

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

CAMBIER Guy, éd., "Hommages à Jean Hadot", in *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 9, 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

Hommages à Jean Hadot

Édités par Guy Cambler

université libre
de Bruxelles

faculté de
philosophie et lettres

institut d'histoire
du christianisme
et de la pensée laïque

éditions de
l'université de Bruxelles

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

9 1980

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

**Il a été tiré de cet ouvrage un exemplaire
marqué J.H.**

Université Libre de Bruxelles

Institut d'Histoire du Christianisme et de la Pensée Laïque

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Hommages à Jean Hadot

Édités par Guy Cambier

9 1980

Éditions de l'Université de Bruxelles

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique

© Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980

Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)

I.S.B.N. 2-8004-0728-X

D/1980/0171/18

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

Imprimé en Belgique

Photo G. Gemoets

Jean Hadot

Jean Hadot, né à Reims le 30 novembre 1912, est bachelier ès lettres (Philosophie) le 15 juillet 1929. Après Paris, c'est Rome, — *l'Angelicum* et le *Biblicum*, — qui l'accueille. Jean Hadot est licencié en théologie le 2 juillet 1937; deux ans plus tard, il est licencié en sciences bibliques et orientales. Revenu en France, il devient professeur de sciences bibliques dans l'enseignement supérieur catholique : il enseigne, à Versailles, de 1940 à 1950 (exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament; hébreu et grec biblique).

A la fin de 1950, Jean Hadot rompt totalement et courageusement avec l'Eglise catholique. Après avoir été travailleur manuel dans le Nord, il revient à Paris passer à la Sorbonne les épreuves de la licence d'enseignement de la philosophie. Licencié en juillet 1956, il obtient, en 1957, le diplôme d'études supérieures de philosophie. Elève titulaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes depuis 1956, il travaille à la IV^e section (sciences historiques et philologiques) sous la direction de M. A. Dupont-Sommer, à la V^e (sciences religieuses) sous celle de M. H.C. Puech. Il défend en Sorbonne, le 12 juin 1964, sa thèse de doctorat en études orientales (judaïsme).

Jean Hadot fut, de 1955 à 1957, stagiaire de recherches au C.N.R.S., de 1957 à 1965, attaché de recherches, enfin chargé de recherches jusqu'en 1971. Nommé en 1965 chargé de cours à l'Université de Bruxelles, il y est aujourd'hui professeur ordinaire, titulaire des cours suivants: Histoire des religions; Questions de sociologie des religions; Les religions non chrétiennes dans le monde actuel; Histoire approfondie des origines du christianisme; Histoire des Eglises chrétiennes (antiquité et époque contemporaine); Histoire des doctrines chrétiennes; Histoire approfondie de la spiritualité chrétienne et du sentiment religieux (Moyen Age); Langue syriaque et Explication de textes syriaques. De plus, Jean Hadot préside actuellement l'Institut d'histoire du christianisme et de la pensée laïque annexé à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Bruxelles.

C'est aux apocryphes de l'Ancien Testament que sont consacrées les publications les plus anciennes de Jean Hadot. Bon connaisseur

des Livres de Sagesse, comme en témoigne une brève mais substantielle synthèse publiée en 1968 dans l'*Encyclopaedia Universalis* (14, p. 594-596), Jean Hadot s'est intéressé tout particulièrement à cette catégorie-ci d'ouvrages de la littérature deutérocanonique. En 1959, il publie, dans la *Bibliothèque de la Pléiade*, sa traduction française de *I Baruch*, de la *Lettre de Jérémie* ainsi que de *L'Ecclésiastique ou Le Siracide*. En 1964, Jean Hadot soutient sa thèse sur le *yésér* dans *La sagesse de Jésus, Ben Sira*. Elle sera publiée en 1970, sous le titre *Penchant mauvais et volonté libre dans La Sagesse de Ben Sira (L'Ecclésiastique)*, aux Editions de l'Université de Bruxelles. Les meilleurs spécialistes, — A. Büchler, W.O.E. Oesterley, F.C. Porter, C. Ryder Smith, F.R. Tennant, N.P. Williams, — ne doutaient pas que le mot *yésér* employé dans *L'Ecclésiastique* fût celui des écrits rabbiniques. Pour Jean Hadot, le *yésér* des Rabbins ne se trouve pas dans *Ben Sira* ; il est, dans cette œuvre, la volonté libre de l'homme, une « entité bien constituée, qui réunit en elle les divers éléments, dont les auteurs postérieurs développeront tantôt l'un, tantôt l'autre » et ces éléments ne sont pas dans la *Bible*. A la volonté libre est associé dans *Ben Sira* le souci d'une « religion personnelle ». Ainsi *L'Ecclésiastique* apparaît comme une œuvre novatrice. Jean Hadot reviendra sur elle dans un prochain livre. On y trouvera plus de vingt-cinq années de recherches et de réflexion sur les influences hellénistiques et juives dans *Ben Sira*. Dès 1957, Jean Hadot présentait à la Sorbonne un mémoire sur les « attaches » de *Ben Sira* avec l'hellénisme de son époque.

Les apocalypses représentent la forme ésotérique de la littérature de sagesse. Jean Hadot s'est penché beaucoup sur elles aussi. Au nombre des apocalypses rejetées des deux canons, — le court, celui des juifs palestiniens et des protestants, le long, celui des catholiques, — figure l'*Apocalypse syriaque de Baruch*. Jean Hadot a accepté l'hypothèse de M. Friedländer et de J.E.H. Thomson : l'arrière-plan historique de *II Baruch* doit être la prise de Jérusalem par Pompée en 63. De plus, les écrits esséniens de Qumrân tout comme les *Psaumes de Salomon*, le *Quatrième Livre d'Esdras* et le *Liber Antiquitatum biblicarum*, si liés à l'essénisme, éclairent, selon lui, l'*Apocalypse syriaque de Baruch* d'une manière satisfaisante (*Semitica*, 15, 1965, p. 79-95 et 20, 1970, p. 59-76 ; voir aussi l'Ecole pratique des Hautes Etudes, IV^e section, *Annuaire* 1965/1966, p. 119-122 ; 1966/1967, p. 115-117 ; 1970/1971, p. 140-147). L'on attend la publication dans la *Bibliothèque de la Pléiade* de la traduction de *II Baruch* par Jean Hadot.

Plusieurs apocryphes de l'Ancien Testament appartiennent au genre historique ; d'autres relèvent du roman historique et du Midrash. Parmi ceux-ci se trouvent les suppléments grecs au *Livre de Daniel* : *Suzanne* ainsi que *Bel et le Dragon*. L'on doit à Jean Hadot une tra-

duction de ces épisodes si connus (*La Bible. Ancien Testament*, 2, *Bibliothèque de la Pléiade*).

Si les découvertes de Qumrân ont, par la lumière qu'elles ont apportée sur l'essénisme, permis de préciser le « milieu » des apocryphes de l'Ancien Testament et d'expliquer enfin de manière satisfaisante des passages de ces œuvres, — à ce sujet encore, de Jean Hadot toujours, *Les « morts d'Israël » de I Baruch, III, 4 et le texte qumranien d'Isaïe, XLI, 14*, dans *Revue des études juives*, 130, 1971, p. 91-97, — elles ont aussi révélé que « l'essénisme constitue le milieu où est né, sinon le 'christianisme', du moins une de ses formes les plus importantes ». Jean Hadot a traité, une première fois brièvement, dans sa synthèse de 1968 sur les esséniens (*Encyclopaedia Universalis*, 6, p. 550-551), le problème des rapports entre les écrits de Qumrân et le christianisme. Il est revenu plus longuement sur ces rapports dans les *Problèmes d'histoire du christianisme*, 1, 1970-1971, p. 9-23 (Voir aussi la *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1971, p. 385-399 et *La Pensée et les Hommes*, mars 1971, p. 317-321).

Si des liens doctrinaux et institutionnels existent entre l'essénisme et le christianisme, des divergences opposent aussi ces deux mouvements religieux. Mais elles s'estompent si le dossier chrétien n'est pas constitué seulement des textes canoniques. Comme l'essénisme de la *Règle* n'est pas celui du *Document de Damas*, ainsi le christianisme n'est pas monolithique. « En face de la pluralité des essénismes, il faut placer la pluralité des formes du christianisme primitif... L'une de ces formes fut monastique... C'est précisément avec le christianisme monastique que l'essénisme qoumranien présente les plus grandes affinités » (*Problèmes*, 1, p. 22).

Le judéo-christianisme, — le vrai christianisme primitif, — fut multiforme. Dès l'origine, il y eut divers courants qui s'étaient greffés sur les formes opposées du mouvement apocalyptique juif préchrétien. En outre, les Eglises palestinienne, syrienne, égyptienne et asiatique étaient faites par des hommes de ces divers courants (*Contestation socio-religieuse et apocalyptique dans le judéo-christianisme*, dans *Archives de sociologie des religions*, 1967, p. 35-47). A la fin du deuxième siècle et au début du troisième, les treize christianismes dénombrés par Jean Hadot se trouvaient représentés à Rome. Il y eut alors un premier « essai de christianisme unifié, avec un catalogue des livres saints, une hiérarchie et une liturgie plus ou moins admises par tous. Mais les heurts violents ne cesseront pas pour cela entre les divers christianismes et c'est précisément pour les éviter que Constantin s'imaginera pouvoir créer une véritable unité en réunissant le premier concile œcuménique » (*Comment aborder le problème des origines chrétiennes ?*, dans *La Pensée et les Hommes*, mai 1976, p. 311-313).

C'est grâce aux apocryphes du Nouveau Testament, entre autres, que l'on peut connaître le judéo-christianisme. Jean Hadot l'a souligné à plusieurs reprises, notamment dans sa notice de l'*Encyclopaedia Universalis* (2, p. 153-154). L'*Apocalypse de Jean* ne fut pas accueillie sans réticences dans le canon long: elle était, elle aussi, trop proche du message chrétien des origines pour ne pas être rejetée par les Eglises les plus évoluées. Jean Hadot lui consacre beaucoup d'attention depuis fort longtemps. Plusieurs publications prouvent cet intérêt, l'une parue sous le titre *L'Apocalypse de Jean et les christianismes primitifs*, dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1966, p. 190-217, une synthèse publiée en 1968 dans l'*Encyclopaedia Universalis* (2, p. 144-145), un article édité récemment dans le tome 8 des *Problèmes d'histoire du christianisme* (p. 5-28) et intitulé *Les deux auteurs et les deux dates de l'« Apocalypse » de Jean*. Pour Jean Hadot, l'*Apocalypse de Jean* est composée de deux parties, les chapitres IV à XVII dont l'auteur et les premiers lecteurs vivaient en Palestine, à l'époque de Caligula, les Lettres et les derniers chapitres rédigés après la mort de Néron, — sous Vespasien peut-être, — en Asie Mineure et destinés à des lecteurs de cette contrée.

Jean Hadot est convaincu que Jésus a existé mais qu'il n'a pas fondé les christianismes primitifs. Il en a été seulement le « catalyseur, en ce sens qu'on a, après sa mort, réuni sous son nom les mouvements fort divers qui coexistaient à son époque » (*L'historicité de Jésus*, dans *La Pensée et les Hommes*, septembre 1978, p. 88-104; voir déjà *Le problème de Jésus*, dans *Raison présente*, 11, (1969), p. 55-73; 12, (1969), p. 47-69). D'un autre côté, la secte de Jean-Baptiste, dissident de l'essénisme, a influencé le christianisme lorsque celui-ci était lui-même une des sectes baptistes en vogue sur les rives du Jourdain. Toujours selon Jean Hadot, elle a survécu dans le mandéisme pratiqué aujourd'hui par environ vingt mille individus de la région de Bassora (Golfe Persique) (*Mandéisme*, dans *Encyclopaedia Universalis*, 10, p. 418-419).

La « Vie apostolique » et les repas communautaires dans les Eglises primitives font encore l'objet de publications de Jean Hadot.

Eclairée par les manuscrits de Qumrân, la « Vie apostolique » décrite dans les *Actes des Apôtres*, II, 42-47, IV, 32-35 et V, 12-16 semble bien avoir été vécue réellement. Toutefois, il n'est pas possible de déterminer si tous les chrétiens de Jérusalem pratiquaient la mise en commun des biens sur laquelle les *Actes* mettent si fortement l'accent. La « Vie apostolique » a inspiré maints mouvements chrétiens, depuis le monachisme des « apotactiques » du *Journal de Voyage* d'Egérie jusqu'aux sectes nord-américaines d'aujourd'hui. « Il est remarquable,

écrit Jean Hadot, que tous ceux qui ont utilisé ces tableaux des *Actes* comme modèles de vie ... ont ajouté aux détails donnés par l'auteur des *Actes des Apôtres* d'autres détails qui n'étaient pas exprimés, ni même insinués dans le texte des *Actes* ... Ces détails ajoutés peu à peu ont fini par créer un véritable mythe dont se sont réclamés ... tous ceux qui voulaient mener une vie chrétienne parfaite » (*L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem*, dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, 3, 1972-973, p. 15-34 ; voir aussi *Utopie communautaire et christianisme primitif*, dans *Archives de sociologie des religions*, 1971, p. 7-22).

C'est dans l'ouvrage *Le christianisme populaire*, édité par Bernard Plongeron et Robert Pannet (Paris, Le Centurion, 1976), que Jean Hadot a publié une longue étude sur les repas communautaires dans les églises primitives des deux premiers siècles et du début du troisième (p. 25-60). L'agape est une institution qui varie selon les lieux et les temps. Elle est à rapprocher d'institutions diverses : à Jérusalem, au 1^{er} siècle, la fraction du pain rappelle le repas de *habourot* mais, à Troas ou à Corinthe, à la même époque, elle est analogue aux banquets des eranes ou thiasas païens ; et l'agape du paragraphe 38 de la *Didascalie des Douze Apôtres*, écrite au début du III^e siècle par un Syrien, est liée aux repas des morts. Au début, le public des repas communautaires n'est pas seulement composé de plébéiens ; au III^e siècle, l'agape est devenue le repas des pauvres sauf en Orient et tout particulièrement en Syrie. Lorsque le christianisme pénétra dans les couches sociales les plus élevées, l'agape fut séparée de l'eucharistie vraisemblablement à cause de son public trop plébéien, mais on doit admettre que l'attitude peu favorable des empereurs, parmi lesquels Trajan, aux *collegia* provoqua aussi cette séparation. De plus, on imposa à l'agape un cadre liturgique en raison d'excès dont on trouve déjà l'écho chez Paul. « Est-ce la présence, parmi les convives, d'esclaves, de débardeurs, et d'autres sous-prolétaires, qui est à l'origine de ces abus de Corinthe ou d'ailleurs ? C'est possible, écrit Jean Hadot, mais ce n'est pas évident, car nous voyons les mêmes abus dans des *collegia* païens, alors que d'autres *collegia* gardent une excellente tenue, bien que les convives soient du même niveau social dans les deux cas » (p. 57).

Exégète, Jean Hadot s'est efforcé de préciser l'apport d'Erasme, de Spinoza, de von Harnack, de Belò à l'exégèse. Après avoir défini le message de la *Paraclesis*, de la *Methodus* et de l'*Apologia* qu'Erasme publia en tête de son édition du Nouveau Testament et indiqué les influences qui ont marqué ces trois introductions (*Le Nouveau Testament d'Erasme*, dans *Colloquium Erasmianum*, Mons, Centre Universitaire, 1968, p. 59-67), Jean Hadot a examiné avec soin l'édition elle-

même sortie de presse, pour la première fois, le 1^{er} mars 1516. « Si l'on veut rester objectif, il faut situer l'œuvre d'Erasmus dans son cadre. On est alors obligé d'admettre que pour son époque et avec les moyens dont il disposait, Erasmus faisait une œuvre de pionnier et qu'il a réussi d'une façon remarquable dans une entreprise que nul n'avait tenté avant lui » (*La critique textuelle dans l'édition du Nouveau Testament d'Erasmus*, dans *Colloquia Erasmi Turonensia*, 2, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, p. 749-760). Autre pionnier de l'exégèse: Richard Simon. Il apparaissait généralement comme le fondateur de la critique moderne (voir J. Hadot, *Exégèse biblique*, dans *Encyclopaedia Universalis*, 6, p. 842). Toutefois, dès 1670, Spinoza faisait paraître son *Tractatus theologico-politicus* qui annonçait bel et bien l'*Histoire critique du Vieux Testament* (1678) (*Spinoza critique de la Bible*, dans *Annales de l'Institut de philosophie*, 1977, p. 193-200). D'autre part, l'exégèse de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e a été marquée par Adolf von Harnack. L'on doit à Jean Hadot un bon aperçu de son œuvre (*Encyclopaedia Universalis*, 8, p. 254-255). Enfin, Jean Hadot est aussi très attentif aux tendances nouvelles de l'exégèse comme en témoigne son article écrit en collaboration avec E. Poulat, D. Hervieu-Léger et P. Ladrière, *C/X ou de Marx à Marc. L'Évangile mis à nu par la subversion de l'exégèse*, et paru dans les *Archives de sciences sociales des religions*, 1975, p. 119-137: c'est une critique sévère mais combien fondée de la lecture matérialiste de Marc par Fernando Beld.

Lorsqu'Erasmus publia son édition du Nouveau Testament, plus de quinze ans s'étaient écoulés depuis l'époque où il commençait à apprendre le grec à Tournehem. Le Prince des Humanistes y était arrivé au début de février 1499. Jean Hadot a précisé le cadre géographique de Tournehem. De plus, le château de Courtebourne où Erasmus passa l'hiver 1501-1502 ne peut être dissocié de Tournehem. Ni Allen ni Marie Delcourt ne l'avait réellement retrouvé. Courtebourne a été identifié par Jean Hadot avec le faubourg de Courtebourne situé à l'entrée Est de Licques (*Erasmus à Tournehem et à Courtebourne*, dans *Colloquia Erasmi Turonensia*, 1, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, p. 87-96).

Mon analyse de *L'utopie communautaire et la vie des premiers chrétiens de Jérusalem* a fait voir que Jean Hadot s'intéressait aussi à la survie des idées et des œuvres antiques tout au long des siècles. C'est ainsi qu'il a évoqué les œuvres d'art, — mosaïques romaines, enluminures monastiques, fresques et sculptures romanes, vitraux gothiques, tapisseries d'Angers, peintures flamandes du XV^e siècle, gravures allemandes des XV^e et XVI^e siècles, icônes russes, gravures, sculptures, vitraux français du XVI^e siècle, lithographies, gravures, fresques, mosaïques, vitraux, tapisseries, peintures contemporains, —

consacrées à l'*Apocalypse* (*Apocalypse de Jean dans l'art*, dans *Encyclopaedia Universalis*, 2, p. 145-149). En 1973, Jean Hadot décrit la fortune du millénarisme dans un article publié dans le *Courrier communautaire international* sous le titre *Millénarisme et utopie* (8^e année, n^o 6, p. 14-20).

Les problèmes religieux contemporains ont retenu aussi longtemps l'attention de Jean Hadot. Dans le tome 2 des *Problèmes d'histoire du christianisme*, 1971-1972, p. 39-66, il montre que la théologie s'est transformée chez les théologiens de la mort de Dieu, — G. Vahanian, W. Hamilton, T. Allizer, D. Sölle, P. Van Buren, — en une anthropologie. « Elle n'est plus, souligne Jean Hadot, un discours sur Dieu, mais un discours sur l'homme, même quand il s'agit du Christ. Il faut noter que presque tous les théologiens de ce groupe affirment explicitement qu'ils veulent faire une christologie. C'est d'ailleurs en cela qu'ils restent chrétiens » (p. 63). En 1979, c'est à faire découvrir une nouvelle apologétique catholique que Jean Hadot s'est employé dans son article des *Hommages à Jean Préaux* (Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 131-148). En outre, l'opposition entre ceux qui rejettent la paroisse comme une institution sclérosée et ceux qui veulent la conserver a amené Jean Hadot à offrir aux deux partis « une base historique de discussion ». Ainsi a été écrite une *Petite histoire de la paroisse* parue dans le *Courrier communautaire international*, 11^e année, n^o 5, septembre-octobre 1976, p. 6-11. Au cours du colloque *Eglise et enseignement* organisé en 1976 pour célébrer le dixième anniversaire de notre Institut d'histoire du christianisme, Jean Hadot a étudié l'affrontement en matière d'enseignement, lors de Vatican II, entre la tendance réactionnaire et le mouvement libéral de l'Eglise catholique (*La position actuelle de l'Eglise catholique sur l'enseignement selon Vatican II*, dans *Eglise et enseignement*, éd. J. Préaux, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1977, p. 257-265). L'on trouve enfin des portraits dans l'œuvre de Jean Hadot: celui de Monseigneur Lefèbvre (*Monseigneur Lefèbvre et les problèmes du catholicisme français*, dans *U 2000*, n^o 3, novembre 1976, 2^e année, p. 39-42; *Monseigneur Lefèbvre et l'intégrisme* dans *La Pensée et les Hommes*, avril 1979, p. 333-340), ainsi que celui de Jean-Paul II (*Qui est Jean-Paul II?*, dans *La Pensée et les Hommes*, octobre 1979, p. 107-114), sans oublier un texte non conformiste mais si juste *Morale et religion* (*U 2000*, n^o 18, février 1979, 4^e année, p. 58-59), où on lit ceci, entre autres: « On maintient que les religions supérieures sont essentiellement des religions morales. En fait, à y regarder de près, ceci n'est pas évident du tout. Non seulement il y a une coupure totale entre les mœurs et la religion, mais, dans le domaine d'une véritable 'théorie' de la morale, c'est-à-dire dans le domaine de l'élaboration des prin-

cipes moraux, il faut maintenir que morale et religion sont deux réalités essentiellement distinctes qui, malgré leurs liens nombreux et leur évolution parallèle, ne se confondent jamais. Cette idée va peut-être contre les opinions reçues. Pourtant, si elle était communément admise, elle permettrait de constater qu'en ce domaine des rapports entre morale et religion, bien des problèmes ne sont que de faux problèmes ».

Travailleur infatigable et préoccupé d'autrui, Jean Hadot s'est encore penché sur les communautés contemporaines. C'est à leur intention qu'il a dégagé du message des socialistes du siècle dernier, Saint-Simon, Fourier, Owen et Cabet, ce qui lui semble toujours valable (*Utopies socialistes et communautés contemporaines*, dans *Courrier communautaire international*, 9^e année, n° 6, novembre-décembre 1974, p. 6-18).

Outre les publications mentionnées ci-dessus, la bibliographie de Jean Hadot compte des centaines de comptes rendus parus dans *L'Antiquité classique*, *L'année sociologique*, les *Archives de sociologie des religions*, les *Archives de sciences sociales des religions*, les *Cahiers sioniens*, *Latomus*, la *Revue d'histoire des religions*. Ils reflètent, eux aussi, l'immense champ de l'érudition de Jean Hadot. On trouve parmi les ouvrages jugés des travaux sur les Juifs à la Renaissance, l'image du Juif dans la littérature française de 1800 à 1908, Mani et la tradition manichéenne, les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles, l'histoire du sionisme, la fête des kalendes dans l'Empire romain, le mythe aryen, le syncrétisme dans les religions grecque et romaine, les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône, l'antisémitisme chrétien, le judaïsme et l'Islam, les Juifs en U.R.S.S., le procès de Jésus dans l'historiographie juive de 1770 à nos jours, l'Isaïe de l'histoire, le conflit du christianisme et de la civilisation antique, les Juifs en Italie du Risorgimento à la résistance antifasciste, l'éducation en Israël, les minorités religieuses de Chios, les Juifs de France à l'époque de Dreyfus, les génies, anges et démons en Egypte, à Babylone, dans l'Islam, en Inde, en Birmanie, Asie du Sud-Est, Chine. Cet échantillonnage suffit à notre propos : celui de souligner la curiosité peu banale de Jean Hadot.

Jean Hadot a fait son destin avec un courage exemplaire. Il est un savant apprécié : il a été le collaborateur d'Edouard Dhorme et d'André Dupont-Sommer ; il vient de faire partie d'une équipe constituée par Bernard Plongeron et Robert Pannet. Il est un professeur et un conférencier estimé, se mettant à la portée de son auditoire, toujours vif de pensée et d'expression. On ne compte plus ses conférences. Enfin il sert bien « Les Amis de l'Institut d'histoire du chris-

tianisme de l'Université Libre de Bruxelles ». Il fait des exposés à leur tribune. Il publie des articles dans leur bulletin, — *Un concurrent du christianisme de Jésus, Simon le Mage de Samarie*, 1976, 3, p. 11-17; *Que faut-il penser de « Jésus révélé par les historiens »* (*Dossiers de l'archéologie*, 10), 1976, 3, p. 18-20; *Jésus et les Zélotes*, 1978-1979, 1, p. 8-9; *Les Cananéens*, 1978-1979, 3, p. 3-14; *Les Nabatéens*, 1978-1979, 3, p. 15-25, —. Il est encore leur cicérone lorsqu'ils voyagent. A la fin d'avril 1977, le Docteur Lucette Schouters-Decroly, présidente des « Amis », écrivait de retour d'Israël: « Ce fut une réussite, grâce à la bonne humeur de tous, certes, mais surtout grâce à la gentillesse et à la simplicité de notre guide Jean Hadot. Son érudition souriante nous a conduits avec aisance d'Abraham à Elie, des nuances du christianisme naissant à la Kabbale, de Flavius Josèphe à ... Ben Gourion, Weizmann, Yadin! Qu'il soit très vivement remercié pour tout ce qu'il nous a donné ».

Tout cela vaut à Jean Hadot ce volume d'hommages.

Guy CAMBIER.

Mademoiselle Lucia Gaiardo a dépouillé pour moi *La Pensée et les Hommes*. Je l'en remercie vivement. G.C.

Théologie de la Gloire et matérialisme chrétien

Les idées religieuses de Kant, et particulièrement sa conception de la résurrection, identifient le futur des êtres vivants à une hypothèse sur la pluralité des mondes qui couronne, comme l'observe F. Morelle¹, un ensemble de conjectures cosmogoniques. Dans l'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Kant entrevoit en effet la possibilité d'un développement ultérieur de nos facultés, et pense que la destinée des êtres s'accomplira peut-être dans d'autres systèmes planétaires².

Explication rationnelle, qui n'est en réalité qu'une spéculation destinée à consoler le philosophe du spectacle du monde présent, et qui s'insère bien évidemment dans le cadre d'un important débat opposant les partisans de l'immortalité de l'âme à ceux de la résurrection des corps.

Le problème est nettement posé dans les *Vorlesungen über die Metaphysik*, lorsque Kant s'interroge sur la question de savoir si, dans la vie future, l'âme aura conscience d'elle-même comme d'un esprit pur ou comme attachée à un corps organique; et lorsqu'il fait état de deux, — de trois —, solutions: celle d'une restitution de la vie animale sous forme d'une nature terrestre, ou d'une nature « surterrestre », c'est-à-dire *glorieuse, radieuse*; et celle d'une vie entièrement spirituelle, où l'âme n'aurait absolument aucun corps, ce qui lui semble plus philosophique³. Kant ajoute d'ailleurs que ceux qui admettent la résurrection sont des « naturalistes », catégorie à laquelle appartiennent notamment les Apôtres, parce qu'ils mettent, dit-il, la personnalité dans la matière. Le philosophe de Königsberg aborde ainsi de plein fouet

¹ *Les idées religieuses de Kant* (Louvain, 1929), p. 63.

² *Gesammelte Schriften*, hsg. von der könig. preuss. Akad. der Wissenschaften (Berlin, 1902-1913), I, p. 367.

³ *Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik* (Erfurt, 1821), p. 253. Pour la traduction française, voir les *Leçons de métaphysique de Kant, publiées par M. Poelitz*, trad. J.H. Tissot (Paris, 1843), p. 337.

une dialectique très significative opposant la *théologie du nom*, pour laquelle la révélation de la Parole est centrale, au mépris des manifestations extérieures, à la *théologie de la Gloire*, qui insiste sur la divinité manifestée, dont les sources sont très anciennes, plongent aussi bien dans la littérature talmudique que dans la Cabale ou le Hassidisme, toujours en tout cas, selon E. Pax ⁴, dans la tradition sacerdotale. Ajoutons que Kant ne s'en est pas tenu là: dans *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), on trouve une importante note relative à la résurrection du Christ. Il y est dit que la mort du Christ, en clôturant son histoire publique, ouvre aussi son histoire secrète, connue des seuls initiés. Mais, pour Kant, cette histoire secrète ne sera d'aucune utilité dans les limites de la raison pure. Elle suppose en effet un concept gênant pour la foi, celui de la matérialité de tous les êtres de l'univers; matérialisme psychologique s'il s'agit du maintien de la personnalité avec conservation du même corps; cosmogonique s'il s'agit seulement de la présence dans le monde ⁵. Dès lors, Kant opte sans équivoque pour l'immortalité contre la résurrection, et en faveur du spiritualisme contre le *matérialisme chrétien*. Un des bons commentateurs de Kant, — Jean-Louis Bruch ⁶ —, note justement que la résurrection, qui annule la mort en la vainquant, est elle-même une conséquence inéluctable de la Chute: elle s'intègre dans une véritable *histoire du Salut*, selon laquelle la puissance de vie du Saint-Esprit libérera non pas tellement l'âme du corps, mais l'âme et le corps de la puissance de mort représentée par la chair ⁷. Mais Kant refuse la connexion péché - mort, car celle-ci aurait entraîné la connexion rédemption - résurrection et refoulé la foi pratique en l'immortalité, dans les limites d'une religion purement naturelle. Bref, au drame chrétien, qui considère que la mort, dernier ennemi à dominer l'homme depuis le péché originel, ne peut être vaincue que par l'action rédemptrice de Dieu, Kant oppose une conception purement transitive: la mort n'est pas une force qui doit être vaincue, mais un simple changement d'état, et sa signification doit être vue sous l'angle méta-

⁴ Art. *Gloire*, in *Encyclopédie de la Foi*, éd. H. Fries (Paris, 1965), p. 167-172. Selon P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* (Tournai, 1954), I, p. 212-220, la gloire de Dieu présentée comme la sainteté et la puissance divines manifestées doit en effet s'entendre comme faisant partie des descriptions de théophanies et de visions apparentées à des théophanies.

⁵ *Schriften*, *op. cit.*, VI, p. 129 n. Pour la traduction française, voir *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. Y. Gibelin (Paris, 1943), p. 170-171, n. 1.

⁶ *La Philosophie religieuse de Kant* (Paris, 1968), p. 145.

⁷ O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?* (Neuchâtel, 1959), p. 48. Le même auteur parle de la gloire, de la Δόξα, que les premiers Chrétiens se représentaient comme une « splendeur matérialisée » (p. 62).

physique, non éthique. En dénonçant ce qu'il appelle le « matérialisme » chrétien, et en s'en prenant au thème de la résurrection glorieuse, Kant restaure du même coup un très ancien débat sur l'espérance eschatologique, avec toutes les ambiguïtés que comporte la spéculation sur les *biens à venir*.

C'est sur ces ambiguïtés que nous aimerions faire le point, en soulignant les aspects hétérodoxes, voire hérétiques. Il n'est en effet peut-être pas de domaine où se vérifie mieux le mécanisme de l'hérésie, qui ne contredit pas nécessairement le dogme, — lui-même souvent peu assuré —, mais développe une réflexion originale sur des points obscurs, ou laissés sous silence. Un bon exemple de ce phénomène est d'ailleurs fourni par Jean Hering, qui parle des *malentendus*, des *erreurs* susceptibles de « dénaturer » la théologie de l'avenir: parmi celles-ci, la conception selon laquelle, dans le christianisme primitif, la résurrection serait seulement une réincarnation de l'être humain sur la terre, et dans un nouveau corps charnel, qu'on trouve professée par les membres de la Société théosophique et par l'Eglise catholique libérale⁸. Hering cite aussi, dans le même ordre d'idées, une conception trop restrictive du corps futur; ou la théorie des vies multiples proposée par Rittelmeyer, fondateur de la *Christgemeinschaft*, rattachée à l'Anthroposophie. Toujours selon Hering, tout cela renouvellerait en réalité des conceptions stoïciennes reprises malencontreusement par des philosophes comme Leibniz et d'autres penseurs des Lumières. En ce qui concerne le premier, nous savons qu'il avait effectivement la conception d'un corps futur à caractère glorieux: Klopstock en parle, dans le premier chant de *La Messiade*, comme d'un *corps éthéré* (« ätherischer Leib »)⁹, et reconnaît par ailleurs avoir emprunté le concept à Leibniz¹⁰. Il s'agit ici d'une sorte d'enveloppe vaporeuse et instable qui recouvre l'âme, d'une sorte de membrane nécessaire à sa conservation, laquelle a lieu dans le pur éther entourant l'étoile *Adamida*, gardienne des germes aériens des générations futures. On le voit; cette interprétation poétique de l'éternité ouvre la voie à toutes les audaces théologiques, et a en effet constitué, à la fin du XVIII^e siècle, un sujet de prédilection dans les milieux illuminés et parmi tous ceux qui se piquaient, surtout en Allemagne, de pratiquer un christianisme « éclairé ».

⁸ « Entre la mort et la résurrection », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Paris, 1960), IV, p. 343.

⁹ *Klopstocks Werke* (Berlin - Stuttgart, 1886), I, p. 485 et II, p. 238.

¹⁰ « Die Seelen bekommen nach dem Tode einen ätherischen Leib ... Leibniz nennt ihn *vehiculum animae aethereum* » (lettre à Karl Friedrich Cramer, du 11 Janvier 1791, citée par J. MURAT, *Klopstock. Les thèmes principaux de son œuvre*, Paris, 1959, p. 136).

On ne reviendra pas ici sur l'historique du dogme de la résurrection, — qui a fait l'objet de nombreuses études séparées¹¹ —, sinon, précisément, pour nous interroger sur les conditions qui ont permis la structuration de ce que, faute de mieux, nous nommerons le *fantasme de la Gloire*. Rappelons toutefois que si, dans les religions antiques, la notion de résurrection n'était qu'une superstition douteuse ou une opinion confuse, il en va à peine autrement dans les débuts du christianisme. Déjà niée chez les Juifs par les Sadducéens, constamment raillée par les païens, et refusée énergiquement par la philosophie platonicienne, la résurrection des corps est, par excellence, une doctrine extrêmement flottante, appelée à susciter toutes les dissidences: un positiviste convaincu, Louis Bourdeau, pense que si le christianisme l'a adoptée, c'est uniquement parce qu'il recrutait ses adeptes dans les classes populaires, les plus accessibles aux crédulités aveugles¹². L'auteur va même plus loin; après avoir relevé sur ce sujet les hésitations d'un Tertullien (qui croit l'âme matérielle) ou d'un saint Jérôme (qui admet la métempsychose), il met en évidence les doutes des modernes, principalement ceux de Pascal qui était, semble-t-il, si peu convaincu, qu'il fit du problème de la survivance l'objet d'un calcul soumis à un hasardeux concours de probabilités. Sans aller aussi loin, contentons-nous de constater que l'Ancien Testament se satisfait, sur ce sujet, de conjectures plus ou moins obscures sur l'état intermédiaire, le *Schéol*, les mânes ou le royaume des morts. La survie n'y est pas enseignée comme révélation religieuse, mais comme croyance présumée. Au demeurant, comme le note J. Bricout¹³, le problème s'inscrivait dans une perspective eschatologique: au début, les Hébreux ne pensaient qu'aux sanctions de la vie présente, et ce n'est qu'au moment où les prophètes introduisirent le thème des espérances nationales dans l'avenir qu'il fallut imaginer la résurrection pour que les morts aient leur part des biens des vivants. Retenons en tout cas que, lorsque ce thème s'introduisit dans les écrits du judaïsme, ce fut nécessairement dans la perspective messianique: la gloire devient alors ten-

¹¹ Parmi lesquelles on peut citer Walter KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung* (Munich, 1933); Karl BARTH, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor. 15* (Munich, 1935); Richard HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes* (Munster, 1965); Jean DANÉLOU, *La Résurrection* (Paris, 1969); O. CULLMANN, *op. cit.*; Ph. H. MENOUD, *Le Sort des trépassés* (Neuchâtel, 1945); Maurice CARREZ, *De la souffrance à la gloire* (Neuchâtel, 1964); J.T. ADDISON, *La vie après la mort* (Paris, 1936); et, bien entendu, l'article *Résurrection* des principaux dictionnaires d'histoire et de théologie chrétiennes.

¹² *Le problème de la mort. Les solutions imaginaires et la science positive* (Paris, 1896), p. 49.

¹³ *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* (Paris, 1927), V, col. 1244-1245.

sion, poussée divine vers la réalisation eschatologique, et liberté d'intervention du Dieu vivant, se manifestant où et quand il le désire. La notion de *relation* entre les difficultés présentes, les tribulations du monde visible, et la réparation finale, est capitale. Cette précision est absolument indispensable pour comprendre, dans le Nouveau Testament, la seule anthropologie cohérente en la matière, celle où Paul décrit les modalités de la transformation glorieuse, c'est-à-dire :

1 Cor 35-37: « Mais, dira-t-on, comment les morts ressuscitent-ils? Avec quel corps reviennent-ils? Insensé! Ce que tu sèmes, toi, ne reprend vie s'il ne meurt. Et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir, mais un grain tout nu, du blé par exemple, ou quelque autre semence ».

1 Cor 42-44: « Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts: on sème de la corruption, il ressuscite de l'incorruption; on sème de l'ignominie, il ressuscite de la gloire; on sème de la faiblesse, il ressuscite de la force; on sème un corps psychique, il ressuscite un corps spirituel ».

1 Cor 50-51: « Je l'affirme, frères, la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité. Oui, je vais vous dire un mystère: nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés »,

et enfin

1 Cor 54-55: « Quand donc cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et que cet être mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole de l'écriture: *La mort a été engloutie dans la victoire. Où est-elle, ô mort, ta victoire? Où est-il, ô mort, ton aiguillon?* »

Sans prétendre le moins du monde renouveler l'interprétation critique de ces textes qui, avec certains passages de *l'Épître aux Romains* et des *Épîtres aux Thessaloniens*, sont des endroits scripturaires classiques lorsqu'il s'agit de la résurrection¹⁴, nous ne retiendrons que ce

¹⁴ Cfr. A. FEUILLET, « La demeure céleste et la destinée des Chrétiens. Exégèse de 2 Cor. V. 5-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne », *Revue des sciences religieuses* (Strasbourg, 1956), p. 161-192; 360-402; Ernst BENZ, *Paulus als Visionär. Eine vergleichende Untersuchung der Visionsberichte des Paulus in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen* (Wiesbaden, 1952); R. BULTMANN, « Exegetische Probleme der 2 K », *Symbolae biblicae Upsalienses*, 9 (1947), p. 3-12; J. HERING, *La première épître de Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel, 1959); O. CULLMANN, « La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament », *Hommage*

qui concerne notre propos, c'est-à-dire un évident christocentrisme établissant le lien entre la misère actuelle et la gloire future. Car on peut distinguer, avec J.F. Collange¹⁵, une certaine évolution chez Paul. Jusqu'à la deuxième *Corinthienne*, il pensait sans doute être de ceux que la Parousie viendrait surprendre; ensuite, ne trouvant pas de réponses aux questions qu'il se pose, il s'oriente vers une eschatologie plus raffinée.

Ici, dans la première *Corinthienne*, l'apôtre adopte une démarche originale, encore qu'indécise, et fondée essentiellement sur l'analogie avec les phénomènes du monde vivant: en ce sens, Kant avait raison de parler de « naturalisme ». En fait, voulant résoudre les objections relatives au paradoxe d'un corps ressuscité soumis aux mêmes défaillances que le corps terrestre, Paul se tourne vers les transformations des êtres vivants: dans le développement de la plante à partir de la graine, la germination ne crée rien, n'ajoute rien, mais entraîne simplement le développement de parties déjà existantes dans l'embryon. Il était absolument indispensable de préciser la possibilité d'une vie glorieuse et transfigurée, mais dans des corps personnellement identiques. Paul compare donc la résurrection à un principe de reviviscence par lequel, comme la plante sortie de la graine, la vie nouvelle du ressuscité obtient des qualités supérieures à sa condition antérieure, tout en gardant une certaine proportionnalité avec la condition temporelle. Une certaine ambiguïté subsiste cependant, qu'observe J. Daniélou¹⁶, lorsqu'il entrevoit la possibilité d'une assimilation avec le cycle naturel des renaissances vitales. La métaphorique « naturaliste » constitue cependant une véritable tradition apologétique: J. Daniélou en donne des exemples chez Clément de Rome, Théophile d'Antioche et Grégoire de Nysse, et Mgr. Elie Méric en signale d'autres, à ranger parmi les *topoi* de l'imagerie chrétienne primitive, comme la métamorphose complète du papillon, « vivante image de la transformation réservée au corps périssable des élus »¹⁷. Il arrive aussi que la

et reconnaissance. Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60ème anniversaire de Kari Barth (Neuchâtel - Paris, 1946), p. 31-40; L. CERFAUX, *Une lecture de l'Épître aux Romains* (Tournai - Paris, 1947); Claude TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ* (Paris, 1956); FRANZ Y. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (Neuchâtel - Paris, 1957); B. RIGAU, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens* (Paris - Gembloux, 1956); etc...

