu'avait-il réalisé pour autrui? Certes, il avait prêché la vertu; mais est-ce donc si exceptionnel? Les sophistes eux-mêmes, que combattait Socrate, ne parlaient-ils pas du bien, de la morale, du bonheur? Pour Rousseau, l'important n'est pas là: ce qui compte vraiment, ce n'est pas tant la pensée vertueuse, mais l'action vertueuse. Rousseau condamnait ainsi une pensée purement spéculative, qui se serait satisfaite de se contempler elle-même. Sa vertu, il faut la vivre, l'agir, confondre existence et conscience. Dès lors, la doctrine de Socrate n'a de valeur réelle que dans la mesure où Socrate est mort pour elle, dans la mesure où l'action a actualisé la vertu: «Si Socrate étoit mort dans son lit, écrit-il dans le *Discours sur la vertu du héros* (1751), on douterait peut-être aujourd'hui s'il fut rien de plus qu'un adroit sophiste» (O.C., II, 1274).

Cette idée de la vertu liée à l'action, de la vertu efficace, deviendra une constante chaque fois que Rousseau aura à parler de Socrate, et, de plus en plus, il insistera sur la nécessité de faire bénéficier les autres de cette vertu. Dès 1755, dans le *Discours sur l'économie politique*, il a définitivement choisi entre l'action efficace et la vertu immobile: «Osons opposer Socrate même à Caton: l'un étoit plus philosophe et l'autre plus citoyen. [...] La vertu de Socrate est celle du plus sage des hommes; mais [...] Caton semble un dieu parmi les mortels» (O.C., III, 255).

Rousseau est conséquent; Socrate est un individu unique, il n'est pas un modèle. C'est ce que Rousseau exprime clairement en 1755 dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*: «Quoi qu'il puisse appartenir à Socrate, et aux Esprits de sa trempe, d'acquiescer de la vertu par la raison, il y a longtemps que le Genre-humain ne seroit plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent» (O.C., III, 156). Dans la pensée de Rousseau, l'échec de Socrate est finalement celui d'une philosophie purement rationaliste; il est tout au plus l'exception qui confirme cette règle, que la vertu procède, non du raisonnement, mais de l'adéquation de la conduite au *dictamen* de la conscience, elle-même «instinct divin».

On constate ainsi qu'en dépit des apparences, Socrate le penseur n'a jamais été vraiment le héros de Rousseau et qu'il s'est très vite libéré du culte auquel l'avaient entraîné un moment ses amis philosophes. N'est-il pas significatif qu'il ait pu écrire, dès le printemps 1752: «Il n'y a point au monde de plus belle mort

que celle de Socrate, mais il n'y a point de si belle vie que celle de Caton»?<sup>3</sup> On le voit, il n'est pas parvenu à pourvoir d'une teneur vraiment positive la vie du maître de Platon<sup>4</sup>. Aussi, dès après le second *Discours*, Socrate cesse d'occuper une place de premier plan dans la pensée de Rousseau pour devenir une référence banale, un simple «topos». Certes, il évoque «le bon Socrate» qui interdit le suicide dans la *Nouvelle Héloïse*, ou le Socrate victime de l'intolérance dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* et les *Lettres écrites de la montagne*. Mais, de toute évidence, le contact profond, pour autant qu'il ait jamais existé, est rompu; Rousseau s'est tourné vers un autre héros.

Quel était le personnage appelé, dans son esprit, à l'emporter sur le sage, le vertueux Socrate? Serait-ce un des géants de Plutarque, un Caton, un Brutus? Cela, les philosophes le lui auraient pardonné. Mais Rousseau allait s'adresser à celui que Voltaire nommait le «théiste de Galilée»: le Christ.

La figure de Jésus, tout comme celle de Socrate, apparaît très tôt dans l'œuvre de Rousseau, mais de manière insignifiante, à une époque où, malgré sa conversion au catholicisme, il se sent surtout «grec ou romain». Lorsqu'il rédige son testament, le 27 juin 1737, il demande bien à Dieu de lui faire miséricorde «par les mérites de notre seigneur Jesus Christ» (*O.C.*, I, 1210), mais il n'y a là qu'une expression banale, conforme aux usages. Il serait tout aussi vain de prendre garde aux formules qu'il utilise en 1752 dans une pièce de circonstance, l'*Oraison funèbre du duc d'Orléans*. Certes, Rousseau évoque «les hommes que Jesus Christ a rachetés de son sang» et voit sur la croix «la touchante image d'un Dieu souffrant» (*O.C.*, II, 1285-1286), mais ce sont là servitudes du genre, qui n'impliquent pas que Rousseau croyait personnellement à la divinité du Christ ou à la rédemption. Plus significative en revanche que ces pâles allusions conformistes, est une omission qui peut surprendre chez ce catholique qu'est alors Jean-Jacques. On conserve en effet de lui deux *Prières* datées de 1738-1739, qui expriment sans doute un sentiment profondément chrétien, mais dépourvues de toute précision dogmatique. S'adressant avec ferveur au «Dieu tout puissant, Père éternel», Rousseau ignore la Vierge et les Saints, et Jésus n'est même pas nommé. Si Jean-Jacques, à vingt-six ans, néglige déjà à ce point les leçons

<sup>3</sup> Cité par Cl. PICHOS et R. PINTARD, *Jean-Jacques entre Socrate et Caton*, Paris, 1972, p. 54.

<sup>4</sup> Cl. PICHOS et R. PINTARD. *op. cit.*, p. 99.

des religieux du Spirito Santo de Turin, il n'est pas interdit d'y voir l'influence de cette dévote peu orthodoxe qu'était Mme de Warens: «La mort de Jesus Christ lui paroissoit, dit Rousseau, un exemple de charité vraiment divine pour apprendre aux hommes à aimer Dieu et à s'aimer entre eux de même» (O.C., I, 229). Très tôt, Rousseau paraît donc n'avoir considéré en Jésus qu'une grande figure morale, un exemple, et non le Fils de Dieu.

Il faut attendre le tournant capital des années 1750 pour voir Jésus prendre véritablement place dans le panthéon rousseauiste, où il s'installe peu après Socrate. Celui-ci, on s'en souvient, lui avait servi dans le premier *Discours*, publié en novembre 1750. Harcelé par les contradicteurs, Rousseau répond en octobre 1751 au plus célèbre d'entre eux: Stanislas Leczynski, ex-roi de Pologne. Une fois encore, le prétexte de la dispute est la théorie de la saine ignorance, mais ici, Rousseau cesse soudain d'invoquer la leçon socratique. Quel plus bel exemple de vain savoir et de prétention ridicule, s'écrie-t-il, que celui de «ces hommes frivoles, qui par leurs misérables pointilleries, ont avili la sublime simplicité de l'Évangile, et réduit en syllogismes la doctrine de Jesus-Christ?» (O.C., III, 44). Nul message n'est plus élevé que celui de Jésus et pourtant, dans ses instructions, faites «pour les petits et les simples», «on ne voit pas un mot d'étude ni de Science, si ce n'est pour marquer le mépris qu'il faisoit de tout cela» (O.C., III, 45). Mieux que Socrate, Jésus lui apparaît déjà comme celui qui démontre que les vérités essentielles ne sont pas des vérités de connaissance. Mais on se mit, après les Apôtres, à subtiliser sur les dogmes, à obscurcir ce qui était clair, à corrompre la doctrine par des arguties philosophiques; si bien qu'aujourd'hui, «nous sommes tous devenus Docteurs, et nous avons cessé d'être Chrétiens» (O.C., III, 48). Voilà le profit de cette «science orgueilleuse» qui n'a pas même respecté l'Évangile, «ce divin Livre, le seul nécessaire à un Chrétien» (O.C., III, 49). On le constate, Jésus n'est encore ici qu'un exemple qui renouvelle celui, déjà éculé, de Socrate. L'Hébreu ne sert, comme le Grec, qu'à mettre en évidence la vertu non falsifiée par les vaines spéculations. La foi spontanée et sans subtilités des premiers disciples du Christ fait honte au byzantinisme théologique des savants, que Rousseau rappelle aux exigences de l'humilité chrétienne.

Cette première utilisation de Jésus, encore toute fonctionnelle, n'en est pas moins symbolique de la mutation qui va maintenant s'opérer dans l'attitude comme dans la pensée de Rousseau. Il est significatif qu'il fasse à Jésus un mérite de la simplicité de son

message adressé à un peuple peu évolué, alors que le baron d'Holbach, par exemple, note que Jésus ne s'est tourné vers des «hommes grossiers et sans lettres» que pour obtenir d'eux «la soumission aveugle»<sup>5</sup>. Au lendemain de son premier *Discours*, adaptant ses manières à sa doctrine, Rousseau opère sa fameuse «réforme», renonce aux vanités du monde et aux signes extérieurs de la réussite; en se dépouillant, il se libère pour ce qu'il entrevoit maintenant comme sa mission. Le scepticisme ou le matérialisme de ses amis le choquent et, en même temps qu'il retourne, en 1754, se retremper dans l'atmosphère calviniste de Genève, qu'il s'arrache à Paris, en 1756, pour s'installer dans la solitude de l'Ermitage, il revient à la Bible et sa réflexion s'oriente plus profondément vers Jésus: «La lecture de la Bible, dit-il dans les *Confessions* (O.C., I, 392), et surtout de l'Evangile à laquelle je m'appliquois depuis quelques années, m'avoit fait mépriser les basses et sottes interprétations que donnoient à Jesus-Christ les gens les moins dignes de l'entendre». Entre avril 1756 et les premiers mois de 1757<sup>6</sup>, il compose un morceau, resté inachevé, qui porte témoignage d'une évolution en profondeur et où, pour la première fois, apparaissent simultanément Socrate et Jésus: c'est la *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*. La forme en est peu originale: c'est celle des nombreux songes philosophiques du siècle; le sujet a une autre importance: les trois attitudes possibles devant la religion, ou le dévoilement progressif de la vérité.

Par une nuit d'été, un homme s'interroge sur le mystère de la création et presse de questions «cette mécanique inconcevable» qu'est l'univers. Sa raison s'y épuise en vain quand il est soudain frappé d'une illumination: «il vit une main puissante étendue sur tout ce qui existe» (O.C., IV, 104). Il n'a que faire désormais de la philosophie et de ses arguties: il a ouvert les yeux sur l'évidence du divin. Le sage alors s'endort et rêve. Au milieu d'un édifice immense se dressent huit statues, dont sept représentent les «dieux de la terre», le polythéisme, tandis que la huitième demeure toujours voilée; elle est servie par des prêtres hypocrites qui contraignent les fidèles à porter un bandeau. Notre rêveur va être témoin des agissements successifs de trois personnages.

<sup>5</sup> HOLBACH, *Histoire critique de Jésus-Christ*, Sl, 1770, p. V et p. XIII.

<sup>6</sup> La question de la date a été fort discutée. Cf. R. TROUSSON, *op. cit.*, p. 137, note 142. M. LAUNAY (*Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Cannes, 1971, p. 203) penche pour 1756.

S'avance d'abord un homme qui, dit Rousseau, «n'alloit point lui-même à l'autel, mais touchant subtilement au bandeau de ceux qu'on y conduisoit, sans y causer de dérangement apparent, il leur rendoit l'usage de la vue (O.C., IV, 1051). Dès que les prêtres s'avisent de son manège, le malheureux est immolé. Le sens est clair: cet homme, c'est le représentant des «philosophes», persécuté par les prêtres et incompris du vulgaire.

Se présente alors un deuxième personnage qui, se prétendant aveugle, est dispensé du bandeau: arrivé à l'autel, il dévoile brusquement la statue, montrant une effigie qui «sous ses pieds étouffoit l'humanité personnifiée, mais ses yeux étoient tendrement tournés vers le ciel» (O.C., IV, 1052). Allégorie bien dans la ligne des «philosophes»: le fanatisme écrase l'homme en feignant de servir Dieu<sup>7</sup>. Mais qui est ce courageux vieillard, le faux aveugle qui tente maintenant, en vain, de haranguer la foule? Rousseau ne le dit pas, mais l'évocation est précise; la plus longue aussi qu'il ait donnée de Socrate. Les prêtres furieux amentent le peuple et, se saisissant de l'impie, ils le font «condamner par l'assemblée à boire l'eau verte». Malgré les prières de ses amis, le vieillard, comme dans le *Criton*, refuse de fuir, parle de ses devoirs, s'entretient paisiblement avec ses proches en attendant la mort:

Mais le dernier discours du vieillard, qui fut un hommage très distinct à cette statue qu'il avoit dévoilée, jeta dans l'esprit du philosophe un doute et un embarras dont il ne se tira jamais bien, et il fut toujours incertain si ces paroles renfermoient un sens allégorique ou simplement un acte de soumission au culte établi par les lois. «Car, disoit-il, si toutes les manières de servir la divinité lui sont indifférentes, c'est l'obéissance aux lois qu'il faut préférer». Cependant, il restoit toujours entre cette action et la précédente une contradiction qui lui parut impossible à lever (O.C., IV, 1053).

Après cette pénible scène apparaît le troisième personnage, «dont l'aspect imposant et doux frapa d'étonnement et de respect; son vêtement étoit populaire et semblable à celui d'un artisan». Si le mal a été dévoilé par Socrate, reste à révéler le bien: c'est le rôle, dit Rousseau, du «Fils de l'homme». Jésus jette à bas la statue, s'installe à sa place et prêche au peuple une «morale divine» dont l'effet est immédiat.

<sup>7</sup> J. STAROBINSKI. *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, 1971, p. 87.



Il peignit l'amour des hommes et toutes les vertus avec des traits si touchans et des couleurs si aimables que [...] nul ne l'écoutoit sans être attendri et sans en aimer mieux ses devoirs et le bonheur d'autrui. Son parler étoit simple et doux et pourtant profond et sublime, sans étonner l'oreille il nourrissoit l'ame, c'étoit du lait pour les enfans et du pain pour les hommes, il animoit le fort et consolait le foible et les genies les moins proportionnés entre eux le trouvoient tous également à leur portée, il ne haranguoit point d'un ton pompeux et soutenu mais ses discours familiers brilloient de la plus ravissante éloquence, et ses instructions étoient des fables et des apologues, des entretiens communs mais pleins de justesse et de profondeur. [...] On sentoit que le langage de la vérité ne lui coutoit rien parce qu'il en avoit la source en lui-même. (O.C., IV, 1054).

Là s'interrompt la *Fiction*.

Il n'y a guère lieu de revenir sur le sens de cette allégorie un peu lourde. Les trois personnages incarnent les trois attitudes possibles devant la religion. Le premier est le philosophe, représentant l'attitude critique et négative de ceux qui détrompent les dévots et combattent les prêtres, mais sans rien édifier; le deuxième, Socrate, annonce «les grandes vérités de la nature» sans leur rester fidèle jusqu'au bout; le troisième, Jésus, rétablit la vraie liaison entre le ciel et la terre.

Pour notre propos, l'intérêt est dans l'ordre des valeurs. Les philosophes n'atteignent qu'aux premiers éléments de la vérité; Socrate, lui, apparaît comme un philosophe d'une qualité supérieure mais finalement entravé par ce que Rousseau nommera les «sophismes de la raison». Le Christ, enfin, parle au «principe immédiat de la conscience», et non à la raison; s'adressant à l'«instinct divin», sa parole trouve en chacun un écho inné, spontané, et c'est pourquoi il convainc par l'évidence. Alors que la voix de Socrate s'adressait à «quelques génies sublimes», celle du Christ emporte, non seulement la conviction raisonnable, mais l'adhésion intime: il est la vérité, cette vérité, dit Rousseau, qui «ne lui coutoit rien, parce qu'il en avoit la source en lui-même».

Ce texte est important dans la mesure où il apparaît comme une transition capitale entre l'éphémère vénération pour Socrate du premier *Discours* et la célèbre rupture qui sera consommée dans *Emile*. De 1750 à 1755, du premier au second *Discours*, nous avons vu s'opérer une dégradation progressive de son admiration pour Socrate, ici détrôné au profit de Jésus.

Rousseau avait présenté d'abord le mythe socratique comme celui du retour à l'ignorance, et il avait dû bientôt corriger ses idées sur ce point. Il a dû constater que Socrate restait un philosophe, c'est-à-dire un homme soucieux d'éclairer les hommes pour les rendre meilleurs, ce qui pouvait être l'idéal de l'*Aufklärung*, non celui de Jean-Jacques<sup>8</sup>; il avait été amené à préférer la vertu «active» des Thrasybule, Caton, Antonin, Brutus et autres à la vertu «théorique» de Socrate. Maintenant, c'est sur le plan de la foi et des vérités éternelles que Socrate doit céder le pas à plus grand que lui. Aussi nous semble-t-il difficile d'admettre, avec P.-M. Masson, que l'on décèle dans la *Fiction* «une première manifestation de la sympathie hésitante de Rousseau pour Socrate»: en fait, la *Fiction* est un aboutissement, non un début, une confirmation, non une hésitation. Rousseau a ici complété sa conception de Socrate en le confrontant avec le problème religieux comme il l'avait déjà confronté avec le problème de la vertu et de l'action vertueuse.

Toutefois, la rupture n'est pas complète: Socrate reste encore supérieur aux philosophes «traditionnels», bien qu'il partage avec eux le culte d'une vérité accessible par la seule raison, et non par un acte de ferveur. En fait, Rousseau utilise encore ici des images et des modèles qui sont ceux des philosophes, et il est significatif que sa *Fiction* soit inachevée et passablement imprécise: ce «Fils de l'homme» aux traits humains et «populaires» est-il Dieu lui-même ou seulement l'envoyé de Dieu? Mourra-t-il sur la croix ou régénérera-t-il ce peuple qu'il a réussi à émouvoir?<sup>9</sup>.

Ce n'est qu'en 1762 que Rousseau consommera la rupture définitive avec le héros prêché par les Encyclopédistes pour s'attacher sans retour à la figure qui lui semble mieux correspondre avec sa propre mission. Dans le livre IV d'*Emile*, il insère la célèbre Profession de foi du Vicaire savoyard qui allait lui valoir tant de déboires et de persécutions. La première partie établissait par l'évidence «le théisme ou la religion naturelle» pour laquelle nulle autre preuve n'est nécessaire que le spectacle de l'univers en mouvement, ordonné par une invisible intelligence: «J'ai donc refermé tous les livres, dit Rousseau. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature» (*O.C.*, IV, 624). La seconde partie, politique celle-là, s'en prenait aux religions révélées. D'emblée, Rousseau y exposait une conviction qui ne vacillera

<sup>8</sup> Cf. J. STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 86.

<sup>9</sup> Cf. M. LAUNAY, *op. cit.*, p. 203. En fait, c'est ici que «la religion naturelle récupère le message de Jésus» (H. GOUIER, *op. cit.*, p. 196).

plus: «Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu en lui donnant des passions humaines» (O.C., IV, 607). On le voit, Rousseau croit bien à une «révélation», mais immédiate et sans intercesseur, celle qui se fait à chaque conscience, «instinct divin» qui nous met en contact permanent avec la divinité et rend inutile l'intermédiaire des Eglises: «Que d'hommes entre Dieu et moi!» s'exclame le Vicaire. Pour l'auteur d'*Emile*, la révélation est seulement l'écho en nous de la parfaite sagesse, le lien sensible entre l'homme et l'ordre total, divin, dans lequel il s'insère, elle est prise de conscience de son appartenance à cet ordre<sup>10</sup>. On voit pourquoi Rousseau pourra affirmer à l'archevêque de Beaumont, sans mentir certes, mais aussi sans aucune chance d'être cru: «Monseigneur, je crois en la révélation». Aussi bien les prétendus miracles ne prouvent-ils rien: «C'est l'ordre inaltérable de la nature qui montre le mieux l'être suprême; [...] je crois trop en Dieu pour croire à tant de miracles si peu dignes de lui» (O.C., IV, 612). Quant à l'idée que Dieu a pu élire certains hommes, leur conférer des lumières singulières sur ce qui échappe à l'entendement commun et les investir d'une mission, Rousseau lui oppose un «doute respectueux». Pour la Révélation, conclut-il, «je ne l'admets ni ne la rejette».

Dans cette voie, il était inévitable que Rousseau se vît bientôt confronté, d'une part au problème de la nature de l'Evangile, de l'autre à celui de la divinité de Jésus. Son «doute respectueux» sur la Révélation le conduit à témoigner à propos du premier d'un scepticisme qui lui attirera les foudres conjuguées des philosophes et des dévots. «Je vous avoüe aussi, confesse le Vicaire, que la majesté des Ecritures m'étonne, la sainteté de l'Evangile parle à mon cœur. Voyez les livres des Philosophes avec toute leur pompe, qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes? Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même?» (O.C., IV, 625)<sup>11</sup>. Simplicité du message dépouillé des vaines spéculations d'une pseudo-science et directement adressé à la conscience indivi-

<sup>10</sup> Dans ce sens, l'Evangile exprime bien «l'enseignement de l'homme rendu divin par sa conformité parfaite à la nature» (H. GOUHIER, *op. cit.*, p. 210).

<sup>11</sup> Si Rousseau considère l'Evangile comme un texte sacré, c'est seulement dans la mesure où «il renferme une conception de la Divinité en tous points conforme aux idées de la raison» (R. DERATHÉ, *J.-J. Rousseau et le Christianisme*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 53, 1948, p. 392).

duelle; c'est ce que contenait déjà la réponse à Stanislas, mais qui n'empêche pas Rousseau d'ajouter: «Avec tout cela ce même Evangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre!» (O.C., IV, 627). En d'autres termes, Rousseau retient de l'Evangile ce qui relève de la morale et en rejette ce qui contredit la raison, c'est-à-dire ce qui se trouve en désaccord avec la religion naturelle.

Si grand et si pur est l'enseignement de l'Evangile qu'il garantit le caractère exceptionnel de celui dont il contient l'histoire; cette fois, la comparaison entre Socrate et Jésus, esquissée quelques années plus tôt dans la *Fiction*, aboutit à l'éviction radicale du premier au bénéfice du second. Dans une rhétorique nourrie d'antithèses appuyées, Rousseau compare deux personnalités morales, deux exemples; surtout, à la Passion «philosophique» de Socrate, il en substitue une autre, plus élevée et plus saisissante.

Quels préjugés, quel aveuglement ne faut-il point avoir pour comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie? Quelle distance de l'un à l'autre! Socrate, mourant sans douleur, sans ignominie, soutint jusqu'au bout son personnage; et si cette facile mort n'eût honoré sa vie, on douterait si Socrate, avec tout son esprit, fut autre chose qu'un sophiste. Il inventa, dit-on, la morale; d'autres avant lui l'avoient mise en pratique; il ne fit que dire ce qu'ils avoient fait, il ne fit que mettre en leçons leurs exemples. Aristide avoit été juste avant que Socrate eût dit ce que c'étoit que justice; Léonidas étoit mort pour son pays avant que Socrate eût fait un devoir d'aimer sa patrie; Sparte étoit sobre avant que Socrate eût loué la sobriété; avant qu'il eût défini la vertu, la Grèce abondoit en hommes vertueux. Mais où Jésus avoit-il pris chez les siens cette morale élevée dont lui seul a donné les leçons et l'exemple? Du sein du plus furieux fanatisme la plus haute sagesse se fit entendre; et la simplicité des plus héroïques vertus honora le plus vil de tous les peuples. La mort de Socrate, philosopant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer; celle de Jésus expirant dans les tourmens, injurié, raillé, maudit de tout un peuple, est la plus horrible qu'on puisse craindre. Socrate prenant la coupe empoisonnée bénit celui qui la lui présente et qui pleure; Jésus, au milieu d'un supplice affreux, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu (O.C., IV, 626).

On aurait tort, et les dévots ne s'y sont pas trompés, de voir dans cette dernière phrase une reconnaissance explicite de la divinité du Christ: Rousseau est coutumier de ces expressions hyperboliques qui entendent souligner seulement un caractère d'exception. N'avait-il pas dit autrefois que Caton semblait «un Dieu parmi les mortels», tandis que l'abbé de Saint-Pierre lui paraissait «un Dieu parmi les hommes»? (O.C., III, 659). Aux yeux de Rousseau, il est clair que la divinité de Jésus est purement morale; il découvre entre Socrate et le Christ une différence, non de nature, mais de degré dans la connaissance immédiate et la souffrance consentie au nom de la vérité. Jésus est sans doute un «homme divin» — c'est le terme dont il se servira dans sa lettre à M. de Franquières (O.C., IV, 1147) — mais non le fils de Dieu, le dieu-homme de l'orthodoxie chrétienne<sup>12</sup>. Incarnation par excellence des plus hautes qualités naturelles, il n'est cependant que «l'image la plus parfaite de la réalisation du divin au sein même de notre nature mortelle»<sup>13</sup>. Il n'est pas étonnant qu'un pasteur ait pu écrire que Rousseau «ne regarde Jesus Christ que comme un des plus grand Philosophes qu'il y ait eu» (C.C., 14 septembre 1762, XIII, 64).

Quoi qu'il en soit, la rupture consacrée dans l'*Emile* est catégorique certes, mais non brutale: elle est en réalité la conclusion d'une évolution commencée dix ans plus tôt et déjà annoncée dans la *Fiction*. Ici, même la mort de Socrate ne suffit plus à le sauver: elle n'est plus qu'une «facile mort», lui-même n'est plus qu'un «adroit sophiste» qui n'a rien fait, rien réalisé. Tout cela, Rousseau le redira, le 15 janvier 1769, dans sa grande lettre à M. de Franquières. En abandonnant Socrate pour Jésus, Rousseau se hisse d'un degré sur l'échelle de sa mythologie héroïque. La rupture de l'*Emile* est donc l'aboutissement d'une longue désagrégation du mythe socratique au cœur même de la pensée de Rousseau. Son évolution des philosophes à Socrate et de Socrate à Jésus apparaît ainsi comme une sorte de quête consciente d'un principe de plus haute humanité et comme le symbole de son reniement des philosophes et de son propre passé; elle illustre la prise de conscience

<sup>12</sup> Cf. R. GRIMSLEY, *Rousseau and the Religious Quest*, Oxford, 1968, p. 33. Rousseau précise d'ailleurs dans une lettre du 14 septembre 1759 (C.C., VI, 166): «n'attribuer à J.C. la divinité que par communication, c'est le déclarer purement homme». Marie Huber et Abauzit emploient l'expression «homme divin» comme Rousseau (cf. P.-M. MASSON, *La Profession de foi du Vicaire savoyard*, Ed. crit., Paris, 1914, p. 413).

<sup>13</sup> Ch. GUYOT, *La pensée religieuse de Rousseau*, dans Ch. GUYOT, *De Rousseau à Marcel Proust*, Neuchâtel, 1968, p. 36.

de sa mission de révélateur de ces vérités essentielles, tantôt philosophiques et tantôt sociales, qu'il s'est chargé d'apporter aux hommes.

Ce choix d'un Jésus accordé aux principes de la religion naturelle allait mettre maintenant Rousseau dans la nécessité de se défendre contre les orthodoxies. Dès le mois d'août 1762, Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, fulmine contre l'*Emile* un *Mandement* où les propositions de Rousseau touchant la Révélation et la divinité de Jésus sont décrétées «fausses, scandaleuses, [...] erronées, impies, blasphématoires et hérétiques». La réponse de Rousseau, sous la forme d'une *Lettre à Christophe de Beaumont*, n'était pas faite pour calmer les esprits.

Reprenant point par point l'argumentation de l'archevêque, Rousseau entreprend de fixer les articles de sa foi: «Je suis Chrétien, déclare-t-il, non comme un disciple des Prêtres, mais comme un disciple de Jesus-Christ» (O.C., IV, 1960). Plus précisément, il se donne pour protestant et adepte de «la Religion la plus raisonnable et la plus sainte», qui a pour fondement le libre examen et l'autonomie de la conscience individuelle: «je prends l'Écriture et la raison pour uniques règles de ma croyance; [...] je récuse l'autorité des hommes, et n'entends me soumettre à leurs formules qu'autant que j'en aperçois la vérité» (O.C., IV, 961). À l'égard de la Révélation, il affirme une fois encore qu'il croit à l'Évangile sans avoir besoin d'intercesseur (O.C., IV, 964) ni d'interprète. À l'égard du Christ Sauveur, sa position est nette: «l'homme, rappelle-t-il, est un être naturellement bon; [...] il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain» (O.C., IV, 935). En fait, cette phrase écartait radicalement Rousseau du christianisme, et un simple Quaker le lui écrivait sans ambages: «Tu soutiens dans ton *Emile* que l'homme est naturellement bon; si cela est, il n'a naturellement point besoin de Sauveur» (C.C., 6 décembre 1763, XVIII, 187). À aucun moment, la mort du Christ n'apparaît en effet comme l'acte réparateur, dans sa dimension proprement théologique. *Evangelium Christi*, enseignant l'amour, dit très justement P. Burgelin, et non *evangelium de Christo*, qui postulerait la valeur absolue du Christ mort pour le salut des hommes<sup>14</sup>. Alors que le christianisme raconte l'histoire de l'homme tombé et sauvé par la grâce miséricordieuse de Dieu<sup>15</sup>, Rousseau, dès le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, a laïcisé cette odyssee. Lui aussi, certes, il a parlé d'une chute, mais il s'agit à

<sup>14</sup> P. BURGELIN, *op. cit.*, p. 434.

<sup>15</sup> P. BURGELIN, *J.-J. Rousseau et la religion de Genève*, Genève, 1962, p. 57.

ses yeux d'une décadence historique, à laquelle il suggère bien le remède d'une rédemption, mais d'une rédemption en quelque sorte rationaliste, purement humaine, individuelle dans *Emile*, ou collective dans le *Contrat social*. Dans cette perspective, il est clair qu'un Sauveur est inutile, que Rousseau est le prophète d'une rédemption sans autre rédempteur que Jean-Jacques<sup>16</sup>. Le Christ des chrétiens n'est donc plus pour lui que la preuve que la lumière originelle peut éclairer chaque conscience; loin d'être l'indispensable médiateur, il démontre paradoxalement le caractère superflu de toute médiation<sup>17</sup>: il n'y a entre Jésus et le commun des hommes qu'une différence de degré dans l'approche de l'essentiel, non une différence de nature. Comment Rousseau eût-il dès lors admis les miracles du Christ, qu'il traite ici avec une impertinence cavalière? Vous conviendrez sans doute, écrit-il à l'archevêque, que selon la raison la partie est plus petite que le tout; or, si l'on en croit «vôtre doctrine de la transsubstantiation, lorsque Jésus fit la dernière Cène avec ses Disciples et qu'ayant rompu le pain il donna son corps à chacun d'eux, il est clair qu'il tint son corps entier dans sa main, et, s'il mangea lui-même du pain consacré, comme il put le faire, il mit sa tête dans sa bouche» (O.C., IV, 999). On conçoit que Voltaire trouva «bien plaisante» cette irrévérence: «Il y a par-ci par-là, disait-il à Helvétius (1er mai 1763), de bons traits dans ce Jean-Jacques»<sup>18</sup>.

