

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

CAMBIER Guy, éd., *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 8, Editions de l'Université de Bruxelles, 1980.

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)

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 Guy Cambier

université libre
de Bruxelles

faculté de
philosophie et lettres

institut d'histoire
du christianisme
et de la pensée laïque

publiés avec le concours
du Ministère
de l'Éducation Nationale et
de la Culture Française

éditions de
l'université de Bruxelles

8 1979

Université Libre de Bruxelles

**Institut d'histoire du christianisme
et de la pensée laïque**

Bureau

Président et directeur de la section Histoire du christianisme : J. Hadot

Vice-Président : H. Hasquin

Secrétaire et directeur de la section Pensée laïque : J. Marx

Directeur des publications : G. Cambier

Université Libre de Bruxelles

Institut d'Histoire du Christianisme et de la Pensée Laïque

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Édités par Guy Cambier

8 1979

Éditions de l'Université de Bruxelles

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique

Les Amis de l'Institut d'histoire du Christianisme ont aidé
les Editions de l'Université de Bruxelles à diffuser ce volume.

© Editions de l'Université de Bruxelles, 1980

Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)

I.S.B.N. 2-8004-0718-2

D/1980/0171/10

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

Imprimé en Belgique

Les deux auteurs et les deux dates de l'«Apocalypse» de Jean

L'*Apocalypse* de Jean est à la mode. Les auteurs de romans, les cinéastes utilisent couramment son titre pour attirer l'attention du public sur leurs propres œuvres, qui évoquent des visions terrifiantes et des spectacles d'horreur, sans avoir, la plupart du temps, pris soin de lire le vieil ouvrage dont ils se réclament. Il faut dire que l'*Apocalypse* de Jean a toujours constitué, pour ses interprètes, croyants ou incroyants, une grande difficulté. Tout d'abord, son genre littéraire, essentiellement basé sur le symbolisme, se laisse décrypter avec beaucoup de peine. Ensuite, l'identification de son auteur et de son milieu d'origine est un des problèmes les plus compliqués auxquels se heurte le spécialiste des écrits chrétiens primitifs.

Cette difficulté n'est pas née seulement, comme on pourrait le croire, avec le début des études critiques au XIX^e siècle. Elle date des origines mêmes des églises chrétiennes. Dans les premiers siècles, déjà, s'est posé le problème de la canonicité de l'*Apocalypse* de Jean. Alors que l'ensemble des églises occidentales et l'église d'Égypte acceptaient cet ouvrage comme un livre sacré et le rangeaient par conséquent dans le « canon » des saintes écritures, les églises orientales dans leur ensemble ne le considéraient pas comme un livre saint et ne l'acceptaient pas dans leur « canon ». C'est le cas, en particulier, de personnages aussi importants que Cyrille de Jérusalem ou Jean Chrysostome. C'est seulement vers le VII^e siècle que les chrétiens orientaux ont fini par accepter de recevoir l'*Apocalypse* de Jean parmi leurs livres saints.

C'est donc que, dès le départ, un problème s'est posé. Ce problème était d'ordre littéraire. A côté de ceux qui, comme Justin le Philosophe¹, vers 160, et Irénée de Lyon², vers 180, admettent sans difficulté que l'*Apocalypse* a été écrite, comme le quatrième Évangile, par l'apôtre Jean, d'autres, et non des moindres, tel Eusèbe de Césarée³,

¹ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 81, 4.

² IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, 2, 22, 5; 4, 21, 11; 5, 26, 1.

³ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 25.

vers 325, nous font part de ce qu'on peut appeler le premier examen critique de l'*Apocalypse*, réalisé par Denys, patriarche d'Alexandrie vers 260. Celui-ci, frappé par l'énorme différence littéraire entre le grec de l'Évangile et celui de l'*Apocalypse*, imagine que l'auteur du premier est l'apôtre Jean, tandis que l'auteur de la seconde est un certain Jean le Presbytre d'Ephèse. Eusèbe pense de même. D'autres vont plus loin encore. C'est ainsi qu'un prêtre romain, nommé Caius, inquiet du contenu même de l'ouvrage, et spécialement de son millénarisme, ne craint pas de l'attribuer à un hérétique notoire, nommé Cérinthe, réputé comme adversaire de l'apôtre Jean ⁴.

Les savants modernes, croyants ou incroyants, ont posé le problème dans ce même domaine de la critique littéraire et historique. Il est impossible, dans ce bref exposé, de citer les dizaines, peut-être les centaines d'ouvrages qui ont été consacrés à l'*Apocalypse* de Jean par des catholiques ⁵, par des protestants ⁶ ou par des agnostiques ⁷. Qu'il suffise de dire, pour résumer leurs travaux, que pratiquement tous sont d'accord avec l'analyse de Denys d'Alexandrie. Bien que l'Évangile de Jean et l'*Apocalypse* soient profondément imprégnés d'esprit sémitique et que leur façon de s'exprimer trahisse, dans les deux cas, un auteur d'origine juive, les critiques sont obligés d'admettre d'une part que le grec de l'*Apocalypse* est déplorable, tandis que celui de l'Évangile est très acceptable, malgré ses tournures sémitiques, d'autre part — et ceci est encore plus important — que leurs doctrines respectives sont absolument opposées, spécialement dans le domaine de

⁴ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 28.

⁵ Les travaux les plus célèbres ou les plus récents:

E.B. ALLO, *Saint Jean, L'Apocalypse*, Paris, Gabalda, 3^{me} éd., 1933.

A. GELIN, *L'Apocalypse*, dans *La Sainte Bible* de PIROT, Tome XII, Paris, Letouzey, 1938.

M.E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, dans *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1950.

A. FEUILLET, *L'Apocalypse*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1963.

L. CERFAUX, J. CAMBIER, *L'Apocalypse de Jean lue aux chrétiens*, Paris, Cerf, 1964.

⁶ Il faut citer en particulier:

R.H. CHARLES, *A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St John*, Edimbourg, 2 vol., 1920.

H.B. SWETE, *The Apocalypse of St John*, Londres, 1909.

Charles BRUTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Genève, Labor et Fides, 5^{me} éd., 1966.

⁷ Il faut citer:

Paul-Louis COUCHOUD, *L'Apocalypse*, Paris, Rieder, coll. Christianisme, 1930.

Alfred LOISY, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, Nourry, 1923, reprod. anast. Minerva, 1972.

Léon HERMANN, *La Vision de Patmos*, Bruxelles, Latomus, 1965.

l'eschatologie, qui est « conséquente », c'est-à-dire en attente, dans l'*Apocalypse*, et, au contraire « réalisée » dans l'Évangile. Il semble donc impossible d'admettre que le même auteur ait pu écrire les deux ouvrages. La plupart des critiques incroyants pensent que les deux auteurs sont différents et qu'aucun des deux ne peut être l'apôtre Jean. Beaucoup de croyants admettent aussi la distinction des auteurs, mais, par souci de garder, au moins partiellement, la tradition, ils ont tendance à conserver l'apôtre Jean comme auteur de l'Évangile, tout en acceptant que l'*Apocalypse* a été rédigée par un certain Jean, disciple de l'apôtre.

Mais, en réalité, la véritable question qu'il faut se poser n'est pas tellement celle de l'auteur, qui, après tout, est secondaire, mais bien celle de la date à laquelle l'ouvrage a été rédigé et du milieu dont il exprime les idées religieuses. Là encore, l'harmonie est loin de régner dans ce qu'on peut appeler la « tradition ». Il est vrai que la grande majorité des auteurs chrétiens situent l'*Apocalypse* vers la fin du règne de Domitien, donc vers 96. On trouve cette idée aussi bien chez Irénée de Lyon⁸, vers 180, que chez l'érudit Jérôme⁹, vers 430. On trouve pourtant une autre « tradition », qui place l'ouvrage sous Néron, par exemple, au second siècle, les *Acta Johannis*¹⁰ et le *Canon de Muratori*¹¹, et, au troisième siècle, l'illustre Tertullien¹². Mais, curieusement, une troisième date est proposée par certains, par exemple Epiphane de Salamine¹³, à la fin du quatrième siècle, et le commentateur Apringius, au sixième siècle¹⁴: il s'agit cette fois du règne de Claude (41-54). Il n'y a donc pas de véritable « tradition » sur la date de l'*Apocalypse* et il est remarquable que, depuis longtemps déjà, des auteurs croyants, catholiques ou protestants, ont accepté, comme les incroyants, des hypothèses variées au sujet de cette date.

Il semble que le véritable problème posé par l'*Apocalypse* de Jean soit celui de son interprétation: à quel milieu appartient l'auteur, quel qu'il soit, de cet ouvrage? A qui s'adresse-t-il? Quel est son mes-

⁸ IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, 5, 30, 3.

⁹ JÉRÔME, *De viris illustribus*, 9 et *Adversus Jovinianum*, 1, 26.

¹⁰ *Acta Johannis*, édition grecque de BONNET, version anglaise de M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 228 ss.

¹¹ *Canon de Muratori*, ligne 47: *Cum ipse beatus apostolus Paulus sequens prodecessoris sui Johannis ordinem non nisi nominatim septem ecclesiis scribat...*

¹² TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum*, 36, où Tertullien met en relation la relégation de Jean dans une île et la mort de Pierre et Paul. Il faut noter que la même date est donnée par le titre d'une version syriaque de l'*Apocalypse* (édition de Dieu).

¹³ EPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, LI, 12 et 33.

¹⁴ Apringius, évêque de Pax (Béja?) en Espagne a laissé un commentaire dont certains fragments sont connus.

sage religieux ou politique? C'est seulement en répondant à ce genre de questions qu'il sera possible de résoudre le problème de la date et peut-être celui de l'auteur. Là encore, la diversité des réponses données à ces questions est incroyable. Les interprétations fantaisistes ne manquent pas. Certains lisent dans l'*Apocalypse* la prédiction des événements actuels, Hitler, Staline, les avions, les chars d'assaut, les fusées, les extra-terrestres, etc. Sans aller jusque là, il faut convenir que beaucoup de commentateurs croyants, même très sérieux, ont pensé que l'*Apocalypse* était une prédiction des événements de l'histoire, en tout cas de l'histoire de l'Eglise. Si Luther voyait dans les deux Bêtes de l'*Apocalypse* le Pape et l'Empereur¹⁵, il était loin d'être le premier à proposer ce genre d'interprétation. Déjà Joachim de Flore¹⁶, au xii^e siècle, et Nicolas de Lyre¹⁷, au xiv^e siècle, lisaient dans l'*Apocalypse* l'annonce des événements de leur temps. Les grands exégètes jésuites du dix-septième siècle¹⁸ ont réduit la perspective à l'histoire des premiers siècles de l'Eglise. Mais le véritable progrès a eu lieu quand la critique a restreint la perspective à l'époque même du livre: l'auteur parle pour son temps, à des lecteurs de son temps et de son milieu¹⁹. C'est donc une interprétation historique qu'il importe de mettre en œuvre. L'*Apocalypse* de Jean n'a pas écrit l'histoire à l'avance; elle nous fait connaître ce qui se passe à son époque. Si elle a quelque prétention à prédire quelque chose à ses lecteurs, c'est, selon sa propre expression, « ce qui va arriver bientôt » (I, 1). C'est donc en ce sens qu'il importe d'orienter notre exposé, puisqu'actuellement tous les commentateurs sont pratiquement d'accord pour situer la recherche sur ce terrain. Il est évident qu'en un si bref exposé, il n'est pas possible de discuter longuement les opinions proposées par les innombrables auteurs qui ont déjà travaillé sur l'*Apocalypse* de Jean. Ceci a été fait au cours des sept années où l'*Apocalypse* de Jean a été l'objet d'un enseignement à l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles. Ce que nous pré-

¹⁵ LUTHER, préface du *Nouveau Testament* de 1534.

¹⁶ JOACHIM DE FLORE († 1202), *Expositio in Apocalypsim*, édition de Venise, 1527.

¹⁷ NICOLAS DE LYRE, *Postillae perpetuae sive praevia commentaria in universa Biblia*, Rome, 1471-1472.

¹⁸ FR. RIBEIRA, *Commentarius in sacram beati Johannis Apocalypsim*, Salamanca, 1591, et surtout LUDOVICI AB ALCAZAR ... *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsim*, Anvers, 1614.

¹⁹ Déjà E. RENAN, *L'Antéchrist*, Paris, 1871, mais, plus récemment, même des catholiques:

A. GELIN, *L'Apocalypse*, Paris, Letouzey, 1938.

P. TOUILLEUX, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle*, Paris, Geuthner, 1935.

S. GIET, *L'Apocalypse et l'histoire*, Paris, Presses universitaires, 1957.

férons faire ici, c'est proposer les solutions positives qui se sont élaborées peu à peu dans notre esprit durant ces sept années d'enseignement. Pour cela, notre exposé comprendra trois parties :

- le problème de l'unité de l'*Apocalypse* et des genres littéraires qu'on y trouve
- le problème du contenu de la véritable *Apocalypse* et des éléments qu'on peut y puiser pour la situer dans le temps et dans l'espace
- le problème du milieu où l'on doit placer le ou les auteurs de l'*Apocalypse* et aussi, par conséquent, les lecteurs de l'ouvrage.

Le problème de l'unité de l'« Apocalypse » de Jean

Ce problème n'a jamais été traité par les anciens, car ils considéraient l'*Apocalypse* comme un tout. C'est seulement au XIX^e siècle que l'on a entrepris véritablement l'analyse littéraire de l'ouvrage. Immédiatement on a senti combien il était difficile de proposer une structure un peu logique de l'ensemble. On ne voit pas toujours le lien entre deux visions. D'autres fois, les visions se succèdent dans un ordre qui étonne l'homme moderne. Beaucoup de répétitions apparaissent, quelquefois même des triplets. Pour mettre un peu d'ordre dans tout cela, on a élaboré toutes sortes de solutions. Au XIX^e siècle sévissait la mode des dissections. Les textes de l'Ancien Testament étaient soumis à ces méthodes. Il n'y avait pas de raison que le Nouveau Testament ne le fut pas. L'*Apocalypse* était un terrain privilégié à ce sujet. On imagina des écrits primitifs, soit juifs, soit chrétiens, qui étaient ensuite réunis par un compilateur, toujours plus ou moins maladroit et inintelligent. Cette mode est passée, car on s'est vite aperçu qu'il y avait tout de même une unité générale, qui devait trouver son explication. On est donc revenu à l'unité d'auteur. Mais, pour expliquer les incohérences, on imaginait des sources que l'auteur avait complètement refondues. Il est intéressant de noter que le dernier commentateur catholique de l'*Apocalypse*, le P. Boisnard, dont le travail a été publié dans la célèbre Bible de Jérusalem, reste fidèle à cette perspective²⁰. Pour lui, il y a trois parties dans l'*Apocalypse* : les lettres du début, puis deux textes apocalyptiques différents, rédigés par le même auteur à deux époques différentes, celle de Néron pour les derniers chapitres, celle de Domitien pour le début de la partie apocalyptique. L'hypothèse est remarquable, mais elle

²⁰ M. E. BOISMARD, « L'*Apocalypse* » ou « les *Apocalypses* » de Saint Jean, dans la *Revue Biblique*, (1949) LVI, n^o, p. 507-541.

part du présupposé que tout a été écrit par le même auteur. C'est précisément tout le problème. Peut-on attribuer au même auteur l'ensemble de l'*Apocalypse* ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord analyser le genre littéraire de l'ouvrage. Le véritable titre porte: *Apocalypse de Jésus-Christ*. Le mot *Apocalypse* est la transcription directe du grec *Apokalupsis*, du verbe *apokaluptein*, qui signifie « dévoiler », « révéler ». On peut donc traduire le titre par « Révélation de Jésus-Christ ». Il ne s'agit pas de la révélation ayant pour objet Jésus-Christ, mais de la révélation faite par Jésus-Christ. Cette révélation entre dans le cadre du genre littéraire des apocalypses. Ce genre est relativement peu utilisé dans la Bible. Dans l'Ancien Testament, mis à part quelques passages assez brefs dans certains livres prophétiques, par exemple *Isaïe* XXIV-XXVII, ou *Zacharie* IX-XII, il est surtout représenté par le livre de *Daniel*, considéré par les Chrétiens comme « prophétique », mais que les Juifs n'ont jamais consenti à classer autrement que dans les « Livres » (*Ketoubim*). Les Juifs rabbiniques ont toujours eu quelque inquiétude en face des apocalypses. Aussi c'est surtout dans la catégorie des livres juifs qu'on appelle « apocryphes de l'Ancien Testament » que l'on trouve des apocalypses. Ce genre littéraire, né dans le premier tiers du second siècle avant l'ère chrétienne, ne s'est véritablement développé que dans la période qu'on appelle « intertestamentaire ». C'est pourquoi il s'est produit chez les chrétiens un phénomène semblable à celui que nous avons constaté chez les Juifs. De nombreuses apocalypses ont été rejetées hors du « canon » des Ecritures. Le seul livre de ce genre qui ait été accepté par les églises chrétiennes, c'est l'*Apocalypse*, et nous avons vu avec quelle réticence.

Quoi qu'il en soit, l'*Apocalypse* de Jean doit être une apocalypse, c'est-à-dire comporter la description, conforme à certains schémas, des événements qui marqueront la fin des temps, laquelle, pour tous ces auteurs, est toute proche. C'est très précisément ce qui est dit dans la suite du titre: « Apocalypse de Jésus-Christ: Dieu la lui confie pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt ». Il est donc normal que l'on trouve dans l'*Apocalypse* de Jean des descriptions semblables à celles qu'on peut trouver dans le livre de *Daniel*, car celui-ci reste un « prototype » du genre littéraire en question. La description est typique, car elle est censée être faite en avance et elle reste précise jusqu'à l'époque où l'auteur écrit réellement. Ensuite, tout devient flou et la description n'utilise plus que des schémas généraux comportant des images symboliques d'usage courant dans ce genre littéraire.

En fait, la première remarque que l'on peut faire dans l'*Apocalypse*

de Jean, c'est très précisément que les trois premiers chapitres ne sont absolument pas conformes au genre apocalyptique. L'analyse littéraire la plus élémentaire montre que l'*Apocalypse* comprend deux parties: d'une part, sept lettres aux anges de sept églises d'Asie, avec, en prélude, une vision non de l'avenir plus ou moins immédiat, mais du Fils de l'Homme, d'autre part, à partir du chapitre IV, une véritable apocalypse, où le voyant est favorisé d'une vision de l'avenir immédiat dans un cadre typiquement apocalyptique. Ces sept lettres ont un cadre extrêmement précis, puisqu'il s'agit de sept villes de la province proconsulaire d'Asie, Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée. Les précisions géographiques et les quelques rares détails donnés par le texte montrent avec évidence que l'on est bien en Asie, que l'auteur et les lecteurs appartiennent à cette région. On est donc bien loin de la Palestine, alors que les chapitres suivants, qui sont une véritable apocalypse, nous ramèneront en Palestine. Mais, ce qui est plus important encore, c'est la différence dans le ton et dans la doctrine. Alors que le corps de l'*Apocalypse*, à partir du chapitre IV, ne comporte que des « révélations » sur l'avenir proche, les Lettres se présentent comme des jugements moraux, distribuant le blâme et l'éloge aux diverses églises, dans une ambiance très archaïque, mais beaucoup plus marquée par l'eschatologie de petit groupe, que par les grandioses visions d'eschatologie collective.

Si l'on examine ensuite la vision inaugurale du chapitre premier, on constate que le personnage qui apparaît au voyant, ce n'est pas l'Agneau dont il sera sans cesse question dans le corps de l'ouvrage, mais le Fils de l'Homme, image extraordinaire qui paraît pour la première fois dans la Bible au chapitre VII de *Daniel* et qui semble être utilisée avec prédilection par certains groupes judéo-chrétiens, mais non par tous. Mais, si l'on pousse plus loin l'analyse, on découvre avec étonnement que le nom de Jésus n'est pratiquement pas utilisé dans les Lettres. Le personnage qui parle et dicte les lettres au voyant, c'est le Fils de l'Homme. Le nom de Jésus apparaît dans les versets 1 et 2, c'est-à-dire dans le titre de l'ouvrage, et au verset 5 du chapitre premier, qui sert d'introduction aux Lettres. A partir de là, on ne trouve plus la mention de Jésus ou de Jésus-Christ, ni dans les Lettres, ni dans le corps de l'ouvrage, sauf à de rares exceptions, où le « témoignage de Jésus » est mis en parallèle avec « la parole de Dieu » ou « les commandements de Dieu ». Quand retrouve-t-on le nom de Jésus? Uniquement dans l'épilogue (XXII, 16-21), qui a manifestement été ajouté après coup dans l'édition canonique de l'ouvrage. On y fait directement parler Jésus: « Moi, Jésus, j'ai envoyé mon ange publier chez vous ces révélations concernant les églises ». Ensuite, on prie Jésus de venir: « Viens, Seigneur Jésus », enfin on invoque sa grâce:

« Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec tous ».

On est donc obligé de constater que le nom de Jésus, soit sous sa forme simple, soit dans l'expression « Jésus-Christ », ne se rencontre d'une manière normale qu'au début et à la fin de l'ouvrage, c'est-à-dire dans les parties manifestement rédigées comme titre et comme conclusion par l'éditeur, qui a cru devoir expliquer, en six ou sept endroits, l'expression « la parole de Dieu » (ou des termes semblables) par celle de « témoignage de Jésus ». Sur ce plan, les Lettres se trouvent dans la même situation que la partie proprement apocalyptique du livre. Comme, d'autre part, nous avons constaté une très nette différence entre la première et la seconde partie de l'*Apocalypse* de Jean, deux solutions se présentent à l'esprit. Ou bien les Lettres ont été rédigées par le rédacteur final et ajoutées à l'autre partie en même temps que le titre et la conclusion du livre. C'est l'opinion d'un bon nombre d'auteurs contemporains. Ou bien les Lettres constituent un ouvrage à part, tout à fait indépendant en un premier temps, qui a été ensuite placé devant la partie proprement apocalyptique, comme une sorte d'introduction, par le rédacteur final. En faveur de cette seconde hypothèse, il faut insister sur deux arguments: la christologie du Fils de l'Homme, si différente de celle de l'Agneau, et l'eschatologie très particulière aux Lettres. Nous verrons plus loin qu'il y a peut-être une troisième hypothèse, qui rendrait compte de tous les éléments du dossier.

Quoi qu'il en soit, les Lettres forment un ouvrage autonome, qui doit être étudié comme tel. Est-il possible de discerner quelques éléments, qui permettraient de déterminer la date et l'auteur de cet ouvrage? L'ensemble des Lettres est coiffé par deux annonces. D'une part, une sorte de chapeau introduit le texte des Lettres: « Jean aux sept églises d'Asie » (I, 4). D'autre part, la première vision est amenée par une présentation personnelle: « Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans l'épreuve » (I, 9). On ne retrouve plus la mention de Jean avant la conclusion: « C'est moi, Jean, qui voyais et entendais tout cela » (XXII, 8). Il semble donc que le nom de Jean soit surtout et peut-être exclusivement attaché à l'ensemble formé par les Lettres et la vision qui les introduit. Il n'est dit nulle part dans le texte que ce Jean soit Jean l'Apôtre. Par contre, il est dit très précisément: « Je me trouvais dans l'île de Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus » (I, 9). Cette île étant située au large de l'Asie Mineure, ceci correspond à la position géographique des destinataires. Nous sommes donc dans un milieu judéo-chrétien de la province romaine d'Asie.

Mais à quelle époque faut-il placer l'ouvrage? Il est remarquable que la plupart des commentateurs, considérant le lien entre les Lettres

et la partie apocalyptique, utilisent, pour dater les Lettres, l'hypothèse de datation qu'ils ont tirée de l'analyse apocalyptique, et nous brossent le tableau de la « chrétienté asiatic » soit à l'époque de Domitien, soit à l'époque de Néron. Il faut bien avouer que la lecture des Lettres ne donne aucun renseignement pour résoudre l'énigme. Le problème reste donc posé et l'on peut parfaitement penser à d'autres époques, puisque le seul indice au sujet du culte impérial est donné par l'allusion au « trône de Satan » qui se trouve à Pergame (II, 13). Par contre, l'ambiance de lutte contre les « Juifs », très marquée dans la lettre à l'église de Smyrne: « Ils usurpent la qualité de Juifs — ils sont bien plutôt une synagogue de Satan » (II, 9), donne une indication remarquable sur l'opposition que rencontrait la propagande judéo-chrétienne de la part des « Juifs », c'est-à-dire des israélites appartenant au Judaïsme rabbinique. Nous avons aussi des indices des luttes internes au judéo-christianisme, qui opposaient, dans cette région, les disciples de Jean le Voyant à un groupe de « Nicolaïtes », dont il est fait mention à plusieurs reprises (II, 6 et II, 14-15). Mais tout ceci ne nous oblige nullement, au contraire, à retarder jusqu'à la fin du siècle la rédaction des Lettres pour les dater, selon une tradition fort discutée, de l'époque de Domitien. Les rares indices que nous possédons peuvent aussi bien traduire une situation beaucoup plus ancienne. Sans y attacher trop d'importance, il faut rappeler ici le témoignage du *Canon de Muratori*, qui envisage la rédaction des Lettres de Jean (et il s'agit bien du début de l'*Apocalypse*) comme antérieure à la rédaction des épîtres pauliniennes. Cette indication nous conduirait à placer les Lettres de Jean de Patmos sous le règne de Claude (41-54). Mais il faut convenir que les données de la critique interne sont vraiment minces sur ce point.

Par contre, ce qui est évident, c'est la différence profonde qui sépare les Lettres de Jean de Patmos et la suite de l'*Apocalypse*. A partir du chapitre IV, nous sommes dans un autre domaine, dans un autre monde, celui du genre littéraire apocalyptique. Ce genre est bien connu, car il s'exprime dans un grand nombre de livres juifs et chrétiens, qui n'ont pas eu le privilège d'être choisis pour entrer dans le catalogue des livres saints juifs ou chrétiens, mais qui, néanmoins, ont été lus par les fidèles de ces deux groupes religieux. Quelles sont les caractéristiques de ce genre littéraire? On peut les résumer sous trois titres. Tout d'abord, les apocalypses sont des écrits de circonstance dictés par le désespoir. La situation du groupe qui s'exprime est particulièrement critique. Aucun secours humain ne peut être envisagé. Seul Dieu peut intervenir et il le fait en prenant le pouvoir sur la terre, alors qu'il laissait jusque là régner des rois plus mauvais les uns que les autres. De là vient l'idée de deux « mondes » (ou de

deux « siècles »): le monde présent, voué à la destruction, le monde futur, qui est celui du règne de Dieu. Sous ce règne, le petit groupe des élus, des sauvés, survivra et dominera le monde. Mais tout cela se fera gratuitement et par la seule bienveillance de Dieu. En second lieu, l'annonce de ce monde futur est faite, dans les apocalypses, par des descriptions, qui sont le développement de visions dont l'auteur a bénéficié, en général des visions de nuit. Les descriptions qui en résultent sont, la plupart du temps, extrêmement floues et imprécises, dans une sorte de clair-obscur, qui montre tout en dissimulant. L'imprécision tient aux images utilisées, puisqu'elles appartiennent au fonds commun de toutes les apocalypses et qu'elles traduisent par conséquent des réalités très différentes suivant les époques. L'imprécision tient aussi à l'emphase du style et à l'exagération des descriptions. C'est le monde entier qui est mis en branle et le ciel participe à tous les événements. Les détails donnés sont destinés à frapper l'imagination, mais il est toujours très difficile de déterminer ce qui se cache réellement derrière eux. Peut-être le voyant n'est-il pas lui-même capable de le dire, d'autant plus qu'il use volontairement de symboles, dont il donne rarement la signification, et d'énigmes souvent chiffrées, qui supposent une connaissance de la symbolique des nombres et de l'utilisation numérique des lettres de l'alphabet. Enfin, la troisième caractéristique des apocalypses, c'est la pseudonymie, c'est-à-dire l'emploi d'un grand nom pour couvrir de son prestige le contenu d'un ouvrage écrit en réalité par un personnage beaucoup moins illustre. Certains expliquent cela par le souci d'éviter les poursuites du pouvoir, mais il est plus simple d'y voir le souci d'apparaître comme un privilégié à qui Dieu a révélé l'avenir longtemps à l'avance. Ceci a pour résultat que le critique peut, par l'analyse du texte, discerner le moment où l'on passe d'une description assez précise des événements à une vision beaucoup plus floue, qui est le signe d'événements futurs que le voyant n'entrevoit qu'au travers des schémas stéréotypés du genre apocalyptique. Malheureusement pour le critique, le discernement de ce « moment » n'est pas toujours facile. Alors que l'analyse du livre de *Daniel* a permis depuis longtemps de fixer à l'époque des Maccabées (165 avant l'ère chrétienne) la date de sa rédaction²¹, on ne peut pas dire que les efforts de la critique travaillant sur l'*Apocalypse* de Jean aient été vraiment couronnés de succès. Autant il est clair et évident pour la majorité des critiques que les Lettres de Jean le Voyant sont à distinguer absolument du reste de l'*Apocalypse*, qui

²¹ Déjà le néoplatonicien Porphyre, au livre XII de son ouvrage perdu *Contre les Chrétiens* (vers 268), datait le livre de Daniel de l'époque d'Antiochus Epiphane, donc vers 165 avant notre ère (Voir, sur ce point, le commentaire de Jérôme sur Daniel).

constitue la véritable *Apocalypse*, autant les problèmes posés par celle-ci, soit dans le domaine de sa signification, soit sur le plan de sa datation, restent encore obscurs. Ce sont ces problèmes qu'il nous faut maintenant aborder dans la seconde partie de notre exposé.

Les problèmes posés par la partie apocalyptique de l'« Apocalypse » de Jean

Notre analyse littéraire a montré que la véritable *Apocalypse* commence au chapitre IV. Nous sommes immédiatement plongés dans l'atmosphère typique de ce genre littéraire, celle des visions. Mais ces visions forment-elles un ensemble cohérent? A la fin du XIX^e siècle, la plupart des critiques répondaient négativement à cette question. Pour donner une idée des diverses hypothèses envisagées, citons, parmi les plus célèbres, celle de Völter (1904 et 1911) qui pense à deux sources, l'une venant de Jean-Marc, l'autre de Cérinthe, combinées sous Trajan et Hadrien²², celle de Weyland (1886 et 1888) qui admet deux sources juives reliées et remaniées par un éditeur chrétien²³, celle de Spitta (1889) qui pense à trois sources fondamentales, deux apocalypses juives du temps de Pompée et de Caligula et l'*Apocalypse* de Jean-Marc, le tout compilé sous Trajan²⁴. En réalité, toutes ces hypothèses ont un double défaut. D'une part, elles considèrent à tort que, dès le début des églises chrétiennes, il y eut rupture totale avec le judaïsme, alors que cette rupture s'est faite très lentement, comme le montrent les allusions du *Talmud* aux « hérétiques » (*minim*) durant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne. D'autre part, la plupart de ces hypothèses s'appuient sur un souci de cohérence et de logique, qui veut appliquer aux textes apocalyptiques, vieux de deux mille ans et imprégnés de la mentalité orientale, les critères de la logique occidentale moderne. Il est donc préférable de se soumettre aux textes plutôt que de leur appliquer violemment nos préjugés modernes, dont nous connaissons d'ailleurs très bien maintenant la fragilité et la relativité. Se soumettre aux textes, c'est tout simplement essayer de rechercher les procédés de composition utilisés par l'auteur. Le P. Allo, dans son

²² D. VÖLTER, *Die Offenbarung Johannis*, Strasbourg, 1904; 2^e éd., Strasbourg, 1911.

²³ Outre l'article publié en 1886 dans *Theologisch Tijdschrift*, voir de G.J. WEYLAND, *Omwerkings- en Compilatie-Hypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes*, Groningue, 1888.

²⁴ Fr. SPITTA, *Die Offenbarung des Johannes*, Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1889. Sur ces trois auteurs, voir les analyses très détaillées de leurs hypothèses dans ALLO, *op. cit.*, p. CLVI-CLXI.

commentaire (p. LXVIII-LXXXIII), pensait avoir trouvé les lois qui réglèrent cette composition. On a montré, depuis lors, qu'il était beaucoup trop optimiste, mais plusieurs éléments de sa synthèse restent valables. Néanmoins, d'autres, tel le P. Boismard, sont revenus à l'hypothèse des sources²⁵. La question reste donc ouverte, mais il semble possible d'essayer une synthèse des deux tendances actuelles.

Comment se présentent donc ces visions? Au point de départ (chapters IV et V), on trouve une vision inaugurale, où les deux personnages principaux, Dieu (exactement « celui qui est assis sur le trône ») et l'Agneau, qui est « debout, comme immolé », sont entourés par deux groupes étranges. D'une part, les quatre « vivants » (souvent traduits à tort « animaux ») entourent le trône, d'autre part, les vingt-quatre vieillards (ou « anciens ») forment une sorte de cour. Mais l'important, c'est le « livre », c'est-à-dire en réalité le rouleau « écrit au recto et au verso et scellé de sept sceaux » (V, 1), qui contient non pas, comme on le dit souvent, les décrets de Dieu contre Rome, mais les décrets de Dieu sur le monde et spécialement sur le peuple juif. Dès lors, tout va se passer selon des schémas septenaires. On observe qu'en général ces schémas suivent un rythme curieux, par quatre, deux et un; par exemple le septenaire des sceaux présente les quatre premiers sceaux qui correspondent aux célèbres quatre cavaliers, puis vient le sceau des martyrs, ensuite, c'est le sixième sceau, celui du bouleversement de la nature, et, quand on attend le septième, qui devrait amener la ruine du monde, survient une sorte d'entracte, qui, au contraire, est favorable, puisqu'il annonce le salut du petit groupe des « élus », qui sont marqués du sceau de Dieu (la croix, signe de la dernière lettre de l'alphabet hébreu) et forment ainsi le véritable Israël, par opposition aux autres groupes juifs de l'époque. Il n'y a donc rien qui évoque Rome dans ce texte.

Le septième sceau va, à son tour, éclater en sept. La trompette, signal bien connu de la fin des temps, devient une série de sept trompettes (chapters VIII et IX). Ce sont les « sept anges qui se tiennent devant Dieu », autrement dit les sept archanges, qui reçoivent les trompettes. Chaque son de trompette marque une catastrophe, souvent inspirée des dix plaies d'Égypte. Les quatre premières passent rapidement. La cinquième et la sixième sont plus détaillées et évoquent en particulier les Parthes, si menaçants à cette époque. Comme d'habitude, entre la sixième et la septième trompette, un entracte « consolateur », qui d'ailleurs va relancer la vision: c'est l'apparition d'un « Ange puissant » qui tient dans sa main un « petit livre ouvert ». Pour la plupart des critiques, il s'agit d'un ange comme un autre.

²⁵ Voir la note 20.

Mais sa description (X, 1-3) montre qu'il est beaucoup plus important et il est permis de penser qu'il s'agit du Christ, présenté comme le Grand Archange, chef des armées célestes, qui apporte au monde la « révélation » définitive. Mais l'entracte se prolonge. Tout d'abord, le voyant est invité à « manger » le petit livre, comme cela est dit dans la Bible au sujet d'Ezéchiél. Il est donc lui-même un nouvel Ezéchiél. Ensuite, et ceci est très important pour l'interprétation générale de l'*Apocalypse*, c'est l'épisode des deux Témoins (chapitre XI). Ceux-ci prêchent, « revêtus de sacs », dans la « Ville sainte » pendant mille deux cent soixante jours. Ils se heurtent aux « Nations », c'est-à-dire aux Païens, qui, eux-mêmes, occupent la Ville sainte pendant quarante-deux mois. Ils luttent contre « la Bête qui surgit de l'abîme ». Celle-ci les tue, ils restent sans sépulture « durant trois jours et demi », puis ils se relèvent et montent au Ciel. Ce passage est certainement une des clés de l'*Apocalypse*. Certains n'y voient qu'une scène symbolique : Moïse et Elie apparaissent pour marquer la fin des temps. Mais d'autres pensent, avec raison, qu'il s'agit de personnages réels. Plusieurs ont évoqué Pierre et Paul mis à mort sous Néron en 64. Sur cette hypothèse se rencontrent étrangement L. Herrmann²⁶ et le P. Boismard²⁷. Mais ceci suppose qu'on situe la scène à Rome et non à Jérusalem, et qu'on supprime la fin du verset XI, 8 : « là où leur Seigneur lui aussi fut crucifié ». On a peut-être le droit de voir là une glose postérieure, mais, même dans cette perspective, il reste que l'ensemble du chapitre se situe à Jérusalem et non à Rome. La thèse romaine, qui est celle de la majorité des critiques actuels, tient au fait qu'ils n'admettent pas que Jérusalem puisse être nommée à la fois « Ville sainte » et « Sodome et Egypte ». Mais, en réalité, Jérusalem, pour les premiers chrétiens d'origine juive comme pour les Esséniens, n'est pas la « Ville sainte », mais une ville perdue. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire les anathèmes contre Jérusalem dans les évangiles²⁸. C'est d'ailleurs une tradition chez les prophètes, et spécialement chez *Ezéchiél*²⁹, d'accabler Jérusalem de sarcasmes. Les judéo-chrétiens ne font que continuer dans la même ligne. Mais qui sont les deux personnages ? Il semble qu'une hypothèse meilleure que celle de Pierre et Paul vient à l'esprit. Les Esséniens avaient envisagé un double Messie, le Messie d'Aaron et le Messie d'Israël. Dans le christianisme primitif, il y a deux personnages très importants, que les évan-

²⁶ L. HERRMANN, *op. cit.*, p. 134.

²⁷ M.E. BOISMARD, « L'*Apocalypse* » ou « les *Apocalypses* » de Saint Jean, p. 540.

²⁸ Par exemple *Matthieu*, XXIII, 37 ; *Luc*, XIII, 34, et, d'une façon plus générale, les apocalypses synoptiques : *Marc*, XIII ; *Matthieu*, XXIV ; *Luc*, XXI.

²⁹ Spécialement *Ezéchiél*, XXI-XXIV.

giles canoniques ont subordonnés l'un à l'autre: ce sont Jean-Baptiste et Jésus. Le second est manifestement, au départ, le disciple du premier et, s'il l'emporte sur lui, c'est par suite de la mort de son maître. Il est étrange que, dans les évangiles, le personnage de Jean-Baptiste est lié plus ou moins à l'idée du retour d'Elie et que celui de Jésus soit considéré par certains et même par le tétrarque Antipas comme Jean-Baptiste ressuscité³⁰. On peut donc imaginer que le mystérieux texte du chapitre XI a été écrit à une période où les judéo-chrétiens, disciples de Jésus, ne s'étaient pas encore dissociés du groupe des disciples de Jean. Ce qui est dit des Deux Témoins, de leur enseignement, de leur mort, de leur résurrection, de leur ascension, est affirmé à propos de Jésus dans les évangiles. Il semble qu'on en a dit autant de Jean-Baptiste, au moins dans certains milieux, où Jean-Baptiste et Jésus étaient vénérés à la fois. Si l'hypothèse n'est pas évidente, elle mérite du moins d'être approfondie.

La fin du chapitre XI fait entendre la septième trompette, qui marque l'avènement du règne de Dieu: « La royauté du monde est acquise à Notre Seigneur ainsi qu'à son Christ » (XI, 15). Beaucoup d'auteurs pensent, parce que les septénaires ont l'air d'être achevés, que nous sommes à la fin de l'*Apocalypse* et qu'avec le chapitre XII commence une autre apocalypse. Mais ceci n'est pas évident. On peut considérer que la septième trompette éclate en une sorte de feu d'artifice, qui a pour but de mettre en valeur le contenu immensément riche du tableau de la Fin des temps. En tout cas, le cadre est plus grandiose qu'auparavant, car « alors s'ouvrit le Temple de Dieu dans le ciel » (XI, 19). Dans ce cadre céleste apparaissent plusieurs signes, en premier lieu la Femme céleste, ensuite le combat de Michel contre le dragon.

La Femme céleste en lutte contre le Dragon a fait couler beaucoup d'encre. La tradition chrétienne a eu de plus en plus tendance à y voir la Vierge Marie, à partir du iv^e siècle. Mais les auteurs chrétiens plus anciens ne sont pas de cet avis et, à une époque plus récente, Erasme fut censuré parce que, dans son commentaire de l'*Apocalypse*, il soulignait l'étrangeté de l'interprétation mariale pour une femme qui est dans les douleurs de l'enfantement³¹. En réalité, la plupart des critiques pensent qu'il s'agit ici du peuple d'Israël, souvent appelé dans la Bible « la Vierge d'Israël », dont la personnification s'applique à la fois au peuple et à la Sagesse d'Israël, les deux réalités se recouvrant, car elles sont issues de l'exégèse du récit biblique de la création, où, à la suite de ce qu'on appelle « la faute originelle », la Femme devient

³⁰ *Matthieu*, XIV, 1-2; *Marc*, VI, 14-16; *Luc*, IX, 7-19.

³¹ Le texte est cité, avec reproduction de la page caviardée, dans BRUTSCH, *op. cit.*, p. 205.

le prototype de ceux qui luttent contre le Serpent, lequel n'est autre que le Dragon. Ceci apparaît nettement dans l'*Apocalypse* XII, 9: « l'énorme Dragon, l'antique Serpent, le Diable ou le Satan ». L'enfant qui naît de la Femme Céleste est évidemment le Messie, c'est-à-dire, pour l'auteur, le Christ, mais on précise plus loin (XII, 17) qu'elle a d'autres enfants. Le groupe est donc celui des judéo-chrétiens, composé du Christ et de ses frères, groupe qui constitue le véritable Israël, ce qui est le thème constant de l'*Apocalypse*. Au cours de la lutte de la Femme contre le Dragon, elle se réfugie au « désert », refuge des persécutés, mais qui évoque aussi les Esséniens dans le désert de Juda et peut-être les judéo-chrétiens réfugiés à Pella, ce qui reporterait la date de l'*Apocalypse* après 70. Mais ce dernier rapprochement n'est pas évident. Par contre cette lutte de la Femme et du Dragon est parallèle à celle des Deux Témoins contre la Bête (chapitre XI), puisque le chiffre de mille deux cent soixante jours est donné dans les deux cas. Mais cette lutte est doublée, en quelque sorte, par le combat de Michel et de ses anges contre le Dragon « dans le ciel » (XII, 7). C'est, pour l'instant, le seul combat dont nous a parlé l'*Apocalypse* et, là encore, Rome ne joue aucun rôle.

Le chapitre XIII est amené par la présentation du Dragon. A son service, il a deux « Bêtes », en parallélisme avec les deux témoins du chapitre XI, la Bête de la Mer et la Bête de la Terre. La plus importante est la première, la Bête de la Mer. L'image est manifestement empruntée au livre de *Daniel*. Mais l'auteur de l'*Apocalypse* a réuni en un seul animal les caractéristiques des quatre bêtes de *Daniel*. Chez ce prophète, les quatre bêtes représentent quatre grands empires, auxquels doit succéder le règne de Dieu avec le Fils de l'Homme. La quatrième bête, c'est l'empire des Grecs, incarné dans le persécuteur Antiochus Epiphane. Il est donc normal que l'immense majorité des critiques pensent ici à l'empire romain. De même que dans *Daniel* (VII, 21), la Bête de l'*Apocalypse* s'attaque aux « Saints » (XIII, 7) et cela, comme aux chapitres XI et XII, durant quarante-deux mois (= 1260 jours). C'est donc une reprise des thèmes développés dans les chapitres précédents et les victimes en sont essentiellement les « Saints » qui sont les enfants de la Femme céleste. A ce petit groupe s'oppose un autre groupe, celui des « habitants de la terre, dont le nom ne se trouve pas écrit, dès l'origine du monde, dans le livre de vie de l'Agneau égorgé » (XIII, 8). On peut évidemment penser à l'humanité toute entière, étant donné l'ampleur de la scène. Mais on peut se demander, si l'on tient compte de la couleur très juive de tous ces chapitres et si l'on admet que, jusqu'à présent, c'est la Palestine qui est le centre de l'action, s'il ne faut pas interpréter l'expression « habitants de la terre » au sens où le *Talmud* dit: « le peuple de la terre »

(*Am haretz*), à savoir les impies de la terre d'Israël, en opposition avec les fidèles observateurs de la Loi. Ici il s'agirait des adversaires des judéo-chrétiens, dans la mesure où leurs attaques s'inspirent précisément du culte de la Bête, c'est-à-dire de l'empire romain.

Il est question ensuite d'une seconde bête. Là encore les mythes juifs sont utilisés à fond. Tout le monde connaît les deux bêtes célèbres des légendes juives, Léviathan, qui est la Bête de la Mer, et Béhémoth que l'on peut considérer comme la Bête de la Terre. Au repas pascal, à la fin des temps, les Juifs pieux se nourriront de leur chair³². En général la deuxième bête de l'*Apocalypse* a moins passionné les critiques. La plupart du temps, on y voit un « Antéchrist religieux » au service de l'« Antéchrist politique » qu'est la première bête. Pour être plus précis, certains ont cherché à l'identifier au clergé de Cybèle³³, ou, plus généralement aux forces religieuses païennes en lutte contre le christianisme naissant en Asie Mineure³⁴. Mais on peut se demander s'il s'agit bien de l'Asie Mineure, puisque la scène, depuis le début du chapitre IV, se situe en terre d'Israël. Si l'on accepte cette thèse, c'est dans le monde juif de Palestine qu'il faut chercher la « Bête de la Terre ». Il faut noter que le personnage mystérieux n'est appelé ainsi que dans notre passage (XIII, 11). Partout ailleurs, à trois reprises, il est nommé « faux prophète » (XVI, 13; XIX, 20; XX, 10). Ceci doit éveiller notre attention sur le rapprochement à faire avec les mises en garde évangéliques au sujet des faux prophètes qui viendront troubler les chrétiens fidèles (*Matthieu*, XXIV, 11; *Marc*, XIII, 22). L'insistance du chapitre XIII sur les liens étroits des deux Bêtes indique qu'il ne s'agit pas des adversaires proprement chrétiens du groupe judéo-chrétien de l'*Apocalypse*. Il s'agit donc de Juifs adversaires des judéo-chrétiens. On peut les situer soit parmi les grands prêtres sadducéens, soit — et cette seconde hypothèse n'exclut pas la première — parmi les rois juifs successeurs d'Hérode, et, très particulièrement peut-être, en la personne du roi Agrippa I^{er}, dont les liens avec les empereurs romains, surtout avec Caligula et Claude, sont bien connus par l'histoire³⁵.

Mais, en réalité, la question ne peut être tranchée que par l'identification de la Bête de la Mer. Dire qu'elle représente l'empire romain ne fait aucune difficulté. Mais en quel empereur s'incarne-t-elle au

³² Voir le rituel de la Hagada de Pâque.

³³ Voir P. TOUILLEUX, *op. cit.*

³⁴ C'est la thèse de la plupart des auteurs chrétiens récents, par exemple Gellin ou Brutsch.

³⁵ Sur Agrippa I^{er}, consulter, en particulier, S. SAFRAI - M. STERN, *The Jewish People in the First Century, Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Assen, Van Gorcum, 1974, p. 288-300.

moment où écrit l'auteur? Celui-ci a voulu répondre à la question, mais d'une manière cryptique, en donnant le chiffre de la Bête (XIII, 18), qui doit normalement s'interpréter par l'addition des valeurs numériques des lettres d'un nom. Mais il faut deviner lequel. C'est là un des casse-tête les plus célèbres de toute la Bible. D'autant plus que le chiffre n'est pas sûr. La plupart des manuscrits donnent 666, mais d'autres manuscrits et Irénée de Lyon ont lu 616³⁶. En torturant les noms des divers empereurs du 1^{er} siècle, les critiques ont abouti à presque toutes les solutions possibles. Trois personnages retiennent particulièrement l'attention: Domitien, Néron et Caligula (sous le nom de *Gaios Kesar* = 616). Il faut avouer que tous ces calculs laissent planer un grand doute sur leurs résultats, et que, la plupart du temps, chacun obtient le résultat qu'il cherche. Les hypothèses doivent donc venir d'autre chose, à savoir du contexte général de l'*Apocalypse* et, spécialement, du chapitre XIII. Or il y est question non seulement d'une adoration de la Bête (XIII, 4, 8, 12), mais d'une adoration de son image (XIII, 14-15). Cette expression est manifestement un écho du livre de *Daniel* III, où il est question d'une statue de Nabuchodonosor, qui est le prête-nom d'Antiochus Epiphane. Evidemment on peut imaginer que le chapitre XIII ne fait allusion à aucun fait précis de son époque et qu'il s'agit d'une simple transposition des données de l'époque de *Daniel*. Mais il est assez vraisemblable que l'insistance sur l'image de la Bête fait allusion à un fait précis. Le seul empereur romain à notre connaissance qui ait marqué sa ferme intention de placer dans le temple de Jérusalem sa propre statue, c'est Caligula. L'histoire de ce projet et des conséquences considérables qu'il a eues nous est connue par Philon d'Alexandrie dans sa *Legatio ad Caium*³⁷. On y sent l'immense émotion qui a secoué tout le monde juif, non seulement en Israël, mais aussi à Alexandrie, quand l'affaire a été connue. La plupart des critiques n'envisagent pas l'hypothèse de Caligula, parce que, dans leur esprit, les chrétiens ne furent guère touchés par ce drame. En réalité, les judéo-chrétiens d'Israël et même ceux de la Diaspora, ont certainement senti le drame, car ils restaient profondément juifs. Plusieurs critiques des années 1900, en particulier Spitta³⁸ et Erbes³⁹, ont émis cette hypothèse que nous reprenons. Si on l'accepte, l'hypothèse de l'identification de la Bête de la Mer avec Agrippa I^{er} devient plausible, car il devint roi grâce à Caligula en 37 et travailla

³⁶ Voir l'apparat critique de l'édition de K. ALAND, *The New Testament*, Stuttgart, 1966, *in locum*.