¹⁵ *Enigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens* (Cambridge, 1972), p. 172.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 100-101.

¹⁷ *L'autre vie* (Paris, 1912), II, p. 113. L'auteur ne manque pas de citer les vers de Dante (Purgatoire, X.V.41):

« Non vi accorgete che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla
Che vola alla gustizia senza schermi? ».

symbolique applique l'allégorie à la personne même du Christ revêtant, lors de la transfiguration, un manteau de gloire; mais il semble, — selon L. Charbonneau-Lassay —, que l'image n'a pas dû sortir du domaine d'une mystique assez restreinte¹⁸. L'argumentation positiviste n'a, bien entendu, pas manqué de relever le caractère superficiel, presque grossier, de ces analogies qui, sur le plan de la raison, et du point de vue des lois générales de la matière, n'apportent aucune explication valable¹⁹. Mais la doctrine paulinienne est en réalité plus complexe, et s'articule autour de l'opposition sémantique *corps psychique* (*soma psuchikon*) - corps spirituel (*soma pneumatikon*). Léonard Audet, qui a étudié de près cette question²⁰, fait remarquer que l'expression *soma pneumatikon* est un hapax, et qu'il y a de fortes chances pour qu'on soit en présence d'un concept nouveau créé par Paul lui-même. *Soma psuchikon* ne désigne en fait nullement « le corps formé de psyché », mais bien le corps terrestre formé de chair et de sang: Paul emploie rarement « psuchikos », mais toujours dans un contexte péjoratif où il finit par s'identifier avec *sarkikos* (charnel). Quant à *pneumatikon*, s'il est également propre à Paul, il dérive de *pneuma*, un terme extrêmement fréquent dans la littérature religieuse du temps, spécialement dans le gnosticisme et dans les cultes à mystères, où il désigne la substance spirituelle. Cependant, *soma pneumatikon* ne qualifie pas plus le « corps formé d'esprit » que *soma psuchikon* le « corps formé d'âme ». En fait, par *pneumatikon*, il faut entendre « qui est en dépendance de Dieu », « qui est inspiré, guidé par l'Esprit ». En d'autres termes, « l'homme spirituel », « l'homme pneumatique » est le seul à comprendre les choses de Dieu. Les *pneumatika* sont, par ailleurs, ou les dons surnaturels, ou les biens eschatologiques. La position de l'Apôtre est nettement antidualiste. Paul s'oppose à toutes les formes de conceptions selon lesquelles la vie future ne serait qu'une version plus ou moins améliorée de la vie présente. Il insiste par conséquent sur le fait que nous ne ressusciterons pas avec notre corps actuel, mais avec un corps nouveau, un corps pneumatique de constitution entièrement différente, car « la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu ». Paul ne décrit pas le

¹⁸ *La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ. Le Bestiaire du Christ* (Bruges, 1940), p. 849. A verser au dossier de cette symbolique la curieuse anecdote évoquée par l'auteur p. 850: dans certaines provinces françaises de l'Ouest, on appelle *Jésus de Pâques* le papillon qui naît à cette époque de l'année. Il est le premier, ce qui glose Paul: ... « que le Christ souffrirait et que, ressuscité le premier d'entre les morts, il annoncerait la lumière au peuple et aux nations païennes » (*Actes des apôtres*, 26, 23).

¹⁹ L. BOURDEAU, *op. cit.*, p. 250.

²⁰ « Avec quel corps les justes ressusciteront-ils? », *Résurrection. Espérance humaine et don de Dieu* (Paris - Montréal, 1971), p. 27-47.

corps glorifié: tout ce qu'on sait, c'est qu'il s'agit d'un *soma* tout à fait nouveau, donné par Dieu, parfaitement adapté à l'esprit qui l'anime, et appartenant à une nouvelle création, celle des temps eschatologiques. Dans le passage du psychique au pneumatique subsiste pourtant un lien: l'identité de la personne est maintenue, et le *je* se maintient dans les deux modes d'existence. Mais l'homme céleste, l'homme eschatologique se trouve dans un séjour complètement transformé, d'une qualité totalement différente, et telle que nous ne pouvons même pas l'imaginer. Il importe de bien établir que, dans la pensée de l'Apôtre, il est totalement impossible de nous *représenter* ce que pourrait être un corps glorieux, étant donné que la résurrection n'est pas un rétablissement, une répétition du monde ancien, mais une transmutation, l'achèvement de la Création, le Plérôme.

Tout ceci ne peut être compris sans référence au contexte. En fait, Paul déprime aussi bien le matérialisme grossier du millénarisme populaire, — qui n'avait à proposer dans la vie future qu'un prolongement de la vie présente —, que le spiritualisme grec, centré sur la seule survie de l'esprit, à l'exclusion du corps. Nous touchons ici à un problème controversé qui concerne toute l'attitude de Paul à l'égard des chrétiens de tendance gnostique. On peut en effet estimer qu'il avait affaire, à Corinthe, non pas à une doctrine structurée, mais à un imbroglio de théories hellénistiques qui, toutes, avaient en commun de refuser la résurrection corporelle. Bien que notre connaissance du mouvement gnostique au temps de Paul soit imparfaite²¹, nous avons pourtant quelque raison de supposer que la pensée de l'Apôtre subit, jusqu'à un certain point, une sorte d'hellénisation plus ou moins volontaire. Le même problème s'est posé à propos d'Origène, qui ne craignait rien moins tant que de reproduire, dans son propre discours, et sous une autre forme, la doctrine gnostique²². Nous retiendrons surtout le fait que les deux *Corinthiennes* trouvent leur place dans le cadre d'un paganisme hellénistique avide de *voir* Dieu, non au terme d'un acte ordinaire de l'intelligence, mais d'une contemplation impliquant l'union avec lui, et la divinisation de l'âme. Selon un des bons connaisseurs du problème, Dom Jacques Dupont, l'apôtre ne leur a certainement pas opposé une fin de non-recevoir, et a peut-être été lui-même gagné par les tendances religieuses du monde où il vivait²³. On

²¹ Voir pourtant, à ce propos, le livre de W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (Goettingue, 1956).

²² Alain LE BOULLUEC, « La place de la polémique antignostique dans le *Peri Archon* », *Origéniana* (Bari, 1975), p. 47-61.

²³ *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de s. Paul* (Paris-Louvain, 1949), avant-propos, p. X.

ne manquera pas d'observer, dans cette perspective, la tonalité profondément « grecque » d'un passage de la deuxième *Corinthienne*:

2 Cor 17-18: « Oui, la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au-delà de toute mesure, une masse éternelle de gloire. Aussi bien ne regardons-nous pas aux choses visibles, mais aux invisibles: les choses visibles en effet n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles ».

Paul parle des biens que Dieu a préparés pour ceux qu'il aime. Il indique très précisément en quoi consiste la félicité eschatologique, et l'espérance qui en découle. Car on ne peut espérer que ce qu'on ne voit pas, et ici, ce que le chrétien attend, ce n'est pas une vision béatifiante limitée à la connaissance de Dieu, mais la condition glorieuse, la libération du *soma psuchikon*, la gloire qui lui appartient déjà, mais qui ne lui a pas encore été manifestée²⁴. L'objet de l'espérance, ce n'est pas seulement, au surplus, la vision et la connaissance de la Gloire: en réalité, au-delà de l'épiphanie, c'est de la gloire elle-même que les élus jouiront, eux-mêmes transfigurés en conformité avec le corps du Christ, en conformité avec lui, et *possédés* à son image par la *δόξα*. Ainsi Paul oppose non seulement le monde présent au monde futur, mais aussi, — à la manière grecque —, les choses présentes visibles et transitoires, aux choses futures, invisibles et éternelles. C'est bien le sens de:

1 Cor 13-12: « Aujourd'hui, certes, nous nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui je connais d'une manière imparfaite; mais alors je connaîtrai comme je suis connu ».

C'est là un thème nettement hellénistique, qui oppose à la chose réelle l'apparence vide, la pure ressemblance qui fait voir dans un miroir et selon J. Dupont, il faut voir dans ces réflexions une dépendance de Paul par rapport à la philosophie populaire de son temps, éventuellement un emprunt à la terminologie vulgarisée par la propagande morale des philosophes cynico-stoïciens, héritiers de la tradition platonicienne faisant du monde visible la manifestation, et comme le chiffre énigmatique de la Divinité²⁵.

²⁴ Sur l'attente de la gloire, cfr. *Rom* 8.24-25: « Car notre salut est objet d'espérance; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer: ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance ».

²⁵ *Op. cit.*, p. 134. Cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin* (Paris - Louvain, 1945).

Nous ne sommes pas loin de la théologie de la Gloire élaborée par Jean, pour qui toute la vie terrestre de Jésus n'est qu'une épiphanie voilée: dans tous les cas de miracles, de guérisons, de résurrections opérés par le Christ, la Gloire s'est révélée, provoquant chaque fois une brèche dans le domaine de la mort. Autrement dit, les temps forts de la vie publique du Christ sont ceux où la mort recule, où le πνεῦμα l'emporte sur la σάοξ. Il faut aller plus loin, élargir la perspective et, au-delà du salut individuel, espérer la réparation des dissonances présentes du monde matériel. Dans:

Rom. 8. 18: « J'estime en effet que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. Car la Création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu »,

la tonalité messianique est très nette: c'est une théorie apocalyptique bien connue que le monde futur ne se révèle qu'à travers des tribulations et des souffrances auxquelles les élus ont leur part. C'est dire que la souffrance avec le Christ s'insère dans un contexte plus large: il faut l'envisager en fonction de la gloire à venir, parce que le présent et le visible ne se comprennent qu'à la lumière du futur et de l'invisible, c'est-à-dire à la lumière du monde nouveau que Dieu a commencé à instaurer avec le Christ. Sous-jacente on trouve l'idée de l'identité entre le Dieu créateur et le Dieu sauveur: c'est le même qui a modelé Adam à l'origine, et qui peut le remodeler; qui a laissé la création s'abîmer dans la chute, mais qui peut la réparer. On le voit, la théologie de la Gloire présente des aspects fort étranges, dans la mesure où elle condense, brasse des éléments venus de diverses traditions. Par exemple, on ne peut manquer d'être frappé par le lien conceptuel qui rapproche la notion même de *Gloire* de certains thèmes privilégiés dans la sagesse néoplatonicienne: par exemple, l'irradiation, ἔλαμψις φωτισμός, comme phénomène originaire de l'Être et de la Révélation, qu'Henry Corbin a détecté chez les néoplatoniciens tardifs (Proclus, Damascius) et dans le *Livre de la sagesse illuminative* de Suhrawardî d'Alep²⁶. Eschatologiquement, on est dans la même ambiance que la théorie ismaélienne de la résurrection spirituelle fondée sur l'existence d'une matière subtile, immatérielle par rapport à la matière sensible, et résultant d'un long processus alchimique de raffinement et de sublimation. Or, la révélation de ce que pourrait être le « monde de la résurrection » semble être un des éléments-clés de cette théosophie,

²⁶ *Suhrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative* (Paris, 1939), p. 11. L'ouvrage est capital pour l'étude de la compénétration religieuse gréco-iranienne dans l'Antiquité tardive.

dans le traité du *Dévoilement des choses cachées*²⁷. On comprend mieux, dès lors, le succès de telles conceptions dans les théories des « illuminés » modernes qui avaient, en accord avec leur conception de l'émanation, restitué à la lumière une valeur presque concrète, physique. La pneumatologie de Paul recueille également les échos des pratiques théurgiques adoptées dans les cercles mystiques hellénistiques: la notion de pneuma remonte aux théories de Démocrite sur l'enthousiasme, au délire sacré chez Platon, à l'extase chez Philon. On se doute bien qu'il y avait là matière à spéculations aussi bizarres que risquées, au rang desquelles figure en bonne place la théorie d'Origène attribuant au corps des Bienheureux une forme sphérique, la forme parfaite par excellence. Faisons toutefois justice de cette interprétation traditionnelle en rappelant qu'on a sans doute mal lu le fameux traité de la résurrection, ou confondu la forme du corps glorieux avec le lieu sphérique du séjour de l'âme dans les astres (opinion courante dans le platonisme): comme l'indique A.J. Festugière, l'erreur est peut-être venue des moines origénistes du *vi*^e siècle, « capables de toutes les bévues »²⁸.

Il n'en reste pas moins vrai que le schéma de la résurrection proposé par Origène est discutable. On sait que l'auteur du *Traité des principes* la justifie en fonction des raisons séminales: la matière étant naturellement susceptible de changements, d'altérations, et de toute transformation voulue par Dieu, ce qui s'accorde avec une autre idée, familière chez lui, touchant le renouvellement incessant du *substratum* corporel par voie d'assimilation d'éléments nouveaux, et d'élimination d'éléments anciens. L'argument principal est que le flux constant des éléments matériels n'est pas propre à favoriser l'identité du corps glorieux avec le terrestre. Il faudra donc qu'à la résurrection les ruines soient réparées, que l'homme soit parfait tout entier, opération qui ira de pair avec la destruction complète de la nature matérielle et sa restauration, sa *recréation*²⁹. L'ambiguïté s'établit sur base, précisément, de l'identité du corps glorieux, au corps terrestre: A. d'Alès fait remarquer que si la résurrection supplée à toutes les mutilations, tous les déchets, ceci reste mystérieux dans la mesure où l'on fait brèche au principe même de l'identité³⁰. L'objection avait d'ailleurs été formulée très tôt, principalement par Méthode³¹, mais

²⁷ Henry CORBIN, *Abû ya ° qûb Scjestânt Kashf Al Mahjûb* (Paris - Tébéran, 1949), p. 17-18.

²⁸ « De la doctrine origéniste du corps glorieux sphéroïde », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Paris, 1959), XLIII, 1, p. 81-86.

²⁹ *Traité des principes*, éd. H. Crouzel, M. Simonetti (Paris, 1978), I, p. 273.

³⁰ *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* (Paris, 1928), IV, col. 1002.

³¹ Henri CROUZEL, « Les critiques adressées par Méthode et ses contempo-

PLANCHE I

A u s s i c h t e n
in die
E w i g k e i t,
in Briefen
an
Herrn Joh. George Zimmermann,
Königl. Großbritannischen Leibarzt
in Hannover.

Dritter und letzter Band.



Zürich, bey Drell, Gessner, Fießlin und Comp.

1773.

Frontispice des *Aussichten in die Ewigkeit* (1768-1778),
de Johann Caspar Lavater.

Copyright Bibliothèque Royale Albert I^{er}.

résulte d'un contresens. En effet, Origène conçoit un *eidōs* dans le sens philosophique, analogue à l'idée platonicienne et à la forme aristotélicienne, c'est-à-dire un signe imprimant les caractères de la personnalité dans le corps terrestre ou glorieux : en entendant le mot au sens vulgaire, et en le présentant non comme un principe de personnalisation mais comme désignant l'apparence extérieure changeante, Méthode est évidemment conduit à penser qu'Origène sacrifie l'identité. Il n'en est rien ; mais la conception d'Origène n'en est pas moins très dangereuse. En effet, la matière est dans le corps comme un courant perpétuel : elle ne peut donc le définir. Mais tout ne s'écoule pas : ce qui reste, c'est l'*eidōs*, qui peut bien être débarrassé de tout le superflu, de tout l'inutile. Origène en vient ainsi à suggérer que les corps spirituels n'auront plus les membres, devenus inutiles dans leur nouveau séjour, et ne peut donc éviter de se lancer dans l'examen des *promesses*, — en fait, la description des biens à venir. C'est exactement là que se situe l'ouverture possible vers la déviation : dans sa hâte de réfuter ceux qu'il appelle « les plus simples des croyants », c'est-à-dire les millénaristes qui entendent littéralement les anthropomorphismes scripturaires, Origène se lance dans une interprétation des *modalités de la résurrection*, étrangère en fait à la pensée paulinienne. Si le corps ressuscité sera le même qu'au jour de la mort, quelles seront ses qualités nouvelles ? Y aura-t-il des degrés dans la perfection de cette transformation ? Que faut-il penser de la transformation de ceux qui seront vivants au moment de la Parousie ? Comment envisager la restitution des infirmes ou des enfants ? Comment concevoir la félicité absolue, autrement que par rapport à des déficiences ? Quels types d'activités et de relations sociales admettre dans un séjour aussi radicalement transformé ? Voilà quelques-unes des difficultés considérables auxquelles devait nécessairement conduire l'anthropologie glorieuse, qui ne pouvait manquer, — dès lors —, d'alimenter la théosophie en hypothèses plus saugrenues les unes que les autres. Il n'est pas jusqu'à la question du sexe qui ne fera problème³² ! Le corps glorieux deviendra plus tard l'objet, par excellence, de la spéculation, — et presque de la dévotion —, des représentants du naturalisme mystique, et, dans ce domaine d'investigation complètement marginal par rapport aux limites qu'impose une matière aussi conjecturale, on va voir se déchaîner tous les fantasmes.

On voit, par exemple, le célèbre pasteur de Zurich, Johann Caspar Lavater, publier, de 1768 à 1773, des *Aussichten in die Ewigkeit*, in

rains à la doctrine origénienne du corps ressuscité », *Gregorianum* (Rome, 1972), LIII-LIV, p. 679-714.

³² Sur base de Matth. 22.30 : « A la résurrection, en effet, on ne prend femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel ».

Briefen an Herrn Joh. Georg Zimmermann, qui reprennent toute la question. C'est un ouvrage de belle dimension, en quatre volumes, et divisé en trois parties respectivement consacrées aux modalités de la résurrection, aux perfections des élus, et à une discussion dogmatique sur le sort des damnés, la souffrance, le temps et l'éternité. En fait, les *Aussichten* se fondent sur un principe d'harmonie: tout est vivant ou aspire à l'être; Dieu ne saurait se désintéresser de ses créatures et les dirige au contraire vers la perfection sublime en les faisant passer par une série de transitions insensibles. Le dualisme de la nature et de la grâce disparaît, toutes les créatures devant nécessairement accomplir leur évolution dans une seule continuité maintenant le lien entre la vie présente et la vie éternelle; ce que Lavater démontre à l'aide d'analogies empruntées à la nature: la métamorphose de la chenille, la génération conçue comme principe de développement, la chaîne des êtres, tout un arsenal métaphorique alimentant un véritable sensualisme philosophique. Mais là où l'imagination se fait ardente, où le regard se fait extatique, c'est lorsque l'auteur se fixe avec effarement sur les perfections des élus: par analogie avec le corps présent, le corps futur disposera de ses organes actuels, mais perfectionnés, sublimés. Ce corps sera doué d'une extrême plasticité: les justes pourront en modifier les dimensions à leur guise, les réduire à celles du ciron ou les étendre à celles de l'Univers, ce qui leur permettra de connaître l'œuvre de Dieu dans ses manifestations les plus diverses. Cette plasticité correspond aux caractères propres des corps glorieux, tels que les décrit la scolastique: il faut y joindre la subtilité et l'impassibilité³³. Un peu plus tard, nous verrons Charles Nodier, une figure combien attachante et originale du romantisme naissant, — qui avait reçu, il faut le souligner, une formation de naturaliste³⁴ —, développer la même thématique sérielle dans son essai *De la palingénésie humaine et de la résurrection*, qui prévoit l'avènement de l'être compréhensif dans la situation résurrectionnelle. En s'interrogeant sur nos perfections futures, Nodier va, — sans rire! —, jusqu'à envisager un être doté de sens nouveaux, que nous ne pouvons même pas imaginer: peut-être aura-t-il un « viscère pneumatique » remplaçant les poumons, dans lequel il pourra faire le vide; peut-être même pourra-t-il évoluer dans les airs à la manière d'un aérostat...³⁵

Mais même cet état ne sera pas exempt de confusion, de douleur: n'oublions pas que nous sommes à l'âge romantique, et que la drama-

³³ Voir la notice *corps glorieux* dans A. VACANT et E. MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, 1908), III.

³⁴ Cfr. A. MAGNIN, *Charles Nodier naturaliste. Ses œuvres d'histoire naturelle publiées et inédites* (Paris, 1911).

³⁵ *Œuvres complètes* (Bruxelles, 1835), vol. V, p. 359.

tisation eschatologique, la vision tourmentée de notre destinée s'inscrivent désormais dans le sillage des révolutions, des terribles événements qui avaient secoué tous les esprits. L'heure est alors plutôt à la *Ville des expiations* de Ballanche plutôt qu'à la *Cité de Dieu*.

Le corps glorieux n'est donc pas simplement une hypothèse pour le moins extraordinaire, à ranger parmi les collections de singularités, de *curiosa*. Certes, l'ironie, ici, est facile, et l'on comprend les sarcasmes de L. Bourdeau, lorsqu'il s'attache à la dénonciation de toutes les incongruités auxquelles peut donner lieu l'éventualité. Il est sûr que les obstacles sont insurmontables: comment, notamment, rendre compte de la *société* des élus, où l'absence des passions rendrait impossibles les différences fondées sur des divergences d'intérêts? Au-delà, du point de vue de l'histoire des idées en général, observons la constitution, sur des bases exclusivement analogiques, de toute une problématique où se survit, jusque dans des périodes très récentes, le syncrétisme hellénique: des mages hellénisés aux spirites modernes qui parlent de « pèrisprit », de « substance aromale » ou « astrale », — en passant par tous les exemples d'épiphanies photiques³⁶ —, la continuité paraît remarquable.

Jacques MARX.

³⁶ GOERRES, *La mystique divine naturelle et diabolique* (Paris, 1861), II, p. 93, cite des cas de transfiguration lumineuse chez des extatiques; et des épiphanies photiques en liaison avec une mort récente.

A propos d'Ignace d'Antioche

Réflexions méthodologiques

Mon récent petit livre, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*¹, remet en cause la datation presque unanimement reçue aujourd'hui des *Lettres* d'Ignace, en leur version moyenne: l'époque de Trajan, entre 110 et 117, et propose, avec des arguments nouveaux, d'y voir un faux smyrniote à situer un demi siècle plus tard, peu avant 170.

Je ne me flattais pas de retourner facilement l'opinion savante: j'espérais seulement « relancer une discussion indispensable » et faire admettre que les certitudes qui règnent aujourd'hui en la matière sont tout à fait illusoire².

J'ai tout lieu d'être satisfait du premier compte rendu paru de mon ouvrage, celui de Roger Gryson dans la *Revue théologique de Louvain*³, puisqu'il est très détaillé (huit longues pages) et que, sur ce point précis, il me donne raison sans ambiguïté⁴.

Tout au long de cette étude, j'avais aussi souligné le caractère apologétique de certaines solutions de mes prédécesseurs (chrétiens pour l'écrasante majorité dans le domaine patristique) et le gauchissement qu'impose selon moi la motivation théologique au traitement de problèmes importants aux yeux de la foi.

R. Gryson s'insurge, dans toute la seconde moitié de son article, contre cette « agressivité déplacée à l'égard des historiens croyants »; il recense dans cette même page à peu près toutes les formules en cause et conclut le paragraphe en ces termes: « En un mot comme en cent, il n'est de bonne patristique que libre-exaministe »⁵.

¹ Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, Institut d'histoire du christianisme, LXIX, 1979.

² P. 7.

³ T. X, 1979, p. 446-453.

⁴ P. 450: « ... il conclut à juste titre qu'on n'est pas fondé, en tout cas, à considérer l'authenticité comme assurée et qu'elle doit être tenue, à tout le moins, pour sujette à caution ».

⁵ P. 450.

J'avais prévu cette irritation et m'étais expliqué brièvement dans l'Avant-Propos ⁶, mais devant le plaidoyer explicite et circonstancié d'un patristicien de Louvain, je crois intéressant de revenir sur la question des présupposés de l'historien, spécialement lorsqu'il traite des tout premiers siècles du christianisme: il y a là un problème qui concerne, plus généralement, la méthodologie et la critique historiques.

*
**

Mais auparavant, on me permettra peut-être de dire quelques mots sur d'autres remarques de R. Gryson.

Après mes deux premiers chapitres consacrés respectivement à la *Lettre* de Polycarpe et aux difficultés du scénario des *Lettres* d'Ignace, R. Gryson trouve plus faibles les chapitres suivants, consacrés aux citations, au lexique, à certaines variantes du texte et enfin au gnosticisme.

Au risque d'étonner, je suis moi-même d'accord sur ce point. Je n'ai pas eu l'illusion d'accumuler des arguments impressionnants à chaque coup. Si je n'avais pas cru avoir du nouveau à dire sur la *Lettre* de Polycarpe et sur le scénario d'Ignace, je n'aurais jamais publié cette étude. Quant aux citations, aux variantes ⁷, etc., rien de tout cela n'apporte d'élément *contraignant* pour la datation des *Lettres*, mais il m'incombait de montrer que cela n'apporte rien de décisif non plus pour la thèse que je conteste et que même, dans plusieurs cas, me semble-t-il, la balance des probabilités doit pencher plutôt de mon côté.

R. Gryson semble particulièrement déçu par mes quelques pages sur le gnosticisme.

Je n'avais pas à exposer largement le problème : tant d'autres l'ont fait. Il existe aussi bien deux études exhaustives sur Ignace et la Gnose, celles de Schlier et de Bartsch. L'interprétation respective de ces deux savants est certes critiquable, et je l'ai dit, mais on ne peut guère espérer sérieusement élargir le matériel qu'ils ont su tirer des

⁶ P. 7-8.

⁷ Il arrive que R. Gryson me comprenne mal. Pour *Ephésiens* I, 2 (p. 70-71), je n'ai jamais prétendu que les copistes auraient omis le mot *marturiou* pour le motif que le sens technique de « martyr » est surprenant au début du 2^e s. (R. GRYSON, p. 448). Il s'agit à mon sens d'une chute accidentelle, comme en *Magnésiens* VIII, 2. R. Gryson fait peu de cas de cette hypothèse: il a pourtant la pratique des manuscrits et doit savoir que l'omission accidentelle d'un ou de plusieurs mots y est monnaie courante. Cette explication est la plus plausible lorsque le texte court devient à peu près inacceptable linguistiquement (*Eph.* I, 2) ou lorsque la prétendue correction n'explique qu'un mot sur deux (*Magn.* VIII, 2).

textes connus à l'époque. Mon rôle était d'y glaner les données qui pourraient entrer en ligne de compte pour le problème qui m'intéresse. Depuis ces études, il y a bien une nouveauté: les textes de Nag-Hammadi et R. Gryson se demande si je les connais suffisamment. La question n'aurait de portée que si on pouvait montrer que certains de ces textes auraient de l'intérêt pour la datation d'Ignace. Certes, je ne suis pas coptisant, mais ayant tout de même lu les traductions publiées et pas mal d'études y consacrées, je suis assez tranquille de ce côté.

R. Gryson est d'avis aussi que la *Lettre aux Romains* continue à faire problème, aussi bien dans mon hypothèse d'un corpus apocryphe que pour mes prédécesseurs.

Cette lettre est entièrement liée aux six autres par le style et par le thème du martyr. La difficulté qu'on a soulevée est qu'elle ne contient aucune allusion à l'évêque monarchique, thème très appuyé dans les six autres.

Sur ce point, je voudrais ajouter quelques considérations à celles qu'on trouve dans mon livre⁸.

Dans le scénario des *Lettres*, il était très normal qu'Ignace écrive aux Romains et les catholiques traditionnalistes sont évidemment très déçus de constater qu'Ignace ne s'adresse nullement à l'évêque de Rome et, qui plus est, qu'il ne le mentionne même pas. Mais pour un auteur smyrniote, que l'idée de papauté n'effleure pas, ni celle de primauté romaine — *pace* Mgr Perler —, il faut sans doute se dire que l'épiscopat monarchique l'intéresse bien plus à Smyrne et autour de Smyrne, que dans une communauté, prestigieuse certes, mais tellement lointaine.

D'autre part, qu'une lettre ou plusieurs développent un thème original parmi un corpus épistolaire n'a rien d'étonnant. Un recueil de lettres authentiques ne peut qu'attester, la plupart du temps, une assez grande diversité de préoccupations. Les faussaires semblent en être conscients: leurs recueils sont moins variés, mais ils semblent veiller à y rétablir une certaine diversité. Dans le recueil du faux Héraclite⁹, les *Lettres* 5 et 6 sont isolées des autres par leur sujet médical et dans la *Collection hippocratique*, la lettre d'Hippocrate à son fils Thessalos est fort isolée par la conception de la médecine et le destinataire, quelles que soient par ailleurs les théories sur l'origine du corpus en question¹⁰.

⁸ P. 108-110.

⁹ Harold W. ATTRIDGE, *First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus*, Harvard, 1976.

¹⁰ Edition Littré, t. IX, p. 392.

Enfin, en relisant les fausses lettres d'Héraclite, je constate à quel point le style en est étudié, d'une rhétorique précise et assez constante, qui se comparerait facilement à plusieurs points de vue au style d'Ignace. Entre les deux, la différence est de degré, ce n'est pas un abîme. La remarque a quelque intérêt si on pense qu'on a parfois écarté l'idée d'un faux avec le seul argument qu'un faussaire ne pourrait jamais écrire comme Ignace d'Antioche¹¹.

*
**

Mais revenons aux présupposés de l'historien.

Il y a tout d'abord quelques outrances dans les propos de R. Gryson.

C'en est une de résumer ma position en affirmant qu'il n'est de bonne patristique que libre-exaministe.

Je ne prétends nullement, faut-il le dire, à je ne sais quelle infailibilité. Dès l'inauguration du cours de patristique grecque à l'Université de Bruxelles, j'ai déclaré: « Si la foi a ses préjugés, l'incroyance peut avoir les siens. Nous aussi, nous devons toujours être en garde contre la partialité. On peut se croire bon libre-exaministe et être, en fait, dominé par une hostilité aveuglante, voire par un complexe de vengeance... »¹². Avec Jean Hadot, j'ai combattu vivement la thèse mythiste à propos de Jésus et, dans ce livre même, j'ai rejeté sans appel la construction de J. Turmel, qui peut passer pour libre-exaministe.

C'est une outrage encore que d'écrire: « Il n'y a pas lieu de soupçonner quelque conspiration de théologiens pour imposer une thèse dont ils savent pertinemment ou dont ils pressentent confusément qu'elle est indéfendable, mais qu'ils jugent favorable à leurs intérêts »¹³. J'avais bien précisé dans l'Avant-Propos que « si la foi peut être mise en cause, la bonne foi ne l'est jamais... »¹⁴ et on trouve répétés dans tout le livre les termes « inconscient » et « inconsciemment », qui rappellent que l'incidence des présupposés ne joue précisément pas comme un truc conscient ou une rouerie d'avocat.

Mais R. Gryson n'accepte même pas que la foi — ou son contraire — puisse peser inconsciemment sur l'argumentation d'un spécialiste, et cela, dans le domaine des origines chrétiennes, qui, pourtant, a toute chance de l'intéresser plus que la trajectoire d'une particule ou les raisons de l'inflation monétaire.

¹¹ Le style d'Ignace a d'ailleurs été diversement apprécié: cfr. mon étude, p. 95 et n. 10.

¹² *Revue de l'Université de Bruxelles*, N.S. XVIII, 1966, p. 236.

¹³ P. 451.

¹⁴ P. 8.

Si une quasi-unanimité s'installe très facilement sur une thèse que quelques questions de simple bon sens révèlent tout à fait inconsistante, R. Gryson n'accepte pas que « le bénéfice théologique de l'opération a assoupi l'esprit critique, que la foi a subrepticement pris ses désirs pour des réalités »¹⁵. Il écrit: « L'explication est en réalité beaucoup plus simple. Les spécialistes croyants, tout comme les agnostiques, se sont ralliés à la datation reçue sans fouiller spécialement ce dossier (cf. p. 10). Ni les uns ni les autres n'ont le loisir de refaire pour leur compte la critique de tous les textes qu'ils sont amenés à utiliser. Chacun fait confiance, pour ce qui n'est pas l'objet propre de sa recherche personnelle, à l'opinion commune telle qu'elle est enregistrée dans les ouvrages de référence, sur la base des travaux les plus récents »¹⁶. Cela suffit, en effet, à expliquer l'attitude de Marcel Simon ou celle de Roger Gryson lui-même, mais cela n'explique pas celle de dizaines de spécialistes d'Ignace, qui lui ont consacré qui un livre, qui un ou plusieurs articles...

R. Gryson écrit encore: « Si je trouvais ses arguments particulièrement dénués de force — ce qui n'est pas le cas —, il ne me viendrait pas à l'esprit de mettre en cause, comme il y invite, son présupposé agnostique (p. 8); j'imputerais cette faiblesse à l'incompétence ou à une information insuffisante, ou à une faute de méthode, bref, à l'une ou l'autre cause d'ordre technique »¹⁷. Il est des cas, certes, où cela suffirait, mais il en est beaucoup d'autres, dans le domaine qui nous intéresse ici, où ce serait rester à la surface des choses. Le vrai problème est parfois: pourquoi un savant, quoique rompu au métier, commet-il telle erreur considérable de méthode ou de raisonnement? Pourquoi tant de spécialistes lui emboîtent-ils allègrement le pas sans même percevoir une faille énorme? Dans ce cas, et pour mieux se prémunir une autre fois, il est indispensable de faire la psychologie de l'erreur, et cela revient souvent à constater que le préjugé favorable a assoupi l'esprit critique, que la foi — ou l'incroyance — a pris ses désirs pour des réalités.

Si la thèse de Harrison de *deux* lettres de Polycarpe a été si unanimement retenue alors qu'elle ne repose sur rien de raisonnable, il y a là un phénomène qui demande une explication et je n'en vois pas d'autre que le bénéfice qu'en recevait la sensibilité du croyant.

Lorsque je vois H. Marrou proclamer l'originalité totale des chapitres 5 et 6 de l'*A Diognète*, sans même avoir l'idée de la moindre enquête personnelle dans la littérature païenne, quand je le vois s'em-

¹⁵ P. 8.

¹⁶ P. 450-451.

¹⁷ P. 451.

barquer dans un commentaire valorisant à l'extrême de la comparaison *âme - corps* de ces mêmes chapitres, sans même qu'il ait l'idée de tenir compte tant soit peu du sens le plus courant, en grec, de l'opposition en question¹⁸, il faut bien que je me dise qu'il se passe là quelque chose d'irrationnel, que le cœur a ses raisons...

Quand je vois le cardinal Daniélou décider — il n'y a pas d'autre terme — qu'avec Ignace, nous nous trouvons en présence non seulement « de la foi même de l'Église », mais encore « transmise à travers la succession des évêques »¹⁹, ce qui revient à prendre pour argent comptant la construction d'IIégésippe et d'Irénée²⁰, sans l'ombre d'un argument, il faut bien que je me dise qu'une foi catholique très traditionnelle joue ici plus de rôle que la philologie et la critique historique.

Quand je vois le P. Spicq construire une énorme épopée du verbe *agapaô* sur des fondements purement illusoires, quand je vois aussi cette construction acceptée d'emblée par la plupart des spécialistes²¹, il faut bien que je me dise que le désir secret de valoriser l'*agapè* chrétienne a chloroformé l'esprit critique et la saine enquête linguistique²².

R. Gryson n'est pas prêt à accepter ces interprétations, car pour lui, « la foi, tout comme l'option agnostique, n'est pas de ces archétypes enfouis dans les abîmes du subconscient, que seule une analyse en profondeur peut tirer au clair et dont on est excusable de subir l'emprise à son insu. Il est aisé, pour peu qu'on ait un minimum de moyens intellectuels et de rigueur scientifique, de faire méthodologiquement abstraction de l'une comme de l'autre »²³ et la petite phrase qui précède immédiatement: « Je sais bien que l'objectivité parfaite est illusoire » se trouve pratiquement annulée par cette profession de foi, si l'on ose dire. Au fond, abstraction méthodologiquement faite de la foi (par une sorte de réduction phénoménologique?), le théologien se trouverait en fait comparable à un savant de laboratoire.

A mon sens, c'est là une vue flatteuse du métier d'historien, mais une vue tout à fait illusoire.

Tout le monde peut constater qu'à métier égal, l'interprétation de la Révolution française, ou même d'un de ses aspects, varie sensible-

¹⁸ Cfr. mon étude *Christianisme et Philosophie. Etudes sur Justin et les apologistes grecs du 2^e siècle*, Bruxelles, 1973, ch. v.

¹⁹ *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 49.

²⁰ Cfr. mon *Dossier d'Ignace d'Antioche*, p. 80 sq.

²¹ Cfr. mon *Vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?*, Bruxelles, 1968, ch. II.

²² J'ai beaucoup regretté de ne pas connaître James Barr (cfr. *infra*) à l'époque; même si son livre n'aborde pas le vocabulaire de l'amour, j'y aurais trouvé un exemple incomparable de méthode et de lucidité.

²³ P. 451.

ment d'un historien à l'autre, et clairement en fonction de leurs options respectives. Pourtant, il ne s'agit là que d'options politiques. Et quand il s'agit de la foi religieuse, que l'on présente si volontiers aujourd'hui comme une expérience existentielle majeure, c'est un croyant qui nous affirme qu'on peut en faire sans peine méthodologiquement abstraction !

Comment expliquer alors qu'à métier égal, l'interprétation catholique du Nouveau Testament soit restée si différente de l'interprétation protestante jusqu'à la seconde guerre mondiale ? Pourquoi le P. Lagrange arrivait-il à des résultats si différents de ceux de Loisy ou de Harnack ? Aujourd'hui, des points de vue se rapprochent, certes, mais est-ce uniquement le métier qui a fait des progrès ou la foi qui devient moins exigeante, moins lourde finalement ? Et même aujourd'hui, pourquoi le P. Léon-Dufour arrive-t-il à des vues fort différentes de celles de Bultmann ou même de H. Conzelmann ? Est-ce un niveau de compétence qui sépare seul ces savants ?

L'opinion de R. Gryson me paraît en tout cas fort isolée et un peu simple.

Je pourrais citer pas mal de passages d'H. Marrou, *De la connaissance historique*²⁴, mais je dois me borner à quelques lignes des pages 240 sq. :

« L'honnêteté scientifique me paraît exiger que l'historien, par un effort de prise de conscience, explicite ses postulats (dans la mesure où c'est possible) ... En un mot, qu'il nous fournisse les matériaux qu'une introspection scrupuleuse peut apporter à ce qu'en termes empruntés à Sartre, j'avais proposé d'appeler sa "psychanalyse existentielle" ...

Le plus souvent, ce regard, jeté de trop près, ne sera pas suffisant pour dégager la structure interne d'une œuvre historique : les postulats fondamentaux, l'option centrale, sont trop profondément enracinés dans son être pour que l'auteur puisse se juger totalement ... »

Et, revenant sur le cas de Ch. Babut, Marrou continue :

« On aurait certes douloureusement offensé cet historien consciencieux en diagnostiquant chez lui un "complexe du Camisard". Cependant, dire qu'il défoulait sur ses héros le ressentiment accumulé en lui contre le catholicisme par les persécutions infligées jadis à ses ancêtres protestants reste l'hypothèse la plus vraisemblable et, au fond, la moins désobligeante, pour expliquer l'incompréhension manifeste dont il fait preuve à l'égard des papes et des évêques orthodoxes du IV^e et V^e s. »

C'est parfaitement dit et je n'ajouterais qu'un complément : débusquer, avec une préférence exclusive, des préjugés protestants ou agnostiques fait sans doute partie de la subjectivité profonde d'H. Marrou.

²⁴ Paris, 1954.

Venu d'un tout autre horizon, Georges Lefèbvre ne va pas aussi loin que Marrou, mais sa formule reste prudente:

« Si fondée que soit la critique dont il vient d'être fait mention, on n'est pas en droit d'en déduire qu'une intelligence droite et formée à la méthode scientifique de recherche se laisse aller nécessairement à altérer les faits ... »²⁵.

« Inconsciemment "engagés", les hommes s'abandonnent à l'anachronisme et le sens commun prescrit à l'historien de l'éviter; consciemment "engagé", il risque de verser dans l'apologétique et la propagande »²⁶ ...

A quoi je répondrais que, dans le domaine de l'histoire religieuse, l'apologétique inconsciente est plus fréquente encore que l'anachronisme, les deux étant souvent liés. Mais G. Lefèbvre ajoute:

« D'ailleurs, si l'auteur est "engagé", il se doit d'en prévenir le lecteur, de manière qu'à son tour ce dernier possède les éléments d'une réflexion critique ... »²⁷.

C'est ce que fait E.R. Dodds, qui écrit:

« The historian's interpretation of this period is inevitably coloured in some degree by his own religious beliefs. It is therefore right that I should declare my interest, so that readers may make the appropriate allowances. It is in fact a kind of disinterest. As an agnostic ... »²⁸.