En attendant, la vague soulevée par l'*Emile* et le *Contrat social* avait atteint Genève, en proie à une vive fermentation de caractère en réalité surtout politique, mais que le pouvoir souhaitait couvrir du prétexte de l'hérésie religieuse. Dès septembre 1762, le pasteur Jacob Vernes demande à Rousseau de rétracter la Profession de foi du Vicaire savoyard; en avril 1763, le Petit Conseil interdit l'impression à Genève de la *Lettre à Christophe de Beaumont*; trois mois plus tard, Jacob Vernes publie de violentes *Lettres sur le christianisme de J.-J. Rousseau*; en septembre et en octobre, le procureur général Jean-Robert Tronchin jette enfin dans la bataille ses cinq *Lettres écrites de la campagne*. Cette fois, il fallait répondre. En octobre 1764, l'éditeur M.-M. Rey lance sur le

<sup>16</sup> P.-M. MASSON, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1916, 3 vol., t. III, p. 354; cf. aussi Ch. JACQUET, *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*, Louvain, 1975, p. 136.

<sup>17</sup> J. STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 90.

<sup>18</sup> On a pu voir parfois une parodie de la résurrection du Christ dans l'épisode de la fausse résurrection de Julie dans la *Nouvelle Héloïse* (cf. F. VAN LAERE, *Une lecture du temps dans la Nouvelle Héloïse*, Neuchâtel, 1968, p. 76-77, 92).

marché genevois mille exemplaires de ce redoutable brûlot que le solitaire de Môtiers intitule, comme par défi, *Lettres écrites de la montagne*. Ici encore, la question du Christ, de la Révélation et des miracles figurait au premier plan; mais le ton s'est fait plus âpre, l'argumentation s'est durcie: c'est que Rousseau fait maintenant front, simultanément, contre les philosophes, les catholiques et les protestants.

Longuement, en particulier dans la troisième de ces *Lettres*, il revient sur sa conception de l'Évangile et de Jésus. Si en un endroit du monde était adoptée la Profession de foi du Vicaire savoyard, les habitants n'y auraient que «deux règles de foi qui n'en font qu'une, la raison et l'Évangile» (*O.C.*, III, 679), affirmation renouvelée de la *Lettre à Christophe de Beaumont* et qui signale d'avance que Rousseau refusera dans les Écritures tout ce qui n'est pas accord avec la raison. Quant à Jésus, il apparaîtra comme le meilleur interprète de la volonté divine, comme l'homme qui a le mieux assimilé et retransmis le message divin, plus qu'humain seulement par son caractère exceptionnel:

Nous reconnaissons, déclarent les prosélytes du Vicaire, l'autorité de Jésus-Christ, parce que notre intelligence acquiesce à ses préceptes et nous en découvre la sublimité. [...] Ainsi reconnaissant dans l'Évangile l'autorité divine, nous croyons Jésus-Christ revêtu de cette autorité; nous reconnaissons une vertu plus qu'humaine dans sa conduite, et une sagesse plus qu'humaine dans ses leçons. [...] Qu'avons-nous besoin d'entendre le reste? [...] Nous ne respectons pas précisément ce Livre Sacré comme Livre, mais comme la parole et la vie de Jésus-Christ (*O.C.*, III, 698-699).

On ne saurait mieux le dire: aux yeux de Rousseau, le christianisme est moins une doctrine qu'une praxis<sup>19</sup>.

Mais le Christ a fait des miracles, disaient Christophe de Beaumont ou Jacob Vernes, des miracles attestés qui sont la preuve irréfutable de la Révélation et de la divinité de leur auteur. Rousseau se voit donc contraint d'explicitement — nouveau scandale — sa position sur ce point. Trois caractères, selon lui, rendent

<sup>19</sup> Il note ailleurs (*Pensées d'un esprit droit*, *O.C.*, II, 1301): «La véritable religion, c'est la vérité, la charité, la bienfaisance, l'humilité, la douceur dans le caractère et dans les procédés». Et le Vicaire savoyard précise: «Je ne cherche à savoir que ce qui importe à ma conduite. Quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions ni sur la conduite, [...] je ne m'en mets nullement en peine» (*O.C.*, IV, 627).



reconnaissable la mission des envoyés de Dieu. Le premier est la nature de la doctrine, «son utilité, sa beauté, sa vérité, sa profondeur» (*O.C.*, III, 728), et c'est le seul infallible; le second est le caractère même de ces élus, «leur sainteté, leur véracité, leur justice, leurs mœurs pures et sans taches», mais ces vertus peuvent être simulées par des imposteurs; le troisième est le miracle, frappant surtout pour le vulgaire incapable de déceler des signes plus subtils, mais aussi le plus douteux, le moins convaincant et, par dessus tout, prétend Rousseau, celui-là même que Jésus s'est obstinément refusé à donner en signe de sa mission.

En effet, Jésus s'est constamment annoncé par la seule prédication et, aux docteurs qui exigeaient un miracle, «il déclare qu'il n'a point de signe à donner». Certes, on objectera le miracle de Cana, ou la guérison de l'aveugle, ou la résurrection de Lazare. Quoi qu'il en soit, assure Rousseau, et quelle que soit l'authenticité de ces faits, «il reste toujours prouvé par le témoignage de Jésus même, que, s'il a fait des miracles, durant sa vie, il n'en a point fait en signe de sa mission» (*O.C.*, III, 732). La meilleure preuve en est la discrétion dont il entourait ses guérisons, si bien que même le plus apparent de ces actes, celui de la multiplication des pains, passa presque inaperçu et que «les témoins les plus immédiats [y firent] à peine attention». La volonté de Jésus est claire pour Rousseau: «La preuve est donc dans la parole et non dans les miracles» (*O.C.*, III, 734). Miracles alors, ces gestes d'amour dont l'Évangile conserve le souvenir? Non: «C'étoient simplement des actes de bonté, de charité, de bienfaisance, qu'il faisoit en faveur de ses amis, et de ceux qui croyoient en lui. [...] Ces œuvres marquoient le pouvoir de bien faire plutôt que la volonté d'étonner, c'étoient des vertus plus que des miracles» (*O.C.*, III, 735). En somme, loin d'attester la véracité de la doctrine, ces prétendus miracles l'infirmieraient plutôt en faisant croire qu'elle avait besoin de ces appuis fallacieux, alors que son caractère le plus admirable est dans sa nature intrinsèque: «l'appui qu'on veut donner à la croyance, conclut Rousseau, en est le plus grand obstacle: ôtez les miracles de l'Évangile et toute la terre est aux pieds de Jésus-Christ» (*O.C.*, III, 735). Et il ajoute cette boutade sarcastique: «ces bons Chrétiens à la mode [...] croient à Jésus par ses miracles, moi j'y crois malgré ses miracles» (*O.C.*, III, 735).

Enfin, la notion même du miracle n'est-elle pas hautement contestable? Il y en a de faux jusque dans la Bible, qui les appelle alors prestiges, comme ceux des magiciens disputant avec Aaron

devant le Pharaon. Comment reconnaître les vrais? Par la doctrine sans doute, sourit Rousseau, une doctrine que devaient précisément prouver les miracles! En outre, le miracle étant une infraction aux lois de la nature, il faudrait, pour établir son authenticité, connaître d'abord toutes ces lois. La physique et la chimie d'aujourd'hui ne pourraient-elles d'ailleurs accomplir des opérations banales qui eussent passé autrefois pour miraculeuses? Voyez Jésus lui-même. Lorsqu'il entreprend de guérir l'aveugle, pourquoi prend-il soin de l'attirer à l'écart, d'imposer ses mains sur lui, d'oindre ses yeux, par deux fois, de salive? Voilà bien des manières pour réaliser un miracle qui eût pu s'effectuer par la seule volonté! (O.C., III, 741). N'est-il pas tout simplement un médecin habile, averti de recettes ignorées? Concluons, dit Rousseau, que Jésus «avoit des lumières si supérieures à celles de ses disciples, qu'il n'est pas étonnant qu'il ait opéré des multitudes de choses extraordinaires où l'ignorance des spectateurs a vu le prodige qui n'y étoit pas» (O.C., III, 742).

Toute cette argumentation nous rappelle que le créateur du déisme sentimental, le rénovateur, avant Chateaubriand, du sentiment religieux, demeure profondément marqué par le rationalisme de son temps. Il faut bien le reconnaître, toute cette critique de la Révélation et des miracles n'a rien d'original. Comment ne pas identifier au passage une tradition qui remonte à Bayle et à Fontenelle pour s'étaler chez la plupart des philosophes, de d'Argens à Voltaire? Rousseau a connu les exégèses de Richard Simon et tous ses arguments contre le christianisme, d'*Emile* aux *Lettres de la montagne*, se retrouvent aussi bien dans l'*Epître à Uranie* que dans la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*. La virulence blasphématoire en moins, que dit-il que l'on n'ait lu dans le *Militaire philosophe*, l'*Examen critique des Apologistes de la religion chrétienne* de Lévesque de Burigny, le *Mémoire* du curé Meslier, le *Traité des trois imposteurs* ou l'*Histoire critique de Jésus-Christ*? Si l'on peut croire qu'il goûtait peu cette littérature trop brutalement antichrétienne, il n'est pas douteux qu'il a pu y trouver des arguments<sup>20</sup>. Du reste, Genève elle-même, que d'Alembert avait accusée de socinianisme, comptait des penseurs proches de Jean-Jacques. L'*Instruction chrétienne* (1754) du pasteur Jacob Vernet avait déjà édifié le parallèle entre Socrate et Jésus dans le même esprit «laïc»; la piétiste Marie Huber, dans ses *Lettres sur la religion essentielle*

<sup>20</sup> Cf. P.-M. MASSON, *La religion de J.-J. Rousseau*, tome II, p. 105; tome III, p. 21; J. S. SPINK, *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, Paris, 1934, p. 172.

à l'homme (1756), l'avait encouragé à ne voir dans la révélation qu'un simple supplément de la conscience et à «suspendre son jugement» devant les vérités inaccessibles à la raison<sup>21</sup>.

Voltaire lui-même, qui sera toujours adversaire résolu de l'Incarnation, respecte Jésus comme «l'ennemi divin des scribes et des prêtres» (7<sup>e</sup> *Discours en vers sur l'homme*, 1737), il l'appelle son «ami», son «frère», son «maître» (*Dialogue du douteur et de l'adulateur*, 1763). Il applaudit aux critiques de Rousseau contre les miracles et l'article *Religion II* du *Dictionnaire philosophique* contient un apologue singulièrement semblable à la *Fiction*, où Voltaire reconnaît, lui aussi, qu'«il n'y a pas de comparaison entre le supplice de ce sage [= Jésus] et celui de Socrate». Mais s'il est d'accord sur le fond, Voltaire répugne au sentimentalisme de Jean-Jacques et il lui reproche son attitude passive à l'égard des religions établies<sup>22</sup>.

Que dit Rousseau, surtout, qui n'ait été longuement développé par celui qu'il nommait cependant «l'athée Spinoza», dans son *Traité théologico-politique*? Sabatier de Castres assurait déjà que Rousseau y avait «puisé presque tout ce qu'il dit des miracles dans ses *Lettres de la montagne*». Comme Spinoza, il ne nie pas les faits, ne dénonce pas leur imposture, comme faisaient les déistes<sup>23</sup>, mais se borne à y voir des preuves pour les simples et les ignorants; comme lui, il établit l'authenticité du message sur sa vérité morale; comme lui encore, il est convaincu que la foi au miracle, loin d'assurer la doctrine, n'aboutit qu'à affaiblir l'apologétique<sup>24</sup>.

Dès lors, l'originalité de Rousseau se révèle plutôt dans cette procédure d'accession immédiate et intime à la religion naturelle, procédure qui rompt à la fois avec le bon sens voltairien et avec la «lumière naturelle» de Spinoza, «fille avouée de l'évidence cartésienne»<sup>25</sup>. Elle se révèle aussi dans sa peinture d'un personnage

<sup>21</sup> Cf. P.-M. MASSON, *ibid.*, tome I, p. 200-201.

<sup>22</sup> Sur Voltaire et Jésus, voir R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Nouv. éd., Paris, 1974, p. 377-382.

<sup>23</sup> Cf. P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, 1954, 2 vol., t. II., p. 491.

<sup>24</sup> Cf. SPINOZA, *Traité théologico-politique* (*Oeuvres*. Trad. par Ch. APPUHN, Paris, Garnier-Flammariion, 1964, 4 vol., t. II, p. 121): «Tant s'en faut donc que les miracles, si l'on entend par là des ouvrages qui contredisent à l'ordre de la nature, nous montrent l'existence de Dieu; ils nous en feraient douter, au contraire, alors que sans les miracles nous pourrions en être certains, je veux dire quand nous savons que tout dans la Nature suit un ordre fixe et immuable. [...] La foi au miracle nous ferait douter de tout et nous conduirait à l'athéisme».

<sup>25</sup> P. VERNIÈRE, *op. cit.*, t. II, p. 489.

proche des humbles, supérieur dans son humilité et sa simplicité; dépouillé de tout attribut divin, Jésus suscite un respect teinté de tendresse:

Je ne puis m'empêcher de dire qu'une des choses qui me charment dans le caractère de Jésus, n'est pas seulement la douceur des mœurs, la simplicité, mais la facilité, la grace et même l'élégance. Il ne fuyoit ni les plaisirs ni les fêtes, il alloit aux noces, il voyoit les femmes, il jouoit avec les enfans, il aimoit les parfums, il mangeoit chez des financiers. Ses disciples ne jeunoient point; son austérité n'étoit point facheuse. Il étoit à la fois indulgent et juste, doux aux foibles et terrible aux méchans. Sa morale avoit quelque chose d'attrayant, de caressant, de tendre; il avoit le cœur sensible, il étoit homme de bonne société. Quand il n'eut pas été le plus sage des mortels, il en eut été le plus aimable (O.C., III, 753-754).

Ce Jésus sans mystère, c'est le fondateur d'une religion vraiment universelle, en tant qu'elle libère le sentiment religieux des subtilités théologiques et des contraintes d'une doctrine; c'est celui qu'un siècle plus tard Ernest Renan offrira à un public animé, comme celui du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'un besoin de croire mais imperméable à la mystique. «Pour s'être fait adorer à ce point, dira l'auteur de la *Vie de Jésus*, il faut qu'il ait été adorable»: ce sont presque les mots de Rousseau. G. Lanson observait que Renan avait fait «religieusement cette œuvre de science irrégieuse»; la critique s'appliquerait aussi bien à la Profession de foi ou aux *Lettres de la montagne*. Trop religieux pour les philosophes, pas assez pour les dévots, Rousseau avait conçu un Christ selon les besoins de son âme.

«Christologie rationnelle», a-t-on dit<sup>26</sup>. Certes, et l'on a vu que la raison demeurait singulièrement présente chez cet apologiste du sentiment. Mais l'attirance de Rousseau pour Jésus va au-delà de la vénération d'une figure exemplaire. Dans sa quête à la fois «ardente et incertaine»<sup>27</sup> de la vérité, il éprouve sans cesse devant Jésus comme autrefois devant Socrate, la tentation et le besoin de soumettre sa mythologie héroïque à l'épreuve de l'expérience vécue; si théoricien qu'il soit capable d'être, toute vérité abstraite est chez lui inséparable d'une dimension existentielle. Ce Christ humanisé évoqué avec tant d'amour, il a été son disciple et son émule, il a voulu et cru le répéter jusque dans sa Passion.

<sup>26</sup> H. GOUIER, *op. cit.*, p. 185.

<sup>27</sup> Cl. PICHOS et R. PINTARD, *op. cit.*, p. 103.

Légitimateur et éducateur, Rousseau, au lendemain du premier *Discours*, confère à sa solitude le sens d'un apostolat<sup>28</sup>; désormais, comme ce Jésus qu'il admire, il entreprend de faire de son existence une manifestation d'une vérité morale qui, découverte dans l'expérience individuelle, n'en a pas moins, comme l'affirme le préambule des *Confessions*, une valeur universelle. Instituteur des peuples, sa mission, pourtant terrestre, porte comme les marques de la sainteté, tout comme celle qu'il confère au législateur mythique du *Contrat social*, et qu'il proclame sur un ton apocalyptique: «Lisez et jugez vous-même, dit-il au lecteur des *Lettres de la montagne*. Malheur à vous, si, durant cette lecture, votre cœur ne bénit pas cent fois l'homme vertueux et ferme qui ose instruire ainsi les humains» (O.C., III, 697). Il considère sans doute comme un «blasphème» qu'on ait pu songer à comparer ses livres à l'Évangile — «Il faut, dit-il, conserver ce Livre sacré comme la règle du Maître, et les miens comme les commentaires de l'Écolier» (O.C., III, 768) — mais le seul fait d'y avoir songé indique assez que le parallèle ne lui était pas tout à fait insupportable.

Après la condamnation d'*Emile*, les expressions qui font de lui une victime et un martyr foisonnent sous sa plume. Le voilà, «le défenseur de la cause de Dieu, flétri, proscrit [qui] se voit interdire le feu et l'eau dans l'Europe presque entière»<sup>29</sup>; comme le Christ de saint Luc, il n'a pas «une pierre où reposer sa tête». Il dit, dans un des fragments inutilisés de la Lettre à *Christophe de Beaumont*, réunissant sur lui le patronage de ses deux modèles: «Ils ont crucifié mon maître et ils ont donné la ciguë à un homme qui valoit mieux que moi» (O.C., IV, 1016). Dans un moment de dépression profonde (14 février 1769, C.G., XIX, 88), il écrit à son ami Moultoù:

Eh quoi, mon Dieu! le juste infortuné en proie à tous les maux de cette vie, sans en excepter même l'opprobre et le déshonneur, n'auroit nul dédommagement à attendre après elle, et mourroit en bête après avoir vécu en Dieu? Non, non, Moultoù: Jésus, que ce siècle a méconnu, parce qu'il est indigne de le connoître, Jésus, qui mourut pour avoir voulu faire un peuple illustre et vertueux de ses vils compatriotes, le sublime Jésus ne mourut point tout entier sur la croix; et moi, qui ne suis qu'un chétif homme plein de foiblesses, mais qui me sens un cœur dont un sentiment coupable n'approcha

<sup>28</sup> B. BACZKO. *Rousseau. Solitude et communauté*, trad. par Cl. BRENDEHL-LAMHOUT. Paris, 1974, p. 251.

<sup>29</sup> O.C., IV, 931. Cf. aussi C.C., XI, 36; XII, 110.

jamais, c'en est assez pour qu'en sentant approcher la dissolution de mon corps je sente en même temps la certitude de vivre.

Il est vrai que le Christ lui apparaît ici comme l'exemple destiné à apaiser l'inquiétude humaine et justifier l'espoir en l'immortalité<sup>30</sup>, mais ne perçoit-on pas dans ce passionné *et moi* qui le jette aux côtés de Jésus, quelque chose comme la conviction, presque, de leur parenté? Dans sa grande lettre à M. De Franquières, en 1769, est-ce à Jésus ou à lui-même qu'il songe en évoquant Platon qui peint «le juste accablé des outrages de la fortune et des injustices des hommes, diffamé, persécuté, tourmenté, en proie à tout l'opprobre du crime et méritant tous les prix de la vertu» (*O.C.*, IV, 1144)? Et comment ne pas appliquer à Rousseau persécuté ce qu'il dit encore de ce Jésus si semblable à lui: «Ses vils et lâches compatriotes au lieu de l'écouter le prirent en haine précisément à cause de son génie et de sa vertu qui leur reprochoient leur indignité» (*O.C.*, IV, 1146). Il est l'auteur d'un nouvel Evangile, incompris du vulgaire et gravissant son calvaire. Voilà bien le christianisme étrange qu'il propose à ses fidèles: un christianisme, selon l'expression de P.-M. Masson<sup>31</sup>, où il reste un Christ, sans doute, mais où il s'est introduit un Jean-Jacques.

Jésus et lui n'ont-ils pas eu à ses yeux une destinée identique? Tous deux ont échoué dans leur mission terrestre, auprès de leurs «lâches et vils compatriotes» et tous deux survivront cependant dans l'univers grâce à la parole de leurs disciples, il le dit expressément<sup>32</sup>, malgré le «complot» qui les a tous deux enveloppés<sup>33</sup>. Pour l'un comme pour l'autre, la solitude fut le signe de leur élection, et Rousseau n'est pas loin de se prendre pour un personnage charismatique. Vers la fin de sa vie, son délire de la persécution le conduit à des parallèles que refuserait sa raison lucide, mais qui s'imposent sournoisement à son esprit. Dans les *Rêveries*, il se dit devenu «impassible comme Dieu même», et toute une phraséologie, on l'a observé<sup>34</sup>, renvoie au texte des Evangiles

<sup>30</sup> M. EIGELDINGER. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, Neuchâtel, 1962, p. 175.

<sup>31</sup> P.-M. MASSON. *La religion de J.-J. Rousseau*, t. II, p. 251.

<sup>32</sup> Cf. *O.C.*, IV, 1146.

<sup>33</sup> Cf. P. BURGELIN. *J.-J. Rousseau et la religion de Genève*, p. 41-42.

<sup>34</sup> Pour ces exemples, cf. J.H. BROOME. *Rousseau. A Study of His Thought*, London, 1963, p. 173. On a même montré, sur le plan sémiologique, que le modèle posé par Rousseau dans les *Rêveries* est le mythe du Christ et développe une sorte d'imitation de Jésus-Christ en privilégiant l'expérience du martyr; le rapport de Rousseau à ses ennemis revient à l'opposition entre les Gentils et le

qu'il pratique assidûment. Son cri: «Tout est fini pour moi sur la terre!» résonne comme un écho du «Tout est accompli» de l'Evangile selon saint Jean. Décidé à s'enfouir dans sa solitude, il annonce: «Les hommes auroient beau revenir à moi, ils ne me retrouveroient pas», comme Jésus dit aux Juifs: «Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas, et vous ne pouvez venir où je serai». L'extase de la cinquième Promenade le conduit même, peut-être, à rêver d'une sorte d'Ascension où, «délivré de toutes les passions terrestres», son âme «s'élancerait fréquemment au dessus de cet atmosphère, et commerceroit d'avance avec les intelligences célestes» (O.C., I, 1048-1049). Sans qu'il en prenne clairement conscience, dans ce Rousseau des derniers jours, épuisé et renonçant à la lutte, une âme se divinise. Il n'est pas surprenant que Mme de Charrière ait pu noter (27 décembre 1794, C.C., XX, 341): «il s'assimiloit à Jesus Christ et il étoit bien fâché de n'avoir pas produit, de ne pouvoir pas esperer de produire un bruit si grand, si long, si étendu».

Inconcevable délire d'orgueil, dira-t-on. Sans doute, mais excité, suggéré en partie par le culte suprenant que lui vouent ces disciples qu'il a chargés de répandre sa parole. On n'a pas hésité, tout au long de sa vie, à le comparer à Socrate et à Caton. Après 1762, la frénésie d'enthousiasme qu'il suscite conduit au bord du sacrilège ceux qu'a frappés sa prédication toute de sentiment et de ferveur.

«Vous êtes un homme extraordinaire, [...] vous êtes venu pour éclairer le genre humain, lui écrit Séguier de Saint-Brisson (13 juillet 1765, C.C., XVII, 55), les caracteres de votre mission sont établis sur ce que vous êtes». Rousseau est un Christ plus proche pour des âmes qu'épuise un besoin de croire et que la raison paralyse. Trois ans plus tôt, le même Séguier lui avait déjà dit: «Vos ouvrages sont des êtres vivans, qui me parlent avec vos gestes, vos yeux qui subjuguent, votre bouche qui persuade. Je vous vois Levant Les mains au ciel, dans ces passages de morale qui honorent Le tout puissant, et La creature; et je les leve aussi» (13 août 1762, C.C., XII, 181). Dans cette imagination exaltée, Rousseau est bien l'homme du nouvel Evangile, officiant, hiératique et inspiré, sous l'œil de son disciple éperdu d'amour. Son ennemi David Hume le disait d'ailleurs «investi du caractère sacer-

Christ (Voir P. LECOINTRE et J. LE GALLIOT: *Essai sur la structure d'un mythe personnel dans les «Rêveries du promeneur solitaire», dans Semiotica, 4, 1971, p. 339-364).*

dotal»<sup>35</sup>. Un autre lui écrit: «Etre unique Sur la Terre, qu'elle est peu digne de Ton Sejour! Permet, Permet, cher Rousseau, que j'aïlle baiser Tes Traces en attendant que Je puisse les Suivre» (20 décembre 1763, C.C., XVIII, 226)<sup>36</sup>. Aussi la Profession de foi est-elle pour beaucoup un «livre divin», une «bible» une «révélation»<sup>37</sup>. «Misérable Patrie, gronde son ami Lenieps à l'adresse de Genève, Jérusalem nouvelle qui tue tes Prophètes» (27 juillet 1763, C.C., XVII, 93). Pour ces esprits enfiévrés, déçus par une religion étriquée et dogmatique, la voix de Jean-Jacques se confond volontiers avec celle d'un nouveau Christ. Paradoxe singulier, pour cet homme qui ne croyait pas à la Rédemption, de se voir ainsi revêtu des défroques d'un moderne rédempteur! Pour le public des simples, Rousseau passait pour un Christ; la femme du jardinier de Montmorency disait: «Cet homme si bon, eh bien, il faisait des Evangiles! Et vous savez qu'il n'y a que Dieu qui ait le droit de faire des Evangiles!»<sup>38</sup>. En 1763, son ami A. Deleyre lui écrivait: «Je vous ai cherché depuis votre fuite en Suisse que je comparerais volontiers à celle de Jésus en Egypte» (16 juin 1763, C.C., XVI, 313). Après sa mort, il invitera les fidèles à la communion en ces termes: «Soyons amis en Rousseau, comme les chrétiens le sont en Jésus-Christ» (5 août 1778, C.C., V, 291). Jean-Jacques lui-même sera parfois effrayé de cette dévotion hystérique; à Bernardin de Saint-Pierre qui souhaitait lui présenter un jeune homme, il aurait dit: «Ne me l'amenez pas, il m'a fait peur; il m'a écrit une lettre où il me mettait au-dessus de Jésus-Christ»<sup>39</sup>.

Les années qui suivent sa mort verront continuer ce culte. A Ermenonville, un pèlerin anonyme dépose une prière à Jean-Jacques: «En tout comme Jésus-Christ, / Partout il fut proscrit»<sup>40</sup>. En 1787, une pièce de Desrioux, *L'ombre de J.-J. Rousseau*, va jusqu'à le montrer sortant du tombeau, vêtu d'une longue robe

<sup>35</sup> J.H. GREIG. *The Letters of David Hume*, Oxford, 1932, lettre à Blair, 11 février 1766.

<sup>36</sup> Sur ce culte religieux rendu à Rousseau, voir P.-M. MASSON, *La religion de J.-J. Rousseau*, t. III, p. 58-75.

<sup>37</sup> Cf. C.C., XXII, 334; IV, 164; VI, 151. Même Voltaire, lisant dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* que Rousseau jugeait avoir mérité une statue, lui prédisait au moins sur la place de Grève «un écritau dans le goust de celui d'INRI» (13 avril 1763, C.C., XVI, 70).

<sup>38</sup> G. BRIZARD, *Pèlerinage d'Ermenonville*, cité par P. SAGE, *Le «bon prêtre» dans la littérature française*, Genève-Lille, 1951, p. 243.

<sup>39</sup> BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *La vie et les ouvrages de J.-J. Rousseau*. Ed. M. SOURIAU, Paris, 1907, p. 39.

<sup>40</sup> Cité par P.-M. MASSON, *La religion de J.-J. Rousseau*, t. III, p. 79.



bleu ciel, les cheveux flottant sur les épaules et la main levée en signe de bénédiction<sup>41</sup>. Schiller lui-même écrira: «Tu n'étais pas fait pour ce monde, Rousseau, tu étais pour lui trop honnête, trop grand [...] Et pourtant, Rousseau, tu fus un Christ»<sup>42</sup>.

Il y a dans tous ces propos beaucoup de délire incontrôlé, une imagerie aux relents mystiques, et l'on n'est pas tellement loin des extravagances des convulsionnaires de Saint-Médard; mais on aurait tort de se borner à en sourire: cette hystérie témoigne aussi du besoin d'une nouvelle foi et d'un guide. Les attitudes et les propos quasi messianiques de Rousseau ont fait le reste. Enhardi par l'admiration démesurée de ses adorateurs, son orgueil a pu le hausser parfois jusqu'au divin<sup>43</sup>; ne disait-il pas, comme un nouveau Messie: «Je ne puis souffrir les tièdes [...]; quiconque ne se passionne pas pour moi n'est pas digne de moi» (à Mme de La Tour, 26 septembre 1762, C.C., XIII, 122).

Quoi qu'il en soit, le Jésus de la Profession de foi et des *Lettres de la montagne* ne disparut pas avec Jean-Jacques. L'anticléricalisme révolutionnaire célébrera le «législateur des chrétiens» aux côtés de Lycurgue, Solon ou Platon, évoquera le «sans-culotte de la Judée» et montrera dans l'Évangile une simple leçon de morale. Quant à l'illustre parallèle entre Jésus et Socrate, le romantisme y reviendra sans cesse, F. Bowman l'a bien montré<sup>44</sup>.

On le constate, l'attitude de Rousseau à l'égard de Jésus n'illustre pas seulement un point de querelle religieuse. Sans doute, il a voulu sauver de la religion ce qui pouvait en être sauvé, concilier la raison et le besoin de croire, établir, comme il dit dans les *Lettres de la montagne*, «à la fois la liberté philosophique et la piété religieuse», ce qui lui valut la double condamnation des Églises et de la Philosophie, comme le lui expliquait l'abbé Bergier:

Vous avez voulu conserver une partie du langage chrétien; cette bigarrure, au lieu de séduire, n'a fait que révolter également tous les partis. Les Catholiques vous regardent comme l'ennemi le plus mortel de la révélation; les Protestans, comme un faux frere qui trahit sa propre Religion; les impies, comme un confrere timide qui n'ose pas tout dire<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Cf. C.-A. FUSIL, *La contagion sacrée*, Paris, 1932, p. 218.

<sup>42</sup> *Anthologie auf das Jahr 1782*.

<sup>43</sup> Cf. P.-M. MASSON, *La religion de J.-J. Rousseau*, t. III, p. 75.

<sup>44</sup> F. BOWMAN, *Le Christ romantique*, Genève, 1973, p. 14-19, 141-148.

<sup>45</sup> N.-S. BERGIER, *Le déisme réfuté par lui-même*, Paris, 1768, t. II, p. 256.