³⁷ Philon d'ALEXANDRIE, *Legatio ad Caium*, Introduction, traduction et notes par A. Pelletier, Paris, Cerf, coll. « Les œuvres de Philon d'Alexandrie », n° 32, 1972.

³⁸ Fr. SPITTA, *op. cit.*

³⁹ C. ERBES, *Die Offenbarung Johannis*, Gotha, 1891.

activement pour les Romains, d'abord pour Caligula, puis pour Claude jusqu'en 44.

Ce qui montre qu'on est toujours dans le même décor palestinien, c'est que la scène continue par le triomphe des Compagnons de l'Agneau sur le mont Sion. Ce sont les 144.000 membres du véritable Israël, les enfants de la Femme Céleste, mystiquement regroupés pour chanter le « Cantique nouveau », autour de l'Agneau. Ce chapitre XIV nous en trouve un peu le mystère de ce groupe judéo-chrétien : « Ceux-là, ils ne se sont pas souillés avec des femmes, ils sont vierges » (XIV, 4). Et plus loin : « Jamais leur bouche ne connut le mensonge : ils sont immaculés » (XIV, 5). L'interprétation symbolique proposée par certains, par exemple par le P. Boismard, semble résulter d'un souci de ne pas faire paraître le christianisme primitif comme « pur et dur ». C'est pourtant ce qui ressort des textes évangéliques où les exigences du Christ à l'égard de ses disciples ne sont nullement atténuées⁴⁰. Nous sommes encore ici à l'étape primitive du judéo-christianisme. Plus tard, on ouvrira plus grandes les portes. Pour l'instant, nous sommes devant un groupe d'ascètes encore très sévères sur les exigences chrétiennes, en particulier sur le plan sexuel.

A partir de XIV, 6, et jusqu'à la fin du chapitre XIV, l'horizon s'élargit aux limites du monde, mais le centre de la scène est toujours le mont Sion, d'une part, et le Temple céleste, d'autre part. De plus, on reprend la série des septénaires. Il s'agit cette fois de sept anges, qui vont présider à la moisson du monde entier, car l'insistance porte sur « toute nation, race, langue et peuple » pour lesquels le premier ange proclame « l'évangile éternel ». Certains, dont Joachim de Flore, au XII^e siècle, ont vu là une sorte de « super-évangile ». Il s'agit plutôt de la proclamation de l'évangile au monde entier, ce qui, en fait, n'est peut-être pas réjouissant, puisque le second et le troisième anges annoncent la punition générale de la terre et que les trois derniers anges réalisent la moisson sous la forme d'une extermination. Celui qui préside à cette moisson, c'est le quatrième ange, qui, là encore, est décrit « comme un Fils d'Homme » (XIV, 14). On est donc en pleine punition du monde et c'est le Christ qui y préside. L'idée est développée presque immédiatement dans le chapitre XV, 5-8 et dans le chapitre XVI. Cette fois, il s'agit de sept anges, porteurs de « sept coupes en or remplies de la colère de Dieu » (XV, 7). On est toujours à la fois dans le monde et en présence du Temple céleste, mais le centre de la scène est toujours Jérusalem et la Palestine. Les coupes laissent échapper des fléaux qui évoquent souvent les plaies d'Égypte, mais l'événement typiquement palestinien, c'est le dernier combat, où les méchants vont être

⁴⁰ Voir, à ce sujet, Th. MATURA, *Le radicalisme évangélique*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina*, n° 97, 1978.

définitivement écrasés. Il a lieu à « Armagedon », endroit célèbre entre tous en Israël, puisque c'est à Megiddo qu'avait péri le saint roi Josias en combattant contre le pharaon Nekao (2 Rois, XXIII, 29) en 609 avant l'ère chrétienne. C'est donc une sorte de revanche sur les forces du mal. Mais on assiste aussi, à la septième coupe, à un effondrement général, qui est exprimé ainsi: « La grande Cité se scinda en trois parties et les cités des Gentils s'effondrèrent et Babylone la Grande, Dieu s'en souvint pour lui donner la coupe... » (XVI, 19). La plupart des critiques, obsédés par l'empire romain et par la ville de Rome, pensent que la « Grande Cité », c'est Babylone. Néanmoins, plusieurs autres, lisant froidement le texte, estiment avec raison que la « Grande Cité », c'est Jérusalem, puisqu'elle est nommée en premier lieu, et qu'on parle ensuite des cités païennes et de Babylone. Si l'horizon s'est élargi aux limites du monde, la ville de Jérusalem reste encore au centre des préoccupations. Elle va périr parce qu'elle a lié son sort à celui de Rome.

Jusqu'à présent, Rome n'a pas joué un rôle de premier plan dans l'*Apocalypse*. S'il y a sur ce point une rupture, une solution de continuité, c'est au chapitre XVII qu'elle va apparaître. Pour ceux qui considèrent l'*Apocalypse* dans son ensemble comme un pamphlet anti-romain, l'apparition de Babylone et les longues descriptions de sa déchéance qui remplissent les derniers chapitres du livre ne provoquent aucun étonnement et semblent être un simple développement de ce qui précède. Au contraire, pour ceux qui, plus justement, s'efforcent de comprendre l'*Apocalypse* dans une perspective judéo-chrétienne, l'importance donnée à Babylone dans les derniers chapitres laisse sentir un changement profond. Il semble que l'on est passé en un autre lieu, sinon à une autre époque: il y a eu rupture totale avec Rome et l'on n'est plus en Palestine. C'est ce que nous essaierons de montrer dans la troisième partie de notre exposé.

Problème du milieu de l'auteur ou des auteurs de l'« Apocalypse » de Jean

Au chapitre XVII apparaît un nouveau personnage, dont il n'a jamais été question auparavant. Ce chapitre est comme une sorte de supplément au tableau des sept anges aux sept coupes: « Viens que je te montre le jugement de la Prostituée fameuse, assise au bord des grandes eaux... » (XVII, 1). Si le tableau était simplement la suite de ce qui précède, on penserait immédiatement à la ville de Jérusalem, contre laquelle Jésus prononce, dans les évangiles canoniques, des sentences terribles et dont il annonce la ruine dans ce qu'on appelle les « apocalypses évangéliques » dont l'exemple le plus typique nous est

donné par *Marc XIII*. Mais il est certain que la scène prend une autre tournure, car, dans la description de la Bête au chapitre XIII, il n'était nullement question de la Prostituée et les détails donnés sur la blessure mortelle de l'une des têtes, cicatrisée ensuite, n'apportaient pas grande précision. Au contraire, dans le chapitre XVII, la Prostituée apparaît comme un personnage très important, étroitement lié à celui de la Bête de la Mer. La description de cette Prostituée remplit sept versets et nous la présente comme « se soulant du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus ». Comme on précise que « les sept têtes, ce sont les sept collines sur lesquelles la femme est assise » (XVII, 9), il est presque impossible de refuser l'identification avec la ville de Rome. Pourtant cette femme apparaît aussi comme l'antithèse de la Femme céleste du chapitre XII, en sorte qu'il est permis de se demander si, à l'origine, la femme prostituée n'était pas Jérusalem, selon une tradition que l'on retrouve en particulier dans *Ezéchiel XXII-XXIII*, où les prostitutions de Jérusalem sont présentées avec un luxe de détails inouï. Mais il faut admettre que notre texte, dans son état actuel, ne peut s'interpréter de la ville de Jérusalem, mais uniquement de la ville de Rome. Quant à la Bête de la Mer, qui était déjà apparue au chapitre XIII comme la personnification de l'empire romain, on nous donne ici des détails qui doivent permettre d'identifier l'empereur qui est le grand adversaire. Si l'on nous dit d'abord que « les sept têtes, ce sont sept collines », on ajoute immédiatement : « Ce sont aussi sept rois, dont cinq ont passé, l'un vit et le dernier n'est pas encore venu ; une fois là, il faut qu'il demeure un peu. Quant au monstre qui était et n'est plus, lui-même fait le huitième, l'un des sept cependant ; il s'en va à sa perte » (XVII, 10-11). Là encore, l'énigme a fait beaucoup travailler l'imagination des critiques. Dans l'ensemble, même si les détails ne sont pas toujours parfaitement au point, l'explication des critiques identifie le personnage important à Néron, qui reste dans la mémoire des chrétiens comme le premier persécuteur, et dont la rumeur populaire annonçait le retour, au point que cette légende du *Nero redivivus* apparaît dans diverses apocalypses chrétiennes, en particulier dans *l'Ascension d'Isaïe* (fin du 1^{er} siècle).

Les chapitres qui suivent sont donc rédigés dans cette double perspective des légendes néroniennes et de la haine farouche vouée par certains chrétiens à l'empire et à la ville de Rome. Le tableau grandiose de la chute de Babylone est emprunté à divers passages des prophètes et en particulier à *Ezéchiel XXVI-XXVIII* chantant la chute de Tyr et à *Jérémie L-LI* annonçant la chute de Babylone. L'auteur de la fin de *l'Apocalypse* en a constitué un ensemble assez bien équilibré. On trouve d'abord l'annonce de la chute de Babylone (XVIII, 1-3), puis l'ordre au peuple de Dieu (XVIII, 4-8) de quitter la ville avant sa des-

truction. Ensuite vient une extraordinaire lamentation, chantée par tous ceux qui vivaient de Babylone (XVIII, 9-19), tandis qu'au ciel résonne un chant d'anathème (XVIII, 20-24), auquel succède un chant de triomphe, parce que la chute de Babylone est le signe de l'avènement du règne de Dieu (XIX, 1-10). Ce chant de triomphe est suivi d'une présentation détaillée des derniers combats eschatologiques, très curieusement divisés en deux par la mise en évidence d'un thème qui n'a jamais été proposé jusque là dans l'*Apocalypse*, celui du Millénarisme. Ce temps de mille ans durant lequel les élus régneront avec le Christ est encadré par un premier combat, où les armées célestes ont pour chef non plus Michel, le grand Archange, mais le « verbe de Dieu » lui-même, qui est « Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs » (XIX, 11-16), combat qui se termine par la défaite des deux Bêtes et de leurs armées. Les deux Bêtes sont jetées dans l'étang de feu (XIX, 17-21). Mais surtout, c'est le Dragon lui-même qui est lié pour mille ans, pendant que le Christ et les élus règnent durant la même période (XX, 1-6). Ensuite Satan délié rassemble ses troupes avec Gog et Magog. C'est alors leur défaite définitive, la résurrection de tous les morts et le jugement général (XX, 7-15). Ce passage, pourtant très bref, sur le Millénaire a eu un retentissement considérable. Bien qu'à la suite de saint Augustin, les écrivains chrétiens l'aient interprété symboliquement comme correspondant au « temps de l'Eglise », il faut maintenir, sur le témoignage de grands auteurs chrétiens comme Justin le Philosophe et Irénée de Lyon, que ce millénarisme était un des points essentiels des croyances chrétiennes dans les premiers siècles. Nous touchons donc ici une des formes du judéo-christianisme le plus archaïque. Mais il faut noter que la croyance, sous sa forme primitive, était liée à la terre d'Israël, qui constituait le lieu du salut au moment du cataclysme final. Ici, il n'est pas question de retourner en Israël et l'on verra bientôt les Montanistes envisager le millénaire en terre d'Asie. Là encore, il y a eu transfert de la Palestine en Asie d'une croyance qui était normalement liée à la terre d'Israël. Mais il est bien évident que le milieu qui propageait une telle doctrine était lui-même judéo-chrétien et d'origine palestinienne.

Les deux derniers chapitres viennent confirmer cette impression. Il s'agit de la descente sur la terre de la Jérusalem céleste qui va remplacer la Jérusalem détruite à cause de ses fautes. La « Cité sainte », la « Jérusalem nouvelle » apparaît d'abord sous la forme d'une « jeune mariée parée pour son époux » (XXI, 2). Elle représente la « demeure de Dieu parmi les hommes ». Puis une image nouvelle se fait jour, celle de la ville merveilleuse, sorte de cube immense entièrement fait de pierres précieuses (XXI, 9-27). Mais à quel endroit se trouve-t-on ? Aucune localisation n'est indiquée et l'on ne sait même pas très bien

si l'on est encore au Ciel ou sur la terre, puisque l'Ange montre au voyant « le fleuve de vie (...) qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau » (XXII, 11), alors qu'ensuite on nous dit: « Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dressé dans la ville » (XXII, 3). Là encore, il faut se souvenir que, plus tard, les Montanistes attendront la descente de la Jérusalem céleste à Pépuza, en Phrygie. C'est donc que pour eux l'idée de la Jérusalem nouvelle n'est plus liée à la terre d'Israël. On a l'impression que l'auteur des derniers chapitres de l'*Apocalypse* pense déjà ainsi.

Il est donc évident, si on admet cette analyse, que la dernière partie de l'*Apocalypse* se situe, comme les Lettres du début, en Asie Mineure. Si aucun lieu géographique ne peut cette fois servir de point de repère, l'ambiance et les modifications apportées aux croyances que les judéo-chrétiens ont amenées avec eux depuis la terre d'Israël, les traces laissées par cette forme de croyance chez les Montanistes, tout cela montre qu'il s'agit bien de judéo-chrétiens déplacés.

Pourquoi ont-ils été ou se sont-ils déplacés de Palestine en Asie? On peut imaginer deux hypothèses. Ou bien ces judéo-chrétiens ont eu des difficultés en terre d'Israël, vers 44, quand le roi Agrippa I^{er} a infligé des sévices aux chrétiens et, en particulier, a fait exécuter Jacques, frère de Jean (*Actes*, XII, 2). L'hypothèse serait encore plus vraisemblable si l'on admettait, à juste titre, semble-t-il, que Jean, frère de Jacques et l'un des « fils du tonnerre », a lui-même été exécuté en même temps que son frère, comme l'indiquent certains martyrologes⁴¹. Dans une telle situation, on comprend facilement que les disciples de Jean l'Apôtre se soient enfuis pour gagner l'Asie Mineure, où déjà, peut-être, d'autres judéo-chrétiens les avaient précédés. Ou bien le transfert du groupe de judéo-chrétiens johannites serait à mettre en relation avec les événements de 70. En effet, d'après Eusèbe de Césarée, les judéo-chrétiens de Jérusalem se seraient enfuis de la ville avant que les hostilités ne commencent entre les Juifs et les Romains, et se seraient réfugiés à Pella en Transjordanie⁴². Mais on peut imaginer que d'autres ont pris d'autres directions et se sont réfugiés au delà de la Méditerranée en Asie Mineure. Cette hypothèse pourrait être proposée autrement, si on hésite à croire Eusèbe de Césarée sur ce point. Des milliers de Juifs ont été vendus sur les marchés d'esclaves à la suite du triomphe des Romains. Il y avait parmi eux bien des judéo-chrétiens qui, par suite des hasards, se sont trouvés vendus en

⁴¹ Voir J. HADOT, *L'Apocalypse de Jean et les christianismes primitifs*, dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, Mars-Mai 1966, p. 190-217, spécialement p. 195-197.

⁴² EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 5, 3. L'affaire est très controversée, mais sans motif valable.

Asie. En tout cas, la présence de judéo-chrétiens, souvent d'ailleurs antipauliniens, semble un fait indiscutable, dans la seconde moitié du premier siècle, dans les grandes villes d'Asie Mineure et spécialement à Ephèse. C'est dans ce milieu qu'a été propagée l'*Apocalypse* de Jean. Il est donc inutile de retarder jusqu'à l'époque de Domitien la mise en forme de l'*Apocalypse*. Il est préférable, au contraire, de remonter les dates jusqu'ici traditionnelles. Les efforts actuels pour centrer l'ensemble de l'*Apocalypse* sur l'époque de la Guerre Juive sont très intéressants, mais il semble que l'on doive remonter plus haut encore jusqu'à l'époque de Caligula et de Claude, même si la dernière main a été mise à l'ouvrage, tel qu'il existe actuellement, seulement dans les années qui ont suivi la mort de Néron et peut-être même sous Vespasien. L'importance des parties les plus anciennes de l'*Apocalypse* de Jean est telle qu'elle n'est nullement diminuée dans l'hypothèse d'une rédaction définitive plus tardive.

Conclusion

On peut tirer de cette analyse, peut-être trop longue, un certain nombre de conclusions, dont voici les principales.

Tout d'abord, la simple lecture critique de l'*Apocalypse* montre qu'il ne faut absolument pas y chercher des prédictions concernant l'histoire de l'église et l'histoire du monde. C'est pourtant ce qu'ont fait pendant longtemps les exégètes catholiques et protestants. Il faut encore moins, comme les sectes protestantes actuelles, essayer de lire dans l'*Apocalypse* le déroulement des événements de notre époque. Le simple fait que ceux qui utilisent de telles méthodes soient obligés à une perpétuelle remise au point de leurs prédictions devrait suffire à montrer la vanité de tous ces efforts.

Positivement, il est évident que l'*Apocalypse* doit être étudiée avec les méthodes de la critique historique. Elle prétend annoncer ce qui va se produire à l'époque de l'auteur ou des auteurs qui l'ont rédigée. Son étude suppose donc un gros effort pour pénétrer les aspects historiques et géographiques des problèmes posés par l'étude critique du texte. Nous avons vu que cet effort doit porter sur deux domaines: celui de la Palestine, où se déroulent les événements-clés de l'ouvrage: l'affaire de la statue de Caligula, la Guerre Juive de 70, mais le domaine de l'Asie Mineure, qui reste peu connu en ce qui concerne les problèmes de la Diaspora juive, au sein de laquelle s'est développé le judéo-christianisme.

Un des gros dangers de l'étude de l'*Apocalypse* est de s'imaginer qu'elle suffit à nous renseigner sur le christianisme primitif. Beaucoup

l'ont pensé il y a une cinquantaine d'années et ils en concluaient que « le christianisme » était né sous cette forme. Les études actuelles montrent qu'en réalité il y a eu diverses formes de judéo-christianisme aussi bien en Palestine qu'en Asie Mineure. Pour ne prendre qu'un des problèmes posés par l'*Apocalypse*, celui du millénarisme, il est devenu évident qu'à côté du judéo-christianisme millénariste, qui constitue ce qu'on peut appeler la forme la plus matérialiste du christianisme, puisqu'elle admet une fin du monde précédée par un gigantesque cataclysme, on trouve un judéo-christianisme aussi ancien que le précédent, mais caractérisé par une « eschatologie réalisée », pour laquelle les chrétiens, en entrant dans le groupe des Elus, sont déjà passés dans l'autre vie, même si, matériellement, cela ne se voit pas. Or il faut bien constater que ces deux formes de judéo-christianisme ont été transportées en Asie Mineure d'une façon curieusement parallèle, puisque nous retrouvons côte à côte les deux formes d'eschatologie, qui, même si elles semblent au premier abord contradictoires, finiront par constituer, non seulement aux yeux du peuple chrétien, mais même aux yeux des plus hautes autorités chrétiennes, un ensemble indissoluble, dont la paternité sera attribuée à un seul et même personnage, le grand apôtre Jean, qui probablement était mort bien avant de pouvoir rédiger l'un ou l'autre de ces textes.

Il est d'autre part dangereux, quelle que soit la date qu'on attribue à l'*Apocalypse*, d'y voir le point de départ d'une évolution qui devait aboutir aux évangiles. Il est préférable de considérer les évangiles comme l'expression de courants parallèles à celui de l'*Apocalypse*, en n'oubliant jamais que les évangiles contiennent aussi des passages apocalyptiques, comme l'*Apocalypse* de Marc XIII, et que d'ailleurs le message essentiel de Jésus consiste à annoncer l'imminence du Royaume de Dieu.

Enfin une dernière remarque, très importante, s'impose. Si l'*Apocalypse* de Jean est si intéressante, ce n'est pas parce qu'elle écrit l'histoire à l'avance, mais bien parce qu'on a souvent écrit l'histoire à cause d'elle. La résurgence de l'*Apocalypse* est un fait facilement constatable à toutes les périodes difficiles de l'histoire des églises chrétiennes. On cite souvent à ce sujet le Moyen Age et Joachim de Flore. On a raison, mais il ne faut pas ignorer l'impact de l'*Apocalypse* sur les grands mouvements actuels. Sans aller jusqu'à faire du marxisme une résurgence de l'*Apocalypse*, il faut bien admettre que beaucoup de mouvements actuels, soit en politique soit dans le domaine religieux, en particulier toutes les formes de christiano-marxisme, ne se comprennent bien qu'à la lumière des doctrines apocalyptiques et spécialement du millénarisme.

Jean HADOT.

Survivances du Paganisme en vieille Russie

C'est un fait bien connu que dans les régions d'Europe occidentale, le christianisme ne s'étant implanté que progressivement, les survivances des croyances et usages païens se sont maintenus durant des siècles et que l'Eglise dut lutter contre elles avec une opiniâtre vigilance. En ce qui concerne, d'autre part, les anciennes mythologies et croyances du nord de l'Europe, nous sommes relativement bien renseignés. Il est possible maintenant de reconstruire, ne fût-ce que partiellement, les systèmes mythologiques celtique, germanique et notamment scandinave, du moins pour certaines contrées. L'époque romantique, avec son engouement pour l'authenticité primitive, pour le passé en général, pour un « retour aux sources », s'est sans doute laissé souvent entraîner dans les brumes et les marécages du Nord, s'abandonnant avec transport aux mirages, affabulant volontiers là où l'état déficient des connaissances laissait la place à l'imagination débridée. Les excès du romantisme ont, comme toujours, entraîné une réaction rationnelle et rationaliste, mais, à son tour, se laissait volontiers prendre au piège de l'hypercriticisme et du scepticisme nihiliste. Quelques supercheries littéraires ou pseudo-archéologiques de la fin du XVIII^e ou du début du XIX^e siècle ont contribué à cette réaction. Il suffit de rappeler, pour exemple, et on ne manque jamais de le les rappeler, dans un contexte littéraire, les faux d'Ossian. Ce qu'on oublie régulièrement de dire, c'est que les faux d'Ossian n'étaient pas entièrement faux : MacPherson s'était servi de chants populaires, bien réels, et tous les folkloristes savent quelles richesses authentiques recèle la tradition de presque tous les peuples. Que quelques chansons, de leur côté, ne soient devenues populaires — et c'est le cas en Russie — qu'après que des poètes les aient « inventées » au XIX^e siècle ne change rien à la question et l'effet de boomerang et la contamination sont des phénomènes bien connus en folklore et ethnographie modernes.

Pour l'Europe occidentale et septentrionale, nous possédons un assez grand nombre de documents et de témoignages qui confirment l'existence de ces croyances mythologiques et païennes et nous éclairent sur elles (chants épiques irlandais, sagas scandinaves, etc.). En Russie

ancienne¹, malheureusement, les sources écrites médiévales sont extrêmement avares de mentions, et encore plus de détails, concernant le paganisme et la mythologie slaves. Cette grande parcimonie a des causes diverses dont l'analyse nous entraînerait trop loin et les affabulations romantiques ont précisément, ici aussi, et proportionnellement plus qu'ailleurs, amené certains, au XIX^e et dans la première moitié du XX^e siècle, soit à nier l'existence même d'un système mythologique vieux-russe et à le traiter d'invention, soit, concession extrême, à aboutir à un constat de carence, c'est-à-dire à considérer qu'il était inutile d'en parler, puisque, de toute façon, les textes ne nous révèlent pas grand-chose... (Ceci était aussi lié à l'idée, héritée des siècles passés, qui veut que l'histoire ne se fasse qu'à partir des seuls textes...).

Il faut dire que l'école philologique et surtout linguistique, issue des traditions du XIX^e siècle, si elle a rendu d'insignes services à la science, a souvent estompé tout autre domaine d'enquête. Cette école philologique, se greffant sur la méthode comparatiste, a notamment essayé de trouver des corrélats indo-européens aux maigres données linguistiques que nous avons sur le paganisme slave; elle en a parfois trouvé, et d'intéressants. Elle a notamment avancé, en l'exagérant parfois sans preuves suffisantes, la théorie de l'origine iranienne de la mythologie slave et de son influence directe au moins sur le système russe. Elle a, il faut le reconnaître, apporté bien des éléments curieux, quoique hypothétiques, ouvert de nouvelles perspectives dans cette direction.

Les sources textologiques russes sont extrêmement laconiques; celles laissées par les voisins plus ou moins immédiats des Slaves de l'Ouest, voisins germaniques, ne sont pas tellement plus explicites ni plus sûres. Il y a la mention de divinités païennes russes dans la principale chronique de la Russie ancienne, la *Povest vremennykh let* (*Récit des Temps passés*), dont une version est connue sous le nom de chronique de Nestor. L'histoire des diverses recensions de ce monument est extrêmement compliquée et nous nous contenterons ici de rappeler que nous en avons une première grande compilation faite vers 1110-1113 à partir de récits plus anciens et que celle-ci sera elle-même à la base de recensions plus tardives, essentiellement la version laurentienne (*Laurentievski spisok*), de 1377, et la version hypatienne (*Ipatievski spisok*), vers 1420. Quelques rares autres textes (l'apocryphe du *Voyage de la Vierge à travers les tourments*, le *Dit de la campagne d'Igor*, etc.) mentionnent aussi plusieurs de ces mêmes divinités.

¹ Il est nécessaire de préciser ici que, les conditions historiques ayant été autres qu'en Occident, la notion de Russie médiévale ou ancienne, de vieille Russie, s'étend jusqu'au XVII^e siècle.

Les éléments d'information, dispersés, relevant de l'ethnographie, du folklore, qui ont, comme toujours, le défaut d'être des survivances de croyances anciennes à des siècles de distance, d'être une projection dans le temps, mais aussi les données de l'archéologie, trop fréquemment limitées à l'examen de quelques statues et « idoles » trouvées par hasard au XIX^e siècle, sont généralement restés au second plan de la recherche, au profit de la philologie.

Les quelques données, plutôt vagues, d'un Procope de Césarée, de Thietmar de Mersebourg, d'Adam de Brême, d'Otto de Bamberg, d'Helmhold, de Saxo Grammaticus, concernent essentiellement les Slaves de la Baltique occidentale. L'étymologie comparative avancée à propos des noms des divinités mentionnées dans les chroniques et autres textes vieux-russes: Peroun, Veles (Volos), Khors, Stribog, Dajbog, Mokosh, Troïan, a assez naturellement estompé le peu que nous sachions sur le temple d'Arkona (Rügen), ou sur l'idole de pierre de la Zbroutch (Husiatyn), trouvée en 1848, données qui menaient vite à une impasse.

Mais depuis Šafarik et même Niederlé, l'archéologie a progressé à pas de géants, notre conception des « antiquités slaves » n'est évidemment plus celle des chercheurs du XIX^e siècle ou du début du XX^e, d'un A. Ouvarov ou même d'un I. Tolstoï. Le matériau disparate et, bien sûr, fort mal fixé archéologiquement, exhumé il y a cent ans, s'éclaire sous un jour nouveau. Surtout l'immense travail accompli depuis une cinquantaine d'années, et notamment les succès remarquables de l'archéologie novgorodienne, d'importance mondiale en même temps que travail de pionnier, nous apportent aussi de nouveaux éléments d'information sur les survivances du paganisme, qui n'ont pas encore été systématisés. V. Sedov a d'ailleurs mis à jour il y a une trentaine d'années les vestiges d'un sanctuaire païen à Peryn, au bord du fleuve Volkhov et du lac Ilmen, ce qui confirmerait le lien étymologique entre le nom du dieu du tonnerre et de la foudre, Peroun, et le toponyme Peryn.

Nous-même avons eu l'occasion de mettre en évidence certains aspects particuliers de certains mythes et croyances à l'échelle de l'Eurasie, notamment touchant la symbolique de l'image du cervidé², surtout pour des périodes plus reculées. Nous préparons en ce moment quelques réflexions sur des traces du culte de l'ours en Russie ancienne et sur les ornements en croissants de lune, très répandus en vieille

² J. BLANKOFF, *A propos du cervidé dans l'art de l'Eurasie (Communications au II^e symposium international sur l'art géorgien)*, Tbilissi, 1977. Une version plus complète et illustrée a été publiée sous le même titre à Bruxelles, dans la *Revue des Pays de l'Est*, 1978, 2, pp. 1-32.

Russie, études préliminaires à paraître en 1980; nous n'anticiperons pas ici.

Parmi les objets les plus curieux et les plus mal connus qui témoignent des survivances des croyances et de la symbolique païennes en Russie médiévale, il nous paraît intéressant de reprendre l'histoire de ces curieux médaillons, jouant le rôle de phylactères, très peu connus même des spécialistes, appelés *zmeeviki* (de *zmeia*-serpent), dont nous avons entrepris l'étude il y a quelques années³, en apportant d'ailleurs ici quelques détails supplémentaires et en publiant de nouveaux exemplaires de ces amulettes.

*
**

L'usage d'amulettes, qui remonte d'ailleurs aux époques les plus reculées de l'histoire de l'homme, n'est pas près de disparaître (après tout, qu'est-ce qu'un « porte-bonheur » ?...); on en trouve à toutes les époques⁴ et probablement dans toutes les civilisations. Leur catalogue ou même leur simple énumération exigerait probablement des volumes entiers, depuis les témoignages sur les pratiques magiques en Chaldée et les scarabées égyptiens jusqu'aux nombreux papyrus prophylactiques gréco-égyptiens.

Claire Préaux a publié et étudié autrefois⁵ une tablette de bois, amulette chrétienne d'origine copte appartenant au Musée d'Art et d'Histoire de Bruxelles. Cette planchette, marquée d'une croix, contient une citation biblique, le 3^e verset du psaume 28/29 répété six fois et, de l'autre côté, l'alphabet grec, des lettres coptes et les voyelles grecques. On sait que le psaume 90 figure plus fréquemment dans les papyrus-amulettes parce qu'il énumère les maux dont le Tout-Puissant ou son agent, quel qu'il soit, sont censés protéger le porteur. Claire Préaux rappelle fort à propos que les papyrus de ce type commencent fréquemment par un hymne au Nil, une invocation à Isis, Artemis ou Sabaoth. Ces amulettes, mêlant les traditions païennes, celles de la magie juive et gréco-égyptienne « véhiculée » par le christianisme, ont fini par inquiéter l'Eglise, et le Concile de Laodicée au iv^e siècle pro-

³ A propos du « dvoecrie » et des amulettes « *zmeeviki* », dans *Communications présentées par les Slavisants de Belgique, VII^e congrès international de Slavistique (Varsovie 1973)*, Bruxelles, 1973, pp. 67-84.

⁴ A l'époque où nous réunissions les premières données de cet article, par une heureuse coïncidence, une jeune employée, commis de bureau, nous montrait fièrement une patte de vison qu'elle venait d'aller tremper dans l'eau bénite... Bel exemple de double foi (ou de *perestrakhovka* comme on dit en russe, ce qui se traduirait à peu près par « deux précautions valent mieux qu'une! »...).

⁵ CL. PRÉAUX, *Une amulette chrétienne aux Musées royaux d'art et d'histoire de Bruxelles*, dans *Chronique d'Egypte*, 1935, 20, pp. 361-370.



1. Monnaie antique au gorgoneion provenant des bords de la Mer Noire (Olbia).



2. Plaque d'or scytho-grecque de Bolchaia Bliznitsa, IV^e s. av. J.-C.



3 et 4. Zmeevik du Musée de Vologda, XV^e s. (?).



5 et 6. Zmeevik en bronze, XV^e s. (?) de l'ancienne Collection Ostroukhov (Galerie Tretiakov).



7 et 8. Zmeevik en bronze (Leningrad, Musée Russe, 1437).



9 et 10. Zmeevik en bronze, XII^e s., ancienne Collection Pogodin (Ermitage).



11 et 12. Zmeevik en bronze, ancienne Collection Pogodin (Ermitage, 1003/7).



13. Zmeevik en bronze, anc. Coll. I. Tolstoï (Ermitage, 1003/1).



14 et 15. Zmeevik de Souzdal, XII^e s. (?) (Moscou, Musée historique).



16 et 17. Zmeevik trouvé en 1973 à Novgorod.

18. Zmeevik (semblable à 16 et 17) trouvé en 1977 à Novgorod.



19 et 20. Zmeevik en or trouvé dans la région de Smolensk (Ermitage, 2032/1).

hiba les phylactères de ce type, ces « prisons pour l'âme », sous peine d'exclusion de la communauté chrétienne. En Occident, saint Boniface se plaint dans une lettre au pape Zacharie de ce que les femmes portent des phylactères païens; saint Eloi prêchant contre ceux qui invoquent les dieux païens et rendent un culte aux arbres, interdit de mettre une amulette au cou d'un homme ou d'un animal « même si elle a été faite par des clercs »⁶. Saint Augustin et Jean Chrysostome avaient aussi condamné ces pratiques, ce dernier mentionnant expressément les amulettes. Ceci n'empêcha pas les chrétiens de continuer à fabriquer des charmes en recopiant des extraits des Ecritures, non seulement des psaumes mais aussi de l'évangile de Jean et de l'*Apocalypse*. Les *arculae* à reliques relèvent de la même démarche de pensée.

Il y a quelques années a été publié un autre papyrus⁷ (Princeton, n° 159) datant du III-IV^e siècle après J.-C., contenant un texte disposé en triangle et composé d'une formule d'incantation répétée et chaque fois abrégée dans les lignes successives. Dans le cas du n° 159 de Princeton, les premières syllabes forment un charabia incantatoire typique des formules magiques, tandis que les lignes 9 à 19 constituent une invocation à l'aide des anges (qui sont mentionnés par leurs noms dans plusieurs papyrus) contre la fièvre. On trouvera dans les publications de Claire Préaux et de Bruce M. Metzger une bibliographie consacrée à la question: travaux de K. Wessely et K. Preisendanz, etc.

S.A. ESAÏAN⁸, à propos des symboles solaires tels que la croix, la croix inscrite dans un cercle et de concepts qui y sont liés, comme la fertilité, la vie, la vie éternelle (svastika, etc.) a, de son côté, décrit une série d'amulettes de l'ancienne Arménie qui semblent dater pour la plupart du premier millénaire avant J.-C. et qui sont marquées de la croix solaire.

Si dans le domaine partho-iranien, les amulettes destinées à protéger des maladies semblent plus rares, elles ne sont pas inconnues, comme en témoigne notamment la publication de A.D. BIVAR⁹ qui décrit une intaille de chalcédoine de la collection Falkiner à Londres. Cette pièce représente d'un côté une louve en dessous de laquelle on distingue deux petits personnages mi-zoomorphes, mi-anthropomorphes, représentation que nous ne discuterons pas ici. Au verso, un

⁶ E. SALIN, *La civilisation mérovingienne*, IV, Paris, 1959, p. 493.

⁷ BR. M. METZGER, *Historical and Literary Studies*, chapitre X: *A Magical Amulet for Curing Fever*, Leyde, 1968, pp. 104-110.

⁸ S.A. ESAÏAN, *Amulety, svjazannye s kulltom solntsa iz Armenii*, dans *Sovetskaïa Arkheologia*, 1968, 2, pp. 255-260.

⁹ A.D.H. BIVAR, *A Parthian Amulet*, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, 1979, 30, pp. 512-525.

personnage saisit un démon par les cheveux. La pièce date vraisemblablement du II^e-III^e siècle après J.-C. A. Bivar lui compare une autre intaille de chalcédoine du British Museum représentant aussi un « héros » saisissant par les cheveux un démon qui semble en train de dévorer un être humain. Dans sa main droite, le héros tient une tête de taureau qui a permis une identification du personnage: d'une part, le personnage mythologique Fāredūn, souvent associé à l'art médical et invoqué dans la lutte contre la fièvre, et, de l'autre, le démon Zahhāk, oppresseur des Iraniens, se nourrissant quotidiennement de la cervelle de deux jeunes gens. A. Bivar indique que ces amulettes servaient vraisemblablement à protéger leur porteur contre une maladie grave ou contre les épidémies.

On connaît de nombreux exemples d'amulettes et de pierres à vertus curatives avec formules incantatoires du type « abrasax »¹⁰.

Les amulettes ont été nombreuses en Occident aussi. Laissant de côté la période antique, nous pouvons rappeler leur existence à l'époque mérovingienne. On a trouvé dans la région du Rhin moyen plus de trente *bullae*, petites boîtes cylindriques, pyxides ou capsules ovoïdes en bronze ou, plus rarement, en argent repoussé; ces trouvailles qui ont eu lieu dans les environs de Mayence, à Cologne, à Arlon et ailleurs¹¹, appartiennent à la catégorie des amulettes ou des porte-amulettes ce qui revient au même.

E. Salin, H. Roosens et J. Alenus-Lecerf, A. Roes citent aussi de nombreux exemples de boules de cristal portées à la ceinture et de talismans en pierre, trouvés non seulement dans la région du Rhin, dans la zone alémanique, mais aussi dans le Kent et en Hollande; certaines de ces boules magiques de cristal et de pierre sont conservées au musée de Nancy, en France.

Les spécialistes de ces questions en Occident connaissent bien des rouelles ajourées ornées d'une croix, d'origine mérovingienne, et savent qu'au XIX^e siècle encore des marchands revendaient, sous le nom de « roues de sainte Catherine », des rouelles gauloises trouvées dans l'un ou l'autre oppidum de la région de la Meuse. Ces rouelles, d'origine très ancienne, découpées ou coulées, étaient en métaux divers, nobles ou vulgaires, et on les portait au cou ou à la ceinture, souvent les

¹⁰ *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, 1, Paris, 1907, col. 127, et A. ORLOV, *Amulety « zmeeviki » istoricheskogo muzeia (Prilozhenie V k otchetu GIM 1916-1925)*, Moscou, 1926, p. 17.

¹¹ A. ROES, *Talismans mérovingiens en pierre*, dans *Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est*, 1960, XI, 1, pp. 32-38 et H. ROOSENS, J. ALÉNUS-LECERF, *Sépultures mérovingiennes au « vieux cimetière d'Arlon » (Archaeologia belgica, 88)*, Bruxelles, 1965, pp. 127-129.

pèlerins les arboraient à leur chapeau. Jouant le rôle de phylactère, elles sont souvent liées au culte solaire et ornées de rayons, de croix, parfois de représentations animales; elles se sont « christianisées » surtout à partir du *vii^e* siècle. K. Köster a publié récemment dans le catalogue de l'exposition Rhin et Meuse¹² une série d'insignes de pèlerins provenant de Cologne, Aix-la-Chapelle, Maestricht et Cornelmünster ayant un caractère apotropaïque et dont certains étaient même reproduits sur des cloches; plusieurs de ces insignes étaient ornés de petits miroirs destinés à capter l'image des reliques offertes aux regards et ainsi leur pouvoir protecteur, « variante populaire de l'interprétation de l'antique magie du miroir ». L'iconographie de ces insignes est assez variée: Madone, anges, Sainte Face, vêtement de la Vierge, adoration des Mages, saints divers, etc.

J. Clergues a publié une pierre carrée en diorite portant gravée une formule incantatoire et prophylactique en latin et une croix; cette pierre, difficile à dater, a été trouvée dans le midi de la France, à Antibes¹³.

Nous ne pouvons évidemment traiter ici du problème très vaste de l'usage de scènes ou de motifs d'origine païenne utilisés dans la décoration d'objets chrétiens, qui se rencontre fréquemment en Occident. Signalons qu'en ce qui concerne par exemple l'Irlande, les auteurs qui en ont étudié l'art ont insisté sur la persistance du paganisme dans ce pays aux *vii^e* et *viii^e* siècles¹⁴. Des exemples pourraient être facilement trouvés pour les pays scandinaves.

Plusieurs spécialistes, dont J. Seznec, ont montré de façon convaincante combien les survivances du culte des dieux antiques sont nombreuses dans la tradition des premiers siècles du christianisme et dans la culture médiévale¹⁵: « ...à vrai dire, les pierres portant les effigies des Dieux n'avaient jamais cessé d'être employées au moyen âge (...) parfois même on a la surprise de trouver sur des cachets ecclésiastiques une Vénus Anadyomène ou une Leda ».



Les amulettes prophylactiques ou curatives ont été répandues dans l'empire byzantin et, on le devine, elles nous intéressent plus directe-

¹² *Insignes de pèlerins et objets de dévotion*, dans le catalogue *Rhin-Meuse. Art et civilisation, 800-1400*, Cologne-Bruxelles, 1972, pp. 146-160.

¹³ J. CLERGUES, *La recherche archéologique à Antibes*, Antibes, Musée archéologique, 1966.

¹⁴ F. HARDY, *L'art irlandais*, Dublin, 1954, pp. 44-45.

¹⁵ J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, Londres, 1940, pp. 40, 54, 62, 82.

ment. Des usages semblables existaient même chez les ennemis de Byzance et parfois sous une forme qu'à première vue on ne s'attendrait peut-être pas à rencontrer. Dans son *Histoire*, Théophilacte Simocatta raconte que certains prisonniers capturés en 591 par Khosroé II et appartenant à des tribus turques furent envoyés par le roi à l'empereur des Romains (de Byzance); ces prisonniers portaient, marqué sur le front « le signe de la passion du Seigneur », la croix. Questionnés, ces prisonniers dirent qu'ils avaient reçu ce signe de leur mère, car lorsqu'une épidémie se déclarait en Orient, sur le conseil insistant de certains chrétiens (des nestoriens sans doute, dont on sait que le rôle a été grand en Asie), elles gravaient ce signe sur le front de leurs enfants ¹⁶.

En ce qui concerne Byzance, on connaît d'assez nombreuses amulettes métalliques ayant la forme de médailles. Ces phylactères et encolpions sont souvent d'une frappe maladroite et grossière, ce qui indique une fabrication artisanale; nous sommes loin là des belles monnaies frappées dans les ateliers impériaux. Paradoxalement, elles ont été assez peu étudiées, moins semble-t-il que les papyrus gréco-égyptiens. Parmi les principaux articles sur ce sujet, il faut citer le mémoire de M.A. Sorlin-Dorigny ¹⁷ sur un phylactère de sa collection, et, à la suite de cet essai, l'étude de G. Schlumberger qui a publié plusieurs de ces amulettes ¹⁸. Il n'est pas sans intérêt de rappeler brièvement ce que sont ces amulettes et ce qu'elles représentent. G. Schlumberger en décrit quinze (dont une bague en or à caractère magique). Ces encolpions, acquis généralement à Constantinople, Smyrne ou Beyrouth, sont en cuivre ou bronze (n^{os} 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12), en plomb (5, 14), en hématite (13). Certaines représentent ce qu'on a appelé « sceau de Salomon » (σφραγίς Σολομώνος de l'inscription); Salomon à cheval, la tête parfois nimbée, terrasse, comme le célèbre cavalier thrace ou comme saint Georges, un démon femelle, c'est-à-dire la maladie ou le maléfice à conjurer. Le rôle de Salomon dans les pratiques incantatoires et les superstitions liées à la protection contre les maladies est important; on en trouve une autre preuve dans un apocryphe, le *Testament de Salomon* ¹⁹. Au revers, divers motifs qui varient d'une amulette à l'autre: lion, échassier (il faut y voir un ibis ou un serpenteaire et non une autruche comme le croyait Schlumberger

¹⁶ Th. SIMOCATTA, *Histoire*, Livre 5, X, 14. Ce fait est signalé d'autre part dans le livre de F. NAU, *L'expansion nestorienne en Asie*, Chalon-sur-Saône, 1914.

¹⁷ Phylactère alexandrin contre les épitaxis, dans *Revue des études grecques*, 1891, 4, pp. 287-296.

¹⁸ G. SCHLUMBERGER, *Amulettes byzantines anciens destinés à combattre les maléfices et maladies*, dans *Revue des études grecques*, 1892, 5, pp. 73-93.

¹⁹ *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, Paris, 1926, p. 456.

et ceci est d'ailleurs confirmé par l'inscription du n° 7), serpent, scorpions, crocodile, un œil vers lequel convergent des poignards ou que menace un trident. Un exemplaire, abîmé (n° 3), semble bien représenter la Vierge et l'enfant et probablement les mages. Certaines amulettes portent la représentation d'un archange, généralement Arla(a)f, quoique d'autres soient aussi mentionnés. Signalons déjà, pour y revenir plus loin, que le Sisinnios mentionné sur l'encolpion n° 1 n'est nullement son propriétaire comme le croyait Schlumberger. D'autre part, les inscriptions varient aussi; elles sont du genre: « Sceau de Salomon, écarte tout mal de celui qui (te) porte! », « Fuis, la détestée, (que) Salomon te chasse », « Fuis, (que) l'ange Arlaf te chasse! », ou elles portent parfois le nom de Sabaoth (8,10). Décrivant ensuite des amulettes, mentionnées par d'autres auteurs avant lui, Schlumberger cite une inscription (que nous retrouvons sur les *zmeeviki* russes) : + ἅγιος ἅγιος ἅγιος κ (ύρι)ε Σαβαώθ, ὁ ἀρχης (?), ὁ ὄργανός. Les pièces russes, tout comme la formule du trisagion dans les vieilles liturgies orientales, nous permettent de corriger la lecture du mot douteux en πλήρης comme l'ont fait A. Orlov et d'autres. Le sens est alors: trois fois saint, Dieu des armées, le ciel est rempli (de ta gloire). Au siècle passé, M.I. Sokolov²⁰ a analysé en détail et de façon pénétrante les textes apocryphes dans lesquels se retrouvent les formules prophylactiques qui permettent d'expliquer toute une série d'amulettes et l'apparent charabia que portent certaines d'entre elles, ainsi que les maux dont elles sont censées protéger. Grâce aux apocryphes, M. Sokolov a explicité plusieurs mots et noms dont le sens était resté obscur. La plupart de ces textes sont des incantations destinées à combattre des maladies, représentées par des démons qui prennent des formes et des noms divers. Dans certains textes, comme sur certaines amulettes *zmeeviki*, on trouve le mot ДЪНА. M. Sokolov a montré que ce mot correspond à l'ὑστῆρα grec (l'idée de maladie interne et le démon qui la symbolise étant généralement confondus dans les textes et sur les talismans) et cite de très nombreux exemples de cette littérature incantatoire et populaire. Nous sommes ici en pleine démonologie et les amateurs de ce genre trouveront dans le travail de Sokolov de quoi satisfaire leur curiosité.

En ce qui concerne les motifs d'amulettes, lorsqu'un personnage (Salomon, Arlaf, ...) terrasse le démon, celui-ci a généralement l'aspect d'une femme (Schlumberger, certainement 1, 2, 5, 13 et probablement les autres aussi), symbole de la maladie ou de l'épidémie. Or, parmi les

²⁰ M. SOKOLOV, *Apokriphitcheski material dlia obiasnenia amuletoy nazyvaemykh zmeevikami*, dans *Zhurnal Min. narodn. prosv.*, 1889, CCLXIII, 2, pp. 340-368, et *Novy material dlia obiasnenia amuletoy nazyvaemykh zmeevikami*, Moscou, 1894.

motifs figurant sur plusieurs pièces, on distingue une tête, parfois grossièrement ébauchée, d'où partent, radialement ou non, des appendices, filiformes ou non, en nombre variable, au bout desquels on reconnaît parfois de petites têtes. Ce motif est essentiel pour les zmeeviki russes. Le n° 5 publié par Schlumberger appartient à ce type mais le dessin étant de mauvaise qualité, on comprend que le savant n'ait pu l'identifier. La solution nous est donnée cependant par la description que l'auteur donne dans le même article (pp. 88, 90, 92) des pierres prophylactiques publiées par E. Le Blant²¹ et Koehler, et dont l'une représente Persée tenant en main la tête coupée de Méduse. Schlumberger rappelle que Froehner avait publié (*Philologus*, 1884) un onyx gravé ayant appartenu à Albert Rubens, fils du célèbre peintre, représentant une tête de Méduse servant de centre à sept serpents disposés en rayons divergents et il évoque le jaspe vert connu sous le nom de « sceau de saint Servais » de la cathédrale de Maestricht²² représentant aussi la tête de Méduse et sept serpents, ainsi qu'une plaque d'émail d'origine byzantine avec motif similaire.