En m'occupant de tout autre chose, je tombe sur un paragraphe admirable de R. Bambrough, dont je ne puis donner ici que quelques lignes:

« Because Popper is known in advance to be an empiricist in philosophy and politics, it is necessary to look with care at its presentation of the Platonic doctrines to which he is known to be opposed. But it is equally important to look with caution at any account of Plato's philosophy offered by a confessed believer in a natural law theory of ethics ... In the interpretation of Plato, as in the interpretation of any set of holy scriptures, there are bound to be disagreements between believers and unbelievers about what the text says and means as well as about the truth or falsehood of its message ... »²⁹.

Et dans son compte rendu de Popper, *The Open Society and his Enemies*, Gilbert Ryle a des considérations que je n'ai qu'à entériner. S'il trouve que Popper dépasse parfois les limites dans le fait d'imputer à Platon des « alogical motives », il prend soin d'ajouter:

« But it would be silly to pretend that interpretation can dispense with such imputations. If a thinker uses bad arguments or uses no argument at all, if his exposition is obscure, his analogies false and his illustration

²⁵ *Réflexions sur l'histoire*, Paris, Maspéro, 1978, p. 109.

²⁶ P. 139.

²⁷ P. 139.

²⁸ *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, p. 4-5.

²⁹ *Plato, Popper and Politics*, Cambridge - New York, 1967, p. 6-7.

bad, the interpreter must offer some explanation for these defects. The official commentators have always done so, though the alogical motives which they have chosen to impute have tended to be respectable, if not noble, motives ... »³⁰.

*
**

Sans le dire le moins du monde, l'article de R. Gryson donne l'impression que je serais fort isolé dans cette mise à jour des présupposés de l'historien. Je reconnais le faire plus précisément et plus fréquemment que beaucoup d'autres: c'est sans doute une question de tempérament et d'occasion. S'occuper d'Ignace, d'Hermas ou de Justin offre sans doute plus d'occasions que de s'occuper — et fort bien — du prêtre selon saint Ambroise ou du ministère des femmes dans l'Eglise ancienne³¹. Si R. Gryson s'occupe un jour de la Trinité ou du péché originel aux deux premiers siècles, on verra bien.

En réalité, je vois pas mal de spécialistes mettre en cause à l'occasion des « alogical motives ».

Je remonterais volontiers à Charles Guignebert:

« Un puissant atavisme, très difficile à déraciner, vit en nous, que la culture romano-chrétienne a façonné, et il nous laisserait croire que le christianisme a pu ne pas être une religion comme les autres, qu'il est né, qu'il a poursuivi sa longue carrière jusqu'à nous, suivant des modes exceptionnels et qu'il ne périra point ... »

« Qu'on s'en rendit compte ou non, l'entreprise s'inspirait de préjugés confessionnels: on ne se résolvait point à considérer la religion chrétienne comme l'une des religions humaines; on cherchait à lui conserver une originalité, dont le désir tenait par plus d'une racine au postulat théologique de la révélation ... »³².

Mais passons à des contemporains.

R.M. Grant écrit plusieurs pages assez vives sur les études ignatiennes. Il vise surtout les protestants allemands, parle de « modern German dogma ». Il reproche à von Campenhausen et à Preiss de ne pas utiliser *Colossiens* 1, 24 et ironise: « But, of course, Colossians is not certainly Pauline — or should we say that it is not certainly Protestant ? »³³ Et il conclut ce paragraphe, dont je lui laisse toute la responsabilité, par ce texte:

³⁰ *Id.*, p. 87 (= Mind, 1948, p. 169).

³¹ On aura reconnu deux ouvrages de R. Gryson.

³² *Le christianisme antique*, Paris, 1922, p. 8-9 et 26. Comme je n'ai pas de dossier sur ce thème, les exemples qui suivent sont repérés par sondage dans quelques livres ou articles que j'ai sous la main.

³³ *Hermeneutics and Tradition in Ignatius of Antioch. A methodological investigation*, in *Eranos-Jahrbuch*, 31, 1962, p. 187.

« The work which for the past three decades or so has attracted the most attention is based on the presupposition that Ignatius made Christianity Catholic. What it has been before his time, the critics do not say; they imply that it had been more like Protestantism. They then proceed to ascribe his faults to personal or environmental factors. In my opinion it would be advisable to begin the study anew or, at any rate, with a frank confession of confessional prejudice »³⁴.

Les savants catholiques (ou assimilables) seraient-ils plus susceptibles quand on leur rend la pareille? En tout cas, les remarques de Grant pourraient facilement se transposer à son propre travail: il me paraît plus critique dans ses études patristiques que dans son *Introduction historique au Nouveau Testament*³⁵, mais on trouve dans ce livre une remarque initiale intéressante:

« ... d'une façon générale, disons que j'ai tenté d'exposer mes opinions personnelles sans trop me soucier de celles des autres. La plupart des affirmations que j'ai pu lire, concernant le Nouveau Testament, reposent sur des présupposés que, généralement, l'auteur s'abstient d'exprimer. Mon livre aura au moins le mérite d'avouer ses prémisses, qu'elles soient justes ou non »³⁶.

Après une page déjà très vive où il est question aussi d'un dogme fondamental de la plupart des historiens protestants, L. Bouyer, en verve, continue:

« Un autre préjugé d'origine protestante auquel une critique historique impartiale ne peut apporter aucun appui, c'est l'opposition imaginaire entre un type de vie ecclésiastique charismatique (supposé primitif) et un type institutionnel, qui progressivement étoufferait le premier. Ceci encore n'est qu'un rêve dogmatique projeté sur la réalité ... »³⁷.

Je lis sous la plume du jésuite parisien, M. Aubineau, un grand savant, la réflexion suivante:

« La plupart des commentateurs de Grégoire de Nysse oublient ou taisent, comme s'ils en étaient gênés, l'opposition très nette marquée par l'auteur entre ... XII,2,66 et ... XII,3,1. Découvrant sans doute dans ce second membre de phrase une précoce saveur pélagienne, ils ne citent que le premier ... »³⁸.

Mais le cas privilégié est, à mon sens, celui de James Barr, notamment dans un livre magistral traduit en français dix ans après sa paru-

³⁴ P. 189-190.

³⁵ Paris, Payot, 1969. Avec H. Koestler, pris à partie par Grant, c'est tout autre chose: cfr. *Trajectories through early Christianity*, en coll. avec James M. Robinson, Philadelphie, 1971.

³⁶ P. 7.

³⁷ *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 212. Reste à savoir si ce n'est pas bien plutôt L. Bouyer qui projette son rêve dogmatique sur la réalité.

³⁸ *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, Sources Chrétiennes, 119, Paris, 1966, p. 410, n. 1.

tion: *Sémantique du langage biblique*³⁹.

Sa critique est souvent beaucoup plus dure que ce qu'il m'arrive d'écrire⁴⁰; elle vise fréquemment des savants très réputés. J. Barr s'attaque aux préjugés qui conduisent à une apologétique inconsciente (le terme ne se trouve guère sous sa plume, mais c'est tout comme); il ne voit pas comment il pourrait faire autrement pour mener sa tâche à bien ... et pourtant, J. Barr, à ma connaissance, est universellement considéré et personne ne se plaint de sa manière. Voici seulement, parmi d'autres, quelques échantillons:

« On ne peut qu'être d'accord avec le jugement d'un censeur habituellement favorable, G. Lindeskog, quand il écrit, des articles *eis* (Oepke) et *Heis* (Stauffer): "c'est du mysticisme biblique, sublime par endroits, mais qui n'a rien à voir avec la saine érudition" »⁴¹.

« ... mise à exécution, cette tentative ne peut que conduire à la distorsion du donné linguistique dans le sens des préoccupations de la théologie »⁴².

« C'est une chose dure à dire, mais je ne la crois pas injuste: si l'on s'abstient de critiquer, en fonction de la conscience linguistique sociale, cette façon ampoulée de s'exprimer, c'est en partie parce qu'une telle critique serait également désastreuse pour la façon dont la même école en use à l'égard du langage biblique »⁴³.

*
**

Dernier point: selon R. Gryson, la mise à jour des présupposés est inutile, parce que l'enjeu théologique en cause est nul: « que les Lettres soient ou non authentiques, et qu'elles datent des environs de 165 plutôt que de 110, on peut dire tranquillement que cela n'a, du point de vue théologique, aucune importance »⁴⁴. Cette affirmation ne paraît acceptable que parce que R. Gryson ramène l'affaire au seul épiscopat monarchique, d'une part⁴⁵, et la foi à son strict minimum essentiel, d'autre part.

Mais l'avis de R. Gryson sur l'épiscopat monarchique et sa datation est une opinion éclairée et récente parmi les théologiens catholiques

³⁹ Paris, 1971.

⁴⁰ Cfr. p. 53: « La prétention à expliquer le vocabulaire de cette manière est parfaitement extravagante, et en fait véritablement cocasse dès qu'on dépasse le stade d'un exemple isolé »; d'autres formules, pp. 61, 117, 199, 202, 215, etc.

⁴¹ P. 258; il s'agit d'articles du *Theologisches Wörterbuch des NT*.

⁴² P. 292.

⁴³ P. 309. On ne peut tout citer! Cfr. encore pp. 251, 274, 308, 314, etc. Il convient de lire aussi les *Conclusions* d'un autre livre de J. BARR, *Old and New in Interpretation*, Londres, 1966.

⁴⁴ P. 451.

⁴⁵ Cfr. ses deux dernières pages.

(et d'ailleurs, la valorisation contemporaine de la collégialité les aide à relâcher leur position). Depuis la Réforme cependant, on s'est battu âprement sur cette question entre catholiques et protestants, comme si elle était essentielle à la foi de part et d'autre. Et même aujourd'hui, des théologiens font encore tout ce qu'ils peuvent pour enraciner l'épiscopat monarchique le plus tôt possible dans la tradition, remontant même, comme Colson, Daniélou et Bouyer, à la communauté primitive de Jérusalem.

D'autre part, la foi valorise autour d'elle beaucoup d'éléments qui ne lui sont pas strictement indispensables: l'exemple prestigieux d'un martyr, une formulation théologique plus nette, que sais-je? Et l'attachement est d'autant plus fort qu'on peut remonter plus haut. Qui croira que pour un chrétien non protestant (et encore, les tendances œcuméniques font des ravages aussi de ce côté), il soit indifférent de situer Ignace à quelques années de Jean ou vers 170, c'est-à-dire, finalement, très loin des Origines?

Les avis contemporains, en tout cas, ne manquent pas, qui insistent sur l'importance d'Ignace et, souvent implicitement, de sa datation.

« Les *Lettres* d'Ignace, écrit le cardinal Daniélou, sont l'œuvre la plus importante de l'époque que nous étudions ⁴⁶... Par ailleurs, elles sont l'œuvre d'un grand saint, éclairé par l'Esprit, en qui l'idéal du christianisme *primitif* s'exprime avec une splendeur inégalable » ⁴⁷. J. Quasten, de son côté et entre autres: « Ces lettres, enfin, ont une importance incalculable pour l'histoire du dogme » ⁴⁸. « D'où vient à l'évêque d'Antioche, se demande H. Rondet, cette théologie si ferme sur l'Incarnation et ses conséquences? » Il répond: « ... il est plus simple de reconnaître que les grands thèmes des épîtres de Paul et de l'Évangile de Jean ont trouvé *un commencement de mise en ordre*; il faudra *cependant du temps* pour qu'ils deviennent le bien commun de tous, et que les vérités qu'ils énoncent entrent dans la conscience claire des simples » ⁴⁹.

R. Berthouzoz n'hésite pas à conclure en ces termes une étude consacrée à Ignace:

« Pourtant, il nous transmet l'essentiel de la foi trinitaire et ceci nous paraît capital dans le contexte de pensée actuel. *Dès l'origine*, l'Église annonçait Dieu Père, Fils et Esprit sur la foi du témoignage de Jésus

⁴⁶ C'est moi qui souligne dans les citations de cette page. Il s'agit ici de la fin du 1^{er} et du début du 2^e s.

⁴⁷ *Théologie du judéo-christianisme*, p. 49.

⁴⁸ *Initiation aux Pères de l'Église*, t. I, Paris, 1955, p. 76.

⁴⁹ *Histoire du dogme*, Paris, 1970, p. 29-30.

et des apôtres, et non sous l'influence d'une spéculation de type gnostique ou philosophique. Si nous gardons cette foi, dans la charité, nous trouverons Dieu ainsi qu'Ignace d'Antioche l'espérait sur le chemin de son martyre »⁵⁰.

On peut voir enfin les quinze pages que Joseph A. Fisher consacre aux richesses théologiques des *Lettres*⁵¹ et se demander ensuite si la datation d'Ignace, qui ne tourmente aucunement cet auteur, serait à ses yeux une question indifférente.



L'histoire est difficile. Dès qu'elle rencontre nos convictions, nos tendresses, nos aversions, l'esprit critique risque toujours de s'assoupir, de la meilleure foi du monde. C'est pourquoi il est indispensable que l'histoire soit œuvre collective de critique mutuelle: l'individu isolé, aussi armé techniquement qu'on le suppose, ne suffirait guère au devoir d'autocritique permanent. Et la critique qui n'irait pas jusqu'au bout, qui ne descendrait pas, quand il le faut, jusqu'à la subjectivité, jusqu'à la partialité vécue et inconsciente de l'historien, se mutilerait gravement elle-même.

Je sais fort bien qu'il est de bon ton, tout spécialement en matière d'histoire religieuse, de ne pas aborder ce problème et de faire, la plupart du temps, comme s'il n'existait pas. Cela revient à donner à l'historien l'illusion sécurisante de n'être confronté qu'à des problèmes techniques. Mais il ne faut pas sécuriser l'historien: il faut qu'il reste un perpétuel inquiet.

Heureusement aussi, il y a foi et foi. Il y a la foi lourde de tous les dogmes traditionnels du théologien catholique traditionnel et la foi plus légère du protestant libéral: c'est bien pourquoi H. von Harnack est plus sainement critique que le P. Lagrange. Il y a aussi, depuis lors, une foi si exclusivement existentielle que rien d'historique ne peut lui faire difficulté: celle de R. Bultmann, chez qui, de ce fait, l'esprit critique a le champ libre (ce qui n'est pas non plus une garantie d'infailibilité). Et c'est bien pourquoi Helmut Koestler est un historien beaucoup plus lucide et critique que le cardinal Daniélou.

Robert JOLY.

⁵⁰ *Le Père, le Fils et le Saint-Esprit d'après les Lettres d'Ignace d'Antioche*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 18, 1971, p. 418.

⁵¹ *Die apostolischen Väter, griechisch und deutsch*, Munich, 1956, p. 123-138.

NOTE ADDITIONNELLE

Je n'ai pu avoir connaissance, avant la publication de mon livre, de l'étude de H. PAULSEN, *Studien zur Theologie des Ignatios von Antiochien*, Göttingue, 1978. Ce volume n'aurait rien changé à mon propos, mais on y lit, p. 13: « Nur eins bleibt zu bedenken: Die Untersuchung (sc. de Weijenburg) hat erneut zum Bewusstsein gebracht, dass die gegenwärtige Anerkennung der Echtheit der ignatianischen Briefe Ergebnis einer langen Entwicklung ignatianischer Literaturkritik ist und damit nicht schon als stets gültig ausgesehen werden muss ». Les temps seraient-ils mûrs?

La signification des mosaïques posticonoclastes de Sainte-Sophie de Constantinople

Le premier décor en mosaïques de la Sainte-Sophie reconstruite par Justinien de 532 à 537, après la sédition Nika, semble avoir été inspiré par le courant doctrinal qui professait que la représentation de scènes religieuses n'eût été qu'une survivance des pratiques condamnables de l'idolâtrie païenne et que le Divin échappait à toute possibilité de représentation¹. D'après la *Description* de Paul le Silentiaire², sur la coupole se détachait une croix entre des branchages ou des rinceaux sortant de cratères d'argent. Sur les intrados des arcs des collatéraux et sur les lunettes des portes conduisant du narthex aux nefs ainsi que sur les arcs des fenêtres du narthex, les nettoyages du *Byzantine Institute of America* entrepris à partir des années 1930 par Th. Whittemore et poursuivis par P. Underwood ont fait réapparaître, sous les ornements floraux peints par les frères Gaspare et Giuseppe Fossati au milieu du XIX^e siècle, des croix dessinées sur un fond d'or³. L'esprit de ce décor correspond bien au degré d'abstraction atteint par l'architecture de l'édifice et par les ornements sculptés des chapiteaux et des écoinçons des arcades. L'église des Saints-Apôtres reconstruite sous Justinien paraît avoir été, elle aussi, dépourvue de tout décor iconique⁴.

Nous ne savons à quelle époque, après Justinien, fut exécutée l'image de la Vierge qui, dans l'abside de Sainte-Sophie, aurait pré-

¹ On trouvera les références aux principaux textes et leur traduction anglaise dans *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham, March 1975, edited by Anthony BRYER and Judith HERRIN, University of Birmingham, Centre for Byzantine Studies 1977, p. 180, A, et dans Cyril MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1972, pp. 16-18, 41-44.

² Vers 506 et suiv.

³ Thomas WHITTEMORE, *The Mosaics of St Sophia at Istanbul. Preliminary Report on the first year's work 1931-1932. The Mosaics of the Narthex*, Oxford, University Press, 1933.

⁴ *Iconoclasm ...*, pp. 147, 153.

cédé, avant l'époque iconoclaste, celle que Photius inaugura en prononçant une homélie le samedi de Pâques 29 mars 867⁵. Peut-être appartenait-elle à ces embellissements de l'église par Justin II (565-578) dont parle Théophane⁶. Mais il serait abusif de vouloir tirer parti de ce texte comme d'un passage obscur de Corippus pour conjecturer, ainsi que l'avait fait Heisenberg, que l'on y aurait exécuté alors tout un cycle de mosaïques allant de l'Annonciation à l'Ascension⁷. En revanche, il est vraisemblable d'attribuer à ce règne les mosaïques qui décorèrent le petit *secretum* (l'actuelle salle au-dessus de la rampe montant du rez-de-chaussée à l'étage à l'angle sud-ouest de l'église) construit en même temps que le grand *secretum* voisin et que le nouveau palais patriarcal par le patriarche Jean III Scholasticos (565-577)⁸. MM. Cormack et Hawkins ont conjecturé que ce décor aurait comporté sur les quatre tympans de la salle des médaillons renfermant les bustes des quatre évangélistes, de Pierre et de Paul, de la Vierge et de Jean-Baptiste, et, au sommet de la voûte, entre des rinceaux, un médaillon contenant le buste du Christ Pantocrator⁹. Ce médaillon central fut détruit, les bustes des saints furent remplacés par des croix et leurs noms enlevés des cartouches au temps de l'iconoclasme, en 768/769, sur l'ordre du patriarche Nicéas, qui s'en est glorifié¹⁰. C'est sans doute alors aussi que fut détruite l'image de la Vierge dans l'abside à laquelle Photius fait allusion dans son homélie du 29 mars 867¹¹. Pendant la crise iconoclaste, la conque porta

⁵ S. ARISTARCHES, Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου... λόγοι καὶ ὁμιλίαι ὀγδωήκοντα τρεῖς, Constantinople, 1900, II, pp. 294-308. On trouvera une traduction anglaise, avec une excellente introduction, dans C. MANGO, *The Homilies of Photius*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, pp. 279-296.

⁶ *Chronographia*, I, pp. 241-242. Cette interprétation, possible, du passage a été contestée par C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire*..., p. 124.

⁷ CORIPPUS, *In Laudem Iustini Augusti minoris libri IV*, IV, 264-325. A. HEISENBERG, *Die alten Mosaiken der Apostelkirche und der Hagia Sophia*, dans Ξένια, *Hommage international à l'Université nationale de Grèce*, Athènes, 1912, pp. 143 et suiv. Cette interprétation a été contestée par C. MANGO, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, Washington, The Dumbarton Oaks Research Library, 1962, p. 93 et par A. CAMERON dans son édition du poème de Corippus, Londres, Athlone Press, pp. 206-207.

⁸ Robin CORMACK et Ernest J.W. HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Rooms above the Southwest Vestibule and Ramp*, dans les *Dumbarton Oaks Papers*, t. 31 (1977), pp. 174-251, spécialement pp. 199-212.

⁹ *Op. c.*, pp. 202-210, figg. 11-17.

¹⁰ THÉOPHANE, *Chronographia*, I, p. 443. NICÉPHORE, *Historia syntomos (Brevarium)*, p. 76. CORMACK et HAWKINS, *op. c.*, pp. 210-212.

¹¹ Cette destruction de l'image préiconoclaste est attestée par l'inscription dédicatoire de la mosaïque qui la remplaça au ix^e siècle, inscription dont il ne subsiste plus aujourd'hui à Sainte-Sophie que le début et la fin mais qui nous est conservée dans l'Anthologie palatine: *Ας οἱ πλάνοι καθεῖλον ἐνθάδ' εἰκόνας | ἄνακτες

très vraisemblablement une croix, comme à Sainte-Irène de Constantinople et à la Dormition de Nicée.

Il fallut attendre plus de vingt ans après la célébration du Triomphe de l'orthodoxie le 11 mars 843, premier dimanche du Grand Carême, pour que le décor en mosaïques de Sainte-Sophie commençât à être réalisé selon un nouveau programme. Il n'y a pas lieu de trop s'en étonner. Nous constatons qu'en matière d'interdiction ou de restauration des images un certain temps fut toujours nécessaire pour que l'on en arrivât à des décisions radicales. Si Léon III fit jeter au feu dès 726 l'icone du Christ de la Chalcé, c'est seulement en 730 qu'il promulgua son édit ordonnant la destruction des images religieuses. Quatorze ans plus tard, sous Constantin V, en 754 dut se tenir un concile pour renouveler les mesures de proscription et de destruction. Il s'écoula encore une douzaine d'années avant que Constantin V allât jusqu'à interdire en 766-767 les prières en l'honneur des saints et de Marie et qu'en conséquence le patriarche Nicétas fit enlever, en 768/769, les images du petit *secretum*. Irène, iconophile, attendit sept ans avant de convoquer en 787 le VII^e concile œcuménique de Nicée, qui restaura une première fois les images, et elle ne semble pas, pour autant, avoir replacé une Vierge dans l'abside de Sainte-Sophie. Après le Triomphe de l'orthodoxie en 843, les partisans de l'iconoclasme restèrent nombreux et actifs et deux conciles durent être convoqués en 861 et 869/870 pour réitérer la condamnation de leurs erreurs.

La première mosaïque inaugurée à Sainte-Sophie après l'iconoclasme fut donc la Vierge de l'abside, le samedi de Pâques 29 mars 867, sous le règne conjoint de Michel III et de Basile I^{er}, au témoignage de l'homélie que Photius prononça pour célébrer l'événement comme il se devait (fig. 1). La Vierge, assise sur un trône constellé de pierreries et présentant aux fidèles l'Enfant drapé d'or qu'elle tient sur ses genoux, se détache avec force au milieu de l'ample fond d'or que l'artiste, avec une audace sûre de ses effets, a laissé entièrement vide, sans ces nuages ni ces prairies que l'on avait trouvées à Ravenne à l'époque paléochrétienne¹². C'est dans une composition d'une remarquable vigueur monumentale, toute baignée de la lumière divine la plus pure, le symbole même de l'Incarnation, qui a permis aux hommes d'assurer leur salut mais aussi de communier avec Dieu par l'intermédiaire des images, selon la doctrine des iconodoules. Elle apparaît vraiment comme « le trône animé du Tout-Puissant » ainsi que

ἐστήλωσαν εὐσεβεῖς πάλιν. « Les images que des égarés avaient renversées ici, de pieux souverains les ont relevées » (traduction Pierre WALTZ, I, 1).

¹² Cyril MANGO et Ernest HAWKINS, *The Apse Mosaics of St Sophia at Istanbul*, dans les *Dumbarton Oaks Papers*, t. 19 (1965), pp. 113-151, pll. 1-14.

le chante un hymne. L'idéal de beauté dépouillée et souveraine qui inspire cette œuvre est celui-là même que Photius a professé à plusieurs reprises. Dans sa lettre pastorale au roi bulgare Boris-Michel, qui venait de se convertir au christianisme, il alléguait comme une preuve de la vérité de l'Orthodoxie byzantine sa perfection harmonieuse, pareille à celle d'un beau visage, et il opposait ses caractères d'unité, de simplicité et d'immuabilité à la complexité, au désordre et à la laideur des autres religions ou des hérésies¹³. En littérature, Photius recommandait l'emploi d'une langue classique et pure, proche de l'atticisme.

A la retombée de l'arc triomphal qui précède l'abside, les archanges Michel, l'archistratège, à la droite de la Vierge, et Gabriel, à sa gauche, remplissent leur fonction traditionnelle de gardiens (fig. 2) ; mais, au lieu d'être figurés dans la conque¹⁴, ils ont été audacieusement reportés vers l'avant de manière à dégager la voûte en cul-de-four et à donner naissance à une composition d'une ampleur monumentale à la mesure de la grandeur de l'édifice. Seul Gabriel est bien conservé. Son visage allongé, au modèle fermement ressenti, aux yeux grands ouverts, rayonne d'une beauté triomphale où s'exprime le sentiment de fierté qu'éprouvaient les iconodoules dans les décennies qui suivirent leur victoire.

Le style de cet ensemble de l'abside s'est haussé au hiératisme le plus dépouillé. Il a éliminé ce qui était anecdote inutile, détail superfétatoire pour traduire l'harmonie parfaite du monde céleste, son eurythmie, son calme immuable, sa splendide grandeur.

Un peu plus tard, à la fin du ix^e siècle ou au début du x^e, on représenta dans la coupole centrale, dominant l'ensemble, le Christ soit en buste sous l'aspect d'un Pantocrator, soit assis sur l'arc-en-ciel dans une gloire à la manière du Christ des Ascensions¹⁵. Ce médaillon fut endommagé par le tremblement de terre de 1346 et remplacé, peu après la chute de Jean Cantacuzène en 1355, par un nouveau Pantocrator, que certains voyageurs virent encore au xvi^e siècle avant qu'il fût recouvert d'un badigeon. Il avait disparu lors des travaux de restauration des frères Fossati. Sur les pendentifs furent placés quatre anges à six ailes (séraphins ou chérubins), gardiens du trône de Dieu dans le monde céleste¹⁶. Seuls ceux de l'est subsistent, dans l'état où ils furent refaits après le tremblement de terre de 1346.

¹³ MIGNE, *P.G.*, CII, 657, 660.

¹⁴ Comme, par exemple, à la Panaghia Anghléoktistos de Kiti (Chypre): DELVOYE, *Art byzantin*, Paris-Grenoble, Arthaud, 1967, fig. 24.

¹⁵ C. MANGO, *Materials ...*, pp. 87-91.

¹⁶ *Ibid.*, pl. 1, 111-118.

PLANCHE II

Fig. 1. Sainte-Sophie. Vierge à l'Enfant de l'abside (d'après C. Mango et E.J.W. Hawkins, *The Apse Mosaics...*, dans les *DOP*, t. 19, 1965, pl. 2).

PLANCHE III

Fig. 2. Sainte-Sophie. Archange Gabriel de la retombée sud de l'arc triomphal (d'après C. Mango et E.J.W. Hawkins, *The Apse Mosaics...*, dans les *DOP*, t. 19, 1965, pl. 41).

PLANCHE IV

PLANCHE V

Fig. 4. Sainte-Sophie. Restauration graphique des mosaïques du tympan sud
(d'après C. Mango, *Materials...*, Diagramme III).

PLANCHE VI

Fig. 5. Sainte-Sophie. Tympan nord. Saint Ignace d'Antioche (d'après C. Mango et E.J.W. Hawkins, *The Church Fathers in the North Tympanum*, dans les *DOP*, t. 26, 1972, pl. 28).

PLANCHE VII

Fig. 6. Sainte-Sophie. Tympan nord. Saint Jean Chrysostome (d'après C. Mango et E.J.W. Hawkins, *The Church Fathers in the North Tympanum*, dans les *DOP*, t. 26, 1972, pl. 17).

Fig. 7. Sainte-Sophie. Tympan nord. Saint Ignace le jeune (d'après C. Mango et E.J.W. Hawkins, *The Church Fathers in the North Tympanum*, dans les *DOP*, t. 26, 1972, pl. 12).

PLANCHE IX

Fig. 8. Aquarelles des Fossati représentant les évêques du tympan sud de Sainte-Sophie (d'après C. Mango, *Materials...*, pl. 57).

Sur les tympans nord et sud en dessous d'inscriptions métriques, qui évoquaient les réparations faites par Basile I^{er} après le tremblement de terre du 9 janvier 869, furent représentés à hauteur de l'étage moyen les seize prophètes qui « ont annoncé l'Eglise terrestre », pour reprendre l'expression de l'*Histoire ecclésiastique* dans la traduction latine qu'en a donnée Anastase le Bibliothécaire, précisément en ce temps-là, en 869/870 (fig. 3 et 4)¹⁷. Jérémie et Ezéchiel se trouvaient respectivement aux extrémités est et ouest du côté nord, Isaïe et Daniel aux extrémités est et ouest du côté sud. Dans les niches du bas avaient été figurés quatorze des évêques qui « ont orné l'Eglise », toujours pour parler comme l'*Histoire ecclésiastique*. Ce décor nous est connu par les dessins qui furent exécutés entre 1847 et 1849 à l'occasion des travaux de restauration des Fossati, lorsque les mosaïques furent provisoirement dégagées du badigeon dont elles avaient été recouvertes, sans doute seulement à l'époque de Sinan en 1573. Quatre des évêques du nord ont fait leur réapparition à la suite des nettoyages opérés par le *Byzantine Institute* (ce sont Ignace d'Antioche, Jean Chrysostome, Ignace le Jeune, et des fragments d'Athanase d'Alexandrie)¹⁸.

Le programme qui a présidé au choix de ces évêques et à leur rapprochement a paru jusqu'à présent énigmatique ou du moins entaché d'obscurités. Je crois qu'il s'éclaire si l'on prend en considération qu'il a été élaboré pour décorer une église qui était non pas, comme on se laisse trop souvent entraîner à le croire, celle du Palais mais celle du Patriarcat, et ce à une époque où, après la crise iconoclaste, s'affirmait la doctrine de la dyarchie. Ce fut le Patriarcat qui en régla l'ordonnance. Il choisit les grands évêques qui, dans les principales provinces de l'Empire, avaient été de fermes défenseurs de l'orthodoxie et, malgré les mauvais traitements qui leur furent le plus souvent infligés ou dont ils furent menacés, des défenseurs de l'indépendance du pouvoir spirituel, voire de sa prééminence, par rapport au pouvoir temporel, dont l'Eglise avait eu tant à souffrir pendant la crise iconoclaste. Ce sont aussi fort souvent des docteurs dont les iconodoules pouvaient invoquer l'enseignement à l'appui de leur doctrine.

Ces mosaïques doivent se lire en partant du *hiéron bèma*, vers lequel se dirigent les bras droits bénissant des évêques, — bras repliés devant la poitrine sur le tympan nord, tendus sur le tympan sud.

¹⁷ MANGO, *Materials ...*, diagrammes III et IV.

¹⁸ MANGO, *Materials ...*, pp. 48-66; MANGO et HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum*, dans les *Dumbarton Oaks Papers*, t. 26 (1972), pp. 1-41.

Au nord, la série débutait, à l'est, par les deux redoutables patriarches d'Alexandrie, Athanase et Cyrille. Athanase avait été l'implacable adversaire de l'arianisme, qu'étant encore diacre, il avait fait condamner par le concile de Nicée en 325. Il accepta cinq fois l'exil sous quatre empereurs plutôt que de transiger. Il avait, en outre, justifié les images en enseignant que « le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils », en rappelant que « celui qui a vu le Fils a vu le Père » et en ajoutant, par une référence d'époque à la pratique de l'iconographie impériale, que « celui qui regarde un portrait de l'empereur voit l'empereur » et que « celui qui regarde l'empereur reconnaît que son portrait est à sa ressemblance »¹⁹. Cyrille fut un non moins farouche adversaire des Nestoriens, dont il obtint la condamnation au concile d'Ephèse en 430; il ne craignit pas de s'opposer d'abord au préfet d'Égypte Oreste puis à l'empereur Théodose II lui-même, qui le fit déposer pour un certain temps; de plus théologien subtil, il apportait des arguments fondamentaux aux iconophiles par sa doctrine de l'Incarnation et ses spéculations sur l'image de Dieu (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ). On avait vraisemblablement oublié alors à Constantinople que, lorsque l'évêque de cette ville, Atticus, et celui de Verria, Acace, lui avaient écrit, sur l'intervention de Théodose II, pour le prier d'inscrire sur les diptyques de son Église le nom de Jean Chrysostome comme eux-mêmes venaient de le faire, il leur répondit que Jean avait été régulièrement déposé de l'épiscopat par le concile du Chêne, auquel il avait participé lui-même, et qu'inscrire le nom de Jean Chrysostome dans les diptyques c'était replacer Judas dans le collège apostolique²⁰.

Puis venaient, dans les troisième et quatrième niches, deux évêques originaires de la Syrie: Ignace Théophore ou Ignace d'Antioche (fig. 5) et Jean Chrysostome (fig. 6). Selon la tradition, Ignace, troisième évêque d'Antioche, passait pour avoir écrit à des églises de la province d'Asie des *Lettres* où il tentait de réduire les tendances judaïsantes qui introduisaient la division dans l'Église et où, selon la conception d'un épiscopat monarchique, il recommandait l'unité autour de l'évêque, auquel étaient subordonnés les deux autres degrés de la hiérarchie, les prêtres et les diacres²¹. De plus, à une époque de controverses avec le siège de Rome, on appréciait à Constantinople ses vues sur

¹⁹ *Discours contre les ariens*, III, 5 (texte cité en traduction anglaise dans *Iconoclasm ...*, p. 181, B 10).

²⁰ *Lettres*, LXXVI.

²¹ Robert JOLY (*Le Dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, Editions de l'Université, 1979) a montré que ces lettres sont inauthentiques et ont dû être rédigées, en milieu smyrniote, plus tardivement, vers 165. Dans un compte rendu de cet ouvrage à paraître dans *L'Antiquité classique*, t. 49 (1980), M. J.-P. BRISSEON se déclare « assez enclin à considérer que le nom même d'Ignace est une fiction ».

l'égalité des évêques, dont chacun représentait l'éternel sacerdoce du Christ. Il aurait, enfin, préféré le martyr à l'abjuration de sa foi et aurait été décapité à Rome sous Trajan. Lorsqu'après sa mort on lui avait ouvert la poitrine, on y avait trouvé sur son cœur le monogramme *IHC* tracé en lettres d'or, d'où son surnom de Théophile.

La niche centrale contenait l'image de Jean Chrysostome, l'ancien moine et prêtre de Syrie, devenu patriarche de Constantinople, liturgiste, auteur de cinq homélies où il s'attaquait à l'anoméisme, la forme la plus radicale de l'arianisme; il était l'exemple même de l'intransigeante autorité morale que revendiquait le patriarcat par sa condamnation du luxe et de la conduite de l'impératrice Eudocie, femme d'Arcadius, ce qui lui valut d'être condamné deux fois à un exil où il finit par laisser la vie.

Lui succédait à sa droite, dans la cinquième niche, Grégoire le Thaumaturge, qui nous fait passer en Asie mineure mais qui était l'objet d'une grande dévotion à Constantinople²². Après avoir été l'élève d'Origène à Césarée de Palestine, il devint évêque de sa ville natale, Néo-Césarée dans le Pont. Il aurait été en butte aux persécutions du pouvoir politique: sous Dèce, il aurait dû se réfugier dans la montagne. On le donnait comme l'auteur de traités doctrinaux, dont l'un, *Ἐκθεσις πίστεως* — credo trinitaire — lui aurait été révélé dans une apparition par l'apôtre Jean à la demande et en présence de la Théotocos. Ce traité a fourni plus d'une fois des arguments contre les hérésies christologiques. Grégoire le Thaumaturge avait participé vers 264 au concile d'Antioche, convoqué pour juger les doctrines adoptianistes de Paul de Samosate. Basile s'est plu à rappeler comment dans son enfance sa grand'mère paternelle, Macrine, qui avait été l'auditrice de Grégoire le Thaumaturge, et sa mère lui avaient transmis les enseignements de ce docteur de l'Eglise orientale, qui semble avoir reçu parfois l'épiclese de Théologien²³. Grégoire de Nysse a prononcé de lui un vibrant panégyrique.

Les deux derniers personnages, à l'extrémité ouest du tympan nord, étaient des patriarches de l'histoire récente de Constantinople: d'abord Méthode, qui occupa le trône patriarcal de 843 à 847. Avant de devenir patriarche, Méthode, moine d'origine sicilienne, avait été du parti iconophile qui tentait alors de faire décider la question par le pape. Ayant apporté des lettres de Pascal I^{er} à Michel II, le fondateur

²² W. TELFER, *The Cultus of St. Gregory Thaumaturgus*, dans *The Harvard Theological Review*, t. 29 (1936), pp. 225-344. Voir aussi l'introduction d'Henri CROUZEL à son édition de Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène*, Paris, Editions du Cerf, 1969.

²³ *Lettres*, CCIV, 6 et CCXXIII, 3.

de la dynastie d'Amorium, il fut fort mal accueilli par l'empereur, irrité de ces contacts avec Rome. Il fut battu de verges et emprisonné pendant plus de huit ans dans une des îles des Princes. Mais sa science lui valut d'être rappelé par Théophile, pourtant adversaire des images, qui l'introduisit dans son entourage. Dans l'année qui suivit la mort de cet empereur, Méthode connut une éclatante revanche puisque, après la déposition de l'iconoclaste Jean le Grammairien, il fut installé par Théodora et ses conseillers sur le trône patriarcal. Il présida en cette qualité le concile de février 843 qui rétablit le culte des images et célébra la cérémonie du Triomphe de l'orthodoxie à Sainte-Sophie le dimanche 11 mars suivant, mettant ainsi un terme, du moins officiel, à une crise qui avait duré au moins un bon siècle.

A Méthode, au terme de la série du nord, succède Ignace le Jeune (fig. 7), comme il lui avait succédé sur le trône patriarcal. Ignace le Jeune, mort le 23 octobre 877, avait été canonisé très tôt, dans un geste d'apaisement, par son rival Photius, donc avant la déposition définitive de ce dernier en 886, — ce qui nous donne un *terminus post quem* pour l'exécution de ce programme de mosaïques. Ignace, moine rigide, fils de l'empereur Michel I^{er} Rangabé, devenu patriarche en 847, avait dû démissionner en 858 sous la pression de l'empereur Michel III et du César Bardas pour s'être montré trop favorable aux membres du clergé intransigeants à l'égard de ceux qui avaient suivi l'iconoclasme et qui cherchaient à se réconcilier avec l'Eglise. Remplacé alors par Photius, il remonta sur le trône patriarcal le 23 novembre 867 après que Basile I^{er} eut tué lui-même le César Bardas, fait assassiner Michel III et contraint Photius à démissionner. C'est ainsi qu'Ignace présida le huitième concile œcuménique qui siégea d'octobre 869 à février 870 et qui confirma le triomphe de l'iconophilie et se termina par dix-huit anathèmes contre les iconoclastes²⁴.

Les évêques retenus pour le tympan sud semblent avoir été réunis en raison de leur appartenance, presque tous, à l'Asie mineure, où les armées de Michel III avaient remporté en 863, sur l'émir de Mélitène, une victoire décisive qui marqua le début de la reconquête des territoires occupés par les Arabes et où Byzance menait la lutte contre les hérétiques pauliciens et quartodécimans (fig. 8).

L'évêque contenu dans la première niche en partant de l'est avait disparu déjà au temps des Fossati.

Le deuxième, Anthime, fut évêque de Nicomédie à l'époque des persécutions de Dioclétien et de Galère et il dut se réfugier dans un vil-

²⁴ Patricia KARLIN-HATTE, *Gregory of Syracuse, Ignatios and Photios, dans Iconoclasm ...*, pp. 141-145.

lage, où il convertit les soldats envoyés pour l'arrêter. Mais il fut finalement fait prisonnier, torturé et décapité le 3 septembre 302. Il était considéré comme l'auteur d'un traité *Sur la Sainte Eglise*, où il dressait un catalogue des hérésies et où il donnait comme critères de la véritable Eglise l'unité, la catholicité et l'apostolicité. Au témoignage de Procope (*De aedificiis*, I, 6) une église lui fut consacrée par Justinien au-delà de la Corne d'Or.