On peut se demander si la foi de Rousseau est encore un christianisme. Lui-même n'a pas hésité à dire à Christophe de Beaumont: «Monseigneur, je suis Chrétien, et sincèrement Chrétien, selon la doctrine de l'Évangile». Mais cette affirmation n'est vraie que si l'on accepte de distinguer deux christianismes, celui des théologiens et celui de Jésus, et Rousseau s'empressait d'ajouter: «Je suis Chrétien, non comme un disciple des Prêtres, mais comme un disciple de Jesus-Christ» (*O.C.*, IV, 960). A quoi un commentateur catholique comme P.-M. Masson répondait qu'un christianisme où le Christ est inutile n'est plus un christianisme — ce qu'avaient déjà proclamé les réfuteurs catholiques ou protestants du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Rejetant le péché originel, la rédemption, l'incarnation, l'éternité des peines, Rousseau dépouillait la religion de ses dogmes et de ses mystères et se coupait en réalité de toutes les Églises. «Caricature du catholicisme», dira F. Mauriac de cette pensée religieuse, que J. Maritain ne veut nommer que «parodie infernale du christianisme», en ajoutant: «Jean-Jacques a dénaturé l'Évangile en l'arrachant à l'ordre surnaturel, en transposant certains aspects fonciers du christianisme dans le plan de la simple nature»<sup>46</sup>.

Les Églises du XVIII<sup>e</sup> siècle ne pouvaient davantage admettre cette adhésion plus sentimentale que doctrinale à une religion ainsi dépouillée de rituel et de hiérarchie, où Jésus n'était plus qu'un grand exemple appelant à l'identification. Ni chrétien comme l'archevêque de Beaumont, ni protestant à la manière des ministres genevois, ni philosophe à la façon de Voltaire, Rousseau participait bien, par sa christologie sentimentale, à la remise en question du christianisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Si le credo abstrait, intellectuel, du Vicaire savoyard n'est pas très éloigné, à tout prendre, du déisme voltairien, il s'en distingue fondamentalement par ses accents et son appel aux séductions évangéliques. C'est ce qu'observait déjà Bernardin de Saint-Pierre: «Si Voltaire a ôté la foi à ceux qui doutoient, Rousseau fait au moins douter ceux qui ne croyoient plus»<sup>47</sup>. Il est surprenant que l'on ait pu penser que Jésus ne tenait dans l'œuvre de Rousseau qu'une place singulièrement petite»<sup>48</sup>, alors qu'il s'est trouvé, de 1750 à 1769, au centre de cette philosophie morale et religieuse.

Mais au-delà du problème philosophique et théologique se profilent surtout l'interrogation personnelle de Rousseau, sa quête

<sup>46</sup> J. MARITAIN, *Trois réformateurs*, Paris, 1925, p. 204.

<sup>47</sup> BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *op. cit.*, p. 16.

<sup>48</sup> P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, p. 429.

d'abord hésitante, puis passionnée, d'un modèle. Sa rupture avec Socrate est symbolique de son éloignement progressif de la philosophie et des objectifs de l'*Aufklärung*: le principe de raison qu'incarnait le Grec a dû s'effacer devant la communication immédiate: Socrate était la représentation d'un art de convaincre, un «sophiste», quand Jésus était l'évidence, la vérité révélée par elle-même. Au bout de toutes ces années, Rousseau-Socrate est devenu Rousseau-Christ. Peut-être même fut-il à ses propres yeux, et successivement, les trois personnages évoqués, en 1756, dans sa *Fiction*? Philosophe d'abord, soucieux de savoir et de convaincre; Socrate ensuite, adepte d'une vérité plus ésotérique et d'une vertu plus sincère; Christ enfin, ou messie, qui, à travers souffrances et épreuves, a découvert sa voie.

Appelé bientôt par la vocation du martyr, Rousseau se sentit vite plus proche du Galiléen dont il se prêtait l'humilité, la douceur et la résignation. «Je ne trouve rien de si grand, rien de si beau, que de souffrir pour la vérité, écrivait-il à M. de Saint-Germain (26 février 1770, C.G., XIX, 261). J'envie la gloire des martyrs». Sur cette voie, comment s'étonner qu'il ait préféré les stations du Calvaire aux sentences de l'Aréopage et entrevu peut-être, au fond interdit de lui-même, après la vie d'un homme, quelque chose de la mort d'un dieu ?

L'évolution du sentiment religieux  
chez les Francs-Maçons belges  
entre 1830 et 1914  
L'exemple des loges bruxelloises

par Roger Desmed

On dit et on écrit parfois que la Franc-maçonnerie est la religion des athées. Cette affirmation mérite réflexion. Si le mot religion recouvre un formalisme organisé en rituel et une éthique, on peut assurer que la Franc-maçonnerie présente certains aspects extérieurs d'une religion. En revanche, il en est d'autres qui lui sont étrangers, comme la révélation et les dogmes<sup>1</sup>.

Si l'on compare la Franc-maçonnerie à la religion qui s'est le plus attaquée à elle, la religion catholique, on constate qu'il existe entre elles au moins une ressemblance: toutes deux se veulent universelles. Cependant, la religion catholique vise à établir partout une église dirigée par un souverain pontife établi à un endroit

<sup>1</sup> Pour l'ensemble de l'article, nous renvoyons tacitement nos lecteurs aux ouvrages généraux et nous nous bornons à signaler des études spécialisées et des documents d'origine maçonnique. Parmi ces derniers figurent des imprimés, dont la diffusion a été plus ou moins confidentielle, et les archives des loges (appelées aussi ateliers), dont l'utilisation est tout à fait réservée, et dont l'élément le plus important est représenté par le *Livre d'Architecture* renfermant les tracés (procès-verbaux) des tenues (séances) des loges. La dispersion des documents d'origine maçonnique, qui ont survécu aux pertes et aux destructions, rend leur consultation parfois très pénible. Cette situation rend d'autant plus précieux l'ouvrage suivant: ELIS WITTE, avec la collaboration de FERNAND BORNE, *Documents relatifs à la Franc-maçonnerie belge du XIX<sup>e</sup> siècle (1830-1855)*, Louvain-Paris, 1973, (Centre interuniversitaire d'Histoire contemporaine, Cahiers, 69). Les mêmes auteurs ont rédigé, en outre, en collaboration avec HUGO DE SCHAMPHELEIRE, un *Essai bibliographique relatif à l'histoire de la Franc-maçonnerie belge, 1798-1855*, Louvain, 1973.

Pour les rapports entre la Franc-maçonnerie et les religions, on consultera: PAUL NAUDON, *La Franc-maçonnerie et le divin - Histoire philosophique de la Franc-maçonnerie à l'égard du sentiment religieux*, Paris, 1960.

précis, pour répandre la bonne parole au nom d'une révélation divine, tandis que la Franc-maçonnerie n'espère qu'en l'établissement d'une chaîne d'union rassemblant de par la terre tous les hommes libres, de bonnes mœurs et de bonne volonté, acceptant une même éthique strictement humaine, dans la fraternité, certes, mais aussi la diversité. Même dans un petit pays comme la Belgique, l'Ordre maçonnique se divise en plusieurs obédiences<sup>2</sup> qui entretiennent des relations plus ou moins suivies entre elles, mais qui, contrairement à ce que l'on croit parfois encore, ne sont pas «coiffées» par un organisme central unique. A plus forte raison, n'existe-t-il pas d'institution maçonnique centrale internationale. Enfin, au sein d'une même obédience, comme le Grand Orient de Belgique, les loges jouissent d'une grande autonomie dans l'organisation de leur travail.

Ce qui distingue aussi la Franc-maçonnerie d'une église, c'est l'objet humain de ses travaux. Même lorsque, dans certaines loges du moins, le Vénérable Maître a ouvert la Bible au début de la tenue et invoqué le Grand Architecte de l'Univers, substitut ou hypostase de Dieu, c'est d'abord devant lui-même que le maçon prête serment, sur son honneur et sa conscience. En revanche, les ateliers maçonniques se distinguent des associations «profanes» par le respect de traditions, des attitudes, un décor, un rituel et un vocabulaire particuliers, une ambiance générale et des symboles, étant entendu que ceux-ci sont dépourvus d'une quelconque signification imposée<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Sans entrer dans les détails et en ne tenant pas compte de dissidences éphémères, les loges se répartissent entre deux grandes obédiences entre 1830 et 1914 : le Grand Orient de Belgique installé le 23 février 1833, et le Suprême Conseil de Belgique créé le 16 mars 1817. Le Grand Orient regroupe les ateliers ne pratiquant que les trois degrés de base; le Suprême Conseil administre les ateliers travaillant aux trente degrés dits supérieurs du Rite Ecossais Ancien et Accepté. Même si le Suprême Conseil recrutait, à l'époque que nous étudions, ses membres parmi ceux du Grand Orient, il était d'esprit plus conservateur que ce dernier. L'essentiel des travaux du Grand Orient et du Suprême Conseil a été édité dans les bulletins que chacune des deux obédiences faisait paraître avec plus ou moins de régularité, la première depuis 1874 et la seconde depuis 1858. A défaut d'une histoire scientifique de la Franc-maçonnerie en Belgique, il faut se contenter de l'aperçu qu'en a donné F. CLEMENT, *Histoire de la Franc-maçonnerie belge au XIX<sup>e</sup> siècle*, 2 parties, Bruxelles, 1948 et 1949.

<sup>3</sup> A propos du symbolisme maçonnique, l'ouvrage de JEAN-PIERRE BAYARD, *Le symbolisme maçonnique traditionnel*, Paris, 1974, ne remplace pas entièrement celui, plus ancien, de JULES BOUCHER, *La symbolique maçonnique*, Paris, 1947, rééd. 1974.

Cependant, la Franc-maçonnerie a des origines incontestablement chrétiennes<sup>4</sup>. Les statuts et règlements des maçons opératifs, «ancêtres» des maçons spéculatifs modernes, ne laissent planer aucun doute sur l'obligation qui leur était faite de respecter strictement les devoirs religieux. C'est ainsi que nous lisons dans le manuscrit *Dumfries n° 4*, des environs de 1710, les recommandations suivantes<sup>5</sup>:

En premier lieu, vous servirez le Vrai Dieu et observerez sérieusement ses préceptes en général, en particulier les dix commandements donnés à Moïse sur le mont Sinaï, ainsi qu'ils sont expliqués en entier sur le pavé du Temple. En second lieu, soyez fidèles à la Sainte Eglise Catholique et restez-y fermement: évitez toute hérésie, schisme ou erreur de votre intelligence... Treizièmement, observez respectueusement et religieusement le jour du Seigneur...<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cette importante question a suscité une littérature abondante; nous citerons particulièrement trois ouvrages de PAUL NAUDON: *Les origines religieuses et corporatives de la Franc-maçonnerie*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1972; *La Franc-maçonnerie chrétienne*, Paris, 1970; *Les loges de Saint-Jean*, nouv. éd., Paris, 1974. On complètera leur lecture par celle de: JEAN TOURNIAC. *Symbolisme maçonnique et tradition chrétienne*, Paris, 1965. Les origines chrétiennes de la Franc-maçonnerie constituent évidemment des arguments de poids pour une série d'auteurs catholiques qui tentent de rapprocher l'Eglise et la Franc-maçonnerie; cf. en dernier lieu, HUBERT de THIER. *L'Eglise et le Temple - Approche de la Franc-maçonnerie*, Bruxelles, 1976 (Nous avons rendu compte de cet ouvrage dans la *Tribune laïque, Revue de la Ligue de l'Enseignement*, juin-août 1977, p. 33-35). A côté de ces tentatives de «réconciliation», qui prennent parfois l'aspect de simples essais de «récupération» de la Franc-maçonnerie par l'Eglise, nous signalons la curieuse plaquette de la théosophe H.P. BLAVATSKY. *Les origines du rituel dans l'Eglise et dans la Maçonnerie*, rééd., Paris, 1973, où l'on essaie de démontrer que le rituel du christianisme primitif... dérive de l'ancienne Maçonnerie, étant entendu que celle-ci est à son tour l'héritière des mystères presque disparus à l'époque où le christianisme est né (p. 39)!

On a parfois prétendu que la religion des constructeurs du moyen âge, dont les francs-maçons modernes se réclament, n'était pas le catholicisme romain, mais le manichéisme ou le catharisme; cette thèse a déjà été défendue par l'abbé AUGUSTIN BARRUEL. *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, t. II. Hambourg, 1798, p. 404-430; elle a été reprise par des auteurs maçons comme LOUIS LACHAT. *La Franc-maçonnerie opérative*, Lyon, s.d. (1934), parce qu'elle leur permettait de refuser tout lien historique avec Rome; aucun élément vraiment sérieux ne permet cependant de l'accréditer.

<sup>5</sup> Ce catéchisme maçonnique a été découvert en 1891 dans les archives de la vieille loge écossaise de Dumfries; son importance est considérable parce qu'il montre, d'une manière relativement complète, quel rituel était suivi en Angleterre, au moment du passage de la Maçonnerie ancienne (opérative) à la Maçonnerie moderne (spéculative); il a été décrit, avec la bibliographie, par D. KNOOP et G.P. JONES. *A Handlist of Masonic Documents, Manchester*, 1942, p. 26, et PAUL NAUDON. *La Franc-maçonnerie chrétienne*, op. cit., p. 39.

<sup>6</sup> Traduction de J.P. BERGER, publiée dans la revue *Le Symbolisme*, n° 377, oct.-déc. 1966, citée d'après DANIEL LIGOU. *La Franc-maçonnerie*, Paris, 1977, p. 63-64.

Il est inutile d'insister sur la présence dans les ateliers du XVIII<sup>e</sup> siècle de France, des Pays-Bas autrichiens et de la principauté de Liège, d'un nombre considérable non seulement de catholiques pratiquants, mais encore d'ecclésiastiques parfois de haut rang, malgré les condamnations pontificales «*In eminenti*» de Clément XII, en 1738, et «*Providas*» de Benoît XIV, en 1751. Il est vrai que sous l'ancien régime, les décisions romaines, considérées comme les actes d'un souverain étranger, restaient bloquées par les parlements locaux et n'arrivaient pas à leurs «destinataires». Même si ceux-ci en avaient connaissance, ils ne s'en préoccupaient guère. C'est ainsi que Mgr. de Velbruck, prince-évêque de Liège de 1772 à 1784, était franc-maçon<sup>7</sup>.

Dans notre étude, nous nous intéresserons plus particulièrement aux deux grandes loges bruxelloises relevant du Grand Orient de Belgique: «Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis»<sup>8</sup> et «Les Amis Philanthropes»<sup>9</sup>.

Les archives des «Vrais Amis de l'Union», pour le début du XIX<sup>e</sup> siècle, mentionnent l'appartenance à la religion catholique, apostolique et romaine pour chaque candidat à l'initiation ou à l'affiliation. Cet usage persista jusqu'en 1820. Chaque fois qu'un Frère était décédé, la loge faisait célébrer à ses frais trois messes funèbres auxquelles les Frères étaient invités à assister. Deux fois

<sup>7</sup> GEORGES DE FROIDCOURT a consacré une grande partie de ses recherches au comte de Velbruck: notice dans la *Biographie Nationale*, t. 26, Bruxelles, 1936-1938, col. 523-531; *François-Charles, comte de Velbruck, Prince-évêque de Liège, Franc-maçon - Contribution à l'histoire du XVIII<sup>e</sup> siècle au Pays de Liège*, Liège, 1936; *Velbruck, Prince-évêque philosophe*, Liège, 1948; *Lettres autographes de Velbruck, Prince-évêque de Liège (1772-1784)*, 2 t., Liège, 1954 et 1955. ULYSSE CAPITAINE. *Aperçu historique sur la Franc-maçonnerie à Liège avant 1830*, Liège, 1853, a publié (p. 7-8) des couplets chantés le 16 février 1777 dans la loge «La Parfaite Intelligence», de Liège, où les maçons se disent *sûrs de l'appui d'un Prince révééré, sensible, bon, juste autant qu'éclairé*.

<sup>8</sup> Cette loge est le produit de la fusion en 1855 de deux ateliers, «Les Vrais Amis de l'Union», fondé en 1782, et «Les Amis du Progrès», fondé en 1838. Le seul travail d'ensemble consacré à cette loge ne couvre qu'un peu plus de cent ans: O. HENNEBERT. *Aperçu de l'histoire de la loge des Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis à l'Or(ient) de Bruxelles depuis sa fondation en 1782 jusqu'à l'heure actuelle, rédigé d'après les documents authentiques*, Bruxelles, 1892.

<sup>9</sup> Seules les 80 premières années de l'histoire de la loge «Les Amis Philanthropes», fondée en 1798 par des officiers français et des bourgeois de Bruxelles, ont bénéficié d'un travail d'ensemble: LOUIS LARTIGUE. *Loge des Amis Philanthropes à l'Or(ient) de Bruxelles - Précis historique*, 2 t., Bruxelles, 1893 et 1897 (l'ouvrage a été réédité hors commerce, en un volume, avec des compléments, en 1972).

l'an, aux fêtes patronales de l'Ordre maçonnique, la Saint-Jean d'hiver et la Saint-Jean d'été, le banquet rituel était précédé d'une grand-messe chantée en l'église Saint-Jean du Béguinage. Enfin, la Loge n'organisait pas de banquet le vendredi<sup>10</sup>.

Les sentiments religieux sont plus tempérés au sein des «Amis Philanthropes»<sup>11</sup>. On ne trouve aucun ecclésiastique parmi ses membres<sup>12</sup>, et, tout en respectant les convictions individuelles, ils séparent strictement les cérémonies maçonniques des cérémonies religieuses. Par exemple, le 24 octobre 1807, on parla d'organiser une tenue funèbre. Dans la discussion qui s'ouvrit, un Frère proposa de faire chanter dans une église la messe de Gossec avec le concours de la musique de l'Opéra<sup>13</sup>. La loge décida qu'aucune manifestation ne se produirait en dehors de son temple. En agissant ainsi, elle observait les principes qu'elle avait exposés le 16 juillet de la même année, dans sa réponse à une lettre envoyée le 21 avril par la loge «La Parfaite Union», de Cahors. Celle-ci exposait qu'elle s'était plainte auprès du ministre des Cultes, à Paris, de la conduite de prêtres qui, après avoir promis leur concours au service funèbre célébré par la loge pour un de ses Frères, s'étaient récusés uniquement parce qu'il s'agissait d'un maçon. «Les Amis Philanthropes» firent remarquer que la loge de Cahors n'avait qu'à s'en prendre à elle-même d'une attitude qu'elle avait, en quelque sorte, provoquée :

... Puisque vous n'avez pas cru devoir renfermer dans les voûtes de votre temple l'hommage que l'amitié et la reconnaissance rendaient aux vertus d'un Frère, puisque non seulement vous avez admis des profanes à entendre l'éloge funèbre de l'objet de vos regrets, mais que vous aviez encore voulu entourer ses restes de la pompe des cérémonies religieuses, vous vous exposiez nécessairement à l'envie et à toutes les passions qui

<sup>10</sup> O. HENNEBERT. *op. cit.*, p. 12-13.

<sup>11</sup> La différence d'attitude sur le plan religieux doit tenir, en partie du moins, à l'origine des deux loges: celle des «Vrais Amis de l'Union» est un produit de la bourgeoisie bruxelloise du XVIII<sup>e</sup> siècle, tandis que celle des «Amis Philanthropes» est une «fille» de la Révolution française.

<sup>12</sup> «Les Vrais Amis de l'Union» ont initié des ecclésiastiques jusqu'en 1792 : O. HENNEBERT. *op. cit.*, p. 13.

<sup>13</sup> *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 3, à la date; LOUIS LARTIGUE. *op. cit.*, t. 1, p. 25. Le compositeur François-Joseph Gossec (1734-1829), d'origine belge (notice de F. STAPPAERTS. *Biographie Nationale*, t. 8, Bruxelles, 1884-5, col. 138-144), était franc-maçon; il fut initié à loge de Paris «La Réunion des Arts», en 1781 (cf. ALAIN LE BIHAN. *Francs-maçons parisiens du Grand Orient de France, fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1966, p. 229; *Dictionnaire universel de la Franc-maçonnerie*, sous la direction du DANIEL LIGOU, Paris, 1974, p. 556; ROGER COTTE. *La musique maçonnique et ses musiciens*, Braine-le-Comte, 1975 p. 203).



agitent le monde profane et vous vous êtes promis sans doute d'en mépriser les traits.... Un Frère paye le tribut à la nature; s'il est digne d'être présenté comme un modèle, il recevra les hommages de ses Frères; sa tombe sera couverte de fleurs; les vivants se consolent de sa perte par le souvenir de ses vertus, et par tout ce que la Maçonnerie est capable de produire pour alimenter chez les maçons l'amour du bien, mais tout cela ne doit-il pas se passer loin des profanes? S'ils y participent, est-ce bien encore la Maçonnerie?

Si l'on veut y ajouter les vœux consolateurs des religions, si l'on veut les propager par la publicité et si on met du prix à les relever par une grande solennité, sans doute la Maçonnerie n'y met aucun obstacle; les mêmes hommes peuvent provoquer la pompe des Eglises et les prières des prêtres et des fidèles, mais ils n'oublieront pas que sortis de l'atelier maçonnique, ils se confondent dans la foule des profanes; ils ne portent aucune distinction; si l'on sait qu'ils sont maçons, ce n'est pas à des signes extérieurs qu'on les reconnaît; ils ne sont pas comme les prêtres qui affectent de porter toujours leur livrée afin qu'en les voyant on honore au moins leur habit...<sup>14</sup>.

La réponse des «Amis Philanthropes» à la loge de Cahors laisse apparaître un esprit nettement anticlérical<sup>15</sup>, alors que l'enseignement même que la loge conférait restait profondément religieux. Pour illustrer la dualité qui subsistera pendant un certain temps encore dans l'esprit et le cœur des francs-maçons belges, entre l'anticléricalisme et la fidélité au christianisme, nous reprenons des extraits du texte des préceptes joints en 1798 au premier règlement de l'atelier des «Amis Philanthropes»<sup>16</sup>.

... Ton premier hommage appartient à l'Être plein de majesté, qui créa l'univers par un acte de sa volonté, qui le conserve par un effet de son action continue, qui remplit ton cœur, mais que ton esprit borné ne peut concevoir ni définir. Plains le triste délire de celui qui ferme ses yeux à la lumière et se promène dans les ténèbres épaisses du hasard: que ton cœur attendri et reconnaissant des bienfaits paternels de ce G(rand) A(rchitecte) rejette avec mépris ces vains sophismes, qui prouvent la dégradation de l'esprit humain lorsqu'il s'éloigne de sa source. Elèves souvent ton âme au-dessus des êtres matériels qui t'environnent, et jettes

<sup>14</sup> Paris, *Bibliothèque Nationale, Cabinet des Manuscrits, Fonds FM 2*, n° 549, f°s 56-57; LOUIS LARTIGUE. *op. cit.*, t. 1, p. 41.

<sup>15</sup> Au début de leur longue lettre envoyée à Cahors, les «Amis Philanthropes» affirment: *L'histoire des prêtres n'offre à chaque pas que le contraste de leur conduite et des préceptes de leur religion; ils l'injurient en croyant la servir et nous croyons comme vous que le fanatisme serait encore l'artisan des persécutions s'il en avait le pouvoir.*

<sup>16</sup> *Préceptes maçonniques à l'usage de la R(espectable) L(oge) régulière des Amis Philanthropes à l'O(rient) de Bruxelles, dont la lecture est recommandée chaque jour de réception, afin de jeter dans l'âme des récipiendaires, les premières semences de la morale et des principes de l'ordre*, Bruxelles, 5798 (= 1798), p. 3-6 (nous avons respecté l'orthographe du document).

un regard plein de désir dans les régions supérieures, qui sont ton héritage et ta vraie patrie. Fais à cet être infini le sacrifice de ta volonté et de tes désirs: rends-toi digne de ses influences vivifiantes; remplis les lois qu'il voulut que tu accomplisses comme homme dans ta carrière terrestre...

... Tout ce qui végète autour de toi, et n'a qu'une vie animale, périt avec le tems et est soumis à ton empire: ton ame seule immortelle, émanée du sein de celui qui ordonna l'univers, survit aux choses matérielles et ne périra point... Cultives ton ame immortelle et perfectible, et rends-la susceptible d'être réunie à la source pure du bien, lorsqu'elle sera dégagée des vapeurs grossières de la matière... Maçon! si jamais tu pouvois douter de la nature immortelle de ton ame et de ta haute destination, l'initiation seroit sans fruit pour toi; tu cesserois d'être le fils adoptif de la sagesse, et tu serois confondu dans la foule des êtres matériels et profanes, qui errent dans les ténèbres.

En blâmant, en 1807, leurs Frères de Cahors de vouloir participer officiellement à un service religieux et de dévoiler les décors maçonniques en dehors des temples, les «Amis Philanthropes» étaient en avance sur les idées du Grand Orient de France, dont ils relevaient à l'époque et auquel ils adressèrent une copie de leur lettre de 1807. Ce n'est que le 25 mars 1810 que le Grand Orient de France expédia aux ateliers de son ressort une lettre leur interdisant d'assister avec leurs insignes aux cérémonies de quelque culte que ce fût<sup>17</sup>. En fait, le point de vue de Paris était différent de celui de Bruxelles: le Grand Orient de France partait du principe que les maçons ne pouvaient contraindre les ecclésiastiques à souffrir le mélange des cérémonies maçonniques et des cérémonies religieuses. Les «Amis Philanthropes», eux, ne désiraient pas compromettre leurs insignes en dehors de leur temple. Cependant, on ne peut pas parler d'hostilité envers l'Eglise. Dans l'ensemble d'ailleurs, les maçons bruxellois du début du XIX<sup>e</sup> siècle prolongeaient les coutumes du XVIII<sup>e</sup>: en dehors des services religieux, sans caractère officiel, bien entendu, chez les «Amis Philanthropes», ils chargeaient les curés des paroisses de faire l'aumône en leur nom ou consacraient une partie de leurs oboles à vêtir des enfants pour leur première communion!<sup>18</sup>

A la même époque, cependant, apparurent des témoignages des débuts de la grande lutte menée par l'Eglise contre la Franc-maçonnerie, d'autant plus qu'en vertu du Concordat, les décisions romaines étaient désormais applicables sans le passage par le vote d'une quelconque assemblée politique. On trouve des exemples des avanies subies par les francs-maçons dans une lettre adressée le

<sup>17</sup> LOUIS LARTIGUE. *op. cit.*, t. 1, p. 41-42.

<sup>18</sup> F. CLEMENT. *op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, p. 25.

20 décembre 1807 par la loge «La Liberté constante», de Ruremonde, à celle des «Disciples de Salomon», de Louvain<sup>19</sup>:

... Depuis notre établissement en cette ville, il y a près de neuf mois, le clergé de cette ville a par toutes les intrigues que les vrais cafards seuls peuvent imaginer, tant aux prêtres (sic) que dans les églises, par des termes indirects que dans les sociétés particulières, fait considérer notre Resp(ectable) Ordre comme une association hérétique, impie, athée, sodomite... Dans tous les cabarets, dans toutes les réunions publiques, on débitait que les francs-maçons allaient être chassés de l'Eglise; s'ils osaient se présenter, que l'absolution leur serait refusée dans le confessionnal; qu'ils sont excommuniés par différentes bulles des papes; enfin, qu'on ne doit plus avoir aucun commerce avec eux. Ces avant-propos amenèrent des menaces indirectes et l'effet fut tel que les confesseurs qui siégèrent à Pâques dans l'église, eurent l'impudence de demander à un grand nombre de personnes dans la ville tant profanes que maçons, s'ils avaient cette qualité, ou s'ils avaient rendu quelques services à notre atelier en fournissant des marchandises, etc. Tous ceux qui répondirent affirmativement furent renvoyés. Pour le seul fait d'être favorables aux maçons, les profanes durent promettre de ne plus nous prêter leur ministère, et il en résulta une rumeur générale en cette ville telle que la police ainsi que Monsieur le Sous-Préfet (bien que maçon), dans la juste crainte de voir la tranquillité publique compromise, se virent priés de prendre des informations sur cette affaire. Les preuves testimoniales sont en grand nombre.

En général, les évêques intervinrent pour modérer les ardeurs de leurs subordonnés.

La situation était sensiblement la même à l'époque hollandaise comme en témoigne cet extrait d'un discours prononcé, le 23 février 1818, dans son atelier, par le Frère Drault, Très Sage du chapitre «L'Espérance», de Bruxelles<sup>20</sup>.

Si nous sommes bien pénétrés de la sainteté des principes maçonniques, nous verrons qu'ils n'ont rien de contraire à ceux du christianisme ou plutôt qu'ils ont pour but exclusif de professer dans toute sa pureté la morale de l'Evangile qui doit être celle de tous les hommes parce qu'elle est d'accord avec la raison humaine. Ne devons-nous donc point envisager comme une attaque criminelle contre la Maçonnerie ces moyens qui viennent récemment d'employer le fanatisme et l'hypocrisie pour faire désertier nos ateliers et pour jeter le trouble dans l'âme des maçons et de leur famille, en leur représentant leurs devoirs comme opposés à ceux de la religion qu'ils professent? Oui, mes Frères, je suis forcé de le dire, des prêtres fanatiques, non contents de donner l'exemple de désobéissance aux lois, ont été exhumer de quelques livres apocryphes une prétendue bulle du pontife Clément XII, qui aurait été confirmée par Benoît XIV. Ils l'ont fait imprimer en un grand nombre d'exemplaires et distribuer

<sup>19</sup> F. CLEMENT. *op. cit.*, 1ère partie, p. 27-28.

<sup>20</sup> F. CLEMENT. *op. cit.*, 1ère partie, p. 64. Le mot *chapitre* désigne des ateliers de grades supérieurs aux trois premiers degrés de la maçonnerie; le président d'un chapitre porte le titre de *Très Sage*.

partout, mais plus particulièrement dans la Flandre. Ce pamphlet y est répandu avec profusion, même dans les lieux publics, cafés, cabarets, etc. N'est-ce pas là armer contre la Franc-maçonnerie la partie ignorante et superstitieuse du peuple et provoquer des voies de fait contre nos Frères? N'est-ce pas là chercher à semer la discordance entre des époux, des pères et des enfants au moyen du trouble jeté dans les consciences des personnes faibles qui appartiennent à des maçons? N'est-ce pas enfin forcer à l'abjuration et à la révélation des secrets maçonniques?

Ce texte est intéressant en plusieurs points, par la protestation d'attachement à la morale de l'Évangile, par la dénonciation d'une campagne systématique de calomnies, et surtout peut-être par le scepticisme manifesté par certains à l'égard des actes pontificaux qui n'avaient pourtant rien d'apocryphe!

Après 1830, l'évolution de la Franc-maçonnerie belge vis-à-vis de la religion est étroitement liée à son engagement dans la vie politique. De société philosophique, philanthropique et quelque peu mondaine qu'elle était encore au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la Franc-maçonnerie belge va devenir une société parapolitique<sup>21</sup>. De même, la Maçonnerie déiste et spiritualiste va évoluer vers un anticléricalisme de plus en plus virulent, vers l'anticatholicisme, l'antichristianisme et même l'antireligion, pour en revenir, vers 1914, à une sorte de vague déisme, ou pour se cantonner dans une neutralité plus ou moins hostile à l'égard des religions.