Parmi les fibules portant une image de Gorgone, on peut citer la fibule de Mölsheim (Hesse rhénane), du VIII^e siècle, faite d'un camée antique — une agathe avec la tête de Méduse²³.

Nous même avons eu la possibilité d'examiner, grâce à Mme A. Bank, cinq amulettes d'origine byzantine provenant de l'Ermitage à Leningrad (ω - 155, 198, 634, 1159 et 1160). L'un, le 155, est en argent, les autres en métal vulgaire, tous de frappe plus ou moins grossière et aux inscriptions très peu nettes ou mutilées. Le 155 porte une tête entourée de sept serpents tordus, le 198 également, la tête étant plus petite. Le 634 ne comporte que cinq serpents; sur le 1159, la tête et les serpents sont ébauchés maladroitement; sur le 1160, la tête grossièrement dessinée est entourée de cinq petites têtes animales, tandis qu'au revers un cavalier terrasse un démon, tous deux dessinés grossièrement.

Certains, assez rares il est vrai, ont voulu autrefois voir dans le personnage entouré de serpents une image d'Hercule. Tous les exemples que nous apportons ici montrent que cette hypothèse ne résiste pas à l'analyse et que le personnage mythologique représenté sur les zmeeviki est bien une Gorgone. Ce personnage est d'ailleurs anatomiquement féminin sur plusieurs zmeeviki russes (les seins notamment sont nettement visibles dans plusieurs cas).

²¹ Une collection de pierres gravées à la Bibliothèque de Ravenne, dans *Revue archéologique*, janvier à juin, 1883, 1, p. 306.

²² C.W. KING, *Handbook of engraved gems*, p. 112.

²³ *L'art mérovingien. Catalogue d'exposition*, Bruxelles, Musées d'art et d'histoire, 1954, pl. 56.

Il serait trop long de rappeler dans ce contexte les innombrables représentations de la Gorgone et sa place ou son rôle apotropaïque dans l'art antique, chez les Grecs, les Etrusques, les Romains, des vases grecs au cratère de Vix ou aux mosaïques. Il a été étudié par plusieurs chercheurs et notamment, rien qu'en ce qui concerne la Russie, par N. Veselovskij²⁴, comme le rappelle G.K. Vagner dans un article très documenté sur les zmeeviki et leurs motifs iconographiques²⁵. Dans un style pittoresque et assez comique, un chercheur catholique moderne évoque encore avec un effroi simulé le rôle de la Gorgone: « Le VI^e siècle avait eu sa satanique figure. Sur les antéfixes des temples, l'horrible Gorgone, fonctionnant comme un paratonnerre, écartait le mauvais rôdeur dont elle était l'image; au temple d'Artémis-Gorgo, à Corfou, c'est au fronton même qu'éclatait son rictus. Sur les panses des vases à figure noire, souvent elle pose son vol de sauterelle d'enfer... »²⁶ !

Rien qu'en ce qui concerne le territoire de l'U.R.S.S. et de quelques pays voisins, il est utile cependant de citer les têtes de Méduse des monnaies antiques (fig. 1) et de l'art scytho-grec²⁷ (fig. 2), plaques d'or embossées ou repoussées ou de bronze. Ce motif de la Gorgone et des serpents sur des amulettes est fort ancien et se retrouve ailleurs dans des territoires voisins de la Russie. L'archéologue bulgare I. Venedikov a publié²⁸ des amulettes thraces représentant une tête de taureau ornée d'une tête de Gorgone et de deux serpents et une plaque d'or trouvée à Nessèbre, provenant d'une fibule en bronze, représentant la Méduse et des serpents dans une composition qui rappelle celle des zmeeviki²⁹.

Des objets, catalogués comme « bijoux » ou « fibules » mais ressemblant fort à des amulettes et portant des représentations stylisées de serpents et de dragons ont été trouvés dans nos régions, dans une tombe mérovingienne à Wingles, Pas-de-Calais (croix d'où partent des

²⁴ *Nagrudnik s izobrazheniem golovy Meduzy*, dans *IAK*, 65, 1918.

²⁵ G.K. VAGNER, *O zmeevidnoi kompozitsii na drevnerusskikh amuletakh-zmeevikakh*, dans *KSIA*, 85, 1961, pp. 26-30.

²⁶ G. BAZIN, *Formes démoniaques*, dans *Satan. Les études carmélitaines*, sans lieu, 1948, p. 511.

²⁷ *Sokrovitchcha skifskikh kurganov*, Prague-Leningrad, 1966, pp. 50, 77, pl. 103, 144. Voir aussi I. Tolstoï, N. Kondakov, *Russkie drevnosti v pamiatnikakh iskusstva*, fasc. 1, 1889, p. 44, ill. 53 et fasc. 2, 1889, pp. 100, 108, 112; B. GRakov, *Skify*, Moscou, MGU, 1971, pl. XV.

²⁸ I. VENEDIKOV, *Frakiitsy v gretcheskom iskusstve pontiiskoi Apollonii*, dans *Sovetskaia Arkheologia*, 1969, 3, pp. 71-73. Voir aussi la plaque d'argent du V^e siècle avant J.-C. provenant d'une armure et trouvée en Thrace, dans l'album *Klady bolgarskikh zemel*, Sofia, 1965.

²⁹ *Klady bolgarskikh zemel*, Sofia, 1965, planches non numérotées.

têtes de dragons à corps serpentiformes³⁰) et parmi des pièces franques des VI^e-VII^e siècles (disques ajourés avec serpents stylisés)³¹. Etant donné les incertitudes qui entourent les diverses théories relatives à l'origine des Avars et les difficultés que soulèvent l'attribution et la classification du matériau archéologique et des objets d'art trouvés dans les tombes avars, il semble hasardeux, quoique tentant, de rapprocher des amulettes que nous venons de décrire les rouelles de bronze ornées de têtes d'animaux ou de croix de type solaire³² classées comme ornements de harnais et nous nous abstenons de prendre position ici.

*
**

Les symboles mêlés, et quelquefois confondus, du paganisme, des croyances liées à la cosmogonie d'une part, et du christianisme de l'autre, existaient en vieille Russie sous des formes diverses et pas seulement dans l'art populaire. Evoquons ici les pendentifs et boucles d'oreilles en croissant de lune ou en demi-lune, très répandus à l'époque kiévienne, à l'époque pré-mongole: B.V. Sapunov en a indiqué récemment l'importance à propos du problème de la double foi³³. Faut-il rappeler à ce propos en passant que le croissant de lune, autrefois associé à Artémis, et avant elle à des déesses orientales, se retrouve en Occident sur d'assez nombreuses représentations de la Vierge?

Un des témoignages les plus curieux de la double foi en Russie ancienne est précisément constitué par les amulettes *zmeeviki* qui sont ici la raison de nos réflexions. Il existe à leur propos et depuis le siècle passé plusieurs travaux, mais elles restent, il faut bien le dire, assez mal connues. B. Sapunov a signalé aussi en passant leur intérêt pour l'évaluation du phénomène des survivances du paganisme³⁴ et, en effet, elles méritent d'être envisagées sous cet angle. Elles jettent une lumière fort intéressante sur ce problème, sur la persistance de certaines traditions païennes et, indirectement, permettent aussi de mieux comprendre l'atmosphère mystérieuse dans laquelle baigne le *Dit de la campagne d'Igor*.

Certains aspects du symbolisme des motifs qui apparaissent dans les arts populaires et dans le folklore ont été étudiés dans des travaux

³⁰ *L'art mérovingien, op. cit.*, pl. 49.

³¹ *L'art mérovingien, op. cit.*, pl. 19.

³² I. ERDÉLYI, *L'art des Avars*, Budapest, 1966, pl. 15 et 27.

³³ B. SAPUNOV, *Pamiatniki materialnoi kultury dvovertsev (Trudy Gos. Ermitaja, XI)*, Leningrad, 1970, pp. 7-14.

³⁴ *Iaroslava i drevnerusskoe iazychestvo*, dans *Slovo o polku Igoreve - pamiatnik XII veka*, Moscou-Leningrad, 1962, p. 326.

de B. Rybakov et L. Dintses³⁵. Il serait intéressant de comparer l'icographie des zmeeviki à certains dessins de broderies populaires russes; mais dans ce domaine, il y a lieu d'être prudent et de se méfier de rapprochements trop rapides car, en ce qui concerne la broderie aussi, les motifs peuvent se confondre; certains motifs et personnages stylisés, traités de façon apparemment assez semblable, relèvent en fait d'autres thèmes et symbolisent d'autres mythes, d'ailleurs tout autant liés aux croyances du paganisme et à la cosmologie. Nous laisserons de côté ces rapprochements qui devraient faire l'objet d'une étude particulière, dont les jalons ont déjà été posés par les spécialistes des arts populaires³⁶ et par les ethnographes.

On sait qu'il y a un siècle et demi, en 1821, on trouvait près de Černigov la plus belle de ces amulettes, un zmeevik en or, d'un fin travail³⁷. Depuis lors, plusieurs dizaines d'autres zmeeviks, généralement en cuivre ou en bronze, ont été mis à jour. Avant la révolution, certains étaient dans des collections privées (Oouvarov, Pogodin, Khanenko, Ostroukhov); ils sont maintenant dans divers musées soviétiques ou quelquefois dispersés. Leur catalogue complet et leur description précise seraient extrêmement utiles et il serait souhaitable qu'un chercheur russe, qui a tout le matériau à sa disposition, les réalise. L'essai de classification et de description partielles de A.S. Orlov, basé essentiellement sur les zmeeviki du Musée historique de Moscou³⁸, était une tentative intéressante, mais ce travail ne résout pas le problème. Publié sans illustrations, l'essai de classification d'Orlov est, il faut le reconnaître, peu clair et peu pratique. Il se pose pour cette publication le même problème compliqué que pour les autres publications anciennes: les zmeeviki ayant été regroupés dans d'autres musées, d'autres collections et les numéros d'inventaire changés, il est très difficile de s'y retrouver. Un catalogue illustré, détaillé, mis à jour, est, pour cette raison aussi, indispensable. Ce serait d'ailleurs un excellent thème de recherche.

³⁵ B. RYBAKOV, *Prikladnoe iskusstvo i skulptura*, dans *Istoria kultury drevnei Rusi*, II, Moscou-Leningrad, 1951, pp. 396-404; L. DINTSES, *Drevnie tcherty v russkom narodnom iskusstve*, idem, pp. 465-491; B. RYBAKOV, *Russkoe prikladnoe iskusstvo X-XIII vekov*, Leningrad, 1970.

³⁶ L. DINTSES, *op. cit.*; A. AMBROZ, *O symbolike russkoï krestianskoï vyshivki arkhaitcheskogo tipa*, dans *Arkheologia*, 1966, 1, pp. 61-76. Voir aussi l'ouvrage récent de G. MASLOVA, *Ornament russkoï narodnoi vyshivki*, Moscou, 1978.

³⁷ Publié par Olenin en 1836; I. TOLSTOÏ, *O russkikh ambuletakh nazyvae-mykh zmeevikami*, dans *Zap. I.R. Ob-va*, III-IV, Saint-Pétersbourg, 1887-89; B. RYBAKOV, *Drevnosti Tchernigova*, dans *MIASSSE*, II, Moscou-Leningrad, 1949, p. 8; *Istoria kultury drevnei Rusi*, II, Moscou-Leningrad, 1951, p. 444; B. RYBAKOV, *Russkoe prikladnoe iskusstvo X-XIII vekov*, Leningrad, 1970, p. 92, etc.

³⁸ A.S. ORLOV, *Amulety «zmeeviki» istoriticheskogo muzeia (Prilozhenie V k otch. GIM za 1916-1925)*, Moscou, 1926.

Il ne nous appartient pas et nous n'avons pas ici la possibilité matérielle de donner une liste et une description de tous les zmeeviki qui nous sont connus ou même de ceux que nous avons eus entre les mains. Limitons-nous à quelques faits et remarques qui intéressent ceux qui sont peu familiarisés avec ces objets. Les principales collections de zmeeviki sont actuellement celles du Musée historique et de la Galerie Tretyakov à Moscou, du Musée russe et de l'Ermitage à Leningrad. Il y a quelques-unes de ces amulettes au musée de Zagorsk³⁹. Nous en connaissons quelques-unes au musée de Novgorod (quatre en vitrine, une dans la réserve n° 18.619 et une trouvée il n'y a pas longtemps à Gorodichtche) et une au musée de Vologda⁴⁰ (fig. 3 et 4). Il y en a probablement dans certains musées d'Ukraine et quelques pièces sont dispersées dans d'autres musées (à Vladimir, Rostov Veliki, au musée Rubliov à Moscou, etc.). En Occident, nous avons pu en voir six dans la collection bruxelloise Maréchal, formée à partir des anciennes collections O'Meara et de Savitsch et vendue, en partie, à Paris il y a quelques années⁴¹. Une partie de ces zmeeviki a été publiée autrefois par I. Tolstoï, B.I. et V.N. Khanenko, M. Sokolov, A. Orlov⁴², D. Prozorovski, A.A. Bobrinski et V. Lesiutchevski⁴³ (fig. 5 à 13).

Il faut dire que leur iconographie est très diversifiée; si au verso on a une représentation plus ou moins nette ou stylisée de la tête et parfois du corps de Méduse avec un nombre variable de serpents, ou parfois seulement un entrelacs stylisé, au recto les motifs chrétiens sont très divers: la Vierge et l'enfant, de type variable (nombreux exemplaires), un archange, Théodore Tiron, des saints cavaliers, les sept Dormants d'Ephèse, dont nous parlerons plus bas, et d'autres motifs encore.

M.V. Sedova, après avoir publié une amulette novgorodienne, d'un type différent, pierre d'origine néolithique enchassée dans une monture du XIV^e siècle⁴⁴, a décrit brièvement les zmeeviki de Novgorod⁴⁵.

³⁹ T. NIKOLAEVA, *Proizvedenia melkoi plastiki XIII-XVI vekov v sobranii zagorskogo muzeia. Katalog*, Zagorsk, 1960, pp. 98-101.

⁴⁰ J. BLANKOFF, *A propos d'une amulette zmeevik du musée de Vologda*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire slaves de l'Université de Bruxelles*, XX, 1972, pp. 129-135.

⁴¹ *Collection de M^e Maréchal. Catalogue*, Paris, 1966, n° 411 à 416.

⁴² Voir plus haut.

⁴³ D. PROZOROVSKI, *O drevnikh medalionakh, nazываемykh zmeevikami*, dans *Khristianskie drevnosti*, Saint Pétersbourg, 1878; A. BOBRINSKI, *Neskolko neizdannyykh zmeevikov*, Saint Pétersbourg, 1898; V. LESIUTCHEVSKI, *Nekotorye zmeeviki v sobranii khudozhestvennogo otdela Gos. Russkogo muzeia*, dans *Materialy po russkomu iskusstvu*, GRM, I, Leningrad, 1928, pp. 10-21.

⁴⁴ *Sovetskaia Arkheologia*, 1957, 4, pp. 166-167.

L'article de N. Zhurzhalina sur les pendentifs-amulettes ⁴⁶ ne décrit pas de zmeeviki et ne nous concerne donc pas ici. Par contre, le triptyque d'argent doré, exécuté en 1412 par Lukian et conservé au kremlin de Moscou, décrit en détail par T. Nikolaeva ⁴⁷, présente pour nous un grand intérêt. T. Nikolaeva a montré combien ce triptyque, quoique d'une matière précieuse et d'un fin travail d'orfèvrerie, est peu canonique. Outre une iconographie traditionnelle, il montre, fermé, sur la partie centrale, une image de l'archange Sikhail (Sichaël) et d'un personnage que nous rencontrons assez fréquemment sur les amulettes et dans les textes apocryphes, Sisinnij (Sisinnios). L'auteur rappelle avec raison que le personnage légendaire d'origine byzantine Sisinni est associé à la lutte contre les maladies et notamment les fièvres (7 ou 12 fièvres suivant les cas). On connaît plusieurs saints de ce nom, que les légendes font tantôt saint guerrier, tantôt évêque de Laodicée, tantôt martyr à Antioche ou Nicomédie et qui aurait vécu sous le règne de Dioclétien ⁴⁸. Comme Salomon et d'autres, il est souvent représenté à cheval, terrassant un démon femelle. Parmi les représentations iconographiques, une des plus curieuses est la fresque de la chapelle XVII de Baouït (Egypte) qui nous montre Sisinni à cheval perçant de sa lance une jeune femme demi-nue, au-dessus de laquelle on distingue un ibis et deux serpents, parmi d'autres animaux. Une inscription désigne la femme-démon sous le nom d'Alabasdrîa ⁴⁹. M. Dalton a publié un bracelet-amulette avec l'effigie de Sisinnios ⁵⁰. Sisinni apparaît plusieurs fois sur les zmeeviki russes.

Sur le triptyque du kremlin, l'image de Sisinni et de Sikhail est entourée des sept jeunes gens endormis (Dormants d'Ephèse). T. Nikolaeva en a expliqué la raison: parmi les maux à combattre figure

⁴⁶ *Novgorodskie amulety-zmeeviki*, dans *Kultura drevnei Rusi*, Moscou, 1966, pp. 243-245; *Iuvelirnye izdelia drevnego Novgoroda X-XV vv.*, dans *MIASSSR*, 65 (= *Trudy novg. eksped.*, II), Moscou, 1959, pp. 223-261, dessin 18, p. 225, dessin 15, p. 228.

⁴⁸ *Drevnerusskie priveski-amulety i ikh datirovka*, dans *Sovetskaia Arkheologia*, 1961, 2, pp. 122-140.

⁴⁷ *Ikona-skladen 1412 g. mastera Lukiana*, dans *Sovetskaia Arkheologia*, 1968, I, pp. 89-102; *Drevnerusskaia melkaia plastika XI-XVI vekov*, Moscou, 1968, pl. 39-41.

⁴⁸ *Lexicon für Theologie und Kirche*, 9, Fribourg, 1969, col. 797-798; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, II, 1, B, Paris, 1910, col. 247; *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, 1909, III suppl., 2401-2404; *Patrologia orientalis*, XVI, 336, Paris, 1922; E. PETERSON, *Eis Theos*, Goettingue, 1926, pp. 91-130.

⁴⁹ *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, II, 1, B, col. 247-248, fig. 1285.

⁵⁰ M.O. DALTON, *An Amuletic Bracelet of the Sixth Century*, dans *Mélanges G. Schlumberger*, Paris, 1924, pp. 389-390.

en bonne place l'insomnie contre laquelle est supposée agir la représentation des jeunes gens d'Ephèse (fig. 14 et 15). G.K. Vagner, qui nous a donné plusieurs études remarquables sur les reliefs de Vladimir, Bogoliubovo et Iurev-Polskoï, a étudié en détail et avec perspicacité l'iconographie russe des sept Dormants et leur lien avec les zmeeviki dans divers articles⁵¹. En effet, cette scène se rencontre également assez fréquemment sur les zmeeviki russes.

Récemment, A. Ryndina a étudié le zmeevik de Suzdal et son iconographie⁵².

*
**

Nous avons vu que ces amulettes ont été retrouvées en divers points du territoire de la vieille Russie à plusieurs dizaines d'exemplaires. La découverte dans les fouilles de Novgorod, en 1973 et 1977, de nouveaux exemplaires, semblables et provenant sans doute d'un même atelier de fabrication (fig. 16 à 18) témoigne encore une fois de leur diffusion durant plusieurs siècles et dans les couches urbaines de la population. D'autre part, la grande finesse et la haute qualité numismatique de certaines pièces indiquent qu'il ne s'agit pas toujours d'objets d'origine populaire. Certaines de ces amulettes ont visiblement appartenu aux couches supérieures de l'aristocratie, sans doute aux princes eux-mêmes (fig. 19 et 20).

La coexistence, pendant plusieurs siècles, sur les deux faces d'encolpions souvent assez encombrants et lourds, donc bien visibles, de scènes de l'iconographie canonique et de la tête apotropaïque de l'antique Méduse apparaît comme le symbole même des deux faces de la culture vieille-russe, au moins à l'époque pré-mongole et même plus tard, comme le symbole du dvoeverie. Sous des formes diverses et dans des contextes très différents, qu'ils soient de syncrétisme ou d'opposition, ce phénomène a été commun à de nombreuses cultures dans l'histoire de l'humanité.

Peu de sources écrites, nous l'avons vu, ont gardé témoignage du paganisme slave. Les zmeeviki constituent une source, gravée dans le métal, sur des croyances mélangées certes, mais héritées de la nuit des temps.

Il paraît difficile, même aux plus sceptiques, de les ranger parmi les inventions romantiques.

Jean BLANKOFF.

⁵¹ G.K. VAGNER, *Legenda o semi spiachtchikh ephesskikh otrokakh i ee otrazhenie vo Vladimiro-Suzdalskom iskusstve*, dans *Vizantiiskii Vremennik*, 1963, XXIII, pp. 85-104, etc.

⁵² A. RYNDINA, *Suzdalskii zmeevik*, dans *Drevnerusskoe iskusstvo. Khudozhestvennaia kultura domongolskoi Rusi*, Moscou, 1972, pp. 217-234.

L'apocalypse des Camisards: prédicants et inspirés

« L'idéologie millénariste », écrit Delumeau dans son bel ouvrage, « La Peur en Occident (xiv^e-xviii^e siècles) »¹, « en particulier dans sa version violente, était une réponse radicalement sécurisante à l'angoisse de gens qui se sentaient rejetés par la société et vivaient dans la crainte de perdre toute identité » ... « Les élus devaient hâter l'heure du grand renversement et faciliter l'avènement du *millenium* en brisant les obstacles qui s'opposaient encore à son triomphe... Chargés de cette mission vengeresse et de cette œuvre purificatrice, des individus qui, isolés, n'étaient que des exclus, sentaient désormais en eux une force invincible. Convaincus de constituer une élite de *saints*, des communautés paraclétiques, des îlots de justice au sein du monde corrompu, ils ne pouvaient plus admettre atermoiements ni discussions ». Delumeau note que ces membres du « petit troupeau » auquel, selon la parole du Christ, le Père a « promis le Royaume », sont indifférents au rapport de forces entre les guerriers du *millenium* et la masse de ses ennemis — et se réfère aux Taborites, aux adeptes de Thomas Müntzer, aux Anabaptistes de Münster. Or, ses réflexions s'appliquent, mot pour mot, aux résistants cévenols que l'imagination populaire, qui s'est emparée de ces figures déroutantes, comprend sous le nom générique de Camisards, imprécis², mais que nous retiendrons par commodité, encore que les vagues de prophétisme et de violence aient recouvert un bien plus vaste territoire que les Cévennes, et que le mouvement soit parti, semble-t-il, du Dauphiné, donc de la rive

¹ Paris 1978, p. 154. Tout le chapitre 4,2 (pp. 149-157) est à lire, si l'on veut interpréter le prophétisme camisard dans un cadre général.

² L'étymologie en est encore discutée. Abraham Mazel écrit: « Ce fut après la mort de Poul » (le 12 janvier 1703, au val de Bane) « que l'on commença à nous appeler Camisards. Je ne sais si c'est parce que nous donnions souvent la camisade qu'on nous donna cet épithète, ou parce que d'ordinaire nous nous battions en chemise ou en camisole. On nous appelait aussi "fanatiques" à cause de nos inspirations. » Le mot apparaît pour la première fois dans une correspondance privée, en novembre 1702, et a, comme dit Antoine Court, mis à l'épreuve « l'érudition orientale et occidentale ». Voir André DUCASSE, *La guerre*

gauche du Rhône, et ait gagné les Cévennes par le Vivarais. « Ils attendent, dit encore Delumeau, annoncent et souhaitent la destruction d'un monde pécheur sur lequel règne l'Antéchrist, celui-ci étant le pape pour Savonarole et Luther. Ainsi, dans les prophéties apocalyptiques, les hommes expriment leur espoir de vengeance par Dieu interposé. » Cette vengeance, pour les prophètes cévenols, sera double: humiliation, repentir et retour à la vraie foi des protestants renégats; écrasement de la « Bête », l'Eglise persécutrice, et, pour les plus exaltés, du Dragon « roux » qui la soutient, le roi de France — tandis que d'autres espèrent que le roi « mal informé », divinement éclairé, se convertira, ou tout au moins rétablira les dispositions, favorables aux huguenots, de l'Edit de Nantes: ce retour au régime de l'Edit étant, comme on le voit dans les négociations de mai 1704 entre Cavalier et Villars, une sorte d'« exigence minimum » des révoltés, la « liberté de conscience » qu'ils revendiquent, et qui comporte toujours le droit au culte public et au prosélytisme.

Les protestants cévenols sont, à l'époque de la grande guerre des Cévennes, de juillet 1702 à août 1703³, triplement « marginalisés »: en tant que citoyens d'une province qui subit, à ce moment, une grave crise économique bien étudiée par le grand historien du Languedoc, Emmanuel Le Roy Ladurie; en tant que membres d'une minorité religieuse persécutée bien avant 1685, en vertu de « l'interprétation à la rigueur » de l'édit de Nantes⁴; on a discuté sur le nombre des pro-

des Camisards, la résistance huguenote sous Louis XIV, Paris, 1962, pp. 88-89. Le sens le plus vraisemblable est « ceux qui se battent en chemise » ou « en camisole », pour être plus lestes; des mémoires de Camisards, il ressort qu'ils « tombaient la veste », comme on dit dans le Midi, pour le combat, et confiaient leurs « justaucorps » à la garde d'un camarade; leur mobilité était l'un de leurs avantages tactiques par rapport à des soldats empêtrés de leurs uniformes et de leurs longs et lourds fusils. Les protestants les appelaient aussi les « osards » (= ceux qui osent); eux-mêmes se qualifient d'enfants de l'Eternel, enfants de Dieu, et se donnent entre eux le nom de « frère ». Les catholiques parlent des « fanatiques des Cévennes », des « brigands » et des « malintentionnés ». — La « camisade » est, en languedocien, une attaque nocturne.

³ Elle est restée célèbre, comme seule, peut-être, la guerre de Vendée — mais il y en a eu bien d'autres. Dans un livre très documenté et trop oublié, *Le rôle politique des protestants français, 1685-1715*, où il étudie essentiellement les réseaux protestants de propagande et d'espionnage, à partir des pays du Refuge, l'abbé Joseph Dedien distingue « le mouvement vaudois », 1690-1692 (et il est significatif que les Camisards aient été parfois appelés « barbets », comme les chefs de famille-prêtres des Vaudois), la « révolte camisarde » de 1702-1705, et celle de 1705-1711, année des « suprêmes convulsions ». (Son livre a paru à Paris en 1920; sa publication de la correspondance de Jurieu et de Caillaud avec la Secrétairerie d'Etat anglaise est particulièrement intéressante).

⁴ Sur l'insertion de l'histoire du protestantisme languedocien dans celle de la province, où la religion nouvelle fait sa percée entre 1550 et 1570, il faut se

testants dans la France de 1700 ; disons qu'en gros, ils doivent constituer le dixième de la population ; même dans les Cévennes et la Vaunage (la plaine de Nîmes), s'ils sont localement majoritaires, parfois aussi presque totalement maîtres des villages et des bourgs, il faut se souvenir qu'il existe des agglomérations et des vallées à majorité ou en totalité catholiques : les mémoires des Camisards mentionnent constamment les précautions prises, les ruses imaginées en pays « papiste » ; et c'est dans cette population d'« anciens catholiques » (par opposition aux « nécis », les N.C., « Nouveaux Convertis ») que se recruteront les « Camisards blancs » et les « Cadets de la Croix » que « les Hautes Puissances », intendant et subdélégués, opposeront aux protestants en révolte. Enfin, nous y reviendrons, ce sont, à de rares exceptions près, des « gens de peu », « gens de petite mine », parfois en proie, au moment de leurs succès, à un besoin naïf d'éblouir et d'impressionner les bourgeois des petites villes, comme l'ont fait Jean Cavalier et le « chevalier Rolland », dont le nom de guerre ressuscite un personnage connu du folklore. Devenu, de garçon boulanger, « Général des enfants de Dieu », Cavalier sera justement pris par le subtil Villars au piège de cette vanité ingénue.

Si l'on veut étudier l'apocalyptique cévenole, au sens large que nous gardons à ce terme, deux remarques préliminaires s'imposent, deux faits qu'il ne faut jamais perdre de vue :

1. Le prophétisme cévenol a existé bien avant 1702, et la grande révolte n'est que la dernière d'une série qui, elle-même, prolonge un état de conflit entre protestants et catholiques, même au beau temps de l'application de l'Edit. Mais l'allure illuministe, agressive et militante que prend le prophétisme cévenol en 1701-1702 est la conséquence de la disparition des cadres normaux de la vie ecclésiastique : après 1686, il n'y a plus de pasteurs dans le Vivarais du Sud, les Cévennes et la Vaunage ; après 1699, les prédicants qui les ont tant bien que mal relayés sont exécutés, emprisonnés ou exilés : au discours didactique se substitue un discours extatique.

2. Deux attitudes sont à distinguer : celle des prédicants et des prophètes : les mémoires de Mazel et d'Elie Marion distinguent, en effet, fort bien le « don de prédication » et le « don de prophétie »,

référer à l'excellente *Histoire du Languedoc* publiée sous la direction de Philippe Wolff dans la collection *Univers de la France. Collection d'histoire régionale* : un volume de texte, Toulouse, 1967, un volume de documents commentés, Toulouse, 1969 ; et notamment aux chap. VIII et IX (par E. Le Roy Ladurie) et X (par L. Dermigny) du premier volume. Et pour comprendre, dans la « longue durée », le Languedoc, toujours consulter la thèse célèbre de Leroy-Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, 1966, dont il existe une version « allégée » facilement accessible, dans la collection *Champs*, de Flammarion, Paris, 1969.

rarement réunis en une seule personne, en référence implicite au passage bien connu de la première aux Corinthiens, chap. 12, v. 1-11, sur la diversité des dons et l'unicité de l'Esprit qui « opère toutes ces choses, les distribuant à chacun en particulier comme il veut ». Prédicants et prophètes sont donc considérés comme inspirés, mais le nom d'inspirés est généralement réservé aux seconds. Les uns et les autres font appel à l'Apocalypse, ou pour mieux dire aux Apocalypses, car ils utilisent aussi celles de l'Ancien Testament: Daniel (et le laboureur inculte de la Vaunage, Daniel Raoux ou Raoul, se fait appeler allusivement « le prophète Daniel »); Ezéchiel; certain passage de Joël, dont nous reparlerons: ces ignares familiers de la Bible ont parfaitement saisi le lien entre le prophétisme juif et l'Apocalypse johannique. Or, les pasteurs une fois convertis, exilés ou pendus, les prédicants expulsés ou exécutés, il ne restait plus personne qui pût mettre le frein d'une théologie raisonnable aux interprétations de l'Apocalypse — rappelons que Calvin s'est toujours prudemment gardé d'interpréter cet écrit difficile, dont la canonicité a parfois inspiré des doutes à l'Eglise orthodoxe et à Luther. Ainsi, Antoine Bonfils, arrêté et interrogé par l'intendant Basville, lui répond « que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois dieux »⁵. Donc, à l'ère des déchiffrements historiques et de calculs démentis par l'événement succède le temps du pneumatisme et du prophétisme sauvage; aux prédicants, plus ou moins formés dogmatiquement, se substituent pour un temps les ignares, souvent illettrés, empoignés par « l'Esprit ». En effet, le dogme trinitaire, acquis après tant de luttes et d'incertitudes, est à peu près incompréhensible pour le « simple fidèle », surtout privé d'un guide spirituel rompu aux subtilités théologiques. L'on pourrait classer les « hérésies » selon qu'elles tendent à absorber la divinité dans le Père (déisme), dans le Fils (« humanisme ») ou dans le Saint-Esprit (pneumatisme): c'est cette forme d'illumination que pratiquent les Camisards, depuis leur « protomartyr », Pierre Séguier ou Sequier, qui a pris le nom d'Esprit.

Ces deux phases ne sont pas successives, mais coexistent dans les années 1687-1689; et puis, après la mort au combat de François Vivent en 1692, de Claude Brousson, pendu sur l'Esplanade de Montpellier en novembre 1698, la disparition des derniers prédicants en 1699, le prophétisme passe d'une phase de latence à une phase aiguë, en Bas-Languedoc et dans les Cévennes, dès 1700; deux années après, il inspire

⁵ *Histoire du Languedoc, op. cit.*, I, p. 366. Cette réponse témoigne d'une ignorance crasse sur un point de dogme élémentaire. Mais par ailleurs, les Camisards sont très au courant des arguments ordinaires de la controverse protestante à l'usage du peuple, notamment contre la messe et le culte de ce qu'ils appellent les « idoles ».

une guerre extraordinairement féroce de représailles contre le clergé convertisseur, les huguenots renégats, c'est-à-dire vigoureusement engagés du côté catholique, par opposition aux « Nouveaux Convertis » repentants et complices actifs des révoltés, et leurs séides: l'assassinat de l'abbé François de Langlade du Chayla, « inspecteur des missions » dans les Cévennes ⁶ depuis 1687, surveillant des chemins stratégiques royaux que fait tracer Basville, persécuteur et sans doute tortionnaire de protestants — ce tumulte nocturne du Pont-de-Montvert, premier acte de violence et signal de la révolte, est du 24 juillet 1702. Mais le prophétisme apocalyptique ne cessera de se manifester chez les « opiniâtres », jusque loin après l'écrasement, puisqu'il apparaît encore dans un poème de 1744 et un sermon de Paul Rabaut, pasteur du désert, cités par le spécialiste des Camisards, Joutard: en 1755 encore, Rabaut reprend les spéculations et les calculs de Pierre Jurieu.

Les interprétations apocalyptiques proviennent, en effet, du Refuge hollandais, en relations clandestines avec les « Nouveaux convertis » demeurés en France — les neuf dixièmes peut-être des huguenots — et plus précisément d'un ouvrage du fameux Jurieu, qui lui-même reprenait les spéculations de son grand-père, Pierre du Moulin (1568-1658), et rééditait son « Accomplissement des Prophéties », en y ajoutant un ouvrage du même titre qui prétendait compléter celui de son aïeul et parut en mars 1686 ⁷. Du Moulin et Jurieu se fondaient essentiellement sur les chapitres 11 et 12 de l'Apocalypse et annonçaient la disparition de la Bête — la papauté — pour l'an 2015. D'autre part, ils se référaient au passage mystérieux concernant les deux témoins de la vérité qui doivent prophétiser douze cent soixante jours, après quoi la Bête montée de l'abîme leur fera la guerre et les mettra à mort: selon une équivalence banale, les « jours » de l'Apocalypse représentent, pour eux, des années. Du Moulin et Jurieu dataient de 1059 le début de la guerre de la Papauté contre le véritable christianisme, et comme les témoins meurent, selon du Moulin, six cent trente ans après cette date, il en conclut que « la persécution de l'Eglise sous les papes doit finir l'an mil six cents octante neuf ». Suivra, très classiquement, le *millenium*, « un règne de mille ans de paix et de sainteté sur la terre ». Son petit-fils arrivait par une voie

⁶ Voir le précieux recueil commenté de Philippe Joutard, *Les Camisards, présentés par P.J.*, dans la collection *archives* de Gallimard-Julliard, Paris, 1976. C'est la mise au point la plus récente et la plus riche de nuances qu'on puisse lire, et elle contient de nombreux inédits, trouvés par Joutard dans les archives familiales de ses compatriotes cévenols.

⁷ En 1690, le prédicant Mazel ou Mazelet dit la Jeunesse, arrêté par l'abbé du Chayla, est trouvé porteur du « Combat chrétien » de du Moulin et de l'« Abrégé des Controverses » de Drelincourt (DUCASSE, *op. cit.*, p. 66).

différente au même résultat, en se fondant sur la réalité toute récente de l'Edit de Fontainebleau. En effet, le verset 9 du chapitre 11 dit que les cadavres de ces deux témoins seront exposés sans sépulture trois jours et demi, et ensuite... « un esprit de vie, venant de Dieu, entra en eux, et ils se tinrent sur leurs pieds, et une grande crainte s'empara de ceux qui les voyaient » (trad. Segond). Trois jours et demi, ce sont trois ans et demi, et comme la Révocation est du 18 octobre 1685, la résurrection des témoins du Christ, autrement dit, le réveil de l'Eglise persécutée, devait avoir lieu à la mi-avril 1689. Jurieu calculait que le Dragon rouge qui combat la femme couronnée d'étoiles — la véritable Eglise, réfugiée « au désert » — terminerait son règne en 1710 ou 1715, mais que le rétablissement de l'Eglise aurait lieu dès cette date fatidique de 1689: « Je me suis persuadé que les trois jours et demi sont trois ans et demi. Si nous voulons compter ces trois ans et demi depuis la suppression de l'Edit de Nantes faite au mois d'octobre 1685, la délivrance de l'Eglise arriverait en l'an 1689 ». Un texte cité par Joutard ⁸, « L'Entretien d'un curé, d'un capucin et d'un nouveau converti », donne la même date:

« Cette persécution doit durer quelque année
 Jusqu'en huitante neuf où sa fin est bornée
 Suivant la prophétie du Nouveau Testament
 Du septième chapitre de Daniel le voyant ».

En effet, les « religionnaires », grands lecteurs et commentateurs de la Bible, ne séparent jamais l'Apocalypse des textes eschatologiques de l'Ancien Testament. Or, le livre de Daniel, ch. 7, v. 25, dit que les Saints seront livrés entre les mains du quatrième royaume et du onzième roi, qui abaissera trois rois, pendant « un temps, deux temps et la moitié d'un temps »; les protestants interprétaient: trois ans et demi, et n'avaient nulle peine à démontrer que ce onzième roi était identique à Louis XIV, « puis viendra le jugement, et on lui ôtera sa domination, qui sera détruite et anéantie pour jamais... », tandis que le règne sur tous les royaumes « qui sont sous les cieux » sera remis au peuple des saints du Très-Haut, en d'autres termes: aux vrais fidèles, les protestants, fidèles ou repentis de leur apostasie; la prophétie de Daniel et celle du voyant de l'Apocalypse concordent — pour la bonne raison que le texte grec s'inspire, en ceci comme en bien d'autres points, des eschatologies du judaïsme tardif — et un fait politique semble en inaugurer la réalisation: l'accession d'un prince protestant au trône d'Angleterre, le triomphe facile de Guillaume d'Orange, bon calviniste et salué du nom de « nouveau Constantin »,

⁸ *Les Camisards*, p. 60 et n. 5, p. 243.

sur le « papiste » Jacques II ; ainsi, cinquante-huit ans auparavant, les protestants d'Allemagne avaient mis leurs espoirs en la personne charismatique du « Lion de minuit », Gustave-Adolphe de Suède. Les temps paraissent donc mûrs, les prophéties proches de s'accomplir, et les fidèles « sous la Croix » des Cévennes et de la Vaunage reprennent espoir.

Or, s'il est un fait certain, c'est la diffusion rapide des écrits de Jurieu, et surtout de ses « Lettres pastorales », parmi les protestants et les N.C. languedociens. Les soldats du roi en saisissent des exemplaires dans les mas les plus perdus des Cévennes ; ils sont plus répandus, écrit un témoin catholique, que les almanachs ; « au four et au moulin, huguenots et huguenotes ressassent Jurieu et le chapitre XI de l'Apocalypse » (Le Roy Ladurie) ⁹. A la Noël 1686, selon l'historien du Languedoc, le prédicant Serein organise une assemblée clandestine à laquelle assistent de nombreux cardeurs de laine, métier où les protestants rebelles sont particulièrement nombreux, et prêche sur le chapitre 16 de l'Apocalypse : les sept coupes de la colère divine, Armageddon, la chute de la grande Babylone, assimilée à l'Eglise romaine depuis l'époque de Luther. Cette prostituée royale, qui a « putassé » avec les puissants de ce monde, décrite au début du chap. 17, n'est-elle pas trait pour trait l'Eglise romaine ? Le dragon sur lequel elle est assise a sept têtes : ce sont, bien évidemment, les sept collines de Rome. Elle s'est enivrée « du sang des saints et du sang des témoins » ; pour un huguenot languedocien de 1686, c'est là un fait tragiquement réel et tout récent. Le prédicant Roman, interrogé par le maréchal de Broglie, lieutenant général (peu doué) des armées royales au Languedoc, lui crie en plein visage : « Compagnon de la Bête ! », et si Vivent et Claude Brousson, gens instruits, regagnent la France en 1689, en danger de leur vie, c'est qu'ils ont confiance dans les prophéties apocalyptiques, dont ils demeureront des « fanatiques jusqu'au martyre » (Le Roy Ladurie). Dès 1686-1687, Brousson spéculait sur l'Apocalypse, lui aussi, dans l'esprit de Jurieu et selon sa méthode, tandis que Vivent qualifie l'Eglise romaine, dans ce style biblique qui perce jusque dans les écrits des humbles, de « tanière des démons, repaire des oiseaux répugnants ». Un missionnaire catholique dans la Vaunage dit avoir trouvé « des hommes et des femmes, qui savaient presque tout Jurieu par cœur, qui étaient prêts d'entrer en dispute contre tout le monde sur la présence réelle, sur les images, et ne savaient pas les premiers éléments du christianisme » : contradiction apparente, qui signifie, en fait, que les opiniâtres joignent, à une ignorance parfois surprenante du dogme (Antoine Bonfils, qui mettait « trois dieux » dans la Tri-

⁹ *Op. cit.*, IV^e partie, chap. IV : *L'Apocalypse selon Jurieu*.

nité, était prédicant!) ¹⁰, un savoir précis touchant l'essence de l'« idolâtrie » catholique, le dogme de la présence réelle; ils méprisent le Saint Sacrement, qu'on leur fait, en quelque sorte, avaler de force (des catholiques réfléchis s'inquiètent de ce sacrilège), et l'appellent « le Dieu de pâte » ou « de boue ». Selon Elie Benoît, cité par l'abbé Dedieu ¹¹, les écrits de Jurieu, « avec quelque peine qu'on les fit passer en France, étaient recherchés avec soin, lus avec profit, redoutés des convertisseurs, qui le trouvaient toujours à leur passage, et qui ne pouvaient refuser leur estime ni leurs éloges même à la force de ses ouvrages » : point de vue d'une évidente partialité, mais il est de fait que Bossuet même n'a pas dédaigné de croiser le fer avec ce lutteur, dont les colères s'exerçaient du reste contre les « modérés du Refuge » tels que Bayle et les Basnage. Or, Bayle lui-même, objet de cette *rabies theologica*, écrit le 29 janvier 1691: « Nos frères de France... se nourrissent tous les jours avec fruit, en secret, des lettres pastorales de M. Jurieu. »

Nous l'avons noté : la « glorieuse révolution d'Angleterre », la victoire non sanglante de Guillaume d'Orange, Josué et Judas Macchabée du protestantisme, a renforcé les espoirs millénaristes des huguenots — et plus encore la formation de la ligue d'Augsbourg et l'isolement total de la France qui, fin 1689, a à faire front contre une coalition qui comprend l'Empereur, le Brandebourgeois, les Provinces-Unies, l'Electeur de Bavière, l'Espagne, l'Angleterre et pour finir le duc de Savoie — alliance hétéroclite, par conséquent, mais dont les huguenots « sous la Croix » attendront longtemps une opération militaire en leur faveur, un débarquement de troupes sur la côte du golfe du Lion, vers Sète. Dès le 2 mai 1686, donc, deux mois après la publication de « l'Accomplissement des prophéties », on entend un charpentier déclarer dans une auberge, parlant de la persécution, « Aisso duraro incaro tres ons », « ceci durera encore trois ans » ¹², et du côté catholique, Mme de Sévigné s'inquiète, fin 1688, de voir arriver une année « si prédite, si marquée, si annoncée pour de grands événements » — ce qui montre que les « prophéties » étaient parvenues jusqu'à son milieu.

¹⁰ DUCASSE, *op. cit.*, p. 40.

¹¹ *Op. cit.*, p. 9. L'abbé, qui critique les outrances et les aigreurs de Jurieu, « les violences de Tertullien, les invectives de Luther, les grossièretés de Garasse, tout ce que l'on peut rencontrer de bilieux, de venimeux et d'outrancier chez les plus exaltés défenseurs de la foi, tout cela ne paraît qu'une image imparfaite du bouillonnement des idées, de l'exubérance des mots et de l'exaltation d'esprit du ministre de Rotterdam » ..., lui reconnaît néanmoins « une culture très étendue », « une science des origines chrétiennes, du dogme et de la discipline fort avertie » (*ibid.*).

¹² JOUTARD, *op. cit.*, p. 60. DUCASSE, *op. cit.*, p. 43.

Le plus cultivé, le plus éloquent de ces prédicants, Claude Brousson, commente, lui aussi, l'Écriture sainte en un sens eschatologique. Il se fonde allégoriquement sur le récit de Rois I, 19, v. 4 à 13 — le prophète n'a-t-il pas dû, comme les huguenots fidèles, « fuir dans le désert » ? — qui raconte la vision d'Élie: on se souvient que l'Éternel qui « passe » devant lui, sur le mont Horeb, n'est ni dans le « vent fort et violent », ni dans « le tremblement de terre », ni dans « le feu », mais dans « un murmure doux et léger » (v. 11-13). Brousson donne de cette narration un commentaire « mystique »¹³. Vient tout d'abord « le terrible vent de persécutions qui serait excité par le faux zèle de mauvais pasteurs et qui ébranlerait la foi des plus fermes »: édit de Fontainebleau, apostasie du plus grand nombre, vague de conversions. Vient ensuite « un tremblement de terre mystique », « c'est-à-dire un grand mouvement de peuple comme nous l'avons vu dans toute l'Europe »: guerre de la ligue d'Augsbourg. « Mais ce n'est pas non plus par cette voie que Dieu convertirait les hommes et achèverait d'établir son règne ». Puis arrive « un feu d'indignation et de vengeance, dont plusieurs serviteurs de Dieu et autres fidèles seraient enflammés, comme il a déjà paru dans les vallées du Piémont » (les vallées vaudoises, d'où partent, fin 1690, des incursions qui mettent le Dauphiné à feu et à sang), « en France et ailleurs ». Ce « feu mystique » n'est pourtant pas la véritable révélation de l'Éternel: il sera suivi d'un « son coi et subtil, c'est-à-dire de la prédication de l'Évangile faite avec un esprit de douceur et de charité, et ce sera par cette voie que Dieu convertira les peuples et qu'il achèvera d'établir son règne par toute la terre »; de fait, après la mort de son collègue, le jeune François Vivent, partisan de la violence, le 19 février 1692, Brousson, devenu le grand guide spirituel des Cévenols, prêche la voie de la douceur; à Basville, il écrit en 1692, année de tranquillité dans les Cévennes, avec une admirable dignité: « On me traite de frénétique et de perturbateur; mais c'est ainsi que les serviteurs de Dieu ont toujours été traités... Je ne suis pas un méchant homme, mais un fidèle serviteur de Dieu, qui travaille à l'instruction, au salut et à la consolation de son peuple désolé... », et il en appelle des ordonnances de l'intendant « devant le tribunal de Dieu, qui est le roi des rois, le souverain juge du monde »¹⁴. Sa mort « en apôtre » — il monte au gibet en chantant, comme l'ont fait au xvi^e siècle des huguenots devant le bûcher, le psaume 34: « Jamais ne cesserai/De magnifier le Seigneur... » —, connue par des « relations » de témoins montpellié-

¹³ Texte chez JOUTARD, *op. cit.*, p. 40. Brousson emploie régulièrement le terme « mystique » dans le sens de: compris ésotériquement, selon le sens allégorique et non historique.

¹⁴ DUCASSE, *op. cit.*, pp. 44-49.

rains, a peut-être plus fait, pour encourager les « opiniâtres », que ses neuf ans d'apostolat clandestin.