La présence de Basile, dans la troisième niche, était inéluctable. Mais on peut croire que certains traits de sa personnalité et de son œuvre justifiaient particulièrement sa présence dans ce programme. Il mena avec rigueur la lutte contre l'arianisme et rédigea deux importants traités doctrinaux, *Contre Eunome*, dirigé contre l'un des plus éminents représentants de l'anoméisme et *Sur le Saint Esprit*, où il a réfuté les enseignements des pneumatomaques, qui niaient la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit. Nous savons aussi par Grégoire de Nazianze²⁵ qu'il fit preuve d'indépendance envers les magistrats de Césarée et qu'il résista avec succès à Valens, qui exigeait de lui la signature du formulaire du double concile de Rimini et de Séleucie d'Isaurie. Valens, s'inclinant devant sa fermeté et reconnaissant sa valeur, le chargea même de s'occuper des affaires religieuses de l'Arménie, où le rayonnement de Byzance devait être rappelé plus loin au terme de la série par Grégoire l'Illuminateur. Enfin, après la crise iconoclaste, on devait saluer aussi en Basile celui qui avait recommandé l'emploi du décor figuré dans les églises aux fins d'édifier les fidèles par l'illustration des Livres saints et qui avait justifié les images divines par l'Unité du Père et du Fils²⁶.

Basile devait être immanquablement suivi, dans la quatrième niche, de son ami Grégoire de Nazianze, dont l'épîclèse *Théologien* dit nettement l'importance pour l'enseignement que le Patriarcat avait entendu faire dispenser par ces mosaïques. Cette importance est soulignée par sa situation dans la niche médiane en face de Jean Chrysostome au nord : d'une part, le *Théologien* à qui les charges sacerdotales pesaient, de l'autre le Patriarche qui entendait user de toute son autorité ; mais, entre les deux, il y a aussi le lien unissant l'*Apologie pour sa fuite* de Grégoire au *Traité du Sacerdoce* de Jean Chrysostome, qu'il a inspiré. Installé sur le siège épiscopal de Constantinople par Théodose I^{er} après la chute de Valens, Grégoire de Nazianze prononça les cinq discours appelés théologiques parce qu'ils furent consacrés à la défense

²⁵ *Discours*, XLIII, 35, 49-50.

²⁶ *Sur le Saint-Esprit*, XVII, 44-45 (texte utilisé par Jean Damascène dans *Sur la foi orthodoxe*, IV, 16 ; traduction anglaise dans MANGO, *The Art of the Byzantine Empire*, pp. 169-171).

de la Trinité, cette Trinité, disait-il, qu'il proclamait plus souvent qu'il ne respirait²⁷. Il a lutté sur le plan doctrinal contre l'unitarisme des sabelliens, le tripartisme des ariens et les pneumatomaques, qui rejetaient la divinité de la Troisième Personne. Comme Basile il a aussi recommandé la pratique d'un art religieux figuré.

Denys l'Aréopagite, dans la cinquième niche, est rapproché de Basile et de Grégoire, comme il l'était dans les lettres de Théodore Stoudite, qui le qualifie de πάνσοφος. Lui aussi aurait souffert pour sa foi et aurait été brûlé vif à Athènes en 95. Les traités placés sous son nom en ont fait un des maîtres de la spiritualité orientale et occidentale. Ses ouvrages, influencés par Proclus et le néo-platonisme, *Sur la hiérarchie céleste* et *Sur la hiérarchie ecclésiastique*, répondaient bien à la conception hiérarchisée de la société byzantine, qui était celle du Patriarcat comme de la cour impériale. Il avait aussi écrit un traité *Sur les noms intelligibles de Dieu*. La vie spirituelle des Byzantins était profondément influencée par sa *Théologie mystique*, où il avait approfondi la doctrine de la contemplation, de l'extase et de la ténèbre mystique²⁸. Théodore Stoudite a cité plusieurs textes de l'Aréopagite à l'appui de la doctrine iconologique traditionnelle avec la référence à l'archétype présent dans les images²⁹.

Nous revenons à l'Anatolie avec son voisin, Nicolas de Myra, dans la sixième niche. Nicolas avait été emprisonné au temps de la persécution de Dioclétien et il assista au concile de Nicée, où il aurait envoyé son poing dans la figure d'Arius. Basile I^{er} lui avait consacré une chapelle dans l'enceinte du Palais impérial, vers 870, peut-être dans la Néa. Et c'est au début du x^e siècle qu'un patriarche de Constantinople, Nicolas le mystique (901-907), porta pour la première fois son nom.

Avec le dernier des évêques, représenté à l'extrémité occidentale de la série sud, s'affirme la volonté de rayonnement intellectuel et politique de Constantinople, comme si la présence à cet endroit devait symboliser l'expansion loin du siège du patriarcat et de la capitale de l'empire. C'est Grégoire l'Illuminateur, l'évangéliste de l'Arménie. Lui encore a été mis en danger par le pouvoir politique. Son père Anak, ayant tué le roi Chosroès d'Arménie, fut massacré avec les siens à l'exception du petit Grégoire, qui put être soustrait à la mort et porté à Césarée de Cappadoce, où il reçut une éducation chrétienne.

²⁷ *Lettres*, 100.

²⁸ W. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*, Paris, 1944.

²⁹ Voir les références aux textes dans le *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3 (1954), coll. 303-304.

Venu en Arménie, il réussit à y convertir le roi Tiridate, d'abord hostile, — bon exemple de la soumission de l'empereur au pouvoir spirituel. Grégoire l'Illuminateur était aussi considéré comme l'auteur des *Stromates*, homélies dogmatiques et morales. Son culte fut développé par Basile I^{er}, dont la famille était d'origine arménienne, pour des raisons politiques et dynastiques. Photius, dans la généalogie fictive qu'il avait préparée pour cet empereur, faisait remonter sa lignée à Tiridate, « le grand roi des Arméniens qui vécut à l'époque du saint martyr Grégoire »³⁰. Sa présence exprime l'ambition de Byzance de resserrer les liens avec le jeune royaume arménien des Bagratouni.

On notera encore que les milieux du Patriarcat de Constantinople n'ont pas trouvé de modèles à proposer parmi les anciens titulaires des sièges de Rome et de Jérusalem!

Il me semble, en conclusion, que l'on peut raisonnablement avancer que le choix et la répartition des quatorze évêques dans les niches inférieures des deux tympans répond à un programme visant à proclamer le triomphe de l'orthodoxie, à travers les siècles, sur les hérésies, en dépit des obstacles qui lui ont été opposés et des mauvais traitements dont ses défenseurs ont eu à souffrir. Mais ce programme avait encore pour but d'affirmer, dans la Grande Eglise, l'autorité et la puissance du Patriarcat de Constantinople³¹.

Charles DELVOYE.

³⁰ Cf. MANGO, *Materials* ..., pp. 56-57.

³¹ L'inspiration du Patriarcat apparaît aussi dans les mosaïques du grand *secretum*, contemporaines de celles des tympans, qui auraient compris les douze apôtres, les deux évangélistes non-apôtres, saint Etienne protomartyr, Constantin et Hélène, et les quatre patriarches dont les noms étaient réunis dans le *Synodikon de l'orthodoxie*: Germain (qui dut démissionner sous Léon III pour s'être opposé aux premières mesures iconoclastes), Taraise (sous lequel se termina la première crise iconoclaste par le VII^e concile œcuménique de Nicée), Nicéphore (qui fut exilé en 815 par Léon V l'Arménien lors du début de la deuxième crise iconoclaste) et Méthode (qui présida à la fin de cette deuxième crise) (Robert CORMACK et Ernest HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Rooms above the Southwest Vestibule and Ramp*, dans les *D.O.P.*, t. 31, 1977, pp. 177-251). On retrouve encore l'inspiration du Patriarcat dans la célèbre mosaïque au-dessus de la porte principale du narthex conduisant dans la nef médiane où, à l'époque de Romain Lécapène, en 920, Léon VI aurait été représenté agenouillé, faisant pénitence au terme du conflit qui l'avait opposé au patriarche Nicolas le Mystique, à partir de 906, à la suite de son quatrième mariage avec Zoé Karvounopsina (N. OIKONOMIDÈS, *Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint-Sophia*, dans les *D.O.P.*, t. 30, 1976, pp. 153-173).

Les reliefs de façades dans l'art de Vladimir et de Souzdal

Motifs chrétiens et païens

Le problème des liens existant entre le style d'ornementation de l'architecture, non seulement religieuse mais aussi civile, de Vladimir et de Souzdal, en Russie centrale, à l'époque ancienne (xii^e-xiii^e siècles) et le style d'autres régions d'Europe, ou des confins de l'Europe (Transcaucasie), fait encore l'objet d'affrontements d'opinions et de points de vue opposés. Cependant, la question n'a encore fait l'objet d'aucune étude synthétique détaillée, s'appuyant sur l'ensemble du matériau connu actuellement, même si, surtout dans ces dernières années, les ornements de façades des églises de Vladimir ont, eux, suscité analyses et publications assez nombreuses¹.

Pour que les choses soient claires de prime abord, il est utile de dire que nous considérons l'art de Vladimir et de Souzdal, de même que les autres courants et formes d'art russe ancien, comme un art qui, à partir de et à travers l'acquis byzantin, s'est développé de façon originale, propre, qui n'est pas simplement, comme on le croit parfois encore en Occident, un sous-produit de la culture constantinopolitaine. Ceci étant acté, pour celui qui essaye d'aller plus loin et d'aborder le problème scientifiquement, il n'en reste pas moins que certaines influences, convergences ou ressemblances — mais aussi les divergences — doivent être examinées sans parti-pris.

¹ Rappelons essentiellement K. ROMANOV, *La colonnade du pourtour de la cathédrale de Saint-Georges à Jur'ev-Pol'skij (L'Art byzantin chez les Slaves, 2^e recueil Uspenskij, 1^{re} partie, Paris, 1932, pp. 54-67)*; G. VAGNER, *Tcorcitcheskije voprosy izoutchenia Vladimiro-Souzdzalskoï skouptoury (Koultoura drevnei Rousi, Moscou, 1966, pp. 47-52)*; N. VORONINE, *Zodtchestvo severo-vostotčnoï Rousi, XII-XV v., t. 1, Moscou, 1961*; G. VAGNER, *Skouptoura Vladimiro-Souzdzalskoï Rousi, g. Iouriev-Polskoï, Moscou, 1964*; G. VAGNER, *Mastra drevnerousskoï skouptoury, Relicfy Iourieva-Polskogo, Moscou, 1966*; G. VAGNER, *Skouptoura drevnei Rousi, XII vek, Vladimir-Bogolioubovo, Moscou, 1969*; G. VAGNER, *Belokamennaïa rczba drevnego Souzdalia, Moscou, 1975*; V. KAZARINOVA, *Arkhitektoura Dmitrievskogo sobora vo Vladimire, Moscou, 1959*. S'ajoutent plusieurs articles dans *Sovietskaïa Arkheologia*.

Un point a depuis longtemps retenu l'attention des chercheurs et historiens d'art: c'est celui des éléments décoratifs et plus particulièrement des reliefs de façades dans les architectures romane, russe, arménienne et géorgienne. Certains, autrefois, ont en effet voulu expliquer l'extraordinaire développement, très particulier à Vladimir, des reliefs de façades, par une influence transcaucasienne (arméno-géorgienne). En fait, si l'on prend la ressemblance la plus frappante, presque la seule à être aussi séduisante à première vue que trompeuse, pensons-nous, les reliefs de l'église arménienne d'Aghtamar, du x^e siècle², et ceux, beaucoup moins connus chez nous, de l'église russe de Iouriev-Polskoï, du $xiii^e$ siècle, dans la région de Vladimir, de prime abord on est tenté d'y trouver une ressemblance assez caractérisée: décoration très abondante de reliefs sur presque toute la façade, médaillons de bustes de saints dans un encadrement circulaire, décor végétal et animalier. Il faut cependant, au-delà des apparences, élever une première objection, une première mise en garde contre les rapprochements hâtifs. D'abord, trois siècles environ séparent Aghtamar de Iouriev-Polskoï. Ensuite, Saint-Georges de Iouriev présente un problème particulier, le fait, qu'il ne faut pas perdre de vue, que son système de décoration actuel n'est pas le système d'origine. L'église Saint-Georges de Iouriev-Polskoï fut construite en 1152 et devait être fort proche de celles, contemporaines, de Pereïaslavl Zalesski et de Kidekcha, à côté de Souzdal. Mais elle fut abattue en 1230 et refaite en 1234. C'est dans cette seconde variante que, plus tard, elle servit de modèle à la première église de pierre du kremlin de Moscou, celle de la Dormition de 1326. Ecroulée vers 1460-1470, elle fut reconstruite par V. Ermoline l'année suivante, en 1471, avec les mêmes pierres de taille. Au $xvii^e$ siècle d'abord, elle subit de nouvelles modifications, puis des mutilations au $xviii^e$ et encore des ajouts au xix^e (1809-1827). Nous la voyons donc maintenant après qu'elle ait subi cinq reconstructions ou restaurations. La coupole d'origine a disparu et le tambour en a été surbaissé de près des deux tiers, de même que le haut des façades, autrefois lancéolé. Quant à son extraordinaire décoration de reliefs, elle constitue un véritable puzzle car, lors des reconstructions, surtout en 1471, les pierres ont été mélangées et les compositions ainsi « écartelées » (fig. 1); ceci nous montre non seulement que la reconstruction a été faite hâtivement, négligemment, mais surtout que le système décoratif avait certainement perdu sa signification et son importance au xv^e siècle, après deux siècles de domination mongole, époque où les profondes mutations économiques, sociales, politiques qui ont marqué la Russie, en ont fait un état centralisé.

² M. İPŞIROGLU, *Die Kirche von Aghtamar*, Mayence, 1963.

De plus, on peut comprendre Iouriev-Polskoï non pas par référence isolée à des monuments arméniens ou géorgiens, même Aghtamar, mais en tant qu'aboutissement, zénith de l'évolution du style de l'architecture de Vladimir depuis le milieu du XII^e siècle jusque 1234: on voit alors nettement que ce style décoratif, ces reliefs suivent une évolution propre, interne, depuis les rares éléments décoratifs du début jusqu'à l'extraordinaire foisonnement de Saint-Dmitri (1194-1197) et la « baroquisation » de la décoration de Saint-Georges.

C'est un premier élément, capital, qu'il faut mettre en évidence au-delà des ressemblances apparentes Aghtamar-Saint-Georges, dont les systèmes, les thèmes et les fonctions décoratifs sont d'ailleurs très différents si on les analyse en tant que système précisément, élément par élément. Les solutions ornementales choisies sont d'ailleurs différentes, notamment en ce qui concerne les éléments végétaux.

Dès qu'on se tourne vers d'autres églises arméniennes ou géorgiennes où les reliefs de façade jouent un rôle dans la décoration, ce ne sont plus les convergences, les ressemblances qui frappent, mais les divergences, les dissemblances.

Bien sûr, des reliefs à sujets religieux, symboliques, végétaux ou animaliers existent par exemple à Bolnisi (478-493) sur les chapiteaux. A Djvari (586/587-604), on trouve les reliefs, bien connus, sur l'abside, mais ceux-ci n'ont rien à voir avec le système de Vladimir. A Martvili (VII^e siècle), il est vrai qu'on trouve une bande « lombarde » étroite, serrée et bien encadrée, ressemblant à un ornement de manuscrit ou typographique, où les reliefs se succèdent en une procession, à la queue leu leu; ce décor architectural est pourtant fort différent du système décoratif de Vladimir. A Kumurdo, Géorgie (964), on trouve quelques reliefs mais insérés dans, et strictement soumis à, un encadrement de fenêtre. A Ateni, on trouve quelques reliefs encastrés et s'enfonçant dans la façade au lieu d'en ressortir. A Sveti-Tskhoveli (Mtskheta, 1010-1029), des reliefs parcimonieux sont insérés dans les lignes décoratives à un endroit bien délimité et ces reliefs sont fort différents de ceux de la Russie centrale. A Samtavissi (1030), le décor sculpté est géométrique: il y a deux ou trois reliefs fantastiques ou animaliers, bien sûr, mais comme on en trouve partout à cette époque. A Nikortsminda, Géorgie (1010-1014), il y a cependant plusieurs reliefs; quelques griffons sur la coupole rappellent ceux de Vladimir, mais ils sont noyés dans le décor géométrique et végétal. A Ikorta (1172), le décor géométrique est proche de celui de Samtavissi. A Betania (XII^e-XIII^e siècles), rien non plus de semblable à Vladimir: le décor est végétal et géométrique. A Pitareti (1213-1222), le décor est végétal et géométrique. On peut multiplier les exemples pareils en Arménie aussi. Ni à Haghartsin ni à Gheghard ni sur les autres nombreuses églises armé-

niennes des XI^e-XII^e siècles à décor sculpté, on ne trouve un système décoratif semblable à celui de Vladimir, pas plus qu'à Amaghov Noravank (XII^e-XIV^e siècles).

Il n'est donc pas étonnant que, dans ces trente dernières années, la théorie de l'origine transcaucasienne des sculptures de Vladimir ait été pratiquement abandonnée³.

Avant de revenir aux parallèles et aux sources possibles de ce style « roman » de Vladimir, il est nécessaire d'en décrire brièvement les principaux monuments, du moins ceux qui se sont conservés jusqu'à nos jours⁴.

Il faut aussi rappeler que, à tous égards, la Russie de Vladimir et de Souzdal (XI^e-XIII^e siècles) concrétise une série de mutations par rapport à l'ancien état unifié qu'avait été la Russie kiévienne (X^e-XII^e siècles), sur le plan politique, économique, dynastique et aussi dans le domaine de l'architecture. Si à Kiev on avait construit en belles briques plates et en *opus mixtum*, au XI^e siècle, puis en briques plus grossières lors de la décadence amorcée au XII^e, à Vladimir et à Souzdal une véritable révolution technique et stylistique se produit avec l'emploi de blocs de taille réguliers en pierre calcaire de la Kama, l'apparition de portails à voussures en plein cintre et d'une frise décorative et de reliefs de façades qui font comparer ce style au roman occidental. Il faut souligner cependant que le plan et l'aspect général des bâtiments et églises ne s'écartent pas de la tradition byzantino-kiévienne et, d'autre part, que ce style ne s'est pas fixé tout de suite, qu'il a évolué et ne s'est développé qu'au cours des décennies. En voici les principales étapes.

1. Eglise de Boris et Gleb à Kidekcha, à quelques kilomètres de Souzdal, sur la rivière Nerl. Cette église a été assez mutilée au cours des siècles: il manque le tambour et le haut des absides ainsi que le haut des façades, surtout du côté est. Erigée en 1152, cette église princière en pierre de taille n'a pas conservé ses fresques. Sa façade est encore divisée en plages par des piliers plats. Une ébauche de frise décorative à arceaux court le long du bâtiment. Il n'y a pas de reliefs de façades.

³ Le petit livre de O. KHALPAKHTCHIAN, *Koultournye sviazi Vladimiro-Souzdalskoï Roust i Armenit*, Moscou, 1977, qui essaye, sur base à la fois de la décoration et de signes princiers ou de maîtrise, assimilés un peu rapidement à des lettres arméniennes, de voir à Vladimir une influence arménienne, constitue une tentative intéressante mais peu convaincante.

⁴ Nous laissons nécessairement de côté ici ceux qui ont été détruits ou entièrement mutilés au cours des siècles et qui ont donc disparu ou dont il ne reste que des traces archéologiques minimes, telle la première église de la Dormition de Rostov, érigée vers 1161-1162, puis agrandie, et disparue en 1204.

2. L'église de la Transfiguration de Pereïaslavl Zalesski ⁵, de 1152-1157. Cette construction constitue l'exemple le plus sobre du style de Vladimir, le point de départ stylistique. Eglise princière à tribune, elle a des portails en plein cintre sans voussures, les piliers de façades sont plats. Aucune décoration de façade: seule une petite frise de triangles renversés sous la coupole, à la manière des églises de Pskov-Novgorod, et une ébauche de frise à arceaux en haut des absides constituent un élément décoratif. Les restes de fresques ont été détruits en 1877.

3. La « Porte d'Or » de Vladimir date de vers 1164. Cette construction civile et défensive en pierre de taille, s'ouvrant à l'ouest sur la route venant de Kiev, s'est conservée, mais fort modifiée. Seul l'arc central en plein cintre est d'origine, comme le confirment d'ailleurs les graffiti anciens découverts il y a quelques années.

4. Le palais du prince André Bogolioubski, ou plutôt les quelques fragments qui subsistent de cette imposante construction, date de vers 1158-1165. Il formait autrefois tout un ensemble, attenant à l'église de la Nativité de la Vierge (disparue en 1722 et refaite en 1751). Il n'en subsiste qu'une aile s'arrêtant au niveau du premier étage, comportant la tour à escalier et un corridor surmontant un arc en plein cintre. Le regretté N. Voronine, qui l'a étudié en détails, comme il l'a fait pour l'ensemble de cette architecture ⁶, en a donné une reconstitution fort vraisemblable. On voit, de nos jours encore, que, construit en pierre, il était orné d'une élégante frise aveugle d'arceaux, s'appuyant sur de longues et fines colonnettes, et était flanqué aux angles de fines colonnettes semi-engagées.

5. La perle de l'architecture de Vladimir est constituée par l'église votive de l'Intercession (Pokrov) ⁷ sur la Nerl (fig. 2), construite en 1165-1167 (?) par le prince André Bogolioubski, peut-être en souvenir de son fils Iziaslav, mort en 1165, et de sa victoire sur les Bulgares de la Volga. D'une harmonie de proportions remarquable, admirablement située sur une éminence au bord de la Nerl, elle est un joyau de l'architecture médiévale européenne.

Nous avons ici une œuvre accomplie d'un style arrivé à maturité. Les portails sont à voussures, finement sculptés, une frise élaborée de

⁵ À ne pas confondre avec d'autres villes homonymes, telle la Pereïaslavl kiévienne.

⁶ N. VORONINE, *Zodtchestvo severo-vostotchnoi Rousi, XII-XV vekov*, t. 1 et 2, Moscou, 1961-1962.

⁷ La fête de l'Intercession de la Vierge (Pokrov) fut précisément instituée en Russie par les princes de Vladimir comme fête patronale.

fines colonnettes court le long de la façade. Ces fines colonnes se retrouvent sur les absides. Les reliefs de façades sont sobres et peu nombreux : quelques visages féminins⁸, le prophète David chantant ses psaumes et, comme l'Orphée antique, charmant les animaux. Quelques griffons et lions à la queue en palmette semblent l'écouter placidement (fig. 3-4).

Tout est ici élégance sobre, retenue, accomplissement ; on ne craint pas de dire perfection. Pareil monument a été pensé et réalisé par une culture de haut niveau, s'appuyant sur les meilleures traditions et les interprétant de façon originale.

6. La cathédrale de la Dormition de la Vierge à Vladimir est connue notamment par les fresques remarquables qu'y peignit André Roubliov au début du xv^e siècle. Mais son histoire architecturale n'est pas moins intéressante. L'église, de grandes dimensions, s'est conservée jusqu'à nos jours ; elle a été érigée en deux temps.

La première église, de dimensions plus modestes, avec narthex et tribune, à piliers cruciformes, a été construite en 1158-1160/61. Quelques années plus tard, en 1185-1189, elle a été agrandie, ses murs et absides reculés et elle a été dotée de cinq coupoles et cinq nefs. On peut encore voir dans le haut du côté nord un fragment originel, une fenêtre et des colonnettes du bâtiment d'origine. Elle devait donc comporter une frise à colonnettes et quelques reliefs qui ont été parfois réencastrés dans la nouvelle construction. Les consoles des colonnettes étaient sculptées. L'église est d'une grande harmonie. Sa décoration est assurée par sa frise développée d'arceaux s'appuyant sur de fines colonnettes qu'on retrouve en haut des absides et par de fines semi-colonnes engagées qui séparent en plages les façades et strient les absides. Les tambours sont ornés également de fines colonnettes.

A première vue, il semblerait qu'il n'y ait pas de reliefs de façades ; en fait, ils existent, mais sont peu visibles, constitués par quelques visages féminins et l'une ou l'autre composition.

Ce monument marque une étape ultérieure dans le développement du style de Vladimir.

7. L'aboutissement du système décoratif de Vladimir se trouve dans un des plus beaux monuments de la Russie du xii^e siècle, l'église princière de Saint-Dmitri, de 1194-1197, érigée par le dernier prince puissant et centralisateur, Vsevolod III, avant la décadence liée au phénomène de morcellement féodal et de victoire des forces centri-

⁸ Ces masques de femmes semblent être le symbole des églises dédiées à la Vierge.

fuges, qui va marquer le début du XIII^e siècle (fig. 5-6). Comme l'ont souligné plusieurs commentateurs, la construction, attenante autrefois au palais de Vsevolod, est un véritable hymne de gloire à la puissance du prince et une sorte de contrepois à l'église du métropolitain, celle de la Dormition, située à côté, à moins de deux cents mètres d'elle seulement. Son système décoratif est étonnant et unique pour le XII^e siècle. On y retrouve, dans son ultime aboutissement, tout ce qui était en promesses dans les monuments énumérés plus haut. Mais ici c'est un véritable foisonnement de reliefs qui s'étalent sur les façades. Nous y reviendrons plus loin.

8. L'église Saint-Georges de Iouriev-Polskoï (1234), qui a introduit notre sujet, est une des moins connues et une des plus curieuses de ce courant d'architecture.

La bourgade de Iouriev a été fondée au milieu du XII^e siècle par le prince Iouri Dolgorouki, comme une « ville » nouvelle près de deux petites rivières, mais est restée très secondaire par rapport à Souzdal et surtout à Vladimir. En 1212, elle est donnée à un fils de Vsevolod III, Sviatoslav, qui y fait ériger la nouvelle église Saint-Georges (1234) et le monastère de saint Michel Archange. Au XIV^e siècle, elle passe sous contrôle moscovite; au XV^e, elle est accordée en « fief » à Svidrigailo de Lituanie, au XVI^e à des Tatares au service du prince de Moscou.

Nous avons vu plus haut que l'église Saint-Georges a connu de nombreux avatars, ayant entraîné sa reconstruction à de nombreuses reprises. Son aspect initial était fort différent et bien plus élégant que son état actuel (voir reconstitution, fig. 7), ses proportions beaucoup plus élancées.

Après Saint-Dmitri, Saint-Georges est la plus ornée de ces constructions. Elle était, elle aussi, et avec encore davantage de fantaisie, recouverte d'un véritable tapis de dentelle de reliefs, dont nous avons dit qu'ils ont été en grande partie mélangés lors de la reconstruction de 1471.

9. L'église de la Nativité de Souzdal a été érigée en 1222-1225 mais s'est effondrée en 1445. Il ne subsiste de sa partie originale que les soubassements et les murs jusqu'au niveau du premier étage; ceci permet cependant de constater qu'elle était aussi ornée de reliefs avec visages de femmes et d'une frise à arcature sur colonnettes (fig. 8). Les portails sont en plein cintre, à voussures et ornés de chapiteaux de colonnes avec lions sculptés (fig. 9). Cette église est en fait surtout connue pour ses remarquables « portes d'or » niellées, datant de la première moitié du XIII^e siècle, un des plus beaux monuments de l'art

médiéval européen⁹. Nous écartant un instant de notre propos principal, nous nous arrêterons à ce monument d'un grand intérêt iconographique et technique.

Il y a en fait deux doubles portes, à deux vantaux chacune, encastées dans les portails de la cathédrale de Souzdal: la porte ouest et la porte sud. Elles ont été datées, par divers chercheurs¹⁰, de la période allant de 1222 à 1240. La technique d'exécution de ces portes rappelle le principe de l'eau-forte.

Il s'agit d'une technique connue dans l'antiquité, notamment des Romains, et passée à Constantinople d'où elle fut adoptée en Russie, mais nous ne connaissons pas de monument aussi important de ce type qui ait survécu à Byzance, et les portes de Souzdal sont donc, pour cette raison aussi, d'une valeur exceptionnelle, même mise à part leur qualité artistique.

Voici en bref le principe de cette technique. Des panneaux et plaques de bronze étaient recouvertes d'un vernis, d'une laque noire, sur lequel étaient gravés le dessin et les inscriptions désirés, traités à l'acide. Dans cet espace en creux était versé un amalgame de mercure et d'or. Les panneaux étaient ensuite soumis à un traitement thermique, le mercure se vaporisant¹¹, et il restait le dessin à l'or, fixé et incrusté chimiquement¹². Si les portes de Souzdal sont les plus anciennes et les plus remarquables, cette forme d'art fut utilisée encore à plusieurs reprises, l'exemple le plus connu étant les portes dites Vasilievskie (de l'évêque Vasili), de 1336, provenant de Novgorod, encastées ensuite, sur ordre d'Ivan le Terrible, dans le portail de l'église de la Trinité (autrefois de la Dormition) à Alexandrovo.

Les portes ouest de Souzdal sont ornées de vingt-huit panneaux représentant surtout des scènes du Nouveau Testament, mais aussi de panneaux décoratifs avec panthères, lions et griffons. On y trouve la première représentation connue du Pokrov de la Vierge. Les trumeaux sont ornés de médaillons des saints Nicolas, Basile, Georges, Demetrios, Mitrophan, Jean et Théodore. Les inscriptions sont en vieux slave.

Les portes sud sont illustrées de scènes de l'Ancien Testament et des Actes de saint Michel. Les trumeaux sont ornés des bustes de

⁹ J. BLANKOFF, *Les portes d'or de la cathédrale de Souzdal*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. 23, 1979, pp. 31-37.

¹⁰ E. Medvedeva en 1945, V. Ianine en 1959, G. Vagner en 1975.

¹¹ T° de vaporisation du Hg : 356,8°.

¹² H. STRUVE, *Die Feuervergoldung und das Schwarzwerden vergoldeter Oberflächen*, dans *Zeitschrift für analytische Chemie*, Wiesbaden, 1907, pp. 106-124.

Fig. 1. L'église Saint-Georges à Iouriev-Polskoï, façade sud (reliefs mélangés).

PLANCHE XI

Fig. 2. L'église de l'Intercession sur la Nerl, façade ouest.

Fig. 3. L'église de l'Intercession sur la Nerl, façade ouest, détail.

PLANCHE XIII

Fig. 4. L'église de l'Intercession sur la Neri, façade ouest, David.

PLANCHE XIV

Fig. 5. L'église Saint-Dmitri, façade sud.

PLANCHE XV

Fig. 6. L'église Saint-Dmitri, façade sud, détail.

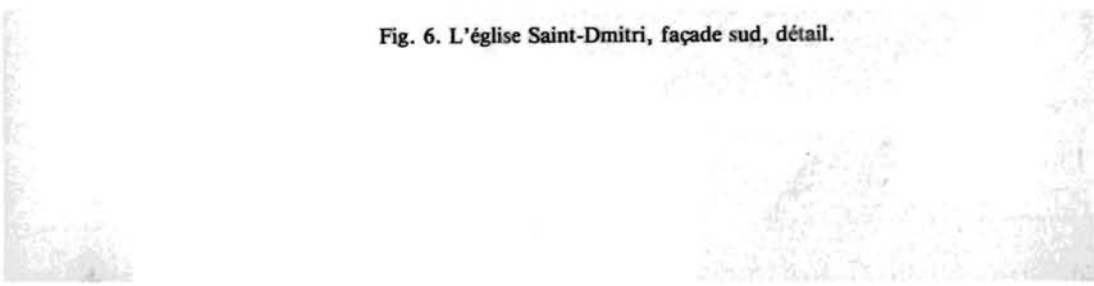


PLANCHE XVI

Fig. 7. L'église Saint-Georges à Iouriev-Polskoï, côté sud
(reconstitution d'après G. Vagner).

PLANCHE XVII

Fig. 9. L'église de la Nativité de la Vierge à Souzdal, portail.

PLANCHE XVIII

Fig. 10. L'église Saint-Georges à Iouriev-Polskoï, porche, deux représentations de Kitovras.

PLANCHE XIX

Fig. 11. L'église Saint-Georges à Iouriev-Polskoï, portail.



Fig. 12. L'église Saint-Georges à Iouriev-Polskoï, portail, détail.

PLANCHE XXI

Fig. 13. L'église abbatiale d'Andlau (Bas-Rhin), frise, détail.

Fig. 14. L'église abbatiale d'Andlau (Bas-Rhin), portail, reliefs ornementaux.

Georges, Demetrios, Théodore Tiron et Stratilate, Nestor, Eustache, Kir, Jean Chrysostome, Daniel, Ananiah, Azariah, Missael et de Samson ; des médaillons représentent saint Jean l'Aumônier, Blaise, Basile, Grégoire le Grand, Eupathe, saint Clément pape. Le seul monument qui puisse être comparé aux portes de Souzdal est la porte de bronze de Monte Sant'Angelo (Monte Gargano) en Italie méridionale, porte exécutée à Constantinople en 1076, faite de vingt-quatre panneaux (dont un ne comporte qu'une inscription), mais où les scènes sont rendues par une autre technique, l'incrustation d'argent martelé.



Examinons maintenant les systèmes décoratifs de Saint-Dmitri et de Saint-Georges et les reliefs qui s'étalent sur leurs façades et entre les arceaux de leurs frises, sans qu'il soit possible d'entrer ici dans tous les détails ni de les énumérer.

D'abord, est-il possible d'analyser en détails individuels, pièce par pièce, les reliefs de Vladimir et Iouriev? G.K. Vagner estime que oui et, dans plusieurs livres et articles (voir note 1), il en a fait en grande partie la démonstration. V.N. Lazarev s'était montré plus sceptique et s'était intéressé surtout à la synthèse, au système décoratif global. Il faut aussi relever que la technique d'exécution des reliefs de Vladimir et de Souzdal, d'ailleurs pas identique sur tous les monuments, est souvent assez différente des sculptures romanes ou transcaucasiennes. Elle se différencie généralement, surtout à Saint-Dmitri et dans les entrelacs végétaux de Iouriev, de la sculpture en ronde bosse des tailleurs de pierre d'Occident. Sur les deux monuments que nous examinons, nous avons surtout affaire à des reliefs exécutés par des artisans habitués à sculpter le bois et qui, avec adresse et précision, transposent dans la pierre la technique et le style de la sculpture sur bois; ceci se voit dans le grand nombre de reliefs méplats qui ornent ces églises et dans la succession de plans aux bords arrondis et usés, plutôt que de la ronde bosse, de certaines compositions.

Il est aussi indispensable de préciser la question de l'ancienneté et authenticité des reliefs. En effet, Saint-Dmitri ayant été restaurée au XIX^e siècle, une partie de sa frise et de ses reliefs a été refaite et remplacée par des imitations; ceci a amené même certains sceptiques à croire que le monument avait peu conservé de sa décoration originale (comme dans le cas de certains monuments romans célèbres de France). Une analyse minutieuse du monument et de l'état de ses pierres, ainsi que des documents d'archives, a permis de constater qu'en fait un très grand nombre de reliefs sont d'origine. C'est surtout la frise et les motifs entre arceaux de la façade nord qui est le

fruit de la restauration du XIX^e siècle, ainsi que quelques reliefs de façades et quelques médaillons du tambour. On trouvera le détail des restaurations dans des études récentes de S. Novakovskaïa¹³.

Lorsqu'on examine la décoration de façades de Saint-Dmitri et de Saint-Georges, on est frappé non pas tant par le mélange d'éléments profanes et religieux que par la nette prédominance, ne fût-ce qu'apparente dans certains cas, des premiers. A première vue, il faut presque chercher les motifs religieux qui semblent noyés dans un extraordinaire ensemble de thèmes mythologiques, animaliers et d'entre-lacs végétaux.

Bien sûr, ici aussi on pense aussitôt à la sculpture romane occidentale qui nous a habitués à cette symbiose et, dans son goût du symbole et de l'allégorie, à ce mélange d'éléments, dans lequel les motifs hérités des traditions antiques ont été « récupérés » et réinterprétés, mais les systèmes et une série de caractéristiques stylistiques de Vladimir n'ont pas leur équivalent roman et tranchent par leur originalité sur les bestiaires et florilèges des chapiteaux d'églises romanes occidentales.

Il va de soi que les motifs religieux sont présents dans la décoration de Saint-Dmitri et de Saint-Georges. Lorsqu'on scrute méthodiquement les façades, on y distingue des personnages auréolés, le Christ, la Vierge, certains prophètes (surtout David et Salomon), des apôtres et saints.

C'est ainsi qu'à Iouriev-Polskoï, le haut des façades était occupé par les représentations du Christ Emmanuel (pas le Pantocrator, absent), la Transfiguration, la Crucifixion, l'Ascension du Christ (debout, en orant, et non trônant), la Philoxénie d'Abraham, les trois adolescents dans la fournaise, les sept Dormants d'Ephèse, la Sainte Face du Sauveur acheiropoète (sujet fréquent des icônes), saint Georges et saint Dmitri de Salonique, les archanges, surtout Michel, la Vierge de l'Incarnation (Znamenie), la Deisis, de nombreux médaillons de saints, dont Cosme et Damien, Boris et Gleb, etc.

On trouve d'autre part un grand nombre de motifs fantastiques: griffons, oiseaux mythiques, lions, etc.

Il faut signaler au niveau inférieur, sur la paroi d'un des porches, deux représentations d'un être fabuleux, Kitovras. Celui-ci n'est rien d'autre que la version russe d'un personnage mythologique antique, le

¹³ *K voprosou o pozdnykh reliefakh v rezbe Dmitrievskogo sobora vo Vladimire*, dans *Sovietskaïa Arkheologia*, 1978, 4, pp. 129-141, et *Dmitrievski sobor vo Vladimire. Pozdnye reliefy vtorogo iarousa i barabana*, dans *Sovietskaïa Arkheologia*, 1979, 4, pp. 112-125.

centaure (kentavros devenu Kitovras). Il semble avoir été assez populaire en vieille Russie, notamment grâce au curieux texte apocryphe de *Salomon et Kitovras*. On en trouve d'autres représentations, à Novgorod notamment et aussi sur des objets divers¹⁴, mais ces reliefs sont particulièrement remarquables (fig. 10).

Cependant, toutes ces compositions, par ailleurs rigoureusement pensées et équilibrées au départ, sont en quelque sorte voilées au visiteur par le rideau de délicats entrelacs de décoration végétale qui s'étend sur tout le registre inférieur et en particulier sur les portails ouvragés et les murs des porches. Sur aucune église romane, on ne trouve pareille fantaisie. Les piliers eux-mêmes sont recouverts d'un ensemble de médaillons à sujets fantastiques et d'entrelacs végétaux exubérants qui s'étendent comme une vigne vierge sur une vieille façade (fig. 10, 11 et 12).

On peut signaler aussi un relief représentant un éléphant, animal inconnu en vieille Russie à cette époque. La raison d'être de ce relief n'est pas entièrement éclaircie, non plus que son emplacement d'origine, mais il est vraisemblable que ce motif a été, comme certains autres, emprunté à des ornements de tissus brodés. L'éléphant figure parmi les motifs brodés de tissus carolingiens, dans l'art byzantin et roman.

Mais c'est sur l'église Saint-Dmitri que la décoration a le caractère le moins nettement religieux. Pourtant, en l'examinant avec soin on y découvre des reliefs de la Vierge, du Christ, du roi David charmant les animaux de ses psaumes, de saints divers. Il est important de souligner la présence sur le haut de la façade sud (fig. 5), du côté des absides, d'une composition assez rare, héritée de la tradition impériale byzantine, véritable hymne à la puissance du prince, l'Ascension d'Alexandre le Grand, ainsi assimilé au Christ. Ces représentations existent aussi sur certains objets (diadème de Kiev, etc.). On sait que ce motif est également présent sur la façade de Saint-Marc à Venise et qu'on le trouve dans certaines églises d'Italie (pavement d'Otrante, de Tarente, chapiteau de Bitonto d'Apulie, à Domenico di Narni, Fidenza)¹⁵, aux cathédrales de Bâle et Fribourg, rarement en France. Il est nécessaire de se rappeler que Saint-Dmitri était église princière et devait consacrer et symboliser la volonté de puissance de

¹⁴ A. TCHERNETSOV, *Drevncrousskie izobrajenia kentavrov*, dans *Sovietskaia Arkheologia*, 1975, 2, pp. 100-119.

¹⁵ A. GRABAR, *Images de l'Ascension d'Alexandre en Italie et en Russie*, dans *Χαριστήριον εις Α.Κ. ΟΡΛΑΝΔΟΝ*, vol. 1, Athènes, 1965, pp. 240-249, et G. DIMITROKALLIS, *Note sur l'Ascension d'Alexandre en Italie*, dans *Cahiers archéologiques*, t. 17, 1967, pp. 247-248.

Vsevolod III; il est nécessaire de comprendre ce contexte historique pour apprécier le sens de la décoration du bâtiment et il ne faut pas oublier que les princes de Vladimir seront héritiers du titre de grand-prince.