Nous voudrions rester dans cet article, autant que possible, sur le plan théorique, en envisageant, en quelque sorte, à l'état

<sup>21</sup> Sur l'engagement politique des francs-maçons belges, on trouvera de précieuses indications dans trois études publiées dans le *Revue de l'Université de Bruxelles*: JOHN BARTIER. *Théodore Verhaegen, la Franc-maçonnerie et les sociétés politiques*, n.s., 16, 1963-1964, p. 137-233; JEAN STENGERS. *Le libre examen à l'Université de Bruxelles, autrefois et aujourd'hui*, n.s., 11, 1958-1959, p. 246-282; JEAN STENGERS. *L'apparition du libre examen à l'Université de Bruxelles*, n.s., 16, 1963-1964, p. 59-136. Mlle ELS WITTE traite de l'action politique des francs-maçons belges, individuellement ou en groupes, dans différents travaux; à ceux cités dans l'ouvrage signalé à la n. 1, *Essai bibliographique relatif à la Franc-maçonnerie belge...* (n<sup>os</sup> 79-83, p. 40-41), nous ajoutons: *Les loges belges vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle: lieux de rencontre d'anticléricalisme engagé et de progressisme social moderne*, dans *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, 4, 1976, p. 493-504, et *De Belgische radikalen: brugfiguren in de democratische beweging (1830-1847)*, dans *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 90, 1977, p. 11-45. Pour l'esprit laïque en Belgique, on se référera particulièrement à JOHN BARTIER. *Anticléricalisme, laïcité et rationalisme au XIX<sup>e</sup> siècle - Orientation bibliographique*, dans *Colloque sur les sources de l'histoire religieuse de la Belgique*, Bruxelles, 1967, p. 46-63 (Centre interuniversitaire d'Histoire contemporaine, Cahiers, 54, Louvain-Paris, 1967). On trouvera une utile synthèse dans ELS WITTE. *Le cléricalisme et l'anticléricalisme en Belgique*, dans *Septentrion, Revue de culture néerlandaise*, 4, 1975, 1, p. 27-36.

pur la façon dont le sentiment religieux a évolué entre 1830 et 1914, chez les francs-maçons belges, et plus précisément bruxellois. En réalité, nous allons tenter une véritable gageure, car les maçons du début du XIX<sup>e</sup> siècle ne pouvaient eux-mêmes abstraire la religion de leurs préoccupations politiques, particulièrement à cause de l'encyclique *Mirari vos* promulguée par Grégoire XVI en 1832, et la condamnation de la Franc-maçonnerie par les évêques belges à la fin de 1837.

Comme l'a montré Monsieur J. Bartier<sup>22</sup>, la condamnation de 1837, que les maçons étaient convaincus de ne pas mériter, n'éloigna pas des loges les catholiques qui s'y trouvaient, mais elle découragea d'autres catholiques à demander leur entrée en Maçonnerie. Beaucoup de maçons catholiques ont dû cependant se poser des questions, et en particulier le Grand Maître National, le baron de Stassart<sup>23</sup>: la condamnation de 1837 n'est pas tout à fait étrangère à son abandon de la Grande Maîtrise en 1841. En 1838, en tout cas, il témoigna avec vigueur de son attachement à la fois à l'Eglise catholique et à la Maçonnerie, dans la correspondance qu'il échangea avec l'évêque de Liège, Mgr Van Bommel<sup>24</sup>: *Je suis franc-maçon, écrit-il le 10 juin, depuis 36 ans, ce qui ne m'a pas empêché de remplir les devoirs de ma religion avec quelque exactitude et de saisir avec empressement les occasions de rendre à l'Eglise tous les services qui ont dépendu de moi.* Dans sa lettre du 2 juillet, il cite une série d'actes de bienfaisance qu'il a accomplis

<sup>22</sup> JOHN BARTIER, *La condamnation de la Franc-maçonnerie par les évêques belges en 1837*, dans *La Revue Nouvelle*, 47, 1968, p. 272-278. La même étude a été reprise dans le *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 9, 5969 (= 1969), p. 5-12.

<sup>23</sup> Pour G. de Stassart (1780-1854), grand «commis» de l'Empire, président du Sénat (1831), gouverneur de la province de Namur, puis du Brabant, cf. Marie-ROSE THIELEMANS, *Inventaire des archives du baron de Stassart, I. Correspondance reçue par le baron de Stassart*, Académie Royale de Belgique, Mémoires de la classe des Lettres, coll. in-8°, 2<sup>e</sup> s., t. 62, et Archives Générales du Royaume, Coll. des Inventaires d'archives, Bruxelles, 1973, p. III-VI (où sont citées les principales biographies antérieures, dont celle rédigée par A. QUETELET, *Annuaire de l'Académie Royale de Belgique*, 1855, p. 91-156).

<sup>24</sup> *Archives Générales du Royaume, Correspondance de Stassart*, n° 225; les 4 lettres ont été publiées par JOHN BARTIER, *Théodore Verhaegen...*, p. 203-211. De Mgr. Van Bommel (1790-1852), un des évêques qui ont le plus marqué la vie politique belge au début de l'Indépendance, intelligent et énergique, honni par les uns et porté aux nues par les autres, on trouve un excellent portrait dans ALOÏS SIMON, *Catholicisme et politique - Document inédits (1832-1909)*, Faculté Universitaire Saint-Louis à Bruxelles, Wetteren, 1955, p. 41-61; ce chapitre complète la notice de J.J. DE SMET, dans *Biographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1868, col. 667-671.

en faveur d'institutions catholiques, ou avec elles, au cours de sa carrière administrative au service de l'empire français, et il ajoute: *Voilà ce qui me fera toujours considérer la Franc-maçonnerie comme un utile auxiliaire de la charité chrétienne.*

Il semble cependant que, vers la même époque, il n'était pas toujours aisé pour un maçon d'être un catholique pratiquant. C'est ce que laisse entendre le Frère L. des Essarts, Premier Surveillant des «Amis Philanthropes», dans une lettre du 22 décembre 1836 au Grand Maître Stassart<sup>25</sup>: *L'esprit irréligieux du siècle met à orgueil d'avoir toujours à la bouche les grands mots de fanatisme, d'intolérance, etc., etc. Il semblerait à entendre ces vociférations ridicules et journalières qu'on ait à redouter un nouveau duc d'Albe et son inquisition. Quoi? L'on est fanatique parce que l'on remplit ses devoirs religieux; on est intolérant parce qu'on n'abonde pas dans les folles idées de novateurs imberbes, faussement imbus d'idées philosophiques qu'ils ne sont pas à même de comprendre. S'il doit en être ainsi, j'avoue franchement que je suis fanatique et intolérant.*

Entre 1830 et 1914, le franc-maçon belge se trouve confronté de gré ou de force avec toute une série de problèmes politico-sociaux, politico-moraux ou politico-philosophiques qui sont des aspects de la question très vaste de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, que tous les maçons désiraient évidemment<sup>26</sup>. Ainsi, à tout moment, la conscience des maçons belges subissait des chocs qui les amenaient

<sup>25</sup> *Archives Générales du Royaume, Correspondance de Stassart*, n° 680. Louis Ordinaire des Essarts, acteur, homme de lettres français, professeur de déclamation à Bruxelles (cf. MARIE-ROSE THIELEMANS, *op. cit.*, p. 76), en tant que Premier Surveillant, fut l'adjoint direct du Vénérable Maître des «Amis Philanthropes», Théodore Verhaegen, en 1834, 1835 et 1836.

<sup>26</sup> Pour les tentatives de séparation de l'Eglise et de l'Etat dans le domaine scolaire, cf. ROGER DESMED, *A propos du mémoire de la loge des «Amis Philanthropes» sur l'enseignement primaire obligatoire et laïque (1859-1860)*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 53, 1975, p. 357-401, et *La Franc-maçonnerie et la laïcisation de l'enseignement (1830-1914). Un exemple: la loge des «Amis Philanthropes» de Bruxelles*, dans: *Actes du Colloque du X<sup>e</sup> anniversaire de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles* (22-23 avril 1976), Bruxelles, 1977, p. 197-222. La Franc-maçonnerie est évidemment sans cesse présente dans le très important ouvrage de M. JACQUES LORY, *Les libéraux et la réforme de l'instruction primaire en Belgique, de la loi de 1842 à la loi de 1879. Introduction à l'étude de la «guerre scolaire» de 1879-1884*, 4 vol. polycopiés, Université Catholique de Louvain, 1971, et dans l'article de M. JOHN BARTIER, *Les milieux laïques et la liberté de l'enseignement en Belgique au XIX<sup>e</sup> siècle - Esquisse historique*, dans *Actes du Colloque du X<sup>e</sup> anniversaire...*, p. 181-196.

à revoir constamment leurs positions. Il est cependant très difficile d'établir un cadre chronologique précis des réactions de loges entières ou de maçons isolés devant les mêmes événements. Enfin, il faut tenir compte de fortes individualités qui peuvent déterminer la conduite de certains ateliers.

Parmi ces fortes individualités il faut naturellement citer en premier lieu Pierre-Théodore Verhaegen. Or, le fondateur de l'Université Libre de Bruxelles est une figure représentative du groupe de maçons chrétiens du début de notre indépendance. A la Chambre ou en loge, il dénonce d'un ton véhément les abus et crimes passés et présents de l'Eglise, pour reprendre ses expressions, mais il remplit ses devoirs religieux, et proclame à plus d'une reprise sa foi catholique<sup>27</sup>.

Le nonce Fornari avait bien compris la complexité du personnage Verhaegen, comme il le montre dans une lettre datée du 9 août 1838 adressée au Secrétaire d'Etat Lambruschini, et résumée par Mgr. A. Simon<sup>28</sup>:

Les évêques ont demandé à Fornari de prévenir le Saint-Siège de l'arrivée à Rome de l'avocat Verhaegen. C'est un homme de grand esprit et de forte érudition juridique et en outre très riche; il a une grande influence sur le parti libéral dont il est un des chefs; il est l'ennemi le plus audacieux du clergé et de l'Eglise; il monte à la tribune pour y faire les déclarations anticléricales les plus ardentes. Lorsqu'il s'est agi de créer l'université catholique, il fit son possible pour l'empêcher; et, voyant qu'il n'y pouvait réussir, il profita des libertés constitutionnelles pour établir, grâce aux souscriptions des francs-maçons, l'Université Libre de Bruxelles; il en a la direction et, pour s'opposer à l'influence de l'Eglise, il a fait nommer des professeurs que l'on dit impies. Nonobstant

<sup>27</sup> Nous nous bornons à citer deux exemples: A la Chambre, le 21 février 1840, Verhaegen s'oppose à une demande de subside en faveur du petit séminaire de Saint-Trond: *Les abus d'autorité (de l'Eglise) sont de nature à faire tort à notre religion, à laquelle je tiens autant que qui que ce soit. Déjà précédemment, j'ai fait ma profession de foi sur ce point; je l'ai dit et je le répète, je veux la religion catholique dans toute sa splendeur et avec toutes ses prérogatives, mais je ne veux pas que le pouvoir spirituel soit confondu avec le pouvoir temporel* (*Moniteur Belge*, 10<sup>e</sup> année, n° 53). Dans la loge des «Amis Philanthropes», Verhaegen termine, le 30 juin 1841, un discours sur «ce qui reste à faire au libéralisme»: *Nous appartenons à l'opinion libérale, c'est-à-dire progressive, mais quoi qu'on en dise, à l'opinion moderne et tolérante, ennemie des scandales irréguliers, pleine de respect pour une religion, que nous reconnaissons comme la base la plus sûre de cette moralité du peuple, dont l'absence envenime tous les progrès* (ELS WITTE. *Documents relatifs à la Franc-maçonnerie belge...*, p. 366; le texte du discours fait partie de la Collection F.V. Borné, Bruxelles).

<sup>28</sup> ALOÏS SIMON, *Correspondance du nonce Fornari (1838-1843)*, Institut historique belge de Rome (Analecta Vaticano-Belgica, 2<sup>e</sup> s., sect. C, Nonciature de Bruxelles), Bruxelles-Rome, 1956, p. 26-27.

tout cela, Verhaegen fait montre d'une certaine religion; il se fait un devoir d'aller à la messe tous les dimanches et il n'hésite pas, au temps pascal, de s'approcher, en public et dans sa paroisse, de la sainte Table, bien qu'il fréquente à Bruxelles plusieurs loges maçonniques, étant vénérable de l'une et orateur des autres<sup>29</sup>.

Après la rupture en 1837 de la trêve conclue tacitement entre les autorités catholiques et la Franc-maçonnerie, la décision de respecter, en dépit de toutes les pressions, la fidélité au serment maçonnique a certainement été douloureuse et grave pour beaucoup de maçons. Entre autres, ceux-ci se voyaient frappés d'excommunication, comme le stipule toujours l'article 2335 du Code de droit canon<sup>30</sup>. Dès lors, les funérailles, forcément civiles, de Frères qui avaient refusé d'abjurer, sur leur lit de mort, leur appartenance à la Franc-maçonnerie<sup>31</sup>, revêtaient un caractère d'exceptionnelle solennité. On ne manquait pas de rappeler combien le défunt était resté fidèle à l'Eglise catholique, et les paroles prononcées à ces occasions prenaient un ton nettement religieux. Par exemple, lors des obsèques du Frère Lambert Yernaux, de la loge «Les Vrais Amis de l'Union», à la fin du mois de janvier 1843, le Grand Maître National Henri Defacqz s'exprima en ces termes<sup>32</sup>:

Si les prières d'aucune Eglise ne se mêlent à l'expression de nos regrets, qu'on ne croie pas que Yernaux fût étranger à tous les cultes, qu'il eût abandonné celui qu'on avait enseigné à son enfance. Né dans le sein de la communion catholique, il est resté fidèle à sa religion; il y a vécu; il y est mort; mais il était franc-maçon! Il appartenait à une association qui a pour devise tolérance et fraternité. Il a pratiqué toute sa vie les maximes de l'Evangile: il a été juste, tolérant, secourable; il a été simple dans ses mœurs, ami du travail, soumis aux lois, mais il était franc-maçon! Ce titre a éloigné de sa tombe les ministres de l'Eglise romaine... Ce qu'on n'a pu

<sup>29</sup> Le nonce se trompe évidemment: Verhaegen ne pouvait être à la fois Vénérable Maître des «Amis Philanthropes» et Orateur d'autres loges!

<sup>30</sup> *Ceux qui donnent leur nom à une secte maçonnique ou à d'autres associations du même genre qui complotent contre l'Eglise ou les pouvoirs civils légitimes, contractent par le fait même une excommunication simplement réservée au Siège apostolique.*

<sup>31</sup> Ils devaient s'opposer souvent à la volonté de leurs proches. Verhaegen a exigé et obtenu de sa famille des funérailles civiles.

<sup>32</sup> F. CLEMENT, *op. cit.*, 1ère partie, p. 134. Sur les activités politiques et maçonniques d'Henri-Eugène-Marie Defacqz (1797-1871), premier président de la Cour de Cassation à Bruxelles, membre de l'Académie Royale des Sciences, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, voir: L. VANDERKINDERE, *l'Université de Bruxelles, 1834-1884. Notice historique*, Bruxelles, 1884, p. 155-156, et ELS WITTE, *Eugène Defacqz, une figure politique éminente sous le règne de Léopold I*, dans *Industrie*, nov. 1971, p. 689-694; pour ses publications: *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 381.



enlever à notre Frère, c'est la confiance en la justice éternelle du Dieu qui nous jugera tous, même ceux qui auront jugé les autres; c'est l'espoir en la miséricorde de celui qui proposait pour exemple le Samaritain pansant les plaies du pauvre voyageur devant lequel le prêtre et le lévite avaient passé en détournant les yeux. Yernaux, dors en paix en attendant le grand jour du réveil! Ta longue existence a été sans reproche; la mort ne t'a point causé d'effroi; ta fin douce et calme a été celle du juste; la récompense du juste sera aussi la tienne.

Que dire du cantique funèbre composé par le Frère V. Walter pour le tenue funèbre septennale organisée par la loge «Les Vrais Amis de l'Union», le 3 novembre 1851! Il témoigne d'une parfaite orthodoxie chrétienne<sup>33</sup>:

O Dieu! pleins de respect pour tes décrets augustes,  
Nos cœurs auprès de toi volent d'un même accord  
Et t'implorent pour ceux dont nous plaignons le sort;  
Daigne les recevoir dans le séjour des Justes.  
Entends nos voix, Dieu d'équité,  
Dieu tout-puissant, Dieu de bonté.  
Nous mettons notre espoir en ta juste clémence.  
Ils furent vertueux pendant leur existence.  
Donne-leur la félicité.  
La mort a, de sa faux cruelle,  
Moissonné ceux qui ne sont plus;  
A nos cœurs tout ici rappelle  
Le souvenir de leurs vertus.  
Ci-gît leur dépouille mortelle,  
Mais près de la divinité,  
Leur âme à la vertu fidèle  
Régne dans l'immortalité.

De très nombreux témoignages prouvent que, dans leur majorité, les francs-maçons belges du début du XIX<sup>e</sup> siècle n'étaient pas des athées. Nous nous bornerons à quelques exemples. Ainsi, le *Livre d'Architecture* des «Amis Philanthropes» indique à propos du banquet rituel du 23 juin 1838:<sup>34</sup> *Tous les Frères étant placés, les travaux ont repris force et vigueur. Le Vénérable Maître<sup>35</sup> fait la prière d'usage et supplie le G(rand) A(rchitecte) d(e) l'U(nivers) de bénir les mets dont il a bien voulu nous gratifier.* Quelques années avant ce véritable *benedicite*, le 23 février 1833, le Frère J. Defrenne clôture les travaux d'installation du Grand Orient de Belgi-

<sup>33</sup> *Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis, Livre d'Architecture*, t. 9, p. 34-35. Victor Walter (1799-1878), inspecteur de l'enseignement et membre du Conseil communal de Bruxelles, occupa entre 1847 et 1854, à plusieurs reprises la stalle de l'Orateur de la loge «Les Vrais Amis de l'Union» (cf. O. HENNEBERT, *op. cit.*, p. 33 et *passim*; *Bibliographie Nationale*, t. 4, Bruxelles, 1910, p. 308).

<sup>34</sup> *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 5, p. 193.

<sup>35</sup> Théodore Verhaegen.

que en récitant une prière qui commence ainsi: *G(rand) Arch(itec- te), source féconde de lumière, de bonheur et de vertu, les ouvriers de ce temple, cédant au mouvement de leurs cœurs, te rendent mille actions de grâce en rapportant à toi ce qu'ils ont fait de bon, d'utile, de glorieux dans cette solennité*<sup>36</sup>.

En fait, comme le montre M. John Bartier dans un article récent, en invoquant le Grand Architecte de l'Univers, les francs-maçons invoquaient Dieu<sup>37</sup>. C'est effectivement le mot *Dieu* qui apparaît sans équivoque sur trois médailles que le Grand Orient de Belgique fit frapper respectivement pour célébrer sa propre fondation (23 février 1833) et l'installation du baron de Stassart comme Grand Maître National (2 mai 1835), et pour répondre en 1838 à la lettre des évêques de Belgique diffusée à la fin de l'année précédente<sup>38</sup>. Il en va de même dans une cantate offerte, à la fin de 1839, au Grand Orient de Belgique par deux Frères

<sup>36</sup> F. CLEMENT. *op. cit.*, 1ère partie, p. 101. Joseph-Marie Defrenne (1767-1848), juriconsulte et écrivain, joua un rôle important dans la Maçonnerie belge, notamment au sein des loges bruxelloises: notice de J. DE LE COURT. *Biographie Nationale*, t. 7, Bruxelles, 1884, col. 301-302; pour les publications: *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 388; pour les activités maçonnique: ELS WITTE. *Documents relatifs à la Franc-maçonnerie belge...*, p. 33-34, n. 4, avec la bibliographie.

<sup>37</sup> JOHN BARTIER. *Franc-maçonnerie, libre examen et athéisme - Relations historiques entre l'U.L.B., l'athéisme et le libre examen*, dans *Bulletin de l'Université Libre de Bruxelles et de l'Union des Anciens Etudiants*, 2<sup>e</sup> année, 5, fév. 1977, p. 32; l'auteur signale que lors de l'installation de la loge «Le Travail», de Bruxelles, le 17 octobre 1840, les Frères fondateurs se mirent à genoux pour faire une prière, et il ajoute: *On ne s'agenouille pas pour honorer un principe abstrait mais pour adorer Dieu.*

<sup>38</sup> On trouve la reproduction et la description des trois médailles dans: *Abbildungen Freimaurerischen Denkmünzen und Medaillen mit Beschreibung*, t. 2, Hambourg, 1893. La médaille de 1833 est l'œuvre du Frère A. Jovenel (1798-1867) des «Amis Philanthropes» (notice de F. ALVIN. *Biographie Nationale*, t. 10, Bruxelles, 1888-1889, col. 560-562; ELS WITTE. *Documents relatifs à la Franc-maçonnerie belge...*, p. 53, n. 4); elle porte au recto, sous l'Etoile flamboyante et la lettre mystique G, l'inscription *Ad majorem Dei gloriam* (pl. XXXV, n° 244, et p. 64). La médaille de 1835 est également l'œuvre de A. JOUENEL: elle indique au recto: *La maçonnerie survit à tous les tems* (sic), *Dieu le veut* (pl. XXXV, n° 246, et p. 66). La médaille de 1838 a été gravée par le Frère L. J. Hart (1810-1860; notice de E. VAN ARENBERGH. *Biographie Nationale*, t. 8 Bruxelles, 1884-1885, col. 741-742); elle montre au verso le serpent clérical s'efforçant d'entamer la lime maçonnique, avec la formule déiste: *La maç(onnerie) vivra. Dieu le veut*; au recto on lit les préceptes maçonniques dont le premier déclare: *Adore le G(rand) Arch(itec)te de l'Univers*, et le huitième: *Tiens toujours ton âme dans un état assez pur pour paraître dignement devant le G(rand) Arch(itec)te qui est Dieu* (pl. XXXV, n° 249, et p. 68-69).

des «Amis Philanthropes», L. des Essarts et Bosselet; elle se termine ainsi<sup>39</sup>:

Jouis, enfin, sainte Maçonnerie,  
Du doux repos conquis par ta valeur.  
Sers les beaux-arts, seconde l'industrie.  
Sur toi s'étend la main du créateur.  
Si contre nous encor l'hydre<sup>40</sup> hurle et se dresse,  
D'un injuste soupçon le temps vous vengera:  
Ainsi l'a décidé l'éternelle sagesse.  
Francs-maçons, gloire à Dieu, Hosanna, Hosanna!

Les invocations à Dieu n'empêchèrent pas le bourgmestre de Bruxelles, le Frère N. Rouppe, un des fondateurs de la loge des «Amis Philanthropes» en 1798, de refuser la participation officielle de la Ville à une procession prévue pour le 19 juillet 1835; le 17 juillet, Verhaegen proposa même à l'atelier de remercier Rouppe en frappant en son honneur une médaille commémorative. Seul un incident de procédure ne permit pas la réalisation du projet<sup>41</sup>.

Le bourgmestre de Bruxelles désirait évidemment maintenir l'indépendance de l'administration communale vis-à-vis du clergé, mais son attitude se comprend mieux encore lorsque nous voyons ses Frères en Maçonnerie non seulement se présenter comme les champions des libertés constitutionnelles en face des empiétements du cléricalisme, mais encore se sentir de plus en plus écœurés par les attaques dont ils étaient les victimes, de plus en plus mal à l'aise devant certains dogmes ou les miracles, auxquels ils essayaient de donner une explication scientifique, et enfin, de plus en plus irrités par le formalisme religieux.

En réalité, les francs-maçons de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle se

<sup>39</sup> *Amis Philanthropes, Archives*, n° 3005.

<sup>40</sup> Le cléricalisme.

<sup>41</sup> *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 5, 17 et 24 juillet 1835, p. 21 et 25. Cependant, le 7 août 1838, Rouppe reçut des funérailles religieuses; dans la péroraison du discours prononcé sur sa tombe, on entendit ceci: *Soyez auprès du Très-Haut l'interprète de nos actions et de nos pensées, si, comme nous aimons à le croire, vous jouissez de la récompense réservée à ceux qui marchèrent ici-bas dans la voie du Seigneur (Amis Philanthropes, Archives, n° 2020: Discours prononcé sur la tombe de feu Nicolas-Jean Rouppe, bourgmestre de Bruxelles, le 7 août 1838, jour de son inhumation, au nom de l'ordre maçonnique belge, p. 4)*. Pour Rouppe (1769-1838), notice de V. FRIS, *Biographie Nationale*, t. 20, Bruxelles, 1908-1910, col. 229-236; ELS WITTE, *Documents relatifs à la Franc-maçonnerie belge...*, p. 53, n. 1; bien que figurant parmi les fondateurs des «Amis Philanthropes», il n'exerça que d'une manière très lointaine les fonctions de Vénéérable Maître auxquelles il avait été élu pour un an le 20 juin 1800 (L. LARTIGUE, *op. cit.*, t. 1, p. 44).

considéraient assez volontiers comme les vrais détenteurs de la parole de Dieu et refusaient ce rôle aux membres des clergés régulier et séculier, parce que, contrairement à ces derniers, ils ne séparaient pas la raison de la religion. C'est dans ce sens que A. Houyet s'adressa, le 27 décembre 1856, à ses Frères de la loge des «Amis Philanthropes»<sup>42</sup>:

Pourquoi dénierait-on à l'homme l'utilité de sa raison, de son intelligence, de ses facultés qui nous permettent de mieux apprécier la grandeur du créateur de toutes choses, et n'est-ce pas amoindrir la sublime grandeur de son œuvre que de prétendre que ces facultés ne sont pas utiles pour tous, que c'est en quelque sorte par erreur que la Divinité les a données à la majorité des humains, que l'exercice de ces dons est un danger, que la foi aveugle, la croyance aux mystères, l'abrutissement intellectuel des pauvres d'esprit, sont les meilleurs moyens de remplir leur mission sur terre et de les conduire au ciel. Franchement, mes Frères, ces idées subversives ne sont pas seulement absurdes; elles sont impies.

Le 23 août 1859, Verhaegen eut recours aux mêmes arguments dans le discours qu'il prononça sur le thème de la tolérance, au cours d'une tenue spéciale organisée en son honneur par les «Amis Philanthropes»<sup>43</sup>:

Profanation! Profanation!... Quand donc la voix de Dieu s'est-elle fait entendre pour dire à la pensée humaine: «Tu n'iras pas plus loin»? Tu n'iras pas plus loin? Mais si Dieu avait voulu limiter la pensée humaine, lui aurait-il donné la faculté de vivre à la fois dans le passé, le présent et l'avenir? Ce qui caractérise l'homme, n'est-ce pas surtout ce noble instinct de perfection qui le pousse dans les sciences et dans les arts? Cet instinct curieux, investigateur et dont l'immense avidité ne saurait être rassasiée ici-bas. Oui, mes Frères, l'homme ne peut être digne des fonctions que Dieu lui a confiées dans la nature que par le libre développement de la pensée.

A la même époque, une autre opinion est partagée par bien des maçons, celle que le catholicisme est une corruption du christianisme primitif, provoquée par la convoitise du pouvoir chez le clergé, et entretenue par toute une idéologie et une organisation absolument étrangères aux prédications du Christ. Elle est défendue notamment par P. Ithier, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, dans la péroraison d'une conférence sur l'histoire politique du catholicisme, présentée, le 10 avril 1860, dans la loge des «Amis Philanthropes»<sup>44</sup>:

<sup>42</sup> *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 7, p. 94. A. Houyet, né en 1818 et initié dans la loge des «Amis Philanthropes» en 1848, était un industriel (*Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 269).

<sup>43</sup> Verhaegen quittait la vie politique active; *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 7, p. 316.

<sup>44</sup> *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 8, p. 81. Pour P. Ithier (1834-

Mes Frères, je ne me suis pas occupé du dogme renfermé dans la longue domination politique (du catholicisme), mais qu'il me soit permis d'exprimer un vœu, c'est que ce dogme sublime, mutilé, faussé par ceux qui avaient charge de le proclamer et de le défendre, ne périsse pas dans le naufrage de la puissance sacerdotale; que le christianisme, au contraire, crucifié pendant de longs siècles, réalise l'allégorie de son fondateur en sortant de son sanglant sépulcre, et renaisse radieux pour le bonheur des peuples et le salut de l'humanité.

Les affirmations de déisme que nous avons citées ne sont pas en contradiction avec la suppression en 1868 de l'article 12 des Statuts généraux de l'Ordre qui imposait l'invocation au Grand Architecte de l'Univers, et avec la révision des rituels dans un sens plus laïque, qui suivit: il faut voir dans ces transformations non des déclarations d'athéisme, mais des affirmations d'extrême tolérance<sup>45</sup>

Pendant, des incidents inattendus commencent à éclater à propos de l'un ou l'autre point de la doctrine chrétienne. Par exemple, la loge «La Constance», de Louvain, se jugea offensée par une inscription qui ornait les murs du temple des «Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis», le 10 février 1866, au cours d'une tenue funèbre organisée par le Grand Orient à la mémoire du

1898), professeur à l'U.L.B. et aux Ecoles normales de filles de Bruxelles, un des fondateurs de la Ligue de l'Enseignement, voir: L. VANDERKINDERE. *op. cit.*, p. 171; E. GOBLET D'ALVIELLA. *L'Université de Bruxelles pendant son troisième quart de siècle, 1884-1909*, Bruxelles, 1909, p. 275; *Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 302-303.

<sup>45</sup> Le 27 juillet 1868, la loge des «Amis Philanthropes» adresse ses félicitations au Grand Orient de Belgique qui vient de supprimer la formule d'invocation au Grand Architecte de l'Univers; on insiste sur le fait qu'il s'agit d'une affirmation de tolérance et non d'une déclaration d'athéisme: *Archives du Suprême Conseil de Belgique, Manuscrit Lartigue*, cahier 7, résumé du t. 10 du *Livre d'Architecture des «Amis Philanthropes»*, à la date indiquée (L. Lartigue a laissé des cahiers, non paginés, de notes prises dans les tomes du *Livre d'Architecture des «Amis Philanthropes»*, en vue de la rédaction de son ouvrage; les cahiers 7, 8, et 9 compensent ainsi partiellement la perte des t. 10, 11 et 12 du *Livre d'Architecture*). La rédaction définitive des nouveaux Statuts Généraux de l'Ordre ne fut promulguée qu'en mars 1872. Malgré les précautions prises, la décision de supprimer l'invocation suscita de nombreuses controverses (cf. F. CLEMENT. *L'invocation au Grand Architecte de l'Univers dans les loges dépendant du Grand Orient de Belgique, 1832-1880*, Bruxelles, 1935); l'invocation a d'ailleurs été maintenue par les ateliers dépendant du Suprême Conseil et par quelques loges relevant du Grand Orient. Une modification semblable fut introduite dans les statuts du Grand Orient de France en 1877, dans le même esprit qu'en Belgique, en grande partie à la suite des efforts du pasteur F. Desmons (voir notamment: *Dictionnaire universel de la Franc-maçonnerie, op. cit.*, p. 74, 329-330, et 387).