Brousson interprète l'Apocalypse et en identifie les figures selon la situation actuelle: le « Dragon rouge » de l'Apocalypse (12, v. 3), devenu un « dragon roux », est assimilé à Louis XIV¹⁵; quant à la « Bête qui monte de la mer », c'est, bien entendu, l'Eglise romaine. « Et ils adorèrent le dragon, parce qu'il avait donné l'autorité à la bête; et ils adorèrent la bête, en disant: qui est semblable à la bête, et qui peut combattre contre elle? » (Apocalypse 13, v. 4): ce qui s'appliquait admirablement à l'Eglise persécutrice. Lui aussi se référait au « un temps, deux temps et la moitié d'un temps » de Daniel 7 pour désigner 1689 comme le début de la libération. D'où aussi le nom, illustre entre tous, d'Eglise « du désert ». Bien avant la Révocation, on se réunissait « au désert », mot qui, à l'époque, désigne tout lieu inhabité, toute région inculte: et il y avait à cela des raisons pratiques. Mais l'Apocalypse avait prédit que la femme, mère du Messie et combattue par le Dragon, se réfugierait au désert (12, v. 6) pour être nourrie « douze cent soixante jours », soit quarante-deux mois ou trois ans et demi, l'Apocalypse écrit: « un temps, deux temps, et la moitié d'un temps loin de la face du Serpent » (12, v. 14). Le plus célèbre sermon de Brousson, diffusé par de nombreuses copies, est dédié à la « Colombe du désert », l'Eglise sous la Croix, allusion au Cantique des Cantiques (2, v. 14): « Ma colombe, dit l'amant, qui te tiens dans les fentes du rocher, qui te caches dans les parois escarpées... »: or, les assemblées clandestines des protestants avaient bien lieu dans les gorges, les cirques, les chaos rocheux (« rancarèdes ») des Cévennes, et il se peut que la colombe qui figure en pendentif dans la « croix huguenote » (inspirée de la plaque de l'ordre du Saint-Esprit), comme celle du « saint-esprit » des huguenotes normandes¹⁶, comporte aussi une allusion secrète à la Colombe du désert. Ainsi, Brousson pouvait écrire: « Aussi voyons-nous dans le XIII^e chapitre de l'Apocalypse que l'esprit de Dieu nous parlant de la Bête qui signifie l'antéchrist romain, le chef de l'Eglise antichrétienne et idolâtre, nous dit que ceux qui suivent cette bête mystique, c'est-à-dire ceux qui vivent dans la Communion de ce faux pasteur » (le Pape) « et qui comme lui se prosternent devant

¹⁵ Mais il faut aussi se souvenir que les cheveux roux, dans l'imagination populaire, sont le signe du démoniaque: Judas est toujours représenté comme un rouquin. Et les puritains anglais, qui se souviennent de la grande prostituée de l'Apocalypse, appellent l'Eglise romaine « the Scarlet woman ».

¹⁶ Une colombe suspendue à un « nœud d'amour », en pierres d'Alençon; symbole de l'amour sacré, ou de l'amour profane? Les catholiques portaient, en Normandie, une croix. Les larmes en pendentif dont s'ornent les croix huguenotes anciennes sont, me semble-t-il, une allusion claire au deuil de l'Eglise.

les idoles, adorent le dragon qui est le diable de Satan comme il est dit dans le XX^e chapitre de la même Révélation. C'est pourquoi dans le même chap. XIII il est dit que ceux qui suivent la bête sont ceux dont les noms ne sont point écrits dans le livre de vie de l'agneau », et Brousson d'appliquer cette interprétation aux protestants renégats et idolâtres qui, par lâcheté, ont renié la sainte doctrine de Dieu: « Ne frémissiez-vous point d'horreur lorsque vous considérez que vous êtes sortis de la Communion de votre Sauveur et de votre Dieu, vous êtes entrés dans celle de l'antéchrist et du démon »¹⁷. Or, ces sermons de Brousson, d'une éloquence poignante, quoique parfois entachés de rhétorique (il était, de son métier, avocat) étaient recopiés et appris par cœur par maints prédicants, gens de milieu humble et sans culture, pour la plupart, parfois incapables de composer eux-mêmes leurs adresses aux assemblées du Désert, mais qui, protestants et tenus de lire quotidiennement l'Écriture, savaient au moins lire et écrire.

« La Colombe se cache, écrit Brousson, dans les fentes des rochers et les cavernes des montagnes; Dieu lui dit: « Lève-toi, mon amie, et viens; car l'hiver est passé. Les fleurs naissent et voici le temps des chansons. N'entends-tu pas la tourterelle? Lève-toi, mon amie, ma belle, et viens avec moi ». Ce texte gracieux provient tout simplement du « Cantique des Cantiques » (2, v. 10-14). Or, ajoute Leroy-Ladurie, qui le cite, dans un texte inédit, Brousson identifie cette « colombe » à la « Dame » de l'Apocalypse, contrainte pour un temps par le Démon de se retirer au Désert. On voit ici comment des livres bibliques de nature très diverse — narratifs, comme l'histoire d'Elie sur l'Horeb, prophétiques, comme Daniel et l'Apocalypse, lyriques comme le Cantique — donc, des écrits de ton et d'intention variés s'organisent en une prophétie synthétique, qui, à son tour, fournit une grille d'interprétation du présent; après la mort de Vivent, de 1694 à 1698, Brousson parcourt en secret le pays cévenol et, note Le Roy Ladurie, il en perçoit objectivement et lucidement les misères, la ruine des villes, la multiplication des pauvres, le manque de jeunes gens, laboureurs et bergers: crise aux causes multiples, saisie par Brousson comme un signe de temps apocalyptiques: « le ciel est tout en feu », « le puits de l'abîme » va s'ouvrir pour engloutir les armées royales; après quoi, Dieu enverra sa lumière aux catholiques et va « créer un peuple nouveau pour annoncer ses divines louanges »: enfermement des cohortes infernales dans le puits de l'abîme, embrasement cosmique, cieux nouveaux, terre nouvelle et effusion générale de l'Esprit saint, ce schéma

¹⁷ Sermon sur 1 Cor. 10, v. 19-21: « Les Démons servis par les idoles », 1690, cité par Joutard (*op. cit.*, pp. 44-47), d'après les archives de la famille de la Bécédelle; Brousson l'a prêché douze fois. Il se trouve aussi dans « La Manne mystique du Désert », Amsterdam, 1695.

ancien est toujours actualisable. De Brousson, le prophétisme va passer aux « fanatiques » des Cévennes, comme les appellent leurs adversaires, d'un terme dont le sens est alors un peu différent de sa connotation actuelle, et surtout religieux: les « fanatiques », ce sont les fous de Dieu, les extatiques, les possédés, ceux qu'on appelle en Allemagne « les enthousiastes ». Dès 1701, Abraham Mazel, qui va assassiner, l'an suivant, l'abbé du Chayla, prédit l'écrasement de la Bête; en 1702, une bande de Camisards, attaquant le prieur de Saint-Martin-de-Bobaux, l'accuse de « rester dans une Eglise qui est la Baby-lone et la prostituée dont parle saint Jean dans l'Apocalypse »; en 1703, on trouve sur un Camisard tombé au combat le texte d'un long sermon fondé sur la « Pocalice » ou l'« Apocalice », comme il l'appelle: une fois encore, comme Brousson, il démontre que Louis XIV et les catholiques, après des flots de sang, se feront protestants par édit royal et demanderont pardon aux huguenots. Cette conversion générale aura lieu en 1705, et l'on voit que les Camisards, comme presque toujours, se prétendent loyaux sujets du Roi, dont la conversion, et non la chute, marquera la victoire des Enfants de Dieu.

Mais le fait essentiel, c'est le remplacement fatal, et qui suscite plus que des méfiances dans le Refuge, de la discipline des Eglises réformées de France par un principe illuministe d'élection. Les prédicants, quelle que fût leur science ou leur ignorance, étaient nommés régulièrement, ainsi que le souligne un texte cité par Joutard¹⁸: « Quand le peuple les nomme pasteurs, il faut que premièrement il leur ait entendu faire quelques prières, quelques exhortations... », après quoi les fidèles l'élisent, ce qui est conforme à la tradition congrégationnaliste des Réformés; le sacerdoce universel, commun à tous fidèles baptisés et qui ont confirmé le vœu de leur baptême, est en quelque sorte délégué à l'un d'entre eux, qui a dû prêcher trois fois devant les fidèles et ne peut point « être donné au peuple contre son gré, ni même au mécontentement de la plus grande partie ». Parmi les nombreux malentendus sur lesquels se fondent les persécutions contre les huguenots, celui-ci aura des conséquences cruelles: les autorités croient venir à bout de la « Religion prétendue réformée » en exilant ou exécutant ses « ministres », les pasteurs nommés sous le régime de l'Edit, puis leurs substituts, les prédicants, en lesquels elles voient des pasteurs intérimaires, si l'on peut dire. De leur point de vue, une Eglise privée de prêtres est condamnée à péricliter et à bientôt disparaître. Mais un « ministre du Saint Evangile » n'est *pas* un prêtre, et pour venir à bout de la résistance protestante, il faudrait emprisonner tout le monde, hommes, femmes et enfants: Basville entre-

¹⁸ *Op. cit.*, p. 41.

verra cette vérité et tentera de brûler les villages des Cévennes et de déporter leur population dans des bourgs clos de murs, sous la garde de forteresses; il songera même à détruire les ressources alimentaires des Cévenols, vignes (qui de toute manière, non entretenues, dépérissent) et châtaigniers. Il en sortira le « razzement des Cévennes » et une déportation comme celle des 260 habitants de Saumane, dont Joutard a récemment publié un récit inédit¹⁹. Politique inefficace; de même que durant l'occupation allemande, le « service du travail obligatoire », qui faisait des jeunes Français des « déportés du travail », a été une grande source de recrutement pour les maquis, il ne reste plus aux habitants des Cévennes (et même, parmi eux, à des femmes et des vieillards), leurs maisons brûlées, leurs terres dévastées, qu'à « tenir le Désert ».

Il faut se garder de schématiser et d'imaginer une succession: pasteurs-prédicants-prophètes. Car c'est dès 1688 qu'apparaît une nouvelle génération d'inspirés, non désignés par l'assemblée, mais « saisis » par le Saint-Esprit, presque toujours de condition modeste, souvent jeunes, tels que les Dauphinois Isabeau Vincent et Gabriel Astier: une petite bergère de quinze ans environ, un garçon cultivateur. Donc, en 1688 et dix ans durant coexistent deux discours apocalyptiques, fondés sur les mêmes textes, également millénaristes, mais d'accent et de nature bien différents: l'un exégétique, savant, allégorique, dans la ligne Jurieu-Brousson; l'autre extatique et convulsionnaire, l'épidémie de prophétisme dauphinois, vivarais, et pour finir cévenol. Le succès de Guillaume d'Orange en 1688 donne à ce prophétisme un élan vigoureux: ainsi, dès le début de 1689, une visionnaire vivaraise annonce qu'un ange ira chercher Guillaume d'Orange pour le porter en France par les cheveux, avec une armée de cent mille hommes; au reste, la principauté d'Orange est toute proche, et c'est d'elle, ou du golfe du Lion, que les protestants languedociens attendent vainement la rescousse.

Ce prophétisme s'est répandu en plusieurs vagues. Il s'est tout d'abord propagé du Dauphiné et des terres du duc de Savoie, notamment de chez les Vaudois, en Vivarais, sans que les Cévennes, semble-

¹⁹ Dans la revue *L'histoire* (n° 1, mai 1978, p. 61: voir tout l'article de Joutard: *La Cévenne camisarde*, pp. 54-63, dû au meilleur connaisseur de la question et bien illustré). Saumane est à l'ouest de Saint-Jean-du-Gard, en remontant la Vallée Borgne; on amène les déportés à Anduze en passant par Saint-Jean. La relation est typique des ambiguïtés de la région: elle a pour auteur Elle de Salvaire de Cissalières, converti au catholicisme, et, semble-t-il, sincèrement; les soldats royaux sont « nos troupes », mais il manifeste de la pitié et quelque indignation, et appelle les Camisards, non les « fanatiques », mais « les osards ».

t-il, aient suivi. Gabriel Astier parcourt le Vivarais en février 1689 et fanatise de nombreuses assemblées clandestines: cette agitation se termine très mal²⁰, par le massacre du Serre de la Palle « au sommet duquel ces Fanatiques étaient postés ». Le colonel, dont on peut admirer l'humanité, tente de parlementer, de « les ramener à leur devoir », écrit Fléchier, mais rien n'y fait: comme jadis les Anabaptistes de Münster, ils s'imaginent invulnérables, protégés par les anges. « On résolut donc, poursuit Fléchier, de donner sur cette multitude de fous. Ils s'ébranlèrent, se divisèrent en plusieurs pelotons, s'embrassèrent les uns les autres, et s'entresoufflèrent à la bouche pour se communiquer le Saint-Esprit, puis ils vinrent hardiment au devant des troupes dans la pensée qu'ils étaient invulnérables ou que du moins ils ressusciteraient peu de jours après. Mais ils furent investis et c'est l'opinion commune qu'il y en eut quatre cents de tués ou de blessés. » Malgré ce massacre (19 février 1689) et quelques autres, les pasteurs Dautun et Durand, en contact avec Vivent et Brousson dans les Cévennes, « conjuraient les fidèles » (à partir de février 1690), écrit l'abbé Dedieu, « en de perfides exhortations, où l'appel aux armes s'enveloppait de conseils mystiques, de tout hasarder pour avoir la liberté. La délivrance était proche; il devait venir un secours du ciel pour défendre les opprimés ». Une autre déception est la paix de Ryswick, signée le 20 septembre et le 30 octobre 1697, après le premier démenti infligé aux prophètes par la fameuse année 1689: « La pantalonnade de Jurieu », écrit durement, mais justement Le Roy Ladurie, « obligé par l'échec de ses prophéties à en forger de nouvelles qui nuanceront les premières, ne décourage pas ses sectateurs languedociens: tant la mentalité apocalyptique, qui fait du pire malheur l'antichambre d'un bonheur suprême, est un système d'interprétation rassurant ». Les espoirs fondés sur la paix de 1697, chez les huguenots, étaient démesurés; à Lasalle, le vieux Jean de Vignolles écrit dans son testament: « Le lion de Juda a vaincu. Amen », et fin octobre 1697, un coreligionnaire écrit à un Montpelliérain que d'après une lettre d'un banquier de Paris à sa mère, le Roi va accorder aux huguenots la liberté de conscience²¹. Or, le nouveau Josué ou Judas Macchabée, pressé d'en finir, avait conclu secrètement sa paix particulière avec la France,

²⁰ Voir la relation sarcastique de Fléchier chez Joutard, *op. cit.*, pp. 64-65. Brueys, lui aussi, plus tard, se moquera des « petits prophètes »: ces catholiques instruits sont incapables de comprendre à quel point ces gens « de petite mine », emportés par une foi radicale et brutale, sont dangereux; ils ne connaissent sans doute que les « paroles insolentes et propos séditieux » dont parle Robert Mandrou (*Louis XIV en son temps*, Paris, 1973, p. 360), dont les auteurs sont, pour 70 %, des bourgeois (*ibid.*, p. 361).

²¹ André DUCASSE, *op. cit.*, p. 50.

qui lui reconnaît la couronne d'Angleterre, sans aucune clause secrète relative aux huguenots. Le pays d'Orange, si proche du Languedoc, avait bien été rendu au Roi anglais — ses quatre pasteurs remis en liberté — mais une déclaration royale interdisait, sous peine de mort, d'aller y faire « aucun exercice de la R.P.R. » : des Cévennes, du Vivarais, on allait dans la proche principauté se marier devant un pasteur, faire baptiser ses enfants, prendre la Sainte-Cène. Une seconde déclaration, du 13 décembre 1698, atténue cette peine en galères pour les hommes, prison pour les femmes.

Cette seconde vague de prophétisme, qui passe rapidement de l'appel à la repentance à l'exigence de la révolte, s'explique partiellement par la politique inflexible de Basville, qui interprète en son sens le plus rigoureux la déclaration de 1698, appuyé par les évêques du Languedoc oriental, Nîmes (c'est le célèbre Fléchier), Alès, Uzès, Mende, dont le rôle a été néfaste. « Lorsqu'il a tué les prédicants, écrit André Ducasse, il a créé les "prophètes". S'il tue les prophètes, il va créer les Camisards. Névrose mystique, révolte armée, les deux choses se tiennent »²². La répression a été sauvage, avant même que la prophétie n'eût pris son aspect final, militant et agressif. Joutard donne des chiffres: près de mille religionnaires obstinés sont condamnés aux galères, soixante-dix, dont cinq femmes, roués vifs ou pendus; des familles entières sont décimées, comme celle de Jean Roques de Laspalle: les hommes tués ou aux galères, les femmes prisonnières à Aigues-Mortes ou déportées à la Martinique, comme les filles qu'on raflait pour épouser des colons, ou péries en mer.

Jusqu'en 1702, la résistance cévenole, malgré la dureté des « Hautes Puissances », avait été à la fois passive et efficace: culte de famille, lectures de la Bible, culte élargi, où l'on invite les voisins et les amis, dans cette région de mas isolés, difficilement contrôlable, refus d'assister à la messe, passages de prédicants qui prêchent, marient et bap-

²² *Op. cit.*, p. 56. Réflexion un peu sommaire: il a existé des « prophètes » bien avant la fin (1699) de l'Eglise des prédicants. Basville, excédé de dix-sept ans de luttes, et les évêques songent, fin 1702, à une autre solution: « faire quelque charrette pour les Isles ou le Canada », autrement dit, déporter les « opiniâtres » aux Antilles ou au Québec — ce qui fut fait pour quelques centaines. « Mais le roi redoute que les huguenots "n'infectent" les colonies, comme ils ont fait quinze ans plus tôt » (*ibid.*, p. 87). Autre proposition de Basville, la méthode des otages: pour tout prêtre tué, « faire tirer au billet » (au sort) les Nouveaux convertis « et en prendre deux pour un ». Destruction totale de villages, déportations, exécutions d'otages, tortures: on voit que les occupants allemands retrouvent, contre la Résistance, en 1941-1944, les méthodes du xvii^e siècle; encore faut-il songer que les tortionnaires et les bourreaux sont les compatriotes de leurs victimes, et non des occupants. Ducasse et Joutard ont mis l'accent sur cette parenté entre Camisards et « maquisards ».

tisent, assemblées au Désert, avec toujours des sentinelles armées qui faisaient le guet, dans le cas d'une attaque royale et pour protéger leurs frères, mais sans jamais prendre l'offensive. Or, les pasteurs étant exilés depuis près de vingt ans, les prédicants massacrés ou contraints à quitter le pays, la piété cévenole, que le converti montpelliérain Brueys dit très justement « moins solide qu'exaltée », n'a plus de frein dogmatique ni de discipline ecclésiastique pour la contenir; la nature des « assemblées » change: au lieu de cultes réguliers selon l'ordonnance des Eglises réformées en France, des réunions de type émotif, pneumatique, « revivaliste », avec les phénomènes classiques propres à de tels « réveils »: sanglots, tremblements, contagion de manifestations hystériques, glossolalie, atmosphère de miracle. Cette seconde crise commence durant l'été 1700 et éclate, une fois encore, dans le Vivarais, près de Vals, mais gagne vers le Sud, d'abord les Cévennes, puis le Bas-Languedoc, où Daniel Raoux prophétise dans le diocèse d'Uzès dès le début de 1701; en été, dans les vallées des Gardons, qui descendent des monts vers la Vaunage; à l'automne, dans les Hautes-Cévennes et la Lozère: donc, une « vague en retour » qui se propage du Sud au Nord, de la région d'Uzès vers la Lozère, le long des voies royales percées par Basville pour tenir le pays.

Ce prophétisme n'est pas entièrement nouveau, et on peut finalement se demander s'il n'était pas « endémique » en milieu rural, sous des formes opposées. Il existe alors, et longtemps encore, dans ces communautés relativement isolées, des « marginaux » en un sens démoniaque ou religieux du terme, sorcières ou mystiques « sauvages », qui, les unes et les autres, ont « le don » (le même terme s'emploie pour la magie et pour l'excès religieux, qui ont, l'un et l'autre, un caractère de « transgression » par rapport à la normale); les villages ont leurs bergers, type humain très particulier, au courant de bien des petits secrets, qui valent à un almanach très répandu le nom d'« almanach des bergers », leurs rebouteux, leurs innocents, eux aussi objets d'un sentiment équivoque où se mêlent la crainte, la moquerie, et un vague trouble, car qui sait quel est le monde avec lequel ils conversent? ²³. Juste après la Révocation, en décembre 1685 - janvier 1686, on avait entendu dans les Cévennes, dans les airs, des roulements de tambour — réplique céleste à ceux qui annonçaient l'arrivée des

²³ Le sujet est immense et reste en grande partie à défricher; signalons notamment, à propos de la magie rurale et de la « sorcellerie », les recherches de Robert Muchembled et de ses collaborateurs. Dans un tout autre ordre d'idées, à propos de la rencontre du prieur chartreux Dom Gerle et de l'inspiré de village périgourdine, Suzanne Labrousse, et d'autres saints ou mystiques paysans, Claude Manceron a écrit une page suggestive dans *Les hommes de la liberté, II, le vent d'Amérique*, Paris, 1974, pp. 197-198.

suppôts de l'Enfer, les dragons du Roi — et le chant des psaumes — interdits désormais, et qui seront bien souvent entonnés par les Cévenols dans leurs batailles, ou au moment de leur exécution; Isabeau Vincent, « fille de Jean Vincent du mandement de Saou » (près de Crest dans le Dauphiné), « âgée d'environ quinze ans, ne sachant ni lire ni écrire », prophétisait et appelait à la repentance dans son pays dès février 1688. Son histoire²⁴ est bien connue et demeure typique, douze ou quinze ans plus tard, de ce prophétisme « sauvage », qui, chez elle, se borne encore au « repentance! miséricorde! », thème constant des premiers prophètes cévenols.

« On l'entendit le troisième mois de février » (comprendons: après la Révocation, donc en 1688); elle parle dans son lit « des choses magnifiques de Dieu », « les yeux fermés », « sort les bras l'un après l'autre », chante des psaumes, puis expose un passage de l'Écriture sainte, « avec une voix forte, faisant ensuite son application sur les biens et les maux présents de l'Église, sur la repentance des pécheurs qui est toujours le principal but de ses exhortations »; ce qui stupéfie les témoins, c'est qu'elle parle alors un fort bon français, retombant parfois dans son patois « lorsqu'elle se jette sur les abus de l'Église romaine », « mais s'étant éveillée ne se souvient pas d'avoir parlé et ne sait parler français... ». Après son « exhortation », et toujours en catalepsie, elle chante encore un psaume, « sans manquer rien ni pour les paroles ni pour le chant », puis prononce « une fort belle prière mentale » sur l'affliction présente de l'Église, qu'elle prédit devoir être courte et fort violente. Elle attire du monde partout où elle se rend; on la fait arrêter par des « archers » à Saou, et elle répond aux autorités en bon français, que jusqu'à présent elle n'avait jamais employé éveillée. Dans sa prison de la tour de Crest, elle « parle » toutes les nuits, et quoique sa cellule soit tout en haut, sous le toit, « on n'a pas laissé de l'entendre de la rue ». On la renfermera dans un couvent de Grenoble, où sa trace se perd.

Le remarquable, dans cette relation due à un homme instruit, c'est d'abord, comme presque toujours dans ces séances d'extase pro-

²⁴ Voir Joutard, *op. cit.*, pp. 61-63. Il se fonde sur une brochure extrêmement rare de l'avocat Gerlan, « Abrégé de l'histoire de la bergère de Saou, près de Crest », Amsterdam, 1688. Le pasteur Manen en a découvert une copie manuscrite du temps dans les archives d'une famille paysanne vivaraise, « ce qui montre bien, dit Joutard, que l'esprit prophétique s'est non seulement diffusé par le contact direct avec les inspirés, mais par ce type de documents soigneusement transcrits et relus de nombreuses fois à la veillée »; il faut aussi tenir compte de la diffusion orale, qui, inévitablement, n'a pas laissé de traces, mais va de soi dans une communauté paysanne aussi homogène que celle des paysans cévenols, qui se rencontrent constamment aux marchés de la région. Le fait que le récit est dû à un témoin oculaire et cultivé lui donne plus de valeur encore.

phétique, la formalisation de la prophétie: elle est sauvage, en ce qu'elle est apportée par une sauvage, presque enfant, bergère et illettrée. Ce qui frappe l'avocat et restera un trait constant du prophétisme cévenol, c'est l'emploi du français, dont certains veulent faire une sorte de glossolalie: « J'ai vu grand nombre de ces inspirés, de tout âge et des deux sexes... Ils faisaient de fort belles exhortations, parlant français pendant la révélation... On doit remarquer qu'il n'est pas moins difficile à des paysans de ces quartiers-là de faire un discours en français, qu'à un Français qui ne ferait que d'arriver en Angleterre de parler anglais »²⁵, écrit « Le Théâtre sacré des Cévennes... », Londres 1707. Rien de surnaturel en tout cela: ces protestants inspirés ont toujours été religieusement bilingues: leur Bible (le texte d'Olivétan, revu en 1588), leurs psaumes (mis en vers français par Marot et Bèze) sont en français, nullement patoisant, bien que déjà archaïque. La liturgie, le prêche ont toujours eu lieu en français; de tous les sermons manuscrits des prédicants, pas un seul n'est en dialecte, si beaucoup sont mêlés d'occitanismes. Pour la petite pastoure de Saou, le français est la langue sacrée ou solennelle: on notera qu'elle répond en français correct au « lieutenant » de Crest qui l'interroge, alors que Gerlan affirme qu'éveillée, elle n'en connaît pas un mot; mais, contrainte de justifier sa foi et sa pratique devant l'autorité, elle a tout naturellement recours à ce qui est pour elle la langue sacrée, celle de sa Bible et de son recueil de psaumes: à ce niveau du langage, la formalisation est évidente.

De même quant à la structure de ces prophéties: l'avocat définit très bien le processus (régulier) de son message: un psaume, un texte de la Bible qu'elle récite et commente sous forme de sermon exhortatoire, un autre psaume et une prière fervente, soit sur le sujet de son exhortation, soit sur les malheurs de l'Eglise. On y reconnaît sans peine la plus grande partie du culte réformé ordinaire: le psaume avant et après le sermon²⁶, la prière d'intercession à la fin du culte. En un mot, si la scène, qui se reproduit chaque nuit, est fantastique, le déroulement du culte improvisé par Isabeau est régulier, mais avec cette singularité qu'une bergère, presque une gamine, y « prend la parole », au sens de: s'en empare spontanément. Or, la « parole » lui est interdite dans la communauté huguenote: elle est femme et saint Paul a ordonné que la femme se taise dans l'assemblée; elle est tout à fait illettrée, et le ministère de la Parole est réservé en principe à ceux qui ont fait des études; elle a une quinzaine d'années, donc est

²⁵ *Documents de l'histoire du Languedoc, op. cit.*, pp. 239-240.

²⁶ Rappelons qu'à cette époque, les huguenots se limitent à leur psautier et que les cantiques ne seront adoptés, non sans résistance, que bien plus tard.

d'âge pubertaire²⁷, trait intéressant, et appartient à la classe d'âge de ceux qui reçoivent la parole, non de la génération enseignante. Son extase a un aspect doublement libérateur : à l'égard de l'ordre royal et de la discipline ecclésiastique, car elle reconquiert, dans son sommeil « inspiré », une religion interdite sur laquelle pèse un tabou très lourd, la prison pour les femmes, à vie, les galères pour les hommes ; mais aussi une révolte contre l'ordre de la communauté huguenote, patriarcale, fortement hiérarchisée par l'âge, solidement organisée depuis la discipline ecclésiastique de Calvin, nullement portée au spontanéisme. Isabeau se libère, en assumant une charge que tout lui interdit, et l'Esprit qui s'empare d'elle est en somme, dans l'état de transe où elle se trouve plongée, une réaction de rébellion contre les autorités : l'Eglise du roi, certes, mais aussi l'ordre ecclésiastique de l'Eglise réformée, et les parents. Quoi qu'on en ait dit, il y a là, me semble-t-il, moins une maladie mentale²⁸ que la réaction contre des tensions et des contraintes si fortes qu'Isabeau ne peut s'exprimer que sous cette forme délirante (au sens étymologique du terme : qui s'écarte du sillon).

De fait, les petits prophètes vivarais et cévenols, tant en 1688 qu'en 1700-1702, présentent des caractères communs :

1. Beaucoup sont très jeunes, et d'une couche d'âge qui, en temps normal, reçoit l'enseignement religieux, mais ne le donne pas. On peut supposer qu'ils ont souvent été traumatisés, comme nous le dirions aujourd'hui, par le spectacle des violences et des infamies commises par les soldats²⁹ sur leurs parents, leurs sœurs ou leurs nourrices. Ce n'est pas une excuse, mais c'est une explication de leur férocité : ils sont effectivement « possédés » — par des souvenirs qui débordent au moment de la révolte, appuyée et justifiée par tant de passages cruels de l'Ancien Testament, tel le psaume 137 que Mazel « entonne

²⁷ Sous Louis XIV : on sait que les modifications du genre de vie ont rendu depuis lors la puberté bien plus précoce qu'elle ne l'était vers 1700.

²⁸ Une autre de ces petites prophétesses, Flore Viala, est d'une santé et d'une bonne humeur qui, après son arrestation, surprennent tout le monde. D'autres ont été visiblement rendues névrosées par les traitements qu'elles ont subis des soldats du Roi. Toutes vivent et meurent fermes dans leur foi : l'évêque d'Alès estimait que les femmes étaient plus obstinées que les hommes et qu'il faudrait tout d'abord les convertir.

²⁹ La « grande dragonnade » de septembre-octobre 1685 a pour prétexte de droit public l'obligation faite aux civils de loger des gens de guerre en déplacement ; en temps normal, des exactions commises contre les logeurs seraient sévèrement réprimées par la prévôté militaire ; mais dans ce cas, les « dragons » savent qu'ils peuvent tout se permettre contre les huguenots récalcitrants, sauf l'assassinat, et profitent de cette licence.

gaillardement » « lorsqu'il massacre les capucins et fait flamber les églises »³⁰.

2. Ils connaissent fort bien la Bible, même illettrés: le culte de famille, les lectures quotidiennes à voix haute l'expliquent, et la surprenante mémoire auditive de ceux qui vivent hors de la culture écrite, la fantastique mémoire des « analphabètes », est un fait d'expérience.

3. Ils sont de milieu très modeste, socialement inférieurs, dans la société languedocienne d'environ 1700. Robert Mandrou communique³¹ les résultats d'une recherche inédite portant sur 235 poursuites et plus de 700 accusés dans les Cévennes et le Bas-Languedoc, d'après les archives de l'intendance. Dans 25 procédures, 144, environ 1/5, sont accusés de prophétisme; « prophètes et réfractaires-fugitifs se recrutent parmi les paysans et artisans dans la proportion de 95 % », tandis que dans les « assemblées », qui se tiennent à partir de janvier 1686, les « bourgeois » ne représentent pas 10 % des effectifs. Beaucoup de « travailleurs en laine », comme dit Mazel: cardeurs, tisserands, plutôt paysans-artisans que paysans à proprement parler, car le long hiver des Cévennes exige la pratique d'un second métier, comme toujours dans les montagnes. « La plupart des inspirés », dit le passage déjà cité du « Théâtre sacré des Cévennes », ... « étaient des jeunes gens et des personnes grossières: c'étaient ceux qui parlaient le mieux quand ils révélaient. Les uns disaient qu'ils ne se souvenaient de rien de ce qu'ils avaient prononcé; et les autres se souvenaient de quelque chose, mais de fort peu. » Mais justement: Mazel déduit, du meurtre du superbe et orgueilleux capitaine Poul, que « les plus chétifs, fondant sur lui à coup de haches, fourches et bâtons, lui firent sentir, en lui ôtant la vie de cette manière que Dieu quand il lui plaît, reverse les forts et les hautains, par les plus faibles et les plus méprisés ». D'où la place importante que tiennent, « faibles » et « méprisés » d'entre les humbles, les femmes, ou plutôt les filles —

³⁰ DUCASSE, *op. cit.*, p. 103. « Fille de Babylone, la dévastée, heureux qui te rend la pareille, le mal que tu nous a fait! Heureux qui saisit tes enfants, et les écrase sur le roc! » (ps. 137, v. 8-9): les Camisards appliquent ces versets à la lettre, démolissent les églises et en brisent les vases précieux (mais le pillage est frappé d'« interdit ») en vengeance de leurs temples détruits; et comme le note Dermigny (*Histoire du Languedoc, op. cit.*, pp. 369-370), « à l'arrachement des enfants huguenots à la foi ancestrale » répond « l'arrachement à la vie des nouveaux-nés papistes que perce de son trident un jeune Camisard de quatorze ans; ou, mieux encore, l'extraction des femmes éventrées d'embryons idolâtres à jamais empêchés de naître, érigés en trophée au bout d'un pieu ». Ducasse cite le jugement perspicace de Voltaire, qui n'aimait pas les huguenots: « Ils agirent en bêtes féroces, mais on leur avait enlevé leurs femelles et leurs petits; ils déchirèrent les chasseurs qui couraient après eux. »

³¹ *Op. cit.*, pp. 360-361.

car il semble qu'elles perdent le « don » avec leur virginité, autre trait d'archaïsme — dont la révolte frappe tous les témoins, qui citent toujours quelques-unes d'entre elles: des servantes, des « tailleuses d'habits », des paysannes, en un mot: des « pas grand-chose », comme on dit en Normandie³².

4. Leur prédication a toujours un caractère de mise en accusation, d'appel à la repentance, et doublement: contre la Babylone romaine et les exactions des catholiques; mais aussi contre la lâcheté, la trahison, les apostasies de la génération des parents — et ce, au sein d'une gérontocratie patriarcale. Une génération, disait Charles Bost, qui « ne trouvait pas dans ses souvenirs l'appui d'une foi raisonnée, qui lui aurait permis de soutenir le choc »: à cet égard, l'élimination des prédicants n'aboutit pas à une pacification du pays ni des cœurs, comme l'avait attendu Basville, et le calcul de madame de Maintenon, selon qui, si les parents sont « hypocrites » (convertis pour la frime), les enfants seront bons catholiques — cette prévision passablement cynique est démentie par l'événement; aux parents écrasés, résignés, soumis aux compromissions du double jeu succèdent les bandes de « jeunes loups », qui se croient appelés à laver de leur sang le péché de leurs géniteurs, le pire qui soit: le péché contre le Saint-Esprit.

Bien entendu, ils se cherchent des justifications bibliques autres que celles invoquées par Brousson, apocalyptiques, mais relatives à une pratique toute différente — et citent avant tout un texte du prophète Joël: « Après cela, est-il écrit au chapitre 3, v. 28 (traduction Segond), je répandrai mon esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront. Vos vieillards auront des songes, et vos jeunes gens des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, dans ces jours-là, je répandrai mon esprit ». Ces paroles bien connues s'appliquent littéralement à la doctrine et à l'action des « petits prophètes », qui se trouvent ainsi cautionnés (contre les doutes de leur Eglise, de leurs familles, des autorités temporelles et spirituelles) par un autre pro-

³² Encore faut-il se garder d'un romantisme facile de la misère: dans son introduction aux *Journaux camisards (1711-1715)*, (Paris, 1965), Joutard note avec raison: « Cultivateurs ou artisans, les Camisards ont suffisamment de biens pour être indépendants, accumuler des provisions et résister aux dévastations systématiques ». Ce sont plutôt des « gens grossiers » (là-dessus, le « Théâtre sacré » et Fléquier sont d'accord), « simples, sans éducation, et sans expérience », dit Elie Marion, qui comprennent des petits propriétaires à côté de bergers, de journaliers, d'artisans pauvres. Les gueux de la région seraient plutôt les « Camisards blancs », qui envient les protestants plus prospères et sont heureux de pouvoir les piller sous couleur de défendre la Sainte Eglise. Pour les « Hautes Puissances » ou les bourgeois nîmois, les uns et les autres sont des « gens de peu ».

phète, dont ni protestants ni catholiques ne contestent l'autorité. Les inspirés cévenols sont, pour la plupart, les « fils et filles » de protestants « reniés » ; ceux-ci ont adoré la Bête et se sont agenouillés devant les « idoles de pâte et de boue » ; les jeunes, eux, saisis par l'Esprit, n'ont pas trahi. D'autre part, les protestants infidèles, les Nouveaux Convertis, appartiennent, au moins certains d'entre eux, à une élite sociale, et, pour des raisons patentes, ils ont été d'autant plus prudents qu'ils avaient plus à perdre (on ne les voit guère aux assemblées clandestines) : commerçants et manufacturiers nîmois, propriétaires terriens de la plaine, noblesse montagnarde des Cévennes se cantonnent dans une attitude qu'on qualifiera, en un autre temps, d'attentisme. Or, les « petits prophètes » sont presque tous de milieu humble³³ et illettrés, ce qui ne rend que plus frappantes leur maîtrise du français et leur connaissance de l'Écriture : ce sont là, leurs auditeurs n'en doutent pas, les « serviteurs et servantes » dont parlait Joël. Une fois de plus, la vue profonde de Kierkegaard se vérifie : la foi rend le croyant « contemporain » des événements dont lui parle sa Bible ; une complainte cévenole, éditée par Joutard, se réfère implicitement à trois textes bibliques :

« Voici le temps mes chers amis
 Que les pierres nous crient
 Que Dieu envoie par le pays
 Afin que s'humilient... »,

allusion à Luc 19, v. 40 et à Hébreux 2, v. 11 : « Car la pierre crie du milieu de la muraille. Et le bois qui lie la charpente lui répond ». De même, Daniel Raoux, de la région d'Uzès, dira : « Dieu vous envoie aujourd'hui de nouveaux messagers. Ce sont des ignorants comme moi qui ne savent pas lire ; mais je suis une de ces pierres dont parle l'Écriture, qui crient dans le temps que ceux qui étaient destinés à vous réveiller se sont tus. »

³³ Mais, redisons-le, il faut se méfier des généralisations. Parmi les deux plus célèbres témoins de la guerre des Cévennes, Abraham Mazel est fils d'un « travailleur de terre », comme il le dit, et cardeur de laine ; Elie Marion, son camarade de luttes, est d'une famille aisée, implantée depuis des générations à Barre-en-Cévennes, et qui vit « honnêtement » du « revenu » de son bien : « il (son père) n'avait pas d'autre profession » (autrement dit : il pouvait se passer d'un métier secondaire). Il est ancien clerc de procureur, donc d'une couche sociale bien différente ; ce qui les unit, outre la solidarité de génération (ils sont nés respectivement en 1677 et 1678), c'est le fait d'avoir été saisis par l'Esprit. La Bible facilitait ces rapprochements : elle leur présentait, à côté d'un Esaïe, d'un Jérémie, de caste sacerdotale, un Amos, berger que l'Éternel avait « pris derrière son troupeau ».

Second texte visible, « en palimpseste », sous les phrases gauches de la chanson: Luc 10, v. 21 et parallèles:

« Nous a tout laissé par écrit
 Dans son saint Evangile
 Pour révéler aux plus petits
 Ses secrets difficiles
 Et qui les cachera aux grands
 Aux plus savants du monde... »

Enfin, pour conclure, Joël 2, v. 28-34: référence essentielle, car les protestants de tendance « pneumatique » s'en sont toujours servis pour justifier l'existence, niée par les Eglises, des inspirations prophétiques après la fin des temps apostoliques:

« La prophétie de Joël
 Il s'accomplit, mes frères,
 Je vous dis qu'au dernier temps
 Verrons ces grands merveilles.
 Vos fils et filles prophétisent
 Vos vieillards feront des songes.
 Vos jeunes gens auront des visions
 Ce n'est point de mensonges »³⁴.

Quel sera le contre-discours des autorités, tant des catholiques que des protestants organisés du Refuge, les « bons apôtres » dont parle Elie Marion avec une ironie féroce? Elles accuseront, tout naturellement, les « petits prophètes » cévenols d'être, ou bien des imposteurs, ou bien des fous, ou bien des débauchés et des séditeux, en révolte contre la morale et l'ordre public (on dirait de nos jours: des contes-tataires):

1. D'où la légende de l'école de prophètes ou de la fabrique de prophètes, reprise encore par Eugène Sue en 1840, et qui fut lancée, semble-t-il, par l'évêque Fléchier de Nîmes dès 1689, donc à une époque où le prophétisme est pacifique, mais déjà féroce ment réprimé par Basville: Fléchier, il faut bien le remarquer, se méfie des tendances

³⁴ JOUTARD, *op. cit.*, pp. 63-64. Noter le passage du « dans ces jours-là » de Joël (qui désignent effectivement des temps messianiques) à la précision « au dernier temps »: l'effusion du Saint-Esprit sur les humbles est comprise comme l'un des signes que la fin du monde est imminente. Le *kerygma* des « petits prophètes » demeure, en somme, celui de Jean-Baptiste, que Brousson cite à leur propos: « Repentez-vous, car le Royaume des cieux est proche ». Au baptême d'eau, que tous ont reçu, s'ajoute le baptême d'Esprit, soit que l'Esprit s'empare directement d'eux, soit qu'ils le communiquent à leurs auditeurs sous la forme rituelle d'un baiser, mentionné par quelques auteurs catholiques (Fléchier et Brueys), qui s'en gaussent sans en comprendre la valeur quasi sacramentelle.

illuministes du peuple, catholique ou huguenot, et dans une lettre pastorale du 12 juillet 1706, à propos de la croix de Saint-Gervasy, élevée avec son autorisation par un vieux berger provençal (toujours ces bergers!) « zélé pour la religion catholique et dévôt à la croix de Jésus-Christ », il s'inquiète de ce que cette croix, considérée comme « miraculeuse », le berger « comme un saint et comme un prophète », ont suscité un « culte » sauvage, dont l'un des objets est l'« impatience de réparer tant de profanations passées », autrement dit: les sacrilèges des Camisards, en Vauvage, l'an 1703. Or, Fléchier, loin de se réjouir de voir un illuminisme catholique répondre à l'illuminisme, vaincu deux ans auparavant, des Camisards, s'en inquiète: « Le peuple demande des signes et des prodiges, des guérisons et des délivrances surnaturelles. Ce ne sont pas les choses grandes, ce sont les choses extraordinaires qui le frappent. Il reçoit tous les jours tant de gages de l'amour et de la miséricorde de Dieu, il veut encore voir, au moins de loin en loin, des spectacles de sa puissance »³⁵.

On comprend que le meilleur remède de ces dangereuses exaltations soit, pour l'élite catholique, une explication rationnelle et naturelle, et de plus dévaluante: par les faiblesses humaines, mensonge, ruse, maladie mentale. En 1709, l'avocat montpelliérain Brueys, protestant converti par Bossuet, imagine toute une trame romanesque, dont Joutard a étudié la fortune, à travers les siècles. Selon Brueys, une « académie » secrète, siégeant à Genève, aurait imaginé de fonder « une Ecole dans laquelle on enseignait l'art de prophétiser, où l'on allait apprendre à prédire l'avenir et où après avoir passé par les épreuves qu'il y fallait faire, on croyait recevoir le Saint-Esprit de la bouche impure d'un maître sacrilège, qui se vantait de le souffler avec son baiser dans celle de ces malheureux écoliers ». Fabrique située près de Crest (la région, en effet, d'où sont venus Isabeau Vincent et Gabriel Astier), « afin de cacher aux yeux de tout le monde une action exécrationnelle », et parce qu'il était facile de répandre les prophètes au Vivarais, et enfin parce qu'on escomptait l'appui du duc de Savoie, en conflit avec la France. Le fondateur aurait été un gentilhomme verrier, Du Serre, flanqué de sa femme et mandaté par les « consistoriaux » genevois. Brueys décrit d'abondance sa méthode³⁶: il inculque à ses élèves, des enfants pauvres séduits ou achetés à leurs parents protestants, le langage de l'Apocalypse; « il leur faisait apprendre par cœur les endroits

³⁵ *Documents de l'histoire du Languedoc, op. cit.*, pp. 240-242. Le récit de Fléchier à Montausier, sur la fabrique de prophètes, n'a été imprimé qu'en 1715, donc après l'« Histoire du fanatisme de notre temps... » de Brueys, Montpellier, 1709.

³⁶ Extraits chez Joutard, *op. cit.*, pp. 72-76.

où il est parlé de l'antéchrist, de la destruction de son empire et de la délivrance de l'Eglise. Il leur disait que le Pape était l'antéchrist », etc., et leur faisait des « cours en fanatisme » (sic), tirés de l'Apocalypse, et « la glose de ses cours était prise des écrits prophétiques du professeur de Rotterdam » (Jurieu; nous sommes en 1688-89). Il complétait cette formation théorique par des exercices pratiques, en leur apprenant à simuler la crise prophétique, « à battre des mains sur la tête, à se jeter par terre à la renverse, à fermer les yeux, à enfler l'estomac et le gosier, à demeurer assoupis en cet état pendant quelques moments et à dégoïser ensuite en se réveillant en sursaut tout ce qu'il leur viendrait à la bouche ». Si la description de la transe prophétique est en gros exacte, l'ouvrage est une pure fiction, que même les catholiques les plus hostiles au prophétisme cévenol tiennent pour telle; aucun des traits mentionnés par Brueys ne figure aux interrogatoires; l'in vraisemblance du récit est grande et parfois énorme, comme quand il fait aller Du Serre presque quotidiennement de Crest à Genève ³⁷, mais, dans le chef de Brueys, ces révélations tendent à montrer que les protestants révoltés sont un parti de l'étranger, fomenté et financé par les alliés d'Augsbourg. D'autre part, l'explication est rassurante pour le lecteur catholique: des phénomènes troublants et peut-être surnaturels (divins ou démoniaques) sont réduits à une explication rationnelle; une imposture soigneusement apprise, en vue de laquelle on suit des cours et on prend des grades comme à l'Université. Stéréotypes familiers: complot de l'étranger, « explication » à laquelle les Français ont eu si souvent recours; menées d'un infâme stipendié par les ennemis du Royaume, rapt d'enfants, éducation au mal, initiation par un baiser satanique qui confirme et assure l'emprise du mauvais maître sur des âmes perverties: cette version des faits avait, assurément, de quoi séduire un romancier du romantisme noir, mais en 1709, sa visée est toute contraire; elle confirme au lecteur catholique que le Saint-Esprit est dans son parti, et l'esprit du Diable, « père du mensonge », dans celui des huguenots, non seulement pillards, séditieux et criminels, mais imposteurs.

2. Mais Brueys propose parallèlement une interprétation médicale, qui, elle aussi, fera fortune: « Le fanatisme est proprement une maladie de l'esprit ou une espèce de mélancolie et de manie, qui porte ceux qui en sont atteints à se persuader qu'ils ont le pouvoir de faire des miracles et de prophétiser... »; suit une explication physiologique

³⁷ Un coup d'œil sur une carte suffit: Crest est sur la Drôme, à mi-chemin entre la latitude de Valence et celle de Montélimar, à 28 km. de la première ville et 38 de la seconde; la « tour de Crest », un gros donjon démantelé sous Louis XIII et où l'on enfermait les prisonnières protestantes dauphinoises, se voit encore.

conforme à l'analyse de la « mélancolie » en ce siècle: par l'échauffement et le dessèchement du sang et l'altération correspondante des esprits animaux qui se portent au cerveau et y produisent des visions³⁸. Il est certain, écrit Brueys, « que ce n'est ordinairement qu'une véritable maladie que l'on guérit comme les autres et dont les symptômes, quelque surprenants qu'ils paraissent, n'ont pourtant rien que de naturel et dont la cause ne soit parfaitement connue ». Les deux explications ne se contredisent point: Brueys note les dérangements du tempérament causés chez les « gens mélancoliques et atrabilaires » par « des jeûnes, des veilles, ou des fatigues », qui, selon lui, font partie de la méthode de l'« école » des prophètes. Et, en bon catholique, Brueys envisage aussi l'ouvrage du Démon, qui a pu « quelquefois » (!) « inspirer les fanatiques et mêler ses séductions à leur folie ». En somme, pour lui, l'inspiré est un malade mental, maladie en partie innée, en partie provoquée systématiquement, manipulé par une « académie » genevoise qui tente d'utiliser les huguenots fugitifs et les Nouveaux Convertis au profit des ennemis du Roi: en conséquence passible des galères, ou de la potence, ou, dans le meilleur des cas, du traitement classique du fou à cette époque: l'internement rigoureux.