Les reliefs méplats représentant des animaux fantastiques sont particulièrement nombreux: griffons, lions à la queue en palmette, oiseaux mythiques s'étalent complaisamment sur l'ensemble des façades, s'entremêlant à un luxuriant florilège d'arbres, palmettes et volutes, symboles de vie; des animaux féroces s'affrontent et s'entre-déchirent comme dans l'art scythe et des steppes — curieuse résurgence de motifs passés chez les Sassanides et dans l'art byzantin, notamment les tissus —. Des cavaliers armés de lances foncent, sur leurs coursiers; des scènes de chasse nous ramènent à la mythologie antique. Si certains guerriers peuvent être identifiés à des saints, il y en a d'autres pour lesquels cette attribution est douteuse ou exclue. V. Darkevitch a d'ailleurs, à la suite de Voronine et Vagner, étudié les exploits d'Héraklès dans la décoration de Saint-Dmitri¹⁶. On connaît une représentation d'Héraklès et du lion de Némée (?) sur une plaque de pierre trouvée à Kiev (fin du XI^e siècle). Les exploits d'Héraklès étaient répandus sur des coffrets byzantins. Ici, sur la façade ouest, on a également une représentation d'Héraklès combattant le lion, faisant pendant à celle de Samson déchirant la gueule du lion, située un peu plus haut à droite. Plus bas se trouve une composition montrant un archer s'appêtant à décocher une flèche sur un grand oiseau à longues pattes. Ce motif est interprété par Darkevitch et Vagner comme Héraklès chassant les oiseaux du lac Stymphale. C'est fort possible. Mais, à notre avis, il n'est pas tout à fait exclu qu'il s'agisse d'un autre thème: le combat entre un pygmée et une grue, autre épisode mythologique évoqué depuis Homère jusqu'à Boileau en passant par Rabelais, comme le rappelle D. Grivot à propos d'un chapiteau de la cathédrale d'Autun¹⁷.

Plus bas, près de la frise, se trouve un motif qui peut être interprété comme Héraklès et l'hydre de Lerne.

Sur le tambour, sur les trumeaux entre les fenêtres, court toute une série de médaillons avec animaux fantastiques, oiseaux et lions stylisés et entrelacs végétal. On a pu dire que le monde humain était évoqué à Saint-Dmitri à travers le monde animal et végétal, principe à la base de l'héraldique.

*
**

¹⁶ *Podvigui Gerakla v dekoratsii Dmitrievskogo sobora vo Vladimire*, dans *Sovetskaja Arkheologia*, 1962, 4, pp. 90-104.

¹⁷ *Le bestiaire de la cathédrale d'Autun*, Lyon, 1973.

Une analyse détaillée de tous les reliefs dépasse le cadre qui nous est imparti. Nous voudrions revenir maintenant sur les origines possibles de ce style de Vladimir et de Souzdal, puisque nous restons sceptique vis-à-vis de l'origine transcaucasienne avancée autrefois.

Il est probable en fait que ce soit dans les principautés occidentales de la Russie kiévienne (Galitch et Volhynie) qu'il faille chercher le point de départ de ce style. Saint-Panteleïmon à Galitch était précisément construite en blocs de taille, avec de fines colonnettes le long des absides et utilisation de consoles sculptées. D'autre part, les reliefs de façades et de chapiteaux étaient connus à Kiev et Tchernigov (l'importance de cette dernière principauté dans le développement de la culture vieille russe a souvent été sous-estimée). Il est vraisemblable, comme le suggérait V. Lazarev¹⁸, qu'une influence occidentale a existé, venue probablement à travers la Hongrie, la Bohême, la Pologne du sud et la Volhynie. Peut-être des maîtres rhénans sont-ils venus travailler à Vladimir (la chronique fait allusion à des maîtres « allemands » ou « étrangers »).

Il est intéressant de comparer à ces éléments décoratifs les reliefs de l'église abbatiale d'Andlau (Bas-Rhin), qui, selon toute vraisemblance, datent de vers 1160-1165 (plutôt que du *xr*^e siècle)¹⁹. Ce monument comporte deux rangées de frises de grès, disposées en une longue bande de même niveau sur les façades ouest et nord. Ses reliefs représentent des lions dévorant ou attaquant d'autres animaux, des dragons, un centaure tirant de l'arc, des arbres, des chevaliers, d'autres personnages difficiles à interpréter, un monstre marin, une ourse (allusion à la patronne d'Andlau, sainte Richarde?), des guerriers, un cervidé, des chasseurs, un éléphant, un griffon ailé attaquant un autre animal, un renard tenant une oie, des sirènes dévorant ou chevauchant un poisson, des représentants de métiers (vigneron, marchand) représentés comme fraudeurs et trompeurs, des serviteurs (fig. 13). Plus encore que les reliefs de frise, les reliefs ornementaux des médaillons qui s'inscrivent dans le portail roman font penser à ceux de Saint-Dmitri et de Saint-Georges de Iouriev: on y retrouve presque les mêmes oiseaux (fig. 14), griffons et lions encadrés par des ornements végétaux très semblables, qui délimitent et relient les médaillons. De tous les reliefs d'églises allemandes, rhénanes ou autres, et autrichiennes, il semble que ce soit celle d'Andlau qui ait les motifs qui se rapprochent le plus des reliefs de Vladimir, sans qu'il soit bien sûr

¹⁸ *Iskusstvo srednevekovoi Roussi i zapad (XI-XV vv.)*, Moscou, 1970 (communication au XIII^e congrès international des sciences historiques).

¹⁹ R. FORBER, *Les frises historiées de l'église romane d'Andlau*, Strasbourg, 1932.

possible d'établir un lien direct entre ces deux zones géographiques distantes. Répétons que, quelles qu'aient été les influences romanes (via la Volhynie ou non), tout le système architectural et iconographique a été repensé et créé de façon originale à Vladimir.

Mais la symbolique d'origine païenne s'y est affirmée et insérée dans la symbolique chrétienne avec non moins de vigueur que dans les églises romanes d'Occident.

Jean BLANKOFF.

Les débuts de l'Inquisition dans les anciens Pays-Bas au XIII^e siècle

Les débuts de l'Inquisition, en tant qu'institution organisée par le Saint-Siège et confiée par celui-ci à l'Ordre des Dominicains, sont liés, dans le cadre de la France septentrionale et des anciens Pays-Bas, à la carrière d'un personnage qui, depuis longtemps, est systématiquement présenté comme le Torquemada du XIII^e siècle: frère Robert, de l'ordre des Prêcheurs, que l'on surnomme le Bougre.

Aujourd'hui encore, au niveau de la synthèse de bon aloi, celle que l'on pense tout naturellement à consulter en premier lieu, l'image que l'on nous donne de Robert le Bougre est celle d'un inquisiteur qui, de 1233 à 1239, procéda avec une brutalité impitoyable, faisant régner la crainte et la terreur sur son passage, un individu redoutable dont le zèle à brûler des hérétiques — et même des malheureux qui ne l'étaient point — le conduisit à une répression frénétique et abusive¹.

Un tel déchaînement unanime sous la plume d'auteurs sérieux, une représentation de l'Inquisition à ce point simpliste — qui met son fonctionnement au compte d'un seul organisateur — ne laissent pas d'intriguer. Et l'on est plus que tenté de rouvrir le dossier de Robert le Bougre. Pour réexaminer, objectivement et sereinement, les sources de l'époque et voir s'il mérite vraiment cette réputation abominable d'homicide maniaque et sanguinaire qu'on lui a faite. Pour tenter de deviner, si faire se peut, les raisons pour lesquelles les médiévistes ont été unanimes à l'accabler ainsi — et lui seul — depuis une bonne centaine d'années. Pour essayer, enfin, de se pencher sur ses victimes, ce

¹ Voir, par exemple, J. CHELINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1968, p. 337 (Collection « U »); D. KNOWLES, *L'Hérésie*, dans *Nouvelle Histoire de l'Église*, dir. L. ROGIER, R. AUBERT, D. KNOWLES, t. II, Paris, 1968, p. 445; M. PACAUT, *Les ordres monastiques et religieux au moyen âge*, Paris, 1970, p. 140 (Collection « FAC »); G.-J. TESTAS, *L'Inquisition*, Paris, 1974, p. 23 (Collection « Que sais-je? »); M. BUR, *La Champagne féodale*, dans *Histoire de la Champagne*, dir. M. CRUBELLIER, Toulouse, 1975, p. 157 (Collection « Univers de la France »).

que l'on a beaucoup moins fait jusqu'à présent, car ce n'est que depuis quelques décennies que l'on s'interroge véritablement sur la nature des hérésies médiévales sous un angle sociologique: phénomènes urbains ou ruraux, hérésies savantes ou populaires, effets de la lutte des classes, mouvements de masses ou déviations de groupuscules? ²

*

**

L'aventure de Robert le Bougre dans l'historiographie savante a commencé au milieu du siècle dernier et, à une époque où l'on était loin de connaître toutes les sources qui le concernent, deux images de lui furent présentées qui étaient totalement contradictoires. Tandis que quelques historiens, prudents et réservés, le considéraient comme un personnage ordinaire, lui consacrant à peine quelques mots ³, d'autres n'hésitèrent pas à parler d'un moine fanatique, d'un hystérique à l'ardeur effrénée, d'un fou furieux semant partout la terreur ⁴.

Mais, dès les environs de 1890, la plupart des sources relatives à sa carrière fut publiée pour la première fois par Paul Frédéricq dans son *Corpus des documents sur l'Inquisition et les hérésies dans les anciens Pays-Bas* ⁵. On disposait enfin d'un dossier rassemblant les pièces concernant les activités de Robert le Bougre, notamment dans tout l'archevêché de Reims, c'est-à-dire dans une vaste région qui allait de Châlons-sur-Marne à Anvers, en passant par Bruxelles, de Senlis à Bruges et Gand, en passant par Beauvais et Amiens ou Arras.

Malheureusement, il faut bien dire que cette collection n'était guère satisfaisante: elle était fort incomplète et ne serait sérieusement enrichie que plus tard, par un historien américain dont les travaux échappèrent malencontreusement à la plupart des médiévistes qui suivirent ⁶; elle comprenait des actes pontificaux de 1233 à 1235,

² Voir, sur ce point, une série d'articles fondamentaux dans le volume dirigé par J. LE GOFF, *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XI^e-XVIII^e s.)*, Paris, 1968, qui rassemble les actes d'un colloque tenu à Royaumont en 1962.

³ Par exemple, J. HAVET, *L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au XIII^e siècle*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. XLI, 1880, p. 597 ou E. VACANDARD, *L'Inquisition*, Paris, 1907, p. 147.

⁴ Comme C. SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, Paris, 1849, pp. 365-367 et H.C. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New-York, 1888, t. II, pp. 113-117 (édit. franç., Paris, 1901, t. II, pp. 133-138).

⁵ P. FRÉDÉRICQ, *Corpus documentorum Inquisitionis hereticae pravitatis Neerlandicae*, t. I, Gand, 1889, pp. 90-115 et 638-639 avec des compléments dans les t. II, 1896, pp. 41-49 et III, 1906, pp. 1-3.

⁶ C.H. HASKINS, *Robert le Bougre and the beginnings of the Inquisition in Northern France*, dans *American Historical Review*, t. VII, 1902, pp. 437-457 et 631-652, travail réédité dans C.H. HASKINS, *Studies in medieval culture*, New

mal édités⁷ et sur la signification desquels aucune réflexion n'était fournie; elle était faite, surtout, d'extraits de sources narratives constituant une véritable bouillie de textes contemporains — souvent mal datés — mais souvent aussi très tardifs.

De sorte que, pour prendre un exemple particulièrement grave quant à ses conséquences sur le plan de l'interprétation et de la mise en œuvre, il était rigoureusement impossible, en la dépouillant, d'établir que Robert le Bougre avait effectué une ou plusieurs campagnes de chasse à l'hérétique entre Châlons-sur-Marne et Lille en passant par Cambrai et Douai et ce en 1234, en 1235 ou en 1236. Or, ce problème de chronologie, pour mineur et secondaire qu'il puisse paraître à première vue, est en réalité fondamental pour porter un jugement sur les opérations de frère Robert dans l'archevêché de Reims. En effet, si, le 19 avril 1233, le pape Grégoire IX avait nommé Robert comme Inquisiteur pour le Nord du royaume de France — c'est-à-dire dans les archevêchés de Bourges, Reims, Rouen, Tours et Sens⁸ —, il avait été amené à le suspendre de ses fonctions, à la suite de protestations que ses activités avaient provoquées — sujet sur lequel on reviendra plus loin — pour le nommer à nouveau dans ces mêmes fonctions le 21 août 1235⁹. L'on voit immédiatement les dimensions du problème chronologique: ou bien la campagne de Robert de la Champagne jusqu'en Flandre se situe avant sa suspension et c'est là qu'il aurait commis des excès qui expliqueraient sa révocation temporaire — et telle était l'opinion de ceux qui plaçaient cette campagne avant les lettres pontificales de 1235¹⁰; ou bien il a opéré entre Châlons-sur-Marne et Lille postérieurement à ces lettres et, dès lors, les reproches qui lui furent adressés devraient concerner ses activités en Franche-Comté et dans le Val-de-Loire et non point ses opérations dans l'archevêché de Reims.

Dater correctement l'itinéraire — ou les itinéraires — de Robert le Bougre constituait donc une opération préalable indispensable et certains auteurs s'y attachèrent dès les environs de 1900. Il n'empêche qu'il faille rappeler les éléments certains de ce dossier car,

York, 1929, pp. 193-244, mais complété sur le plan de la documentation par des références à de nombreuses sources qui avaient échappé à Frédéricq.

⁷ De meilleures éditions de ces lettres pontificales se trouvent dans L. AUVRAY, *Les Registres de Grégoire IX*, Paris, 1896-1907.

⁸ Edit. L. AUVRAY, *op. cit.*, t. I, p. 707, n° 1253 (dans l'édition de Frédéricq le nom de l'archevêché de Reims manque!).

⁹ Lettres de suspension de 1234 dans L. AUVRAY, *op. cit.*, t. I, pp. 970-971, n°s 1763-1764; lettres de nouvelle nomination de 1235, *ibid.*, t. II, pp. 144-145, n°s 2735-2737.

¹⁰ Par exemple, H.C. LEA, *op. cit.*, t. II, pp. 133-138.

aujourd'hui encore, d'éminents spécialistes de l'histoire ecclésiastique médiévale confondent toutes ces dates et décrivent un Robert le Bougre faisant flamber des bûchers à Cambrai, Douai ou Lille en 1234-1236 ou même en 1236-1237¹¹.

L'entreprise n'était d'ailleurs guère aisée car, après avoir enlevé du Corpus de Frédéricq des sources tardives qui ne faisaient que résumer des chroniqueurs du XIII^e siècle et toute une série d'auteurs des Temps Modernes — dont l'un, du XVI^e siècle, est le premier à parler de « sodomites » à propos des hérétiques de nos régions¹² —, l'on constate qu'il ne reste, pour la campagne de Châlons-sur-Marne à Lille, que quatre sources contemporaines qui, toutes, soulèvent des difficultés sur le plan de la datation des faits.

La première est la célèbre chronique rimée de l'auteur tournaisien Philippe Mouskès, qui consacra quelque cent soixante des trente mille vers de son œuvre à la carrière de Robert le Bougre¹³. C'est, à première vue, une source idéale — elle est contemporaine, régionale et laïque, donc non suspecte par définition — mais il convient de ne point oublier qu'elle est précisément écrite en vers et que, par conséquent, les impératifs de la métrique et de la rime ont pu contraindre Mouskès à des approximations ou à d'éventuelles exagérations et même à composer quelques vers pratiquement incompréhensibles¹⁴. Mais la difficulté majeure que présente Mouskès c'est qu'il n'indique point de millésime pour les événements qu'il rapporte: il se borne à dire que le bûcher de Cambrai fut allumé le jour du Grand Carême sans donner d'année, ce qui amena les éditeurs de cette source — ou des extraits qui concernent Robert le Bougre — soit à garder le silence¹⁵, soit à proposer la période 1234-1236¹⁶, soit à avancer l'année 1235, ce qui fut le cas de l'éditeur de Mouskès dans la collection la plus presti-

¹¹ Par exemple, W. NOLET - P.C. BOEREN, *Kerkelijke Instellingen in de Middelen eeuwen*, Amsterdam, 1951, p. 370 ou H. PLATELLE, *La vie religieuse*, dans *Histoire de Lille*, dir. L. TRENARD, t. I, Lille, 1970, p. 361.

¹² On peut ainsi éliminer du dossier: des sources des XV^e et XVI^e s. qui ne font que résumer celles du XIII^e (t. I, nos 94, 104, 108, 109; t. II, n° 27; t. III, nos 1, 3) en datant les événements tantôt de 1235, tantôt de 1236; des commentaires d'auteurs du XVII^e s. (t. I, nos 97, 98, 106, 177) qui rapportent les faits soit à 1234, soit à 1235.

¹³ Je tiens à remercier bien vivement ici ma collègue Mlle R. Mantou, qui a bien voulu me communiquer le texte de la nouvelle édition de Mouskès qu'elle prépare actuellement.

¹⁴ Les vers 28.992-29.005 ont été déclarés intraduisibles par Tobler dans l'édition des M.G.H. citée ci-dessous et par C. HASKINS, *op. cit.*, p. 221.

¹⁵ C'est le cas dans les anciennes éditions données par de Reiffenberg (t. II, pp. 607-613) et dans le *Recueil des Hist. Gaules*, t. XXII, pp. 55-56.

¹⁶ P. FRÉDÉRICQ, *op. cit.*, t. I, n° 95 et t. II, n° 41.

gieuse, celle des *Monumenta Germaniae Historica*¹⁷. Ces hésitations ne permettaient guère de savoir si Robert avait opéré dans l'archevêché de Reims avant ou après sa suspension provisoire!

La deuxième source contemporaine est la chronique d'un cistercien champenois, Aubry de Troisfontaines, qui est généralement bien informé mais qui n'est pas un modèle de précision chronologique, loin s'en faut. Or, il parle de Robert le Bougre à quatre reprises et sous quatre années différentes¹⁸! En 1234, pour dire que Robert traqua des hérétiques dont certains furent ramenés à l'orthodoxie et d'autres passèrent sur le bûcher mais, précisément, comme on le verra, cette année-là, Robert le Bougre n'exerçait plus ses fonctions puisqu'il en avait été suspendu! Pour 1235, il décrit en détail les opérations en Champagne et en Flandre et, comme, d'une part, il utilise le style de Noël¹⁹ et que, d'autre part, dans sa chronique, il insère ce récit entre des événements qui se situent respectivement les 9 février et 27 mai 1235, Robert devrait avoir fonctionné dans le Nord de la France au printemps de 1235. Mais, à l'année 1236, il rapporte une nouvelle fois que Robert fit brûler beaucoup d'hérétiques, sans toutefois indiquer une région particulière, de sorte que Frédéricq, ne sachant plus que faire de ce témoignage, data la campagne de Champagne en Flandre tantôt de 1234-1236, « ou mieux de 1235 », tantôt de 1235-1236²⁰! Enfin, à l'année 1239, Aubry parle longuement du grand bûcher du Mont-Wimer, près de Châlons-sur-Marne, dont on s'occupera plus loin.

La troisième source contemporaine est plutôt déroutante. C'est l'œuvre d'un bénédictin anglais de l'abbaye de Saint-Alban, Mathieu Paris, dont le caractère essentiel, pour ce qui nous concerne, est qu'il vomissait littéralement les Dominicains et qu'il ne ménagea pas Robert le Bougre, non sans se contredire d'ailleurs. Mais l'important, pour l'heure, est de noter qu'il date la campagne de Châlons-sur-Marne à Lille de l'année 1236 et qu'il la fait durer de deux à trois mois²¹. Malheureusement, il en reparle aussi à l'année 1238²² et à l'année 1251²³, de sorte que l'on finit par s'y perdre.

Le dernier témoignage strictement contemporain est le plus pré-

¹⁷ O. HOLDER-EGGER, dans *M.G.H., SS.*, t. XXVI, pp. 805-806.

¹⁸ *M.G.H., SS.*, t. XXIII, pp. 936, 937, 940, 945.

¹⁹ Cfr. G. DESPY, *Cîteaux dans les Ardennes: aux origines d'Orval*, dans *Economics et sociétés au moyen âge. Mélanges Ed. Perroy*, Paris, 1973, p. 591.

²⁰ *Op. cit.*, t. I, p. 638 et t. II, p. 46.

²¹ *M.G.H., SS.*, t. XXVIII, pp. 133 (*Cronica major*) et 409 (*Historia Anglorum*).

²² *Ibid.*, pp. 146 et 411; ainsi que p. 448 (*Abbrev. Chron. Anglie*, dont l'attribution à Paris est incertaine).

²³ *Ibid.*, p. 326 (*Cronica major* uniquement).

cieux car, s'il est partiel, il est on ne peut plus local. Il vient de Douai et fait partie d'une série d'annotations historiques apportées au milieu du XIII^e siècle par un chanoine du chapitre de Saint-Amé dans un manuscrit liturgique du XII^e 24. Frédéricq, qui ne connaissait ce texte que par des copies ou des résumés des Temps Modernes, le data tantôt du 2 mai 1234, tantôt d'un dimanche de mai 1234, puis du 2 mars 1236 25. De son côté, l'éditeur des *Monumenta Germaniae Historica*, G. Waitz, proposait la date du 2 mars 1235 pour le bûcher de Douai, tout en observant que le chanoine du XIII^e siècle s'était trompé en indiquant que l'événement eut lieu en 1235 « le 2 mars, qui était un dimanche », alors que, en 1235, le 2 mars était un vendredi et que c'est le 4 qui était un dimanche. Mais l'érudit germanique avait commis une erreur capitale: il avait oublié que, en Flandre, à cette époque, on faisait commencer l'année à Pâques! Par conséquent, le 1235 du chanoine douaisien devient 1236 pour nous et, précisément, cette année-là le 2 mars était bien un dimanche.

Il fallait donc repartir de là sur le plan chronologique et reconstituer l'itinéraire de Robert le Bougre soit avant, soit après le bûcher de Douai du 2 mars 1236. C'est ce que firent de manière définitive un élève de Frédéricq, Jules Frédéricqs qui, en 1892, consacra à Robert le Bougre la première monographie qu'il méritait bien 26, puis, en 1902, un médiéviste américain, Charles Haskins, qui rédigea sur cet inquisiteur les meilleurs pages que l'on ait écrites 27. Depuis lors, tous les bons auteurs — du moins ceux qui ne furent pas distraits et s'informèrent sérieusement — ont admis que la campagne de Robert le Bougre de Châlons-sur-Marne à Lille fut postérieure aux lettres pontificales d'août 1235 et qu'elle se déroula dans les premiers mois de 1236, avec deux grands bûchers à Cambrai le 17 février et à Douai le 2 mars suivant 28.

24 *M.G.H., SS.*, t. XXIV, p. 30.

25 *Op. cit.*, t. I, pp. 97, 98, 104, 639; t. II, p. 42; t. III, p. 1.

26 J. FREDERICQS, *Robert le Bougre, premier inquisiteur général en France*, Gand, 1892, pp. 14-19.

27 Voir ci-dessus note 6.

28 Pour ne citer que des auteurs qui ont travaillé de première main — c'est-à-dire ceux dont on peut croire qu'ils ont relu les sources du XIII^e siècle, en partie du moins — on peut voir: P. FRÉDÉRICQ, *Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden*, t. I, Gand, 1892, pp. 42-59; L. TANON, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893, pp. 113-117; T. de CAUZONS, *Histoire de l'Inquisition en France*, Paris, 1909, pp. 119-122; J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, t. II, Paris, 1938, pp. 200-218; E. de MOREAU, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, t. III, Bruxelles, 1946, pp. 596-598; C. THOUZELLIER, *La répression de l'hérésie et les débuts de l'Inquisition*, dans *Histoire de l'Eglise*, dir. A. FLICHE - V. MARTIN, t. X, Paris, 1950, pp. 316-331; M. GRISART, *Les Cathares dans le Nord de la France*, dans *Revue du Nord*, t. XLIX, 1967, pp. 515-517;

Le résultat, indiscutable aujourd'hui, des travaux portant sur l'ensemble de la carrière de Robert le Bougre se présente ainsi: il instrumenta comme inquisiteur en Franche-Comté — c'est-à-dire en Allemagne — en 1232; pendant environ onze à douze mois, en 1233, il exerça à La Charité-sur-Loire; il fut suspendu et resta inactif pendant dix-huit mois, à savoir durant l'année 1234 et la première moitié de 1235; il procéda au début de 1236, pendant deux à trois mois, de Champagne en Flandre; au printemps de 1239, il fit flamber le grand bûcher du Mont-Wimer.

Mais, si la chronologie des événements est devenue certaine, les jugements des historiens sérieux sur les opérations de Robert le Bougre n'ont jamais varié: ils n'ont fait que s'alourdir avec les années 1890, dès que Frédéricq eût publié son *Corpus*. C'est une véritable litanie que l'on peut énumérer en passant d'un auteur à l'autre: un terrible dominicain répandant la terreur²⁹; un maniaque homicide dont la folie était évidente³⁰; un inquisiteur terrible et ambitieux qui fit régner avec rage une persécution violente, témoignant d'une furie confinant à la manie³¹; l'égal d'un Commissaire de la Convention sous la Terreur³²; un inquisiteur farouche et tristement célèbre, chassant l'hérétique avec un zèle inlassable et une ardeur confinant à la frénésie³³. Et si, aux alentours de 1940, les jugements furent plus modérés — on ne parla plus que de sa ténacité et de son acharnement³⁴, de sa dureté, de ses excès et de ses injustices³⁵ —, depuis un bon quart de siècle l'offensive a repris, même sous la plume d'auteurs réputés et avertis: ses exactions et son arbitraire firent régner la terreur³⁶; inquisiteur fanatique aux violences scandaleuses et à la rigueur impitoyable³⁷; un individu frappant sans pitié et aveuglement³⁸; un sadique représentant un véritable cas pathologique³⁹; un inquisiteur

Y. DOSSAT, *L'établissement de l'Inquisition*, dans *Le Siècle de Saint-Louis*, Paris, 1970, pp. 264-265.

²⁹ J. FREDERICHS, *op. cit.*, pp. 16 et 21.

³⁰ Ch.-V. LANGLOIS, *Histoire de France*, dir. E. LAVISSÉ, t. III², Paris, 1901, p. 73.

³¹ C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 211, 219, 224, 230.

³² T. de CAUZONS, *op. cit.*, p. 122.

³³ E. CHENON, *L'hérésie à La Charité-sur-Loire et les débuts de l'Inquisition monastique dans le Nord de la France au XIII^e siècle*, dans *Revue histor. droit franç. et étrang.*, t. XLI, 1917, pp. 299-345.

³⁴ J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 208.

³⁵ E. de MOREAU, *op. cit.*, pp. 596-597.

³⁶ C. THOUZELLIER, *op. cit.*, pp. 320, 321, 330.

³⁷ H. MAISONNEUVE, *Etude sur les origines de l'Inquisition*, Paris, 1960, pp. 266-270.

³⁸ M. GRISART, *loc. cit.*, p. 515.

³⁹ S.B. ZILVERBERG, *Ketters in de Middeleeuwen*, Bussum, 1968, pp. 39-40.

dont l'ardeur frénétique devrait conduire à mettre en doute l'intelligence et la perspicacité⁴⁰ ; un inquisiteur des plus fanatiques auquel l'archevêché de Reims eut le malheur d'être livré⁴¹.



Ce tombereau d'injures et de mépris est-il vraiment justifié ? La lecture raisonnable des sources autorise-t-elle pareils jugements sommaires ? Robert le Bougre fut-il un fou, un meurtrier sadique, un homicide sanguinaire ? Et — surtout, car là est l'essentiel — fut-il le seul responsable du fonctionnement de l'Inquisition entre la Loire et la Flandre ?

En ce qui concerne sa jeunesse et sa formation, bien des obscurités subsistent. On sait qu'il devait être francophone car il s'appelait Robert Le Petit⁴², ce qui conduisit l'un des historiens de sa carrière à le dire « homme de petite taille »⁴³ — et l'on devine sous cette interprétation ridicule une tendance à donner à ses activités inquisitoriales un aspect caractériel ! De langue française mais pas nécessairement de nationalité française. A l'époque étaient terres du royaume de Germanie — pour ne parler que de la France actuelle — toute la Haute-Meuse depuis le pays de Verdun, la Franche-Comté de Bourgogne, toute la région à l'Est du Rhône de Lyon jusqu'en Arles. Or, le premier document daté qui le cite est du 19 avril 1233. Il nous apprend qu'avant cette date il était entré dans l'ordre des Dominicains et il n'est pas impossible qu'il ait été frère au couvent des Prêcheurs de Besançon en Franche-Comté, donc en Allemagne⁴⁴ : peut-être était-il Bourguignon d'Empire d'origine.

Certaines sources, à la vérité suspectes, car elles ne font son éloge sur ce point que pour mieux l'attaquer ensuite, le disent de formation intellectuelle et doctrinale hors pair⁴⁵ et Grégoire IX lui-même célé-

⁴⁰ Y. DOSSAT, *loc. cit.*, pp. 264-265.

⁴¹ H. PLATELLE, *Le XIII^e siècle*, dans *Les diocèses de Cambrai et de Lille*, Paris, 1978, p. 60 (*Histoire des diocèses de France*, t. VIII).

⁴² Voir un document du 25 octobre 1263 qui le dit défunt dans J. GUIRAUD, *Les Registres d'Urbain IV*, t. III, Paris, 1904, p. 137, n° 1180.

⁴³ E. CHENON, *loc. cit.*, p. 327.

⁴⁴ Réf. citée ci-dessus note 8. Le couvent des Dominicains de Besançon avait été fondé en 1224 et M. BUR, *loc. cit.*, p. 156, pense qu'il faisait partie de cette communauté, ce qui est fort possible.

⁴⁵ Paradoxalement, seuls deux bénédictins contemporains, qui lui étaient hostiles, commencent par faire son éloge : Mathieu Paris le dit *competenter literatus et in officio predicationis efficax et expeditus* (*M.G.H.*, SS., t. XXVIII, pp. 146 et 411) ; Richer de Sénonès le décrit comme un *vir doctissimus et eloquio clarus* (*Gesta Senonensis ecclesie*, dans *M.G.H.*, SS., t. XXV, p. 307).

bra ses qualités de prédicateur ⁴⁶ mais il s'agit là, bien entendu, d'un témoignage intéressé.

Lorsqu'il exerça ses fonctions d'inquisiteur, un bruit courut selon lequel, s'il était aussi habile à débusquer les hérétiques, c'est que lui-même l'avait été auparavant. Cette rumeur, incontrôlable quant à ses origines et son fondement, est rapportée par Mouskès, Aubry de Troisfontaines et Mathieu Paris ⁴⁷ et elle a été admise par tous les bons auteurs ⁴⁸. Bien que ces sources soient en désaccord, puisque Mouskès fait vivre Robert à Milan pendant dix ans en état de « mécréandise » et qu'Aubry explique qu'il vécut à Milan pendant vingt ans avec une *muliercula* hérétique! Mais, passant outre à cette difficulté, beaucoup n'ont point vu que ce n'était peut-être là que le premier stade de certaines affabulations. Ces mêmes auteurs du XIII^e siècle ne s'empres- sent-ils pas, en effet, d'ajouter: l'un que, s'il avait l'air d'être homme de grande religion, ce n'était qu'apparence ⁴⁹; un autre qu'il était fils d'hérétique et faux dominicain ⁵⁰; un troisième qu'il exécuta comme hérétiques ses propres père et mère ⁵¹! Or, à l'égard de ces ragots, tous les bons médiévistes ont pris leurs distances: peut-être eût-il convenu de le faire également sur le premier point. A tout le moins, la plus grande prudence est-elle recommandable — on ne saurait oublier que, vers 1250, les Dominicains étaient loin d'être considérés avec faveur partout en Occident — et je serais assez enclin à partager l'opinion de l'un des grands médiévistes allemands de ce temps, H. Grundmann, qui place au conditionnel et munit d'un solide point d'interrogation tout cet épisode prétendu de la biographie de Robert le Bougre ⁵².

La première fonction inquisitoriale de frère Robert se situe en Franche-Comté, donc en Allemagne, et peut être datée de 1232 mais on ne sait strictement rien des effets de cette enquête: ni sur les hérétiques, ni sur les interrogatoires, ni sur d'éventuels bûchers.

⁴⁶ Voir les lettres pontificales citées ci-dessus notes 8 et 9.

⁴⁷ Mouskès: vers 28.874-28.877; Aubry de Troisfontaines, *ed. cit.*, pp. 936 et 940; Mathieu Paris, *ed. cit.*, pp. 133, 146, 409, 411.

⁴⁸ Parfois avec de très légères réticences: cfr., par exemple, J. FREDERICHS, *op. cit.*, p. 7; C. HASKINS, *op. cit.*, p. 213; J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 200; C. THOUZELLIER, *loc. cit.*, p. 316; H. MAISONNEUVE, *op. cit.*, p. 266; M. GRISART, *loc. cit.*, p. 515; Y. DOSSAT, *loc. cit.*, p. 264.

⁴⁹ Aubry de Troisfontaines, *ed. cit.*, p. 940: *cum esset vir magne religionis apparens et non existens.*

⁵⁰ Mathieu Paris, *ed. cit.*, pp. 326 et 448: *falsus frater de ordine Predicatorum ... hereticus et filius heretici.*

⁵¹ Richer de Senones, *ed. cit.*, p. 308: *patrem et matrem comburi fecerat.*

⁵² H. GRUNDMANN, *Ketzerverhöre des Spätmittelalters*, dans *Deutsches Archiv*, t. 21, 1965, pp. 519 et suiv. (réimpr. dans H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart, t. I, 1976, pp. 365 et 443).

Sa carrière se déroule ensuite à La Charité-sur-Loire, dans le diocèse d'Auxerre et, selon toute vraisemblance, il y exerça pendant environ une année au cours de 1233⁵³. Il est fondamental, à ce sujet, d'observer trois faits indubitables: s'il fut appelé à y instrumenter, c'est parce que l'inquisition épiscopale avait échoué⁵⁴; les seuls documents crédibles ne parlent que de ses prédications et des pénitences qu'il infligea aux hérétiques rentrés dans le giron de la vraie Eglise⁵⁵; il est vrai qu'il fit réexaminer des cas déjà jugés par l'évêque compétent mais aucun de ces suspects ne finit sur le bûcher puisque nous connaissons les appels qu'ils adressèrent par la suite au Saint-Siège⁵⁶. Tous les témoignages concordent: à La Charité, aucun hérétique ne passa sur le bûcher; tous revinrent dans le droit chemin et survécurent aux interrogatoires de frère Robert. Une seule source parle d'exécutions par le feu à La Charité mais c'est le tournaisien Mouskès qui affirme que:

*ardoir en fist assés en oire
droit à La Carité sor Loire*

témoignage des plus vagues qui soient, ce qui n'empêche un commentateur de soutenir qu'il y eut un grand nombre d'exécutés en cette ville. Sans doute, ajoute-t-il, est-ce là la seule indication que nous possédions mais, étant donné les agissements ultérieurs de Robert, « il n'est que trop vraisemblable qu'il dût en exécuter beaucoup »⁵⁷!

Après ce séjour dans la vallée de la Loire, Robert fut suspendu — sujet sur lequel on reviendra plus loin — et resta inactif pendant environ dix-huit mois, c'est-à-dire pendant toute l'année 1234 et la première moitié de 1235⁵⁸. Ce qui conduit le dernier historien de l'Inquisition en France au XIII^e siècle à commenter ainsi cet intermède: il dut ronger son frein tant il était impatient de brûler de l'hérétique⁵⁹!

Vient alors la campagne de Châlons-sur-Marne jusqu'en Flandre, campagne pour laquelle nous sommes bien documentés et que l'on peut résumer de la manière suivante⁶⁰.

⁵³ E. CHENON, *loc. cit.*, pp. 328 sqq.; à compléter par C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 213 sqq.

⁵⁴ Insistent bien à ce propos: J. FREDERICHs, *op. cit.*, p. 8; J. GUIBAUD, *op. cit.*, pp. 200-201; C. THOUZELLIER, *loc. cit.*, p. 316.

⁵⁵ Le meilleur exposé est celui de C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 214 sqq.

⁵⁶ Démonstration définitive dans C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 216 sqq.

⁵⁷ E. CHENON, *loc. cit.*, p. 332.

⁵⁸ Comme l'a parfaitement établi C. HASKINS, *loc. cit.*, pp. 218 sqq.

⁵⁹ Y. DOSSAT, *loc. cit.*, p. 264.

⁶⁰ Une anecdote — sans intérêt d'ailleurs pour le présent sujet — rapportée par Thomas de Cantimpré dans son *Bonum universale de apibus* (éd. Douai, 1627, p. 592) a été utilisée par E. de MOREAU, *op. cit.*, p. 597, pour parler d'une

A Châlons, au début de 1236, d'après une source unique, un certain nombre d'hérétiques furent brûlés: nous n'en connaissons pas le chiffre exact et l'un d'eux, qui passait pour avoir fait beaucoup d'adeptes, était le *tonsor* Arnolin⁶¹.

A Péronne, peu après, d'après un témoin unique, cinq personnes furent brûlées, à savoir deux couples et un homme, le fils du premier couple s'étant échappé à Valenciennes — donc en Allemagne, où il fut capturé pour être conduit à Cambrai —, la fille du second couple étant grâciée parce qu'elle était enceinte⁶².

A Elincourt, dans les jours qui suivirent — et cette fois Robert se trouvait dans le Cambrésis, c'est-à-dire à l'intérieur du royaume de Germanie —, quatre personnes passèrent sur le bûcher d'après le même témoin unique⁶³.

A Cambrai, le 17 février 1236, une quarantaine d'hérétiques furent arrêtés. Deux témoins indépendants et dont les informations se recourent⁶⁴ permettent d'établir que la moitié, soit une vingtaine, passèrent sur le bûcher — dont une vieille à demi-folle tenue pour sorcière, trois échevins de la ville, deux habitants d'un village voisin et le fugitif de Péronne dont on a parlé —, l'autre moitié ayant été emprisonnée ou frappée de pénitences⁶⁵.

Rentrant alors en Flandre — donc en France — mais restant toujours dans l'archevêché de Reims, Robert présida le 2 mars 1236 à un bûcher à Douai sur lequel périrent dix personnes selon deux témoignages indépendants⁶⁶, l'un d'eux ajoutant que c'étaient des vieillards, hommes et femmes, et que d'autres furent emprisonnés ou convertis⁶⁷.

Peu de temps après, à Lille fut allumé un dernier bûcher dont un seul témoin nous parle: on peut penser qu'il y eut là une vingtaine de

deuxième campagne de Robert le Bougre en Flandre en 1236-1237. C. HASKINS, *op. cit.*, p. 220, avait déjà montré que, dans la mesure où l'on pourrait véritablement la retenir comme un témoignage de l'Inquisition à Cambrai, elle devrait être mise en rapport avec les événements du printemps de 1236.

⁶¹ Source unique: Aubry de Troisfontaines (*ed. cit.*, p. 936).

⁶² Source unique: Mouskès vers 28.888-28.893 et 28.896-28.911.

⁶³ Source unique: Mouskès vers 28.894-28.895.

⁶⁴ Aubry de Troisfontaines (*ed. cit.*, p. 937) et Mouskès vers 28.912-28.961.

⁶⁵ On note un léger désaccord entre les deux sources: Aubry parle de vingt emprisonnés; Mouskès de dix-huit, auxquels il ajoute trois femmes marquées de la croix en signe de pénitence.

⁶⁶ *Notae Duacenses* (*M.G.H.*, SS., t. XXIV, p. 30) et Mouskès vers 28.976-28.989. Pour sa part, Aubry de Troisfontaines (*ed. cit.*, p. 937) parle de trente victimes mais c'est pour Douai et la région (*in Duaco et circa partes illas*): sur l'usage que l'on peut faire de ce chiffre, voir ci-dessous note 68.

⁶⁷ Mouskès vers 28.982 et 28.984-28.989.

victimes⁶⁸, d'autres ayant été emprisonnés. Ils avaient été capturés à Lille même et dans trois villages de la région, Asq, Leers et Toufflers et une partie d'entre eux étaient, selon Mouskès, des *marceans de fieste en fieste adés esrans*⁶⁹, expression dont on discutera ci-dessous.

Arithmétiquement, le bilan de cette campagne-éclair de Champagne en Flandre s'établit aisément. En deux ou trois mois, si l'on totalise les données fournies par les trois sources contemporaines et régionales, l'on arrive au résultat suivant: au moins une soixantaine d'exécutions par le bûcher; au moins une vingtaine d'emprisonnés; au moins trois convertis; une hérétique grâciée. Ce qui ne correspond guère au témoignage du quatrième auteur contemporain, le bénédictin anglais Mathieu Paris, lequel rapporte que, en deux ou trois mois — ce qui est exact — Robert le Bougre aurait fait soit brûler, soit emprisonner une cinquantaine d'hérétiques. En fait, on doit approcher d'un chiffre double⁷⁰.

Après quoi et pendant de longs mois, on ne sait quasiment plus rien des activités de Robert comme inquisiteur: en 1237 et en 1238 des documents le mentionnent bien à Paris et peut-être à Arras⁷¹ mais, en tout cas, l'on ne trouve aucune trace d'un bûcher qu'il aurait allumé dans les archevêchés où il était inquisiteur entre l'été de 1236 et le printemps de 1239.