Frère Léopold I: *L'âme émanée de Dieu est immortelle*. La protestation de «La Constance» fut d'ailleurs rejetée par le Grand Orient avec le commentaire suivant:

De notre temps, il serait puéril de s'attacher, sous prétexte d'une formule qui ne lie aucune pensée et n'enchaîne aucune conscience, à soulever des questions qui ne peuvent conduire à aucune solution... Ce qui est véritablement important, c'est que le maçon soit vraiment libre. Le maçon placé sous l'obéissance du Grand Orient l'est incontestablement. Dès lors l'intolérance, on ne saurait trop le redire, est à la charge de ceux qui, ne se contentant pas d'avoir pleine liberté d'exercer leurs doctrines en loges, veulent supprimer aux autres le droit de proclamer les leurs<sup>46</sup>.

Dans la sévère mise en garde du Grand Orient, il est intéressant de constater qu'il n'y a plus d'affirmations spiritualistes. Les seules formules déistes qui sont maintenues subsistent par tradition!

Dans le texte de P. Ithier cité plus haut, nous avons relevé une aspiration à restaurer le christianisme dans sa pureté primitive. Cette pureté, on croyait la retrouver dans le protestantisme considéré comme la religion du libre examen. C'est ainsi que le 24 juillet 1876, E. Goblet d'Alviella, Vénérable Maître des «Amis Philanthropes»<sup>47</sup>, donna des détails sur l'affaire de la communauté protestante de Sart-Dame-Avelines<sup>48</sup> et invita ses Frères à soutenir financièrement et moralement la nouvelle église réformée. Plus d'une fois, d'ailleurs, Goblet d'Alviella manifesta son enthousiasme pour le protestantisme, notamment le 23 juin 1877, en présentant une conférence dans la loge des «Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis»; au cours de celle-ci, il déclara en substance: *Pour ceux que la simple négation religieuse ne satisfait pas, il faut chercher une forme de culte qui permette de concilier le besoin religieux avec les exigences progressives de la raison humaine. La religion protestante offre cet avantage. Elle laisse à l'homme son indépendance*<sup>49</sup>. De semblables déclarations avaient cependant le don d'agacer un bon nombre de maçons: le 11 mars 1878, le

<sup>46</sup> F. CLEMENT. *Histoire de la Franc-maçonnerie belge...*, 2<sup>e</sup> partie, p. 60 et 62-63.

<sup>47</sup> *Manuscrit Lartigue*, cahier 8, résumé du t. 12 du *Livre d'Architecture* des «Amis Philanthropes», à la date indiquée. Le comte Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925) est une grande figure à la fois du parti libéral et de la Franc-maçonnerie belge au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>; il joua un rôle important également au sein de l'U.L.B. (cf. L. VANDERKINDERE. *op. cit.*, p. 166-167, et E. GOBLET D'ALVIELLA. *op. cit.*, p. 193-195, et *Bibliographie Nationale*, t. 2, 1892, p. 148).

<sup>48</sup> A la suite d'un conflit avec le curé, une grande partie de la population de la localité s'était convertie au protestantisme.

<sup>49</sup> *Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis*, *Livre d'Architecture*, t. 11, p. 417 (résumé établi par le Secrétaire de l'atelier).

Frère F. Robert des «Amis Philanthropes» dévoila les dangers de la propagande protestante en Belgique; il considérait comme parfaitement inutile de remplacer une foi par une autre<sup>50</sup>. C'était également l'avis du Frère O. Scailquin qui, en tenue du Grand Orient du 24 février 1878, jugea périlleux d'opposer aux religions existantes une sorte de religion nouvelle, de *protestantisme unitérien ou éclectique*, qui risquait de déboucher sur une nouvelle forme d'intolérance<sup>51</sup>.

On avança à plus d'une reprise l'argument que la religion catholique compromettait le développement intellectuel, particulièrement chez les enfants. Il est repris par les différents auteurs des mémoires remis par des loges belges au Grand Orient, en 1859-1860<sup>52</sup>, notamment par les Frères de «La Constance», de Louvain:

Il est triste d'avoir à mentionner l'influence délétère du catholicisme sur le progrès intellectuel des masses; l'esprit de domination du clergé s'est toujours opposé à la propagation des lumières; toute la puissance de cette caste ambitieuse repose sur l'ignorance et le mensonge<sup>53</sup>.

On parlait aussi de laïcité absolue. Dans ce domaine, la loge «La Bonne Amitié», de Namur, occupa une position de pointe:

Grand Dieu! qu'a donc de commun la morale immuable, universelle, avec la doctrine intolérante de la cour de Rome et des évêques belges? La morale n'appartient pas à telle ou telle religion; elle appartient à toute l'humanité; tout homme vertueux la porte dans son cœur et peut se charger de la sublime mission de l'enseigner<sup>54</sup>.

On voit que le protestantisme n'est pas plus épargné que le catholicisme par la loge de Namur, et cette attitude sera partagée

<sup>50</sup> *Manuscrit Lartigue*, cahier 9, résumé du tome 12 du *Livre d'Architecture* des «Amis Philanthropes», à la date indiquée.

<sup>51</sup> *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> années, 5876-5877, p. 126. O. Scailquin (1842-1884) était avocat et fut élu député (notice de E. DISCAILLES. *Biographie Nationale*, t. 21, Bruxelles, 1911-1913, col. 541-546; *Bibliographie Nationale*, t. 3, Bruxelles, 1897, p. 369-370); il fut élu Vénérable Maître des «Amis Philanthropes» en juin 1873, 1874 et 1875 (L. LARTIGUE. *op. cit.*, t. 2, p. 89-90).

<sup>52</sup> Ces mémoires furent réunis en un volume édité à Bruxelles par les Frères Lacroix et Verboeckhoven, sous le titre: *Mémoires des Loges belges sur l'Instruction obligatoire et Projet de loi - 1860*. Pour toute la question, nous renvoyons les lecteurs à notre article déjà cité: *A propos du mémoire de la loge des «Amis Philanthropes»...* A. Lacroix (1834-1903), est un des grands éditeurs belges du XIX<sup>e</sup> siècle (cf. ACHILLE ERBA. *L'esprit laïque en Belgique sous le gouvernement libéral doctrinaire (1857-1870) d'après les brochures politiques*, Louvain, 1967, p. 573-603; *Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 397-398); il appartenait à la loge des «Amis Philanthropes».

<sup>53</sup> *Mémoires des Loges...*, p. 103.

<sup>54</sup> *Mémoires des Loges...*, p. 155.

peu à peu par les autres loges belges. En effet, inexorablement, entre 1870 et 1880, la Franc-maçonnerie belge bascule dans le laïcisme antireligieux illustré, entre cent exemples, par une conférence sur la Maçonnerie et les religions donnée, le 9 juin 1890, dans son atelier, par J.B. Charbo, Vénérable Maître des «Amis Philanthropes». Nous n'en possédons plus que le résumé établi par le Secrétaire de la loge<sup>55</sup>:

Le Vénérable Maître constate que de tout temps le christianisme s'est trouvé dans la nécessité d'empêcher le développement de la science, afin de cacher les erreurs qui servent de fondement aux dogmes religieux; aussi ne s'explique-t-il pas que l'on attribue au christianisme un effet favorable sur la civilisation... Parlant de l'inconséquence des savants qui pratiquent une religion positive, le Vénérable Maître estime qu'ils doivent être sous l'influence d'une monomanie qui enraie, dans des circonstances déterminées, la saine interprétation des choses incontestablement établies. Il s'élève énergiquement contre la faiblesse de ceux qui, au nom de la science, proclament l'influence néfaste des dogmes religieux et qui, d'autre part, affirment que ces erreurs doivent être respectées afin de ne pas blesser les idées religieuses d'autrui. C'est ainsi que les esprits et les cœurs s'amollissent. Les enfants se pénètrent inconsciemment de ces inconséquences débilitantes qui remplacent les sentiments généreux et francs qui devraient être l'apanage de la jeunesse. Si les religions continuent à se maintenir avec tant de forces, c'est que les palinodies des hommes qui croient à la science mais qui fléchissent devant les conventions mondaines, énervent l'influence bienfaisante de la science sur la raison humaine. Il y a une sorte d'hypocrisie à pratiquer les religions ou même à les soutenir lorsqu'on proclame la nécessité de combattre les préjugés. Voilà pourquoi il est du devoir de la Franc-maçonnerie d'employer tous ses efforts à faire disparaître les religions<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture, Archives*, n° 10, à la date indiquée. J. B. Charbo (1843-1901), ancien officier du génie, enseigna à l'Ecole militaire et à l'Université Libre de Bruxelles (L. VANDERKINDERE, *op. cit.*, p. 152; E. GOBLET D'ALVIELLA, *op. cit.*, p. 272; *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 236).

<sup>56</sup> On constate qu'il n'est même plus question d'une pratique ne serait-ce que «mondaine» d'une religion. Le Frère G. Jottrand, au cours de la tenue du Grand Orient du 4 novembre 1890 se montra plus radical encore: il repoussait même toute religion dite naturelle (*Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 17<sup>e</sup> année, 5889-5890, p. 50). G. Jottrand était avocat et député, et l'un des fondateurs de la Ligue de l'Enseignement (*Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 333); il dirigea la loge des «Amis Philanthropes» en 1876, 1877 et 1878 (L. LARTIGUE, *op. cit.*, t. 2, p. 92). Dans le même ordre d'idées, le Grand Orient mit en concours, pour l'année maçonnique 5891-5892, la rédaction d'un opuscule pour l'enseignement des éléments de la langue latine, destiné à remplacer «l'Epitome Historiae Sacrae», actuellement en usage dans les écoles de l'Etat (tenue du Grand Orient du 7 juin 1891, dans *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 18<sup>e</sup> année, 5890-5891, p. 56).



Le refus de toute religion s'exprima parfois d'une manière très brutale, comme lorsque le Frère A. Sluys parla de l'action des missions catholiques au Congo, au cours de la tenue du Grand Orient du 25 novembre 1900<sup>57</sup>:

Notre race a passé du fétichisme le plus grossier au polythéisme, puis du polythéisme au monothéisme chrétien, et elle se dégage péniblement des tares morales que le catholicisme lui a imprimées. Les dogmes de l'Eglise de Rome ne sont pas une forme supérieure de croyance, et il ne faut pas souhaiter de les voir se substituer chez les nègres à leurs superstitions. Elle est bien mince la distance entre le féticheur nègre, qui évoque les esprits par des gestes et des paroles, et le prêtre catholique qui fait croire que le morceau de pain sur lequel il a fait quelques signes et prononcé une formule sacramentelle s'est transformé en corps, en sang, en humanité, en divinité de Jésus-Christ, et, au point de vue moral, il n'y a pas à choisir entre ces deux genres de superstitions, qui se valent et doivent être l'une et l'autre réprouvées. Aux vices naturels, le convertisseur catholique ajoute, en somme, quelques vices nouveaux, l'hypocrisie et le fanatisme; aux croyances grossières des noirs, il en substitue d'autres tout aussi absurdes.

En 1900 également, le Grand Maître adjoint F. Cocq défendit les mêmes idées lors du Congrès maçonnique international qui se tint à Paris du 31 août au 2 septembre<sup>58</sup>:

Il faut être tolérant, ne persécuter personne, laisser à tous le droit de manifester les opinions religieuses, philosophiques, politiques; c'est le devoir des citoyens d'un pays libre; mais le devoir du franc-maçon ne se borne pas à cela: il considère la religion comme un mal; il doit donc la combattre d'abord chez lui, l'extirper de sa conscience, de son cerveau, refaire son éducation si elle a été religieuse, et de plus agir dans le même sens sur sa femme, sur ses enfants. Il faut que par la persuasion nous transformions nos compagnes en libres penseuses.

En fait, des déclarations aussi fulgurantes que celles des Frères Sluys et Cocq n'étaient pas partagées par tous les franc-maçons belges et singulièrement par ceux qui relevaient du Suprême

<sup>57</sup> *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 5900, p. 185. Pour A. Sluys (1849-1936), directeur de l'Ecole modèle, puis Ecole normale de Bruxelles, voir la notice de T. JONCKHEERE et L. VERNIERS. *Biographie Nationale*, t. 30, 1959, col. 765-767, et *Bibliographie Nationale*, t. 3, Bruxelles, 1897, p. 433; il appartenait à la loge des «Amis Philanthropes».

<sup>58</sup> *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 5900, p. 249. Sur Fernand Cocq (1861-1940), bourgmestre d'Ixelles de 1919 à 1921, ministre de la Justice en 1931-1932, Vénérable Maître des «Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis» en 1897, 1898 et 1899, Grand Maître National du Grand Orient en 1902, le seul travail d'ensemble est le mémoire de licence en Sciences politiques et diplomatiques de NICOLE ROSEL, *Fernand Cocq - De sa pensée philosophique à son action politique*, Université Libre de Bruxelles, s.d. (1976); l'auteur passe en revue aussi bien les activités maçonniques que les activités politiques de F. Cocq.

Conseil pour les «hauts» grades<sup>59</sup>. Au sein de celui-ci, on acceptait depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une sorte de panthéisme vague, rationaliste, dépourvu de toute révélation surnaturelle, qui se manifestait particulièrement au cours des tenues funèbres, entre autres celle organisée le 2 novembre 1906. Le Grand Orateur J.L. Hasse prononce le discours qui clôture la cérémonie<sup>60</sup>:

... Il existe un pouvoir que nous ne pouvons définir, dont nous ne pouvons dire l'influence, dont nous ne pouvons concevoir le but, c'est celui qui règle l'harmonie des mondes. Cette Energie qui met en mouvement dans un ensemble coordonné toutes les forces naturelles, gravitation, pesanteur, attraction, réfraction, quel que soit le nom qu'on leur donne, cette Energie, nous en reconnaissons l'existence et nous l'appelons le Grand Architecte de l'Univers. Elle n'est pas une loi, elle est l'ordonnance des lois des mondes. Est-elle la résultante de ces lois, en est-elle la créatrice? Qui le saura?

Bien entendu, les francs-maçons vont devoir mettre à l'épreuve leur conception particulière de la religion ou des religions dans toute une série de problèmes pratiques qui vont se poser à eux et auxquels ils vont répondre en étant parfois influencés par des éléments subjectifs d'ordre sentimental ou d'ordre familial. Ainsi, le Vénérable Maître A. Zimmer des «Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis» démissionna après quatre mois de «règne» seulement, le 25 mars 1882, parce que de nombreux Frères de son atelier lui avaient reproché les pratiques religieuses de sa famille<sup>61</sup>. Le 27 novembre suivant eut lieu l'élection annuelle de la Commission des Officiers dirigeant l'atelier: le Frère E. De Mot fut proposé pour le poste de Vénérable Maître. Avant qu'on ne passât au vote, il tint à mettre les choses au point:

Je déplore les incidents qui ont amené la démission du Frère Zimmer, le dernier Vénérable élu de l'atelier, et, pour ma part, je ne saurais accepter la situation éminente qui m'est offerte, si, en ce qui concerne les actes du culte, elle devait enchaîner la liberté de mon foyer domestique.

<sup>59</sup> Ces déclarations se comprennent cependant si on tient compte des circonstances politiques et de certains faits comme la dénonciation par les autorités religieuses belges aux autorités religieuses boliviennes, en tant que franc-maçon, du Frère Rouma des «Amis Philanthropes», qui avait été envoyé en mission officielle en Amérique du Sud (*Amis Philanthropes, Livre d'Architecture, Archives*, n° 12, à la date indiquée).

<sup>60</sup> *Bulletin des Travaux du Suprême Conseil de Belgique*, Bruxelles, 1907, p. 28. Jean-Laurent Hasse était architecte et géomètre juré (*Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 211).

<sup>61</sup> O. HENNEBERT, *op. cit.*, p. 69. A Zimmer était un ancien officier du génie et un ingénieur provincial (*ibidem*, p. 68).

E. De Mot fut élu Vénérable Maître, mais de justesse, par 92 voix seulement sur 179 votants<sup>62</sup>.

Un cas à peu près semblable s'était déjà présenté, le 10 juin 1879, dans la loge des «Amis Philanthropes»: le Frère A. Sluys, un des maçons les plus sincères et les plus actifs que le Grand Orient ait jamais comptés, ne fut pas élu au poste de Second Surveillant parce qu'il s'était marié religieusement, sous la pression de sa future femme<sup>63</sup>.

On pourrait taxer de parfaite intolérance l'attitude des membres des deux loges bruxelloises, mais on ne peut oublier que la «guerre scolaire» commençait en juin 1879 et qu'elle battait son plein en 1882!

Parmi tous les problèmes qui se sont présentés aux franc-maçons du siècle dernier, nous accorderons une place particulière à celui des funérailles parce qu'il constituait certainement un des plus irritants dans l'ensemble.

Les funérailles de certains maçons étaient particulièrement compliquées lorsqu'il s'agissait d'hommes politiques importants, et spécialement des bourgmestres de la Ville de Bruxelles. Nous nous bornerons à deux cas qui montrent comment l'attitude d'un même atelier peut rapidement évoluer.

Le 20 avril 1860 décéda Charles de Brouckère qui avait été initié aux mystères maçonniques dans la loge des «Amis Philanthropes» en 1833. Il fut porté en terre avec le concours du clergé, contrairement d'ailleurs à ses dernières volontés stipulées dans un testament olographe déposé entre les mains d'un autre maçon, le notaire De Doncker, membre de la loge des «Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis». Lorsque l'atelier apprit cela le 25 avril, il n'y eut pas de discussion; on engagea seulement les Frères à prendre toutes les mesures pour que leurs dispositions testamentaires fussent strictement respectées<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> O. HENNEBERT, *op. cit.*, p. 72-73. Pour E. De Mot, avocat à la Cour de Cassation et échevin, puis bourgmestre (1899-1909) de la Ville de Bruxelles, voir *ibidem*, p. 73, et *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 472.

<sup>63</sup> *Manuscrit Lartigue*, cahier 9, résumé du t. 12 du *Livre d'Architecture* des «Amis Philanthropes», à la date indiquée.

<sup>64</sup> *Amis Philanthropes*, *Livre d'Architecture*, t. 8, p. 83-88. Pour les publications de Charles de Brouckère (1796-1860), bourgmestre de Bruxelles, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, membre de la Chambre des représentants, et plusieurs fois ministre, voir *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 352-353.

En revanche, le décès du Vénérable Maître des «Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis», A. Fontainas, le 19 juillet 1863, passa beaucoup moins inaperçu dans la loge des «Amis Philanthropes». Qu'il l'eût permis ou non, le Frère Fontainas reçut les honneurs de l'Eglise, mais la nombreuse délégation des «Amis Philanthropes» qui assistait au service funèbre, refusa de prendre part à l'offrande. Les discussions qui éclatèrent dans les jours qui suivirent ne prirent fin que le 30 mars suivant! Finalement on ne put se départager entre deux propositions différentes, l'une du Frère P. Ithier et l'autre du Frère L. De Fré<sup>65</sup>. La première était formulée ainsi:

Le libre examen, représenté par la Maçonnerie, et la foi aveugle, représentée par les religions et notamment par le catholicisme, sont deux principes contraires. La Maçonnerie est donc incompatible avec le catholicisme et l'on ne peut être à la fois catholique et maçon. Le droit du libre examen permet au maçon de mourir en catholique, mais à la condition d'abjurer sa qualité de maçon, tant devant sa conscience que devant le prêtre catholique, et, dans tous les cas, devant la raison. Le maçon qui meurt en catholique consomme donc son droit de maçon, et ses Frères ne sont plus fondés à le reconnaître comme tel, ni à lui rendre des honneurs funèbres en cette qualité.

De Fré, qu'on ne peut pourtant pas soupçonner de faiblesses pour l'Eglise, était d'un avis beaucoup plus nuancé:

Quand un Frère, au moment où son intelligence vacille et où les larmes de sa famille viennent l'ébranler, est entraîné par le dogme catholique, il faut lui tendre la main, à moins d'avoir la conviction que cet homme a librement abdiqué ses croyances ou qu'il n'ait démerité de ses Frères.

Les deux textes servirent de base à des débats qui se prolongèrent pendant des années; le plus radical des deux, celui de P. Ithier, fut finalement adopté le 24 avril 1876!<sup>66</sup>.

Le Grand Orient ne prit pas officiellement position<sup>67</sup>, mais dans

<sup>65</sup> Les faits ont été résumés par L. LARTIGUE. *op. cit.*, t. 2, p. 34-35. Pour le bourgmestre de Bruxelles Fontainas (1807-1863), initié aux «Amis Philanthropes» en 1833 avant de s'affilier aux «Vrais Amis de l'Union» en 1839, dont il dirigea les travaux de 1845 à sa mort, voir O. HENNEBERT. *op. cit.*, p. 32-33 et 43, et *Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 55. Pour P. Ithier, nous renvoyons à la note 44. Pour les activités et les écrits politiques du bourgmestre d'Uccle et député L. De Fré (1814-1880), cf. A. ERBA. *op. cit.*, p. 121-264, et *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 386-388, et t. 4, Bruxelles, 1910, p. 483 (De Fré a souvent utilisé le pseudonyme de Joseph Boniface).

<sup>66</sup> *Manuscrit Lartigue*, cahier 8, résumé du t. 12 du *Livre d'Architecture des «Amis Philanthropes»*, à la date indiquée; L. LARTIGUE. *op. cit.*, t. 2, p. 74.

<sup>67</sup> Le 8 mai 1876, on proposa, dans la loge des «Amis Philanthropes», de demander au Grand Orient d'introduire dans le rituel d'initiation au grade d'ap-

toutes les loges, on recommanda aux maçons de rédiger clairement leurs volontés et d'en confier l'exécution à une personne sûre. C'est ce que fit notamment E. Allard dont l'admirable testament maçonnique est daté du 12 janvier 1876<sup>68</sup>:

Agissant dans la plénitude de ma volonté et après avoir consulté mûrement ma raison, je déclare être convaincu que l'homme ne peut avoir d'autre guide dans la vie que la conscience du devoir accompli. Il n'appartient à aucun de ses semblables de lui donner l'assurance qu'il a rempli son devoir: lui seul peut en être juge. L'intervention du prêtre, comme prêtre, dans l'ordre moral ne se justifie donc pas: il ne saurait compléter l'homme, puisqu'il est homme lui-même. J'ai donc vécu éloigné de tout culte positif. Je n'ai jamais éprouvé le besoin d'aborder le problème insoluble de l'origine et de la fin de l'humanité. Le fait de mon existence dans l'humanité m'a paru une raison suffisante pour me commander l'accomplissement de mes devoirs envers mes semblables et envers moi-même. La mort n'a donc rien qui m'effraye. C'est le sort commun de tous les êtres organisés, et quand ces lignes seront lues, j'aurai vécu. Puisse ma vie avoir justifié mon existence! Mais la mort peut livrer mon cadavre sans défense au pouvoir de ceux que j'ai combattus toute ma vie. J'ai toute confiance en ma chère femme, qui partage mes sentiments et voudra faire respecter ma dernière volonté. Mais sa douleur peut l'égarer, et dans ce cas, j'en appelle à mes Frères de la loge. Qu'ils assurent à mon corps le respect dû aux convictions de ma vie. En conséquence, je charge mon frère Alfred Allard de s'opposer à ce qu'un prêtre s'approche de mon lit de mort, et je lui donne la mission formelle d'assurer l'inhumation de mon corps par l'autorité civile, sans une intervention quelconque du prêtre, à quelque culte qu'il appartienne. Je veux que ces pouvoirs soient valables, même en cas de révocation de ma part en cours de maladie, semblable révocation ne pouvant qu'être arrachée à ma faiblesse<sup>69</sup>.

prenti, qui était à l'étude, la mention suivante: *Le Vénérable Maître demandera au récipiendaire quelles sont ses convictions religieuses et s'il entend mourir en dehors de tout culte dont les dogmes sont incompatibles avec la Maçonnerie. Dans l'affirmative, il lui propose de signer un testament affirmant ses convictions philosophiques et donnant aux Officiers dignitaires de sa loge pleins pouvoirs pour les faire respecter après sa mort.* Après discussion, la proposition fut rejetée le 3 juillet (*Manuscrit Lartigue*, cahier 8, résumé du t. 12 du *Livre d'Architecture* des «Amis Philanthropes», aux dates indiquées).

<sup>68</sup> O. HENNEBERT, *op. cit.*, p. 64-65. Pour Ernest Allard (1840-1878), avocat, membre de la Chambre des représentants, échevin de l'instruction publique de la Ville de Bruxelles, voir: notice de A. VANDER LINDEN, *Biographie Nationale*, t. 29, Bruxelles, 1957, col. 55-56; O. HENNEBERT, *op. cit.*, p. 57, 62-64; E. Allard était le Vénérable Maître des «Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis», au moment de son décès. Il étudia la question de la séparation de l'Eglise et de l'Etat dans un ouvrage qui fut couronné par le Grand Orient le 26 mars 1872 et imprimé à Bruxelles, la même année, par celui-ci (cf. *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 1ère année, 1874, p. 95, et prospectus dans les numéros suivants): *L'Etat et l'Eglise, leur passé, leur existence et leur avenir en Belgique*.

<sup>69</sup> Le testament est complété par une série de considérations d'ordre pratique.

Les précautions prises par E. Allard n'étaient pas superflues en regard de certains faits. Par exemple, le 23 février 1878, la loge «Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis» apprend la mort survenue à Zanzibar, le 24 janvier, d'un de ses membres, le capitaine L. Crespel. Avant de quitter la Belgique pour répondre à l'appel de Léopold II en Afrique, Crespel avait remis à sa loge un testament où il déclarait qu'il répudiait les cérémonies de tous les cultes. Ses Frères donnèrent au document la plus grande publicité possible de manière à prévenir les interventions, officielles ou non, de l'Eglise qui s'annonçaient<sup>70</sup>.

Le 16 juin 1901 encore, le Grand Orient renouvela les mêmes recommandations de prudence, par l'intermédiaire du Frère A. Sluys<sup>71</sup>:

L'enterrement civil est une dernière manifestation par laquelle on affirme qu'on ne croit pas ou qu'on ne croit plus aux dogmes et à la morale de l'Eglise. Tout honnête homme, tout franc-maçon dont la conscience repousse ces dogmes et cette morale, doit vouloir vivre et mourir hors de l'Eglise. Rester sans foi dans l'Eglise est une hypocrisie ou une lâcheté, souvent les deux à la fois. Sortir de l'Eglise, quand la conscience le commande, est un devoir strict qui ne souffre aucune compromission. Assurer par un acte légal le respect des volontés dernières est donc une précaution nécessaire à laquelle ne peuvent faillir les hommes «probes et libres».

Comme on le constate, le ton de ce rapport est ferme, mais sans acrimonie particulière à l'égard de l'Eglise catholique. A la rigueur, il pourrait signifier que pour un maçon, sortir de l'Eglise constitue une forme de respect pour celle-ci!<sup>72</sup>.

D'autre part, on pouvait craindre que l'Eglise ne tirât avantage du reniement éventuel par un maçon de ses convictions philosophiques. Pour s'assurer de la solidité de celles-ci, on décida de poser

<sup>70</sup> *Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis, Livre d'Architecture*, t. 11, p. 448-450; O. HENNEBERT. *op. cit.*, p. 59; *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> années, 5876-5877, p. 136-137.

<sup>71</sup> *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 5901, p. 97.

<sup>72</sup> On attirait, dans le même rapport, l'attention sur la nécessité d'assurer aux orphelins l'éducation laïque que leur père avait prévue pour eux (*Ces enfants sont, en effet, la réserve de l'avenir. Comment la société pourrait-elle échapper à la domination déprimante de l'Eglise, si les jeunes générations sont livrées à son enseignement?*), d'autant plus qu'on se méfiait des réactions de la mère (*La mère, restée veuve, bien que dévouée aux principes du défunt, subit parfois l'ascendant d'un entourage fanatique ou les conseils de gens qui mettent l'intérêt matériel au-dessus de tout, et qui lui conseillent d'abandonner ses enfants à la direction de l'Eglise. L'œuvre de l'éducation commencée par le père dans un sens philosophique, est détruite*).

une question précise à ceux qui postulaient l'entrée en Maçonnerie. C'est ainsi que, le 24 mars 1874, l'artiste lyrique G. Leroy se vit refuser l'initiation dans la loge «Les Amis Philanthropes» parce qu'il avait proclamé sa foi catholique et refusé de ne plus participer aux cérémonies religieuses<sup>73</sup>. Les «Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis» firent un pas supplémentaire dans la même direction: le 3 novembre 1877, plusieurs Frères, dont E. André, soumièrent à la loge la question suivante: *Les principes de la Maçonnerie sont-ils compatibles avec la pratique d'un culte quelconque? Peuvent-ils se concilier avec la pratique du culte catholique? Peut-on, notamment, être admis parmi nous quand, dans les épreuves morales (de l'initiation), on déclare ne pas refuser à ses derniers moments les secours de la religion catholique?* Après une courte discussion, l'assemblée accepta, à l'unanimité moins une voix, les conclusions formulées dans les termes suivants:

Considérant que l'Eglise catholique, en proclamant comme dogme l'infailibilité de son chef spirituel, a décrété la négation de la raison humaine et a érigé en loi suprême l'asservissement des esprits et des consciences au profit de l'intolérance religieuse, la R(espectable) L(oge) déclare que le prof(ane) qui, en quelque manière que ce puisse être, affirme son attachement à la religion catholique, s'il est sincère, répudie la loi maçonn(ique) qui proclame tous les hommes frères et égaux; s'il se déclare prêt à transiger avec sa foi religieuse, il est indigne de l'honneur d'être reçu parmi nous<sup>74</sup>.

On songea évidemment à exercer un contrôle sur la conduite religieuse, ou du moins sur les réactions devant des faits d'ordre religieux, des membres des loges. Cette question était particulièrement importante, et embarrassante, pour beaucoup d'hommes politiques. Elle fut soulevée plus d'une fois en 1873 et 1874 au sein des «Amis Philanthropes», mais aucune décision ne fut jamais prise<sup>75</sup>.

Cependant, l'attitude de plus en plus intransigeante de certaines

<sup>73</sup> *Manuscrit Lartigue*, cahier 8, résumé du t. 11 du *Livre d'Architecture* des «Amis Philanthropes», à la date indiquée.

<sup>74</sup> *Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis*, *Livre d'Architecture*, t. 11, p. 423-425; O. HENNEBERT. *op. cit.*, p. 58-59. Pour Emile André (1850-1897), avocat et échevin de l'instruction publique de Bruxelles, voir la notice de M. MARTENS, *Biographie Nationale*, t. 30, Bruxelles, 1958, col. 50-51.