3. Enfin, bien entendu, on met en lumière leurs licences sexuelles, vraies ou prétendues. Fléchier, intéressé par cet aspect des événements, raconte ainsi qu'Isabeau Vincent, durant ses inspirations, « était couchée à la renverse dans une cuisine, les jambes nues et l'estomac » (la poitrine) « tout à fait découvert. Tous les assistants à genoux autour d'elle, étaient attentifs à ces pieuses nudités et contemplaient ce corps où résidait le Saint-Esprit »³⁹: ces huguenots qui font tant les pieux sont au fond des voyeurs. Il y a pire, et l'évêque raconte qu'un nouveau converti de Craux, qui logeait une bande de prophètes vivarais dans son fenil, les trouva le matin « qui se roulaient et folâtraient les

³⁸ JOUTARD, *op. cit.*, pp. 59-71. Pour l'analyse et la critique de la mélancolie, voir l'ouvrage fondamental de Hans-Jürgen Schings: *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1977. En Allemagne, les adversaires rationalistes de la « mélancolie religieuse » piétiste se réfèrent justement aux prophètes camisards pour illustrer le caractère pathologique de l'« enthousiasme » religieux. En Allemagne, on traduit et commente Claude Brousson et les Camisards jusque loin dans le siècle: Gottfried Arnold les prend pour modèles de vrais croyants dans « *Leben der Gläubigen* », Baumgarten comme types du « parti des inspirés », et l'illustre Adelung les inclut dans le troisième volume de son « *Histoire des folies humaines* »; Herder les cite encore parmi les initiateurs de ce qu'il appelle l'enthousiasme, au sens précis du terme: la référence à l'inspiration directe et libre par le Saint-Esprit.

³⁹ JOUTARD, *op. cit.*, pp. 76-77.

uns avec les autres et jugea qu'il eût été bon de les séparer, et que le don de prophétie n'était pas joint en ces gens-là, à celui de la chasteté ». C'est en effet possible, bien que Fléchier confonde, consciemment ou non, deux catégories de Camisards: les prophétesses qui, nous l'avons dit, perdent « le don » avec leur virginité, et les compagnes ou « épouses du Désert ». Ces jeunes gens vivent très souvent en ménage, et Villars dira que les chefs ont chacun « leur demoiselle ». Qui les marierait? Un prêtre catholique? Il n'en est pas question: dans une lettre de 1695, un ami des prédicants⁴⁰ expose qu'après le rituel de repentance et de rentrée dans la véritable Eglise, les prédicants « leur font promettre de n'aller jamais plus à la messe et de prendre bien garde de ne se point souiller avec cette impure Babylone soit par des mariages ou autrement, ni de permettre que leurs enfants y soient élevés... ». Et l'excellent, courageux et intrépide Bonbonnoux, qui « tint le Désert » comme prédicant traqué, avec Antoine Court, plus de treize ans, ne manifeste dans ses mémoires⁴¹ qu'un vif regret: s'être « précipité dans le péché » en « allant à la messe pour accomplir mon mariage. Que mon crime est grand! ». Son épouse, elle aussi, était « extrêmement coupable » d'avoir cédé à la tentation (d'avoir un « état civil », de pouvoir mettre au monde des enfants légitimes, leur transmettre ses petits biens; jusqu'en 1787, les mariages protestants seront traités comme concubinaires, et leurs enfants comme des bâtards): or, « elle avait soutenu avec fermeté sa prison dans la fameuse tour de Constance où elle avait été enfermée », et l'exemple de sa mère et de ses deux sœurs aurait dû la fortifier: « plus attachées à leur devoir qu'à leur patrie », elles « aimèrent mieux être transplantées dans un nouveau monde, où elles ont terminé glorieusement leur carrière, que de renoncer à leur religion ». Se marier clandestinement devant un pasteur ou un prédicant? Ce fut longtemps la solution adoptée, mais en 1700, il n'est plus possible, ni de se rendre dans la protestante principauté d'Orange, ni de trouver un prédicant pour faire bénir son union. Les Camisards emmènent donc avec eux, pour le meilleur et plus souvent pour le pire, des épouses qu'ils ont prises « au Désert », en présence de leurs « frères » (et surtout de Dieu)⁴²,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁴¹ Des mémoires de Camisards, ce sont, selon moi, les plus vivants, les plus réalistes (Bonbonnoux se méfie des inspirés et réduit à peu près à néant le surnaturel dont Mazel use et abuse), et les plus émouvants, étant l'œuvre d'un homme qui, jusqu'à sa trente-sixième année, ne savait lire ni écrire. On les trouvera dans les *Journaux camisards*, édités par Philippe Joutard, *op. cit.*, pp. 118-181.

⁴² En théologie protestante, un tel mariage est tout à fait valable, comme le serait par exemple l'ondoiement d'un nouveau-né en danger de mort: à condition d'être un engagement « devant Dieu » et en présence de deux témoins

mais il y a une différence entre ce concubinage, jugé tel par les catholiques, comme du reste les mariages devant pasteur, et une promiscuité libertine: toute l'astuce de Fléchier consiste à les confondre.

Préventions de petits-bourgeois, malheureusement partagées par des notables protestants du Refuge qui, bien établis en Angleterre, en parlent à leur aise: l'un d'eux, Lachau, s'en explique à Brousson dans une lettre reproduite par Joutard⁴³. Premièrement, « si le Saint-Esprit animait les actions de ces gens-là », elles seraient accompagnées de « miracles et de prodiges » — à quoi Brousson réplique avec raison que « Jean-Baptiste ni plusieurs prophètes n'ont pas fait de miracles »; ensuite, leurs prédictions se sont « trouvées toutes fausses », et Lachau cite le massacre de l'assemblée tenue par Gabriel Astier en février 1689⁴⁴; enfin, « nous avons vu avec une douleur mortelle que ceux qui se disent prophètes ont mené une vie débauchée et scandaleuse et abominable ayant eu l'insolence de paillarder à la vue de leurs assemblées » ... « On pourrait compter dans ce nombre grande quantité de putains publiques, de voleurs, de meurtriers et de personnes abandonnées à toutes sortes de vices qui ont scandalisé les gens de bien et diffamé notre religion de la manière la plus cruelle et la plus indigne ». L'appel au jugement des « gens de bien », qui, protestants du Languedoc, ne se sont pas distingués par leur courage, est maladroit: Lachau eût pu se souvenir de la parole du Christ selon laquelle « les péagers et les prostituées » les précéderont au royaume de Dieu. Un pasteur réfugié à Londres blâme « ces filles libertines travesties en garçons qui contrefont les fanatiques d'Ecosse »⁴⁵: argument d'une sottise insigne; le costume masculin peut être un déguisement (comme dans le cas des deux filles capturées par l'abbé du Chayla en juillet 1702, alors qu'elles tentent de remonter vers le Nord pour passer en Suisse), et surtout plus pratique que la « cotte », quand il faut courir les montagnes au péril de sa vie. En fait, les Camisards semblent avoir été stricts sur la morale sexuelle: l'un d'eux, le pitto-

croyants. Mais il doit être rendu public dès que les circonstances le permettent; en 1787, on verra de vieux couples protestants, mariés secrètement depuis des décennies, faire enregistrer leur union par l'état civil enfin créé, et sortir ainsi d'une situation légalement impossible et moralement pénible. Voir aussi Michel Richard, *La vie quotidienne des protestants sous l'Ancien régime*, Paris, 1966.

⁴³ *Op. cit.*, pp. 77-79. Voir le commentaire sagace de Joutard, pp. 79-80.

⁴⁴ Lachau, renseigné dans l'ensemble sur l'événement, exagère le nombre des victimes: 2.000, selon lui, sur 4.000 (en réalité, d'après Fléchier, 400 morts et blessés).

⁴⁵ Michel RICHARD, *op. cit.*, p. 193. Le rapprochement avec les illuminés écossais est intéressant: nous sommes en pays anglican, et c'est déconsidérer les Camisards que de les comparer aux fanatiques écossais, détestés et méprisés par les sujets de la Couronne d'Angleterre.

resque Castanet, gardien de chèvres, puis cardeur, avait épousé au Désert en 1703 Marie Planque, dite La Blondine, mais dut passer en jugement devant le conseil des chefs camisards lorsqu'on apprit qu'il avait « commerce illicite avec une veuve de Saumane » : le « chef Roland » voulait le faire fusiller, et Castanet n'échappa aux fusils de ses camarades qu'en « donnant toutes les preuves d'une sincère repentance pour le scandale qu'il avait donné » — pour être finalement exécuté au Peyrou, à Montpellier, le 16 mars 1705 ⁴⁶.

Quant à l'aspect névrotique de leur prophétisme, il n'est pas douteux ni surprenant. L'un d'eux, qu'on appelle Rouergas, est pris de convulsions quand il récite le « Notre Père », et quand le Saint-Esprit entre en lui, « il sent quelque chose dans l'estomac » (la poitrine) « comme un caillou » : c'est le *bolus hystericus* de Charcot. Jacques Claude, quand on l'arrête, a « un doigt d'écume à la bouche de chaque côté, avec la voix si enrouée qu'il ne peut presque pas parler ». Tremblement convulsif, exaltation mystique, catalepsie, dédoublement de la personnalité, délire sanglant, nous avons sûrement là des symptômes d'hystérie qu'expliquent bien la situation désespérée des « inspirés », la violence des répressions qui leur ont été imposées, les horreurs auxquelles beaucoup ont assisté dans leur petite enfance — ce qui ne les empêche pas, fait notoire, ni de tenir un discours cohérent, fondé sur les textes bibliques, Apocalypse et prophètes, sur les calculs complexes de Jurieu et le texte fameux de Joël, ni d'être, la crise passée, parfaitement « normaux », ni de se révéler excellents tacticiens, capables de tenir en échec des troupes en partie exercées, au moins dix fois supérieures, en utilisant leur connaissance du pays et surtout la complicité de la population qui les avertit, les renseigne et les ravitaille : selon une maxime fameuse du président Mao, ils sont cachés dans le peuple comme le poisson dans l'eau. D'ailleurs, ils interrompent leurs opérations pour remonter au village, s'occuper de leurs affaires, faire la moisson — d'où l'affolement des troupes royales : on ne sait jamais si le paysan cévenol occupé aux tâches de la terre ne va pas se changer tout d'un coup en un prophète écumant, ne respirant que meurtre et carnage ; d'où la solution, idéale mais inapplicable, de Basville : il faudrait déporter et emprisonner toute la population. « Ce n'est pas moi qui parle, dit l'un d'eux, c'est l'Esprit qui est en moi : ces derniers temps, vos jeunes gens prophétiseront et vos anciens songeront des songes » : toujours la référence à Joël. Le Roy Ladurie estime que cette névrose n'est peut-être, après tout, « qu'une névrose pour nous », « pour nous autres petits bourgeois policés du

⁴⁶ Michel RICHARD, *op. cit.*, p. 199. Ce Castanet est, lui aussi, un bon connaisseur de l'Apocalypse ; sur l'échafaud, il repousse l'assistance spirituelle des prêtres catholiques en les traitant de « sauterelles du puits de l'abîme ».

xx^e siècle », comme pour les protestants du Refuge, tout aussi « bourgeois » et « policés » : au niveau le plus profond, il y aurait là une incapacité de comprendre les caractères propres à une société rurale. « Le comportement déviant de ces protestants de 1703 se fondait aussi, dans le cas de nos Cévenols, sur les caractères originaux de leur culture paysanne ; attentive au gestuel et au merveilleux, bienveillante à la folie sacrée, cette culture diffusait, sans se faire prier, les modèles convulsionnaires à base de langage du corps qu'imitaient à qui mieux mieux les jeunes prophètes » ⁴⁷.

C'est surtout par les mémoires d'Abraham Mazel et d'Elie Marion, rédigés dans le Refuge anglais, que nous connaissons « de l'intérieur » le monde des inspirés, dont les témoignages oculaires et les actes des procès ne donnent qu'une vue externe. Encore faut-il les utiliser avec prudence : ils ont été rédigés à des fins apologétiques, à un moment où les inspirés, amnistiés et exilés, réfugiés à Londres, étaient en butte à une suspicion : celle de leurs coreligionnaires et compatriotes, de milieu généralement bourgeois, déçus par ces gens « de petite mine » et qui se méfient d'un illuminisme tout contraire à la discipline stricte et rationnelle instituée par Calvin : Elie Marion et Durand Fage d'Aubais, à Londres en 1706, se heurtent aux pasteurs de « la Savoye », dont Marion, qui a de la culture et du style, se plaint en termes savoureux : « Ils fulminèrent contre nous du haut de leurs chaires, mais aussi dans les cafés, où presque tous ces bons apôtres vont étendre leurs larges et longues robes noires aussi hardiment qu'un séculier et parlent de la guerre comme de vrais gens d'armes, leur pipe à la bouche et leur verre à la main. » Une fois encore, c'est le conflit biblique entre le prêtre et le prophète, qui n'a d'autre justification que la phrase liminaire de ses révélations : « La parole de l'Éternel me fut adressée... » : « Va-t-en », dit le prêtre de Béthel, Amatsia, à Amos, berger à Tekoa, « Va-t-en, visionnaire, fuis dans le pays de Juda : manges-y ton pain, et là tu prophétiseras. Mais ne continue pas à prophétiser à Béthel, car c'est un sanctuaire du roi et c'est une maison royale » (Amos 7, v. 12 sq.). Et la défense d'Amos reste celle des inspirés cévenols : « L'Éternel m'a pris derrière le troupeau, et l'Éternel m'a dit : Va, prophétise à mon peuple d'Israël ». Mazel et Marion se partagent la tâche : le premier raconte les débuts de la révolte, de juillet 1702 à Pâques 1703, puis passe la plume au « frère Marion », « depuis ces

⁴⁷ Explication d'autant plus vraisemblable qu'elle rend compréhensible leur entrée facile et toute naturelle dans l'univers mental de la Bible. Dans une conférence, vers 1950, je me souviens d'avoir entendu Gusdorff exposer que les protestants actuels, fils d'une société urbaine et industrielle, ne peuvent se trouver de plain-pied avec la Bible, produit d'un monde rural dans ses métaphores, son langage, ses modes de raisonnement, ses rites.

Pâques-ci, 1703, qu'il se joignit à nos troupes pour combattre avec nous contre nos persécuteurs jusqu'à la dernière capitulation du mois de juillet 1705... »⁴⁸. La lettre de Lachau à Brousson, bien antérieure, montre qu'on leur reprochait, entre autres, de n'avoir point fait de miracles: aussi le récit de Mazel, qui, tout à la fin, prend « Dieu et les hommes » à témoins, par serment, de l'authenticité de sa relation, comme aussi, dans une moindre mesure, celui de Marion, grouillent de traits merveilleux, en dehors même des inspirations constantes qu'ils reçoivent, eux et leurs compagnons: lumières apparues dans la nuit pour éclairer la route des Camisards, armes qui ratent, innocents miraculeusement préservés, prophéties réalisées: il y en a presque à chaque page. Là aussi, les modèles bibliques transparaissent: ainsi, comme Moïse et Josué, les inspirés s'abstiennent le plus souvent de prendre part au combat, mais prient durant la bataille: « Il arrivait souvent, dit Mazel, qu'il était défendu⁴⁹ à des inspirés de porter des armes; il leur était dit quelquefois que leurs prières pendant le combat faisaient plus de mal à l'ennemi que n'aurait pu faire la plus forte arme en leurs mains... », et lorsqu'ils enfreignent cette défense, il arrive que les armes « n'ont jamais voulu prendre feu entre leurs mains quoique très bonnes et qu'elles ne manquaient jamais entre celles d'un autre, ni entre les leurs non plus quand l'ordre de les reprendre leur était donné. » En bon connaisseur d'Esaïe et de Jérémie, Abraham Mazel, après s'être présenté, commence son récit par l'histoire de sa vocation: « Il était âgé d'environ vingt-deux ans, quand Dieu le visita de son Esprit de prophétie, ce qui fut un jour de Dimanche neuvième octobre 1701. Tout le monde sait le grand nombre d'inspirés que Dieu suscita dans les Cévennes pour prêcher sa Parole et pour réveiller le peuple protestant de l'assoupissement dans lequel il était depuis que le Roi avait révoqué l'Edit de Nantes, abattu nos temples et fait renoncer nos pères à leur religion pour embrasser le papisme par le ministère des dragons et des supplices »: une fois de plus, le reproche explicite à la génération des « pères ». Selon Mazel, la prédication d'un grand nombre d'inspirés qui « criaient » dans les villes et à la campagne était un appel à la repentance: ils « prédisaient la destruction de l'Empire du Diable, de la Bête et du Faux prophète, que les

⁴⁸ Leur différence de milieu se marque au fait que Mazel connaît à peu près son âge: « Il était âgé d'environ vingt-deux ans quand Dieu le visita de son Esprit de prophétie... », tandis que Marion sait précisément qu'il est « né le dernier jour du mois de Mai 1678 ».

⁴⁹ Car l'Esprit se manifeste autant par les « interdits » que par des ordres positifs: interdit de brûler telle église ou de molester tel curé, d'employer telle tactique, et toujours de dérober les vases sacrés (qu'il faut détruire, mais non voler; mais on utilise le plomb pour fondre des balles, et la vaisselle d'étain. Les échecs sont souvent « expliqués » par une violation de l'interdit.

églises seraient brûlées et des lieux habités rendus déserts, qu'il y aurait grande désolation, et que par le fer et par le feu on ferait de grands ravages... » ; la référence à l'Apocalypse est aussi évidente que les réminiscences bibliques dans le songe par lequel Mazel est averti de sa mission : il voit dans un jardin de grands bœufs noirs manger les choux⁵⁰ ; une personne qu'il ne connaît pas lui ordonne de les chasser, et d'abord il refuse, « mais ayant redoublé ses instances et ses ordres, j'y obéis et chassai les bœufs hors du jardin ». Sur quoi « l'Esprit du Seigneur étant venu sur moi me saisit à l'ordinaire » (comme d'habitude) « comme un puissant et fort homme auquel on ne peut résister et m'ayant ouvert la bouche me fit déclarer entre autres choses que le jardin que j'avais vu représentait l'Eglise, que les gros bœufs noirs étaient les prêtres qui les dévoraient et que j'étais appelé pour accepter cette figure ». On notera l'allure biblique de ce récit d'une vocation, qui rappelle celle d'Esaië ou de Jérémie : l'Esprit s'empare du prophète, et tout d'abord lui montre une vision qu'il ne comprend pas (comme à Jérémie la branche d'amandier et le chaudron qui bout et déborde), puis lui révèle le sens de l'allégorie, et pour finir lui « ouvre la bouche » et le pousse irrésistiblement à prêcher, non plus la repentance, mais l'action, et ce glissement marque un tournant dans l'histoire du prophétisme cévenol. Selon un schéma courant dans la Bible et très simple, la parabole est suivie de l'explication. Quant au songe de Mazel (plutôt vision que rêve nocturne), les « gros bœufs noirs », dans ce monde montagnard de moutons, de porcs et de chèvres, sont bien évidemment les prêtres montés de la plaine pour « dévorer » les Cévennes ; le noir est la couleur de leur soutane — et des ténèbres ; ce sont des « bœufs », des châtrés, car ils sont célibataires, contrairement aux ministres protestants, et sans doute méprisés, en tant que tels, par les huguenots : « J'eus plusieurs inspirations par lesquelles il me fut dit de me préparer à prendre les armes pour combattre avec mes frères contre nos persécuteurs, que je porterais le fer et le feu contre les prêtres de l'Eglise romaine et que je brûlerais leurs autels ». C'est « par inspiration » que les rebelles sont avertis de se réunir sur la montagne de Bougès, et que de là ils iront délivrer les protestants « enserrés au Pont de Montvert », dans la maison-forte d'un huguenot où s'est installé l'abbé du Chayla avec son secrétaire et ses valets : « Tous les inspirés qui étaient là eurent des avertissement qui confirmèrent cet ordre ». Dans la guerre, d'une cruauté absolue des deux côtés, qui s'en suit, les ordres de l'Esprit sont exécutés presque toujours à la lettre, et il est facile de comprendre la néces-

⁵⁰ Souvenir du psaume 80 ? « D'où vient », demande le psalmiste dans le Psautier huguenot, que « ... les sangliers des bois/L'ont toute gastée à la fois ? ».

sité psychologique de ce « surmoi collectif », si l'on peut dire: cas très rare, les révoltés cévenols n'ont pour les encadrer et les conduire, ni nobles (sauf l'équivoque marquis de Miremont et l'abbé de la Bourlie, qui tente de combiner la revendication de la liberté de conscience avec « la suppression de tant d'insupportables et accablants impôts », 1703)⁵¹, ni bourgeois, ni officiers, « la rébellion des atroupés n'estant que du bas peuple », selon Jean Velay. Ces gens de peu « surcompensent » donc l'absence de chefs naturels en se soumettant à la plus haute et à la plus prestigieuse des autorités, celle de l'Esprit. Tous les chefs camisards ont été des inspirés, y compris le plus fameux, Jean Cavalier, dont Mazel atteste qu'il « avait dans ce temps-là des dons de Dieu très excellents, il prêchait merveilleusement bien et avait aussi le don de révélation » — Cavalier n'en dit rien, publiant ses mémoires longtemps après, alors qu'il est devenu un notable dans la société anglaise (il mourra gouverneur de Jersey). Inversement, au moment de la chute, des défaites, du découragement, l'Esprit cesse de leur parler, ou leur annonce des revers: ainsi, Mazel, en août 1704, « fut saisi de l'Esprit, raconte Marion, qui le jeta la face en terre, ayant sur lui les marques ordinaires de sa présence pendant tout le temps qu'il en fut saisi. Etant revenu à lui-même, il nous raconta que l'Esprit du Seigneur lui avait fait voir en vision tous les Camisards dispersés, dont il fut fort affligé, car il se trouva tout seul ». Peu de temps après, l'Esprit « lui présenta une autre scène bien différente de la première », un rassemblement des Camisards en armes, devant lesquels « les arbres s'abattaient, les rochers étaient renversés, les montagnes aplanies et les rivières se fendaient ou s'asséchaient ». Ces contradictions, qui se manifestent pour la première fois, dans ces jours d'incertitude à Calvisson, décèlent une lassitude et des doutes bien normaux après deux ans d'une guerre très dure: on comprend que quelques mois après, la plupart des chefs camisards, que l'Esprit ne « visite » plus, fassent leur soumission.

Le premier souci des prédicants qui les relaient sera de « liquider » l'« inspiration », en commençant, trait d'époque, par les prophétesses. Car ce ne sont pas seulement les « bons apôtres » de la Savoie, ni les pasteurs anglicans dont les ouailles ont failli lyncher Marion, qui condamnent le prophétisme apocalyptique et millénariste. Un irré-

⁵¹ Dermigny met en lumière « les motifs plus prosaïques » qui animent la révolte « sous le prophétisme »: « Ennemis des lois oppressives, ils se soulèvent contre l'oppression fiscale ou para-fiscale. La révolte camisarde, c'est le refus de l'impôt, ainsi que de la dime », et « Rolland » égorge ainsi quatre collecteurs, tandis que Castanet interdit dans son secteur le paiement de la taille, de la capitation et de la dime. (*Histoire du Languedoc, op. cit.*, p. 371). Bien entendu, Mazel et Marion passent cet aspect sous silence.

ductible tel que Bonbonnoux, qui tient la montagne durant plus de treize ans et qui travaille avec Antoine Court à reconstituer la troupe mobile des prédicants — Jacques Bonbonnoux, qui n'est pas un « inspiré », parle péjorativement des prophètes cévenols: « Vous vous appellerez aussi facilement », écrit-il au camarade de combat pour lequel il rédige ses souvenirs, « les déboires que nous avons essuyés pour planter l'Évangile dans le limon où la persécution des catholiques, ou le phanatisme des Réformés visionnaires l'avaient extrêmement abbatardi. » ; on voit bien que selon lui, il faut triompher d'un double adversaire: le papisme, mais aussi le « phanatisme » des illuminés cévenols. De même, le prédicant Jean Gaubert distingue trois sortes de Camisards: les fanatiques, cruels et meurtriers, « par un zèle inconsidéré et par pure ignorance de la foi de Dieu », donc faute d'avoir été catéchisés dans l'Église réformée régulière, dont l'aversion envers les inspirés est un trait quasi général. Leurs desseins pernicieux, selon Gaubert, « se fondent sur quelques passages de l'Écriture qu'ils interprétaient fort mal et en leur faveur ». Les seconds Camisards sont des raisonnables, qui n'en voulaient « qu'aux méchants, aux vendeurs » (ceux qui vendent aux papistes des révoltés dont la tête est mise à prix), « aux persécuteurs et aux troupes qui les poursuivaient », autrement dit aux huguenots traîtres et dénonciateurs, ainsi qu'aux troupes royales — tout maquis a dû agir ainsi — mais, le détail est aussi touchant que pittoresque, « ils ne faisaient aucune insulte aux bons papistes ni aux bons ecclésiastiques, au contraire ils mangeaient et buvaient avec eux »⁵², et il est clair que Gaubert sympathise avec ces modérés. Les troisièmes sont de la racaille, qui profite des circonstances pour assouvir des vengeances personnelles ou pratiquer le brigandage, « des fainéants qui allaient voler, piller à droite et à gauche et se trouvaient chez eux même plusieurs papistes ». Bonbonnoux et Gaubert représentent la phase ultime, épurée du prophétisme, de la révolte cévenole: le retour à l'organisation, à la discipline ecclésiastique réformée, à l'organisation synodale, au ministère des prédicants, à la résistance sans guerre: Armageddon n'étant pas venu, les réformés languedociens se concertent et s'organisent pour survivre jusqu'à des temps meilleurs, qui paraîtront enfin juste cent ans après la date calculée par Jurieu, en 1789, et l'on comprend que, comme l'a bien vu Joutard⁵³, « les protestants se rallièrent très tôt et massive-

⁵² Rite de convivialité symbolique, important dans une culture rurale: consentir à partager la nourriture avec un papiste, c'est témoigner « gestuellement », dirait Le Roy Ladurie, qu'on le reconnaît pour frère. Et l'expression même de « bons papistes et bons ecclésiastiques » montre que les mentalités ont bien changé.

⁵³ Article cité de *L'histoire*, n° 1, p. 57, pp. 60-61. Joutard a été frappé par

ment à la République », et qu'aujourd'hui même, « huguenotisme et vote de gauche vont de pair » en Cévenne rurale. Si l'on consulte une carte électorale de la France, telle que celle des votes de 1973, publiée par « Le Point » en mars 1978, on constate qu'entre la Lozère et l'Ardèche « de droite », et la plaine languedocienne socialiste, le 1^{er} canton du Gard (Nîmes), le 3^e et le 4^e (Cévennes) constituent une enclave à majorité communiste: option singulière en milieu rural; les souvenirs de la Révocation, des dragonnades, du prophétisme cévenol et de la Terreur blanche, l'opposition violente entre protestants et catholiques au moment des inventaires de 1906, tous ces faits sont restés vivants dans la tradition orale cévenole, et continuent à agir sous cette forme, moins paradoxale qu'on ne le pourrait croire au premier abord ⁵⁴.

Henri PLARD.

le fait qu'au début du siècle, « ces modestes paysans se sont passionnés pour le sort du capitaine Dreyfus: après la guerre des Camisards, c'est le souvenir historique le plus fréquemment rappelé », et l'un de ses informateurs lui en donne la raison: « parce qu'il était juif et parce qu'on l'a condamné parce qu'il était juif... parce qu'il avait souffert et qu'eux, les protestants, avaient souffert: il y avait une similitude de souffrance... y compris pour celui qui n'avait pas d'instruction du tout ». C'est la racine d'un « prosémitisme » très répandu chez les protestants français: ils sont bons connaisseurs de l'Ancien Testament (que les catholiques ignoraient pour la plupart, sauf les Psaumes, jusqu'à une époque récente); ils donnent volontiers à leurs enfants, de nos jours encore, des prénoms hébreux (que l'on songe aux deux Reclus, Elie et Elisée); et les minorités qui gardent le souvenir de persécutions ont tendance à se rapprocher, quelles que soient les différences dogmatiques.

⁵⁴ On songera, inversement, à l'excellent film « Les Camisards » tourné par le cinéaste communiste René Allio (qui se fonde sur les mémoires de Mazel et les cite littéralement), ou à un romancier comme Jean-Pierre Chabrol, qui s'affirme fortement Camisard et d'extrême-gauche: son roman « Les fous de Dieu » est nourri de recherches sérieuses, dont témoignent ses notes, toujours intéressantes (Paris, 1961). Il a dédié son livre, entre autres, « à Louis, mon grand-père, qui savait parler aux abeilles, qui lisait sa Bible en gardant ses chèvres, et me dévoilait, par Jean et Jérémie, les projets secrets d'Hitler ».

Un discours maçonnique inédit sur l'histoire politique du catholicisme (1860)

Vers la moitié du XIX^e siècle, les francs-maçons relevant du Grand Orient de Belgique se considéraient comme les vrais détenteurs de la parole de Dieu et voyaient dans le catholicisme une corruption du christianisme primitif, provoquée par la passion du pouvoir chez le clergé et soutenue par une idéologie et une organisation absolument étrangères à l'enseignement du Christ¹.

Ces idées furent défendues notamment par Paul Ithier, professeur à l'Université Libre de Bruxelles², dans une conférence sur *l'histoire politique du catholicisme*³ qu'il présenta, le 10 avril 1860, dans la loge bruxelloise « Les Amis Philanthropes », dont il était l'un des membres⁴.

De par sa formation et ses occupations⁵, rien ne semblait avoir préparé Ithier à traiter un sujet d'histoire à la fois fort particulier et

¹ Pour l'ensemble des questions soulevées dans cet article, nous renvoyons nos lecteurs à notre étude: *L'évolution du sentiment religieux chez les Francs-Maçons belges entre 1830 et 1914 - L'exemple des loges bruxelloises*, dans *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, 7, 1976-1977, éd. J. Préaux, pp. 57-86.

² Pour Paul Ithier (1834-1898), professeur à l'Université Libre de Bruxelles, aux écoles normales de filles de Bruxelles, chef de division aux chemins de fer de l'Etat, échevin des finances de la commune de Saint-Josse-ten-Noode, un des fondateurs de la Ligue de l'Enseignement, voir: L. VANDERKINDERE, *L'Université de Bruxelles, 1834-1884, Notice historique*, Bruxelles, 1884, p. 171; E. GOBLET D'ALVIELLA, *L'Université de Bruxelles pendant son troisième quart de siècle, 1884-1909*, Bruxelles, 1909, p. 275; H. BERGÉ, *Notice sur la vie et les travaux de M. Paul Ithier*, dans *U.L.B. - Rapport sur l'année académique 1897-1898*, Bruxelles, 1898, pp. 75-77.

³ *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 8, p. 66-81.

⁴ A cette époque, la loge était dirigée par Théodore Verhaegen. Celui-ci n'était cependant pas présent à la tenue du 10 avril 1860.

⁵ Ithier était expert-comptable de formation et publia d'ailleurs une collection de cahiers pour la tenue des livres (*Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 302).

fort complexe. En fait, il possédait un esprit très ouvert et pouvait s'intéresser à des problèmes très différents, comme le prouve la liste de ses publications ⁶. En outre, il participa activement à la lutte menée par les francs-maçons pour assurer une séparation effective de l'Eglise et de l'Etat, en face des empiétements du cléricisme, et pour répondre aux attaques dont ils étaient les victimes. Enfin, en collaboration avec G. Renson, il fit paraître, en 1860-1861, une traduction de *l'Histoire du règne de Philippe II* de l'anglais W.H. Prescott ⁷; il put entrer ainsi, en quelque sorte, directement en contact avec un sanglant exemple d'intolérance et de fanatisme catholiques.

On peut aussi considérer la conférence du 10 avril 1860 comme le complément naturel des discussions sur l'enseignement obligatoire et laïque qui avaient occupé l'atelier des « Amis Philanthropes » pendant plusieurs mois ⁸, et de trois longs exposés qu'Ithier présenta, à la même époque, dans la même loge, sur l'émancipation de la femme, qu'il fallait arracher à l'emprise du clergé ⁹.

Les quelques pages que nous publions constituent essentiellement un travail de seconde main: Ithier ne cite, d'une manière très vague, que des ouvrages généraux; il ne retourne pas aux sources ¹⁰. D'ailleurs, son but n'était certainement pas de rédiger un travail scientifique critique, mais plutôt un écrit polémique.

⁶ On le constate notamment par une série de traductions dont on trouve la liste dans la *Bibliographie Nationale* et les biographies citées à la note 2.

⁷ W.H. PRESCOTT, *Histoire du règne de Philippe II*, trad. de l'anglais par G. Renson et P. Ithier, 5 tomes, Paris-Bruxelles-Leipzig, 1860-1861.

⁸ 25 janvier 1859 - 23 février 1860; cf. R. 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*, LIII, 1975, pp. 357-401.

⁹ 10 septembre 1859, 16 février 1861 et 14 février 1862; cf. R. DESMED, *Examen du problème de l'émancipation de la femme par la loge « Les Amis Philanthropes » vers 1860*, dans: *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1977, pp. 386-413.

¹⁰ Les imprécisions dans l'indication des citations rendent les identifications très difficiles, sinon même impossibles. Ithier renvoie à quatre ouvrages: C. FLEURY, *Histoire Ecclésiastique*, 1691-1720 (nous avons utilisé l'édition de Paris, 1820); E. QUINET, *Les Révolutions d'Italie*, 1848-1851 (nous avons utilisé l'édition de Bruxelles, 1853); A.F. VILLEMMAIN, *Mélanges philosophiques, historiques et littéraires* (nous avons utilisé l'édition de Bruxelles, 1829); un ouvrage apocryphe attribué à N. FRÉRET, *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, 1766 (nous avons utilisé le t. XIX des *Œuvres complètes* de Fréret, Paris, 1796). En outre, sans le signaler, Ithier a certainement consulté L.A.J. DE POTTER, *Lettres de saint Pie V sur les affaires religieuses de son temps en France*, Paris, 1826; une deuxième édition, publiée à Bruxelles en 1827, comporte une introduction de 40 pages par l'auteur.

« Mes Frères,

Depuis que le monde est monde, c'est-à-dire depuis que l'homme sent, réfléchit et raisonne, le premier besoin de sa nature morale a toujours été la recherche d'une cause à sa propre existence, d'un principe supérieur à lui-même, dans lequel il pût trouver sa raison d'être, en un mot, d'un absolu. C'est de cette aspiration permanente de l'âme humaine qu'est née la pensée d'un Etre Suprême. Tous les peuples, quels qu'ils puissent être, soit qu'ils appartiennent aux premières époques révélées par l'histoire ou qu'ils habitent, de nos jours, les contrées les plus sauvages du globe terrestre, tous sont pénétrés de l'existence d'un principe supérieur à l'humanité et le définissent sous la forme qui convient le mieux à chacun d'eux. C'est ainsi que les peuples pasteurs de l'antiquité se livrèrent à l'adoration des astres, tandis que les Hindous et les Egyptiens symbolisèrent la divinité sous les espèces moins poétiques d'un animal, d'un légume ou d'une pierre; la Grèce, où l'observation de la nature fait place aux conceptions de l'art et du sentiment, nous offre le spectacle d'un culte moins matérialiste en ce qu'il établit un rapport plus intime entre le sujet et l'objet de l'adoration, tandis qu'Israël pose le principe d'une divinité essentielle, seule et unique. Le christianisme, à son tour, fils de la philosophie grecque, proclame l'unité du principe procréateur et le sanctionne par un lien nouveau entre ce dernier et l'homme, la charité, c'est-à-dire l'amour; c'est là, mes Frères, la gloire de la philosophie chrétienne, dont les préceptes sublimes sont la base de la Maçonnerie ¹¹.

A côté de ce besoin de l'homme, de reconnaître un principe créateur, il s'en trouve un autre qui prend sa source dans les mauvais instincts de la nature humaine: c'est l'amour de la domination. Deux hommes, deux frères, se trouvent ensemble; il y a pour tous deux de la place au soleil, mais chacun prétend l'occuper à lui seul, et c'est au plus fort que reste la victoire. Or, dans une lutte pareille, ce n'est pas la force physique qui est l'arme par excellence, mais bien la force intellectuelle, ce levier au moyen duquel le bras le plus faible peut agir sur les masses les plus nombreuses, pourvu qu'elles soient inertes. C'est de cet abus de l'intelligence que naît la théorie du despotisme.

¹¹ On retrouve souvent cette filiation dans les écrits ou discours maçonniques de la première moitié du XIX^e siècle; cf. en février 1818, Drault, Très Sage du chapitre « L'Espérance », de Bruxelles: *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* (cité par F. CLÉMENT, *Histoire de la Franc-maçonnerie belge au XIX^e siècle*, 1ère partie, Bruxelles, 1948, p. 64).

Le despotisme, comme toute œuvre d'exploitation, ne peut exister qu'à la condition de prendre son point d'appui au cœur même de l'objet exploité; c'est ce qu'ont compris de tous temps les forts de l'intelligence, en agissant directement sur les sentiments religieux, cette base essentielle de la vie morale de l'homme. Ceci est tellement vrai que toujours et dans toutes les sociétés anciennes et modernes, l'élément religieux et l'élément politique se sont trouvés dans un rapport si intime que nous sommes encore nous-mêmes à demander la séparation de l'Eglise et de l'Etat ¹². De là résulte à son tour le principe de la théocratie, c'est-à-dire du despotisme religieux applicable indistinctement à toutes les religions positives.

Le grand ressort de la théocratie est la terreur comme sanction de tous les dogmes imposés par elle, terreur physique, terreur morale, terreur dans la vie et au-delà de la mort. L'homme complètement asservi n'essaie même pas de lutter contre cette puissance terrible qui le domine, et la foule abrutie se courbe servilement devant le despote qui ose lui parler au nom d'une divinité.

Mais ce n'est pas des dogmes que j'ai à vous entretenir aujourd'hui, mes Frères; la tâche que je me suis imposée est d'une autre nature. J'ai voulu seulement vous retracer sommairement un épisode de l'histoire de la théocratie. Comme je viens de vous le dire en quelques mots, celle-ci est toujours la même; nous pouvons donc, en nous transportant du cas particulier à la règle générale, nous en former une idée assez complète en étudiant l'histoire de cette forme de la théocratie, voisine de nous, qui s'appelle catholicisme.

Les sociétés ont, comme les individus, leurs maladies et leur décrépitude. Rome, après avoir éclipsé la civilisation grecque qui avait donné le jour à la sienne, après avoir étendu son empire sur une partie du monde connu, avait vu sonner l'heure de la décadence, et descendait vers l'abîme. Dans un coin obscur de ses vastes domaines, une voix s'élève et proteste contre une trop longue dégradation de la nature humaine en proclamant l'égalité et la fraternité parmi les hommes. Cette voix est celle d'une conscience sublime, mais elle est factieuse; il faut l'étouffer. Comme Socrate, poursuivi par la haine d'un fourbe, le Christ encourt celle des conservateurs, des gens bien pensants de l'époque, et il se trouve un tribunal pour l'envoyer au gibet entre deux malfaiteurs. Le châtement était ignoble et souverainement injuste, mais force restait à la loi, en vertu du principe d'autorité.

¹² La laïcisation politique de la Belgique, c'est-à-dire la séparation effective de l'Eglise et de l'Etat dans tous les domaines, est un des thèmes dominants de l'action de la Franc-maçonnerie belge au XIX^e siècle, particulièrement au sein de la loge des « Amis Philanthropes ».

Le Christ mort, les disciples de sa doctrine se dispersent pour aller la propager, avec toute l'intrépidité qu'inspire l'exemple d'un martyr. Sept d'entre eux, sous le nom de diacres, prennent la direction de son école¹³, et bientôt, pareils à des héritiers qui se disputent le patrimoine commun, ils cessent de s'entendre et la division se met entre eux. Soit que la superstition s'en fût mêlée, ou que l'exagération qui régnait de part et d'autre eût engendré le fanatisme, chacun chercha à dominer ses adversaires par de nouveaux arguments, et de raison en déraison, l'on finit par tomber dans une anarchie complète.

L'idée pure du christianisme n'en faisait pas moins son chemin, en dépit des discussions de ses sectaires. Autant dire que l'empire romain voyait la rébellion s'étendre chaque jour dans ses provinces. Au nom du principe d'autorité, le pouvoir crut devoir s'armer de la force et en luttant par la violence contre la secte philosophique nouvelle, il travailla à sa propre ruine, parce que la persécution est l'élément le plus fécond pour la propagation des idées. Les chrétiens traqués, poursuivis, durent se réfugier dans des lieux souterrains ignorés des profanes et conspirer dans l'ombre pour exercer leurs droits à la liberté de conscience. C'est d'eux, mes Frères, que nous avons pris le mystère dont s'entourent nos travaux¹⁴.

Dans un tel état de choses, il fallait nécessairement à la secte nouvelle une organisation solide et forte qui ne peut exister sans une certaine hiérarchie. Cette hiérarchie fut créée, et les chrétiens élurent des chefs ou pasteurs dirigeant, par groupes, leurs travaux. La réunion de plusieurs groupes dans un même centre de population était soumise à l'autorité d'un chef supérieur, nommé pape. Il y avait donc des papes en très grand nombre qui avaient pour fonctions d'administrer les groupes placés sous leur autorité, fonctions qu'ils tenaient du suffrage de tous. Nous allons voir comment cette organisation si simple et si naturelle d'une secte philosophique secrète, devint, par la centralisation, le plus vaste monument de despotisme qu'il ait été donné à l'humanité de contempler. Il ne fallait pour cela que l'accouplement monstrueux de l'idée régénératrice et du despotisme des Césars; cet accouplement eut lieu.

Lorsqu'un pouvoir sent le sol trembler sous ses pas, lorsque tout conspire à le renverser, il ne lui reste plus qu'à se jeter dans les bras d'un parti pour se sauver. C'est ce que fit le Bas-Empire. Souillé de tous les crimes, assassin de sa famille entière, Constantin avait vaine-

¹³ *Actes des Apôtres*, VI, 1-6; pour cette question complexe: P. GAECHTER, *Die Sieben* (App. 6,1-6), dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 74. Bd., 1952, pp. 129-166.

¹⁴ Affirmation toute gratuite!

ment imploré le pardon des prêtres de Jupiter; l'anathème pesait sur lui et certes, il devait succomber dans cette lutte inégale. Excommunié, il trahit les dieux qui lui refusaient le pardon de ses forfaits et embrassa la cause des rebelles. L'an 325 après le Christ, il assembla à Nicée un concile pour y faire trancher la question de savoir si Jésus était ou non un dieu. Ce concile, après des discussions ardentes, opta pour l'affirmative à une faible majorité. Un autre concile, réuni plus tard par un autre empereur, proclama à son tour le contraire, tant la vérité pouvait changer selon les besoins de la politique.

Certes, la conversion de Constantin a fourni un beau thème à nos adversaires pour démontrer la puissance de la foi. Mais à côté de l'exemple qu'il offre, j'en placerai d'autres qui feront voir quelle est la valeur de cette prétention; qu'il me suffise de citer Clovis, Henri IV, Henri VIII d'Angleterre, Pierre III, Catherine II, Frédéric-Auguste de Saxe, Bernadotte. A la vérité, si la conversion du premier a eu pour but de lui faire embrasser le catholicisme, celle de la plupart des autres que je viens de citer a eu pour but de la leur faire abjurer, et l'on ne manquera pas de tirer de là que mes exemples sont détestables. Quant à moi, je les crois fort bons puisqu'ils prouvent d'autant plus combien devaient être grands les mobiles de ces conversions, puisque celles-ci pouvaient consister à abjurer la vérité pour l'erreur.

La divinité du Christ une fois proclamée, le christianisme devient la religion de l'Etat et change complètement d'aspect. Le pacte conclu entre Rome impériale et l'idée nouvelle donne à celle-ci des allures étranges qui la font s'écarter complètement de son but. Le suffrage universel de l'Eglise primitive fait place au choix par l'empereur de l'évêque de Rome, que nous verrons bientôt dominer son maître. La charité, la tolérance, la mansuétude des premiers apôtres disparaît devant la violence et l'injustice. Par un revirement ordinaire en politique, les martyrs de la veille deviennent les bourreaux du lendemain, et les chrétiens, légalement institués, fondent sur le paganisme et procèdent à sa destruction par le meurtre, l'incendie et le vol¹⁵. Tous les

¹⁵ On retrouve la même idée dans quantité de textes maçonniques; nous nous bornons à un extrait d'un discours prononcé dans sa loge, le 27 juin 1857, par l'industriel A. Houyet, Orateur de la loge des « Amis Philanthropes »: *Tant que les sublimes enseignements du Christ ont été répandus par ses humbles et pauvres disciples, l'aurole divine n'a pas cessé d'entourer le front de ceux qui répétaient la parole de paix, d'amour, de charité. Leur exemple frappait d'étonnement les incrédules; leur foi vive pénétrait tous les cœurs; les martyrs souriant aux tortures paraissaient souffrir moins que leurs persécuteurs. Les empereurs, plus effrayés que convaincus peut-être, comprirent quelles forces immenses ils ajouteraient à leur puissance chancelante s'ils se faisaient une arme de la religion nouvelle et ils imposèrent la foi. Dès ce jour, la volonté divine fut méconnue; la tyrannie, mille fois plus odieuse lorsqu'elle se couvre du*

monuments de l'art païen disparaissent sous l'effort de la rage des moines chrétiens conduits par leurs évêques, et ceux-ci s'emparent des biens du clergé idolâtre, jetant ainsi les premiers fondements de leur puissance territoriale due, comme on le voit, à la plus flagrante spoliation.

Avant d'aller plus loin, jetons un coup d'œil sur l'état moral de l'église naissante et voyons comment elle pratique les vertus dont le précepte et l'exemple sont dus à son immortel fondateur.

Ammien Marcellin, autorité peu suspecte, affirme que, de son temps, les dignités ecclésiastiques s'obtiennent, non par la pratique de ces vertus, mais par l'intrigue, la débauche, par les femmes. Parlant du pape Damase, il dit que les chrétiens avaient de bonnes raisons de se disputer, même à mains armées, le siège épiscopal de Rome. Voici ses propres paroles: « Les candidats préférés sont enrichis par les » présents des femmes. Ils sont entraînés sur des chars et vêtus d'habits » magnifiques; la somptuosité de leurs festins surpasse celle des tables « impériales »¹⁶.

Voilà donc les chefs de l'Eglise, les apôtres du Christ qui, pareils aux prêtres de Babylone, se complaisent dans la mollesse et la luxure, et parcourent les rues de Rome, largement repus, entraînés dans un char somptueux et vêtus de riches habits brodés par la main de quelque courtisane!

Mais peut-être est-ce la grandeur qui, mise aux prises avec la faiblesse humaine, cause chez les évêques de Rome ce vertige? Voyons donc ce que disent des autres évêques et des prêtres, non des ennemis des chrétiens, mais des Pères de l'Eglise eux-mêmes:

Grégoire de Nazianze dit que les prélats « semblables à des bêtes » féroces, par la crainte qu'ils inspiraient à la foule, la faisaient fuir » devant leurs chevaux, leurs chars dorés et leur suite nombreuse ».

Saint Jérôme nous fait d'édifiantes révélations sur le compte des élèves de son temps. S'il eût vécu du nôtre, c'est à peine s'il eût pu

masque de l'hypocrisie, fit un pacte avec ceux qu'elle chargea de dompter les consciences. En comptant avec les ministres d'une religion, les grands de la terre partagèrent de fait l'autorité, et ceux auxquels une part était faite, n'étant plus ces hommes pour lesquels les biens terrestres n'avaient plus aucun attrait, mais au contraire des êtres avides d'or et de domination, arrivèrent bientôt à soumettre les princes eux-mêmes. La licence et l'oppression ne connurent plus de bornes; la persécution prit la place de la persuasion.

¹⁶ AMMIEN MARCELLIN, *Res Gestae*, XXVII, 3,14. Ammien Marcellin n'était pas chrétien, mais relativement impartial à l'égard du christianisme. La source directe d'Ithier est C. Fleury, *op. cit.*, l. XVI, ch. 8, t. IV, p. 154 de l'édition citée.

mieux dire: « Il y en a qui briguent la prêtrise ou le diaconat pour voir » les femmes plus librement. Tout leur soin est de leurs habits, d'être » chaussés proprement, d'être parfumés. Ils frisent leurs cheveux avec » le fer; les anneaux brillent à leurs doigts; ils marchent du bout des » pieds; vous les prendriez pour de jeunes fiancés plutôt que pour des » clercs. Il y en a dont toute l'occupation est de savoir les noms et les » demeures des femmes de qualité, et de connaître leurs inclinations. » J'en décrirai un qui est passé maître en ce métier. Il se lève avec le » soleil; l'ordre de ses visites est préparé; il cherche les chemins les » plus courts, et ce vieillard importun entre presque dans les chambres » où elles dorment. S'il voit un oreiller, une serviette ou quelqu'autre » petit meuble à son gré, il le loue, il en admire la propreté, il le tâte, » il se plaint de n'en avoir point de semblable et l'arrache plutôt qu'il » ne l'obtient »¹⁷.