C'est alors qu'on le retrouve en Champagne, dans la région de Châlons-sur-Marne, où, au Mont-Wimer, le 13 mai 1239, furent brûlés le même jour près de deux cents hérétiques, les sources contemporaines et dignes de foi indiquant des chiffres allant de cent quatre-vingt à cent quatre-vingt-sept victimes⁷².

⁶⁸ Source unique: Mouskès vers 28.990-28.992 et 29.006-29.009, lequel n'indique aucun chiffre. Plusieurs auteurs estiment qu'il dut y avoir là une vingtaine de victimes, si l'on considère le témoignage d'Aubry de Troisfontaines dont les trente victimes par le feu seraient les dix de Douai et vingt à Lille (c'est l'hypothèse assez vraisemblable que présentent J. FREDERICHS, *op. cit.*, pp. 18-19; C. HASKINS, *op. cit.*, p. 221 et M. GRIBART, *loc. cit.*, p. 516).

⁶⁹ Vers 28.990-28.991.

⁷⁰ Le chiffre indiqué par Mathieu Paris a toutefois été admis par les auteurs qui ont examiné les sources au plus près, c'est-à-dire J. FREDERICHS, *op. cit.*, p. 221 et C. HASKINS, *op. cit.*, p. 221.

⁷¹ Cfr. C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 221-222 et 224.

⁷² Quatre sources narratives contemporaines indiquent des chiffres assez proches: Aubry de Troisfontaines (*ed. cit.*, p. 944): 183; Philippe Mouskès (vers 30.529): 187; les Annales d'Erfurt (*Annales Erphordenses*, éd. O. HOLDER-EGGER, *Monumenta Erphesfurtensia*, Hanovre, 1899, p. 96, reprises dans la *Chronica Sancti Petri Erfordensis*, *ibid.*, p. 235): 184; Étienne de Bourbon (*Anecdotes historiques*, éd. A. LECOY DE LA MARCHE, Paris, 1877, p. 415): environ

Après ce sinistre événement, c'est pratiquement le silence sur lui. Bien qu'il semble être resté en fonction jusqu'en 1241 au moins, et peut-être jusqu'en 1245⁷³, plus aucune source ne mentionne un bûcher allumé par ses soins. Il était mort, en tout cas, avant le 25 octobre 1263⁷⁴ et les dernières années de sa vie nous sont décrites de manière contradictoire.

D'une part, deux sources hostiles aux Dominicains et à Robert le Bougre en particulier, rapportent qu'il aurait tellement commis d'abus que le pape l'aurait fait déposer, juger puis emprisonner à vie⁷⁵ et, tout en reconnaissant les faiblesses de cette version, la plupart des historiens l'ont admise⁷⁶. Mais c'est accorder foi à des témoignages bien douteux puisque l'un, dans ses exagérations, va jusqu'à lui attribuer de « nombreux milliers de victimes »⁷⁷ et que l'autre explique que c'est par des pratiques magiques et des procédés hypnotiques qu'il capturait ses victimes⁷⁸!

D'autre part, une source anglaise et des auteurs dominicains, qui se contredisent d'ailleurs, rapportent qu'il finit ses jours, après avoir quitté son Ordre, soit à Saint-Victor de Paris, soit à l'abbaye cistercienne de Clairvaux⁷⁹.

Il est vain de vouloir départager ces deux groupes de sources: le

180. Il faut noter que ces deux dernières sources, qui sont dominicaines, ne citent pas le nom de Robert en la circonstance.

⁷³ Le seul témoignage sérieux est celui des Annales de Saint-Médard de Soissons qui, après avoir décrit les activités de Robert le Bougre en 1236, ajoutent: *non solum istud factum est in isto anno sed ante per tres continuos annos et post per quinque continuos annos et plus* (M.G.H., SS., t. XXVI, p. 522), ce qui correspond donc aux années 1233 à 1241. Pour le reste, voir les hypothèses de C. HASKINS, *op. cit.*, p. 224 et C. THOUZELLIER, *loc. cit.*, p. 331.

⁷⁴ Voir ci-dessus note 42.

⁷⁵ Il s'agit de Mathieu Paris et de Richer de Sénonès, respectivement dans M.G.H., SS., t. XXVIII, pp. 147 et 411 et t. XXV, p. 308.

⁷⁶ J. FREDERICHES, *op. cit.*, pp. 24-26; C. HASKINS, *op. cit.*, p. 224; E. CHENON, *loc. cit.*, p. 342; J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 216; E. de MOREAU, *op. cit.*, p. 598; C. THOUZELLIER, *op. cit.*, p. 330; H. MAISONNEUVE, *op. cit.*, p. 270.

⁷⁷ Mathieu Paris, *cd. cit.*, p. 409.

⁷⁸ Richer de Sénonès, *cd. cit.*, pp. 307-308. En réalité, comme l'a montré H. GRUNDMANN, *op. cit.*, p. 366, la *cartula* dont se servait Robert le Bougre lors de ses interrogatoires n'avait rien d'une pièce magique comme le soutient Richer: ce n'était que le formulaire d'interrogation des suspects d'hérésie (beaucoup d'auteurs avaient repris cette légende, à commencer par le plus sérieux, C. HASKINS, *op. cit.*, p. 226).

⁷⁹ Sur ces sources, voir C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 226-227. Les historiographes dominicains des XVII^e et XVIII^e s. ont tenté de réhabiliter la mémoire de Robert en mettant en doute les témoignages portant sur sa condamnation par le pape et son emprisonnement à vie (cfr. J. FREDERICHES, *op. cit.*, pp. 24-25; C. HASKINS, *op. cit.*, p. 227; J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 217).

plus sage, dans cette affaire, me paraît être de se ranger à l'avis du dernier historien de Robert le Bougre — qui est cependant loin de lui manifester quelque indulgence — et qui conclut que rien n'est moins sûr que sa suspension, son jugement et son incarcération jusqu'à sa mort⁸⁰.

*
**

Une soixantaine de victimes au printemps de 1236, environ cent quatre-vingt, trois ans plus tard, quelque horribles que soient ces chiffres — et ils le sont d'autant plus que, on le verra, il ne s'agissait point de véritables hérétiques au plan du dogme ou de la foi —, il n'empêche que, pour une carrière qui dura une douzaine d'années dans une région allant de la Loire au comté de Flandre et de la Mer du Nord à la Haute-Marne, l'on est loin des exécutions massives commises dans le Languedoc. Il convient donc de se poser une série de questions sur le zèle fanatique et la folie meurtrière que tous les bons auteurs prêtent, depuis plus d'un siècle, à Robert le Bougre, et à lui seul, comme responsable de l'Inquisition dans la France septentrionale et une partie des anciens Pays-Bas.

Une première observation fondamentale me paraît devoir être faite: elle concerne le nombre des victimes, non pas considéré dans l'absolu des chiffres, mais dans la réalité concrète que nous indiquent les sources de l'époque.

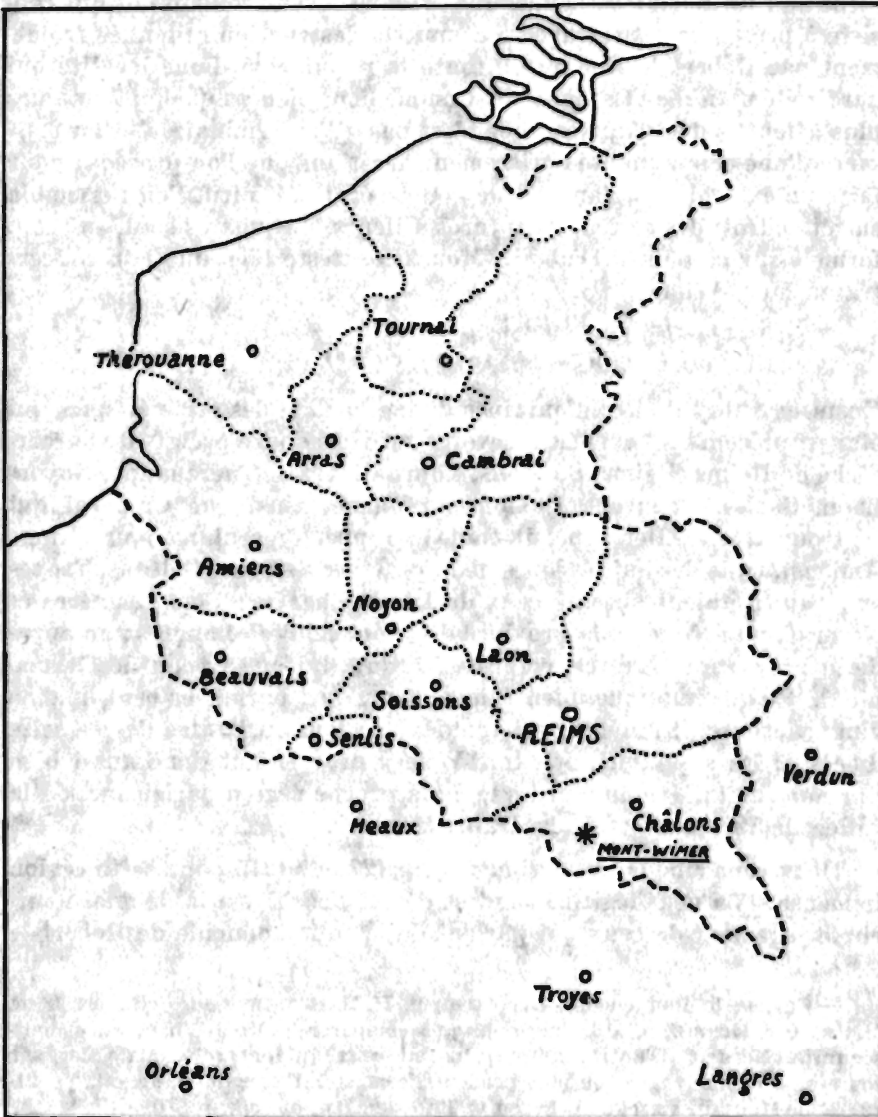
Tout d'abord, en ce qui concerne la Franche-Comté en 1232, il faut rappeler que nous n'avons aucune preuve d'exécutions par le bûcher et que, pour La Charité-sur-Loire en 1233, il en est de même.

Pendant l'expédition de Châlons-sur-Marne à Lille, il y eut une soixantaine de victimes brûlées par l'Inquisition mais on ne saurait oublier deux faits essentiels: cette région comprenait des villes comme Douai, Lille et Cambrai qui devaient compter à l'époque près de dix mille habitants pour chacune des deux premières et près de cinq mille pour la troisième⁸¹; par ailleurs, la répression de l'hérésie n'a pas touché que des centres urbains, comme les trois villes citées, mais aussi des bourgades comme Péronne et même une série de villages dans les

⁸⁰ Y. DOSSAT, *op. cit.*, p. 265. On notera, en tout cas, que H. GRUNDMANN, *op. cit.*, p. 365, ne retient pas la thèse de l'incarcération à vie mais celle d'une fin de vie paisible à Saint-Victor de Paris ou dans un autre couvent.

⁸¹ On estime actuellement que, à la fin du XIII^e s., Lille et Douai devaient compter plus de dix mille habitants (cfr. G. SIVERY, *Histoire économique et sociale, dans Histoire de Lille, op. cit.*, p. 183 et L. GENICOT, *Les grandes villes de l'Occident en 1300, dans Mélanges E. Perroy, op. cit.*, p. 210). Cambrai devait abriter au moins cinq mille âmes à la même époque d'après H. PLATELLE, *Cambrai et le Cambrésis au XV^e s.*, dans *Revue du Nord*, t. LVIII, 1976, pp. 368-369.

CARTE I



campagnes environnantes. On ne saurait donc parler d'une chasse à l'hérétique sauvage, massive et frénétique.

Quant à l'horrible bûcher du Mont-Wimer, il faut éviter soigneusement de continuer à colporter une erreur souvent commise et qui consiste à présenter cette tragédie comme la destruction ordonnée froidement par Robert le Bougre de toute la population d'une localité qui aurait été un nid de Cathares⁸². Comme l'ont bien vu quelques auteurs plus attentifs que d'autres⁸³, ce n'est pas à l'extermination et au massacre d'une communauté entièrement hérétique que l'on procéda: pour faire un exemple sanglant et que l'on espérait définitif, l'on rassembla en cet endroit des cathares capturés ailleurs. Les textes sont, en effet, formels sur ce point. D'abord, Mouskès atteste bien que l'on concentra au Mont-Wimer

*nuefxx et vii en i ot ars
qui là vinrent de toutes pars*⁸⁴.

Ensuite, Aubry de Troisfontaines donne la liste des seize évêques qui étaient présents au bûcher, à savoir: onze des douze prélats de l'archevêché de Reims (Reims, Soissons, Tournai, Arras, Théroüanne, Noyon, Laon, Senlis, Beauvais, Châlons-sur-Marne, ainsi que Cambrai qui se trouvait en Allemagne, il faut le rappeler; seul manquait donc Amiens), trois des huit évêques de la province de Sens (Orléans, Troyes et Meaux; étaient absents ceux de Paris, Chartres, Sens, Auxerre et Nevers); un évêque de la province de Lyon, celui de Langres; un autre de la province de Trèves, celui de Verdun, lui aussi venu de Germanie⁸⁵. Ce qui implique, bien évidemment, que, parmi les cent quatre-vingt victimes, il en était qui venaient de l'un ou l'autre de ces seize diocèses: les suppliciés du Mont-Wimer provenaient donc aussi bien des côtes de la Mer du Nord que de la proche région parisienne, de la vallée de l'Escaut ou de la Haute-Meuse⁸⁶.

Deux cent cinquante victimes entre 1233 et 1245 pour cette région immense: l'on peut légitimement se demander s'il y a là de quoi nourrir le jugement de ceux qui parlent de la folie homicide de Robert le

⁸² Comme le font encore, par exemple, H. MAISONNEUVE, *op. cit.*, p. 269 ou M. GRISART, *loc. cit.*, p. 516, qui va jusqu'à comparer le Mont-Wimer au « Mont-ségur du Nord »! D'autres auteurs, parmi ceux qui ont relu le dossier sur sources, sont plus vagues ou plus prudents, comme J. FREDERICHs, *op. cit.*, pp. 21-22; E. de MOREAU, *op. cit.*, p. 593 ou C. THOUZELLIER, *op. cit.*, p. 330.

⁸³ Surtout J. GUIRAUD, *op. cit.*, pp. 213-214 en Y. DOSSAT, *op. cit.*, p. 265.

⁸⁴ Vers 30.529-30.530.

⁸⁵ Aubry de Troisfontaines, *ed. cit.*, p. 944.

⁸⁶ J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 214, avançait même l'hypothèse d'une dizaine de victimes pour chacun des seize diocèses énumérés. Il est évident qu'il est impossible de se prononcer avec une telle précision.

Bougre. D'autant que les sources indiquent incontestablement qu'il ne fut pas le seul responsable — et de loin ! — de ces bûchers abominables. Ces deux cent cinquante malheureux ne furent pas les victimes du seul inquisiteur : il y a quelque malhonnêteté à le dire ou à le laisser entendre.

En effet — et c'est la deuxième observation fondamentale qu'il convient de faire — non seulement Robert le Bougre ne procéda jamais seul mais le haut clergé des diocèses dans lesquels il instrumenta fit plus que collaborer à l'Inquisition. Et, là aussi, les textes sont formels quant au rôle de l'appareil diocésain de l'Eglise : les évêques n'étaient pas seulement présents au spectacle des bûchers ; ils avaient participé aux interrogatoires eux-mêmes⁸⁷. Si l'on ne sait rien de ce qui s'est passé en Franche-Comté, à La Charité-sur-Loire le seul témoin qui parle du bûcher, à savoir Mouskès, atteste, en tout cas, que *l'arcevesques* (donc de Sens) *et li clergiés* étaient présents⁸⁸. A Châlons-sur-Marne, Aubry de Troisfontaines ne parle pas de la présence de l'évêque du lieu mais il affirme que Robert le Bougre instrumenta avec la collaboration de Philippe de Grève, chancelier de l'Université de Paris comme théologien⁸⁹. A Cambrai, le témoignage de Mouskès est on ne peut plus précis : outre leur participation au bûcher du Grand Carême,

*li arcevesques, bien le sai
et Watiers, vesques de Tornai
et cil d'Arras et de Noion
furent à l'enquisision*⁹⁰,

ce dernier vers voulant dire que cinq prélats — car il faut compter aussi l'évêque de Cambrai — participèrent aux interrogatoires des hérétiques et des suspects et l'on doit même se demander si ces derniers n'étaient pas originaires des quatre diocèses de Cambrai, Tournai, Arras et Noyon. Par ailleurs, il faut rappeler qu'un suspect de Péronne s'était échappé de cette bourgade pour se réfugier à Valenciennes, ville dans laquelle il avait été arrêté et conduit à Cambrai, c'est-à-dire par les soins du diocésain et avant l'arrivée de Robert le Bougre. Dans le cas de Douai, l'affaire est encore plus claire. Non seulement l'archevêque de Reims et les évêques d'Arras, de Cambrai et de Tournai assistèrent au bûcher du 2 mars 1236, mais les victimes

⁸⁷ Un des rares auteurs à insister sur ce point fondamental est C. THOUZELLIER, *op. cit.*, p. 331.

⁸⁸ Vers 28.886.

⁸⁹ Chancelier de l'Université de Paris de 1218 à 1236 (cfr. H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, pp. XII et XX), il est bien connu dans ses activités de prêcheur et dans sa lutte contre l'hérésie, cfr. C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 36 sqq. et 245 sqq.

⁹⁰ Vers 28.960-28.963.

furent suppliciées *de consensu episcoporum predictorum*, ce qui implique qu'ils ont participé à l'*inquisitio* d'hérétiques dont certains avaient peut-être été amenés de leurs diocèses respectifs⁹¹. Mais, en outre, le récit de Mouskès est formel: on a exécuté des personnes arrêtées et conduites à Douai avant l'arrivée de Robert, donc par les soins de la justice épiscopale:

*et s'en eut menés à Douai
u pris en avoit, bien le sai*⁹².

Quant au Mont-Wimer, il est indiscutable que les interrogatoires d'hérétiques avaient dû être opérés en deux temps. En effet, Robert le Bougre interrogea les cent quatre-vingt victimes pendant une semaine avec les seize prélats mentionnés plus haut: Aubry de Troisfontaines atteste formellement que ces derniers « ne furent pas seulement présents au supplice par le feu mais également pendant la semaine qui précéda et au cours de laquelle eut lieu l'*examinatio* des hérétiques »⁹³. Et un témoin oculaire, Etienne de Bourbon, rapporte clairement que l'*examinatio*, le *judicium*, la *condempnatio* et la *combustio* furent effectués par les prélats de la France du Nord⁹⁴, la présence de ces évêques étant également soulignée par Philippe Mouskès:

*arcevesques, veskes i ot
c'onques nus foi trover n'i pot*⁹⁵.

L'on examina donc, pendant six ou sept jours au moins, de cent quatre-vingt à cent quatre-vingt-dix suspects — et futures victimes — c'est-à-dire une moyenne de vingt-cinq à trente par jour. Ce qui implique forcément qu'ils avaient été arrêtés et interrogés une première fois dans leurs diocèses respectifs par les autorités épiscopales dont ils étaient justiciables.

Robert n'eut donc le monopole, ni de la chasse aux hérétiques, ni des interrogatoires des suspects, ni des condamnations au bûcher. C'est tout l'appareil ecclésiastique, archevêques et évêques, qui, en collaboration avec l'inquisiteur désigné par le Saint-Siège, est impliqué dans ces opérations. Et l'on comprend mal, dès lors et textes en main, l'acharnement et l'aveuglement des historiens de métier à concentrer la responsabilité de ces bûchers sur la tête du seul Robert le Bougre.

⁹¹ *Notae Duaccenses*, ed. cit., p. 30 et Aubry de Troisfontaines, ed. cit., p. 937.

⁹² Vers 28.970-28.971.

⁹³ Ed. cit., p. 944.

⁹⁴ Ed. cit., p. 415.

⁹⁵ Vers 30.535-30.536.

A moins que l'on n'imagine les deux explications suivantes, les seules que l'on puisse subodorer en relisant toute cette littérature.

Pour les quelques historiens « mal pensants », il était fatal qu'ils prissent Robert le Bougre comme « tête de Turc », si l'on ose dire, et comme symbole abominable d'une intolérable Inquisition.

Pour les auteurs « bien pensants » — incontestablement les plus nombreux — la tentation était grande, qu'elle ait été volontaire ou non, consciente ou non, de charger Robert outre mesure. Cette interprétation, reposant sur l'activité monstrueuse d'un « homicide maniaque et sanguinaire » qui aurait été l'allumeur exclusif de bûchers du Val de Loire jusqu'en Flandre et en Champagne, permettait de dissimuler, ou à tout le moins de diminuer fortement, la responsabilité du corps épiscopal de toute la France au Nord de la Loire. Robert, maniaque déchaîné, aurait presque contraint des évêques réticents à le suivre dans une série d'assassinats dont lui seul aurait été le véritable responsable. Il est un autre avantage de cette déviation et de cette déformation par rapport aux faits incontestables rapportés par les sources contemporaines des événements: on refoulait ainsi dans l'ombre une grande figure de l'histoire de France, le bon, le grand, le saint roi Louis IX.

Or, c'était bien le bon saint Louis qui soutenait l'Inquisition menée par Robert avec la collaboration des archevêques et des évêques. Les témoignages concordent sur ce point: d'un Mouskès qui rapporte que Robert le Bougre exerça ses fonctions

*par la volenté dou roi
de France ki l'en fist otroi*⁹⁶

à un Mathieu Paris, qui pourtant ne l'aimait point et qui atteste qu'il brûla des hérétiques *adjutus brachio seculari et domino rege Francorum impendente subsidium*⁹⁷.

Saint Louis s'intéressa d'ailleurs, au sens plein du terme — on oublie trop souvent de le rappeler — au fonctionnement de l'Inquisition: ne légiféra-t-il pas en matière de dévolution des biens des suppliciées⁹⁸? Et cet « intérêt » était visiblement partagé par les princes territoriaux et les seigneurs ou le magistrat des villes qui guettaient la mainmise sur les biens des victimes, biens qui revenaient à l'autorité seigneuriale compétente: ainsi s'expliquent la présence de la com-

⁹⁶ Vers 28.882-28.883.

⁹⁷ *Ed. cit.*, pp. 146, 409 et 411.

⁹⁸ Texte dans P. FRÉDÉRICQ, *op. cit.*, t. III, p. 2 (cfr. C. HASKINS, *op. cit.*, p. 241 qui est bien l'un des rares auteurs à l'avoir rappelé).

tesse Jeanne de Flandre et de Hainaut au bûcher de Douai⁹⁹ et celle de Thibaut IV de Champagne à celui du Mont-Wimer¹⁰⁰.

En ce qui concerne le rôle de saint Louis à l'égard de Robert le Bougre, un problème est posé par un passage de Mouskès qui rapporte que, quand l'inquisiteur alla de Péronne à Cambrai, le roi de France le fit escorter par des sergents ainsi que l'évêque de Cambrai :

*De Pieronne à Cambrai s'en vint
cil Robiers, o lui siergans vint
quar li rois le faisoit conduire
pour çou c'on ne li vosist nuire
li vesques Godefrois ausi
i ot siergans, jel sai de fi*¹⁰¹.

Ces vers du chroniqueur tournaisien ont toujours été interprétés comme une preuve de la haine que Robert soulevait sur son passage, au point qu'il fallut donc le faire escorter par des troupes royales pour le protéger des violences et des représailles qu'il risquait¹⁰². Certains allant même jusqu'à traduire le texte de Mouskès par « une bande armée que conduisait Robert lui-même »¹⁰³ !

Il convient, en cette circonstance, d'être extrêmement prudent. En effet, c'est la seule occasion où l'on voit une escorte royale et épiscopale être mentionnée par un chroniqueur contemporain : jamais, dans d'autres lieux, on ne décrit pareil phénomène. Et l'on doit se demander, dès lors, si l'explication de ce fait unique dans la carrière de Robert le Bougre ne réside pas dans ce que nous appellerions aujourd'hui un problème de « droit international » posé par les limites territoriales de sa mission inquisitoriale. En effet, d'une part, il était chargé de l'Inquisition dans la partie septentrionale du royaume de France *stricto sensu* mais, d'autre part, ses compétences étaient déterminées, on l'a vu plus haut, par l'énumération d'une série d'archevêchés, dont celui de Reims. Or, l'on se trouvait, de ce fait, à l'époque, en pleine ambiguïté car frontières politiques et épiscopales ne coïncidaient pas. Des douze évêchés de la province de Reims, onze se trouvaient dans le royaume de France mais le douzième, celui de Cambrai,

⁹⁹ Cfr. T. LUYKX, *Johanna van Constantinopel gravin van Vlaanderen en Henegouwen*, Bruxelles, 1946, pp. 356 et 528, qui considère qu'elle joua un rôle actif dans l'Inquisition à Douai.

¹⁰⁰ La présence de ce prince territorial, l'un des « plus doux poètes lyriques » parmi les trouvères de l'époque, est formellement attestée par Aubry de Troisfontaines, *ed. cit.*, p. 944 et Mouskès (vers 30.533).

¹⁰¹ Vers 28.912-28.917.

¹⁰² Par exemple, J. FREDERICHS, *op. cit.*, p. 15 ; J. GUIBAUD, *op. cit.*, p. 209 ; E. de MOREAU, *op. cit.*, p. 597 ; M. GRISART, *loc. cit.*, p. 516.

¹⁰³ C. THOUZELLIER, *op. cit.*, p. 330.

était politiquement situé à l'intérieur du royaume d'Allemagne. Donc, en passant de Péronne à Cambrai, Robert le Bougre, tout en restant dans l'archevêché de Reims, passait de France en Allemagne, pays pour lequel il n'avait point de mandat pour exercer l'Inquisition. N'est-ce pas cette situation curieuse qui fit qu'une escorte à la fois française — fournie par Louis IX — et allemande — envoyée par l'évêque de Cambrai qui, il faut le rappeler, était également prince territorial d'Empire comme comte du Cambrésis — accompagne Robert le Bougre lors de son entrée en Germanie, pour le protéger de toute contestation éventuelle sur la légitimité de l'exercice de sa mission en territoire rémois au plan ecclésiastique, mais allemand au plan politique? Dans ce cas, les vers de Mouskès n'auraient point le sens qu'on leur a prêté systématiquement jusqu'ici ¹⁰⁴ et l'un des arguments dont on se sert couramment pour parler de ses méfaits et de ses abus s'effondrerait.

*
**

On en arrive ainsi, tout naturellement, au problème des excès qu'il aurait abondamment commis de manière générale et partout où il exerça et à celui des plaintes que son comportement aurait soulevées et qui auraient entraîné sa révocation temporaire par le Saint-Siège. Deux groupes de lettres pontificales ont été utilisées en cette affaire.

D'abord les lettres de suspension de la mission de Robert de février 1234 ¹⁰⁵, que la plupart des auteurs ont interprétées comme la preuve des excès de condamnations au bûcher et des violences inadmissibles dont il aurait été l'auteur ¹⁰⁶. Or, que trouve-t-on dans ces documents? Pas un mot sur Robert le Bougre! Le pape dit simplement qu'il avait chargé les Dominicains de la lutte contre l'hérésie là où elle s'était manifestée et que, comme les provinces ecclésiastiques de Sens et de Reims ont échappé à ce malheur, il suspend la mission des Frères Prêcheurs et confie l'Inquisition aux évêques de ces archevêchés avec la

¹⁰⁴ L'auteur qui a le mieux aperçu ce problème est, une fois de plus, C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 219, 220 et 243, qui a bien insisté sur le fait que Robert le Bougre pénétrait sur le territoire de l'Empire germanique mais sans pousser davantage sa réflexion.

¹⁰⁵ Les trois lettres sont à consulter dans L. AUVRAY, *op. cit.*, t. I, pp. 970-971 (n° 1763 du 4 février à l'archevêque de Sens; n° 1764 du 15 février au prieur provincial des Dominicains) et dans P. FRÉDÉRICQ, *op. cit.*, t. I, p. 94, n° 93 (du 4 février à l'archevêque de Reims).

¹⁰⁶ Affirmation sans aucun fondement que l'on trouve notamment sous la plume de: E. CHENON, *loc. cit.*, p. 339; J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 204, qui est, toutefois, l'un des rares auteurs à retenir, comme autre motif (!), la lutte des prélats contre le monopole des Dominicains; H. MAISONNEUVE, *op. cit.*, p. 267; Y. DOSSAT, *op. cit.*, p. 264.

collaboration de ces derniers. Par ailleurs, il faut tenir compte de ce que l'une de ces protestations provient de l'archevêque de Reims dans la circonscription duquel Robert n'avait pas encore fonctionné avant le début de 1234! Ce qui prouve bien que les protestations du clergé diocésain portaient sur le principe de l'Inquisition dominicaine organisée par le Saint-Siège, par-dessus les compétences inquisitoriales qui appartenaient de droit jusque là au seul corps épiscopal. Ces documents ne concernent donc en rien les agissements de Robert le Bougre qui n'est même pas cité dans ceux-ci.

Les autres lettres pontificales sont celles d'août 1235 qui rétablissaient Robert dans ses fonctions, après la suspension dont elles rappellent le motif¹⁰⁷ sous la forme suivante: « Après la protestation de certains qui ne supportaient pas que toi et les frères de ton ordre vous procédiez à l'inquisition contre l'hérésie dans des parties du royaume de France dont ils disaient qu'elles n'avaient pas été touchées par cette hérésie ». Ce qui confirme, de la manière la plus indiscutable qui soit, que l'intervention des évêques auprès du Saint-Siège fin 1233 - début 1234 avait porté sur le principe d'une Inquisition confiée aux Dominicains et non point sur les opérations de Robert le Bougre lui-même.

A ce propos, il convient de rappeler un phénomène fondamental, qui relève de la diplomatie des actes pontificaux et qui paraît avoir échappé à la plupart des commentateurs des documents dont on vient de parler. Les lettres pontificales étaient rédigées par la chancellerie du Saint-Siège sur la base de suppliques qui lui étaient adressées par les impétrants. Par conséquent, les attendus d'une décision pontificale sont souvent justifiés par les allégations de l'auteur de la supplique. Dès lors, il faut utiliser ces actes pontificaux avec une prudence critique extrême. Et l'une des meilleures preuves ne réside-t-elle pas dans la confrontation d'actes du Saint-Siège qui attestent des vérités contradictoires en ce qui concerne l'hérésie dans l'archevêché de Reims? En avril 1233, le pape décrit cette province comme une région infestée par cette gangrène¹⁰⁸ mais, en février 1234, le même Souverain Pontife présente le même archevêché comme ayant largement échappé au fléau de l'hérésie¹⁰⁹! Prendre ces affirmations au pied de la lettre serait une erreur grave: la première vient de ce que l'acte pontifical reprend une allégation de Robert le Bougre qui veut

¹⁰⁷ Edition dans L. AUVRAY, *op. cit.*, t. II, pp. 144-145 (nos 2735-3737: 21 août au prieur provincial; 22 août à l'archevêque de Sens; 23 août à Robert lui-même).

¹⁰⁸ L. AUVRAY, *op. cit.*, t. I, p. 707, n° 1253.

¹⁰⁹ P. FRÉDÉRICQ, *op. cit.*, t. I, p. 94, n° 93.

absolument pénétrer dans l'archevêché de Reims ; la seconde vient de ce que les lettres de Grégoire IX se basent sur une thèse de l'archevêque de Reims qui ne tient pas à voir les Dominicains entrer dans sa province !

Par ailleurs, il faut bien observer que les sources du XIII^e siècle sont catégoriques sur le problème de la procédure appliquée par Robert le Bougre et sur celui des exécutions auxquelles il fit procéder. L'inquisiteur interrogeait, selon les règles, avec les autorités épiscopales compétentes, les personnes suspectes d'hérésie et le résultat de ces interrogatoires n'était pas toujours et systématiquement le bûcher. Ceux qui s'étaient dans leurs convictions étaient évidemment condamnés au bûcher mais ceux qui se repentaient étaient punis soit d'emprisonnement, soit de pénitences ou même étaient relaxés, certains d'entre eux ayant même fait appel auprès du Saint-Siège contre des sentences rendues par Robert ¹¹⁰. Des auteurs sérieux l'attestent de manière générale, comme les Annales de Saint-Médard de Soissons, de Marchiennes ou de Bergues-Saint-Winnoc ¹¹¹ qui établissent nettement la distinction entre les hérétiques qui furent brûlés pour refus de conversion et ceux qui subirent des peines d'emprisonnement à titre de pénitence. D'autres sources l'ont rapporté de manière particulière et ponctuelle, comme Aubry de Troisfontaines et Philippe Mouskès qui, presque chaque fois, indiquent le nombre des suppliciés par le feu, celui des emprisonnés, celui des relaxés ¹¹². Il n'y a qu'un seul auteur du XIII^e siècle qui accuse Robert d'avoir fait exécuter des innocents, c'est toujours le même Mathieu Paris ¹¹³ dont la haine contre les Dominicains affaiblit singulièrement le témoignage isolé.

Pour mesurer correctement les agissements de Robert le Bougre, il suffit d'ailleurs de recenser les réactions explicitement formulées par des contemporains, qu'ils soient ecclésiastiques ou laïcs.

¹¹⁰ Cfr. le commentaire impeccable de C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 225 et 233, qui a fort bien fait remarquer que ces plaintes ont porté sur des questions de procédure uniquement.

¹¹¹ Respectivement dans *M.G.H., SS.*, t. XXVI, pp. 522 et 215 et t. VI, p. 440. La première source mérite d'être citée : elle rapporte explicitement que c'est *Roberto procurante* que des hérétiques ont été *capti, examinati et probati per archiepiscopos, episcopos et utrorum graduum ecclesiasticorum prelatos*, avec ce résultat que les uns furent *dampnati et secularibus potestatibus traditi*, d'autres *ad agendam penitentiam in carcere retrusi*, seuls les premiers ayant été brûlés et *bona ipsorum a secularibus potestatibus recepta*. Les deux autres font simplement la distinction entre les hérétiques passant sur le bûcher et ceux qui furent incarcérés.

¹¹² Aubry de Troisfontaines, *ed. cit.*, p. 937 et les passages cités ci-dessus de Mouskès pour Cambrai, Douai et Lille, où, chaque fois, outre les suppliciés par le feu, sont mentionnés les emprisonnés ou les convertis.

¹¹³ *Ed. cit.*, pp. 147, 326 et 411.

Les premiers, malgré leur hostilité de principe contre les Dominicains, sont loin de charger Robert le Bougre de tous les péchés, sauf bien sûr l'éternel Mathieu Paris: un Aubry de Troisfontaines ne va-t-il pas jusqu'à déclarer que l'horrible holocauste du Mont-Wimer fut « agréable à Dieu » ¹¹⁴?

Quant aux commentaires de laïcs, qui sont évidemment plus rares, ils sont très nets. Un Philippe Mouskès approuve largement l'Inquisition et ne porte aucune accusation précise et personnelle contre Robert le Bougre ¹¹⁵. Nous avons même la bonne fortune de disposer de pièces littéraires du temps — rédigées par des laïcs et à l'intention d'un public laïque — qui vont jusqu'à faire l'éloge de Robert. En effet, si l'on excepte une allusion, d'ailleurs douteuse, du trouvère champenois Rutebeuf à l'hypocrisie d'un frère Robert ¹¹⁶, nous connaissons un poème moral picard contemporain, la *Chantepleure*, dont l'auteur, après avoir violemment flétri les mécréants et les hérétiques, fait un éloge certain de Robert en affirmant que le danger était tel — il faut tenir compte ici d'une certaine exagération poétique — que

*bien nos eust Deables feru à descouvert
se Dex n'eust sor terre tramis frère Robert* ¹¹⁷.

Il est tout aussi significatif de constater qu'aucune critique n'apparaît dans une autre pièce de l'époque, *De la jument au diable*, qui raconte pourtant les événements du Mont-Wimer:

*furent IX^{es} bougres ars
le merquedi de Pentecouste
.....
voiant gens qui ièrent venu
de meint paais et apleü*

¹¹⁴ *Ed. cit.*, p. 944.

¹¹⁵ Le commentaire le plus pertinent est celui de J. GUIRAUD, *op. cit.*, pp. 215-216.

¹¹⁶ Pour les références qui suivent, je tiens à remercier bien vivement mon collègue et ami, Pierre Ruelle, pour l'aide qu'il m'a apportée. Dans la pièce *Du Pharisien*, composée par Rutebeuf en 1259, il est question d'un frère Robert, dans une liste de dix prénoms symbolisant l'hypocrisie de certains religieux. A. JUBINAL, *Œuvres complètes de Rutebeuf*, t. I, Paris, 1839, p. 206, estimait qu'il s'agit de noms inventés et C. HASKINS, *op. cit.*, p. 212 a suivi cette opinion. Pour leur part, E. FARAL - J. BASTIN, *Œuvres complètes de Rutebeuf*, t. I, Paris, 1959, p. 252, ne font aucune allusion à cette identification éventuelle.

¹¹⁷ Cfr. E. FARAL, *Le manuscrit 19152 du fonds français de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1934, pp. 41-42 et A. LANGFORS, *Un partisan anonyme du Grand Inquisiteur Robert le Bougre*, dans *Recueil de travaux offerts à Cl. Brunel*, Paris, 1955, t. II, pp. 96-100, lequel, toutefois, suivant l'avis du seul Langlois (cfr. ci-dessus note 30) reprend le portrait classique d'un Robert maniaque homicide, etc...!

*por avoir le très grand pardon
dont frère Robert leur fist don*¹¹⁸.

Ces témoignages nous mènent donc bien loin d'un inquisiteur qui aurait semé partout l'horreur et la terreur. Le maniaque homicide, le fou sanguinaire sont nés sous la plume des historiens — et surtout des médiévistes français — depuis le début de ce siècle et cette image forcée et injustifiable a été maintenue, même par ceux qui avaient pris la peine de relire certaines pièces du dossier de Robert le Bougre: obnubilés qu'ils étaient par le portrait grossier imaginé dans la seconde moitié du siècle dernier, ils n'ont pu réagir comme il eût convenu de le faire.

*

**

Peut-on identifier les malheureux suppliciés de 1236 et de 1239 ou, en tout cas, certaines de ces quelque deux cent cinquante victimes de l'Inquisition que l'on exécuta surtout en Flandre et en Champagne? On va le voir, il est bien malaisé de les répartir entre riches ou pauvres, entre habitants des villes ou des campagnes.