<sup>75</sup> En ce qui concerne les «Amis Philanthropes», on trouve un résumé des discussions dans L. LARTIGUE, *op. cit.*, t. 2, p. 82-83. Le point de départ de ces débats est peut-être un geste du bourgmestre J. Anspach, qui fut élu 6 fois Vénérable Maître des «Amis Philanthropes» (1865, 1866, 1867, 1870, 1871 et 1872): selon le tracé de la tenue des «Amis Philanthropes» du 17 juin 1871 (*Manuscrit Lartigue*, cahier 7, résumé du t. 11 du *Livre d'Architecture* des «Amis Philanthropes», à la date indiquée), il avait autorisé le clergé à établir un reposoir à la

loges comme les «Amis Philanthropes» finit par inquiéter, sinon même énerver, une bonne partie des francs-maçons belges, comme le prouve la lettre que le Grand Maître E. Goblet d'Alviella adressa au Grand Orient, le 12 février 1887, au moment où il sortait de charge<sup>76</sup>:

Assurément l'on peut soutenir que la guerre déclarée par l'Eglise romaine à la Maçonnerie universelle et surtout à la Maçonnerie belge, rend la qualité de maçon incompatible avec une profession de foi catholique... Mais ce sont là des mesures de guerre qui, à ce titre, doivent toujours conserver un caractère exceptionnel et précaire. Vouloir les généraliser, en les étendant à tous ceux qui professent des religions positives, ce serait enfreindre l'esprit et même la lettre de nos principes. La liberté de ne pas croire implique la liberté de croire ou elle n'est qu'une autre forme d'intolérance.

Peu à peu, on en vint effectivement, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à restreindre dans les loges le champ des discussions politiques et religieuses<sup>77</sup>. Même les plus violents arrivèrent à résipiscence. Ainsi, le Frère A. Sluys, dont nous avons vu l'énergique déclaration à propos des missions catholiques au Congo, demanda aux «Amis Philanthropes», le 21 mars 1910, donc dix ans à peine après son premier discours, qu'on renonçât à la propagande antireligieu-

Grand-Place pour la procession de Sainte-Gudule; le bourgmestre tint à défendre la décision du collège communal conforme à la Constitution belge, qui consacre le droit de réunion en plein air. Même si la loge refusa de blâmer officiellement son Vénérable Maître, comme certains Frères le proposaient, on voit tout ce que devait concilier un maçon confronté avec les problèmes de la cité! (L. LARTIGUE. *op. cit.*, t. 2, p. 83-84). Pour Jules Anspach (1829-1879), voir la notice de M. MARTENS, *Biographie Nationale*, t. 29, Bruxelles, 1957, col. 126-130, et L. LARTIGUE. *op. cit.*, t. 2, p. 85-88.

<sup>76</sup> Cette lettre fut lue au cours de la tenue du Grand Orient du 27 février: *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 14<sup>e</sup> année, 5886-5887, p. 67.

<sup>77</sup> Il est vrai que les divergences, qui se manifestaient au cours de certaines discussions politiques ou religieuses dans les loges, pouvaient avoir des conséquences graves pour celles-ci, comme le prouve l'exemple des «Amis Philanthropes»: après de longues et laborieuses discussions, le Grand Orient, dans sa tenue du 12 mai 1895, vota le dédoublement de l'atelier selon les affinités des Frères. Les «conservateurs» se groupèrent dans une nouvelle loge qui prit comme titre «Amis Philanthropes n° 2»; les «progressistes» gardèrent l'ancienne dénomination «Amis Philanthropes»; cf. L. LARTIGUE. *op. cit.*, t. 2, p. 92-93; *Bulletin des Travaux du Suprême Conseil de Belgique*, t. 39-40, Bruxelles, 1899, p. 73-81; *Essai d'établissement d'un tableau des loges sous l'obédience du Grand Orient de Belgique*, dans *Annuaire 5972 du Grand Orient de Belgique*, Bruxelles, 1972, p. 55-56. Le 22 mars 1909, le Frère Emile Vandervelde déplore dans son atelier des «Amis Philanthropes» le manque d'entente entre les parlementaires libéraux et socialistes (*Amis Philanthropes, Livre d'Architecture, Archives, n° 12*, à la date indiquée). Pour que la Franc-maçonnerie n'éclatât pas, il fallait donc éviter, autant que possible, d'engager des débats trop «brûlants»!



ge, car la question religieuse est d'ordre philosophique et moral, et non politique<sup>78</sup>. Enfin, le mouvement général qui bannissait l'intolérance des loges au début du XX<sup>e</sup> siècle, se concrétisa par la rédaction des thèses que P. Tempels, des «Amis Philanthropes», proposa au Congrès maçonnique international qui se tint à Bruxelles du 27 au 30 août 1904<sup>79</sup>.

Les francs-maçons belges retrouvaient ainsi l'esprit des fondateurs de la Maçonnerie moderne, tel qu'il est formulé dans les *Constitutions d'Anderson* de 1723<sup>80</sup>. Dans le premier chapitre de ce document<sup>81</sup>, nous lisons en effet:

Quoique dans les temps anciens les maçons fussent tenus dans chaque pays d'être de la religion, quelle qu'elle fût, de ce pays ou de cette nation, néanmoins il est maintenant considéré plus expédient de seulement les astreindre à cette religion sur laquelle tous les hommes sont d'accord, laissant à chacun ses propres opinions; c'est-à-dire d'être hommes de bien et loyaux, ou hommes d'honneur et de probité, quelles que soient les dénominations ou confessions qui aident à les distinguer; par suite de quoi la Maçonnerie devient le Centre d'union, et le moyen de nouer une amitié sincère entre des personnes qui n'auraient pu que rester perpétuellement étrangers<sup>82</sup>.

Aux approches de la guerre de 1914, les francs-maçons belges avaient reconstitué le centre d'union dont parle les *Constitutions d'Anderson*, ouvert à tous les hommes de bonne volonté, obéissant à la raison et n'admettant comme seule méthode de recherche que le libre examen, qu'ils fussent athées, agnostiques, déistes, protestants ou israélites, les catholiques s'excluant évidemment d'eux-mêmes.

<sup>78</sup> *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture, Archives*, n° 12, à la date indiquée.

<sup>79</sup> Le compte rendu des séances du congrès a été publié en 1905, à Berne, par le Bureau international des Relations maçonniques. Pierre Tempels (1825-1923), magistrat civil et militaire, et pédagogue, appartient à la loge des «Amis Philanthropes»; il eut une vie bien remplie sur différents plans: notice de S. DE COSTER et J. GILISSEN, *Biographie Nationale*, t. 37, Bruxelles, 1972, col. 749-760, avec une abondante bibliographie.

<sup>80</sup> La première obédience de maçons modernes, spéculatifs, a été créée à Londres en 1717. Cette nouvelle Grande Loge de Londres chargea le pasteur protestant James Anderson de rédiger un texte improprement, mais traditionnellement, appelé *Constitutions*; cet écrit composite, à l'élaboration duquel contribua un autre pasteur, d'origine française, Jean-Théophile Désaguliers, fut publié en 1723; il est considéré comme une sorte de charte fondamentale de la Maçonnerie universelle (on trouve un bon résumé tout récent de cette question relativement compliquée dans DANIEL LIGOU, *La Franc-maçonnerie*, Paris, 1977, p. 24-27).

<sup>81</sup> Il porte comme titre: *Concernant Dieu et la Religion*.

<sup>82</sup> Il existe des *Constitutions* de 1723 plusieurs traductions françaises sensiblement équivalentes. Celle que nous avons adoptée est contemporaine de l'original anglais et anonyme; elle a été publiée hors commerce, à Bruxelles, en 1975.

# Théorie de la religion et marxisme tragique chez Lucien Goldmann

par Ralph Heyndels  
Aspirant du F.N.R.S.

Le titre de cette communication peut sembler surprenant même à ceux qui connaissent l'œuvre de Lucien Goldmann<sup>1</sup>.

*Théorie de la religion*. Or le penseur qui va nous retenir n'a écrit aucun ouvrage systématique sur ce sujet. Remarquons toutefois que la systématisation théorique ne caractérise pas sa démarche habituelle, qui recourt plus volontiers au genre ambigu de l'essai<sup>2</sup>, d'ailleurs dominant dans l'expression intellectuelle moderne. Le philosophe parle toujours «à propos de quelque chose»: sa réflexion passe par la médiation d'un objet particulier. Parmi les essais critiques de notre auteur,

<sup>1</sup> Sur le penseur, voir *notamment* (sans compter les articles portant sur le *sociologue de la littérature*):

— S. NAIR, et M. LOWY, *Goldmann*, Paris, Seghers, 1973.

— P.V. ZIMA, *Goldmann, dialectique de l'immanence*, Paris, Editions universitaires, 1973.

— M. GLUCKSMAN, dans *Alternative*, 13, 1970, p. 78-87.

— J. DUVIGNAUD et A. GUEDI, *Trois penseurs sans idéologie*, dans *Cause commune*, 6, 1973.

— M.J. ZIMMERMAN, *Genetic Structuralism. Goldmann's Answer to the Advent of Structuralism*, thèse Univ. of California, San Diego, 1975 (D.A.I. 1489-90).

— H. BAUM, *Lucien Goldmann. Marxismus contra vision tragique?* Stuttgart, Fromman, 1974.

<sup>2</sup> Sur le recours goldmannien à la forme de l'essai, se reporter à: J. LEENHARDT, *Essai de construction de l'esthétique sociologique de Goldmann*, dans *Revue d'esthétique*, 2, 1971, p. 113-121.

Sur l'essai comme forme d'expression (outre LUKÀCS, *L'Âme et les formes*), voir p. ex.: B. BERGER, *Der Essay. Form und Geschichte*. Berne-Munich, F. BELLE-ISLE LETOURNEAUD, *L'essai littéraire: un inconnu à plusieurs visages*, dans *Études littéraires*, 1, 1972, p. 47-57; R. HEYNDELS, «Le Voyage du Monde de Descartes» du P.G. Daniel, dans *Annales de l'Institut de Philosophie*, 1976, p. 67-95.

*Le Dieu caché*<sup>3</sup> occupe une place centrale. Cet ouvrage, réflexion sur Pascal et Racine publiée en 1955, dont on ne peut résumer ici la complexité, la diversité des dimensions explicites et implicites, offre plusieurs facettes à la lecture. Outre sa portée empirique précise et délimitée (que nous ne discutons pas ici<sup>4</sup>), on peut y voir une contribution méthodologique à la sociologie de la littérature, une approche épistémologique des sciences humaines, ou encore — et c'est l'aspect qui va nous intéresser — un discours sur la religion chrétienne appréhendée à travers le prisme d'un jansénisme interprété par Goldmann lui-même.

L'association *marxisme tragique* — aussi — paraît étrange au premier abord. Goldmann a rassemblé dans son livre intitulé *Marxisme et sciences humaines*<sup>5</sup> (paru en 1970, et dont la préface fut rédigée peu avant sa mort) un ensemble d'articles traitant — à côté de sujets plus abstraits — de «Socialisme et humanisme», de «Pouvoir et humanisme», «De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste»<sup>6</sup>. Le présent propos voudrait articuler les deux grands ouvrages cités l'un sur l'autre, afin d'esquisser — de manière relative, s'entend — le mouvement de la pensée goldmannienne fixé dans son «image politique»<sup>7</sup>.

Mais pourquoi insister sur l'aspect «tragique» de cette image, que l'auteur ne revendique nullement, au contraire? Certes, dans *Le Dieu caché*, mais déjà dans son *Introduction à Kant*<sup>8</sup>, Goldmann s'est efforcé de définir ce qu'il a appelé, à la suite de Lukàcs<sup>9</sup>, une «vision du monde tragique». Un rapport existe-t-il entre cette investigation socioculturelle et les textes de philosophie politique mentionnés? Une réponse affirmative à cette question constitue l'hypothèse de travail qui a guidé notre étude. Bien plus, une relation intime et révélatrice, hautement significative pour l'interprétation des «recherches

<sup>3</sup> *Le Dieu caché, Etude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955 (abrév. D.C.)

<sup>4</sup> On se reportera aux nombreux compte rendus du D.C. parus après sa publication.

<sup>5</sup> Paris, Gallimard, 1970 (Coll. Idées) (Abrév.: M.S.H.).

<sup>6</sup> M.S.H. p. 288-327.

<sup>7</sup> Cf. R. HEYNDELS. *Image politique de la sociologie de la littérature. Théorie et engagement chez Lucien Goldmann*, exposé présenté au Séminaire de sociologie de la littérature de l'École Pratique des Hautes Etudes, Paris, janvier 1977. A paraître dans *Réseaux* (fin 1978).

<sup>8</sup> *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris, Gallimard, 1967 (Cf. 1ère éd. en allemand, à Zurich, en 1945. Cf. 1ère éd. française, Paris, P.U.F., 1948). (Abrév. I.P.K.).

<sup>9</sup> Se reporter à la *Préface* du D.C.

dialectiques<sup>10</sup> de notre auteur, apparaît à l'analyse. D'où le sens de l'interrogation : en quoi le marxisme de Goldmann est-il tragique ?

La problématique de la tragédie — nous envisageons sa signification, non ses contenus — prend un sens concret, une valeur pratique, lorsque le penseur envisage les raisons pascaliennes ou kantienne de croire en Dieu<sup>11</sup>. Or le discours du *Dieu caché* assimile, de manière plus ou moins manifeste, l'instant de la « certitude du cœur », de l'assurance vécue « de la volonté et de la valeur »<sup>12</sup>, à celui du choix politique socialiste, à l'engagement fidéiste en un marxisme conçu comme expression humaine et historique de l'universalité concrète<sup>13</sup>. Une telle attitude — d'ailleurs réduite en ce premier temps à une formulation trop schématique, qu'il nous faudra nuancer — ne présente assurément pas un haut degré d'originalité. Du moins, et la restriction est de taille, *au premier abord*. En effet, non seulement d'autres philosophes s'en réclament dans la lignée marxiste (on pense à un Garaudy ou à un Girardi), mais encore — à un niveau évidemment moins théorique — le curé de mon athénée enseignait, m'a-t-on dit (je suivais le cours de morale !), le marxisme comme transfert religieux, en tant que religion de remplacement. Mais, et il convient d'insister sur cette importante précision, Goldmann est rigoureusement athée, à la différence, par exemple, de Girardi — qui est prêtre et communiste<sup>14</sup>. Par là, sa position acquiert une signification particulière que l'on ne peut nullement inscrire dans le déjà traditionnel débat entre *Marxistes et Chrétiens*<sup>15</sup>. Elle se différencie aussi nettement des relectures jésuites du Capital de Marx, du moins au niveau des principes organisateurs<sup>16</sup>.

Il reste que les exégètes de Goldmann<sup>17</sup>, ou les auteurs qui résument ses idées et en proposent une interprétation générale<sup>18</sup>, n'insistent guère sur cet aspect, pour le moins troublant, de sa pensée. Une phrase telle que : « Or, pour désigner cette attitude totale (= le marxisme, R.H.), il nous semble qu'on peut, en respectant l'essentiel

<sup>10</sup> L. GOLDMANN. *Recherches dialectiques*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, Gallimard, 1959.

<sup>11</sup> Cf. *D.C.*, XV et XVI, p. 315-338 et *I.P.K.*, IV, p. 240-300.

<sup>12</sup> *D.C.*, p. 76.

<sup>13</sup> *D.C.*, p. 98-99, notamment.

<sup>14</sup> Cf. sur Girardi : R. LEWIN. *Rencontre avec Giulio Girardi. Marxisme et christianisme*, dans *Cahiers marxistes*, 16 (35), 1975, p. 17-25.

<sup>15</sup> *Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg*, (collectif), E. KELLNER. dir. Tours, 1968. Tours, Mame, 1968.

<sup>16</sup> Se reporter, p. ex., à l'interprétation du *Capital* par P. Bigo.

<sup>17</sup> A savoir, en bref, outre les noms cités en note 1 : J. Leenhardt, G. Mouilaud, Ch. Bouazis, R. Roelens, P. Demetz, etc...

<sup>18</sup> Cf. S. NAÏR, et M. Lowy, *op. cit.*, et P.V. Zima, *op. cit.*

de sa signification courante, employer le terme de *foi* (...) <sup>19</sup>, paraît cependant digne d'examen et mérite sans doute une analyse compréhensive. Dans une telle perspective, ce qui nous importe, c'est le sens de cette prétention fidéiste, c'est-à-dire sa fonction dans l'ensemble de sa pensée, et (mais là on sort des limites de cet exposé) ses conséquences au niveau de sa sociologie et de son esthétique notamment.

La «vision tragique du monde» joue ici un rôle déterminant. Nous verrons en effet qu'elle conditionne le pari pascalien et détermine — non sans différence — le pari marxiste. Cependant, alors que Goldmann admet (et même assume en théorie) le parallélisme de ces deux actes de foi, il n'a aucunement une conscience claire du caractère tragique de sa propre «situation». Dès lors, pour saisir le rapprochement établi entre Pascal-Kant et Marx-Lukàcs, sur le plan de l'éthique <sup>20</sup>, il suffit de laisser parler *Le Dieu caché* (si l'on me permet ce jeu de mots). Il faut même ressentir la répétition quasi obsédante de ce qui devient un véritable leitmotiv. La religion, comme le socialisme, renvoie «à un ensemble de valeurs qui transcendent l'individu» <sup>21</sup>. Nommer Dieu revient à invoquer «la communauté et l'univers» <sup>22</sup>. Une parenté se voit soulignée entre «de nombreuses formes de conscience religieuse et révolutionnaire (...)» <sup>23</sup>. La même phrase rassemble «le pari de Pascal», «les postulats pratiques de Kant» et «le socialisme de Marx» <sup>24</sup> qui «parie sur une réalité que nous devons créer» <sup>25</sup>. Le discours s'outrepasse parfois, lorsque l'auteur écrit: «Sans doute, pourrait-on aujourd'hui montrer que le pari historique sur la communauté future (...) est incarnation (...)» <sup>26</sup>. Enfin, dans un passage-clé de l'ouvrage, les deux options risquées se trouvent synthétisées et l'exposition en accuse les similitudes, alors que la différence paraît secondaire, accessoire, et surtout, assez confusément développée. Mais nous y reviendrons.

Par contre, pour comprendre la signification idéologique de cette parenté affirmée, donc pour cerner le «marxisme tragique» de Goldmann, il faut confronter les textes, les réunir, et se livrer à leur lecture

<sup>19</sup> D.C., p. 98.

<sup>20</sup> Goldmann réduit en effet chacune des quatre œuvres référées à la dimension éthique. Par là, aussi, il les *trahit* d'une certaine manière, tout en amplifiant parfois une partie de leur signification réelle ou potentielle.

<sup>21</sup> D.C., p. 49.

<sup>22</sup> D.C., p. 45.

<sup>23</sup> D.C., p. 60.

<sup>24</sup> D.C., p. 97.

<sup>25</sup> D.C., p. 99.

<sup>26</sup> D.C., p. 343 (nous soulignons).

à la fois minutieuse et symptomale. La tragédie s'y camoufle sous la rhétorique de l'assurance. Par exemple, sous l'artificieuse distinction entre pensées tragique et dialectique (du moins dans l'optique goldmannienne): celle-ci ne parvient pas au seuil de la pertinence et elle ne va pas sans de nombreuses contradictions logiques. Par exemple, sous la critique, pourtant radicale, du négativisme de l'école de Francfort, Adorno<sup>27</sup> ou Marcuse<sup>28</sup>. Si leur pessimisme quant au devenir socialiste de l'humanité, quant à la réalisation de l'universalité concrète, se voit si rigoureusement critiqué, c'est sans doute parce qu'il rompt le noyau antagoniste de la pensée tragique, le précepte de la croyance *malgré tout*, rupture que Goldmann baptise un peu vite: «manque d'imagination»<sup>29</sup>.

*Le Dieu caché* ne traite pas des matières appartenant spécifiquement au «domaine de l'histoire générale des religions»<sup>30</sup>. Nous ne nous prononçons pas sur la valeur heuristique de la conception sociologique du fait religieux qui sous-tend son propos, ni sur la portée réelle des analyses historiques qu'il véhicule. Bien plus: le temps et la compétence nous manquent pour situer les idées de Goldmann dans le champ de la critique marxiste du phénomène<sup>31</sup>. Il faut bien reconnaître, cependant, l'absence de toute référence précise aux textes de Marx (et *a fortiori* à ceux d'Engels) sur le sujet. La problématique de «l'aliénation de l'essence humaine»<sup>32</sup>, développée dans les *Manuscripts de 1844*, n'est évoquée que de manière sporadique et atténuée<sup>33</sup>. Le rôle de la médiation, constitutive du «détournement»<sup>34</sup> de la reconnaissance de l'homme par l'homme qu'implique l'idéologie religieuse, béné-

<sup>27</sup> Sur le débat «Adorno - Goldmann», voit notam.: P.V., Zima, *op. cit.* Des textes de Goldmann: extrait d'une discussion avec Adorno publié dans le numéro d'hommage de la *Revue de l'Institut de Sociologie*, 3-4, 1973; les textes politiques référés dans *Marxisme et Sciences humaines, op. cit.*, notam. «De la rigueur (...)» (p. 315 s.). Se reporter aussi à l'analyse des attitudes de Goldmann et d'Adorno par J. LEENHARDT, dans le n° cité de la *R.I.S.*

<sup>28</sup> Cf. les *Somes Remarks on Goldmann* de Marcuse dans *Revue de l'Institut de Sociologie*, n° d'hommage cité. Voir aussi plusieurs passages dans *M.S.H., op. cit.*, notam. p. 315 s. et *Réflexions sur la pensée d'H. Marcuse*, p. 259-287.

<sup>29</sup> Cf. *M.S.H.*, p. 315 s. «Chez Marcuse et chez Adorno, le manque d'imagination par rapport à la société existante (...)».

<sup>30</sup> *D.C.*, p. 340.

<sup>31</sup> Se reporter, p. ex., au recueil du C.E.R.M. intitulé *Philosophie et religion* qui réunit des textes de L. Sève, Chr. Buci-Glucksmann, Guy Besse, O. Bloch et du R.P. Chenu, Paris, Ed. Sociales, 1974.

<sup>32</sup> Afin de faciliter les renvois à K. Marx, nous nous reportons à: N. GUTERMAN, et H. LEFEBVRE, *Œuvres choisies*, vol. I, Paris, Gallimard, 1963 (Coll. *Idées*). Ici: p. 67.

<sup>33</sup> *D.C.*, p. 45.

<sup>34</sup> Cf. K. MARX, textes cités.

ficie par contre d'un traitement étendu<sup>35</sup> dans l'ouvrage. Mais l'auteur insiste, au contraire du Marx de la *Question juive*<sup>36</sup>, sur la positivité comprise dans l'image humaine du Christ<sup>37</sup>. Il y voit même la spécificité tragico-dialectique de la religion chrétienne par rapport aux autres<sup>38</sup>. De même, il n'envisage la transcription de la transcendance ontologique en transcendance historique, le passage de Dieu à l'histoire<sup>39</sup>, qu'en tant que conséquence sociale et progrès du développement de l'esprit. On est loin de la polémique marxienne sur l'état présent et passé de la mystification idéaliste codifiée en religion. «Les principes sociaux du christianisme ont justifié l'esclavage antique; ils ont glorifié le servage médiéval et quand il faut il savent aussi légitimer l'oppression du prolétariat, bien qu'ils le fassent d'un air piteux», écrivait Marx dans le *Deutsche Brüsseler Zeitung*<sup>40</sup>. On verra d'ailleurs que l'attitude goldmannienne, essentiellement *éthique*, celle d'un moraliste au sens profond du mot, structure un ensemble d'assertions dont la valeur scientifique (économique, historique, sociologique) est *parfois* contestable. Cette préoccupation éthique et cette focalisation sur les questions pratiques, sur le sens de la vie<sup>41</sup>, entraîne parfois des généralisations abusivement schématiques. L'insistance sur l'idée de *communauté*<sup>42</sup> a des conséquences unilatérales, et, pour tout dire, métaphysiques. Il en va ainsi de cette idéalisation quasi romantique d'un moyen âge consacrant l'homme social et religieux, auquel se substituera «le Je cartésien et fichtéen, la monade sans portes ni fenêtres de Leibniz, l'*homo oeconomicus* des économistes classiques»<sup>43</sup>. Un manque évident de sens dialectique caractérise l'approche goldmannienne de l'athéisme, produit de l'individualisme bourgeois du siècle des Lumières — même si, à propos de Diderot notamment<sup>44</sup>, il nuance parfois ses jugements.

Dans le chapitre II de sa thèse, intitulé *La vision tragique: Dieu*, Goldmann définit la tragédie comme opposition simultanée au rationalisme et à l'empirisme sceptique: Pascal contre Descartes et Mon-

<sup>35</sup> D.C., p. 340 s.

<sup>36</sup> K. MARX. *O.C.*, *op. cit.*, p. 75-6.

<sup>37</sup> D.C., p. 341.

<sup>38</sup> D.C., p. 340 s.

<sup>39</sup> «Dieu pour saint Augustin, l'histoire pour Marx» (D.C. p. 99).

<sup>40</sup> K. MARX. *op. cit.*, p. 212 s.

<sup>41</sup> D.C., p. 47.

<sup>42</sup> D.C., p. 25.

<sup>43</sup> D.C., p. 38.

<sup>44</sup> L. GOLDMANN, *L'Illuminismo e la società moderna*, Turin, Einaudi, 1971.

taigne, Kant contre Hume et Leibniz<sup>45</sup>. Cette «vision du monde»<sup>46</sup> constitue une dimension philosophico-existentielle fondamentale dans l'avènement du monde moderne. Son fondement social au XVII<sup>e</sup> siècle, en France, fut le groupe idéologique janséniste, dont Goldmann fait une analyse sociologique remarquable<sup>47</sup>. Son apparition en Allemagne s'explique de manière plus complexe, et notre auteur ne dégage que quelques axes fondamentaux et un schéma assez vague de sociogenèse dans ce cas.<sup>48</sup> Le représentant majeur et l'initiateur en France d'une expression *cohérente*<sup>49</sup> de cette «vision» est le Pascal des *Pensées*. Nous ne dirons rien ici du bien-fondé (ou non) des analyses littéraires et philosophiques de Goldmann à propos de Pascal ou de Racine, qui sur le mode imaginaire cette fois, élabore un univers tragique du refus (plus ou moins radical) du «monde», de la société contemporaine *et éternelle en tant que lieu de la dégradation*, désert moral d'où Dieu est à la fois présent et absent<sup>50</sup>. Sa présence signifie seulement la vanité de l'univers mondain. Son absence se voit proclamée par le discours moderne qui structure cet univers: le langage rationaliste pour lequel Dieu n'est plus qu'un principe abstrait, un ordre ultime de référence. «Dieu avait quitté le monde, mais son absence n'était encore aperçue que par une infinie minorité parmi les intellectuels de l'Europe Occidentale»<sup>51</sup>, dont ceux qui, par la médiation janséniste, appartenaient à la noblesse de robe, groupe en voie de liquidation sociale.

Devant une telle situation, un Pascal ou un Kant revendiquent non le relatif, mais l'absolu, rejetant le compromis, l'acceptation mitigée, l'«à peu près»<sup>52</sup>. Pourquoi Dieu est-il simultanément *là et ailleurs*, donc «caché»? Parce que le monde (c'est-à-dire *la conscience moderne du monde moderne*: Descartes et le cartésianisme) envahit tout le champ de la culture; la transcendance en disparaît, et, avec elle, pour le jansénisme, l'éthique l'évacue.

<sup>41</sup> D.C., p. 33.

<sup>46</sup> Sur la définition de la «vision du monde», cf.: R. HEYNDELS. *Etude du concept de «vision du monde»*, à paraître dans les *Proceedings of the Eight Congress of the I.A.L.C.* (Budapest, 1976).

<sup>47</sup> Cf. D.C., VI et VII, p. 115-157.

<sup>48</sup> Se reporter à l'I.P.K., op. cit., *Chapitre premier* («la philosophie classique et la bourgeoisie allemande»).

<sup>49</sup> Cf. R. HEYNDELS. *Réflexion sur la notion de «cohérence» dans la théorie de L. Goldmann*, dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1-2, 1974, p. 3-23.

<sup>50</sup> D.C., p. 44.

<sup>50</sup> D.C., p. 44.

<sup>51</sup> D.C., p. 42.

<sup>52</sup> D.C., p. 47.



«Or, (écrit Goldmann, et la remarque n'est pas innocente), cette transcendance par rapport à l'individu peut être aussi bien celle d'un Dieu surhumain que celle de la communauté humaine, l'un et l'autre intérieurs et extérieurs à l'individu. Mais le rationalisme avait supprimé les deux, *Dieu et la communauté*; c'est pourquoi aucune norme extérieure ne peut plus s'imposer à l'individu, le guider, constituer une boussole, un fil conducteur pour sa vie et pour ses actions. Le bien et le mal se confondent avec le rationnel et l'absurde, la réussite ou l'échec, la vertu devient la *virtu* de la Renaissance, et celle-ci la prudence et le savoir-vivre de l'honnête homme du XVII<sup>e</sup> siècle»<sup>53</sup>. Si l'on reprend tout ce passage, c'est qu'il est capital pour notre propos. Il nous fait passer du jansénisme et de sa sociogenèse au procès qui gît au cœur du *Dieu caché*: celui de l'individualisme et du rationalisme abstrait.

Ce dernier est accusé de front: misant sur l'individu raisonnable et l'espace infini<sup>54</sup>, il entraîne la disqualification *progressive* (au début subsistent les vestiges dégradés du christianisme devenu idéologie, fausse conscience de la bourgeoisie) de toute la dimension éthique (et d'ailleurs aussi: esthétique) de la praxis humaine<sup>55</sup>. Accusation grave: «De même (écrit Goldmann) qu'il n'y a pas de place pour un Dieu ayant une *fonction propre et réelle* dans une pensée individualiste<sup>56</sup> conséquente, il n'y a pas non plus de place pour une véritable morale»<sup>57</sup>. Voilà, assurément, ce que je lis incidemment dans le journal «toutes-boîtes» que distribue un autre curé — celui de mon quartier, sans doute. Remarque à la fois vraie et fausse. *Vraie*, parce que de tels propos sont pour le moins ambigus. *Fausse*, car il s'agit, bien entendu, de les resituer dans un ensemble conceptuel plus vaste, qui en permette une élucidation moins tendancieuse. Reste que l'ambiguïté subsiste: on y reviendra, car souvent le discours goldmannien recoupe celui d'un certain christianisme<sup>58</sup>. Et cette intertextualité vaut la peine d'être soulignée.

<sup>53</sup> D.C., p. 40.

<sup>54</sup> D.C., p. 37.

<sup>55</sup> D.C., p. 39 et 42. Le «dieu des géomètres» n'a pas d'*incidence* éthique sur le comportement humain.

<sup>56</sup> La critique goldmannienne de l'individualisme présente deux aspects, ou plutôt procède en *deux temps*: au premier stade de la réification on assiste à la disparition progressive de la communauté, mais l'individu a encore le statut de «vraie valeur»; au second stade de la réification, l'individu disparaît lui-même totalement comme catégorie de la réflexion et de l'action. Le citoyen se voit réduit au stade de pur agent économique d'exécution et de consommation (cf. *M.S.H.*, p. 11s.).

<sup>57</sup> D.C., p. 40.

<sup>58</sup> Sur cet aspect, voir: R. HEYNDELS. *Le quotidien et l'extase*, à paraître in *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1977/3-4.