Voilà pour les mœurs. Maintenant, veut-on connaître le rôle des cléricaux de l'époque, pour les comparer à ceux d'aujourd'hui, quant à la question d'argent, question d'une si palpitante actualité? Que l'on consulte encore le même saint Jérôme. Il nous démontrera que les empereurs romains faisaient aussi des lois sur la charité¹⁸, mais de la bonne manière; voyons plutôt:

« Voici une grande honte pour nous; les prêtres des faux dieux, les » bateleurs, les personnes les plus infâmes peuvent être légataires; les » prêtres et les moines seuls ne peuvent l'être; une loi le leur interdit, » et *une loi qui n'est pas faite par des empereurs ennemis de notre » religion, mais par des princes chrétiens*¹⁹. Cette loi même, je ne me » plains pas de ce qu'on l'ait faite, mais *bien de ce que nous l'avons » méritée*²⁰. Elle fut inspirée par une sage prévoyance, mais elle n'est

¹⁷ SAINT JÉRÔME, *Epistulae*, XXII, 28 (*ad Eustochium*, éd. J. Labourt, t. 1, Paris, 1949, pp.141-2). La source d'Ithier, à laquelle il renvoie en note, est C. Fleury, *op. cit.*, pp.497-498.

¹⁸ Allusion aux débats parlementaires de 1857 sur un projet de loi relatif à la bienfaisance, qui provoquèrent des incidents à Bruxelles et entraînèrent la chute du gouvernement catholique et l'arrivée au pouvoir du parti libéral. Les libéraux, et en particulier ceux d'entre eux qui étaient francs-maçons, craignaient, avec raison, que cette loi, dite « des couvents », ne favorisât le clergé et les institutions et communautés religieuses (H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. 7, Bruxelles, 1932, pp.184-187). Ces événements politiques eurent leur écho dans la loge des « Amis Philanthropes » (L. LARTIGUE, *Loge des Amis Philanthropes à l'O(rient) de Bruxelles - Précis historique*, 2^e partie, Bruxelles, 1897, pp.32-33; *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 7, pp.110-111 (tenue du 10-6-1857) et pp.116-118 (tenue du 27-6-1857)).

¹⁹ Il s'agit d'une loi de l'empereur Valentinien 1^{er}.

²⁰ Dans tout l'article, nous avons adopté l'italique pour les mots et passages soulignés dans le Livre d'Architecture.

» pas assez forte contre l'avarice. On se joue de ses défenses par de » frauduleux fidéicommiss » ²¹. Cette confession d'un Père de l'Eglise est trop probante pour qu'il faille l'accompagner d'un commentaire.

En résumé, arrivés au iv^e siècle du catholicisme, il nous demeure déjà acquis à titre d'évidence ce que constatait Alcuin, quatre siècles plus tard : « *Nonne in sede romana... ibi extrema impietatis exempla, nec ibi timor Dei, nec sapientia, nec charitas esse videtur. A summo capitis pariter pedis usque deorsum ad plantam sanum esse nihil; nunc caput est scelerum quae caput orbis erat* » ²².

Plus tard encore, Pic de la Mirandole disait à Léon X « *qu'il n'y avait plus dans l'Eglise de Dieu ni pudeur, ni modestie, ni justice; la piété était changée en superstition; le vice était honoré, la vertu condamnée; les temples et les couvents étaient des lieux publics de débauche où les péchés les plus énormes se commettaient sans retenue; les prêtres et les évêques ignoraient la prière qui devait se faire devant le crucifix, et ils étaient simoniaques publiquement* » ²³.

Sans anticiper sur l'avenir que je n'ai invoqué qu'à titre corroboratif, nous pouvons donc résumer comme suit l'épopée ecclésiastique à la chute de l'empire romain : accaparement d'une doctrine au profit d'un parti politique, absorption de l'Etat par ce parti ; au dehors, révolution religieuse, politique et sociale ; au dedans, hypocrisie, scandale, soif de richesses et de domination.

Cette première période de la puissance théocratique de Rome suffit déjà à caractériser l'esprit de l'institution et les résultats qu'elle doit produire. On voit déjà se dessiner clairement la lutte du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, la lutte de l'Eglise contre l'Empire qui finira par succomber, mais dont un nouveau champion reprendra les armes. Nous allons entrer maintenant dans une phase nouvelle du grand drame, phase qui embrassera tout le sombre moyen âge, c'est-à-dire une période de mille années.

²¹ SAINT JÉRÔME, *Epistulae*, LII, 6 (*ad Nepotianum presbyterum*, éd. J. Labourt, t. 2, Paris, 1951, p. 180). La source d'Ithier, à laquelle il renvoie en note, est A.F. Villemain, *op. cit.*, t. 3, pp. 153-154 de l'édition citée ; à la p. 154, Villemain cite également le début du passage de la lettre XXII, 28 de saint Jérôme, dont il est fait mention plus haut.

²² Ithier cite d'après le pseudo-Fréret (pp. 221-222 de l'édition signalée), auquel il renvoie en note.

²³ Pseudo-Fréret, p. 222 de l'édition citée. La source et, par conséquent, Ithier ne donnent qu'un condensé de l'adresse de Jean-François Pic de la Mirandole *Ad Leonem decimum Pontificem Maximum et Concilium Lateranens, de reformandis moribus* (IOANNIS FRANCISCI PICI, *Mirandulae domini, opera quae crstant omnia*, t. 2, Bâle, 1601, pp. 885-890).

Le second événement capital de l'histoire de l'Eglise est l'invasion des barbares qui vient compléter la ruine de l'empire romain, dont la théocratie absorbe la puissance. Cet événement nous fait assister au spectacle d'un phénomène des plus singuliers. Tandis que l'empire mourant a embrassé la réforme pour se soustraire à une ruine imminente, les barbares, loin d'imposer au sol conquis leurs propres croyances, s'attachent à leur tour au nouvel ordre des choses et se font chrétiens. Cet acte de haute politique, présenté à son tour comme une preuve nouvelle de la puissance de la foi, ne tendait qu'à asseoir la domination des barbares eux-mêmes en brisant la barrière qui pouvait les séparer des peuples conquis par eux. En effet, si c'est la foi qui guide la conversion des barbares, comment se fait-il que les Lombards chassent de son siège l'évêque ou pape de Rome, dont la suprématie était déjà établie en fait et le rendait le chef de la chrétienté? C'est à ce moment que les chefs barbares des nationalités nouvelles créées par l'invasion comprennent l'importance de s'allier à la théocratie; ils ont vu que sans cette dernière, ils ne feront rien et il en résulte une alliance entre les deux pouvoirs. Clovis se fait chrétien; plus tard Charles Martel, barbare converti, détruit d'autres barbares menaçant la chrétienté au Midi, tandis que Pépin le Bref et son fils Charlemagne, chassant les Lombards des Romagnes, rendent à Léon III le trône pontifical.

Comme vous le voyez, mes Frères, les bases sont jetées par un vaste contrat entre la force du pouvoir politique et celle de la puissance religieuse, et le christianisme, quittant la voie tracée par ses fondateurs, marche résolument dans celle de la domination. Pendant des siècles, nous allons assister au spectacle de ces deux forces mises en œuvre contre les droits de l'homme. Tantôt nous les verrons liguées ensemble pour étouffer la voix des peuples, tantôt nous les verrons en lutte entre elles et jeter ces mêmes peuples dans une sanglante mêlée, car, dans toutes les querelles des grands, c'est pour les petits que sont les coups.

Charlemagne, couronné empereur d'Occident, reçoit le prix de son puissant appui, et désormais, l'Eglise peut aspirer à l'empire du monde, au catholicisme, comme elle l'avoue ouvertement.

La troisième époque de la puissance théocratique commence à Grégoire VII, l'évêque de Rome réformateur de l'Eglise. Jusqu'à lui, malgré le mouvement de réaction incessant qui s'était produit depuis Constantin, la forme démocratique avait prédominé dans l'organisation ecclésiastique. Ainsi, les évêques étaient tous élus par le clergé et les fidèles réunis, et n'agissaient que de concert avec les conciles, véritables assemblées délibérantes. L'évêque de Rome seul était nommé par le pouvoir et jouissait d'un domaine octroyé par ce dernier. En

outre, le célibat, tant pour les évêques que pour les prêtres, était facultatif. Grégoire réforma tout cela, en retirant aux évêques le titre de pape pour se le réserver à lui seul en s'arrogeant le suprême pontificat. Ensuite, il proscrivit le mariage des prêtres et des évêques, dans le double but de les réduire à une parfaite dépendance et d'empêcher que les biens territoriaux ne sortissent de l'Eglise par voie de succession. Ces deux réformes constituent la base réelle du catholicisme.

Nous allons retracer maintenant le grand épisode qui termine le moyen âge, et étudier son influence sur la situation politique de l'Europe.

Depuis les persécutions qui avaient détruit les derniers vestiges du paganisme dans l'empire romain, les traditions de la violence avaient subsisté dans l'Eglise chrétienne. Intolérante comme toutes les majorités religieuses, cette dernière avait constamment sévi contre ceux qui, sous le nom d'hérétiques, avaient nié tel ou tel point de doctrine ou considéré quelque dogme sous un point de vue particulier. Tandis que le catholicisme luttait ainsi par la persécution contre les sectes dissidentes, l'une de ces dernières était parvenue à se fonder et à élever autel contre autel, dans la seconde capitale de Constantin. Cette église rivale qu'il s'agissait de détruire, fut l'une des causes déterminantes des croisades; une autre cause, non moins importante, consistait dans l'état actuel de la société européenne, tandis qu'il ne s'agissait, en apparence, que de débarrasser la Palestine de la présence des Turcs²⁴.

L'état de l'Europe au xi^e siècle mérite, de notre part, un rapide examen. Comme dans toutes les civilisations qui se forment, il existait un conflit entre les divers éléments sociaux. La puissance politique, née de la veille, et du droit du plus fort, avait besoin de s'affermir, tandis que la noblesse, vassale, envieuse à juste titre, cherchait à l'étouffer en s'agrandissant elle-même. D'autre part, autant le pouvoir politique cherchait à s'affranchir de la tutelle sacerdotale, autant, à son tour, l'Eglise désirait accaparer la part de puissance du pouvoir politique. Pour travailler à ce dernier but, elle se servait de son immense influence sur les masses, qu'elle pouvait d'autant mieux gouverner qu'elle avait complètement monopolisé l'instruction. Que l'on se représente, en présence de cette situation, les avantages que pouvait

²⁴ Pour les raisons profondes des croisades, qu'Ithier a bien aperçues, cf. par exemple R. GROUSSET, *Les Croisades*, Paris, 1948, p. 122: *Ce fut la première expansion coloniale de l'Occident. Elle eut pour cause au début, pour prétexte ensuite l'élan spirituel des Croisades, pour mobiles durables le désir de conquêtes territoriales chez les barons français, l'intérêt commercial chez les républiques maritimes italiennes. Elle s'appuya sur des idées-forces agissantes: délivrance du Saint-Sépulcre, suppression du schisme grec. Elle déclina l'impérialisme politique de la France capétienne, l'impérialisme économique vénitien et génois.*

offrir une expédition en Orient! En effet, si les vassaux turbulents pouvaient espérer se tailler des souverainetés dans ces lointaines contrées, les rois voyaient se simplifier étonnamment leur besogne gouvernementale et le problème de leur propre sécurité. Ces vassaux eux-mêmes, troublés, inquiétés constamment par l'élément informe qui devait devenir un jour le peuple, devaient désirer ardemment une occasion de détourner cet élément vers un autre but. Or, si chacun tirait profit de l'entreprise, l'Eglise, à elle seule, en profitait plus que tous les autres par l'agrandissement de sa puissance matérielle et morale. Ainsi s'explique le grand mouvement des croisades où l'on fait une part trop grande à la foi, tandis que l'on en fait une trop minime au fanatisme.

Je crois être dans le vrai en faisant remonter aux croisades la décadence politique du catholicisme. En effet, l'Europe, jetée sur l'Orient, en rapporte les germes d'une civilisation nouvelle pour elle, les goûts d'art et de science qui préparent le radioux réveil de la pensée humaine au xv^e siècle; tandis que l'aristocratie féodale a pour ainsi dire succombé, le pouvoir des princes s'est fortifié d'autant. D'un autre côté, les masses, à moitié délivrées du servage politique, commencent à vivre, à raisonner, à former des centres de bourgeoisie qui secoueront un jour le servage théocratique à son tour.

Une autre cause de la décadence de l'Eglise gît dans la corruption dont elle est infectée, corruption qui s'étale au grand jour, et dont la conscience humaine commence à s'émouvoir. Nous avons vu déjà ce que disaient aux III^e et IV^e siècles les Pères de l'Eglise, saint Jérôme, Ammien²⁵, Grégoire de Nazianze; nous allons voir maintenant ce que des siècles d'une prospérité inouïe ont produit dans la théocratie romaine. »

Ithier nous dresse un tableau des crimes commis par une série de papes ou de prélats du moyen âge ou de la Renaissance, assassins, prévaricateurs, ignorants, simoniaques, paillards, incestueux, superstitieux, sadiques, pédérastes ou même parfaitement impies. Nous épargnons à nos lecteurs les deux pages consacrées à ce que l'auteur appelle *l'égout sacerdotal*²⁶.

²⁵ La présence d'Ammien Marcellin parmi les Pères de l'Eglise est pour le moins surprenante!

²⁶ Nous nous bornons au passage consacré à Sixte IV (1471-1484), qui donne une bonne idée de l'ensemble: *Mû sans doute par l'observance des lois de la morale, il avait établi un prix courant pour le pardon des péchés passés, présents et futurs, c'est-à-dire qu'en achetant une patente, on pouvait non seulement dormir sur son passé, mais encore exercer le vice auquel on se sentait le plus porté. La vie d'un laïc s'achetait assez raisonnablement, comme valant peu*

« Le clergé, lui, suivait tant d'illustres exemples. Les temples et les couvents des deux sexes étaient devenus des lieux publics de dépravation. Nous n'en parlons que pour rappeler ce qu'en disait Pic de la Mirandole cité plus haut.

L'infailibilité sacerdotale, aux prises avec de pareils débordements, devait nécessairement succomber devant la conscience humaine qui commençait à se sentir. Le progrès accompli depuis les croisades, l'invention de l'imprimerie surtout, devaient réagir contre le catholicisme et ses monstruosité, et amasser une violente tempête contre lui. Dans la foule, quelques hommes se lèvent pour siffler l'ignoble parodie que l'on joue devant elle et protester d'une légitime indignation. Armés du droit et de la justice, ils flagellent la vieille impudique et Luther, de sa main puissante, lui arrache son masque hypocrite, sans songer à la tragédie qu'elle prépare pour le lendemain.

Ces quelques hommes qui protestent, on les excommunie au nom de la sottise humaine; on en brûle quelques-uns pour l'exemple, et tout sera dit.

Erreur! Le martyr infligé aux défenseurs du juste et du vrai, loin d'étouffer la voix de la conscience qui s'éveille, va l'ériger en immense clameur. Loin de s'humilier devant le crime triomphant, elle va, pendant trois siècles, protester contre lui, au milieu des tourments les plus épouvantables, et témoigner au monde de l'infamie de ses bourreaux.

Les augures, démasqués dans leur fourbe, ne pouvaient plus se regarder sans rire²⁷; les apôtres du christianisme ne se regardent plus sans trembler. On leur a demandé compte de l'or, du sang, de la conscience de l'homme; on leur a demandé compte de la parole du Christ! Que dire? que répondre? La foi est morte; il ne faut pas songer à l'invoquer. Que reste-t-il? La seule arme de l'hypocrisie démasquée, la force.

C'est à Trente que s'assembla le concile qui doit sauver la sacerdotie démasquée. Citons M. Quinet à l'égard des travaux de cette assemblée: « Deux choses se réunissent pour que ce concile représente » l'homme moderne dans quelques-uns de ses traits principaux: premièrement, l'esprit de calcul mis à la place de l'inspiration religieuse; » secondement, le manque de sérieux. L'Italie avait à Trente ses quatre

de chose. Celle d'un prêtre et d'un évêque coûtait plus cher; pour des cas moins absolus, la cote variait selon l'importance de l'article. Il y en avait pour toutes les bourses et pour tous les goûts. Le père, la mère, l'enfant pouvaient acheter à un cours plus ou moins avantageux le droit d'inceste, et chacun, moyennant espèces, pouvait se livrer chrétiennement à la bestialité.

²⁷ Cf. CICÉRON, *De Natura Deorum*, I, 71: *Mirabile uidetur quod non rideat haruspez cum haruspicem uiderit.*

» évêques bouffons, payés pour parodier les évêques étrangers. Dans
 » son histoire du concile, Sarpi²⁸ déchire le rideau du sanctuaire; il
 » laisse voir les délibérations sur l'infini abaissées à une intrigue. De
 » quel hasard dépend tel dogme, tel article de foi qui régit la société
 » moderne? *D'un rhume qui couvait alors*, et qui donna la majorité à
 » un certain côté. Voilà le grain de sable de Pascal dans les affaires
 » du ciel et dans la législation du monde. On voit le ciel, l'enfer, pesés,
 » votés, amendés comme une affaire de partis. Où est l'inspiration?
 » Où sont les langues de feu sur les apôtres? La constitution du dogme
 » n'est plus qu'une immense intrigue; l'Eglise apparaît comme une
 » coterie. Dans ce long parlement ecclésiastique sont déjà en usage
 » tous les stratagèmes des assemblées modernes constitutionnelles dont
 » il semble être le premier type. Sous le sérieux apparent et officiel,
 » l'historien révèle l'esprit de rouerie appliqué aux mystères. Il vous
 » fait assister à ces embûches parlementaires au sein desquelles se
 » décide le *credo* du monde moderne. Dans les cas douteux, le pape en-
 » voie des fournées de prélats pour composer la majorité, ce qui fait
 » dire que le saint Esprit arrive en poste.

» Quelle foi résisterait à un pareil spectacle? Luther attaquait
 » ouvertement les vices de la vieille Eglise; l'indignation était son
 » arme. Sarpi, avec la froideur du Conseil des Dix, montre les dogmes
 » eux-mêmes arrangés, façonnés, enlevés par surprise dans l'intrigue
 » de quelques meneurs.

» ... Eh! quoi! le Verbe nouveau naît d'une tactique de diplomates
 » sur le Sinaï du xv^e siècle? Propositions équivoques, brigues, conces-
 » sions apparentes et frauduleuses, perfidies parlementaires, art
 » d'ajourner les questions pour les mieux étouffer, voilà ce qui se ren-
 » contre dans le fondement religieux de l'autorité chez les modernes!
 » Comment s'étonner après cela que cette autorité chancelle si aisé-
 » ment? Tant de pièges qui en font la base, et ces pièges dénoncés avec
 » un pareil éclat! C'est ce qui ne s'était jamais vu. Le maître Sarpi
 » reste jusqu'à la fin dans l'Eglise, comme s'il était un des croyants;
 » il l'épie, il la surprend et la dénonce au monde.

²⁸ Le Vénitien Paolo Sarpi (1552-1623) est l'auteur d'une célèbre *Istoria del Concilio Tridentino*, imprimée pour la première fois à Londres en 1619. Défenseur résolu de Venise contre Rome, et disposant de nombreux documents, il a bien montré que les intérêts qui triomphèrent au concile de Trente, n'étaient pas essentiellement religieux mais politiques. Ithier aurait pu avoir recours à l'une des deux traductions françaises de l'ouvrage de Sarpi existant à son époque, celle de A.N. Amelot de la Houssaye (Amsterdam, 1683) ou celle de P.F. Le Courayer (Londres, 1736).

» Celui qui veut savoir jusqu'où va cette légèreté, qu'il lise les lettres confidentielles de l'archevêque de Zara, membre du concile ²⁹. » Il verra les principaux articles de foi votés au milieu des *lazzi*. Au moment où vous croyez cette solennelle assemblée ravie par l'inspiration de l'Esprit saint, la prononciation étrangère d'un prélat, un jeu de mots sur les mystères, en voilà plus qu'il ne faut pour faire perdre le sérieux à ce conclave d'apôtres.

» ... C'est l'Italie asservie qui donna la majorité aux doctrines d'esclave dans lesquelles se résume l'esprit du concile de Trente. Le principe de l'absolutisme fut fondé en Dieu même. Le pape reçut son autorité de Jésus-Christ, les évêques du pape. Dans cette inégalité s'acheva l'idéal du despotisme sur lequel s'appuya la monarchie moderne catholique de Philippe II et de Louis XIV » ³⁰.

Mes Frères, à voir cette solennelle parodie se jouer à la face du monde, on croirait devoir rire, avec ceux qui la jouent. Mais non, ne rions pas, déplorons plutôt avec toute l'indignation de nos consciences révoltées le plus horrible forfait que le fanatisme et l'intolérance aient jamais fait commettre, l'établissement de la persécution en grand, de l'Inquisition, de la *sainte* Inquisition, cette institution épouvantable dont on évalue les victimes à cent millions de créatures humaines. — Citons encore :

Le ministre Léger ³¹, dans son histoire des persécutions des Vaudois, nous fait d'affreuses révélations sur ce qui se passa dans le Bénévent ³². Les serviteurs de Dieu y saisissaient par les pieds des enfants à la mamelle et leur brisaient la tête contre les murailles. D'autres les déchiraient en deux par les jambes; les malades et les vieillards étaient brûlés dans leurs maisons ou précipités des rochers, nus, la tête liée entre les jambes. Les femmes étaient farcies de pierres, ou de poudre à canon que l'on faisait éclater; d'autres de ces bandits les exposaient nues sur les grands chemins; par un raffinement d'horrible cruauté, ils leur coupaient les seins pour les manger.

Aux hommes, on leur coupait les organes naturels que, par esprit de plaisanterie, on mettait ensuite entre les dents de leurs têtes coupées; d'autres étaient écorchés vifs. Tantôt, un père voyait les bour-

²⁹ Cornelius Pisanus, archevêque de Zara en 1533-1554 (G. VAN GULIK, C. EUBEL et L. SCHMITZ-KALLENBERG, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive summorum pontificum, S.R.E. cardinalium ecclesiarum antistitum series*, t. 3, Munster, 1923, p. 215).

³⁰ Ithier cite d'après E. Quinet, *op. cit.*, éd. signalée pp. 309-311 (*passim*).

³¹ Le pasteur savoyard Jean Léger (1615-ap. 1665) est l'auteur d'une *Histoire générale des églises évangéliques des vallées de Piémont ou vaudoises*, Leyde, 1669.

³² Erreur évidente.

reaux déchirer vif son enfant et s'en jeter les restes à la tête; tantôt un époux voyait sa femme et ses enfants violés et éventrés ensuite. On a vu fendre des femmes enceintes, et le fruit arraché de leurs entrailles promené au bout des hallebardes ³³.

La Réforme, nourrie de ces épouvantables témoignages, devait fournir matière à un redoublement de ces incroyables cruautés. Elle n'y manqua pas. Tout ce qui est grand, juste, vrai, dans les arts et les sciences, par la pensée et par le cœur, expie par d'horribles supplices cette protestation effective ou muette contre les hauts faits de la sacerdotie. On invente, on perfectionne des instruments de torture, avec ce raffinement féroce propre à l'imposture aux abois.

Et de peur que ce saint zèle ne se refroidit, un pape, mû par l'amour de Dieu et du prochain, envoie aux inquisiteurs de Venise, cette circulaire, monument impérissable d'ignoble scélératesse:

« Mon très cher Frère,

» Placez au-dessus de votre tribunal un crucifix de fer avec cette
 » légende: Ce lieu est terrible, c'est la porte de l'enfer ou du ciel; tor-
 » turez sans pitié, tenaillez, déchirez sans miséricorde, brûlez impitoya-
 » blement votre père, votre mère, vos frères et vos sœurs, s'ils ne sont
 » pas aveuglément soumis à l'Eglise catholique, apostolique et romaine.
 » Vous soudoieriez, en outre, autant d'espions que vous pourriez payer
 » et vous frapperiez ceux qu'ils vous désigneront, innocents ou cou-
 » pables, attendu qu'il vaut mieux faire mourir un innocent que de
 » laisser vivre un coupable. Vous fermerez seulement les yeux sur les
 » débordements des nobles, mais quand il s'agira du peuple et de la
 » bourgeoisie, soyez sans pitié. »

Ce pape, on le devine, a été canonisé. Le catholicisme lui devait une place dans son paradis, à côté d'Alexandre Borgia.

Après la bataille de Moncontour où plus de 30.000 protestants furent égorgés, ce même Pie V écrivait à Charles IX, roi de France: « Exterminez jusqu'au dernier ces scélérats d'hérétiques; l'holocauste » le plus agréable à Dieu, c'est le sang des ennemis de la religion catho- » lique. Faites-le couler à flots sur les autels » ³⁴.

Comme on le voit, toutes les puissances humaines sont coalisées contre cette audacieuse qu'on appelle la Pensée. Un monstre de cy-

³³ Sans qu'il le signale, Ithier emprunte toute cette affreuse description au pseudo-Fréret, *op. cit.*, pp. 216-218.

³⁴ Cette courte citation constitue en fait un condensé de différentes lettres adressées par le pape Pie V au roi de France Charles IX et éditées par L.A.J. De Potter.

nisme dicte des ordres de mort et de torture; un autre monstre les exécute³⁵: le tout pour la plus grande gloire de Dieu. Pendant plus de deux siècles, nous allons assister à ce drame épouvantable, jusqu'au jour où, puisant des forces dans l'excès même de ses douleurs, la pensée se relève foudroyante, frappe au cœur ses bourreaux insensés.

Depuis la Saint-Barthélemy, où les prêtres courent dans Paris, le rosaire à la main, en criant: « *Tue! tue! Dieu reconnaîtra les siens!* », jusqu'à la révocation de l'Edit de Nantes, acte d'un vieux pécheur qui tremble, la France est le théâtre de massacres continuels; des villes entières sont réduites en poussière et leurs habitants hachés en morceaux ou grillés vifs. En Allemagne, la guerre de Trente Ans coûte au monde un demi-million de créatures humaines. En Suède et en Pologne³⁶, la guerre des Hussites fit périr 80.000 hommes. En Irlande, pendant quatre années seulement, on massacre 150.000 protestants.

Colomb venait de découvrir l'Amérique. C'était un vaste champ ouvert aux travaux des hommes de sang. Nous avons de toutes ces horreurs le témoignage d'hommes peu suspects. Cette fois encore, c'est un cardinal qui nous révèle les vastes hécatombes du nouveau monde. Le récit de Barthélemy de Las Casas est navrant³⁷. Il nous apprend qu'au bout de quarante ans, il ne restait plus d'une population de *trois millions* que *deux cents* Indiens. Tout le reste avait été massacré, brûlé, taillé en pièces par des procédés qui n'avaient jamais été vus, ni lus, ni entendus.

« Pour ce qui est de la terre ferme, dit-il, nous savons que les Espagnols ont dépeuplé plus de dix royaumes plus grands que l'Espagne » et deux fois plus de pays qu'il n'y en a de Séville à Jérusalem. De bon compte, on peut établir que les Espagnols ont fait mourir plus de douze millions d'hommes. Ces scélérats éventraient les femmes, brisaient la tête des enfants contre les rochers ou les jetaient en l'air comme une paume. Ils faisaient certains gibets longs et bas, de sorte que les pieds touchaient presque à terre. Chacun de ces gibets était pour treize personnes, à l'honneur, disaient-ils, de Jésus-Christ et de

³⁵ Cf. L.A.J. DE POTTER, *op. cit.*, introduction, p. V: *Les lettres que nous offrons au public, sont d'un pontife fameux dans l'histoire par la franchise, pour ne pas dire l'impudeur avec laquelle il a manifesté les principes professés par le Saint-Siège, depuis l'époque où ceux qui l'occupent se sont crus par l'opinion les maîtres du monde, ou ont espéré de le redevenir un jour. Elles sont adressées au roi que la France ne nomme qu'avec horreur...* On constate combien le style et les idées de De Potter et d'Ithier se rejoignent!

³⁶ Erreur évidente.

³⁷ Pour tout le passage consacré au massacre des Indiens, Ithier s'est inspiré directement du pseudo-Frérêt, *op. cit.*, pp. 223-228. On songe évidemment au célèbre ouvrage, souvent traduit, de Bartolomé de Las Casas: *Brevissima relación de la destruyción de las Indias*, Séville, 1552.

» ses douze apôtres; puis ils mettaient le feu par-dessous, et brûlaient
 » vifs ceux qu'ils avaient suspendus à ces gibets. Quand ces malheu-
 » reux, par leurs cris horribles, *dérangeaient* leurs bourreaux, on leur
 » mettait un bâillon pour les réduire au silence. »

Les Espagnols avaient dressé de gros chiens qui poursuivaient les malheureux Indiens et les mettaient en pièces. Ils s'amusaient aussi à renfermer de ces malheureux dans des granges et à les y brûler par milliers à la fois.

Un Espagnol étant à la chasse, et n'ayant rien à donner à ses chiens, arracha un enfant des bras d'une Indienne, le mit en pièces et le donna en pâture à ses lévriers.

Le fils chéri de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, Philippe II était l'âme de ces épouvantables cruautés qui n'avaient pas, comme en Europe, le prétexte de l'hérésie. Il essaya d'établir dans ses possessions des Pays-Bas son système de terreur. Mais jamais, il ne parvint à y asseoir la *sainte* Inquisition. Dix-huit mille martyrs brûlés, décapités, enterrés vifs, furent le prix de l'invincible résistance de nos pères.

Mais il ne suffisait pas de la violence pour abattre l'opposition qui s'élevait si énergiquement contre les débordements et les impostures de l'Eglise romaine, car la persécution est une arme dangereuse qui féconde l'œuvre que l'on veut détruire. On invente la ruse. Voyant que la discussion engagée avec la conscience humaine n'est plus soutenable, on fausse la discussion, on s'évertue à transformer les notions les plus simples de la vérité et de la morale, à les renverser complètement. On érige en monument l'hypocrisie, et la milice infâme qui se charge de cette triste mission inscrit sur son drapeau le nom de Jésus.

Ce que le fer et le feu font au corps, le jésuitisme le fait à l'âme, et tandis que le catholicisme se soutient d'un côté par la perpétration des plus horribles forfaits, les doctrines de Loyola gangrèment les cœurs et pervertissent les intelligences. Elles pénètrent partout. Assis dans les conseils des rois comme aux foyers domestiques, les fils de Loyola travaillent dans l'ombre et disposent du sort des nations³⁸. Leur puis-

³⁸ Les francs-maçons belges du XIX^e siècle ont voué une véritable haine aux jésuites. Comme seul exemple, nous citons un extrait d'un discours prononcé dans la loge des « Amis Philanthropes », par le médecin Alexandre Duriau, le 25 octobre 1859, six mois avant la conférence d'Ithier (*Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 7, p. 341) : *Les jésuites, depuis la fondation de leur ordre en 1534, ont toujours cherché à s'immiscer dans les affaires, et ils ont, en effet, réussi à se glisser dans tous les cabinets, dans toutes les cours, à capter la confiance des princes et à dominer. Partout on les a accusés de professer des doctrines ultramontaines, d'enseigner une morale relâchée, pleine de restrictions mentales et de distinctions subtiles. Le mot jésuite est devenu synonyme d'hypocrisie, intrigant, roué, déloyal.*

sance devient telle que la papauté tremble de la voir éclipser la sienne. Il (*sic*) proscriit les jésuites et une main cachée ne tarde pas à lui verser le poison, cette arme honteuse qui sert les vengeances de la lâcheté³⁹.

A quoi doit aboutir ce travail double de persécution et de dissimulation ? Est-ce à l'étouffement de la vérité, à la perversion de la morale ? Non ! Tant qu'il restera survivre un seul homme, un seul témoin de la ruine de tous, la conscience humaine ne sera pas morte et sa voix accusatrice s'élèvera pour flétrir ses bourreaux. Loin d'écraser l'opposition formidable qui s'est élevée contre elle, l'Eglise romaine ne fait que soulever la plus terrible tempête qui l'ait jamais menacée. La Réforme avait flétri Rome à la barre de l'humanité ; c'est la Révolution française qui se charge d'exécuter la sentence. La Réforme était venue avec des arguments ; on lui répond par le cynisme de la persécution ; la Révolution ne discute plus, car la discussion est close. Elle frappe à son tour. A qui la faute ?

Mes Frères, je suis arrivé au bout de ma tâche. J'ai voulu vous montrer par quel enchaînement d'événements politiques, une forme de théocratie a pu s'élever à un succès inouï, peut-être, dans les fastes de l'humanité. Je vous ai fait voir aussi par quelles causes s'expliquent la décadence de l'institution et l'abaissement où elle est tombée aujourd'hui ; abaissement juste, mérité, inévitable. Je n'entrerai pas dans les questions irritantes de la politique actuelle dont les complications nous réservent des événements qu'il est impossible de prévoir. Mais un résultat qui n'est pas douteux est l'anéantissement complet de la puissance théocratique du catholicisme. Comme je vous l'ai dit en commençant, mes Frères, je ne me suis pas occupé du dogme renfermé dans cette longue domination politique ; mais qu'il me soit permis d'exprimer un vœu, c'est que ce dogme sublime, mutilé, faussé par ceux qui avaient la 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. »

Le Livre d'Architecture signale que les Frères écoutèrent « avec le plus vif intérêt se dérouler cette lugubre histoire de la papauté ». Cependant, contrairement à l'habitude, aucune discussion ne fut engagée sur ce sujet, le jour même ou au cours des tenues suivantes. Le silence de l'atelier des « Amis Philanthropes » s'explique aisément :

³⁹ Allusion à la condamnation de l'Ordre de Jésus par le pape Clément XIV en 1773, suivie par la mort du pontife un an plus tard. Ithier se fait l'écho d'une tradition sans fondement.

Ithier n'avait fait que reprendre, en les étayant d'exemples nombreux, une série d'arguments traditionnels de la littérature anticléricale de l'époque, auxquels les membres de la loge se ralliaient.

L'étude d'Ithier n'est exempte ni d'erreurs, ni d'emphase, ni de parti pris ou d'outrance, mais on y découvre une bonne analyse des mécanismes du césaropapisme et de ce que l'auteur appelle théocratie ou sacerdocratie.

Il est certain qu'Ithier n'était pas athée, mais qu'il aspirait à restaurer le christianisme dans sa pureté primitive, évangélique. Peut-être, comme le futur Vénérable Maître des « Amis Philanthropes », Eugène Goblet d'Alviella, croyait-il retrouver cette pureté dans le protestantisme⁴⁰, pour lequel il manifesta de la sympathie dans son exposé.

Enfin, il est étonnant qu'il n'ait pas fait allusion aux condamnations qui frappèrent les francs-maçons depuis la bulle *In eminenti* du pape Clément XII, en 1738, ni à la circulaire de décembre 1837 du cardinal Sterckx et des évêques de Belgique. Et pourtant, que de francs-maçons, à travers l'histoire, eurent à souffrir des décisions pontificales et épiscopales !

Roger DESMED.

⁴⁰ Par exemple, le 23 juin 1877, Goblet d'Alviella déclara en substance au cours d'une conférence dans la loge bruxelloise des « Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis » : *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* (Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis, *Livre d'Architecture*, t. 11, p. 417 ; résumé établi par le Secrétaire de l'atelier). E. Goblet d'Alviella dirigea la loge des « Amis Philanthropes » en 1879, 1880, 1881, 1892, 1893 et 1894.

Lectures du XVIII^e siècle: le discours des manuels scolaires

Au terme de son analyse des *Leçons de littérature et de morale* de Noël et La Place, best-seller de l'historiographie scolaire du siècle dernier (1^{re} édition en 1804), J. Ehrard constatait: « La destinée scolaire et universitaire du 18^e siècle français s'était enfermée pour longtemps dans notre pays, dès les premières années du siècle dernier, dans l'alternative de l'ordre et du désordre, des valeurs classiques tant bien que mal préservées ou des aventures brouillonnes du goût et de l'esprit. A lire les meilleurs manuels d'aujourd'hui (...) qui oserait soutenir que l'historiographie scolaire actuelle ne demeure pas en grande partie prisonnière de ce vieux dilemme? »¹.

Certes, tandis que Noël et La Place ignoraient totalement Diderot (Ehrard, p. 671), Lagarde et Michard prétendent « inviter (les élèves) à élargir le champ de leur réflexion en s'initiant à quelques grands problèmes philosophiques et scientifiques » (*Avant-propos*) posés dans l'œuvre de l'auteur du *Neveu de Rameau*, et dans les manuels contemporains, les têtes d'affiche du siècle des Lumières, au plan quantitatif au moins, ne sont plus Delille, le Voltaire poète, Thomas et La Harpe, comme dans le Noël et La Place (Ehrard, p. 670), mais Voltaire, Rousseau, Diderot et Montesquieu. Mais autant que de mutations — et sans doute ne faut-il pas y voir « le résultat d'un simple progrès du

¹ J. EHRARD, « La Littérature française du 18^e siècle dans l'enseignement secondaire en France au 19^e: le manuel de Noël et La Place, 1804-1862 », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 102, 1976, p. 675. On notera aussi que l'examen de manuels scolaires d'histoire (sainte), de catéchismes, de « livres de lecture », publiés au siècle dernier, amenait Jean Stengers à constater: « Le terme "orthodoxe", malgré ce qu'il a d'un peu vague — disons, en gros: la conformité aux principes de foi et de mœurs, tels que les entend l'Eglise catholique — peut servir à caractériser l'enseignement, en France et en Belgique, pendant une grande partie du XIX^e siècle » (J. STENGERS, « L'Eglise et l'orthodoxie des manuels scolaires au XIX^e siècle », *Eglise et enseignement. Actes du Colloque du X^e anniversaire de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles*, éd. J. Préaux, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1977, p. 137).

goût grâce auquel la postérité finirait toujours par décerner aux vrais (artistes) le tribut de gloire qui leur revient »² — la fortune du siècle des Lumières dans l'historiographie scolaire est faite d'insidieuses constantes. Le sujet est trop vaste pour être épuisé en quelques pages. Nous nous bornerons donc à donner quelques exemples tirés de manuels destinés au secondaire supérieur, le Lagarde et Michard et le Castex et Surer (18^e siècle), en nous référant accessoirement aux manuels de Chassang et Senninger et à la collection *Littérature et langages*, dirigée par H. Mitterand³.

Un des manifestes les plus célèbres de l'idéologie contre-révolutionnaire, le *Génie du christianisme* de Chateaubriand, illustre un double postulat: primo, « l'incrédulité est la principale cause de la décadence du goût et du génie » (livre IV, ch. V), secundo, tout ce qu'il y a d'admirable dans l'œuvre d'un Voltaire vient du christianisme⁴. Dans un dessein apologétique avoué se trouvait ainsi accréditée une fallacieuse confusion de valeurs entre le Vrai, le Beau, le Bien, définis arbitrairement comme l'apanage exclusif d'une idéologie déterminée. Sans doute, formulées aussi nettement, les thèses de Chateaubriand n'apparaissent-elles plus guère dans les manuels contemporains, quoiqu'on lise encore dans le commentaire de la célèbre scène de reconnaissance de la *Zaïre* de Voltaire des *Points de vue* de Chassang et Senninger: « de cet hommage rendu au génie de la religion chrétienne, le talent de Voltaire bénéficie forcément »⁵. Mais, à lire certaines appréciations formulées par les auteurs de manuels, la collection *Littérature et langages* mise à part⁶, il est curieux de cons-

² R. FAYOLLE, « La poésie dans l'enseignement de la littérature: le cas Baudelaire », *Littérature*, octobre 1972, p. 48.

³ A. LAGARDE et L. MICHARD, *Les grands auteurs français du programme. IV. XVIII^e siècle*, Paris, Bordas, 1966; P.-G. CASTEX et P. SURER, *Manuel des études littéraires françaises. XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1966; A. CHASSANG et Ch. SENNINGER, *Recueil de textes littéraires français. XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1966; *Ibid.*, *XVIII^e siècle. Points de vue et références*, Paris, Hachette, 1968; *Littérature et langages*, collection dirigée par H. Mitterand, Paris, Nathan, 1974-1977, 5 vol.

⁴ Voir A. BILLAZ, *Les écrivains romantiques et Voltaire. Essai sur Voltaire et le romantisme en France (1795-1830)*, Lille, 1974, I, pp. 513 sv.

⁵ CHASSANG et SENNINGER, *XVIII^e siècle. Points de vue et références*, p. 99. Non sans ambiguïté, les auteurs, dans la suite de l'analyse (p. 100), disent éprouver « une double gêne » à la lecture de cette scène, soit que la « dissonance idéologique » entre les propos de Lusignan et les convictions de Voltaire nuise à « l'authenticité artistique », soit qu'ils interprètent la profession de foi de Lusignan comme une dénonciation indirecte des méfaits du fanatisme. « Bref, dans la première hypothèse un art faux, dans la seconde du "théâtre à thèse" et l'on sait le peu de chances de durée de ce genre de théâtre ».

⁶ Dans l'*Avant-propos* du quatrième volume de la collection, *La littérature et les idées* (Paris, Nathan, 1974), D. BOS, R. HORVILLE et B. LECHERBONNIER, se

tater que seule une idéologie contestataire met en péril la valeur esthétique d'une œuvre. Jamais en effet il ne leur vient à l'idée d'expliquer les faiblesses poétiques des *Poésies sacrées* de Le Franc de Pompignan ou de *La Religion* de Louis Racine, adversaires déclarés des idées nouvelles, par leur militantisme antiphilosophique, alors que Lagarde et Michard n'hésitent pas à accuser Voltaire d'avoir « dénaturé » la tragédie en en faisant « un *instrument de propagande*, ce que va être le drame dès sa naissance », d'où son « échec » (pp. 227, 229). De même, si Diderot est, selon Castex et Surer (p. 97), « incapable de créer des caractères », c'est-à-dire, dans la terminologie des manuels, de ces Héros riches d'une vérité humaine impérissable qui caractérise les chefs-d'œuvre dignes d'être proposés à l'admiration des élèves, c'est, d'une part, parce qu'« il ne décrit bien que ce qu'il a vu », d'autre part, parce que ses personnages sont « les porte-parole de ses idées » : bref, l'auteur de *Jacques le Fataliste* est un observateur, un militant, pas un créateur. On aura reconnu la thèse défendue à la fin du siècle dernier par un critique hostile aux philosophes, Emile Faguet⁷. En ce domaine, les contradictions sont légion qui jettent la suspicion sur la légitimité de ces analyses. Nul ne contestera que les thèses philosophiques de l'auteur sont aussi apparentes dans *La Nouvelle Héloïse* que dans *Le Neveu de Rameau*. Pourquoi dès lors Lagarde et Castex s'abstiennent-ils de formuler des réserves sur les talents de romancier de Rousseau, comme ils le font à propos de Diderot⁸? Est-ce parce qu'ils voient dans *La Nouvelle Héloïse*, à tort nous semble-t-il, une démonstration exemplaire du triomphe du devoir sur la passion, prôné par la morale traditionnelle? Inutile de multiplier les exemples. Même s'il est difficile, dans certains jugements, de faire la part des intentions profondes des auteurs et du respect, bien explicable, d'une tradition solidement accréditée dans la critique française, comme l'a montré J. Proust à propos de Diderot⁹, il n'en est pas moins évident que les manuels continuent très souvent à répandre la légende selon laquelle on fait de la mauvaise littérature avec des idées subversives.

S'il ne fait pas trop bon avoir combattu l'ordre établi pour être reconnu par les manuels comme un grand artiste, il est aussi difficile, semble-t-il, d'être un penseur cohérent et un moraliste digne de ce nom

proposent d'exercer « l'esprit critique » des élèves et de démontrer « qu'il n'existe pas de contradiction entre la réflexion théorique (et à parcourir les textes choisis, on peut ajouter: dans quelque perspective idéologique qu'elle se situe) et l'art ».

⁷ Emile FAGUET, *Dix-huitième siècle. Etudes littéraires*, Paris, (1890), pp. 308-309.

⁸ Cf. CASTEX et SURER, pp. 97 et 122; LAGARDE et MICHARD, pp. 205 et 281.

⁹ J. PROUST, *Lectures de Diderot*, Paris, 1972 (col. U2 Colin), pp. 149-150.

lorsqu'on se réclame d'une philosophie matérialiste. « Née pendant la Terreur jacobine, renforcée par l'échec de trois révolutions (1830, 1848, 1871), (la) résistance aux aspects les plus radicaux de la philosophie des Lumières » — qui amenait un La Harpe, ancien disciple de Voltaire passé à la Contre-révolution, à soutenir que « la doctrine des athées (est) ennemie de tout ordre (...) moral — fut, au XIX^e siècle, « constamment soutenue dans l'ensemble par l'établissement académique ou universitaire »¹⁰. Et l'on peut lire encore dans le *Diderot, l'homme et l'œuvre* de Daniel Mornet, publié en 1941 et réédité en 1966, que le directeur de l'*Encyclopédie*, qui prêche la vertu tout en étant matérialiste, se trouve « constamment en contradiction avec lui-même, en contradiction insoluble » puisque, selon Mornet, « il est impossible de concilier la morale (c'est nous qui soulignons) avec le matérialisme, qu'il soit spéculatif ou expérimental »¹¹. Si ces présupposés spiritualistes n'apparaissent pas dans les jugements formulés, par les auteurs du quatrième volume de la collection *Littérature et langages*, sur la pensée de Diderot, présentée comme l'« expression la plus achevée et la plus cohérente » du matérialisme au XVIII^e siècle¹², on ne peut en dire autant des lignes consacrées à la philosophie de l'auteur du *Rêve de d'Alembert* par Lagarde ou même par Castex dont le discours est pour le moins ambigu. La page réservée à l'exposé des idées philosophiques de Diderot dans Castex et Surer est assez neutre: nulle trace en tout cas d'une quelconque affirmation de l'incompatibilité entre morale et matérialisme (p. 93). Mais, curieusement, la validité des positions de Diderot se trouve contestée, *a priori*, dans les paragraphes précédents (p. 92). On y lit en effet qu'un des traits constitutifs de la pensée de Diderot est « l'illogisme », que « la contradiction semble être le nerf de son esprit » puisqu'il raisonne « dans la même page », tantôt « en matérialiste », tantôt « en spiritualiste »: témoignage étonnant de la longévité de ce vieux mythe « de l'inconséquence ou de la vanité philosophique » de Diderot que Paolo Casini qualifiait de « légende réactionnaire »¹³. Castex et Surer mettent aussi « la hardiesse de (l')œuvre de Diderot sur le compte de sa « nature fouguese », de cet « enthousiasme (qui) fausse parfois ses jugements »: conséquence directe des élans incontrôlés de sa sensibilité et de son imagination qui l'emportent sur sa raison. Enfin chez cet imaginaire, « l'enthousiasme pour la vertu et (l')indignation contre le vice ne sont souvent qu'un pur entraînement de tête, une matière offerte à son goût

¹⁰ J. PROUST, *op. cit.*, pp. 30 et 113.

¹¹ Cité par PROUST, *op. cit.*, pp. 146-147.

¹² D. BOS, R. HORVILLE et B. LECHERBONNIER, *La littérature et les idées*, p. 183.

¹³ Cité par PROUST, *op. cit.*, p. 126.

pour la déclamation. Ce n'est pas qu'il soit hypocrite, mais il est comédien par constitution native: tout lui est une scène et une situation, il n'est jamais vraiment lui-même, il est toujours dans un rôle » (p. 92). Ainsi, de façon insidieuse, puisqu'elle se présente comme une situation de fait plutôt que comme la conclusion logique d'une argumentation en règle, se trouve affirmée la difficulté de concilier morale et matérialisme.

La démarche de Lagarde et Michard est différente — ils préfèrent jeter le doute sur la profondeur des convictions du philosophe matérialiste plutôt que sur la sincérité du moraliste — mais elle procède du même postulat. Outre qu'ils identifient perfidement, dans la ligne de Faguet et Ducros¹⁴, matérialisme philosophique et vulgarité¹⁵, Lagarde et Michard brossent, après Mornet¹⁶, le portrait d'un Diderot divisé contre lui-même puisque son cœur, attaché aux valeurs de la morale traditionnelle, se révolte contre sa raison, matérialiste et déterministe (Lagarde et Michard, p. 213). A ce conflit, Diderot apportera une « solution pratique » — les auteurs se sont attachés à montrer que toute conciliation théorique était impossible — « qui est son *humanisme* ». Et Lagarde et Michard de citer à l'appui de leur thèse, hors de son contexte, une phrase extraite d'une des dernières œuvres (non citée) de Diderot, la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme* (« Je suis homme, et il me faut des causes propres à l'homme »), souvent sollicitée par ceux qui, comme Janet au siècle dernier, prétendaient récupérer Diderot en le ramenant dans la mouvance d'une philosophie spiritualiste (Proust, pp. 69-70): théorie contestée par d'éminents spécialistes contemporains de Diderot, P. Vernière et A.M. Wilson¹⁷. Surtout, ils définissent, implicitement, l'humanisme de Diderot comme un reniement de ses thèses antérieures, un anti-matérialisme, puisqu'ils le présentent en dernière analyse comme une « foi » — le terme est significatif — « imperméable aux objections de sa raison », matérialiste et déterministe (p. 213). Procédé discutable mais habile puisqu'il permet de faire d'une pierre deux coups. La conversion de Diderot ne démontre-t-elle pas à la fois la stérilité du matérialisme et l'excellence de la position des théori-

¹⁴ PROUST, *op. cit.* pp. 71-81.