Le premier bûcher auquel Robert le Bougre a certainement assisté est donc celui de Châlons-sur-Marne qu'il faut vraisemblablement situer dans les premières semaines de l'année 1236. L'on se trouve évidemment en milieu urbain mais les hérétiques qui ont été brûlés — et dont nous ignorons le nombre car Aubry de Troisfontaines ne l'a point indiqué — *in civitate Cathalaunensi* peuvent être, à la limite, aussi bien des habitants de la ville que du diocèse, étant donné l'ambiguïté du terme *civitas* qui peut désigner aussi bien l'évêché que son chef-lieu. Une autre difficulté vient de la profession du seul supplicié dont nous connaissons le nom, le *tonsor* Arnolin. Il y a eu unanimité jusqu'à présent pour traduire ce terme par « barbier »¹¹⁹. Mais rien n'est moins sûr: un *tonsor* dans une ville à cette époque peut fort bien être un tondeur de draps¹²⁰ et, comme la draperie de Châlons-sur-Marne est bien connue pour le XIII^e siècle¹²¹, l'on pourrait donc se trou-

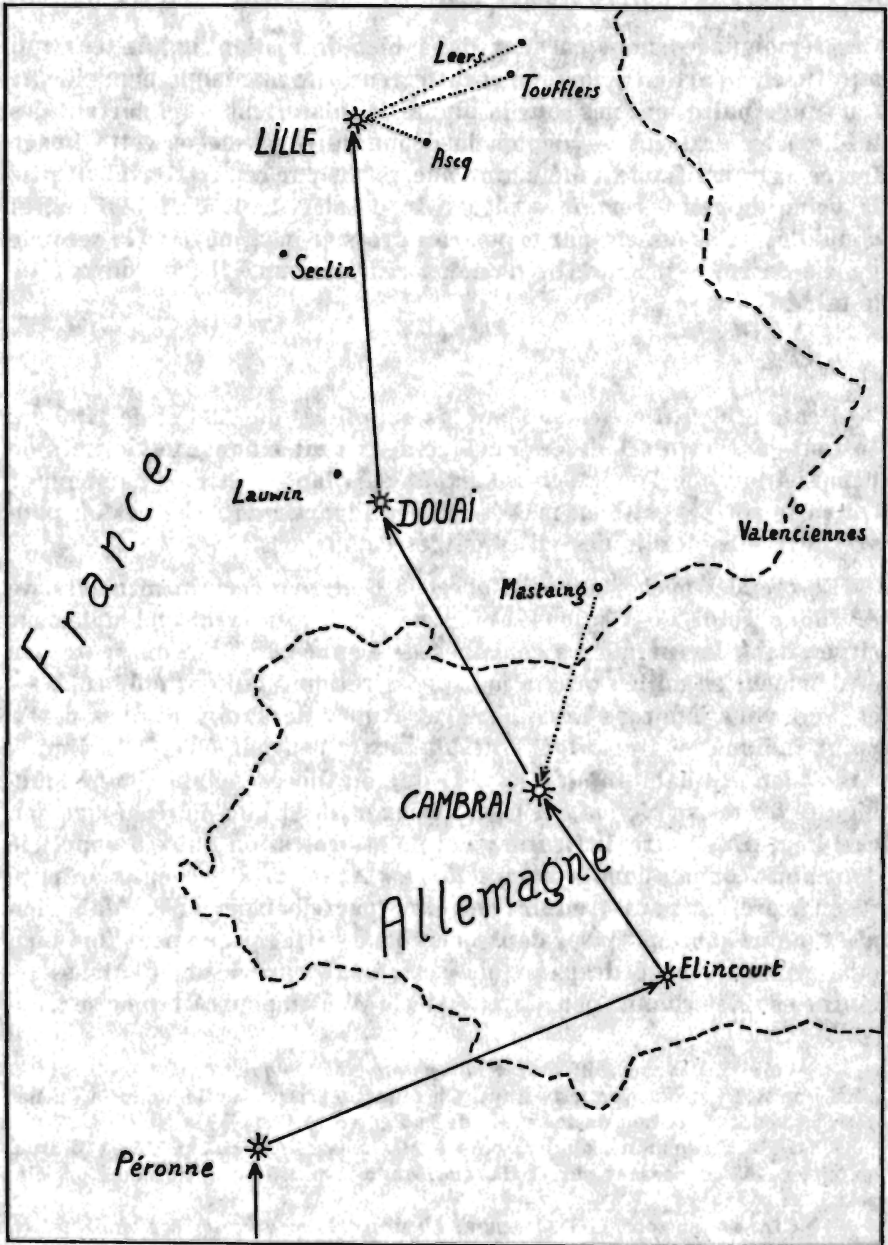
¹¹⁸ Voir G. RAYNAUD, *Mélanges de philologie romane*, Paris, 1913, p. 236 ainsi que A. LANGFORS, *loc. cit.*, p. 98. On notera l'erreur sur le jour: le bûcher date du vendredi et non du mercredi de la Pentecôte 1239.

¹¹⁹ De J. FREDERICHs, *op. cit.*, p. 14 à M. GRISART, *loc. cit.*, p. 515 et M. BUR, *op. cit.*, p. 157 en passant par C. HASKINS, *op. cit.*, p. 219 ou J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 208.

¹²⁰ Cfr., notamment, G. DE POERCK, *La draperie médiévale en Flandre et en Artois*, t. II, Gand, 1951, pp. 201-203.

¹²¹ Il suffit ici de renvoyer à H. LAURENT, *La draperie des Pays-Bas en France et dans les Pays méditerranéens (XII^e-XV^e s.)*, Paris, 1935, pp. 74, 77, 91, 107 et sqq.

CARTE II



ver devant un membre de ce que l'on peut appeler le « prolétariat de la draperie urbaine médiévale ». Et, comme Aubry rapporte qu'il avait fait beaucoup d'adeptes ¹²² — ce qui se comprendrait peut-être mieux dans le cas d'un tondeur de draps que d'un barbier —, il aurait, dans cette hypothèse, répandu l'hérésie dans sa catégorie socio-professionnelle, un groupe dont on connaît bien au XIII^e siècle le caractère révolutionnaire au plan social et politique face à ceux qui détenaient dans la ville le pouvoir et les moyens de production. Mais il n'empêche, dans le cas de Châlons-sur-Marne, l'impasse est totale: un nombre de victimes inconnu; des habitants de la ville et peut-être aussi des campagnes; un seul supplicié nommément cité dont on ne sait s'il était barbier ou tondeur de draps.

A Péronne, la situation n'est pas plus claire. Dans cette localité, qui n'était qu'une bourgade de moyenne importance ¹²³, les cinq hérétiques brûlés, trois hommes et deux femmes dont deux couples, bien qu'ils aient été exécutés *dedens la vile*, comme le dit Mouskès, n'étaient pas forcément des habitants du lieu. Beaucoup d'auteurs ont, en tout cas, hésité: certains y ont vu des habitants de Péronne, d'autres n'en voient qu'une partie, les autres provenant d'un village voisin, celui de Lanvin ¹²⁴. De fait, Mouskès indique les noms suivants: Piéron Malkasin et sa femme, ainsi que leur fils, Bauduins, dont on sait qu'il s'échappa à Valenciennes où il fut capturé et conduit à Cambrai; Mahiu de Lanvin et sa femme, ainsi que leur fille qui fut grâciée parce qu'elle était enceinte; Robert de Lanvin. Dire que les trois premiers étaient habitants de Péronne et les quatre derniers du village de Lanvin serait peut-être une solution trop rapide, étant donné que Mouskès rapporte que la jeune femme grâciée:

... estoit biele dame et fine
et feme estoit de cevalier ¹²⁵.

Sans doute peut-on supposer que les Malkasin seraient des habitants de Péronne et donc des bourgeois d'une petite ville, pendant que les de Lanvin auraient habité ce lieu et seraient de petite aristocratie rurale puisque leur fille avait épousé un chevalier. Mais, si l'on fait confiance à Mouskès, lequel appelle par deux fois ces derniers *de Lan-*

¹²² *Ed. cit.*, p. 937.

¹²³ Voir, en dernier lieu, R. FOSSIER, *La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII^e s.*, Paris, 1968, pp. 182, 249, 394, 617, 733.

¹²⁴ Y voient uniquement des habitants de Péronne, C. HASKINS, *op. cit.*, p. 220 et J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 208. En font des habitants de Péronne et de Lanvin: J. FREDERICHs, *op. cit.*, p. 14 et M. GRISART, *loc. cit.*, p. 515. En ce qui concerne les paroisses de la région, cfr. A. LONGNON, *Pouillés de la province de Reims*, Paris, 1907-1908, p. 268.

¹²⁵ Vers 28.902-28.911.

vin, compte tenu de ce qu'il n'y avait point de paroisse de ce nom dans l'archevêché de Reims — on ne trouve que Lauwin près de Douai, dans le diocèse d'Arras, alors que Péronne se trouvait dans celui de Noyon —, il faudrait en conclure que « de Lanvin » était le patronyme d'habitants de Péronne. Dans ce cas, les sept hérétiques nommés par Mouskès auraient tous été habitants de cette petite ville et certains auraient été d'un milieu assez aisé dans la bourgeoisie pour que leur fille épouse un chevalier. Il n'en reste pas moins qu'il est difficile de trancher à coup sûr entre habitants de la ville ou de la campagne et de donner une étiquette socio-professionnelle précise à ces sept hérétiques.

A Elincourt ¹²⁶, Mouskès rapporte que Robert fit brûler *quatre signours* et la plupart des auteurs en ont fait quatre nobles, ce qui les a conduits à soutenir que l'hérésie cathare avait gagné le milieu de l'aristocratie rurale. Mais qui oserait, sans réticence aucune, traduire par « seigneurs » au sens institutionnel et socio-économique le *signours* de Mouskès dont les deux syllabes lui furent peut-être imposées par la métrique ? Dans ce village, qui ne reçut sa charte de franchise que deux ans plus tard, en 1238 ¹²⁷, il faudrait concevoir que la famille seigneuriale du lieu fut pratiquement décapitée et exterminée puisque quatre de ses membres auraient péri sur le bûcher. Une prudence élémentaire interdit, me semble-t-il, de voir dans ces quatre victimes des membres de la classe seigneuriale plutôt que de simples ruraux et, dès lors, toute certitude disparaît quant à l'identification sociale de ces quatre personnes.

A Cambrai, nous nous trouvons devant une situation extrêmement complexe. Des vingt hérétiques qui y passèrent sur le bûcher, nous ne connaissons que sept personnes en particulier : une habitante de la ville dont nous parlent longuement Aubry de Troisfontaines et surtout Philippe Mouskès — c'était une vieille femme, une *vetula*, qui *plus avoit de quarante ans*, visiblement à moitié folle et tenue pour une sorcière (*.iclais ot non li erbière, cele vious desloiaus sorcière*) ¹²⁸; *trois mout vallans ki furent eskievin esliut*, donc trois anciens échevins de la ville; deux frères du village de Mastaing, village situé entre Cambrai et Valenciennes; Baudouin Malkasin de Péronne dont on se sou-

¹²⁶ On a beaucoup hésité à propos du *Heldincourt* que cite Mouskès. J. FREDERICHs, *op. cit.*, p. 14 et M. GRISART, *loc. cit.*, p. 515, l'ont identifié correctement avec Elincourt. C. HASKINS, *op. cit.*, p. 220, pensait à Heudicourt et J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 209, envisageait Audicourt, Audarcourt ou Houdaucourt. Il est évident que ce ne peut être que Elincourt, cfr. A. LONGNON, *op. cit.*, p. 275.

¹²⁷ Voir R. FOSSIER, *op. cit.*, p. 723. Tous les auteurs en ont fait des nobles: J. FREDERICHs, *op. cit.*, p. 14; C. HASKINS, *op. cit.*, p. 220; J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 209; M. GRISART, *loc. cit.*, p. 515.

¹²⁸ Aubry de Troisfontaines, *ed. cit.*, p. 937 et Mouskès vers 28.918 à 28.944.

vient. Visiblement donc, un mélange d'habitants de Cambrai — riches et pauvres — et de la campagne environnante pour le tiers connu des suppliciés en cette ville. Quant à la vingtaine d'autres suspects, qui furent emprisonnés ou convertis, rien ne permet de deviner ni leur origine rurale ou urbaine, ni leur situation sociale.

A Douai, les dix victimes exécutées par le feu étaient des personnes âgées, tant *vielles femes que viellars*, donc plus crédules et plus réceptives à l'hérésie. Mais, pas plus que celles qui furent emprisonnées ou ramenées dans le giron de l'Eglise, toutes n'étaient pas exclusivement Douaisiennes ou Douaisiens: il en était qui avait été amenées là, venant d'ailleurs et arrêtées avant l'arrivée de Robert le Bougre¹²⁹; ils étaient tous ensemble, dit Mouskès, *femes et hommes del pais*, ce qui implique, une fois encore, un mélange d'habitants de la ville et de villages des alentours, phénomène confirmé par l'expression d'Aubry de Troisfontaines — *in Duaco et circa partes illas*. La même impasse donc pour Douai que pour Cambrai sur le plan de l'identification sociale.

Le problème le plus délicat à trancher est posé par les deux vers de Mouskès relatifs aux hérétiques capturés à Lille:

*Et à Lille ot pris marceans
de fieste en fieste adés esrans*

et que l'on a toujours considérés comme des « marchands allant en ce temps de foire en foire »¹³⁰. Mais je me demande si cette traduction s'impose vraiment, malgré les apparences que lui confèrent le sens normal de *marcéans* et celui de *fieste*. C'est qu'il y a tout de même quelques difficultés à admettre d'emblée cette interprétation.

Tout d'abord, sur le plan chronologique. La capture d'hérétiques à Lille doit nécessairement et incontestablement se situer peu de temps après le bûcher du 2 mars 1236 de Douai: en effet, il est indéniable que l'expédition de Robert le Bougre a duré de deux à trois mois¹³¹ et que le bûcher précédent, celui de Cambrai, avait eu lieu le 17 février; or, auparavant, il faut encore placer ceux de Péronne et d'Elincourt et peut-être aussi celui de Châlons-sur-Marne. Si l'on date ces trois derniers de fin janvier - début février, celui de Lille, pour rester dans la fourchette chronologique qui nous est imposée par les sources contem-

¹²⁹ Ont bien insisté sur ce fait: J. FREDERICHs, *op. cit.*, p. 17 et C. HASKINS, *op. cit.*, p. 221.

¹³⁰ Cfr. J. FREDERICHs, *op. cit.*, p. 19; C. HASKINS, *op. cit.*, p. 221; M. GRISART, *loc. cit.*, p. 516; H. PLATELLE, *loc. cit.*, p. 361.

¹³¹ A juste titre, tous les auteurs qui ont examiné les sources de près ont retenu le témoignage de Mathieu Paris sur ce point capital: *infra duos vel tres menses* (*ed. cit.*, p. 133).

poraines, doit se situer normalement en avril 1236, à la rigueur en mai au plus tard. Or, au XIII^e siècle, la foire de Lille se tenait beaucoup plus tard dans l'année. Insérée dans le circuit des foires de Flandre, elle durait du 15 août au 14 septembre¹³² et les marchands fréquentant ce circuit se trouvaient, au moment du bûcher de Lille, soit aux foires d'Ypres, soit éventuellement à celles de Bruges.

Ensuite, sur le plan géographique. Ce n'est pas seulement à Lille même que Robert arrêta des hérétiques mais aussi dans trois villages de sa banlieue rurale, à Ascq, à Leers et à Toufflers, comme le rapporte Mouskès :

*s'en ot pris à Ask et à Leers
et en la vile de Toufflers*

ce qui fait donc penser à une rafle dans la ville et dans son hinterland rural, là où l'on ne devait guère rencontrer au printemps de 1236 des « marchands allant de foire en foire ».

Difficulté enfin, sur le plan juridique. Les marchands jouissaient de privilèges de libre-circulation, de garanties personnelles, de sauf-conduits¹³³, qui devaient rendre leur arrestation beaucoup plus malaisée, même pour des faits de religion.

Pour contourner ce triple obstacle, je ne vois guère qu'un seul moyen : ce serait, malgré les réticences éventuelles des philologues romans, de traduire autrement qu'on ne l'a fait jusqu'à présent ces deux vers de Mouskès. Et ce, en tenant compte du phénomène suivant : chaque année, le printemps voyait se dérouler à Lille et dans la région une série de grandes processions et de grands rassemblements de pèlerins¹³⁴. Et, en 1236, le calendrier de ces manifestations religieuses populaires s'étala grosso modo de la mi-mars à la mi-mai : le 23 mars, la grande procession des Rameaux ; du 5 au 7 mai, celle des Rogations ; le 8 mai, celle de l'Ascension et, surtout, le 16 mai, la grande procession de Seclin, obligatoire pour toutes les paroisses du doyenné de Lille, le vendredi de la Pentecôte de chaque année ; enfin, le jour même de la Pentecôte, c'est-à-dire le 18 mai en 1236.

¹³² Cfr. S. POIGNANT, *La foire de Lille*, Lille, 1932, pp. 35-36 ; J.-A. VAN HOUTTE, *Les foires dans la Belgique ancienne*, dans *La Foire*, Bruxelles, 1953, p. 183 (*Rec. Soc. Bodin*, t. V) ; G. SIVERY, *op. cit.*, p. 169. La foire de Lille venait après celles d'Ypres (28 février - 29 mars), de Bruges (23 avril - 22 mai) et de Thorout (24 juin - 24 juillet) et elle-même précédait celle de Messines (1^{er} octobre - 1^{er} novembre).

¹³³ Cfr. C. DE CRAECKER-DUSSART, *L'évolution du sauf-conduit dans les principautés de Basse-Lotharingie du VIII^e au XIV^e s.*, dans *Le Moyen Age*, t. LXXX, 1974, pp. 185-243.

¹³⁴ Voir H. PLATELLE, *loc. cit.*, pp. 312 et 354-357.

Or, ces dates correspondent à celle que l'on peut proposer pour le bûcher de Lille qu'il convient donc de situer entre la mi-mars au plus tôt et la mi-mai au plus tard. J'en suis, dès lors, amené à me demander s'il ne s'agirait pas de « pèlerins marchant de procession en procession » plutôt que de « marchands allant de foire en foire ».

Avec cette conséquence que, au lieu de la capture de marchands — avec les implications d'ordre économique et idéologique que cette traduction postule en matière de milieu favorable à l'hérésie ¹³⁵ —, l'on assisterait à une chasse à l'hérétique dans des milieux populaires et plus crédules, les habitués des processions. On ne saurait, en effet, oublier qu'il en est qui furent pris dans trois villages de la banlieue lilloise: cette circonstance fait que les hérétiques de Lille et de la région ressembleraient aux personnes âgées des deux sexes qui semblent bien avoir fourni l'essentiel du butin de Robert le Bougre et des évêques de la province de Reims en 1236 ¹³⁶, comme ce fut le cas à Cambrai et à Douai. Sans prétendre que mon hypothèse a une force irrésistible, je pense, en tout cas, que ces deux vers de Mouskès méritent une réflexion approfondie avant que l'on continue à les interpréter de manière univoque, comme on l'a toujours fait.

Quant aux suppliciés du Mont-Wimer, l'on a vu plus haut: que ce n'étaient point les cent quatre-vingt-dix habitants d'une seule localité champenoise; que, au contraire, ils provenaient de seize diocèses différents, sans que l'on puisse, naturellement, en faire venir un nombre plus ou moins élevé de chacun d'entre eux. Il est donc exclu d'identifier leur provenance géographique ou leur condition sociale et il faut, surtout, éviter de suivre automatiquement certains auteurs qui ont proposé un rapprochement entre le bûcher châlonais du 13 mai 1239 et le cycle des grandes foires de Champagne et, notamment, celle de Provins qui, cette année-là, commença le 3 mai ¹³⁷ et qui ont ainsi voulu faire des victimes du Mont-Wimer essentiellement des marchands fréquentant les foires champenoises.

*
**

¹³⁵ Un auteur comme C. HASKINS, *op. cit.*, pp. 198-199, va, alors que les documents qu'il a pu voir sur la carrière de Robert le Bougre ne permettent incontestablement pas de soutenir cette interprétation, jusqu'à prétendre que l'hérésie au début du XIII^e s. en Champagne et en Flandre a essentiellement touché des personnes actives dans les secteurs secondaire (artisans) et tertiaire (commerçants) !

¹³⁶ L'un des rares auteurs à l'avoir bien vu est M. GRISART, *loc. cit.*, p. 517.

¹³⁷ C'est le cas, une fois de plus, de C. HASKINS, *op. cit.*, p. 223, ainsi que de Y. DOSSAT, *op. cit.*, p. 265. Il faut y insister, cette hypothèse est absolument gratuite.

Lorsque l'on achève de tourner la dernière page du dossier de Robert le Bougre, l'on ne peut manquer d'être frappé par une constatation fondamentale: les sources qui rapportent ses activités dans l'archevêché de Reims de 1236 à 1239 parlent, certes, d'hérétiques mais sans jamais fournir la moindre information sur leurs croyances, sur leurs pratiques, sur leur organisation. Tout ce que l'on peut raisonnablement supposer à leur égard est qu'ils étaient des Cathares — il y a unanimité des spécialistes d'histoire ecclésiastique et religieuse sur ce point — et que, en ce qui concerne leurs opinions, elles devaient être assez semblables à celles qui sont décrites dans un document liégeois du milieu du XIII^e siècle¹³⁸. Et encore convient-il d'être prudent lorsque, par hypothèse, l'on rapporte à des hérétiques des années 1230-1240 entre Péronne et Lille, ce que l'on croit savoir d'hérétiques du diocèse de Liège qui vivaient un siècle plus tôt, car, ici aussi, nous sommes renseignés par des sources unilatérales, à savoir une lettre du clergé de Saint-Lambert de Liège, les Annales des chapitres d'Aix-la-Chapelle et de Rolduc. Si l'on peut admettre qu'ils partageaient une même opposition aux sacrements conférés par le clergé — et il n'y a donc là, on n'y insistera jamais trop, qu'un mouvement antisacerdotal¹³⁹, sans hérésie véritable sur le plan du dogme ou de la foi —, l'on peut se demander si les hérétiques d'entre Péronne et Lille étaient bien organisés en une Eglise parallèle et marginale — avec des *auditores* (ceux qui sont initiés), des *credentes* (ceux qui pratiquent), des *sacerdotes* qui enseignent, des *prelati* qui sont les supérieurs des précédents: le petit nombre d'hérétiques connus à Lille, Douai ou Cambrai — chaque fois, quelques dizaines dans des villes qui comptaient de cinq à dix mille habitants et il faut y ajouter ceux des villages de leurs hinterlands ruraux respectifs — fait douter qu'ils aient pu s'organiser véritablement en une anti-Eglise structurée.

Un deuxième fait me paraît devoir être souligné. Le mouvement cathare des années 1225-1250 dans les anciens Pays-Bas — c'est-à-dire

¹³⁸ Cfr. G. DESPY, *Les Cathares dans le diocèse de Liège au XIII^e s. A propos de l'Epistola Lcodiensis au pape L (?)*, dans *Christianisme d'hier et d'aujourd'hui. Hommages à Jean Préaux*, éd. G. CAMBIER, Bruxelles, 1979, pp. 65-75.

¹³⁹ Dont la source est double. Une déception de certains fidèles et de quelques ecclésiastiques au niveau paroissial, rural ou urbain, qui ont cru naïvement que les thèmes de la réforme grégorienne, prêchés depuis la fin du XI^e siècle et qui rappelaient sans cesse les thèmes de la *paupertas apostolica* et de la *vita ad instar primitive ecclesie*, seraient mis en pratique dans les structures de l'Eglise visible au niveau local ou régional. Une réaction contre le fait que, à la suite des effets en cascade des pratiques simoniaques dans les évêchés, la collation des sacrements, de gratuite qu'elle était auparavant, était devenue source de profits pour le clergé séculier, réaction qui explique la mise en cause de la valeur de ces sacrements.

la Flandre et la Basse-Lotharingie, l'une étant française et l'autre allemande — semble bien être faible numériquement: ce n'est pas une vague de fond qui aurait atteint telle ou telle couche sociale à la ville ou à la campagne. En effet, alors que de nombreux chroniqueurs ont raconté l'histoire du XIII^e siècle, tant en Flandre qu'en Lotharingie, on ne trouve trace ni d'hérétiques, ni d'inquisition, ni d'inquisiteurs dominicains, que ce soit en Hainaut, en Brabant, en Namurois, dans la principauté ou dans le diocèse de Liège. Ni même dans la majeure partie du comté de Flandre: à l'exception des groupuscules de Douai et de Lille, c'est le silence le plus total du côté de Bruges, de Gand ou d'Ypres. Rien de comparable non plus avec la Germanie d'Outre-Rhin, où le jumeau de Robert le Bougre, l'inquisiteur Konrad de Marburg, fonctionna avec vigueur de 1227 à 1233.

Cependant, s'il y eut peu d'hérétiques, il y eut bel et bien inquisition et inquisiteurs, dominicain et épiscopaux. Mais leurs opérations ne se traduisirent nullement par un quadrillage permanent et de longue durée. En fait, ce qui s'est produit se limite à un « raid-éclair » de Châlons-sur-Marne à Lille dans les premiers mois de 1236 et à une rafle dans seize évêchés au printemps de 1239, avec, dans le premier cas, une soixantaine de victimes, dans le second près de deux cents, mais qui provenaient aussi bien de la vallée de la Marne que des côtes de la Mer du Nord et des pays qui s'étendaient entre elles.

Ces deux ratissages, rapides et sommaires, donnent bien l'impression d'expéditions faites pour l'exemple, destinées à frapper l'opinion publique. Et peut-être s'expliquent-elles davantage par les rivalités au sein de l'Eglise que par le danger qu'aurait pu représenter effectivement l'hérésie dans l'archevêché de Reims dans les années 1230-1240. Les évêques qui avaient, de droit, le monopole de l'Inquisition dans leurs diocèses avant 1233, renâclèrent devant l'intrusion des Dominicains sur l'ordre du Saint-Siège: s'ils ont tellement collaboré avec Robert le Bougre en 1236 et s'ils ont amené deux cents victimes au Mont-Wimer en 1239, n'était-ce pas, avant tout, pour tenter de prouver qu'ils étaient capables d'assurer, eux seuls, la défense de l'orthodoxie? Les Dominicains, quant à eux, ne devaient-ils prouver la nécessité de leur mission et ne se sentaient-ils pas obligés — si l'on ose employer cette expression dans une circonstance aussi horrible — d'arriver à un « chiffre d'affaires » qui justifiait la charge que Grégoire IX leur avait confiée?

De toute manière, on ne peut déceler rien d'anormal dans les activités de Robert le Bougre en 1236 ou en 1239: il a toujours instrumenté sur ordre pontifical, avec la collaboration du corps diocésain, avec l'appui du pouvoir royal et des princes territoriaux; il a toujours

respecté la procédure inquisitoriale et l'on ne voit point qu'il ait fait exécuter des innocents, de simples suspects ou même des repentis.

En réalité, Robert le Bougre est une double victime historiographique. Il le fut de la part d'ecclésiastiques du XIII^e siècle qui haïssaient les Dominicains. Pour leur réputation intellectuelle: ils faisaient, eux, des études universitaires. A cause de leurs fonctions inquisitoriales: ils étaient les témoins, sur place, de la monocratie pontificale. Devant leurs succès dans les villes où ils avaient installé des couvents: leurs paroisses urbaines triomphaient auprès des fidèles, au détriment des desservants traditionnels. Il l'a été de la part de médiévistes, en général « bien pensants », qui l'ont chargé outre mesure pour atténuer le rôle du pape Grégoire IX, du bon roi saint Louis et de l'ensemble du corps épiscopal de la France septentrionale.

Finalement, en participant aux expéditions sauvages de 1236 et de 1239, Robert le Bougre n'a été que l'instrument d'une politique, décidée par Grégoire IX et saint Louis, pour empêcher l'hérésie méridionale de gagner les pays au Nord de la Loire. Les malheureuses victimes de ces opérations, qui n'étaient guère que des groupuscules antisacerdotaux, ne furent exécutées par le feu qu'à titre d'exemple préventif, un exemple froidement décidé par le pouvoir royal et l'autorité pontificale associés dans le but de maintenir à tout prix le monolithisme et la catholicité de l'Occident chrétien *.

Georges DESPY.

* Je tiens à signaler que les pages que l'on vient de lire sont le résultat de recherches qui ont été mises au point au cours du séminaire de licence en histoire du moyen âge pendant l'année académique 1976-1977 — et je veux remercier ici les assistants et les étudiants qui y ont participé —, recherches qui ont fait l'objet, le 5 mai 1977, d'un exposé que j'ai pu faire au D.E.A. de l'Université de Lille, grâce à une aimable invitation de mon éminent collègue M. Guy Fourquin.

D'Érasme à Karsthans : un pamphlet luthérien de 1521

Quand l'actif et subtil légat pontifical Jérôme Aléandre, chargé de faire publier en Allemagne la bulle *Exsurge Domine*, écrivait que les neuf dixièmes des Allemands criaient « Vive Luther ! » et le dixième restant « Mort à Rome ! », il communiquait une impression, non un relevé statistique, moins encore une vue exacte de la force réelle du parti luthérien — si l'on peut parler d'un « parti ». Bien plutôt, en 1521, a-t-on affaire à une cohue sans autre ciment que des amertumes, des dégoûts, et inversement des ambitions répandus du haut en bas dans la société du Saint-Empire, masse indéfinissable de comportements explosifs : appauvrissement et frustrations d'une petite noblesse privée d'emploi par la fin provisoire des guerres, et dont les rentes n'ont plus leur valeur d'achat traditionnelle ; mais aussi appétits des « princes territoriaux » qui comptent bien profiter de l'agitation, et de l'inexpérience d'un tout jeune Empereur, pour agrandir, une fois de plus, leur pouvoir aux dépens de celui du Saint-Empire, ou de ce qu'il en reste. Jacques endémiques depuis le dernier quart du xv^e siècle, dans l'Allemagne du Sud-Ouest, et en quête de justifications religieuses ; mais aussi revendications de la moyenne bourgeoisie des villes, exclue de l'accès au pouvoir municipal, dans les républiques urbaines, par le raidissement du patriciat, qui devient de plus en plus une couche fermée d'administrateurs cooptés dans un milieu qui ne se renouvelle plus, et mécontentement d'artisans et de compagnons. Désirs de réformes de l'Eglise, « an Haupt und Gliedern », donc radicales, mais aussi fureurs d'humanistes, les « poètes » ou les « artistes », membres de la *Facultas artium*, méprisée par les trois grandes Facultés, et considérée naguère comme une propédeutique au Droit, à la Médecine et à la Théologie, mais qui prennent conscience de leur dignité, et, au sein de cette sphère turbulente, révolte des jeunes Universités, comme Erfurt, contre les vieilles Universités encore dominées par l'Eglise, comme Cologne, Louvain, voire la Sorbonne¹ : l'affaire

¹ Sur l'humanisme allemand, trop négligé, il existe un gros recueil récent —

Reuchlin et la publication des « Epîtres des hommes obscurs » en sont un témoignage bien connu. Et, coiffant en quelque sorte le tout, la conscience nationale (c'est à ce moment que le mot de « Nation » est appliqué à l'Allemagne, par Ulrich von Hutten) éveillée, puis échauffée par la redécouverte de la *Germania* de Tacite et la naissance d'un humanisme allemand, fils de l'humanisme italien: beaucoup de ces lettrés allemands ont « fait leurs classes » dans l'Italie du Nord, et, comme l'a noté récemment Braudel, le Sud de l'Allemagne, autour d'Augsbourg, de Nuremberg et de Strasbourg, c'est alors « une autre Italie ».

L'étincelle qui a mis le feu à tant d'aspirations aussi violentes que contradictoires, c'est la seconde partie, le programme de réformes de l'Eglise, mais aussi de la société civile, de l'appel de Luther « A la noblesse chrétienne de nation allemande » (« *deutscher Nation* »: Luther emploie, lui aussi, ce terme qui, passé du latin à la langue du peuple, sonne la fanfare). Il faut renvoyer ici aux pages passionnées de Pierre Chaunu sur « Sa Majesté l'Imprimerie »², et sur les « 300.000 exemplaires des ouvrages de Luther sortis des presses en moins de trois ans », et sur les « quatre traités » réformateurs, dont le plus fameux, « A la noblesse chrétienne... », a suscité le mot bien connu d'Aléandre que nous avons rappelé. Si les presses jouent bien le rôle de « surmultiplicateur » dont parle Chaunu, si une grande partie du Saint-Empire s'enflamme bien pour Luther, encore que le chiffre avancé par Aléandre paraisse excessif, il manque, à cette armée de mécontents, d'enthousiastes, d'âmes pures, d'esprits délicats et de politiques rusés, la cohésion, le ciment: comment réunir sous de mêmes principes des classes, des individus, des villes et des souverains (depuis l'Electeur de Saxe jusqu'au chevalier gueusard, possesseur d'un château, de quelques villages et de quelques centaines de serfs) — sous une bannière idéologique commune? Si 1520 est l'année des grands traités luthériens, 1521 est celle des pamphlets, et de la « guerre » qu'a bien étudiée jadis Maurice Gravier³, leurs auteurs, de milieu intellectuel et de niveau social très variés, ayant en commun la volonté de renforcer le parti de Luther en « jetant des ponts » entre les groupes, divers par leur extension, leur poids politique, leurs désirs dont se compose

720 pp. gr. 8° — publié par Jean-Claude MARGOLIN: « XVIII^e colloque international de Tours. L'humanisme allemand (1480-1540) », qui groupe trente-cinq communications sur le sujet, en français et en allemand.

² Voir l'ouvrage récent de Pierre CHAUNU, *Le temps des réformes, I: La crise de la chrétienté. L'éclatement, 1250-1550*, Paris, s.d. (1975).

³ Dans sa thèse de doctorat, *Luther et l'opinion publique*, Paris, 1943, et plus brièvement dans l'introduction à son *Anthologie de l'allemand du XVI^e siècle*, Paris, 1948.

la masse, *rudis indigestaque molcs*, des partisans de Luther. « Guerre » où, du reste, l'adversaire n'apparaîtra guère, tout d'abord: le premier pamphlet catholique opposé à Luther qui ait eu un vaste retentissement, c'est « Le grand Fol luthérien » du capucin strasbourgeois Thomas Murner⁴, œuvre à tous égards remarquable, d'une alacrité, d'une drôlerie, d'une verve parfois ordurière, d'une violence qui dépassent de loin même les meilleurs des pamphlets luthériens.

Bien avant que Luther ne se manifestât, dans l'*Enchiridion militis christiani* de 1504, Erasme s'en prenait au monachisme: « J'ai craint », écrit-il à son lecteur, « que tu ne tombes sous la coupe de cette race superstitieuse de religieux qui, pour partie songeant à leurs gains, pour partie animés d'un zèle extrême mais non conforme à la vraie science, ... cherchent à précipiter dans la vie monastique, comme si, hors de la cuculle, il n'était point de christianisme ». L'avertissement sera repris par les partisans de Luther, et Erasme revendiqué parmi ses « alliés », mais sur un tout autre ton. La mise en garde du prince des humanistes rend un son sec et net; celui des « troupes de choc de la Réforme » est furibond, d'autant qu'il y a parmi eux nombre de détroqués, et non des moindres — l'ex-Dominicain Bucer (Butzer), l'ex-Franciscaïn Eberlin de Günzburg —: on notera qu'ils proviennent du milieu des Ordres mendiants, qui prêchent, voyagent beaucoup, sont en contact avec le peuple et souvent d'origine populaire, vivent dans les villes, écoutent les confessions, sont tout proches des petites gens qui forment leur public ordinaire, et dont ils connaissent fort bien la mentalité. Butzer est un modéré, un irénique, un organisateur, dont Calvin lui-même s'inspirera, et qui, en 1536, réussira presque ce miracle de réunir autour d'une formule sur la Sainte-Cène ceux qu'on appelle depuis 1529 les « Protestants » — même Bossuet dira du bien de lui, dans l'*Histoire des Variations*. Eberlin⁵ est une tout autre nature, un Souabe de Günzburg sur le Haut-Danube, un violent et un visionnaire, brûlant d'une flamme sèche, et qui dans la seule année 1521 lancera les *Quinze Alliés*, quinze petites brochures, à partir de la réunion de la diète à Worms, chacune d'une vingtaine de pages, presque toutes, sauf quatre, illustrées d'un frontispice gravé sur bois; il

⁴ Sur Murner, voir la bibliographie de Gravier, et ajouter la thèse de Joël LEFEBVRE, *Les Fols et la Folie, Etude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, Paris, s.d. (1968), pp. 171-209, ainsi que mon article, *Folie, subversion, hérésie: la polémique de Thomas Murner contre Luther*, dans *Folie et déraison à la Renaissance* (vol. V des *Travaux de l'Institut pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme de l'Université Libre de Bruxelles*), Bruxelles, s.d. (1976), pp. 197-208.

⁵ Voir, dans l'ouvrage cité sur *L'humanisme allemand*, mon étude de l'utopie d'Eberlin: *L'Utopie communiste agraire d'Eberlin de Günzburg: le pays de Wolfaria* (pp. 386-403).

sera le premier des utopistes allemands, et ses quinze ouvrages — ce sont presque des tracts — permettent de suivre mois par mois les illusions et les batailles de cette fiévreuse année 1521.

Le « premier allié », selon Eberlin, c'est l'Empereur: il publie ce « premier allié » en avril, juste avant la réunion de la diète, en un temps où l'on croit pouvoir compter sur son appui. Les quinze pamphlets paraissent, numéro par numéro, chez Pamphilius Gengenbach à Bâle; or, ce qui nous intéresse dans ces écrits, c'est qu'à côté de l'Empereur, des chevaliers et des paysans, de Hutten et, en 1523, des adversaires du grand capitalisme international des Fugger, de ce que Luther appelait déjà « *die fuckerey* », Eberlin met rondement parmi ces alliés les humanistes, dont le plus illustre de tous, Desiderius Erasmus. Comme l'écrit Gravier: « Il croit qu'Erasme et Luther défendent la même cause. En 1521, cette erreur est encore excusable ». Et Eberlin n'y va pas, si l'on peut dire, de main morte. Dès le « 1^{er} allié », il adresse une supplique au jeune Empereur, et, comme il était d'usage dans les procès médiévaux, il nomme des garants: en tête, Capnion (Reuchlin); puis, tout de suite après, « Erasme de Rotterdam, qui, par son esprit angélique, n'a cessé avec bonté d'augmenter en nous les dons divins ». Ces deux hommes, le vieux Souabe cabbaliste et l'élégant Néerlandais, ont « posé la première pierre de tout salut », assistés par une foule d'humanistes, « pieux professeurs », et d'imprimeurs, car Eberlin note à juste titre que l'imprimerie a bien servi le mouvement. Tout un catalogue, qui vise à impressionner, d'humanistes alsaciens, badois et souabes, dans la sphère d'Eberlin, donc en terrain alémanique, et aussi à Nuremberg et à Francfort. Or, ce qui nous frappe, dans cette vingtaine de noms, c'est que le seul humaniste cité par Eberlin qui soit étranger à la Haute-Allemagne soit précisément Erasme, ce qui en dit long sur le prestige dont il jouit auprès d'un luthérien violent, comme Eberlin, en avril 1521 — et aussi auprès du public auquel il s'adresse, les gens qui savent lire, la moyenne bourgeoisie des villes et l'élite paysanne. Mais il y a plus, et des emprunts directs à Erasme, dans deux des « XV Alliés ». Le VI^e est une traduction en allemand d'un morceau de l'*Eloge de la Folie*, une diatribe contre les sermons des moines mendiants, et se termine par une formule qui eût bien surpris Erasme: « *der Paur wird witzig* », « le paysan commence à avoir de l'esprit ». Le XIV^e est une amplification d'un texte érasmien contre les excès et la décadence du culte rendu aux saints. Il n'y a pas, on le sait, de droits d'auteur à une époque où l'auteur ne perçoit pas même d'honoraires, mais seulement de beaux exemplaires qu'il envoie à ses mécènes et qui lui rapportent, pas toujours, des gratifications dont Erasme a tenu le compte. Donc, lorsque l'agitateur franciscain pille et traduit Erasme, son procédé est tout à

fait légitime, selon les us de l'époque. Mieux encore: l'un des plus importants « Alliés », le VIII^e, s'en prend à Rome et à l'usage de la langue latine dans la religion, par lequel on a caché aux simples fidèles la parole de Dieu et favorisé la naissance d'innombrables hérésies, puisque le pauvre peuple ne pouvait comparer la doctrine à la lettre de l'Écriture sainte. Luther et Hutten font bien, selon Eberlin, de parler des choses de Dieu dans la langue de tout le monde: ils ouvrent ainsi les yeux des égarés et réfutent les faux prophètes, et particulièrement les moines des Ordres mendiants, objets de la haine toute spéciale du défroqué. Or, ce « VIII^e Allié » se félicite de ce qu'on commence aussi à traduire Erasme en allemand. Le titre (selon l'usage du temps, plutôt résumé que titre au sens où nous l'entendons) est: « Pourquoi on traduit (*transferiert*) messire Erasme de Rotterdam en langue allemande. Pourquoi le Dr. Luther et messire Ulrich von Hutten écrivent en allemand. Combien il est utile et nécessaire que de telles choses soient présentées à l'homme du commun »: ce qui est, assurément, bien peu érasmien. Voilà Erasme mobilisé sans le savoir pour une cause qui lui est à tout le moins étrangère: la discussion religieuse en langue vulgaire, l'alliance avec Luther et le turbulent Hutten. Mais il y a mieux encore. Dans ces brochures de 1521, l'illustration tient une place essentielle — gravure sur bois qui dérive de la xylographie médiévale, mais avec de tout autres fins: non plus l'édification, mais l'agitation, et toujours en frontispice. Le type idéal du pamphlet de 1521 est: une page de titre, un frontispice, souvent en pleine page, le texte, et parfois un bandeau en cul-de-lampe. Or, le frontispice du « VIII^e allié » est un excellent portrait d'Erasme, d'une valeur esthétique rare en de tels ouvrages, et il est facile d'en identifier la source: c'est une copie de la médaille de Quentin Metsys, 1519 (n^o 83 de l'exposition « Erasme et la Belgique », 1969, qui, selon le catalogue de l'exposition, « joue un rôle prépondérant dans l'iconographie du grand citoyen de Rotterdam », et inspire notamment la fameuse taille-douce de Dürer, 1526). La reproduction est très fidèle, y compris les deux inscriptions, grecque à gauche, latine à droite. La seule différence est la date, sous le buste: « AN. MDXXI », au lieu de 1519. Mais si l'on songe que le revers de cette médaille portait, pour symbole de la constance et de l'immuabilité érasmiennes, un dieu Terme, on mesure la distance entre l'œuvre originale et l'utilisation qu'en fait sans vergogne Eberlin.

Il ne faut pas s'étonner de trouver parmi les auteurs de ces pamphlets, pour autant qu'on les connaisse ou puisse les supposer, des gens de condition diverse. On peut en effet les ramener à quatre formes: la traduction d'un auteur illustre; la diatribe ou le sermon exhortatoire; le dialogue; le poème satirique en *Knittelverse*, vers à quatre accents et de métrique assez libre, à rimes plates, faciles à retenir.