Quelle théorie, donc, fonde de telles assertions? Celle qui envisage l'athéisme comme production idéologique d'une bourgeoisie soucieuse du développement de son hégémonie et qui ne veut lui reconnaître aucune limite autre que le «désir d'objet»<sup>59</sup> de l'individu. Bourgeoisie pour laquelle la religion (synonyme de la valeur) n'est plus qu'un camouflage masquant l'intérêt, la recherche du profit, l'inégalité réelle sublimée en égalité formelle — c'est-à-dire l'*autre* religion, la «fausse fausse conscience», l'idéologie absolue et radicalement «aveugle» dénoncée par Marx sous l'expression «opium du peuple»<sup>60</sup>. L'absence de Dieu (qui n'est plus que le «spectateur» d'un monde *aéthique*, sans morale) renvoie donc à la disparition «de normes éthiques, valables»<sup>62</sup>. Et Goldmann, brusquement installé dans notre présent et notre avenir proche, d'ajouter: ce qui «risque d'avoir des conséquences qu'on ose à peine imaginer»<sup>63</sup>. On remarquera l'angoisse: ces «conséquences» sont-elles inévitables? C'est tout le problème, non plus de Pascal, mais de Goldmann lui-même, et, pour lui, du marxiste — voir: de tout intellectuel — aujourd'hui.

Précisons cependant: *Le Dieu caché* récuse à juste titre l'accusation de «vouloir christianiser le marxisme»<sup>64</sup>. Mais pour lui, la disparition de la vraie (ou plutôt de l'authentique) conscience religieuse n'a été remplacée *par rien*, du moins dans les limites du monde bourgeois — le nôtre. Par rien? Non: par une fausse conscience réifiée, c'est-à-dire par le règne de la chose, de l'inerte, du profit, du limité, du contingent — et j'en passe!... Par le triomphe d'une espèce de barbarie éthique et culturelle grandissante: le capitalisme.

Il faut donc à nouveau, et comme Pascal, *parier*. Sur le dépassement, la praxis, la valeur d'usage, la qualité de la vie, la communauté et la liberté de l'esprit: sur ce socialisme que notre auteur définit sur le *plan éthique* et non sur le plan économique<sup>65</sup>. Écoutons-le: il

<sup>59</sup> Pour Goldmann, le freudisme constitue d'ailleurs (comme l'existentialisme en philosophie) une conséquence de l'individualisme des Lumières initié au XVII<sup>e</sup> siècle par le cartésianisme. Cf. notam., in *M.S.H.* «La sociologie de la littérature: statut et problèmes de méthode» et «Le sujet de la création culturelle» (p. 54-120).

<sup>60</sup> Si on reprend la terminologie de A. Brognard, (*Lutte de classe et morale marxiste*, A. Brognard éd, 1969), il ne subsiste à ce stade que la *forme* religieuse vidée de son *contenu* (cf. p. 132 s).

<sup>61</sup> Cf. *D.C.*, exergue (citations de LUKÀCS, *Métaphysique de la tragédie*, 1908, c.-à-d. du premier chapitre de *L'Âme et les Formes*, et de la Mère Angélique, *Lettre à Arnauld d'Andilly* du 9-1-1623).

<sup>62</sup> *D.C.*, p. 42.

<sup>63</sup> *D.C.*, p. 42.

<sup>64</sup> *D.C.*, p. 94.

<sup>65</sup> On peut comparer, p. ex., avec H. DUNCKER, *Introduction au marxisme*. Leipzig, VEB, 1962, p. 202-208 («Qu'est-ce que le socialisme»), qui insiste sur

«suppose avant tout des rapports sociaux qui permettent aux hommes de vivre de la manière la plus conforme possible à leurs aspirations»<sup>66</sup>. Phrase extraite de *Marxisme et sciences humaines*. Mais dans *Le Dieu caché*, se devine déjà cette projection utopique, ou ce projet historique, qui occupe le creux d'un discours soucieux de décrire le tragique religieux. Ce dernier procède d'une conscience déchirée des éléments à la fois positifs et négatifs de la condition humaine<sup>67</sup>. Il en va de même pour le marxisme de Goldmann: lui aussi refuse la société donnée, présente et aliénante, mais qui constitue cependant le seul lieu d'une transcendance *peut-être* possible (Dieu chez Pascal, l'avenir pour notre auteur). La seule distinction structurelle entre pensée tragique et pensée dialectique réside précisément dans l'absence de la catégorie d'avenir qui caractérise, toujours selon Goldmann, la première. Mais, chez celui-ci, cette dimension du futur présente un statut très problématique: l'optimisme ne va nullement *de soi*, sans angoisse, sans hésitation. C'est un optimisme éminemment paradoxal: par là il rejoint l'esprit tragique, caractérisé au plus haut point par «le paradoxe et le fragment»<sup>68</sup>. Pascal récuse aussi bien la perte dans le monde que la fuite mystique. L'auteur de *Sciences humaines et philosophie* condamne une société manipulatrice dont il dénonce à la fois les «mécanismes plus ou moins perfectionnés d'auto-régulation économique»<sup>69</sup> et la profonde décadence culturelle<sup>70</sup>. Mais il n'admet ni le désespoir radical, ni la croyance non critique en des «lendemains qui chantent». D'où la fameuse concordance des deux paris, énoncée dans *Le Dieu caché*: «*pari tragique sur l'éternité et sur l'existence d'une divinité transcendante*»; «*pari immanent sur l'avenir historique et humain*»<sup>71</sup>. Opposition, donc, à première vue du moins: les deux épithètes («tragique» et «immanent») contrastent. Divergence effective, sans doute, mais très relative. En effet, le marxisme proclame la «réalisation progressive de valeurs réalisables et comportant des degrés»; la tragédie suppose, au contraire, «l'exigence absolue et exclusive de réalisation de valeurs irréalisables»<sup>72</sup>. Mais qu'en est-il du *critère de possibilité* de cette réalisation du socia-

l'appropriation collective des moyens de production, selon la définition la plus «classique» de la société socialiste.

<sup>66</sup> *M.S.H.*, p. 337-38.

<sup>67</sup> *D.C.*, p. 35 et 43.

<sup>68</sup> Cf. *D.C.*, IX.

<sup>69</sup> *M.S.H.*, p. 293.

<sup>70</sup> Se reporter à l'ouvrage de L. GOLDMANN, *La création culturelle dans le monde moderne*, *op. cit.*

<sup>71</sup> *D.C.*, p. 57 (souligné dans le texte).

<sup>72</sup> *D.C.*, p. 71.

lisme, ainsi affirmée? Répondre à cette dernière question revient à délimiter, à cerner et à évaluer la portée tragique du soi-disant «pari immanent» de Goldmann. Pour lui, l'homme tragique «n'a (...) aucun titre théorique rigoureux et suffisamment fondé pour affirmer l'existence divine»<sup>73</sup>; d'où, précisément, son pari comme dépassement de la raison limitée. Le marxisme, par contre, possède cette assurance à la fois pratique et théorique. Du moins, *peut-être*. Le pari porte dès lors sur cette certitude même. Il la transforme en «une foi en l'avenir historique que les hommes font eux-mêmes, ou plus exactement que nous devons faire par notre activité»<sup>74</sup>. Le glissement de la troisième à la première personne, et du constat à l'impératif pratique, est souligné par l'auteur lui-même: il implique implicitement l'éventualité d'un rejet de la solution voulue, attendue et préparée. L'histoire pourrait bien *ne plus avancer*, bien que sa progression soit possible et concevable. Sur ce plan, pensée tragique et pensée dialectique se rejoignent: l'affirmation du *malgré tout* les réunit<sup>75</sup>.

Point de désespoir absolu, donc<sup>76</sup>. Mais l'espoir ne s'accommode pas facilement du monde moderne. C'est à propos de Kant, dans le chapitre IV du livre consacré au philosophe idéaliste, que notre auteur s'interroge en reprenant aussi à son propre compte la question: «Qu'ai-je le droit d'espérer?». «Pour ceux qui prennent au sérieux les valeurs spirituelles et humaines (...) cette question a une importance existentielle (...) car elle détermine le sens et le contexte de leur vie»<sup>77</sup>. Et Goldmann ajoute: «(..) c'est pourquoi justement il est si important pour eux de ne se laisser leurrer par aucune illusion, soit positive, soit négative». A nouveau, on saisit une distanciation vis-à-vis de «l'athéisme de ceux qui ne croient en rien»<sup>78</sup>. Expression, une fois encore, ambiguë. Il faut la comprendre comme affirmation de la nécessité de donner un sens transcendant à l'athéisme, qui, sinon, est une forme vide. «Sans *aucune foi*, l'homme ne serait plus un être raisonnable (...). En ce sens *très large*, nous pouvons reconnaître que la religion est quelque chose d'universellement humain», déclare Goldmann, qui précise aussitôt: «une religion de l'homme et de la communauté humaine»<sup>79</sup>. On devine la retombée d'une telle phrase dans le débat marxiste contemporain. On suppose la réaction scanda-

<sup>73</sup> D.C., p. 75.

<sup>74</sup> D.C., p. 98.

<sup>75</sup> D.C., p. 338.

<sup>76</sup> L. GOLDMANN, *Sciences humaines en philosophie*. Paris, 1966, p. 81.

<sup>77</sup> I.P.K., p. 241.

<sup>78</sup> I.P.K., p. 249.

<sup>79</sup> I.P.K., p. 249.

lisée des partisans de l'anti-humanisme althussérien<sup>80</sup>. On comprend l'intérêt du chercheur devant cette *systématique du paradoxe*, qui repousse et attire à la fois. Discours d'un penseur athée qui évoque à diverses reprises la «valeur religieuse», la théorie goldmannienne apparaît comme un étrange mélange d'humanisme *et* de marxisme<sup>81</sup>, comme une critique du dogmatisme marxiste *en un sens* dogmatique elle-même, comme un lieu contradictoire et irréductible où l'on ne parle ni le langage de Garaudy, ni celui d'Althusser, ni celui de Lucien Sève<sup>83</sup> — pas plus celui d'Adorno ou de Marcuse<sup>84</sup>. Mais où l'on dialogue avec tous ces penseurs, explicitement ou non, en se plaçant au point de vue de l'éthique, du «*que faire?*», «*Que proposer pour l'action?*».

Cette attitude, si ouverte, a cependant ses limites. Et ce sont celles du groupe social déterminé qu'elle exprime et *signifie* : une certaine couche d'intellectuels, au premier abord; peut-être, à travers ceux-ci, une partie de la dite «classe moyenne». On comprendra sans peine que nous ne pouvons nous livrer à présent à des considérations sociologiques plus élaborées. Seule une approche descriptive de la pensée ici étudiée peut être esquissée dans ses grandes lignes.

Sur quoi fonder le pari? Sur quels signes? Sur quelle relative probabilité? *Marxisme et sciences humaines* fait écho à cette interrogation. Mais l'ouvrage ne répond pas catégoriquement. Goldmann rejette «la théorie marxienne de la paupérisation et du caractère révolutionnaire de la classe ouvrière»<sup>85</sup>, et va très loin dans ce qui devient une obsession de l'*intégration*<sup>86</sup> ouvrière au système. Il partage donc, sur ce point, les vues des tenants de la dialectique négative, qu'il combat cependant sur un autre plan. Cette intégration constitue la première grande caractéristique du «capitalisme d'organisation»<sup>87</sup>. L'autre, c'est la *réification*, c'est-à-dire la disparition du «caractère

<sup>80</sup> Sur l'attitude goldmannienne vis-à-vis d'Althusser, cf. *M.S.H.*, *L'idéologie allemande et les Thèses sur Feuerbach*, p. 151-196.

<sup>81</sup> Sur l'humanisme marxiste, cf. ALTHUSSER. *Pour Marx*. Paris, 1966, VII, p. 225-258. p. 225-258.

<sup>82</sup> La restriction ne peut être explicitée que par une investigation critique portant sur le marxisme de Lucien Goldmann en tant que tel.

<sup>83</sup> L. SÈVE, *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris, Ed. Sociales, 1969.

<sup>84</sup> L'analyse descriptive de la société réifiée par Goldmann est proche de celle des penseurs de l'École de Francfort. La *prospectivité* diverge par contre nettement.

<sup>85</sup> *M.S.H.*, p. 8.

<sup>86</sup> *M.S.H.*, pp. 8 et 32.

<sup>87</sup> Ce terme générique utilisé par Goldmann n'est pas innocent. Il suppose en effet la *force organisatrice* du néo-capitalisme et, par là, occulte l'*anarchie* in-

global des relations interhumaines»<sup>88</sup>. Dans son livre sur *La création culturelle dans le monde moderne*<sup>89</sup>, il en donne une description qui laisse supposer la difficulté de l'entreprise socialiste et la problématique tragique d'un pari plus que jamais nécessaire et plus que jamais menacé de vanité absolue: «La communauté, les valeurs positives, l'espoir de dépassement, toutes les structures qualitatives disparaissent de la conscience des hommes (...)»<sup>90</sup>. L'intégration ouvrière d'une part, les «discordances»<sup>91</sup> des expériences collectivistes effectivement réalisées d'autre part, conduisent notre auteur à envisager une voie *minimaliste* de passage qualitatif<sup>92</sup>. «Réformes de structures», «transformations économiques, graduelles et pacifiques»<sup>93</sup>: tout un programme aujourd'hui d'actualité se fait jour dans ces textes qui tournent autour de 1968. Aucune concession n'est faite au «naturel dépérissement» du capitalisme: au contraire, le changement risque de s'enliser dans la contingence. La révolution politique, qui n'est pas pour demain<sup>94</sup>, qui n'est plus qu'«éventuelle» et n'est nullement «inévitabile», apparaît compromise, lointaine, quasi fantomatique. Et pourtant, la «raison du cœur», pour paraphraser Pascal, l'appelle, en éprouve un irrépressible besoin. Car toujours se profile la question *de la limite* de l'adaptation et de l'asservissement: «faut-il, à partir de là, accepter les conclusions catastrophiques pour l'homme et la culture (...)?»

A partir d'où? La lecture sociale d'où procède le tragique goldmanien ne lui est pas propre. Dans de nombreux secteurs — très divergents — de la pensée contemporaine — et à des niveaux théoriques variés — l'obsession, la hantise de la réification apparaît. C'est Georges De Greef qui dénonce «la parcellisation des rôles sociaux que l'évolution économique et sociale a progressivement installée (...)»<sup>95</sup>. C'est Mikel Dufrenne qui juge nécessaire d'écrire un *Pour l'homme*<sup>96</sup>. C'est Paul VI qui se demande — non sans démagogie — si l'homme ne devient pas «esclave des objets qu'il fabrique»<sup>97</sup>. C'est Edgar Morin

hérente à ce système social. Il implique l'idée *d'ordre*, et la difficulté de le dépasser.

<sup>88</sup> L. GOLDMANN, *La création culturelle (...)*, op. cit., p. 30.

<sup>89</sup> Op. cit.

<sup>90</sup> Op. cit., p. 30.

<sup>91</sup> M.S.H., p. 290.

<sup>92</sup> M.S.H., p. 277.

<sup>93</sup> M.S.H., p. 299.

<sup>94</sup> M.S.H., p. 299.

<sup>95</sup> G. DE GREEF, *L'épargne dans le climat froid de l'inflation*, dans *Revue de l'Institut de Sociologie*, 4, 1974, p. 641-655, p. 642.

<sup>96</sup> M. DUFRENNE, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968 (réification: p. 229 s.).

<sup>97</sup> Lettre du Pape Paul VI au cardinal Roy.

qui s'écrie que nous sommes «à l'heure de la semi-culture, de la culture industrielle, de la sociologie administrative, de l'empirisme abstrait (...)»<sup>98</sup>...

Réfléchir sur cette *convergence dans l'alarme*, et surtout en *rendre compte* (à partir de Lukàcs notamment<sup>99</sup>) fut l'un des soucis majeurs de Goldmann. Il a posé là un problème essentiel dans des termes sociologiquement fondés, dont l'intérêt mérite la discussion. Nous avons tenté de montrer un aspect insuffisamment souligné, ambigu et complexe, de cette réflexion qui nous questionne toujours, et qui n'a pas dit — malgré la «brutale clôture»<sup>100</sup> d'une «œuvre si diverse et pourtant si cohérente, si claire et si difficile»<sup>101</sup> — son dernier mot.

Qu'on nous permette, en guise de conclusion, quelques brèves remarques. L'interprétation ici suggérée d'un aspect — particulier mais non négligeable — de la pensée goldmannienne occulte en partie le point de vue de son évolution : entre *Le Dieu caché* et *Marxisme et sciences humaines*, par exemple, le temps historique a déroulé sa succession événementielle, non sans conséquences importantes pour une théorie d'inspiration sociologique, soucieuse d'organiser cette succession même en ordre raisonnable. Mais, à ce niveau diachronique, le sens du tragique comme constituant du marxisme de notre auteur, se retrouve encore et même s'amplifie. Si aux environs de 1950-55, Goldmann s'intéresse à la «tragédie chrétienne» de Pascal, ce n'est pas *uniquement* pour des raisons abstraites et contingentes, académiques<sup>102</sup>. Pour lui, Pascal ou Racine, ou Kant, «ça travaille encore»<sup>103</sup> à ce moment de notre histoire — pour reprendre une expression de Jacques Leenhardt : ou plutôt, «ça travaille *comme*». On veut dire, par là, qu'une certaine lecture de ces textes classiques répond à une interrogation (alors centrale) de (et pour) la philosophie politique. Elle se situe à l'intersection de plusieurs échecs — ressentis par l'*intelligentsia* de gauche — : le messianisme révolutionnaire, le stalinisme, *mais aussi* l'humanisme bourgeois, sont morts ou devenus

<sup>98</sup> E. MORIN, *Que faire ?* dans *Arguments*, 16, 1959, p. 1-10, p. 4.

<sup>99</sup> A partir du livre du jeune LUKÀCS. *Histoire et conscience de classe*. Paris, Anthropos, 1960, Sur la transformation des idées de Lukàcs chez et par Goldmann. voir : R. HEYNDELS, *Vision du monde et réification. Réflexion sur la sociologie de la littérature de L. Goldmann*, dans *Revue de l'Institut de Sociologie*, 4, 1974, p. 593-617.

<sup>100</sup> J. LEENHARDT. *Essai (...)*, art. cit., p. 123.

<sup>101</sup> S. NAÏR et M. LOWY. *op. cit.*, p. 7.

<sup>102</sup> Encore que ces facteurs aient évidemment pu intervenir très partiellement.

<sup>103</sup> Expression utilisée par J. Leenhardt, lors d'un échange d'idées au Séminaire de Sociologie de la littérature de l'E.P.H.E. Paris, 12 janvier 1977.

stériles. L'organisation néocapitaliste triomphe. Où trouver une voie, quel chemin se frayer dans ce monde dont le sens s'estompe et qui ne dit plus le «*non sens de son sens*»<sup>104</sup>; qui, à la lettre, ne parle plus, mais bavarde, jacasse, éructe et abrutit en ses prolifiques *media* ?

Cette «*perte du sens*» constitue l'une des principales caractéristiques de la société réifiée qui s'installe et dont *Marxisme et sciences humaines* fait le procès. Dégradation des rapports humains, manipulation collective, règne de la médiation et de la valeur d'échange : la communauté transparente semble disparaître comme projet même alors qu'elle ne s'est incarnée *nulle part*. On remarquera, même après les événements de 1968 en Europe occidentale, l'extrême réserve de Goldmann quant à un *changement* révolutionnaire concevable et *salutaire*<sup>105</sup>. Méfiance aussi devant les «*ruses de l'histoire*», même si son explicitation demeure relativement générale. L'auteur insiste sur la nécessité d'analyser critiquement le marxisme lui-même<sup>106</sup>, formule quelques hypothèses sur l'autogestion<sup>107</sup>, sur les libertés<sup>108</sup>, etc...

De ce marxisme, précisément, que retient-il ? Avant tout un aspect éthico-sociologique : l'analyse du fétichisme de la marchandise<sup>109</sup>. Sa lecture de Marx paraît d'ailleurs parfois, sur ce point précis, spéculative, et plus d'une fois, *métaphorique*<sup>110</sup>. Elle débouche, nous l'avons vu, sur un *pari tragique au second degré* : il ne résout, en effet, pas du tout *la question du savoir* et ne renvoie qu'au *faire*, à la praxis. Par exemple : il ne permet pas de concevoir l'éventualité d'une suppression des classes sociales. Il affirme seulement catégoriquement la volonté éthique d'aller dans ce sens, et dégage la recherche de certaines modalités pratiques de cet engagement<sup>111</sup>.

Lequel, cependant, n'est pas dépourvu d'idéologie au sens althusserien du mot, et exprime partiellement une obsession phantasmatique et une dimension oblique. Il renvoie en effet à l'angoisse sociale des

<sup>104</sup> Expression consacrée par Adorno.

<sup>105</sup> Le *salut* étant la suppression de la division sociale en classes antagonistes d'où procède l'oppression et l'aliénation. Mais une société communautaire et *autogérée*, libre et démocratique, est-elle *possible* ?

<sup>106</sup> *M.S.H.*, p. 220-226 : *Pour une approche marxiste des études sur le marxisme*.

<sup>107</sup> Le pays socialiste dont il se sent le plus proche et assurément la Yougoslavie.

<sup>108</sup> Cf. *Pouvoir et humanisme*, art. cit.

<sup>109</sup> Voir ses analyses de *Recherches dialectiques*, *op. cit.*, p. 307 s.

<sup>110</sup> Cf. R. HEYNDELS. *Vision du monde* (...), art. cit., p. 608-617.

<sup>111</sup> Au contraire : la technocratie peut l'emporter sur les anciens notables et bloquer le processus d'émancipation socialiste. Cf. *M.S.H.*, p. 14.



cadres moyens et des intellectuels dans le système néocapitaliste. Cette insertion sociologique, ici seulement suggérée, permet d'envisager, une dernière fois, les relations entre problématique goldmannienne et certains aspects de l'humanisme chrétien d'aujourd'hui.

Même marginalité par rapport aux appareils: Eglise ou parti communiste. Même focalisation sur l'éthique comme lieu d'un déchirement, d'une remise en question. Même expression des hantises et des anxiétés de l'*intelligentsia* devant la disparition des catégories de signification et d'histoire. Même *foi malgré* un monde hostile, dont l'ensemble, l'organisation structurelle globale, récuse l'idée de *toute foi* et rejette transcendance, avenir, communauté, transparence<sup>112</sup>.

La fécondité propre à la théorie de Goldmann, dont nous n'ignorons pas les limites et les blocages (et dont nous sommes loin de reprendre toutes les conclusions), réside dans une hiérarchisation relativement rigoureuse des éléments de la réification, dans une analyse organisée de ses instances et de ses modalités, dans une remarquable intuition de son écho culturel, artistique et philosophique. Mais rendre compte de cette richesse et de cette rigueur n'est pas possible dans les limites de cet exposé, qui voudrait, surtout, en avoir donné l'idée.

<sup>112</sup> Le discours publicitaire, journalistique, radiophonique, politique,... de cette société pulvérise ces catégories et produit des automatismes idéologiques non conscients. Voir, p. ex. P. FOUGEYROLLAS, et G. COHEN-SEIT. *L'action sur l'homme: cinéma et télévision*. Paris, Denöel, 1961.

Une utilisation à des fins religieuses  
de la fonction ludique:  
Les jeux religieux pour enfants  
du 18<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle

par Anne Mettewie-Morelli

## 1. Introduction

Le sujet peut sembler a priori bien futile. L'histoire du jeu ou des jouets n'évoque pour bien des historiens que de vieilles dames maniaques faisant collection de poupées.

Et pourtant ce domaine est aussi *sérieux* que bien d'autres.

La fonction ludique se retrouve chez tous les êtres humains et dans toutes les sociétés. Le jeu n'est pas une particularité des enfants et il a une grande place dans notre culture: que ce soient les jeux de mots (à l'origine de la poésie), les jeux de la mode, de la danse, de l'amour, du théâtre ou du cinéma (où l'acteur «joue» un rôle). La compétition dans le sport ou dans les affaires n'est-elle pas éminemment ludique, de même que l'activité du peintre créateur ou du musicien qui «joue» un morceau?

Certains psychologues considèrent que le jeu est destiné à délivrer des excédents de vitalité, d'autres trouvent qu'il apaise la soif de compétition ou qu'il satisfait le penchant inné de l'imitation. D'autres encore estiment que le jeu permet de compenser les désirs irréalisables. Si les psychologues ne parviennent pas à se mettre d'accord sur l'origine ni sur le rôle de la fonction ludique, tous acceptent cependant que le jeu est autre chose qu'une réponse à une sollicitation biologique et qu'il fait partie, et dès le jeu le plus élémentaire, du monde de l'imaginaire donc du monde de l'esprit. L'un des plus grands historiens hollandais, Johan Huizinga, allait plus loin dans ce domaine et n'hésitait pas à affirmer que le jeu était le «facteur fondamental de tout ce qui se produit au monde»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. HUIZINGA, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du Jeu*, Paris, 1951.

Etant entendu donc que le jeu est chose sérieuse (et pour vous en persuader j'aurais pu tout simplement vous conseiller d'observer des «joueurs» d'échec), il reste à voir dans cette introduction la place qui est réservée à l'histoire des jouets et jeux.

Malgré son intérêt *sociologique* évident, l'histoire des jeux et jouets est souvent classée dans le domaine du folklore, méprisé bien à tort par de nombreux historiens.

Albert Marinus a consacré de nombreux articles à contester le cliché du folklore «auxiliaire» de l'histoire et il a fort bien réussi, je crois, à le réhabiliter en tant que discipline scientifique<sup>2</sup>.

Il a consacré une brochure intitulée «Science des Religions et Folklore» à souligner les connexions entre ces deux disciplines et a même intitulé un chapitre: «Les historiens des Religions devraient connaître le folklore religieux».

L'histoire du jeu et plus spécialement l'histoire des jouets d'enfants, reflète avec précision les préoccupations d'une époque. Chaque société, pour veiller à sa continuité, a tenté d'inculquer aux nouvelles générations les valeurs qui lui étaient chères. Ainsi l'«instinct» maternel sacré fut inculqué depuis des millénaires aux petites filles auxquelles des poupées étaient offertes. Leur coquetterie «naturelle» a été encouragée par les innombrables jeux de modistes, de perles, de coiffeuse ou actuellement par la fameuse poupée-vamp Barbie. Les vertus domestiques pouvaient être acquises en jouant avec une maison de poupée, une dinette, une panoplie de nettoyage ou un nécessaire de couture. Parallèlement la vivacité, voire l'agressivité des garçons, étaient stimulées par des jeux actifs et par tous les modèles réduits de soldats, constructions et véhicules. Cette spécialisation des jouets «virils» ou «féminins» étant elle-même une caractéristique de la spécificité des qualités exigées de chaque sexe par les sociétés qui nous ont précédées.

Parmi les vertus que la «bonne société» du XVIIIème et du XIXème siècle voulait assurément inculquer à ses enfants, il faut compter la piété et le sens religieux. Pour appuyer cette éducation, entreprise dès le berceau, les livres et les images pieuses étaient très utiles. On lisait des hagiographies aux enfants très jeunes, tandis que les images pieuses récompensaient et encourageaient les bonnes actions quotidiennes. Les petites filles s'en offraient entre amies, les professeurs en dédicaçaient à leurs élèves en y

<sup>2</sup> Voir notamment son ouvrage *L'Importance sociologique du Folklore*, Léau, 1934, et son essai sur *La valeur scientifique du folklore* en guise de préface du livre de P. HERMANT et D. BOOMANS, *La médecine populaire*, Bruxelles, s.d.

notant quelque sage maxime; sans parler évidemment des souvenirs mortuaires et des images de communion qui fleurirent en masse dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle et qui formaient, pour les enfants, de pieuses collections rassemblées entre les pages des missels. Notre propos ne sera pas d'envisager de tels supports de l'éducation religieuse mais d'analyser les jouets religieux proprement dits.

Nous dresserons la liste des objets que nous avons dû écarter de ce domaine et nous dirons pourquoi.

Nous ferons ensuite un inventaire descriptif des différents types de jouets que nous avons retenus.

Nous essayerons de fixer des limites chronologiques à l'usage des jouets religieux et nous terminerons par une courte réflexion sur le rôle qu'ils ont pu remplir et sur les causes de leur disparition.

## 2. Les pièces que nous n'avons pas retenues

Nous avons écarté certains objets

- soit parce que ces jouets ne servaient qu'à des circonstances exceptionnelles
- soit parce que, malgré leur taille réduite, ces objets n'ont jamais servi de jouets.
- soit parce qu'ils ont bien servi de jouets mais n'étaient plus chargés d'aucun sens religieux pour leurs utilisateurs.

Pour la première raison nous avons éliminé les crêches et les crécelles de la Semaine sainte<sup>3</sup>, bien que celles-ci aient donné indéniablement à de nombreux gamins l'occasion d'imiter les acolytes.

Parce que leur usage est strictement limité au temps de Noël et de Nouvel-An, nous ne nous sommes pas attardés non plus aux «nûles» que les enfants distribuent encore aujourd'hui à Liège, et qui sont des hosties non consacrées offertes aux passants contre une obole<sup>4</sup>. Malgré leur taille réduite nous n'avons pas considéré comme jouets les innombrables poupées sous globe (religieuses, enfants Jésus, Saintes) ni non plus les «jardins-clos» qu'on trouve dans de nombreux musées et collections.

<sup>3</sup> R. PINON. *Les crécelles de la Semaine Sainte à Fleurus en Hainaut*, dans les *Studi in onore di Carmellina Naselli*, Catania, 1968, vol. I; J. M. RERMOUCHAMPS. *Les crécelles de la Semaine Sainte*, dans *Enquêtes du Musée de la Vie Wallonne*, t. II, n° 15-16, 1927, p. 65-79.

<sup>4</sup> Guide du Visiteur du Musée de la Vie Wallonne, Liège, 1958, p. 7.

1. Coll. personnelle

Celui-ci (fig. n° 1), d'origine espagnole, représente la cellule d'une moniale d'une façon particulièrement charmante et précise. Ces «jardins-clos» ont certes un aspect enfantin qui devait séduire les petits.<sup>5</sup> Cependant, ce n'étaient pas des jouets (qu'on en prenne seulement pour preuve la fixation définitive des personnages et la cage en verre dans laquelle ils étaient enfermés) et leur caractère innocent est plutôt le reflet de la candeur des béguines qui les réalisaient. Enfin, nous n'avons pas non plus retenu les arches de Noë qui étaient bien des jouets mais dénués, selon nous, de tout sens religieux pour leurs utilisateurs.

### 3. Inventaire descriptif des jouets religieux retenus

#### A. L'autel miniature

L'autel miniature était un jouet courant au 19<sup>ème</sup> siècle. Le meuble en lui-même existait en tous formats. Il pouvait être fort miniaturisé tel cet autel à la taille d'une poupée reproduit dans «L'âge d'or des jouets»<sup>6</sup>. D'autres avaient 70 cm et plus comme cet autel du 19<sup>ème</sup>, conservé à Grefrath<sup>7</sup>. De style néo-gothique, il est orné de chromo-lithographies et il contient une boîte à musique, qui joue «Il est né le divin enfant».