¹⁵ « Plébeien, sensuel, bavard et démonstratif, Diderot manque de tact et de délicatesse (...). Il est vulgaire, de cœur et parfois de style, telle est la rançon de sa vitalité. Il lui arrive d'être cru et grossier (...). Bref, le corps tient une grande place dans la *sensibilité* et la *pensée* même de Diderot: très matériel, il semble avoir été prédisposé au matérialisme » (Lagarde et Michard, p. 196).

¹⁶ Cité par PROUST, *op. cit.*, pp. 147-148.

¹⁷ P. VERNIÈRE, édition des *Œuvres philosophiques* de Diderot (Paris, Classiques Garnier, pp. 558-559) ; A.M. WILSON, *Diderot*, New York, 1972, pp. 602 sv.

ciens catholiques qui dénoncent l'incapacité de la raison à fournir les règles de conduite d'une morale rationnelle?

*
**

E. Walter écrivait récemment: « il n'est pas de perspective sur les Philosophes qui ne soit, de quelque façon, post-révolutionnaire et qui ne dépende, *ipso facto*, de la signification donnée à la fin de l'Ancien Régime ». « Notre représentation du siècle, ajoutait J.-M. Goulemot, se construit à partir d'un savoir, reçu plus qu'élaboré, de la Révolution Française »¹⁸. Force nous est de constater, dans cette perspective, que le discours de certains manuels contemporains, comme au siècle dernier celui de Noël et La Place¹⁹, s'inspire encore, *mutatis mutandis*, d'un modèle idéologique imposé par les adversaires les plus farouches de la Révolution. Preuve que s'il n'y a pas en littérature de lecture innocente, il est en tout cas des interprétations plus durables que d'autres.

Michèle MAT-HASQUIN

Chargée de recherches du F.N.R.S.

¹⁸ E. WALTER, « Sur l'intelligentsia des Lumières », *Dix-huitième siècle*, 5, 1973, p. 177; J.-M. GOULEMOT, « De la polémique sur la Révolution et les Lumières et des dix-huitiémistes », *Dix-huitième siècle*, 6, 1974, p. 236.

¹⁹ J. Ehrard a montré que le 18^e siècle apparaissait dans ce manuel comme spiritualiste et conservateur (p. 673).

Le sabre, le goupillon et la constitution

Réflexions sur le concours des autorités civiles et militaires aux cérémonies religieuses

Le concours des autorités civiles et militaires aux cérémonies religieuses trouve son fondement légal dans le décret du 24 messidor an XII (13 juillet 1804) relatif aux cérémonies publiques, préséances, honneurs civils et militaires. Ce décret détermine le rang occupé par les cardinaux, les archevêques, les évêques, les membres des consistoires dans les cérémonies officielles et prescrit de rendre les honneurs, non seulement aux autorités invitées à un *Te Deum*, mais encore aux symboles et à la hiérarchie du seul culte catholique.

Comme tel, il alimente, depuis cent cinquante ans, de vives controverses politiques et juridiques touchant à la nature de notre régime constitutionnel des cultes et, plus fondamentalement encore, aux libertés d'opinion, de culte et de conscience. Pourtant, assez paradoxalement, ces questions n'ont jamais été abordées que d'une façon partielle, au hasard des rebondissements de la polémique.

La controverse a d'abord porté sur la constitutionnalité des honneurs militaires rendus au saint sacrement et à l'épiscopat. Ce débat fut ouvert en 1840 à la suite des incidents survenus à Bruxelles, lors de la Fête-Dieu. Michel Blaes, futur échevin de la ville et à l'époque rédacteur du quotidien libéral *L'Observateur*, soutint que le décret, porté en exécution du concordat, était incompatible avec la Constitution¹. Quatre ans plus tard, le juriste catholique J.-J. Thonissen re-

¹ En l'espèce, la procession, partie de Sainte Gudule, défila devant l'Amigo où un sous-lieutenant avait rangé ses hommes en bataille. Mais l'officier qui avait commandé de porter les armes au passage des grenadiers qui marchaient en tête de la procession, fit remettre l'arme au bras en attendant l'arrivée du peloton qui fermait la marche du cortège. De sorte qu'il omit de faire présenter les armes au passage du saint sacrement. Cette attitude souleva l'indignation des processionnaires. Certains d'entre eux voulurent même contraindre les soldats à

prit cette opinion à son compte dans sa *Constitution belge annotée*. Se plaçant sur le terrain des libertés publiques, Thonissen fit en outre remarquer que « ... le soldat conserve ses droits de citoyen et ne peut dès lors, pas plus que tout autre membre de la nation, être forcé de concourir d'une manière quelconque aux actes et aux cérémonies d'un culte »². Cette thèse, faut-il le dire, reçut un large écho dans les milieux libéraux. Jules Bara en 1859³, François Laurent en 1862⁴, Alfred Giron en 1884⁵, Paul Errera enfin en 1918⁶, contestèrent à leur tour la constitutionnalité du décret impérial. Cette thèse a été combattue par quelques juristes d'opinion catholique. Selon Eugène Verhaegen, l'Etat trouve son avantage à honorer les cultes, de même que les cultes trouvent le leur à implorer Dieu pour l'Etat. Cette manière d'agir « ... n'aboutit pas plus à exercer une pression sur la conscience du soldat, que les prières du prêtre n'impliquent l'approbation de la politique suivie par le gouvernement »⁷. Pour Charles Woeste, la

s'agenouiller. Cf. *L'Indépendant*, 22 juin 1840, 1 C. Commentant les incidents, Blaes écrivit dans *L'Observateur*: « Comme il n'y a pas de religion d'Etat, le gouvernement doit conserver la neutralité la plus absolue entre les différents cultes et s'abstenir de tout concours officiel à leurs cérémonies ... Il ne peut pas plus exiger d'un garde civique, ou de tout autre citoyen, des actes de foi religieuse! Tout ce qu'il peut leur imposer c'est un service de protection ou d'ordre public »; cf. *L'Observateur* des 23 juin (1 D) et 2 juillet (2 B) 1840.

² J.-J. THONISSEN, *Constitution belge annotée* (1844), n° 80, pp. 58-59. Cette opinion fut reproduite dans les éditions ultérieures de l'ouvrage. Voyez notamment la dernière édition (1879), n° 89, p. 61.

³ J. BARA, *Essai sur les rapports de l'Etat et des religions* (1859), pp. 152-153: « ... on objecte que lorsque le militaire présente les armes au saint sacrement, ce n'est point là l'acte individuel d'un citoyen, mais l'acte public d'un corps constitué, que c'est un acte public de respect de l'armée à l'égard de la religion de la majorité. On peut répondre que religion de la majorité et religion des minorités sont égales devant la loi, que les honneurs ne peuvent aller à l'une plutôt qu'aux autres et que les corps constitués n'ayant pas de religion ne peuvent prendre part d'une manière quelconque à une cérémonie religieuse. »

⁴ F. LAURENT, *L'Eglise et l'Etat en Belgique* (1862), p. 354.

⁵ A. GIRON, *Le droit public de la Belgique* (1884), n° 366, p. 436. Cet auteur a défendu une opinion plus nuancée dans son *Dictionnaire de droit administratif et de droit public* (1895), t. II, v° liberté de conscience, n° 65, pp. 366-367. Selon lui, le gouvernement n'est pas légalement tenu de fournir une escorte au saint sacrement. Mais on ne viole pas la conscience des soldats par cela seul qu'on les oblige à escorter une procession: « Ils accomplissent dans ce cas un service purement militaire, ils font acte de soldat et non pas acte de chrétien. »

⁶ P. ERRERA, *Traité de droit public belge* (1918), n° 55 bis, p. 90: « Tout soldat conserve le droit de refuser son concours à un acte du culte. Nous espérons qu'aucun officier belge n'imposerait ce concours aux hommes qui demanderaient à en être dispensés, n'étant pas catholiques. Autre chose est de savoir si pareille déclaration, impliquant une certaine indépendance de caractère et une certaine indiscipline, serait bien accueillie et ne serait pas considérée comme une faute de service. »

⁷ E. VERHAEGEN, *Etudes de droit public* (1859), pp. 183-185.

participation des troupes aux processions ne constitue nullement un acte du culte, mais un hommage à l'utilité sociale de la religion ⁸.

Depuis 1900, la controverse s'est étendue au concours des autorités civiles et militaires aux *Te Deum* célébrés lors des fêtes patriotiques. Octave Orban, en 1911 ⁹, Pierre Wigny en 1950 ¹⁰ ont soutenu que les agents de l'Etat pouvaient être astreints à assister à ces cérémonies, *ex officio*; ces restrictions apportées à la liberté des fonctionnaires leur paraissent justifiées par des obligations de déférence et de courtoisie. Cette opinion a été contestée par Errera ¹¹. Ces auteurs semblent toutefois confondre les honneurs rendus au culte et à sa hiérarchie avec les honneurs rendus aux autorités publiques, à l'occasion d'une cérémonie religieuse. Par ailleurs, ils ne se prononcent pas sur l'assistance des corps constitués au *Te Deum*. Ces différentes questions nous paraissent pourtant devoir être nettement distinguées. Aussi, nous nous proposons de les examiner successivement d'une manière approfondie.

1. Les honneurs rendus au saint sacrement et à la hiérarchie catholique

Cette matière est régie par les titres II et XIX du décret de messidor. Ils imposent aux sous-officiers et soldats de présenter les armes, de mettre le genou en terre et d'incliner la tête au passage du saint sacrement (II, art. 1^{er}), prescrivent d'escorter la procession lors de la Fête-Dieu (II, art. 4) et déterminent les honneurs à rendre aux évêques et archevêques à l'occasion de leur première entrée dans leur ville épiscopale (XIX, art. 1 à 10).

⁸ Ch. WOFSTE, *A travers dix années*, t. I (1895), pp. 121-133. « En obligeant les troupes à participer aux processions, on ne leur demande ni un acte d'adoration, ni un acte de pratique religieuse. Lorsqu'ils rendent au culte des honneurs militaires, les pouvoirs publics entendent uniquement témoigner par des marques ostensibles de leur respect pour le culte de la grande majorité des Belges; ils en proclament aux yeux de tous l'utilité sociale; ils affirment la nécessité de l'alliance, en vue du bien général, des deux autorités, de la foi et de la loi civile. »

⁹ O. ORBAN, *Le droit constitutionnel de la Belgique*, t. III (1911), n° 161, pp. 396-399.

¹⁰ P. WIGNY, *Droit constitutionnel*, t. I (1952), n° 215, p. 339: « La paix publique est renforcée quand dans certaines circonstances les autorités civiles et les autorités religieuses se montrent publiquement des égards sans rien sacrifier à leur indépendance respective. Ce sont de nobles politesses que se rendent les autorités établies dans un pays: elles n'impliquent pas une violation du for intérieur, mais simplement la participation à une cérémonie officielle. »

¹¹ P. ERRERA, *op. cit.*, n° 55 bis, p. 90.

La compatibilité de ces prescriptions avec l'article 16 de la Constitution a été soumise à plusieurs reprises aux délibérations du Parlement. Ces débats ont permis aux chambres de se prononcer sur la force obligatoire des titres II et XIX au regard de notre régime constitutionnel des cultes.

La question fut examinée pour la première fois en 1868, sur l'initiative du député libéral Louis De Fré, à la suite de l'installation du nouvel archevêque de Malines, Mgr. Dechamps. Selon De Fré, les honneurs rendus au culte catholique et à sa hiérarchie avaient été abrogés par les articles 15 et 16 de la Constitution. Le maintien de ces dispositions, nées sous le régime concordataire, méconnaissait donc la séparation de l'Eglise et de l'Etat, « l'un de nos plus grands principes constitutionnels »¹².

Cette opinion fut réfutée par le ministre libéral de l'intérieur Eudore Pirmez qui formula, à cette occasion, la théorie des *honneurs facultatifs*. Pirmez soutint que l'indépendance accordée aux cultes ne s'opposait qu'à l'immixtion du pouvoir civil dans les matières spirituelles et qu'elle n'avait donc pas eu pour effet de prohiber des dispositions comme celles que renferme le décret de messidor an XII. Mais il ajouta aussitôt que les actes prescrits avaient perdu leur caractère impératif par suite de l'indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat: « ... si le clergé est indépendant vis-à-vis de l'autorité civile, il me paraît incontestable que par une juste réciprocité, les autorités civiles aient vis-à-vis du clergé la même indépendance. De tout ce qui précède que faut-il conclure? Mais que s'il n'y a pas de dispositions constitutionnelles prohibitives de ces actes, il ne subsiste plus de dispositions impératives qui y obligent, et qu'ainsi le décret de messidor a perdu sa force obligatoire... Ainsi, je le répète, le décret de messidor était un code de politesse obligatoire; il a perdu ce caractère et les actes qu'il imposait sont devenus facultatifs »¹³.

¹² *A.P./Ch. (1867-1868), séance du 28 avril 1868*, p.1073 et sv. « Est-ce que vous n'avez pas déclaré que vous n'interviendriez pas plus dans leur nomination que dans leur installation (des ministres des cultes), que vous resteriez complètement séparés, mais respectueux. Ainsi, pas d'intervention. Pourquoi pas d'intervention? Mais parce que cette intervention serait la violation de l'article 15 ... et vous croyez que sous l'empire de cette constitution, les lois qui ordonnent à la force armée d'escorter une procession sont encore debout. Mais je le répète ici, c'est un anachronisme. Ce serait créer un culte privilégié! »

¹³ *A.P./Ch. (1867-1868), séance du 28 avril 1868*, pp.1079-1080. « Une loi, ajouta Frère-Orban, qui prescrit au clergé de rendre certains honneurs aux autorités, qui permet au gouvernement de lui donner des ordres, qui prescrit, d'autre part, aux autorités civiles et militaires de rendre certains honneurs au clergé, en leur faisant une obligation de prendre part à des cérémonies religieuses, est une loi qui a cessé d'être en harmonie avec nos institutions politi-

A la suite de ces explications, Louis De Fré déposa la motion suivante: « Considérant que d'après nos principes constitutionnels l'intervention de la force armée dans les fêtes et les cérémonies d'un culte n'est plus obligatoire, la chambre passe à l'ordre du jour »¹⁴. Mais au moment du vote, Frère-Orban fit observer que la chambre n'a pas le pouvoir d'abroger une loi par simple motion d'ordre, puisqu'elle n'est que l'une des trois branches du législatif. Le droit de l'assemblée se limitait donc à l'approbation ou à la censure de la thèse défendue au nom du cabinet, par le ministre de l'intérieur¹⁵. Les députés se rallièrent à l'opinion de Frère-Orban et se bornèrent à adopter une résolution rédigée en termes tout à fait généraux: « La Chambre, entendu les explications du gouvernement, passe à l'ordre du jour »¹⁶.

La théorie des *honours facultatifs* fut réaffirmée à la Chambre, en 1875, à la suite des honneurs rendus par la garnison malinoise sur le passage du cardinal Dechamps, rentré de Rome. Jules Bara rappela, à cette occasion, que les honneurs étaient purement facultatifs; mais dans le cas particulier qui se présentait — ces honneurs n'étant même pas prévus par le décret —, il paraissait d'autant plus inopportun de les rendre que l'attitude de l'épiscopat, dans la question du *Kulturkampf* avait suscité au pays des difficultés diplomatiques avec l'Empire allemand. Bara ne contesta donc point que l'on pût rendre des honneurs, mais il soutint qu'il était inopportun de les rendre à ce moment¹⁷. Enfin, en 1884, Frère-Orban répéta, en réponse à une interpellation du sénateur bruxellois Jean Crocq, que les prescriptions du décret avaient cessé d'être obligatoires dans les rapports de l'autorité civile avec le clergé¹⁸.

Ainsi, les prescriptions du décret de messidor an XII relatives aux honneurs accordés au culte catholique et à sa hiérarchie — bien que

ques. » (*Ibid.*, séance du 29 avril 1868, p. 1090). « Dans un état de choses bien réglé, déclara à son tour Rogier, et lorsque les rapports entre le gouvernement et le clergé sont bons, comme ils devraient toujours l'être, le gouvernement peut concourir à l'éclat des fêtes religieuses comme à l'éclat des fêtes civiles; mais ce n'est pas une obligation. » (*Ibid.*, séance du 29 avril 1868, p. 1091).

¹⁴ *A.P./Ch.* (1867-1868), séance du 29 avril 1868, p. 1088. Dans le même sens, voyez les motions déposées par le comte d'Hane Steenhuyse et par Barthélémy Dumortier, p. 1089.

¹⁵ *A.P./Ch.* (1867-1868), séance du 29 avril 1868, p. 1090.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1093.

¹⁷ *A.P./Ch.* (1874-1875), séance du 20 avril 1875, p. 666.

¹⁸ *A.P./Ch.* (1883-1884), séance du 23 avril 1884, p. 130. « Les honneurs à rendre, s'ils n'étaient pas obligatoires, étaient facultatifs. C'était une question de convenance à apprécier selon le temps et les circonstances. » En l'espèce, le gouvernement libéral avait jugé opportun de prêter le concours de l'armée, lors de l'entrée du nouvel évêque de Namur, Mgr. Belin, dans sa ville épiscopale (15 avril 1884).

non formellement abrogées par une disposition particulière de la Constitution — avaient perdu leur force obligatoire par suite de l'indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat. Simple question de convenance, elles devenaient purement facultatives et leur mise en œuvre était subordonnée à la qualité des rapports entre les autorités civiles et le clergé.

Il est cependant assez difficile de déterminer dans quelle mesure la théorie des *honneurs facultatifs* — qui indiquait, selon Frère-Orban, « ... la ligne de conduite que nous avons à suivre désormais »¹⁹ — inspira la pratique administrative. Elle semble néanmoins avoir été appliquée dans quelques circonstances précises. En ce qui concerne les honneurs rendus à l'épiscopat, l'armée s'abstint de concourir aux cérémonies d'installation de Mgr. Goossens en qualité d'évêque de Namur (juillet 1883), puis d'archevêque de Malines (avril 1884). Le nouvel archevêque entreprit toutefois des démarches en vue d'obtenir la participation des troupes lors de l'entrée de son successeur à Namur. Saisi de la requête, le cabinet Frère-Orban considéra que les honneurs avaient perdu leur caractère obligatoire. Il décida néanmoins de répondre favorablement à la demande qui lui était soumise, estimant qu'en dépit de la guerre scolaire, tout refus aurait revêtu un caractère personnel et offensant²⁰. En ce qui concerne la célébration de la Fête-Dieu, le concours de l'armée ne pouvait être accordée que sur la réquisition des autorités communales. Cette procédure trouvait son fondement dans un arrêté du Roi Guillaume du 11 novembre 1819, autorisant les commandants de garnison « lorsqu'ils y seront invités par l'autorité communale » à faire accompagner les processions par des détachements « composés autant que possible de militaires du culte catholique ». Le sens de cet arrêté fut précisé par une circulaire du Commissaire général de la guerre d'Aubremé, en date du 19 novembre 1819, recommandant expressément de ne déférer « à aucune autre invitation qu'à celle de l'autorité locale et en vue d'aucune autre procession que celle de la Fête-Dieu ». Enfin, ces règles furent rappelées par deux circulaires en date du

¹⁹ *A.P./S. (1883-1884), séance du 23 avril 1884*, p. 128.

²⁰ *A.P./Ch. (1883-1884), séance du 6 mai 1884*, p. 1149. « Ayant examiné ce qui s'était fait antérieurement, déclara Frère-Orban, et considérant que les honneurs étaient réclamés en vertu du décret de messidor an XII, et qu'il était contraire à toutes les convenances de répondre par un refus qui aurait eu un caractère personnel et offensant dans les circonstances où il se produisait, le Conseil des ministres fut d'avis, à l'unanimité, qu'il y avait lieu de se conformer aux précédents. » Le ministre de la justice, Jules Bara, estima néanmoins qu'il fallait en finir: « Toute question personnelle écartée, on pourra examiner librement une question de principe. C'est une question sur laquelle il y aura lieu de délibérer. »

23 octobre 1867 et du 29 août 1883²¹. Forts de ces dispositions, certains bourgmestres libéraux s'abstinrent de transmettre les demandes d'escorte aux autorités militaires. Mais après 1884, les gouvernements catholiques triomphèrent de leur résistance en permettant au clergé d'adresser les requêtes au gouvernement provincial avec mission de les transmettre aux autorités militaires compétentes²².

Quoi qu'il en soit, les principes approuvés par la chambre en 1868 ménageaient les susceptibilités des catholiques comme des libéraux. On peut toutefois se demander si la pratique administrative respectait la liberté de conscience des militaires chargés de rendre les honneurs. Ce second aspect du problème, lié aux articles 14 et 15 de la Constitution, a été longtemps résolu par l'affirmative. Les partisans de cette thèse s'appuyaient sur une circulaire ministérielle en date du 1^{er} octobre 1840, interprétant les prescriptions du décret impérial, relatives au saint sacrement²³.

Le général Buzen, ministre de la guerre, y reconnaissait que la confusion des honneurs militaires (présenter les armes) et des hommages religieux (s'agenouiller, incliner la tête) permettait de conclure à l'abrogation du titre II du décret de messidor par l'article 15 de la Constitution. Mais il rappela que sous l'empire de la Loi Fondamentale, le gouvernement auquel cette confusion n'avait pas échappé, avait défendu de rendre d'autres honneurs que ceux reconnus par le règlement sur le service de garnison. Les hommages religieux furent donc supprimés; les honneurs militaires, par contre, furent maintenus « ... parce que l'on comprenait fort bien que ce n'est pas concourir aux actes d'un culte, que de témoigner par des démonstrations purement militaires, du respect pour les croyances religieuses généralement professées, et pour des cérémonies qui font l'objet de la vénération publique ». Les prescriptions relatives au saint sacrement furent désormais ob-

²¹ Cf. *Bijvoegsel tot het Staatsblad, 1819*, p.1833. « U H.E.G. met deze dispositie des Konings bekend makende, heb ik de eer U H.E.G. te verzoeken, de noodigde orders te willen stellen ... om zich naauwkeurig aan de in deze door Z.M. gegeven voorschriften te houden, en alzoo wel speciaal aan geene andere uitnoodigingen in dit opzigt, dan die der plaatselijke regeringen, en voor geene andere processien dan die van den heiligen sacramentsdag ... te deferreren. » Dans le même sens, voyez également le *Journal militaire officiel*, I, 1867, p. 391 et 1883, p. 213.

²² Voyez notamment la dépêche en date du 15 juin 1885, adressée par le ministre de l'intérieur Thonissen au bourgmestre de Gand (reproduite aux *Annales parlementaires de la Chambre, session 1884-1885*, p.1684) ainsi que le débat relatif à cette dépêche qui eut lieu à la Chambre le 18 juillet 1885.

²³ *Pasinomie*, 1840, pp.670-671. La publication de cette circulaire fut motivée par les incidents survenus à Bruxelles en juin 1840, lors de la Fête-Dieu (voyez plus haut).

servées selon la distinction établie par le général Buzen²⁴.

Cette distinction est cependant très contestable. Il n'est pas douteux, qu'en rendant les honneurs, les troupes rehaussent l'éclat d'une cérémonie religieuse. Leur présence constitue donc bien un concours aux actes et aux cérémonies d'un culte, tel que le proscrit l'article 15 de la Constitution. Il convient, en outre, de souligner que l'armée honore le catholicisme, comme tel, dans ses symboles et dans sa hiérarchie. Les titres II et XIX confèrent ainsi, à l'une des confessions reconnues, une position privilégiée dans l'État qui nous paraît peu compatible avec l'égalité des cultes.

Ces dispositions n'en subsistèrent pas moins jusqu'en 1974. Mieux, l'escorte du saint sacrement fut expressément rappelée par les articles 121, 136, 143 et 144 du règlement sur le service de garnison, approuvé par l'arrêté royal du 25 août 1937.

Entretemps, plusieurs propositions visant à l'abrogation, soit d'une partie du décret de messidor, soit de quelques dispositions du règlement sur le service de garnison avaient été déposées sur le bureau de la chambre.

Les plus anciennes furent déposées le 7 mai 1884, l'une à l'initiative de Henri Bergé, l'autre, de Paul Janson et Victor Arnould²⁵. La première abrogeait les dispositions du décret impérial « concernant les rangs et préséances des ministres du culte catholique, les honneurs civils et militaires à rendre au culte catholique et à ses ministres et ceux à rendre par les ministres du culte catholique ... ». Ce faisant, Bergé se proposait de faire prévaloir « les véritables principes constitutionnels qui nous régissent »²⁶. Plus radicale, la seconde proposi-

²⁴ Cf. P.A.F. GERARD, *Manuel des honneurs, rangs et préséances civiles, civiles, militaires, ecclésiastiques, judiciaires, maritimes ... etc.* (1851), 233 p. et surtout son *Règlement pour le service de garnison expliqué*. Edition officielle (1859), 172 p. Les *Pandectes* (T. 79, v° *Préséances et honneurs*, n° 13, col. 733) affirment à tort que la circulaire de 1840 a été confirmée en 1870 et en 1878. Il n'en n'est rien ! Les seules circulaires publiées en la matière (en 1867 et en 1883) se bornent à rappeler les prescriptions de 1819 relatives à la compétence exclusive des autorités locales en matière d'escorte au saint sacrement. La thèse du général Buzen fut toutefois répétée à la Chambre, en 1885, par J.-J. Thonissen, devenu ministre de l'intérieur : « Ce décret n'est plus en vigueur dans les parties qui portent atteinte à la liberté religieuse du soldat et qui, comme telles, sont abrogées par la Constitution. Mais il est encore en vigueur dans les parties où il n'exige autre chose que des honneurs militaires n'ayant aucunement le caractère d'un acte d'adhésion à un culte déterminé. » Cf. *A.P./Ch.* (1884-1885), *séance du 30 juin 1885*, pp. 1408-1409. Cette déclaration, faut-il l'ajouter, marquait un net recul par rapport à la thèse défendue par le même Thonissen dans sa *Constitution belge annotée* (3^e éd., 1879, n° 89, p. 61).

²⁵ *A.P./Ch.* (1883-1884), *séance du 7 mai 1884*, p. 1160.

²⁶ *Doc. Parl./Ch.* (1883-1884), n° 175, p. 293.

tion interdisait expressément « toute participation de l'armée aux cérémonies des cultes », afin que les gouvernements ultérieurs ne « pussent se croire la faculté de rétablir par déférence ce qu'aucune loi n'obligerait plus à faire, mais ce qu'aucune loi non plus ne défendrait »²⁷. La dissolution des chambres survenue en 1884, suivie de la chute du cabinet libéral, frappa ces propositions de caducité.

La question rebondit en 1972, à la suite de la campagne menée par le Mouvement chrétien pour la paix contre la présence de soldats en armes dans les édifices du culte. Une note émanant du Service de l'histoire et du protocole de l'Armée, en date du 19 juin 1972, arrêta que les dispositions en matière d'escorte au saint sacrement ne seraient plus appliquées²⁸. On peut toutefois se demander en vertu de quels principes juridiques une simple note de service aurait eu le pouvoir de suspendre l'application d'une loi et d'un arrêté royal. En droit, le décret de messidor et le règlement sur le service de garnison conservaient donc leur force obligatoire. Ces considérations déterminèrent le député Degroeve à déposer, le 16 novembre 1972, une proposition de loi modifiant le règlement sur le service de garnison dans ses articles devenus « ... tout à fait incompatibles avec l'indépendance que doit garder un Etat moderne et démocratique vis-à-vis d'une religion particulière ». Le but poursuivi par A. Degroeve consistait à élaguer de ce règlement, édicté en 1937, « ... tout ce qui pourrait soit apparaître comme une consécration religieuse des forces armées, soit perpétuer une certaine subordination de l'armée à une Eglise et maintenir ainsi la limitation, pour certains citoyens en armes, de la liberté des cultes et de conscience prévue par la Constitution »²⁹. Cette proposition fut, à son tour, frappée de caducité par suite de la dissolution anticipée des chambres, en février 1974. Mais elle fut redéposée en termes identiques, par son auteur, au lendemain des élections³⁰.

Entretemps le ministre de la défense nationale avait ordonné la rédaction d'un arrêté royal dont plusieurs articles s'inspiraient de la proposition Degroeve. Promulgué le 10 juillet 1974, cet arrêté abrogea le titre II du décret de messidor, l'article 121 du règlement sur le service de garnison, ainsi que les prescriptions reprises aux articles 136, 143 et 144 de ce règlement, relatives à l'escorte du saint sacrement³¹.

²⁷ *A.P./Ch. (1883-1884), séance du 8 mai 1884*, p. 1183. En fait cette proposition constituait un désaveu implicite de la théorie des *honneurs facultatifs* prônée par les doctrinaires.

²⁸ *Circulaire SDHP*, n° 2413 du 19 juin 1972, art. 7.

²⁹ *Doc. Parl./Ch. (1972-1973)*, n° 443/1 du 25 octobre 1972.

³⁰ *Doc. Parl./Ch. (1974)*, n° 80/1 du 29 mai 1974.

³¹ *Pasinomie*, 1974, pp. 683-684. Voyez également les observations sur cet arrêté publiées dans la *Revue Communale*, 1975, pp. 137-139.

Cette mesure appelle de nombreuses réserves. Certes, il est permis de se réjouir de la solution intervenue dans cette controverse, au point de vue de nos libertés publiques. Il convient néanmoins, sur le plan de la technique juridique, de s'interroger sur la validité de l'abrogation, par simple arrêté royal, des dispositions réunies sous le titre II du décret de messidor³². D'autre part, il n'est fait aucune mention du titre XIX du décret impérial. Rien ne s'opposerait donc à ce que l'armée fût appelée à concourir aux cérémonies d'installation des évêques et archevêques. Il est toutefois peu vraisemblable que la hiérarchie catholique veuille encore se prévaloir de dispositions matérialisant l'union de l'Eglise avec les pouvoirs établis. Du reste, ces prescriptions n'ont plus été appliquées depuis un demi-siècle³³. De ce point de vue, le titre XIX nous paraît donc être tombé en désuétude. Nous croyons cependant que la manière dont cette controverse a été résolue méritait d'être signalée à l'attention des juristes.

2. Les honneurs rendus aux autorités publiques à l'occasion du Te Deum et l'assistance des corps constitués à ces cérémonies

Il nous reste à présent à examiner les problèmes posés par la célébration du Te Deum. Cette matière est régie par le titre I^{er} du décret impérial.

³² En principe, les décrets impériaux n'avaient d'autre objet que l'exécution des lois; mais dans la pratique Napoléon excéda fréquemment ses pouvoirs en statuant par décret sur des matières qui relevaient de la compétence du législatif. La doctrine et la jurisprudence constante ont admis conformément aux articles 21, 37 et 44 de la Constitution de l'an VIII, que ces décrets avaient force de loi pourvu qu'ils n'eussent pas été déferés au sénat pour cause d'inconstitutionnalité, dans les 10 jours de leur publication. Le décret de 24 messidor an XII remplit ces conditions. Il en résulte que le titre II ne pouvait être abrogé sans le concours des chambres.

³³ Le titre XIX du décret impérial fut appliqué pour la dernière fois en mai 1926 lors de la Joyeuse Entrée de Mgr. Van Roey à Malines (cf. *La Libre Belgique* du 3 mai 1926, 1 EF). L'inexécution de ces dispositions ayant été générale, publique et prolongée, il nous paraît que le titre XIX a fait l'objet d'une abrogation par désuétude. Henri de Page précise d'ailleurs qu'une loi doit être considérée comme abrogée par désuétude lorsque le non-usage résulte d'un changement complet des mœurs. Nous pensons que c'est précisément le cas. Cf. *Pandectes*, t. 1 (1878), v^o *Abrogation*, n^o 23 et sv. col. 600-601 et H. DE PAGE, *Traité élémentaire de droit civil belge*, t. 1 (1939), pp. 264-266. Par contre, les dispositions du règlement sur le service de garnison relatives aux honneurs rendus aux évêques de Belgique ainsi qu'à l'aumônier en chef du culte catholique, par les gardes et sentinelles (art. 136) ou lors de leur arrivée au Te Deum (art. 146), sont toujours appliquées. Ces dispositions, dont la hiérarchie catholique est seule à bénéficier, constituent une rupture de l'égalité entre les diverses confessions reconnues.

Mais tout d'abord, qu'est-ce qu'un Te Deum ?

Depuis 1831, on le sait, des services religieux sont chantés dans toutes les cathédrales de Belgique à l'occasion de la fête nationale et de la fête de la dynastie. Ces offices revêtent une nature particulière en raison du caractère patriotique des solennités pour lesquelles ils sont célébrés: ils sont, aux termes du décret de messidor (titre I^{er}, art. 5) de véritables « cérémonies publiques »³⁴. En 1804, Napoléon s'était arrogé le droit d'ordonner la célébration des Te Deum (Titre 1^{er}, art. 6), comme il s'était réservé le pouvoir d'organiser des cérémonies publiques civiles. Cette disposition a toutefois été abrogée par les articles 16 et 138 de la Constitution et l'Eglise a recouvré, en ce domaine, sa pleine indépendance. Néanmoins, depuis 1831, le ministre de l'intérieur a pris coutume de solliciter le concours de la hiérarchie catholique en vue de faire chanter des Te Deum, à l'occasion de fêtes patriotiques et d'inviter les corps constitués à s'y rendre suivant l'ordre des préséances fixé par le décret de messidor. En outre, l'armée participe à ces cérémonies afin de rendre les honneurs aux autorités publiques, conformément à l'article 13, titre I^{er}, du décret impérial³⁵. Dans ces conditions, le caractère public des Te Deum résulte moins de

³⁴ La pratique administrative contemporaine ne s'est pas départie de ces principes. Voyez, à titre d'exemple, la réponse du ministre de l'intérieur J. Michel au député A. Degroeve: « ... en raison de leur caractère traditionnel, ceux-ci (les Te Deum) doivent être considérés comme des *manifestations patriotiques* permettant aux personnalités qui y assistent en toute liberté, d'exprimer, en communion de pensée avec les membres de la Famille Royale, leur attachement au pays et à ses institutions. Cf. *Questions et réponses/Ch. (1976-1977)*, n° 7, p. 320. La hiérarchie catholique semble partager ce point de vue, comme en témoigne la formule utilisée par le service juridique interdiocésain dans une note adressée au président du Conseil de la jeunesse catholique: « Notre Constitution consacre un régime de séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais une séparation dans la bonne entente et la coopération. C'est dans cet esprit que *l'Eglise honore certaines fêtes patriotiques par une cérémonie assimilable à un acte du culte ...* ». Cf. *Dossier Te Deum*, 1972, p. 43.

³⁵ Lors des fêtes de septembre 1831, un service funèbre fut célébré, aux frais de l'Etat, à la mémoire des « braves morts pour la cause de l'indépendance nationale ». Cf. arrêté royal du 19 septembre 1831, dans *Moniteur belge* du 24 septembre 1831, 1 A. Un arrêté ministériel du Comte de Muelenaere, ministre de l'intérieur, fut pris en exécution de cette mesure. Il portait: « A onze heures du matin un service funèbre solennel sera célébré à l'Eglise des SS. Michel et Gudule. Le Roi s'y rendra ; il sera précédé et suivi d'une escorte de cavalerie. Les deux chambres, les autorités civiles et militaires et une députation des blessés de septembre y seront invitées ... » Cf. *Moniteur belge* du 26 septembre 1831, 1 B. Cet exemple fut suivi, sauf de 1880 à 1884, par tous les ministres de l'intérieur qui se sont succédé depuis lors. L'invitation adressée aux présidents des chambres mentionne généralement qu'une escorte de troupes sera mise à leur disposition, en exécution du décret de messidor. Voyez à titre d'exemple, la formule utilisée par Rogier en 1834, dans *Moniteur belge* du 18 juillet 1834, 2 C.

l'autorité qui en a pris l'initiative, que de celle qui s'est chargée d'inviter les corps constitués.

Deux questions s'imposent dès lors à l'esprit: en dépit de la pratique constante, y a-t-il encore place pour des *cérémonies publiques religieuses*, au regard de l'article 16 de la Constitution; d'autre part, les autorités civiles et militaires invitées au Te Deum ainsi que les membres des forces armées chargés de leur rendre les honneurs peuvent-ils exciper de l'article 15 pour refuser de concourir à ces cérémonies? Nous commencerons par répondre à cette dernière question. Pour ce faire, nous examinerons successivement la situation des escortes d'honneur et des corps constitués. Enfin, nous nous interrogerons sur la compatibilité du Te Deum avec notre régime constitutionnel des cultes.

A. Le cas des escortes d'honneur

L'article 13, titre I^{er}, du décret impérial régit l'escorte accordée aux autorités réunies pour une cérémonie publique. En ce qui concerne plus spécialement le Te Deum, l'article 146 du règlement sur le service de garnison prescrivait en outre, jusqu'en 1974, de faire rendre les honneurs à ces autorités par un détachement placé à l'intérieur même de l'Eglise³⁶. Cette disposition, qui ne figurait pas dans les règlements primitifs promulgués en 1815 et en 1856, ne fut introduite qu'en 1908. Mais il se peut que l'usage ait précédé l'obligation réglementaire³⁷. Quoi qu'il en soit, la Cour de Cassation fut appelée, dès 1855, à statuer sur les pourvois de militaires qui avaient subi des sanctions disciplinaires pour avoir refusé d'accomplir le service requis à l'occasion du Te Deum.

Dans la première affaire, la Cour n'eut pas à se prononcer sur une application du décret de messidor, mais sur l'assistance obligatoire à un service religieux. En l'espèce, deux gardes civiques d'Hasselt avaient quitté leurs rangs à l'entrée de l'Eglise et refusé d'assister au Te Deum auquel on voulait les conduire, à l'issue du défilé militaire commémorant le 21 juillet. Traduits devant le Conseil de discipline,

³⁶ Cet article portait: « Le commandant de place ... fait rendre aux autorités civiles et militaires, à leur entrée à l'Eglise et à leur sortie, par un détachement d'honneurs, de force variable suivant les nécessités, *placé à l'intérieur de l'Eglise*, les honneurs indiqués au tableau ci-après ... ».

³⁷ Cette possibilité est difficile à vérifier. Notons simplement que les règlements de 1815 (art. 335) et de 1856 (art. 285) se bornaient à rappeler qu'il y avait lieu de se conformer, en ce qui concerne les honneurs militaires, au décret de messidor an XII. La présence de l'armée à l'intérieur de l'église ne fut consacrée dans les textes qu'en 1908, par l'article 130 du règlement sur le service de garnison. Comme telle, elle fut maintenue dans les règlements de 1929 (art. 134) et de 1937 (art. 146).

ils firent valoir que l'ordre donné violait l'article 15 de la Constitution. Le Conseil se rendit à leur conclusion et acquitta les prévenus. Mais le 10 décembre 1855, la Cour de Cassation, statuant sur le pourvoi de l'officier rapporteur, se borna à relever que l'assistance au *Te Deum* n'était pas classée au nombre des services rendus obligatoires par la loi organique sur la garde civique, du 8 mai 1848: « ... s'il est vrai, précisait l'un des attendus, que ... tout garde requis doit commencer par obéir, sauf à réclamer ensuite, cette obligation vient à cesser lorsque le service requis concerne un objet dont ni la loi, ni aucun règlement pris pour son exécution ne font un service obligatoire »³⁸. Tout en confirmant la décision rendue par le juge du fond, la Cour s'était donc abstenue de se prononcer sur la compatibilité de l'ordre avec l'article 15 de la Constitution. On pouvait dès lors se demander quelle aurait été l'attitude de cette juridiction si le service requis avait été rendu obligatoire par une disposition légale ou réglementaire. En ce qui concerne l'assistance au *Te Deum* elle-même, il ne fait aucun doute que la nature de l'obligation ne saurait affecter l'inconstitutionnalité de la prestation exigée d'un militaire. Mais qu'advierait-il dans l'hypothèse où l'armée serait simplement appelée à rendre les honneurs aux autorités publiques, à l'occasion du *Te Deum* ?

Cette question fut tranchée par la Cour de Cassation dans une affaire où, par suite de l'absence momentanée de la garnison montoise — appelée aux frontières pour assurer le respect de notre neutralité —, la garde civique avait précisément été chargée d'en accomplir le service, sous les ordres du commandant de place. Elle avait donc été convoquée pour rendre les honneurs aux autorités publiques invitées au *Te Deum*, chanté à Sainte-Waudru. Invoquant l'article 15 de la Constitution, l'un des gardes refusa de répondre à la convocation. Il fut poursuivi devant le Conseil de discipline et condamné pour avoir manqué au service commandé, conformément à l'article 13, titre I^{er}, du décret de messidor. Le Conseil admit, en l'occurrence, que les honneurs rendus à l'occasion du *Te Deum* n'étaient pas énumérés parmi les services rendus obligatoires par la loi organique sur la garde civique. Mais il affirma que ce silence ne pouvait être invoqué lorsque la garde remplaçait la garnison, en application des articles 80 et 82 de la loi précitée. Le Conseil conclut qu'il ne s'agissait donc pas, en l'espèce, de concourir aux cérémonies d'un culte, au sens de l'article 15 de la Constitution, mais de remplir un service légalement requis. La Cour de Cassation, statuant sur le pourvoi du garde, confirma ce jugement le 24 septembre 1870, affirmant que le demandeur avait été « appelé à remplir, en remplacement de la troupe de ligne, un service rendu obli-

³⁸ *Cass.*, 10 décembre 1855, *Pas.*, 1856, I, 58.

gatoire par l'article 13, titre I^{er}, section 4, du décret du 24 messidor an XII et qui est ordonné pour le maintien de l'ordre, sans distinction du lieu où les cérémonies publiques s'accomplissent; que, dès lors, ce service ne peut être considéré, dans l'espèce, comme assistance aux cérémonies d'un culte, dans le sens de l'article 15 de la Constitution ... »³⁹.

Cet arrêt est extrêmement important parce qu'il a fixé la jurisprudence quant à la portée des honneurs rendus en vertu de l'article 13, titre I^{er}, du décret impérial. Comme en témoigne la dernière décision rendue, en cette matière, par la Cour de Cassation, le 18 juin 1923. En l'espèce, ordre avait été donné de rendre les honneurs aux autorités invitées au Te Deum, chanté le 21 juillet 1922 dans une église de Crefeld, en Allemagne occupée. Les demandeurs en Cassation représentèrent à leurs chefs hiérarchiques que leurs convictions leur interdisaient d'accomplir ce service. Mais il ne fut pas tenu compte de leurs observations. Le jour venu, ils s'arrêtèrent à l'entrée de l'église et furent renvoyés devant le Conseil de guerre sous la prévention d'avoir refusé obéissance à l'ordre d'un supérieur. Condamnés pour insubordination, ils interjetèrent appel et conclurent, devant la Cour militaire, à ce que l'ordre fût déclaré inconstitutionnel. Mais cette juridiction confirma le jugement du Conseil de guerre⁴⁰. Appelée à statuer sur le pourvoi des militaires condamnés, la Cour de Cassation se prononça dans le même sens, attendu « ... que le détachement n'était pas convoqué pour concourir aux cérémonies d'un culte et faire acte d'adhésion à des croyances religieuses, mais exclusivement aux fins d'y maintenir l'ordre en faisant la haie dans le temple où la cérémonie devait s'accomplir et pour s'y conformer au décret de messidor an XII ... qu'il importe peu que l'initiative d'une cérémonie religieuse émane du clergé d'un culte si, en considération du caractère patriotique de la solennité, l'autorité compétente décide d'y inviter ceux à qui le décret de messidor an XII attribue préséances et honneurs; qu'en pareil cas il appartient

³⁹ Cass., 24 septembre 1870, *Pas.*, 1871, I, 38.

⁴⁰ *Cour militaire*, 29 décembre 1922, *Journal des Tribunaux*, 1923, col. 36. Cet arrêt s'inspire des attendus de 1870: « attendu qu'un détachement du 4^e chasseur à pied fut commandé pour se rendre à l'église, et qu'il résulte aussi de l'instruction à laquelle la Cour a procédé, que les hommes qui en faisaient partie étaient convoqués non pour assister au Te Deum en nom personnel, et poser ainsi un acte contraire à leurs convictions philosophiques, mais pour faire la haie et rendre les honneurs aux autorités qui devaient se rendre à la cérémonie; attendu que, dans ces circonstances, les prévenus étaient appelés à remplir un service rendu obligatoire par l'article 13, titre I^{er}, section 4 du décret du 24 messidor an XII, qui est ordonné pour le maintien de l'ordre sans distinction du lieu où ces cérémonies s'accomplissent; que dès lors, ce service ne peut être considéré comme assistance aux exercices d'un culte, dans le sens de l'article 15 de la Constitution ... ».

à cette autorité, en conformité de l'article 13, titre I^{er}, section 4 de ce décret, de prendre les mesures nécessaires pour que l'ordre de ces préséances soit observé et que les honneurs soient rendus; que l'arrêt préindiqué est étranger au culte lui-même puisqu'il ne vise que ceux qui sont invités à assister à la cérémonie, pour se borner à déterminer les honneurs qui leur seront décernés; qu'ainsi l'article 15 de la Constitution n'a pas implicitement abrogé la disposition préindiquée ... »⁴¹.

La jurisprudence de la Cour de Cassation nous semble parfaitement conforme à l'esprit de la Constitution (art. 15) puisque les services prescrits par l'article 13, titre I^{er}, du décret impérial ne postulent nullement l'assistance aux actes et aux cérémonies d'un culte. Des escortes sont donc légalement fournies aux corps constitués réunis pour une cérémonie publique, fût-elle un *Te Deum*, si, en raison du caractère patriotique de la solennité, l'autorité compétente y invite ceux auxquels le décret impérial attribue honneurs et préséances. L'introduction des détachements d'honneur dans les églises mêmes, édictée par les règlements de 1908, 1929 et 1937, nous paraît seule responsable des incidents survenus à l'occasion des *Te Deum*, en raison de la confusion que ces règlements semblaient établir entre l'assistance aux cérémonies d'un culte et les honneurs rendus aux autorités, à l'occasion de ces cérémonies. Ces dispositions ont, fort heureusement, été rapportées en 1974, à la suite des pressions exercées sur la hiérarchie catholique par le Mouvement Chrétien pour la paix (MCP).

Aux yeux des animateurs de ce mouvement, la présence de militaires en armes dans les édifices du culte était incompatible avec le message évangélique et témoignait des « trop nombreuses compromissions » de l'Église avec les puissances terrestres⁴². La campagne du

⁴¹ *Cass.*, 18 juin 1923, *Pas.*, 1923, I, 375. Voyez également les observations sur cet arrêté dans le *Journal des Tribunaux*, 1923, col. 424. La doctrine de la Cour fut rappelée en 1971 par le Ministre de la défense nationale en réponse à une question du député Califice: « Quant à la participation obligatoire des militaires à des cérémonies dans les lieux du culte, le Ministre de la défense nationale comprend le souci de l'honorable membre de faire respecter la liberté individuelle en matière de culte. Il est effectivement défendu d'obliger les militaires d'assister à des offices religieux. Cette interdiction ne vise cependant pas une participation à un *Te Deum* officiel, comme en a décidé la cour de cassation par son arrêt en date du 18 juin 1923 ». Cf. *Questions et réponses/Ch.* (1970-1971), n° 49, pp. 2287-2288.