Les autels les plus luxueux étaient à la taille d'un enfant. Ils étaient certainement exécutés sur commande.

Le Musée du Folklore d'Anvers tient en réserve une prédelle avec tabernacle ayant servi d'autel (fig. n° 2).

Le Musée de la Vie wallonne à Liège possède également le dessus d'un autel pour enfant, très perfectionné, datant de la fin du 19<sup>ème</sup>. Le meuble, de style néo-classique, est en bois peint blanc cassé, orné d'éléments sculptés dorés et surmonté aussi d'un œil symbolisant Dieu.

Cette prédelle comprend un tabernacle avec un trône d'exposition tournant dont l'intérieur représente le firmament bleu aux étoiles dorées. Les ornements liturgiques de cet autel sont d'origine : courtines, rectangle de velours rouge, bannière.

<sup>5</sup> M. Léon DEWEZ. Conservateur du Musée diocésain de Liège, m'écrivit le 24. 09.1976 pour m'exprimer le vif souvenir qu'il avait gardé de deux cellules de ce genre qu'il avait admirées pendant son enfance.

<sup>6</sup> J. REMISE et J. FONDIN *L'âge d'or des jouets*, Lausanne, 1967.

<sup>7</sup> Niederrheinisches Freilichtmuseum Dorenburg-Grefrath.

<sup>8</sup> M.V.W.-C. 26.815.



Le Musée de la Vie wallonne, également, possède la garde-robe de l'heureux petit propriétaire de cet autel<sup>9</sup>. Elle comprend une soutane, une barrette, une ceinture noire à franges de soie, une chasuble et une étole. On avait également prévu un missel d'autel, le manipule, le voile, la bourse de calice et deux collerettes roses pour d'éventuels acolytes.

Au 19<sup>ème</sup> siècle de nombreux garçonnets avaient des garde-robes sacrées. Elles étaient exécutées sur commande par des magasins de jouets<sup>10</sup> ou, plus simplement réalisées à la maison avec les moyens du bord, comme nous l'ont confirmé des témoignages oraux, et d'autres vêtements liturgiques conservés au Musée de la Vie wallonne<sup>11</sup>.

Pour être complet l'autel devait comprendre une «panoplie» des principaux objets du culte, miniaturisés et réalisés parfois en laiton<sup>12</sup>, mais le plus souvent en alliage plomb/étain. Ces «bimbelots», comme les appelle le dictionnaire de Trévoux<sup>13</sup>, ne sont pas nés au XIX<sup>ème</sup> siècle, ils étaient déjà courants au XVIII<sup>ème</sup>, à Bruxelles notamment.

En effet un registre de 1767, conservé aux Archives Générales du Royaume et décrit par Lucien Crick<sup>14</sup> relève les merceries de la ville et fait un inventaire complet des marchandises qu'on y trouve.

Ainsi au «Miroir de Venise», la mieux fournie en jouets des merceries bruxelloises de l'époque, on trouve entre autres choses un objet (n<sup>o</sup> 212) décrit comme étant des «cleyne candelaeren»<sup>15</sup> et un autre article (n<sup>o</sup> 227) correspondant à des «houte candelaerens»<sup>16</sup>, ce qui pourrait encore prêter à diverses interprétations si les objets 213 n'étaient pas des «kelckxkens»<sup>17</sup>, les 214 des «am-

<sup>9</sup> M.V.W. - C. 26.818 à 26.827

<sup>10</sup> En 1925 environ la «Maison du jouet» à Liège propose encore d'exécuter tous costumes d'enfant «d'après croquis ou de tradition» M.V.W. 57.680.

<sup>11</sup> M.V.W. 5.185 et 26018 (la nappe d'autel est garnie d'une dentelle au tricot enlevée d'une robe de la sœur du petit propriétaire!)

<sup>12</sup> Exemple de panoplie en laiton: celle de la collection Bonnin, photographiée dans *L'âge d'or des jouets* de J. REMISE et J. FONDIN, Lausanne, 1967, p. 28.

<sup>13</sup> Cité par d'ALLEMAGNE Henri-René, *Histoire des Jouets*, Paris, s.d. (19<sup>ème</sup>), p. 18.

<sup>14</sup> Lucien CRICK, *Jouets et jeux vendus à Bruxelles au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, 1928.

<sup>15</sup> Petits chandeliers.

<sup>16</sup> Chandeliers de bois.

<sup>17</sup> Petits calices.



3. Coll. personnelle

pullekens»<sup>18</sup>, les 215 des «Wierookvaetiens»<sup>19</sup> et les 241 des «raetelkens»<sup>20</sup>.

Ces «bimbelots» existaient donc assurément au 18<sup>ème</sup> siècle. Il est facile d'en retrouver, dans les musées<sup>21</sup>, chez les antiquaires<sup>22</sup> (fig. n° 3) qui en font généralement peu de cas, ou chez des particuliers car de nombreuses familles belges en conservent encore dans leur grenier.

A Bruxelles et en pays flamand il semble que ces réductions aient été de petite taille (6 à 10 cm environ) tandis qu'à Liège elles ont un style et une dimension propres.

Le Musée de la Vie wallonne a racheté vers 1920 un ancien outillage de l'atelier d'étain Dechamps-Kairis dont les moules permettaient notamment de fabriquer des «dieu de messe». Ceux-ci pouvaient comprendre de trois à 12 pièces en alliage Pb/Sn. Ils étaient d'assez grande taille (jusqu'à 20 cm pour l'ostensoir) et reprenaient des modèles classiques du 18<sup>ème</sup> siècle. Particulièrement caractéristiques de ces «dieu de messe» liégeois sont le calice transformable en ciboire par la pose d'un couvercle surmonté d'une croix et l'ostensoir qui est toujours fait sur le même schéma: deux anges entourent l'hostie, une couronne dominée par la croix la surmonte. (fig. n° 4)

A Liège ces panoplies servirent peut-être plus longtemps qu'ailleurs. En effet une coutume locale voulait que les enfants garnissent de petits autels, notamment à l'occasion de l'Assomption, pour obtenir des pièces de monnaie des passants<sup>23</sup>. Cette coutume

<sup>18</sup> Petites burettes.

<sup>19</sup> Petits encensoirs.

<sup>20</sup> Petites crécelles.

<sup>21</sup> Notamment au :

- Volkskunde museum d'Anvers
  - Musée de la Vie Wallonne à Liège
  - Museum voor volkskunde de Gand
  - Stedelijk museum voor volkskunde de Bruges
- à l'étranger au :
- Musée du jouet de Poissy
  - Bayerisches Nationalmuseum (Münich)
  - Spielzeugmuseum der Stadt Nürnberg.

<sup>22</sup> L'antiquaire bruxelloise à qui j'ai acheté cette panoplie possédait aussi une très belle chaire de vérité miniature et un autel à la taille d'un enfant avec garde-robe et objets liturgiques qu'elle vendit très bon marché, ce genre d'objet étant peu recherché. Voir aussi la très belle collection d'étains du Dr. Van der Linden à Erondegem.

<sup>23</sup> Voir à ce sujet «Enquêtes du M.V.W.» T. II n° 13-14, janvier-juin 1927, p. 47-48.

4. Musée de la Vie wallonne, Liège. - photo M.V.W.

qui existait dans toute la Wallonie au 19<sup>ème</sup> resta vivace dans le quartier d'Outre-Meuse jusqu'au 20<sup>ème</sup> siècle et donnait une occasion d'employer les «dieu de messe» mais aussi de petits troncs en fer peint, des bougeoirs, des veilleuses à huile, des éteignoirs, des statuettes et même de petits reliquaires.

L'Assomption était également l'occasion à Liège, pour les enfants, d'escorter St Macrawe avec des encensoirs, de fer ou de terre cuite, fabriqués par les boutiquiers.

A Mouscron et Verviers des encensoirs rudimentaires étaient également employés par les gamins soit pour la fête des Allumoirs au début de l'automne, soit à l'Assomption, mais pour empester ceux qui n'avaient pas versé leur obole aux petits autels (l'encens étant alors remplacé par du crotin!)<sup>24</sup>.

Evidemment il s'agit bien dans ce cas de jouer avec des objets ayant eu à l'origine une vocation religieuse, mais le jeu en lui-même n'a plus je crois une seule étincelle de sacré! Ce n'est pas le cas du jeu de messe proprement dit auquel il nous faut revenir un instant pour voir quel était son but.

Il permettait peut-être à l'enfant de chœur, ou au futur enfant de chœur, de s'entraîner mais surtout il permettait à l'enfant de mimer avec exactitude les gestes du *prêtre* pendant la messe. Il nous faut ici faire une courte parenthèse pour montrer que la liturgie se prête très facilement à être un jeu car elle *est*, à l'origine, jeu sacré.

Il y a un parallèle étroit à établir entre formes rituelles et ludiques. Par exemple liturgie et jeu ont un espace isolé, que ce soit matériellement ou idéalement, de l'entourage quotidien. La délimitation d'un endroit consacré (le «camp» du jeu d'enfant) est aussi un trait initial de toute action sacrée (le lieu saint). L'espace ludique étant déterminé, l'action peut se dérouler mais dans le jeu, comme dans la liturgie, l'attitude authentique sera celle du profond sérieux avec élimination de la vie courante. Celui qui joue «à» finit par se croire le personnage qu'il joue.

On pourrait multiplier ainsi les comparaisons entre liturgie et jeu, notamment au point de vue des signes distinctifs, du costume ad hoc, du langage réservé. Elles nous ramèneraient à affirmer que le culte est en fait un jeu sacré et cela pas seulement depuis le moyen-âge et ses «jeux» religieux (les passions) mais bien avant

<sup>24</sup> Voir article de Maurice WANKENNE dans *Enquêtes du M.V.W.*, t. II, 1929 et 1930, p. 292-294.

5. Coll. personnelle

cela, dans les jeux antiques où le masque des tragédies transfigurait l'homme, et à l'époque de Platon où le jeu pouvait se définir comme une action sacrée<sup>25</sup>, comme une action s'accomplissant «en-dehors et au-dessus de la sphère de la simple vie besogneuse et austère»<sup>26</sup> ce qui pourrait être la définition même du culte religieux.

Pour en revenir au jeu de messe il faut imaginer que ce jeu, à la limite du sacrilège, devait fortement impressionner les enfants.

Le seul fait de toucher les objets sacrés était à la fois une audace et un privilège inouï.

Ainsi en était-il peut-être pour Sainte-Thérèse de Lisieux que des cartes postales anciennes représentent, enfant, jouant à la messe<sup>27</sup>? Devenue plus tard sacristine, le fait de toucher les objets du culte aurait suffi, selon une hagiographie, à lui faire connaître comme une extase.<sup>28</sup>

Qui n'a pas eu une éducation religieuse peut difficilement imaginer le contenu émotionnel intense que prenait pour les enfants cette identification au prêtre.

## B. La procession

Alors que le jeu de messe valorissait le côté mystique du sacerdoce, le jeu de procession, moins intériorisé, était propre à faire saisir aux enfants les fastes de l'Eglise et la hiérarchie qui y présidait. Ceux que j'ai pu retrouver datent de la fin du 19<sup>e</sup> siècle et sont sans doute liés à la vogue des processions que fit renaître l'ultramontanisme.

Ces jeux existaient en différentes matières:

— statuettes de biscuit ou de porcelaine<sup>29</sup>, figurines de plomb<sup>30</sup> ou de carton. C'est ce dernier type qui semble avoir été le plus courant en France et en Belgique. Il s'agit (fig. n° 5) d'images de

<sup>25</sup> PLATON, *Lois*, VII, 803.

<sup>26</sup> HUIZINGA, *op. cit.*, p. 54.

<sup>27</sup> Collection J. REMISE, Paris.

<sup>28</sup> «Tandis qu'elle préparait «les vases d'or»,

«souvent on voyait paraître»

«comme une flamme dans ses yeux»

«Alors il lui semblait du prêtre»

«Partager le sort glorieux»

«*Vie en images de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus*» s.l.n.d. (± 1925).

<sup>29</sup> Telles ces statuettes de 16 cm de hauteur, datant du 19<sup>e</sup>me, s. et conservées à Munich (Sammlung Przybram)

<sup>30</sup> Catalogue de la «Maison du jouet» - Liège, ± 1925 - M.V.W. 57.680.

6. Volkskunde Museum d'Anvers

type Epinal, fabriquées en France (maison franco-espagnole dans ce cas-ci?) et vendues en boîtes mais non découpées. L'enfant doit les couper, les mettre sur des socles, puis il peut ranger la procession dans un ordre correct, et faire évoluer les personnages vers le reposoir en les accompagnant de bruitages appropriés.

Outre un décor boisé, on trouve ici 45 figurines: le reposoir, le dais surplombant le Saint-Sacrement, les prêtres vêtus de leurs plus belles chasubles, un évêque, les diacres, les enfants de chœur, les communiantes, les musiciens et les fidèles (tous bourgeois) portant des cierges ou lisant leur missel.

L'enfant avait ici fixé chaque personnage sur un socle individuel. Le Museum voor Volkskunde de Gand possède une procession semblable (V.G. 6626-7) fabriquée, elle, à Metz. Elle est plus complète que la précédente puisqu'on y trouve 69 personnages supplémentaires: des groupes de paysans et de paysannes, les enfants du cathéchisme, les sœurs de Saint-Vincent de Paul, des bourgeois portant une statue, des communicants avec leur brassard blanc.

L'enfant qui avait reçu cette procession avait collé les personnages en rang sur des lattes de bois pour pouvoir les faire passer dans un théâtre de carton.

Le Volkskunde Museum d'Anvers possède dans sa très belle collection d'images populaires plusieurs planches d'Epinal qui nous montrent ces processions non-découpées. Les processions les plus souvent représentées semblent avoir été celles de la Fête-Dieu (AF 16642, 17417, 17252, 17671, 17672, 20081), de la Sainte-Vierge (AF 17670) et de Sainte-Anne d'Auray (AF 16643 et 19639) - voir fig. 6.

Quelle influence le jeu de messe et le jeu de procession pouvaient-ils avoir sur leurs utilisateurs? Le mysticisme du premier et le rituel du second leur donnaient une image impressionnante et flatteuse du rôle du prêtre. Eveillaient-ils des vocations ou étaient-ils offerts à des petits garçons qui déjà se sentaient appelés par Dieu? Aucune relation directe ne peut être établie, cependant deux des possesseurs successifs du premier jeu de procession en carton décrit précédemment, entrèrent dans les ordres<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Auguste-Ferdinand Dubois (1808-1892) vicaire à Leuze puis curé à Baileux, Tournai, Marche, Fleurus, Thiméon.

Edouard Dubois, son neveu, (1853-1922) curé à Thiméon.

L'un des frères de celui-ci, Ferdinand-Auguste Dubois (1854-1904) après des études à l'U.L.B. devint médecin et libre-penseur, ce qui prouve que le jeu ne suscitait pas les vocations de façon infaillible!



### C. L'église

L'inventaire des merceries de Bruxelles en 1767, déjà cité, mentionne dans sa liste de jouets des «capellekens»<sup>32</sup>. Il était en effet fréquent d'offrir aux enfants des églises ou chapelles miniatures. Le jeune empereur François-Joseph, lui-même,<sup>33</sup> avait reçu un intérieur d'église en carton découpé qui devint ensuite la propriété du Gewerbemuseum de Stuttgart.

Il pouvait s'agir de tout l'intérieur de l'église ou d'une partie seulement. Nous avons déjà parlé des autels, mais des chaires de vérité et des confessionaux miniatures étaient également offerts aux enfants.

Les enfants jouaient-ils avec ces objets? Le Dictionnaire de Commerce de Savary (1723)<sup>34</sup> classait parmi les jouets les plus importants de son époque: «les religieux sonnant leur cloche» et «les prédicateurs en chaire». Dès le 18<sup>ème</sup> siècle donc les enfants prêtaient leur voix à un prédicateur lilliputien ou imaginaire qu'ils faisaient monter en chaire de vérité.

Un témoignage nous a indiqué qu'au début de notre siècle encore, des familles chrétiennes du pays flamand laissaient les jeunes garçons improviser de petits sermons à l'intention de leur famille. Ces jeux devaient évidemment les habituer à prendre plus tard la parole en chaire de vérité. La même coutume était encore en vigueur, il y a peu, à l'église d'Aracoeli à Rome, où les enfants pouvaient prêcher le jour de la Befana.

A propos de certaines très belles chaires de vérité miniatures, il est nécessaire d'aborder le problème si complexe que pose la distinction entre les «chefs-d'œuvre» d'artisans et les jouets conçus comme tels<sup>35</sup>.

Certaines de ces miniatures furent réalisées par des bagnards, des marins, des prisonniers, par exemple des français prisonniers sur les pontons anglais après Trafalgar<sup>36</sup>.

Pour cette raison des auteurs veulent les exclure de la catégorie des jouets mais comme un certain nombre de ces «chefs-d'œuvre» étaient rachetés pour servir finalement à des enfants fortunés, le problème de savoir s'ils sont tous ou non des jouets reste entier.

<sup>32</sup> Petites chapelles - art. 242 du «Miroir de Venise»

<sup>33</sup> Né en 1830 - l'intérieur d'église fut exécuté par TRENTSENSKY vers 1840.

<sup>34</sup> Cité par LÉO CLARETIE. *Les jouets de France*, Paris, 1920, p. 6 et 7.

<sup>35</sup> Problème complexe surtout du côté des machines à vapeur par exemple.

<sup>36</sup> Le Musée du jouet à Poissy possède un jeu de dominos en ivoire de cachalot, réalisé dans ces conditions.



8. Coll. personelle

Les confessionaux miniatures participent au même dilemme. Celui de la fig. 7 a été racheté en Espagne. On ose à peine imaginer les jeux ambigus auxquels il pouvait prêter!

#### **D. La poupée religieuse**

Les petites filles jouaient, sans doute, à la procession ou à servir la messe célébrée par leur frère, mais des jouets de type religieux leur étaient spécialement réservés.

Ainsi ce prie-Dieu espagnol (fig. 8) était destiné à accueillir une poupée pendant sa prière. A poupée pieuse, petite maman pieuse, espérait-on certainement.

Plus curieuses encore sont les poupées religieuses offertes à de nombreuses petites filles jusqu'au 20<sup>ème</sup> siècle.

Madame Rabecq-Maillard<sup>37</sup> m'a suggéré une explication étonnante à cette coutume des poupées religieuses: les jeunes filles, au moment de prendre le voile, auraient offert à leurs proches ces poupées, habillées comme elles, afin en quelque sorte qu'elles les remplacent dans leur famille.

J'ai pu vérifier à plusieurs reprises cette explication quelque peu fétichiste mais nous allons voir à l'aide de trois exemples précis le rôle que ces poupées pouvaient remplir.

Fig. 9. Nous avons la chance, dans le cas de cette poupée, de ne pas nous trouver devant un objet anonyme. Madame Van Biesen-De Decker, à qui elle appartient, a pu nous éclaircir sur son histoire. En 1939, ses parents, les époux De Decker, fêtent leurs noces d'or. Quatre de leurs enfants sont présents avec leur famille, mais la cinquième, Julia, religieuse cistercienne, ne peut assister à la fête. Le couvent envoie donc à ses parents cette poupée, habillée comme elle l'était à l'époque. La poupée trônera à sa place sur la table familiale, entourée de fleurs. telle une statue de Sainte.

Autre exemple d'une poupée qui ne sert pas à jouer, cette petite poupée de carton coiffée d'une couronne de fleurs dorées, conservée au Museum voor Volkskunde de Gand. Elle fut offerte à la famille d'une sœur de Saint-Vincent de Paul à Wichelen, à l'occasion de son jubilé le 28 juillet 1954.

Ces poupées-fétiches pouvaient cependant être offertes à des petites filles et devenir dès lors de véritables jouets.

<sup>37</sup> Conservatrice du Musée de l'éducation à Paris, puis du Musée du jouet à Poissy, auteur d'une «Histoire du jouet» parue chez Hachette en 1962.

9. Mme De Decker-Van Biesen - Lebbeke

Ainsi une petite fille de 10 ans, qu'une vieille photo de famille nous montre au milieu de ses poupées vers 1925, jouait réellement avec sa poupée religieuse.

Elle lui avait été offerte par «Sœur Antoine», une religieuse au service de sa famille lorsqu'elle était bébé, et qui lui avait gardé une grande affection.

Dans le «ménage» des poupées la religieuse faisait office de puéricultrice<sup>38</sup>, d'institutrice ou d'infirmière. Ainsi les petites filles étaient familiarisées avec le personnage de la religieuse, son costume, son rôle dans la société.

Elles pouvaient s'y identifier, à travers leur poupée, et donc envisager sans peine de prendre un jour le voile<sup>39</sup>.

### E. Les jeux de société

Pour cette dernière catégorie nous avons retenu 5 exemples.

Tout d'abord les plaques de verre pour lanternes magiques.

Nous n'en avons pas fait reproduire mais le Museum voor Volkskunde de Gand, par exemple, en possède qui représentent Dieu le Père sur les nuages ou le petit Jésus dans la crèche.

Le même musée possède aussi un jeu de perles à enfiler sur des tiges métalliques et datant de 1860 environ.

Parmi les 7 planches modèles proposées on peut distinguer des thèmes nettement religieux tels que la croix ou les trois vertus théologiques.

Le Musée de la Vie wallonne, lui, possède un carton publicitaire pour la promotion d'un jeu liturgique vendu en 1924 par les Bénédictins de Saint-André à Ixelles.

Il s'agissait de mimer la messe grâce à un grand tableau mural dans lequel un système de fentes permettait de déplacer les personnages et les objets liturgiques «suivant les exigences de la cérémonie».

«Cadeau idéal pour les enfants» annonçait le dépliant publicitaire!

Nous avons gardé pour la fin deux jeux liturgiques imprimés chez Desclée-De Brouwer, sans doute vers 1940. Ils sont dus à l'imagination des «Filles de l'Eglise» et les gravures en sont de De

<sup>38</sup> Le terme n'était pas employé mais un certain nombre de religieuses «louées» par leur couvent à des familles bourgeoises, prodiguaient les soins aux nouveaux-nés.

<sup>39</sup> Comme pour d'autres jouets il est difficile d'en fixer l'origine exacte. Le Victoria and Albert Museum de Londres possède une série de poupées moines et religieuses considérées comme étant du 18<sup>ème</sup> siècle.

<sup>40</sup> M.V.W. arch. 57.680.



Cramer. Celui de la fig. 10 s'intitule «La messe basse en loto» et il provient du Museum voor Volkskunde de Gand. Le principe du loto est classique mais les huit cartons représentent les gestes du prêtre pendant la messe.

Ce jeu-ci enfin (fig. 11) provient de la collection De Vriendt à Gand et est un jeu de séries. Les 56 cartes sont réparties en 14 séries qui doivent donner aux enfants des notions générales sur la liturgie. En effet le jeu consiste à réunir le plus grand nombre possible de séries complètes comme par exemple: les églises stationnelles de Rome, les 4 évangiles mobiles après l'Épiphanie, les grandes fêtes de la Sainte Vierge après la Pentecôte...

La règle du jeu précise que pour rendre les parties encore plus passionnantes on peut jouer ces jeux — dont la devise est «Atteindre l'âme par les sens» — pour de l'argent!

#### 4. Limites chronologiques

La plupart des jouets religieux que nous avons vus datent du 19ème siècle et de la première moitié du 20ème. D'autre part, les documents écrits nous ont prouvé que le 18ème siècle connaissait au moins les jeux de messe, les petites chapelles, les prédicateurs en chaire et les religieux sonnant la cloche.

Ni les jouets conservés dans les musées, ni les documents, ne nous ont permis jusqu'à présent de remonter plus loin dans le temps, mais il n'y a aucune raison de penser que les jouets religieux sont apparus brusquement en ce 18ème siècle.

A l'autre bout de la ligne du temps, nous devons nous poser la question de savoir quand les jouets religieux ont disparu.

Ma première hypothèse était que, de 1925 à 1950 les jouets religieux étaient progressivement passés du domaine du jouet courant au domaine de l'éducation religieuse par l'image et le jeu.

1925 est en tout cas une date à laquelle les petites filles jouaient encore, nous venons de le voir, avec des poupées religieuses et où les magasins de jouets offraient encore de quoi jouer à la procession et à «Monsieur le Curé».

Depuis, j'ai reçu cette publicité, (fig. n° 12), découpée dans un journal espagnol et qui m'oblige à réviser la date ultime de 1950.

Cette poupée, par un habile système de disques dissimulés sous une fermeture à glissière, peut réciter deux oraisons interchangeables. «Comme une bonne petite fille» elle dit donc sa prière quand on l'agenouille.





12    Publicité pour la casa HONOR - Barcelone - 1976.

Sauf mention contraire toutes les photos ont été faites par l'auteur.

Ainsi, dans la très catholique Espagne, le jouet religieux a survécu. De pieuses poupées sont encore offertes pour montrer le bon exemple aux petites filles qui auront 30 ans en l'an 2000.

L'apport de cet élément nouveau m'oblige à modifier ma conclusion au point de vue des dates, et à dire que *dans nos régions* le jouet religieux a disparu progressivement dans le deuxième quart du 20<sup>ème</sup> siècle.

## 5. Conclusion

Pour terminer voyons à quel besoin répondaient ces jouets et pourquoi ils ont disparu.

A partir du 18<sup>ème</sup> siècle, au moins, et jusqu'au 20<sup>ème</sup>, les parents ont offert à leurs enfants des jouets propres à encourager leur piété, à stimuler des vocations ou tout au moins à leur faire envisager d'entrer dans les ordres.

A une époque où de nombreuses familles se faisaient un devoir ou un honneur de consacrer l'un de leurs enfants à Dieu, il était nécessaire de favoriser le plus tôt possible cet appel.

Les jouets religieux n'étaient évidemment pas seuls à influencer le choix de l'enfant mais il eurent une valeur sans égale dans l'éducation religieuse. Leur disparition, au 20<sup>ème</sup> siècle dans nos pays, correspond, sans doute possible avec la déchristianisation et la chute des vocations.

Dans la deuxième moitié de notre siècle, l'éducation religieuse a été réduite à néant dans la plupart des foyers de France et de Belgique. Laurence Pernoud, dans ce best-seller français de la petite enfance qu'est «J'élève mon enfant»<sup>41</sup>, consacre encore un bref chapitre à l'éducation religieuse et conseille de la commencer ainsi:

«Le soir, avant d'embrasser Bébé, Maman joint les mains. Elle le regarde avec un visage très doux, comme si elle voulait lui dire quelque chose de spécial. Elle n'a pas le même air que d'habitude, pas le même ton. On n'entend rien dans la chambre, que des mots tous les jours les semblables, mais qui n'ont pas l'air de raconter une histoire comme les autres. Comme impressionné à son tour, Bébé se tait. Trente secondes. C'est assez, et c'est ainsi que lentement, dans son cœur, pénètre le sens du sacré».

Il est très rare de trouver encore des chapitres de ce genre dans les ouvrages d'éducation, mais ce court passage lui aussi et déjà anachronique dans de nombreuses familles même croyantes.

<sup>41</sup> Paris, éd. P. Horay, 1970, p. 420.

d'éducation, mais ce court passage lui aussi est déjà anachronique dans de nombreuses familles même croyantes.

De plus, le catholicisme, en évoluant, a perdu beaucoup d'aspects spectaculaires et rituels, ceux-là même que les enfants pouvaient mimer moyennant le support d'un jouet.

Comment aujourd'hui «jouer au prêtre» puisque le sacerdoce ne requiert plus d'habit spécial et que le culte est si peu uniformisé et si rarement suivi par les enfants?

Le jeu a disparu en même temps que le prêtre et la religieuse disparaissaient, en temps que personnalités sociales, de l'univers de l'enfant.

Est-ce un signe de recul du christianisme en tant que religion populaire? Je m'en voudrais de prophétiser à propos d'un sujet aussi vaste mais je me contenterai de livrer à votre réflexion cette phrase de Remy de Gourmont<sup>42</sup>:

«Une religion vit en proportion de ce qu'elle contient de folklore et elle meurt en fonction de ce qu'elle contient de philosophie».

## Orientation bibliographique

Pierre CALMETTES, *Les joujoux*, Paris, 1924.

Leo CLARETIE, *Les jouets de France*, Paris, 1920.

Lucien CRICK, *Jouets et jeux vendus à Bruxelles au XVIIIème siècle*, Bruxelles, 1928.

Henri-René D'ALLEMAGNE, *Histoire des jouets*, Paris, s.d.

Enquêtes du Musée de la Vie Wallonne.

Karl GRÖBER, *Kinderspielzeug aus alter Zeit*, Berlin, 1928.

Geoffrey HOLME, *Children's Toys of Yesterday*, London, 1932.

Johan HUIZINGA, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, 1951.

Albert MARINUS, *Science des Religions et Folklore*, fascicule de 13 p. s.l. ni d.

Albert MARINUS, *Religion, magie, rites, symbole*, Bruxelles, 1947.

André PIGANIOL, *Le sens religieux des jeux antiques* dans *Scripta varia*, Coll. Latomus, Bruxelles, 1973, t. II, p. 158-166.

J. REMISE et J. FONDIN, *L'âge d'or des jouets*, Lausanne, 1967.

Jutta VÄTERLEIN, *Roma ludens*, Amsterdam, 1976.

<sup>42</sup> REMY DE GOURMONT. *Promenades philosophiques*, 1905-1909, t. 1 p. 171, cité par ALBERT MARINUS. *Science des Religions et Folklore*, p. 12.





## TABLE DES MATIERES

Jean BLANKOFF, <i>Les icônes russes</i> (18 planches) . . . . .	5
Raymond TROUSSON, <i>Le Christ dans la pensée de J.-J. Rousseau</i> . . . . .	31
Roger DESMED, <i>L'évolution du sentiment religieux chez les Francs-Maçons belges entre 1830 et 1914. L'exemple des loges bruxelloises</i> . . . . .	57
Ralph HEYNDELS, <i>Théorie de la religion et marxisme tragique chez Lucien Goldmann</i> . . . . .	87
Anne METTEWIE-MORELLI, <i>Une utilisation à des fins religieuses de la fonction ludique : les jeux religieux pour enfants du 18<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle</i> (12 planches) . . . . .	103

## **Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB**

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

### **Protection**

#### **1. Droits d'auteur**

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

#### **2. Responsabilité**

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

#### **3. Localisation**

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <[http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom\\_du\\_fichier.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf)> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

### **Utilisation**

#### **4. Gratuité**

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.



## **5. Buts poursuivis**

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles ([editions@admin.ulb.ac.be](mailto:editions@admin.ulb.ac.be)).

## **6. Citation**

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

## **7. Liens profonds**

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

## **Reproduction**

### **8. Sous format électronique**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

### **9. Sur support papier**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

### **10. Références**

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.