⁴² Le MCP publia, en 1972, un *Dossier Te Deum* de 51 pages résumant les positions du mouvement et rassemblant les principaux documents qui furent diffusés à cette occasion. Un tract distribué à Mons, en novembre 1971, porte la mention « Peut-on vivre à fond son christianisme et accepter des armes dans la demeure du Prince de la paix? » (p. 49). Ceux distribués à Liège, Bruxelles et Namur portaient: « Dans cette église, on accepte les honneurs des armes et des représentants de l'OTAN sont conviés en tant que délégation officielle ... ces

MCP débuta le 24 mai 1970 par la protestation d'un groupe de chrétiens namurois contre le concours de l'armée à un office célébré à Vedrin, en commémoration du 25^{me} anniversaire de la fin des hostilités ⁴³. Cette action détermina, au cours de l'automne 1970, les comités régionaux de Mons-Borinage et de Liège à interpeller les autorités diocésaines quant à la présence de soldats en armes au Te Deum et à perturber les services religieux célébrés, le 15 novembre, à Mons et à Liège ⁴⁴. Quelques temps après, Mgr. Van Zuylen, évêque de Liège, exprima le souhait « que le détachement militaire qui assiste au Te Deum ne soit pas armé » et annonça qu'il s'efforcera, en liaison avec la conférence épiscopale, d'obtenir du ministère de l'intérieur que la chose fût réglée de la sorte ⁴⁵. Le 24 avril 1971, Mgr. Himmer, évêque de Tournai, confirma que des discussions avaient été entamées avec les autorités responsables ⁴⁶. A partir de ce moment, le MCP, bientôt épaulé par le Mouvement international de la réconciliation (MIR) du père jésuite Lebeau, multiplia les pressions afin d'obtenir des autorités ecclésiastiques une solution satisfaisante du problème, « tant du point de vue chrétien que du point de vue constitutionnel » ⁴⁷. Elles culminèrent, le 12 septembre 1971, au cours d'une réunion du comité national élargi du MCP, dans l'envoi d'un télégramme réclamant l'intervention du cardinal Suenens « ... faute de quoi les membres du MCP manifesteront leur désapprobation dans les principales villes du

accointances avec les puissances terrestres ne sont-elles pas un contre-témoignage au message de justice, d'amour et de paix annoncé par le Christ? » (p. 48). Résumant la position du mouvement, les rédacteurs du *Dossier* écrivent: « Les chrétiens ont pour mission de témoigner qu'en Jésus-Christ. Dieu s'est réconcilié avec les hommes qui dès lors peuvent et doivent vivre en paix les uns avec les autres. Ne devons-nous pas consacrer nos énergies à bâtir dans la justice une paix qui soit autre chose qu'un précaire équilibre des forces où les populations vivent comme sous la menace d'un épouvantable ouragan, capable de se déchaîner à tout instant ... » (p. 11). Plus loin (p. 14) les rédacteurs ajoutent: « Il fut un temps où l'Eglise appuyait les entreprises de l'Etat en échange du maintien de ses privilèges, apparaissant alors comme une puissance parmi d'autres. Ces temps devraient être révolus ... Oui, quand l'Eglise pourra-t-elle proclamer sans hypocrisie, avec Marie dans son Magnificat, que Dieu renverse les puissants de leur trône et élève les humbles? ».

⁴³ *Dossier Te Deum* (1972), p. 2. Voir également (p. 40) la copie du tract distribué à cette occasion.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 2. A Mons, les militants du MCP distribuèrent des tracts dans l'église et plusieurs d'entre eux s'avancèrent les bras en croix vers l'autel. Ils furent arrêtés par la gendarmerie et traduits devant le tribunal de police sous la prévention d'avoir distribué des tracts sur la voie publique sans l'autorisation requise par le règlement communal. Mais il furent acquittés. A Liège, la copie d'une lettre adressée à l'évêque fut déposée sur chacune des chaises de l'église.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 6.

pays »⁴⁸. Le 22 septembre, le secrétariat de l'archevêché répondit : « le cardinal me charge de vous dire que les évêques belges sont conscients du problème. La question est à l'étude et les évêques essaient de trouver une solution favorable, qui pourrait toutefois encore tarder quelque peu »⁴⁹. Néanmoins, comme il apparaissait que les Te Deum du 15 novembre 1971 seraient encore célébrés en présence de l'armée, le comité du Mouvement résolut de passer à l'action, en dépit des démarches entreprises, en dernière minute, par la hiérarchie pour l'engager à surseoir à toute manifestation⁵⁰.

Les Te Deum furent donc perturbés à Liège, Namur, Mons et Bruxelles. L'ampleur des incidents, auxquels la presse fit largement écho⁵¹, précipita la solution du problème.

Le 19 juin 1972, à un mois de la fête nationale, une circulaire de la section protocole de l'armée annonça que le ministre de la défense, agissant sur la requête de l'épiscopat, avait décidé que les honneurs militaires prescrits par l'article 13, titre I^{er}, lorsque le ministre de l'intérieur invite au Te Deum les autorités auxquelles le décret impérial attribue rang et préséance, seraient rendus à l'extérieur de l'église⁵². Cette décision, qui marquait un retour à la situation anté-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁰ Cf. la lettre, adressée le 30 octobre 1971, par l'évêque auxiliaire de Tournai, Mgr. Samain, au Conseil régional de pastorale Mons-Borinage; dans *Dossier Te Deum* (1972), pp. 8-9: « Ne pensez-vous pas comme moi qu'étant donné les pourparlers engagés avec l'autorité civile au niveau national, il est inopportun d'arrêter localement une position qui risquerait de susciter des réactions contraires, de faire échouer l'action entreprise, d'empêcher une solution suffisamment sereine du problème? ... Veuillez comprendre que pareille invitation à la patience n'implique pas de ma part l'approbation de la présence de militaires en armes dans les églises, pour de semblables cérémonies. Je partage votre ardent souci d'une action efficace des chrétiens pour la paix dans le monde ... Monseigneur l'Evêque lui-même à qui j'ai soumis ce texte ... m'a demandé d'ajouter qu'il l'approuvait. Il estime que l'attitude d'attente préconisée dans cette lettre ne doit pas empêcher aucun d'entre vous de poursuivre généreusement son effort pour la paix. »

⁵¹ Voyez notamment *Le Monde* du 17 novembre 1971, p. 2; *La Libre Belgique* des 18 et 25 novembre 1971. Un répertoire détaillé des articles de presse (une centaine d'articles!) est publié aux p. 29 et sv. du *Dossier Te Deum*. *La Libre Belgique* du 18 novembre, p. 9 écrit à ce propos: « Ces manifestations sont particulièrement irritantes pour les citoyens qui n'ont jamais vu de mal à la participation de militaires à une cérémonie religieuse, participation qui exclut assurément tout but belliqueux. Il ne faut pas donner à ce cérémonial pacifique autant que traditionnel, un sens qu'il n'a pas. Et comme l'écrit un lecteur: les troupes présentant les armes rendent les honneurs aux chefs d'Etat. Pourquoi pas au Christ-Roi? Il y a assez de travail pour les prêtres dans cet occident qui se déchristianise, pour qu'ils s'occupent d'autre chose que d'enfantillages! ».

⁵² *Note SDHP n° 2413* du 19 juin 1972.

rieure à 1908, fut consacrée par l'arrêté royal du 10 juillet 1974 modifiant le règlement sur le service de garnison approuvé en 1937⁵³. L'article 146 de ce règlement dispose désormais: « un détachement d'honneur dont l'effectif varie en fonction des nécessités sera placé à l'extérieur de l'Eglise. Le commandant de la place fait rendre par ce détachement, aux autorités civiles et militaires, les honneurs indiqués au tableau ci-après ... ».

B. Le cas des corps constitués

Examinons à présent la situation des autorités invitées au Te Deum et demandons-nous si les parlementaires, les magistrats, les fonctionnaires civils et militaires peuvent invoquer l'article 15 de la Constitution pour refuser d'assister à cette cérémonie.

En principe, l'affirmative n'est guère douteuse. Les parlementaires et les magistrats bénéficient toutefois d'une position privilégiée en raison de l'indépendance dont ils jouissent à l'égard du pouvoir exécutif. La pratique suivie depuis 1831 atteste que ces autorités se réservent de décider sans préjudice de la liberté individuelle, si elles répondront à l'invitation du ministre de l'intérieur et si elles se rendront au Te Deum en corps ou par députation.

Les Chambres, suivant sur ce point l'exemple du Congrès National⁵⁴, ont pris coutume de déférer à cette invitation. Elles se sont néanmoins départies de cet usage à deux reprises. Le 10 décembre 1831, la chambre des représentants décida, sur la proposition d'Henri de Brouckère, de suspendre les travaux parlementaires durant le Te Deum afin que les députés puissent s'y rendre individuellement⁵⁵. Cinquante

⁵³ *Pasinomie* 1974, p. 684.

⁵⁴ Cf. E. HUYTENS, *Discussions du Congrès National* (1844), T. 3, p. 620 et *Moniteur belge* du 24 juillet 1831. Il s'agit du Te Deum célébré lors de l'inauguration du Roi. L'attitude du Congrès fut imitée par les chambres deux mois plus tard, lors du service funèbre célébré aux frais de l'Etat, à la mémoire des combattants de septembre. Cf. *Moniteur belge* du 28 septembre 1831, pp. 1 et 3.

⁵⁵ Cf. *Chambre des représentants, séance des 9 et 10 décembre 1831*, dans *Moniteur belge* des 11 et 12 décembre 1831, 1 A. Un débat s'était élevé sur l'opportunité de déférer à l'invitation du ministre de l'intérieur, annonçant à l'assemblée qu'un Te Deum serait chanté le 16 décembre, à l'occasion de l'anniversaire du Roi. « Messieurs, déclara le Comte Charles Vilain XIII, il n'y a pas de décision à prendre sur cette lettre. La liberté des cultes est garantie par la Constitution. Des ministres d'un culte veulent faire célébrer un service à la mémoire de tel ou tel événement: permis à eux. Mais la Chambre ne peut prendre autrement que comme une notification la lettre qui lui annonce la célébration du service et elle n'a rien à décider à moins qu'un de ses membres ne fasse une proposition à cet égard. » M. Poschet fit cette proposition, qui fut renvoyée aux sections. Mais le lendemain, au terme d'une discussion assez

ans plus tard, ce précédent fut invoqué par Goblet d'Alviella⁵⁶ à l'appui de sa proposition décidant qu'en présence du refus du clergé de concourir aux fêtes de l'indépendance, la chambre n'assisterait plus en corps au Te Deum, chaque député conservant la liberté de s'y rendre à titre individuel⁵⁷. La majorité libérale — à l'exception de Rogier et Pirmez — se rallia à cette proposition qui fut adoptée par 47 voix contre 26⁵⁸. Quelques jours plus tard, les sénateurs adoptèrent à leur tour, majorité contre opposition, une motion déposée par Balisau

longue et très animée sur la question de savoir si la Chambre se rendrait en corps ou par députation à la cérémonie, l'assemblée adopta la proposition d'Henri de Brouckère demandant d'écrire au ministre de l'intérieur « pour lui dire qu'il n'y aura de séance publique le 16 qu'après le Te Deum, afin que les députés qui le trouveront à propos puissent s'y rendre ». Par contre, les membres de la Haute assemblée résolurent d'envoyer une députation au Te Deum (cf. *Moniteur belge* du 10 décembre 1831, 2 A).

L'année suivante — la session ayant été clôturée le 18 juillet —, les chambres furent dans l'impossibilité de prendre une résolution quant au Te Deum du 21. En ce qui concerne le Te Deum du 16 décembre, le *Moniteur* ne fait état d'aucune décision sur cet objet. Relatant la cérémonie, le *Moniteur* du 19 décembre 1831, 1 B, se borne à signaler qu'« un grand nombre de membres des deux Chambres » s'étaient rendus à la cathédrale. La Chambre semble toutefois avoir renoncé à son abstention à partir de décembre 1833 (cf. *Moniteur belge* du 13 décembre 1833, 1 B et *Moniteur belge* du 18 juillet 1834, 2 BC). Cette abstention officielle ne signifie évidemment pas que des parlementaires n'aient pu assister à ces cérémonies à titre individuel.

⁵⁶ Le précédent de 1831 semble avoir été oublié assez rapidement. En décembre 1836, quelques orateurs affirmèrent que la Chambre s'était toujours rendue en corps au Te Deum. Ils firent cependant observer que le nombre de membres qui y assistaient effectivement était tellement restreint qu'on l'aurait pris pour une députation (cf. *Moniteur belge* du 8 décembre 1836, 3 A). Ce précédent dut sa fortune à Louis Hymans qui l'exhuma dans son *Histoire parlementaire* (t. 1, pp. 44 et 538) en ajoutant que la Chambre n'avait pris une décision contraire qu'en 1836. On imagine sans peine le parti que les libéraux allaient tirer de cette « révélation » : la vénérable tradition à laquelle se référaient les catholiques ne correspondait nullement à la volonté des constituants, puisqu'il avait fallu attendre six ans pour l'établir ! Sur cette controverse, voyez notamment les opinions opposées de Bara et de Woeste, dans les *A.P./Ch. (1884-1885), séance du 16 juillet 1885*, pp. 1543-1544 et Ch. WOESTE, *A travers dix années* (1895), t. 1, p. 98 et sv. Les rédacteurs des *Pandectes* (t. 43, v° *Fêtes religieuses*, n° 73 et sv.) ont pris position en faveur de la thèse libérale.

⁵⁷ *A.P./Ch. (1880-1881), séance du 10 novembre 1880*, pp. 6-7. Cette proposition fut combattue par Charles Rogier. « J'ai peine à comprendre la proposition qui nous est faite, déclara cet ancien constituant. Depuis cinquante ans la Chambre se rend à une cérémonie qui a pour objet de fêter le monarque de la Belgique. On ne force personne à assister au Te Deum, mais je trouve qu'après ce qui s'est passé pendant un demi-siècle — sans aucune opposition — on peut le continuer dans les mêmes conditions. Libre à chacun de nous de ne pas se rendre à cette cérémonie ; mais la Chambre étant invitée officiellement, on ne peut, me semble-t-il, répondre par un refus. »

⁵⁸ *A.P./Ch. (1880-1881), séance du 10 novembre 1880*, p. 8.

portant « Le Sénat déclare que jusqu'à décision contraire, il ne se rendra en corps à aucune cérémonie d'un culte quelconque »⁵⁹. Aussi, de 1880 à 1885, les Chambres cessèrent d'être représentées officiellement aux services célébrés lors de solennités publiques. A cette date, la majorité catholique décida, sur la proposition de Charles Woeste, de rétablir l'usage généralement suivi⁶⁰. Il importe de souligner qu'en dehors des cas où l'abstention des Chambres fut le résultat d'une décision formelle, ces assemblées — le Sénat en particulier — furent souvent dans l'impossibilité de statuer sur l'invitation du ministre en raison de la clôture de la session législative⁶¹. Quoiqu'il en soit, il n'est pas douteux que les parlementaires conservent leur liberté d'attitude, quelle que soit la décision de leur assemblée, comme l'a reconnu Charles Woeste: « Certainement, en vertu de la Constitution, chaque membre est parfaitement libre de se rendre au Te Deum ou de s'en abstenir s'il le juge convenable »⁶².

Les magistrats jouissent des mêmes prérogatives et des mêmes garanties. Après 1884, les Cours d'appel de Gand et de Liège s'abstinrent d'assister en corps au Te Deum, durant près d'une décennie⁶³. Leur attitude fut imitée par les bourgmestres libéraux des grandes villes, notamment, à Bruxelles, par Charles Buls⁶⁴. Paul Hymans a donc pu affirmer avec raison: « quand un corps constitué comme la Chambre, le Sénat, la Cour de Cassation, la Cour d'Appel, décide qu'il assistera au Te Deum, la liberté individuelle de ses membres reste sauve; ceux qui ne veulent pas y assister s'abstiennent; il n'y a là ni contrôle, ni surveillance, ni contrainte »⁶⁵.

Mais qu'en est-il des agents de l'exécutif? Les fonctionnaires et, en particulier les membres des forces armées, peuvent-ils impunément se prévaloir de l'article 15 de la Constitution?

⁵⁹ *A.P./S. (1880-1881), séance du 16 novembre 1880, p. 8.*

⁶⁰ *A.P./Ch. (1884-1885), séance du 16 juillet 1885, p. 1541 et sv. Les fonctionnaires quant à eux avaient été réinvités au Te Deum dès juillet 1884.*

⁶¹ *A.P./Ch. (1880-1881), séance du 16 novembre 1880, p. 7.* « ... si mes souvenirs sont exacts, déclara Balisau, ce n'est que par exception que le Sénat s'est rendu en corps aux Te Deum, attendu qu'il n'est presque jamais réuni à l'époque de ces cérémonies religieuses. Le bureau décidant d'une manière omnipotente, en l'absence du Sénat, convoquait individuellement chaque sénateur, en l'informant qu'il y avait, dans le chœur, des places réservées et qu'il fallait revêtir le costume officiel. »

⁶² *A.P./Ch. (1884-1885), séance du 16 juillet 1885, p. 1541.*

⁶³ Cf. *Pandectes*, t. 43 (1893) v° *Fêtes religieuses*, n° 89 et note 1, col. 1099-1100. Par contre, la Cour de Cassation statuant sur l'invitation du ministre de l'intérieur, décida à l'unanimité moins trois voix d'assister au Te Deum du 21 juillet 1884. Cette décision fut prise sur l'avis du Procureur général Faider (cf. Ch. Woeste, *A travers dix années*, t. 1, p. 113).

⁶⁴ *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 15 mars 1905, p. 966.*

⁶⁵ *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 21 mars 1905, p. 1026.*

Cette fois encore, l'affirmative ne fait aucun doute, comme en témoignent les motifs avancés par Defacqz, au Congrès National, à l'appui de l'article 15: « ... il ne faut pas qu'un chef d'administration puisse contraindre ses subalternes à assister au Te Deum, à des offices, à porter ou escorter des croix de missions, comme on l'a vu ailleurs ... »⁶⁶. Cependant, dans la pratique, des sanctions ont parfois été infligées à des militaires en raison de leur refus d'assister au Te Deum. Cette situation détermina, en mars 1905, les députés Terwagne et Vandervelde à interpeller le ministre de la guerre.

En l'espèce, un blâme avait été infligé à un capitaine de la garnison d'Anvers qui avait refusé de se rendre au Te Deum⁶⁷. Sommé de s'expliquer sur cette sanction, le ministre de la guerre Cousebant d'Alkemade déclara à la Chambre que les militaires ne jouissaient pas de tous les droits garantis aux Belges, mais qu'ils avaient renoncé à une partie de leurs libertés par suite des obligations de déférence et de loyauté qu'ils avaient contractées à l'égard du Roi, en tant que chef de l'armée. « La présence au Te Deum, conclut le ministre, n'est pas pour nous une participation à un exercice du culte, et si une cérémonie analogue avait lieu dans un autre endroit que dans les églises catholiques, si elles avaient lieu dans une synagogue, cela ne nous empêcherait pas d'y aller ... il y a là pour les officiers une occasion qui leur est *quasi-imposée* de montrer leur loyalisme »⁶⁸.

⁶⁶ Cf. E. HUYTTENS, *Discussions du Congrès National* (1844), t. 1, p. 582.

⁶⁷ Voyez les documents produits par G. Lorand, au cours de la séance du 15 mars 1905; dans *A.P./Ch. (1904-1905)*, pp. 966-967. Un ordre journalier de la place d'Anvers avait « prié » les officiers de se réunir le 15 novembre à l'entrée de la cathédrale « à l'effet d'assister au Te Deum ». Un capitaine du Génie s'abstint de répondre à cette invitation. Le lendemain, son colonel lui adressa la dépêche suivante, par la voie hiérarchique: « Il ne me paraît pas avoir aperçu le capitaine Bertrand à la réunion des officiers, hier au Te Deum. Veuillez, s'il en est réellement ainsi, me faire connaître les motifs pour lesquels le capitaine Bertrand ne s'y serait pas rendu. » Le capitaine répondit à cette interpellation en invoquant la Constitution: « J'ai l'honneur de porter à votre connaissance que, ne pratiquant pas la religion catholique, j'ai cru pouvoir m'inspirer de l'article 15 de la Constitution pour ne pas assister au Te Deum. » Voici la décision qui fut prise à son égard: « Veuillez faire remarquer que la réunion ayant été commandée à l'ordre, le capitaine Bertrand eut dû me demander l'exemption d'assister à cette réunion et ne pas s'en abstenir sans autorisation. En n'agissant pas de cette façon, cet officier a commis une incorrection de nature à amener une suite disciplinaire. Toutefois, tenant compte de ce que le capitaine Bertrand n'est au régiment que depuis peu de temps, je juge cependant ne pas devoir lui infliger une punition pour ce fait. Vous voudrez bien néanmoins lui faire part de tout mon mécontentement pour l'incorrection qu'il a commise et l'inviter, pour le surplus, à agir avec plus de circonspection à l'avenir. »

⁶⁸ *A.P./Ch. (1904-1905)*, séance du 15 mars 1905, p. 964. Textes à l'appui, Emile Vandervelde n'eut aucune peine à établir que l'égalité des cultes invoquée

Cette déclarations suscita de violentes protestations sur les bancs de l'opposition. Georges Lorand concéda que les officiers avaient contracté des devoirs spéciaux à l'égard du chef de l'armée, mais nia fermement qu'ils eussent aliéné en quoi que ce soit, leur liberté de conscience et d'opinion en revêtant l'uniforme. Il dénonça le manque de franchise du ministre et stigmatisa « ces phrases entortillées ... ces invitations qui sont des demi-ordres et qui peuvent se transformer suivant les circonstances, en menaces de peines disciplinaires ... »⁶⁹. « Qu'est-ce donc, s'écria de son côté Emile Vandervelde, qu'une quasi-obligation ! et y a-t-il aussi une quasi-discipline, des quasi-mesures disciplinaires et des quasi-devoirs de correction et de convenance ! »⁷⁰.

Charles Woeste déplaça le débat en évoquant l'usage en vertu duquel les corps constitués se rendaient au Te Deum. Selon lui, le véritable sens de nos institutions résidait dans cette « grande tradition » : en invitant les officiers à cette cérémonie on ne leur demandait nullement de participer aux actes d'un culte, mais de « rendre hommage à un principe qui nous a guidé depuis 1830, celui qui consiste à reconnaître l'utilité sociale de la religion ! »⁷¹. L'ambiguïté des déclarations

par le ministre de la guerre, n'était nullement respectée par l'autorité militaire. Vandervelde faisait allusion aux services funèbres célébrés en octobre-novembre 1902, à la mémoire de la Reine, par les cultes catholique, protestant et israélite. Le commandant de la garnison de Liège annonça le service catholique en ajoutant : « ... MM. les officiers, en grande tenue de service, sont priés d'assister à la cérémonie et de se rendre en corps à l'église. » Le service protestant, par contre, fut annoncé, sans invitation. Le service israélite, enfin, ne fit l'objet d'aucun ordre du jour ! Aussi, Vandervelde put conclure : « ... pour la cérémonie catholique assistance quasi-obligatoire, pour la cérémonie protestante, assistance facultative et enfin, pour la cérémonie à la synagogue, conseil implicite de s'abstenir. Voilà ce qu'on appelle avoir la même attitude à l'égard de toutes les religions. » *Ibid.*, séance du 21 mars 1905, p. 1021.

⁶⁹ *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 16 mars 1905*, p. 967. « Il ne s'agit pas d'essayer de déplacer le débat, poursuivit Lorand, de dire qu'il s'agit ici d'une question de loyalisme ! Non, il s'agit d'une question de liberté de conscience, exclusivement d'une question de liberté de conscience et ce que je vous reproche, c'est d'avoir usé de ces subterfuges, de ces détours, pour le contraindre indirectement à participer à une cérémonie d'un culte que sa conscience réprouve ; c'est d'employer ces expressions équivoques, de dire aux officiers qu'ils sont invités, priés de se réunir et d'assister au Te Deum et d'ajouter que s'ils ne veulent pas y assister, ils seront invités à le faire savoir, puis de les menacer de punitions disciplinaires pour n'avoir pas fait cette déclaration ! ... de la façon dont on a procédé, je n'hésite pas à dire qu'on a tendu un véritable traquenard à ces officiers et je demande que la chambre vous invite, dans ces conditions, à avoir un respect plus scrupuleux des droits qui sont sous notre sauvegarde et que notre devoir est de défendre. »

⁷⁰ *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 21 mars 1905*, p. 1021.

⁷¹ *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 15 mars 1905*, p. 968. « On ne demande pas aux magistrats, aux citoyens, aux officiers de faire acte de croyants et de

successives de la majorité détermina le député Terwagne à déposer un ordre du jour ainsi conçu : « La Chambre, estimant que l'obligation pour les officiers et autres fonctionnaires d'assister au Te Deum serait contraire à l'article 15 de la Constitution, passe à l'ordre du jour »⁷². Charles Woeste lui opposa aussitôt une résolution portant : « La Chambre, considérant que l'assistance des corps constitués et des officiers ne porte en rien atteinte à la liberté de conscience, passe à l'ordre du jour »⁷³. Comme telle, la motion Woeste fut combattue par l'opposition qui lui reprocha de confondre à dessein l'assistance volontaire et l'assistance obligatoire. Aussi, le député libéral Huysmans clarifia le débat en précisant, par voie d'amendement à la motion Woeste, que la présence des corps constitués ne porte en rien atteinte à la liberté de conscience « lorsqu'elle est exempte de toute contrainte »⁷⁴. Xavier Neujean annonça, au nom de la gauche libérale, qu'elle abandonnerait la motion Terwagne si la majorité consentait à se rallier à cet amendement⁷⁵. Acculé à la défensive Woeste répondit qu'il n'avait jamais songé à imposer l'assistance obligatoire. « Messieurs, déclara-t-il, on nous demande si les officiers doivent assister au Te Deum. Il y a ici une distinction fondamentale à faire. Quand les officiers sont commandés pour un service d'ordre, fût-ce pour un Te Deum, il va sans dire qu'ils doivent obéir à ce service d'ordre. Il n'est pas douteux non plus qu'à raison même des principes que j'ai invoqués, il y a pour eux un devoir moral d'assister au Te Deum. Mais je m'empresse d'ajouter qu'il n'y a pas et qu'il ne peut pas y avoir de contrainte à cet égard ... Quand donc l'honorable M. Huysmans propose d'ajouter à mon ordre du jour, en parlant de l'assistance au Te Deum, ces mots "lorsqu'elle est exempte de toute contrainte", je me rallie à ces mots, comme répondant complètement à la pensée même de mon ordre du jour ; si je ne les avais pas ajoutés, c'est que nul parmi nous n'avait jamais songé à faire appel à la contrainte en cette matière »⁷⁶. Par suite, Woeste convia la Chambre à adopter la rédaction ainsi modifiée. Les deux

concourir directement aux actes d'un culte déterminé. On leur demande de rendre hommage à une Institution sociale intimement liée à l'utilité générale. »

⁷² *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 15 mars 1905*, p. 969.

⁷³ *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 15 mars 1905*, p. 970.

⁷⁴ *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 21 mars 1905*, p. 1015. Cet amendement constituait, dans l'esprit de Huysmans, « une petite manœuvre parlementaire ». La chambre aurait pu décider de voter d'abord sur l'ordre du jour de Woeste. De cette façon l'ordre du jour de Terwagne n'aurait pu être mis aux voix. Huysmans avait voulu garantir l'opposition contre semblable éventualité en amendant l'ordre du jour de Woeste en manière telle que le principe déposé dans celui de Terwagne fit l'objet d'une délibération de la chambre (cf. *Ibid.*, p. 1027).

⁷⁵ *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 21 mars 1905*, p. 1019.

⁷⁶ *A.P./Ch. (1904-1905), séance du 21 mars 1905*, p. 1026.

résolutions s'inspirant, dès lors, de la même pensée, contenant les mêmes principes et les mêmes sanctions, Emile Vandervelde annonça que son parti retirait la motion Terwagne. Néanmoins, voulant réserver l'assistance des corps constitués, il ajouta que ses amis s'abstiendraient lors du vote ⁷⁷.

La droite et la gauche libérale adoptèrent, en conséquence, par assis et levé, l'ordre du jour portant: « La Chambre considérant que l'assistance des corps constitués et des officiers au Te Deum ne porte, *lorsqu'elle est exempte de toute contrainte*, en rien atteinte à la liberté de conscience, passe à l'ordre du jour » ⁷⁸.

Toute équivoque n'était pas dissipée pour autant, le ministre de la guerre ayant maintenu, peu avant le vote, en réponse à Hymans et Lorand qui lui demandaient s'il partageait les vues de Woeste: « ... qu'il n'y avait pas d'obligation légale, ni disciplinaire, pour les officiers d'assister au Te Deum, mais qu'il y avait là pour eux un devoir de convenance envers le souverain » ⁷⁹! La pratique suivie au cours de ces dernières années montre d'ailleurs que le recours à la contrainte indirecte n'a pas été abandonné, en dépit des prescriptions formelles de la Constitution.

En ce qui concerne l'assistance aux cérémonies religieuses, une note du service du protocole de l'armée, en date du 19 janvier 1971, dispose qu'à l'exception des Te Deum officiels « seuls les militaires désireux (d'assister aux services religieux) peuvent être désignés pour y participer: les convictions religieuses de chacun doivent être respectées. En conséquence, lors des services religieux, ces prescriptions étant de la plus stricte application, il ne peut être ordonné l'établissement de haie d'honneur, avec ou sans armes, ni de faire assister l'emblème régimentaire, symbole du corps et de chacun de ses membres, aux dits services » ⁸⁰. Néanmoins, le 3 décembre 1975, le sénateur Lambiotte signalait au ministre de la Défense nationale que des manquements graves à ces prescriptions s'étaient produits, lors des fastes du 3^{me} Lancier, à Düren, le refus d'un militaire non croyant de pénétrer dans la chapelle ayant donné lieu à une sanction disciplinaire ⁸¹. Dans sa réponse, le ministre Van den Boeynants répéta que la note du 19 janvier étant toujours d'application, il était exclu d'obliger un militaire à concourir aux cérémonies d'un culte. Il s'engagea, en conséquence, à rechercher les responsabilités dans le cas qui lui était sou-

⁷⁷ A.P./Ch. (1904-1905), séance du 21 mars 1905, p. 1027.

⁷⁸ A.P./Ch. (1904-1905), séance du 21 mars 1905, p. 1028.

⁷⁹ A.P./Ch. (1904-1905), séance du 21 mars 1905, p. 1027.

⁸⁰ Note SDHP n° 200 du 19 janvier 1971.

⁸¹ Questions et Réponses/Ch. (1975-1976), n° 16, p. 713.

mis ⁸².

Par contre, en ce qui concerne l'assistance des autorités militaires au Te Deum, une note de l'Etat-major général, en date de janvier 1977, dispose: « Tous les membres des Forces armées sont invités à manifester leur attachement au Pays et à la Personne Royale en participant à ces cérémonies. *Chacun devrait s'en faire une obligation morale.* Tout le personnel militaire y assistant en service commandé a droit à l'allocation pour prestation de service durant les week-ends et jours fériés » ⁸³ Cette circulaire détermina le député Dejardin à interroger le ministre de la Défense sur la compatibilité de ce service commandé avec le prescrit constitutionnel et à lui demander s'il était admissible de recommander la participation à des cérémonies religieuses comme une obligation morale « alors que pareils termes — dans un milieu aussi hiérarchique que l'armée — ne sont pas dénués de force coercitive » ⁸⁴. La réponse trahit l'embarras du ministre. Selon lui, la note de l'Etat-major général avait essentiellement pour objet l'octroi d'indemnités pour prestations de week-ends. Pour le surplus, Paul Van den Boeynants assura que la désignation du personnel en service commandé « tient généralement compte des objections fondamentales que certains militaires pourraient avoir en raison de leurs convictions » et que « c'est au contraire pour respecter les droits des militaires tels qu'ils sont définis dans la loi du 13 janvier 1975 portant règlement de discipline que l'autorité militaire utilise le terme d'obligation morale qui constitue une recommandation et laisse toute liberté à chaque militaire d'apprécier l'opportunité d'assister à ces cérémonies » ⁸⁵.

Cette argumentation est très contestable. Le pouvoir civil n'a pas à recommander l'assistance aux cérémonies célébrées dans les édifices d'un culte, fût-ce à l'occasion d'une fête patriotique. Les articles 14 et 15 de la Constitution ne souffrent, à cet égard, aucune exception. D'autre part, le devoir de convenance ou l'obligation morale, sur laquelle divers ministres se sont plu à insister, revêt, quoi qu'ils en disent, un caractère contraignant dans la mesure où elle place les militaires dans l'obligation de dévoiler leurs convictions philosophiques ou religieuses. Or la liberté de conscience implique précisément le

⁸² *Questions et Réponses/Ch. (1975-1976)*, n° 16, p. 713.

⁸³ *Note JS 1/RS - 1160* [27 janvier 1977]. Cette note porte la signature de l'Amiral de Division Poskin, pour le chef d'Etat-Major général.

⁸⁴ *Bulletin de liaison du centre d'action laïque*, n° 52, 1977, p. 11. Cette question fut posée, à l'initiative du CAL, après la dissolution des Chambres. C'est pourquoi elle ne fut jamais publiée dans le bulletin des *Questions et Réponses*. Le ministre de la défense nationale répondit directement au député Dejardin qui en communiqua la substance au CAL.

⁸⁵ *Bulletin de liaison du centre d'action laïque*, n° 54, 1977, pp. 13-14.

respect de l'intimité et du secret des convictions. Il demeure donc établi que des contraintes, au moins indirectes, sont exercées sur les militaires, en dépit des prescriptions constitutionnelles. On peut dès lors se demander si la disparition de ces abus n'est pas liée à la suppression des Te Deum officiels eux-mêmes!

C. Compatibilité des Te Deum avec notre régime constitutionnel des cultes

Ces considérations nous conduisent à nous interroger sur la compatibilité des cérémonies publiques religieuses avec l'article 16 de la Constitution.

A ce point de vue, il nous semble que la pratique suivie depuis 1831 aboutit au rétablissement d'une Eglise nationale, en fait sinon en droit. Dans un Etat pluraliste, les corps constitués qui représentent la nation ne peuvent être associés aux cérémonies organisées dans les édifices d'un culte. Plus fondamentalement, il nous paraît que le pouvoir civil n'a pas à solliciter le concours de l'Eglise catholique à l'occasion des cérémonies publiques ni à les faire célébrer selon le rituel qu'elle prescrit. L'indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat exige tout au contraire que les cérémonies officielles soient organisées dans un cadre purement civil, indépendamment des services religieux éventuels qui seraient célébrés par le clergé et librement suivis par les fidèles.

Une solution de cette nature est défendue depuis une centaine d'années par les milieux laïcs⁸⁶. Elle fut même consacrée par une circulaire ministérielle, en date du 12 novembre 1880, par laquelle le ministre de l'intérieur Rolin-Jacquemyns informa les administrations provinciales que les Te Deum avaient perdu tout caractère officiel. Cette circulaire, dont le texte est peu connu, mérite d'être citée en entier. Elle portait: « La Chambre des Représentants a, dans sa séance du 10 novembre, résolu de ne pas se rendre en corps au Te Deum qui sera célébré le 15 de ce mois, en l'Eglise des S.S. Michel et Gudule. Cette décision provoquée par l'attitude des chefs du clergé et par leur refus de participer à la fête patriotique du 16 août dernier, constitue un retour aux principes qu'énonçait presque au lendemain de la proclamation de la Constitution belge, M. Ch. Vilain XIII, et que la Cham-

⁸⁶ Cf. J. BARA, *Essai sur les rapports de l'Etat et des religions* (1859), pp. 147-148. Selon Bara, les corps constitués, êtres fictifs créés par la loi, sont dans l'incapacité de témoigner leur gratitude envers Dieu parce qu'ils sont dépourvus de sentiment religieux: « S'il y a un anniversaire, un événement heureux à célébrer, conclut Bara, il faut laisser le soin de le faire à la piété individuelle, et ne point mêler l'Etat à ce qui ne doit être, pour rester vrai, qu'un hommage de l'homme à Dieu. »

bre des Représentants a sanctionnés le 10 décembre 1831, sur la proposition de M. Henri de Brouckère. Le gouvernement partage cette manière de voir; il considère en conséquence la cérémonie du 15 novembre *comme ayant perdu tout caractère officiel* et il s'abstiendra d'inviter les autorités civiles et militaires à y assister en corps, libre à chaque citoyen de s'y rendre individuellement. Vous voudrez bien, Monsieur le gouverneur, vous conformer à cette ligne de conduite en ce qui concerne les Te Deum qui seront célébrés dans votre province et ne faire aucune invitation à la cérémonie »⁸⁷.

Ce précédent devait toutefois rester sans lendemain: revenu au pouvoir, en juin 1884, le parti catholique s'empressa de rétablir l'usage suivi depuis 1831. Cependant, depuis quelques années, divers groupements catholiques, notamment le Mouvement chrétien pour la paix, ont exprimé leur réprobation à l'égard des Te Deum officiels. Selon ces milieux, la célébration de cérémonies publiques religieuses consacre la réquisition, dans un but profane, du clergé et des églises par l'autorité civile⁸⁸. Considération qui les conduit à réclamer, à leur tour, l'organisation de solennités officielles dans un cadre purement civil⁸⁹.

⁸⁷ *Bulletin administratif du ministère de l'intérieur*, 1880, p. 433. En exécution de cette mesure, une circulaire du ministre de la guerre, en date du 13 novembre, annonça qu'à l'avenir les autorités militaires seraient libres de se rendre au Te Deum à titre individuel (cf. *Journal militaire officiel*, 1880, I, pp. 171-172). Interpellé au sénat, Rolin-Jacquemyns justifia la position du cabinet de la manière suivante: « Notre thèse constitutionnelle est bien simple. Le clergé est libre, indépendant de l'Etat. La conséquence est la séparation de l'Etat et de l'Eglise. Il n'y a donc pas de religion d'Etat, pas de culte d'Etat en Belgique. La conséquence en est que lorsque l'Eglise veut célébrer des Te Deum, des cérémonies religieuses, cela ne regarde pas le pouvoir civil en tant que pouvoir civil. Telle est dans toute sa rigueur la thèse constitutionnelle. On s'en était départi. La dérogation s'était transformée en usage. Mais aujourd'hui c'est le clergé catholique lui-même qui nous provoque à revenir à une pratique plus correcte. Il nous y provoque à la fois par son attitude générale en face de la loi (scolaire) et par son refus d'assister à la fête nationale. Il provoque en nous tout le pouvoir civil. Et nous, qui représentons le pouvoir civil, nous eussions compromis la dignité de celui-ci en ne relevant pas le défi. » Cf. *A.P./S. (1880-1881), séance du 16 novembre 1880*, p. 15.

⁸⁸ Cf. le communiqué publié, en novembre 1971, par le MCP et reproduit dans l'organe officieux de l'évêché de Namur *Vers l'avenir*, du 16 novembre 1971.

⁸⁹ Cf. *Dossier Te Deum* (1972), p. 13. « Rien ne s'oppose au fait que des chrétiens, peu importe le corps social auquel ils appartiennent, viennent participer à un culte à l'occasion d'une fête nationale. La maison de Dieu est une maison de prière: elle est donc destinée à ceux qui viennent pour écouter la parole de Dieu et pour prier. Le Te Deum tel qu'il est pratiqué dans l'église principale des chefs-lieux de province les 21 juillet et 15 novembre n'est malheureusement pas le rassemblement de la communauté des baptisés exprimant sa foi et rendant grâce au Christ, Prince de la paix, qui est vivant et nous engage

Prenant acte de cette évolution, le député Degroeve demanda, le 6 septembre 1974, au ministre de l'intérieur s'il existait des obstacles à la concrétisation de ces principes et si des directives avaient été données aux gouverneurs de provinces, en vue de supprimer la confusion entre cérémonies officielles et religieuses, lors de la célébration du 25^{me} anniversaire du règne. Mais le ministre Michel lui opposa une fin de non-recevoir⁹⁰. Cette attitude détermina le Conseil central laïque à adresser, en novembre 1974, une lettre aux gouverneurs composant la commission chargée d'établir le programme des festivités. Le conseil y insistait pour que les « cérémonies officielles se déroulent dans un cadre purement civil » et formulait l'espoir que les gouverneurs défendissent ce point de vue au sein de leur commission, « afin qu'aucun citoyen ne puisse être exclu, sur base de ses convictions philosophiques, du solennel hommage qui sera rendu au Roi, à l'occasion de ses vingt-cinq ans de règne »⁹¹. Ces conceptions semblent avoir prévalu, puisque les manifestations officielles furent organisées au Parlement — en présence de représentants des milieux laïcs et religieux — puis dans les hôtels de ville. Parallèlement l'épiscopat célébra une « Eucharistie d'action de grâce » rassemblant les fidèles désireux de manifester leur attachement au Roi dans un cadre purement sacré.

Le ministre de l'intérieur s'est toutefois refusé à généraliser cette pratique. Plus exactement, il estime que l'usage suivi depuis 1831 rencontre les desiderata des milieux laïcs. Selon lui, « ... le Te Deum célébré l'avant-midi constitue la partie religieuse à laquelle assistent librement ceux qui le désirent. Le défilé militaire de l'après-midi en est la partie non religieuse ainsi que le concert et le feu d'artifice organisés le soir. J'estime dès lors, conclut le ministre Michel, que ce programme respecte toutes les convictions philosophiques étant donné qu'il permet à chacune d'elles de manifester en toute liberté son attachement au souverain et à la dynastie »⁹².

dans sa propre vie. C'est une manifestation essentiellement patriotique. Si une cérémonie d'hommage au Roi et à la dynastie ou de commémoration de l'indépendance nationale doit être organisée, il serait plus conforme qu'elle ait lieu à l'hôtel de ville ou au gouvernement provincial. »

⁹⁰ *Questions et Réponses/Ch. (1974)*, n° 17, p. 853. Selon ce ministre « les cérémonies organisées à l'occasion de certaines fêtes nationales sont une tradition bien établie dans notre pays. Leur suppression susciterait au moins autant de critiques que leur maintien. Aucune autorité n'étant obligée d'y assister, on ne peut parler de non-respect des convictions philosophiques. »

⁹¹ *Bulletin de liaison du centre d'action laïque*, n° 28, 1974, p. 13. Le Conseil central laïque a entrepris une démarche analogue le 18 novembre 1978, auprès du comité chargé de l'organisation des cérémonies marquant le 150^{me} anniversaire de l'indépendance (cf. *Bulletin ...* n° 60, 1978, p. 8).

⁹² *Questions et Réponses/Ch. (1975-1976)*, n° 34, pp. 2462-2463. Dans le même sens, voyez *Ibid./Ch. (1976-1977)*, n° 7, p. 320. En l'espèce, le ministre

Cette réponse est une véritable dérision ! Comment peut-on sérieusement soutenir qu'un défilé militaire, un feu d'artifice ou une représentation théâtrale constitue une manifestation d'hommage, à la fois officielle et profane, au pays ou à la dynastie. Il ne s'agit nullement de savoir si les citoyens jouissent de la liberté de ne pas assister au Te Deum. Ce droit ne saurait leur être contesté. Mais de savoir si des cérémonies publiques peuvent être associées au culte catholique et célébrées selon son rituel. Nous avons répondu que le pluralisme philosophique et religieux aussi bien que l'indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat exigent la séparation du sacré et du profane.

L'adoption de ces principes nous paraît seule susceptible de satisfaire les croyants comme les agnostiques et les athées et d'assurer enfin le respect effectif de nos plus précieuses garanties constitutionnelles⁹³.

André MIROIR.

Michel rappela qu'à l'occasion de la Fête de la dynastie, son collègue des affaires étrangères avait convié de très nombreuses personnalités au ballet donné au théâtre de la Monnaie !

⁹³ Nous ne pouvons terminer cette étude sans exprimer nos remerciements au professeur André Vanwelkenhuyzen pour les conseils et les remarques qu'il nous a prodigués tout au long de nos recherches.

ANNEXE

Lettre de Charles Rogier à Jules Bara, 1866

(Bruxelles, A.G.R., Papiers Bara, n° 38)

Nous croyons intéressant de terminer cette étude par quelques considérations sur l'assistance des ministres au *Te Deum*. Elles nous sont inspirées par une lettre, fort curieuse, adressée, semble-t-il, le 20 juillet 1866 par Rogier à Bara.

Bara, qui avait été désigné dans le courant de novembre à la tête du ministère de la Justice⁹⁴, s'était abstenu d'assister au *Te Deum* célébré le 18 décembre 1865 à l'occasion de l'avènement de Léopold II. Son absence ne fit l'objet d'aucun commentaire dans la presse catholique⁹⁵. Néanmoins, à la veille de la Fête nationale, le chef du cabinet, Charles Rogier, crut devoir l'engager à se rendre à la cérémonie. Dans ce but, il lui adressa les lignes suivantes:

Vendredi matin.

Mon cher collègue,

On m'a dit que vous n'allez pas au *Te Deum*⁹⁶. Vous en avez le droit. Toutefois, vous êtes ministre du Roi et des cultes. Votre abstention au dernier *Te Deum* a été remarquée. La récidive le serait davantage. Veuillez y penser. Il est encore temps de vous exécuter.

Votre dévoué,

Rogier.

La raison invoquée: « ... vous êtes ministre du Roi et des cultes » mérite de retenir notre attention. Elle indique qu'aux yeux de Rogier, tout au moins, les ministres avaient contracté, en raison de leur qua-

⁹⁴ Arrêté royal du 12 novembre 1865. *Pasinomie*, 1865, p. 328.

⁹⁵ Cf. le *Journal de Bruxelles* du 19 décembre 1865, IE et *Le Bien Public* du 20 décembre 1865, ID. Ces journaux rapportèrent la cérémonie dans des termes identiques à ceux de la presse libérale: « Les ministres du Roi, les membres des deux Chambres législatives en corps, la plupart des ministres d'Etat ... étaient présents au *Te Deum* ».

⁹⁶ Souligné dans le texte.

lité de mandataire responsable de l'autorité royale, mais aussi de leurs attributions spécifiques⁹⁷, l'obligation morale d'assister aux cérémonies religieuses célébrées en l'honneur de la dynastie ou à l'occasion de la fête nationale.

Il nous paraît assez vain de vouloir examiner ici le bien-fondé de cette thèse. Nous ajouterons néanmoins que les principes défendus par l'homme d'Etat libéral semblent avoir été appliqués en 1880.

On sait qu'en vertu d'une circulaire du ministre de l'intérieur, les Te Deum avaient perdu tout caractère officiel. Les ministres crurent néanmoins de leur devoir d'assister à cette cérémonie. Leur conduite fut justifiée dans les termes suivants par *L'Echo du parlement*, organe officieux du cabinet libéral: « Le Te Deum qui a été célébré aujourd'hui à Sainte-Gudule à l'occasion de la fête patronale du Roi, n'avait plus aucun caractère officiel. La Reine, le comte et la comtesse de Flandre et les personnes de leur suite ont été reçus à l'entrée de l'église avec le cérémonial ordinaire. *La présence de la famille royale entraînait celle des ministres et des membres du corps diplomatique; les uns et les autres étaient en uniforme...* »⁹⁸.

⁹⁷ Outre le ministre de la justice et donc des cultes, cette dernière proposition nous semble devoir s'appliquer aux ministres de l'intérieur et des affaires étrangères qui sont chargés d'inviter, l'un les autorités civiles et militaires, l'autre les membres du corps diplomatique.

⁹⁸ *L'Echo du parlement* du 16 novembre 1880, IC.

Sommaire

<i>Les deux auteurs et les deux dates de l'« Apocalypse » de Jean,</i> Jean HADOT	5
<i>Survivances du Paganisme en vieille Russie,</i> Jean BLANKOFF .	29
<i>L'apocalypse des Camisards: prédicants et inspirés,</i> Henri PLARD	45
<i>Un discours maçonnique inédit sur l'histoire politique du catho-</i> <i>licisme (1860),</i> Roger DESMED	81
<i>Lectures du XVIII^e siècle: le discours des manuels scolaires,</i> Michèle MAT-HASQUIN	101
<i>Le sabre, le goupillon et la constitution. Réflexions sur le con-</i> <i>cours des autorités civiles et militaires aux cérémonies reli-</i> <i>gieuses,</i> André MIROIR	107
<i>Table des matières</i>	139

Sommaire

<i>Les deux auteurs et les deux dates de l'« Apocalypse » de Jean,</i> Jean HADOR	5
<i>Survivances du Paganisme en vieille Russie,</i> Jean BLANKOFF .	29
<i>L'apocalypse des Camisards: prédicants et inspirés,</i> Henri PLARD	45
<i>Un discours maçonnique inédit sur l'histoire politique du catho-</i> <i>licisme (1860),</i> Roger DESMED	81
<i>Lectures du XVIII^e siècle: le discours des manuels scolaires,</i> Michèle MAT-HASQUIN	101
<i>Le sabre, le goupillon et la constitution. Réflexions sur le con-</i> <i>cours des autorités civiles et militaires aux cérémonies reli-</i> <i>gieuses,</i> André MIROIR	107
<i>Table des matières</i>	139

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> 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).

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.