Or, les moines défroqués ont par définition une culture latine, et sont habitués à s'adresser au peuple: d'où leur rôle d'intermédiaires entre les humanistes et la foule. Quant aux dialogues satiriques, ils procèdent d'un genre très répandu dans le Sud-Ouest du Saint-Empire, la pièce carnavalesque, le *Fastnachtspiel*, dont Joël Lefebvre a donné une étude exhaustive. Et enfin, les rimaileries en *Knittelverse* sont très pratiquées dans les milieux, les guildes de poètes-artisans qui correspondent en gros aux « rhétoriciens » des Pays-Bas. Pour nous borner à un exemple, le poème à la gloire de Luther, « Le Rossignol de Wittemberg », est, en 1523, de la plume de Hans Sachs, le maître-cordonnier et poète de Nuremberg, passé très vite à la Réforme. Mais l'année suivante, le même maître Hans écrit quatre dialogues sur les questions morales et religieuses soulevées par le mouvement: il y fait intervenir des clercs et des laïques et ceux-ci, armés de leur connaissance de l'Écriture, n'ont pas trop de mal à réfuter les représentants de l'Église, selon le vieux schéma populaire de Gros-Jean qui en remonte à son curé. On trouve un peu de tout parmi ces pamphlétaires, qui écrivent à la diable et à chaud, mais dont les brochures sont parfois admirables par leur vigueur, leur entrain et leur gaieté de langage: un humaniste suisse, l'auteur, toujours inconnu, de « Karsthans » (1521), longtemps identifié à Vadianus (Joachim von Waadt), l'humaniste de Saint-Gall; un peintre génial et fougueusement personnel, comme le Bernois Niklaus Manuel dit Deutsch, dont le « Trafiquant d'indulgences » est daté de 1525, avec un frontispice de sa main; un Cordelier en rupture de couvent et extrémiste, comme Johann Eberlin; un chantre et organiste, tel que Nikolaus Hermann, l'auteur de « Un mandat de Jésus-Christ », 1524; le réformateur de Schwäbisch Hall, Johannes Brenz, qui, en 1525, invite les seigneurs à traiter doucement les paysans en révolte. Dans le cas du pamphlet de 1521, « Le moulin de Dieu » (« Beschreibung der göttlichen müly »), que l'actif conservateur de la Maison d'Erasmus à Anderlecht, Monsieur Jean-Pierre Vanden Branden, a acquis à l'automne 1979 pour la fameuse collection de son musée érasmien — un texte rare et peu connu ⁶ —, les deux auteurs sont de condition différente: l'idée première est de Martin Seeger, bourgmestre de Maienfeld, qui apparemment en a donné une première version, en prose, et l'a présentée à son ami, le réformateur zurichois Huldrych Zwingli, lequel a proposé quelques modifications et a chargé l'un de ses fidèles, Hans Füssli, de le mettre en *Knittelverse*.

⁶ Je remercie ici Monsieur Vanden Branden de la courtoisie et de la générosité que j'ai rencontrées auprès de lui: il m'a fourni une photocopie de l'ouvrage et m'a autorisé à m'en servir pour le présent article. Le lecteur belge partagera certainement la joie que j'éprouve devant cet accroissement du patrimoine intellectuel du Pays.

Il existe malgré tout quelques traits communs, autres que formels, dans cette production abondante de pamphlets. D'abord, ils paraissent tous, originairement, dans le coin sud-ouest de l'Empire et en Suisse, dans le Canaan des imprimeurs: Bâle, Strasbourg, Augsbourg, Nuremberg. Ensuite, leurs auteurs sont des habitants des villes et pourvus, c'est tout aussi évident, d'une certaine culture, parfois remarquable: le plus doué de tous ces pamphlétaires, Thomas Murner, est lié aux humanistes alsaciens, lui-même illustre humaniste, *doctor utriusque juris*, de haute stature intellectuelle. Il ne faut pas projeter dans cette année 1521 nos préjugés de petits-bourgeois: un maître-cordonnier et *meistersinger*, c'est un personnage d'importance à Nuremberg, où d'ailleurs on distingue mal les artisans des « artistes » tels que Peter Vischer ou Albrecht Dürer, qui s'en plaindra amèrement; en Italie, il est un seigneur; en Allemagne, un artisan parmi d'autres. Hans Sachs y est une sorte de poète officiel de la République urbaine, et à Zurich, Hans Füssli est fondeur de cloches: or, c'est une technique artisanale difficile, qui demande des connaissances rares, très spécialisées; et les armuriers et orfèvres d'Augsbourg, faut-il voir en eux des artisans ou des artistes? Mais la question avait-elle seulement un sens en 1521?

Un autre trait curieux, c'est que de tels bourgeois de bon renom et d'habitudes urbaines se déguisent en paysans. Ainsi, notre « Moulin de Dieu » porte en exergue: « Das hond zwen schweytzer bauren gemacht. Fürwar sy hond es wol betracht » (« Voici ce qu'ont fait deux paysans suisses. En vérité, ils ont bien envisagé la chose »). Or, nous l'avons dit, l'un est bourgmestre, l'autre fondeur de cloches; et de même, l'humaniste anonyme auteur du « Karsthans » met en scène le paysan Karsthans⁷, son éloquent porte-parole, le fils de celui-ci, un étudiant abruti nommé Studens, l'infâme Murner, bête noire des luthériens, à qui il fait parler un allemand horriblement alémanique et fort amusant, et pour finir, *reformatior ex machinâ*, le Dr. Martin Luther, le Docteur évangélique, qui, tout de douceur, interdit à Karsthans de saisir son fléau pour casser le crâne au frocard, plus le dieu Mercure, bizarrement représenté, dans le frontispice, en longue robe fourrée et barette, barbu et d'aspect vénérable: il commente l'action en *apartés*

⁷ « Karsthans », « Jeannot à la houe », *der karst*, rattaché à la racine de *kéren*, retourner (la terre), l'outil familier, avec le fléau, du petit paysan dans une Haute-Allemagne pierreuse, où la charrue serait inutile, si même on pouvait se l'offrir. Mais le Paysan provient d'une tradition plus ancienne: c'est l'Homme en soi, l'Homme tel que l'a voulu Dieu, qui l'a mis dans le jardin d'Eden pour y travailler, et dit à Adam après la Chute: « In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram de qua sumptus es ». Dans l'imagerie des cathédrales, les figures d'Adam bêchant et d'Eve filant sont classiques. L'appel au Paysan est aussi l'appel à tout homme.

Das hond zwen schweytzer bauren gemacht. Für war sy hond es wol betracht.



M. Seeger et H. Füssli, *Beschreibung der göttlichen müly*, Augsburg, M. Ramminger, 1521, frontispice (exemplaire de la Maison d'Erasmus d'Anderlecht).

brefs et savoureux. Le dialogue a un tel succès qu'à la foire aux livres de la Saint-Michel, à Francfort, en 1521, on vend un « Nouveau Karsthans », dont l'auteur est peut-être Martin Bucer, échappé de son couvent en mars 1521, et qui déjà a composé, cette même année, un dialogue entre un curé et un maire de village (*schultheiss*), satire au vitriol contre les mauvaises mœurs et l'avidité du clergé campagnard. Rien d'étonnant, donc, à ce que Karsthans figure en bonne place, auprès de Luther et d'Erasmus, dans le « Moulin de Dieu ».

En effet, les partisans de Luther cherchent des alliés, comme il est normal dans une guerre, et de deux côtés. La Réforme « prit » surtout, à l'origine, dans la bourgeoisie moyenne des villes et le clergé urbain, et aussi dans des milieux, plus réticents, de grande bourgeoisie cultivée entée sur l'humanisme, dans les *sodalitates*, et dans les Universités, surtout dans les Facultés des Arts, revendicatrices, enfin, dans la petite noblesse terrienne du Sud-Ouest. Or, les jacqueries s'y succèdent, entre les Vosges et le cours moyen du Main, et ont laissé des souvenirs terrifiants. La houe et le fléau de Karsthans sont à la fois le symbole de son existence dure, opposée classiquement à celle des « Romanistes » et des « Curtisanen », les prélats fastueux de la Curie romaine — mais aussi du danger potentiel que ce rustre représente: dans le corps à corps, maniés par des bras durs à la tâche, ce sont des armes redoutables. Les Luthériens tentent donc d'élargir, si l'on peut dire, la « base sociale » de leur révolte, d'étendre le mouvement de la ville vers les campagnes; car l'Allemagne du Sud-Ouest est relativement très urbanisée, mais dans ce « monde plein » au sens où l'entend Pierre Chaunu, la population paysanne reste fortement majoritaire. Pour résumer, je dirai que ces pamphlets sont destinés aux « lisants » des villes et à leur auditoire ordinaire, à la foire, au cabaret, à la maison, et qu'ils essaient de les encourager en leur démontrant que le mouvement s'appuie sur deux piliers robustes: le cercle minuscule, mais prestigieux, des humanistes, et au premier rang Erasmus, qu'on cite comme le plus fameux de tous: la qualité. Et d'autre part la population énorme des paysans, qui représentent les gros bataillons et une force facile à mobiliser, car ils gémissent sous le poids des impôts ecclésiastiques et méprisent le clergé rural: la quantité. Ils passent pour incultes, mais aussi bien « Karsthans » que notre « Moulin de Dieu » se réfèrent à un phénomène inquiétant pour les uns, plein d'espoirs pour les autres: « *der Paur wird witzig* », et le vieux fermier Karsthans reçoit le Dr. Murner à coup de citations de la Bible, comme le cordonnier de Hans Sachs, qui tient tête au chanoine de Nuremberg.

Ces intentions apparaissent dans le très beau frontispice du « Moulin de Dieu » (pl. xxii). De tels bois gravés, outre leur valeur esthétique, souvent mince, ont une fonction mnémotechnique: selon le modèle mé-

diéval de la *Biblia pauperum*, ils résument pour les illettrés le contenu de l'écrit, et aident les lisants à le retenir. Ce qui frappe, dans l'illustration du « Moulin de Dieu », c'est sa dualité. En frontispice, une gravure sur bois rude et frappante, dans la tradition allemande — le petit paysage de bois, dans l'angle supérieur droit, rappelle les décors de l'*Apocalipsis cum figuris* de Dürer, 1594; l'auteur a été identifié, comme le dit le catalogue de la vente dont provient l'exemplaire d'Anderslecht, avec le monogramme HS, qui s'inspire lui-même d'une gravure antérieure: c'est Heinrich Steiner d'Augsbourg, et c'est dans la même ville que travaillait (de 1494 à 1522) Hans Froschauer, dont Steiner imite la gravure. Ce Steiner, alias Siliceus, deviendra lui-même éditeur à Augsbourg (de 1523 à 1544); il meurt en 1548; il est étranger aux guildes, étant enfant naturel, édite beaucoup, et imprime notamment des libelles de Luther; la gravure est donc de deux ans antérieure à l'ouverture de son officine. D'autre part, le bandeau en cul-de-lampe est aussi de sa main, mais de tout autre nature: copié sur une édition de Pétrarque. Sa mise en page est d'inspiration strictement humaniste: trois petits génies ailés, dont l'un sonne de la trompe, tandis que ses deux camarades dansent, avec de gros grelots attachés à leurs ceintures, souvenir possible des « morisques » du temps; et son cartouche, d'ailleurs classique, porte la date de MDXXI en chiffres romains. L'opposition est frappante entre le style des deux bois, et résume celle de la veine humaniste et de la veine populaire au sein du luthéranisme de 1521, opposition dont les pamphlétaires tentent de faire une alliance.

Le frontispice est passionnant et mériterait une longue étude. Le thème est ancien: c'est celui du « Moulin mystique », qui dérive lui-même d'une interprétation allégorique de Matth. 24, v. 41 et parallèles: « *Duae molentes in mola: una assumetur et una relinquetur* ». Pour les Pères de l'Eglise et les théologiens médiévaux, ces deux femmes représentent l'Eglise et la Synagogue, et le blé moulu l'hostie eucharistique. Le thème se développe en Allemagne de 1400 à la seconde moitié du xvi^e; les détails importent peu⁸. Mais on peut noter que Marie et les Apôtres sont toujours associés à cette préparation du *Panis angelicus*: on moule le blé, on recueille la farine dans des sacs; c'est l'office des quatre Evangélistes, et parfois l'image est jointe à celle, tout aussi connue, du Pressoir mystique.

Or, ici, les thèmes iconographiques sont repris, mais « convertis » ou, si l'on veut, « pervertis » dans le sens de la Réforme. On y voit un

⁸ Voir le vol. III, col. 297/9 de l'excellent *Lexikon der christlichen Ikonographie. Allgemeine Ikonographie*, publié en IV vol. par Herder, Fribourg en Brisgau, etc., 1968 sq., où notre pamphlet est signalé comme un développement tardif du thème iconographique.

moulin, à eau, bien entendu, dans le Sud de l'Allemagne (le moulin à vent est plutôt en usage dans le Nord, et le moulin à main n'est plus utilisé). Du haut du ciel, Dieu le Père, tenant dans sa sénestre le globe impérial, bénit de la dextre l'opération; des nuages qui le portent, une flamme descend sur le moulin, image évidente du Saint-Esprit. Dieu le Fils déverse d'un sac, dans la large trémie du moulin, les images des quatre Evangélistes: de gauche à droite un ange (Matthieu), un bœuf (Luc), un aigle (Jean), un lion (Marc), plus, ce qui est insolite et typique de la Réforme, un grand saint Paul, reconnaissable à l'épée de son martyr. La farine qui sort du conduit, ce sont des phylactères portant les mots: « lieb, Glaub, Hoffnüg » — les trois vertus théologiques. Cette farine est recueillie dans un second sac par Erasme (« Erasm. »), représenté en robe et bonnet de docteur, et dessiné naïvement, avec une figure ronde et bonasse, sans doute d'après une médaille ou une gravure — on peut songer à celle du « VIII^e allié ». Au bord du sac est perchée la colombe du Saint-Esprit. Dans le milieu de l'image, on voit Luther pétrir la pâte et tendre le « pain » ainsi obtenu, des Bibles, aux dignitaires de l'Eglise; il a à sa gauche un aide en robe et chaperon, barbu et non désigné: un prédicateur anonyme? L'Eglise romaine est représentée par le pape, un cardinal, un évêque, un moine et deux autres tonsurés, qui refusent le « pain » tendu par Luther et son assistant; ces « Romains » ont au-dessus d'eux des arbres secs, symbole de la stérilité et de la mort, comme dans l'*Apocalipsis* de Dürer, auxquels s'opposent des sapins verdoyants, allégorie possible de la Foi qui, comme le sapin, verdoie en toute saison. Un monstre, moitié oiseau moitié serpent, vole au-dessus de l'Eglise romaine en criant « Ban ban » (« excommunication », « Bann », de Luther en 1519). Enfin, le personnage central, c'est le paysan « Karsthans », robuste gaillard qui brandit un gros fléau pour l'abattre sur les dignitaires ecclésiastiques. Je pense que l'allusion au « Karsthans » est claire, d'autant que celui-ci menaçait déjà Murner de son fléau. Le « bon parti » est à la droite de Dieu, le « mauvais parti » à sa gauche, comme les brebis et les boucs dans la tradition.

L'éditeur est Melchior Rammingier d'Augsbourg. Il y travaille depuis 1509, d'abord en tant que relieur — ce fut aussi la première profession de Christophe Plantin et de Louis Elzevier; il imprime depuis 1520; en 1521, il édite encore des livres de piété catholique, mais aussi des écrits de Karlstadt, puis, dans les années suivantes, des libelles de Luther; il passe dans le camp des extrémistes, est l'un des meneurs de la révolte à Augsbourg, le 6 août 1524, et imprime en 1525 l'édition princeps des « Douze articles » de Memmingen⁹.

⁹ Alfred GOETZE, *Die hochdeutschen Drucker der Reformationszeit*, repr. anastatique par Martin von Hase, Berlin, 1963, pp. 6-7.

Comme beaucoup de ces ouvrages, le « Moulin de Dieu » est de mince valeur littéraire, et son intérêt réside principalement dans la tentative de marquer la continuité entre Erasme et Luther, en un temps où les théologiens louvanistes essaient d'amener leur hôte à se déclarer contre le Réformateur, que Murner qualifiera en 1522, non sans perspicacité, de « Caligula ». « Le moulin de Dieu » est écrit dans un allemand parfois embarrassé, dont le caractère le plus saillant est son emploi de formes suisses, donc haut-alémaniques, « müly », « Die vily » (la quantité), « wüsty », « burdy » (fardeau), etc., et la confusion occasionnelle du *b* et du *p* : « boch » (« Pocher », dans le sens d'arrogance). L'abondance des allusions à la Bible n'a rien de surprenant : Luther est en train de la traduire à la Wartburg, mais il ne faut pas oublier que bien avant lui, il en existait de nombreuses traductions en allemand, complètes ou partielles. Selon la méthode de l'exégèse allégorique, le peuple chrétien asservi par l'Eglise de Rome est comparé au peuple d'Israël en Egypte, le Pape au Pharaon, la famine prédite au chapitre VIII du prophète Amos représente la détresse spirituelle des chrétiens, l'absence de la Parole de Dieu, et ainsi de suite.

Les auteurs ont partagé leur petit ouvrage en deux parties inégales ; dans la première, plus brève, ils exposent les griefs bien connus du peuple chrétien et les principes de la Réforme : pardon gratuit des péchés, liberté des enfants de Dieu ; ils font ensuite intervenir les trois défenseurs de la vérité chrétienne : Erasme, le « valet de meunier de la Sainte Ecriture », qui « nous apprend à bien bluter la farine, par ses écrits de toute sorte, afin qu'elle garde son goût suave », et Luther, le « héraut de la vraie doctrine », qui est le « boulanger », et enfin Karsthans, qui « désormais comprend lui aussi les Saintes Ecritures » ; « si on voulait le tromper comme devant, c'est un fou si grossier qu'il taperait à coups de son fléau », même si « son Studens » était l'un de ses adversaires, ce qui renvoie une fois encore à « Karsthans ». Le poème se termine par une prière au Tout-Puissant, afin qu'il donne aux auteurs et aux lecteurs le Saint-Esprit, de même qu'à saint Pierre après son reniement, « de sorte que son moulin ne soit plus de nouveau contraint de s'arrêter, mais que cette charge de fine farine devienne pain, par lequel ici-bas, sur terre, nous soyons préparés à son royaume, qu'il a promis éternellement à Abraham et à sa semence ». Voici comment il présente en particulier Erasme, en le liant allégoriquement au Buisson ardent de l'Exode : Dieu, dit le poème, nous a envoyés « dans le désert, à savoir l'Allemagne / que les Romains n'estiment pas plus / (et) tiennent pour plus méprisable qu'un désert / Un buisson il a allumé / c'est celui qui nous est maintenant proclamé / avec justice, l'Evangile / par l'insurpassable /, le très célèbre, le très

savant homme, / Erasme de Rotterdam / il nous a ouvert la voie droite / afin que nous puissions marcher sûrement / vers la véritable Ecriture sainte / qui dépasse de loin toutes choses. / Selon la doctrine et la piété des Anciens / Il (Dieu) a maintenu ce buisson enflammé / qui pourtant ne se consume jamais / ce qui ne signifie rien d'autre / que: les avides et les injustes ont toujours / cherché à l'éteindre, mais c'est impossible / vu qu'il tient de Dieu sa lumière ». Ainsi, Erasme est ici célébré comme le restaurateur du vrai texte de l'Ecriture, le prédécesseur de Martin Luther. Le fait que cet écrit sorte de l'entourage de Zwingli est significatif: Zwingli s'efforcera de maintenir de bonnes relations avec Erasme, et représente du reste une conception du protestantisme plus proche de l'évangélisme érasmien que des paradoxes luthériens.

Erasme, on le sait, pensait tout autrement. Que fait-il en 1521? Le 16 février, il écrit à Budé: « Quant à Hutten, la tempête luthérienne l'a ravi aux belles-lettres ». Le 25 mars: « Luther devrait être corrigé, pas détruit. Hutten exagère, mais du moins il est franc ». Le 10 mai, à Justus Jonas: « Si j'avais prévu une telle conjoncture, il est des choses que j'aurais écrites différemment, ou que je n'aurais pas écrites ». En juillet, il envisage d'écrire un jour contre Luther; le « De libero arbitrio », qui marque de manière éclatante leur rupture, et auquel Luther répliquera par le « De servo arbitrio », ne sera entrepris que vers la fin de 1523, à l'instigation d'Henry VIII et de Sixte-Quint eux-mêmes. Le 6 octobre 1521, il a une entrevue à Bruxelles avec Aléandre, qu'il reverra à Louvain le 15 octobre. Le 12 février 1522, il écrit: « Les Luthériens me disent Pélagien, et m'accusent de faire trop belle la part du libre arbitre » — c'est en effet le point sur lequel va s'engager le débat (non plus sur des questions de discipline ecclésiastique, mais sur un point de foi capital, et Luther remerciera Erasme d'avoir été, du premier coup, au fond des choses), latent depuis le 30 mai 1519, lorsqu'il refusait de se joindre à Luther, comme celui-ci l'en avait prié le 28 mars, et se déclarait neutre. L'« Expostulatio adversus Erasmum » de Hutten, Strasbourg, juin 1523, et les violences de cet agité qu'est Hutten ont dû contribuer à ce raidissement, puisque Hutten est un partisan déclaré de Luther, qu'un allié aussi compromettant a parfois embarrassé; le 19 juillet 1523, Erasme écrit à Pirckheimer, qui restera finalement fidèle à l'Eglise romaine: « Je m'attendais à tout sauf à cet assaut de Hutten ». Luther, inquiet, écrit encore à l'humaniste, le 15 avril 1524: « Cessons de nous entre-dévorer », mais la résolution d'Erasme est prise, et le « De libero arbitrio » sort de presse fin août 1524. Encore Erasme l'a-t-il écrit « sans enthousiasme » et, contre la coutume, sans le dédier à personne, note le savant abbé Germain Marc'hadour, auquel nous empruntons cette

brassée de faits¹⁰. Au contraire, ses rapports avec Zwingli restent bons, puisqu'il dédie au Réformateur de Zurich les « *Spongia adversus adspergiones Hutteni* », en août 1523 — non sans malice, puisque Zwingli avait donné asile à Hutten dans l'île d'Ufenau, sur le lac de Zurich, où Hutten devait mourir d'une vieille syphilis le 29 août, tandis qu'on imprimait les « *Spongia* » d'Erasme chez Froben. Dans ces complexes relations triangulaires entre Luther, Zwingli et Erasme, à un moment où le public réformé peut encore s'imaginer, de loin, que l'alliance de ces trois grands est possible, notre pamphlet, sorti du milieu zwinglien et qui fait moudre par Erasme la farine dont Luther tirera le nouveau Pain de vie, non plus l'hostie, mais la Parole de Dieu, tient sa modeste place.

Henri PLARD.

¹⁰ La thèse de l'abbé MARC'HADOUR, *L'univers de Thomas More, chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477-1536)*, dans la série *De Pétrarque à Descartes*, publiée par Pierre Mesnard, V, Paris, 1963, est indispensable pour ces premières années de la Réforme — et ce qui l'a précédée.

Une satire antijanséniste au lendemain de la Fronde

Le ton de la polémique varie d'une époque à l'autre, quel qu'en soit le sujet, et même s'il s'agit de questions religieuses. L'ironie cinglante et le détachement très étudié pratiqués par l'auteur des *Provinciales* risquent fort de nous abuser sur le style habituel des controverses autour de 1650.

La littérature spirituelle de la Contre-Réforme nous surprend aujourd'hui par le baroquisme de ses titres, dont l'allégorisme assez puéril et les rapprochements saugrenus devaient séduire un public que rebutait la sévérité du vocabulaire théologique. Il s'en dégage, avec le recul du temps et le changement des mentalités, un humour quasi surréaliste dans son involontaire cocasserie. Le symbolisme s'y traduit en images alimentaires, comme dans *La douce mouelle et saulce friande des saincts et savoureux os de l'Advent* (par Jean Massieux, 1578), ou dans *Le Gasteau spirituel, composé de la plus saine manne de l'Escriture sainte pour nourrir l'ame du chrestien et le transformer luy mesme en la viande céleste* (par Charles de Louvencourt, 1604); plus souvent en images végétales, comme dans *Les Allumettes d'amour du jardin délicieux de la confrérie du St Rosaire de la Vierge Marie* (par Antoine Alard, 1617), ou animales, comme dans *Le Pasturage de la brebis humaine* (1546) ou dans *La Tourterelle de Viduité, enseignant les vefves comment doivent vivre en leur estat* (Paris, 1557); fréquemment aussi musicales, telles *Les sept Trompettes pour réveiller les pécheurs et les induire à faire pénitence* (1682)¹.

En sens inverse, le style pamphlétaire verse volontiers dans l'outrance grossière et s'assimile les procédés du genre burlesque, alors très apprécié². Le lecteur d'aujourd'hui, habitué à un ton plus feutré

¹ Tous ces exemples sont empruntés à l'article très suggestif d'Albert Larbarre, *Sur les titres des anciens livres de dévotion*, paru dans le *Bulletin du Bibliophile*, III, Paris, 1979, pp. 333-346.

² Voir là-dessus la thèse de Francis BAR, *Le genre burlesque en France au XVII^e siècle*, Paris, 1960.

dans les débats religieux, ne peut manquer d'en être surpris. Mais outre les variations de goût et de style, d'autres raisons peuvent expliquer cette constante exaspération, et c'est tout particulièrement le cas de la liaison étroite entre religion et politique au xvii^e siècle.

Nous aimerions illustrer cette impression générale par l'exemple précis d'un poème satirique anonyme contre les jansénistes, publié très vraisemblablement en 1654, et intitulé *L'Estrille du Pégase janséniste*. Cette satire s'inscrit au sein d'une violente controverse dont il est peut-être bon de rappeler les vicissitudes.

A la fin de 1653, les jésuites avaient fait imprimer un almanach, qui s'ouvrait sur une gravure à la fois allégorique et satirique, et qu'ils intitulèrent *La Déroute et la Confusion des Jansénistes*. D'après Sainte-Beuve³, « c'était une manière de célébrer et de figurer leur récent triomphe à Rome, où avait paru enfin la bulle d'Innocent X ». On y voyait le Pape, assis sous la Colombe du Saint-Esprit, entre la Religion (portant la croix) et la Puissance de l'Eglise (portant le casque), fulminer le jansénisme. Jansénius, habillé en rochet et en camail comme il convient à un évêque et tenant à la main un livre intitulé *Jansen et Augustin*, s'enfuyait tout effaré, en déployant ses ailes de diable, vers les calvinistes de Genève, qui l'accueillaient comme un frère.

Cette gravure outrageante fut abondamment répandue⁴ et les Jésuites affirmèrent que le Pape l'avait reçue « avec un applaudissement merveilleux »⁵. Si ce fait n'est pas historiquement prouvé, il est certain, en revanche, que la réaction en France même fut très vive. Les magistrats, alertés par diverses plaintes, sévirent sans retard et exigèrent, entre autres, la suppression des ailes de démon, mais l'estampe scandaleuse continua à se vendre et à se répandre en province, à la grande indignation des Messieurs de Port-Royal. Pascal l'évoquera avec dédain dans la 3^{ème} *Provinciale* (du 9 février 1656).

Ainsi s'explique la virulente riposte de l'un de ces Messieurs, Isaac-Louis Le Maître, dit de Saci, neveu d'Antoine Arnauld, qui fit paraître très rapidement *Les Enluminures du fameux Almanach des Jésuites, intitulé La Déroute et la Confusion des Jansénistes* (1654, petit in-12, 91 p.), aussitôt condamnées par Innocent X, en date du 23 avril 1654.

Le zèle de Monsieur de Saci ne devrait pas nous surprendre. Il était, en quelque sorte, le poète attitré de Port-Royal. N'avait-il pas mis en

³ *Port-Royal*, éd. Hachette, Paris, 1912, t. II, p. 333.

⁴ Sainte-Beuve parle, avec prudence toutefois, de seize mille exemplaires, ce qui serait énorme pour l'époque.

⁵ Voir Aug. GAZIER, *Histoire générale du Mouvement janséniste*, Paris, 1923, t. I, chap. VI, pp. 94-95.

vers les *Racines grecques* de Lancelot après avoir rimé, dans sa jeunesse, des poèmes de circonstance d'une fade préciosité que son premier biographe, Du Fossé, jugeait pleins « de feu et de lumière, et d'un certain agrément et enjouement dont il voulut bien se dépouiller par la suite quand il reçut les ordres sacrés, mais qu'il lui était facile de reprendre dans les occasions, s'il le jugeoit à propos » ? M. de Saci s'était illustré en traduisant la Bible, avec une élégance qui déplaisait à un rigoriste tel que Barcos, et en fournissant des traductions très édulcorées des classiques latins. Sans doute fut-il tout heureux de « reprendre », selon l'expression de Du Fossé, « un certain agrément et enjouement » afin de ridiculiser les ennemis de Port-Royal dans un style burlesque vivement regretté par les historiens du jansénisme, mais très conforme au goût du temps. Les *Enluminures* eurent un réel succès, en dépit de la médiocre facture de leur versification ⁶.

Le jeune Racine, alors en mauvais termes avec ses anciens maîtres, et surtout avec Nicole, coupable à ses yeux d'avoir condamné son activité théâtrale, parlera de ces *Enluminures*, et de quelques autres opuscules de même facture, avec une grande sévérité. Dans ses petites *Lettres à l'Auteur des Hérésies imaginaires* (1666), il écrira : « Vous croyez sans doute qu'il est bien plus honorable de faire des *Enluminures*, des *Chamillardes* ⁷ et des *Onguents pour la brûlure* ⁸, etc. Que voulez-vous ? tout le monde n'est pas capable de s'occuper à des choses si importantes ; tout le monde ne peut pas écrire contre les Jésuites : on peut arriver à la gloire par plus d'une voie ». Le ton méprisant était celui d'un grand écrivain considérant avec commisération cette littérature dévote de consommation facile, mais aussi d'un critique jugeant avec douze ans de recul des opuscules nés de la circonstance, et retombés avec elle dans l'oubli.

Peu de temps après les *Enluminures* de M. de Saci paraissait une riposte venue du parti des Jésuites, sinon écrite de leur main. Il s'agit du poème que nous reproduisons et commentons ci-après, l'*Estrille du*

⁶ GAZIER en cite le début : « Enfin Molina plein de gloire
Triomphe avec sa bande noire.
Le libre arbitre audacieux
Domine la grâce des cieux ;
Et l'humble Augustin en déroute
Crie en vain qu'au moins on l'écoute. »

⁷ Allusion aux *Chamillardes*, ou *Lettres de M. Chamillard sur la signature du Formulaire* (1665), attribuées par les uns à Barbier d'Aucourt, et par de Colonia à Nicole (*Bibliographie janséniste*, éd. de Bruxelles, 1774, t. I, p. 69).

⁸ Allusion à un ouvrage de Barbier d'Aucourt, en vers burlesques, *Onguent pour la brûlure, ou le secret pour empêcher les jésuites de brûler les livres* (1664).

Pégase janséniste. Aux rimailleurs du Port-Royal (16 p., 8°, s.l.n.d.)⁹.

Les bibliographes l'attribuent sans hésitation au fameux prédicateur et poète Pierre Le Moyne (1602-1671), mais cette tradition remonte en fait au seul témoignage de Moreri, à l'article *Le Moine* (Pierre) de son *Dictionnaire historique*, et on la retrouve, dès 1696, dans les *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe* du P. Daniel. Le Moyne fut, en son temps, un écrivain très apprécié¹⁰, dont les bibliographes jésuites Auguste et Aloïs De Backer disent, dans leur *Bibliographie des Ecrivains de la Compagnie de Jésus* (Liège, 1853-1861, t. I, p. 499-501), qu'il fut « le premier de tous les poètes français de la Société qui ait acquis de la réputation dans ce genre d'écrire ». On lui doit, entre autres, *La Galerie des Femmes fortes* (1647), une épopée sur *Saint Louis, ou le héros chrétien* (1653), et surtout *La Dévotion aisée* (1652), ouvrage très répandu et qui fut réédité régulièrement jusqu'en 1884, en dépit de l'ironie cinglante de Pascal dans la 9e *Provinciale*. Or, dans cette œuvre abondante, au style fleuri et maniéré, aucune pièce ne rappelle, de près ou de loin, la brusquerie et l'agressivité de notre *Estrille*¹¹. Nous croyons donc, jusqu'à preuve du contraire, devoir considérer cette pièce comme anonyme. Vu sa rareté, nous la reproduisons ici conformément à sa version imprimée¹².

*
**

⁹ Il existe à la B.N., *sub* Le Moyne, P., à la note Y e 2766. La Bibliothèque Royale Albert I^{er} de Bruxelles en possède une copie manuscrite ancienne, reliée avec d'autres pièces, imprimées ou manuscrites, relatives au jansénisme et à la bulle *Unigenitus*. Ce recueil factice contient au total treize pièces, parfois très curieuses et dont la plus récente date de 1723 (cote B.R. 9^e cl. XIII D11 Essai).

¹⁰ Jean ROUSSEY l'appelle « ce poète extraordinairement doué, le Victor Hugo de son siècle » et reprend un grand nombre de ses poèmes dans son *Anthologie de la poésie baroque française*, Paris, Colin, 1961.

¹¹ H. CHÉROT rejette, lui aussi, cette paternité dans sa thèse, *Etudes sur la vie et les œuvres du P. Pierre Le Moyne*, publiée à Paris en 1887 (563 p. in-8°), qui reste le seul ouvrage de référence sur l'auteur de *Saint Louis*. Il l'appelle « une platitude rimée dont le jargon... n'avait rien que d'un palefrenier » (*op. cit.*, p. 219). Ce jugement, d'autant plus sévère qu'il émane d'un Jésuite, contraste avec celui d'un Jésuite du XVII^e siècle, le célèbre P. Rapin qui, tout en déplorant quelques grossièretés de *L'Estrille*, la situait bien au-dessus des *Enluminures* et y découvrait « certains traits de cette poésie qui enlève l'âme » (*Mémoires*, II, p. 195 ss). Affaire de goût, bien sûr.

¹² Les variantes présentées par le ms. de la B.R. de Bruxelles n'ont que peu d'intérêt.

(Page de titre)

L'Estrille / DU / PEGASE / Janséniste.
Aux Rimailleurs du Port-Royal.

Responde Stulto juxtà Stultitiam
suam, ne sibi Sapiens videatur.

Prov. 26

Repondez au fou selon sa folie,
de peur qu'il ne se croye sage.

(p. 1) L'Estrille du Pégase janséniste.

Le Sage l'a dit, et tous les sages le doivent faire, quand les fous abusent de leur modestie et de leur silence. Les Jansénistes faussement persuadés que les Jésuites étoient auteurs d'un Almanach, qui s'est fait sur leur condamnation, comme si la vérité et les // (p. 2) Jésuites en étoient réduits aux Almanachs, ont fait courir contre leur Corps, et contre quelques particuliers, une Satyre pleine d'injures et de calomnies. Cette insolence a été reçue avec l'indignation qu'elle méritoit. Et sans être Jésuite, je suis assez Catholique pour défendre en cette occasion la Vérité et la foy, qui sont attaquées sous la robe des Jésuites. Je le ferai toutes les fois que ces Scandaleux perdront la modestie, et la Charité. Sans m'amuser au Jansénisme qui est insensible, je m'attacherai aux Jansénistes qui ont vie et sentiment. J'ai un grand loisir et de de (*sic*) bons mémoires: et d'ailleurs j'ai les mains plus libres, et je puis même les avoir moins¹³ respectueuses, que ne les auroit un Jésuite. Ce coup d'essay apprendra aux Barbouilleurs du Port-Royal si je les ai douces ou rudes: Et ils trouveront, je m'assure, que mon Estrille vaut bien leur Brosse. //

(p. 3) L'Estrille du Pégase janséniste

A Vous, Enlumineurs phantasques,
Mauvais Peintres de vilains masques,
Singes de Bèze et de Marot,
Rimailleurs dignes du garot;
A vous comme à vôtre Aridelle,

¹³ Ms. B.R.: plus respectueuses.

Pégase sans poil et sans aîle,
 Un inconnu rend d'un revers
 Ce coup d'étrille en peu de vers.

Vous, qui prétendés, que l'on croye,
 Que tous vos vers sont vers à soye,
 Qui ne filent rien que de fin
 Pour les cassettes de satin.
 Vous, qui pensés que vôtre prose
 Est un mixte d'ambre et de rose,
 Pour les sachets du Port-Royal,
 Qui priment ceux de Martial;
 Venez apprendre l'origine
 De cette vilaine vermine,
 Et malgré vous reconnoissez,
 Quel Pégase vous a pissez, //

(p. 4) Vous et vos vénimeux insectes,
 Qui comme chenilles infectes,
 Sur le Parnasse, qui pour vous
 N'a que des chardons et des choux,
 Rongent les feuilles les plus belles,
 Où sont en lettres éternelles,
 De la main des Muses écrits,
 Les noms des plus nobles esprits.

Il fut une Mule galeuse,
 Et jusqu'aux moëles farcineuse,
 Qui sous le climat hollandais,
 Fut long-tems à fournir de bois,
 La noire et fumeuse chaudière
 D'un gueux maître Brasseur de bière.
 Dans Bayonne on la vit depuis,
 Aux gages d'un Cureur de puy,
 Tantôt lui servir de monture,
 Tantôt servir à la voiture
 De tout ce que le Gadoüar
 Traîne sur un infame char.
 De Bayonne en France venüe,
 Et fort long-tems entretenüe
 A tourner la meule au Moulin,
 Elle n'eut pas meilleur destin.

Enfin sourde, aveugle, égarée,
 Et des quatre pieds déferrée, //

(p. 5) Elle vint mourir, ce dit-on,
 Sur le chemin de Charenton.

*En marge: L'origine et le
 progresz du Jansenisme.*

Delà déjà demi-pourrie,
 Trainée à peine à la voirie,
 L'air et la terre elle infecta,
 Et l'eau du fleuve elle gâta.
 Sa puanteur au loin portée,
 Et de toutes parts détestée,
 Fit des foux et des furieux;
 Troubla les jeunes et les vieux:
 Des femmes, qui s'en approcherent,
 D'un soudain transport étoufferent;
 Et l'une d'elles s'étrangla,
 Du licou, qui se trouva là.

De cette maudite charogne,
 Reste de farcin et de rogne,
 Des vers, des guespes et des tans
 En foule et par essains montans,
 Ont rempli l'air de sales nûes,
 Qui jusqu'à Paris sont venûes;
 Et comme en Egypte autrefois,
 N'épargnant ni Papes, ni Rois,
 Profanant tout de leurs ordures,
 Déchirent tout de leurs piqueures.

Voilà, Parpaillots travestis,
 De quel Pégase sont sortis //

(p. 6) Ces troupes sales et piquantes
 De vers, et de feuilles volantes,
 Qui dans la Ville, jour et nuit,
 Font tant de trouble, et tant de bruit.
 Est-il teste, Laïque ou Sainte,
 Qui n'en ait reçu quelque atteinte?
 Nos Lys des Aigles redoutés,
 N'en ont pas été respectés:
 Et sous le triple diadème,
 Qui ceint le Pontife supreme,
 L'olive même d'Innocent
 De leurs piqueures se ressent.

D'une fesse de cette Rosse
 Un Brousse indigne de ma brosse,
 Digne successeur du Herty,
 Des Frondeurs suivant le party,
 Tira les tans qui le piquerent,
 Et de sa tête, qu'ils vuiderent,
 Firent sortir les vains écrits,

En marge: Contre le Pape:
 on a veu leurs Satyres
 injurieuses où ils le ren-
 dent ridicule, et le trait-
 tent d'ignorant.

En marge: Contre le Roy:
 on a veu durant les der-
 niers troubles, entre
 leurs autres libelles,
 ceux de Brousse.

Que l'on vit voler dans Paris,
 Et de Paris aux autres villes,
 Sur le vent des troubles civiles.
 Mais que pouvoit faire un cerveau,
 Qui n'eut jamais qu'un sens de veau, //

(p. 7) Quand il vit la Fronde parestre,
 Que la prendre pour son chevestre?
 Et maintenant après l'ecrou,
 Qui n'a pu corriger ce fou,
 Que lui reste-t-il que la cage
 Du Herty pour le faire sage?

*En marge: Qui a esté en
 prison par l'intempe-
 rance de sa langue.*

Le Boultz piqué d'un tan pareil,
 Dans ce grave et fameux Conseil
 De toute la ville troublée,
 Et dans son Hôtel assemblée,
 Tendit sa mercénaire voix
 Contre le Roi, contre les Loix;
 Et ce Trompette Evangélique,
 Gagé pour la fureur publique,
 Avec la corne d'un Démon
 Corna pour la Rébellion.
 De la Grève où ces bruits s'ouïrent,
 Deux gibets les bras lui tendirent;
 Et de son portail ébranlé
 Le Grand Henry demy-bruslé,
 Sembla par la place voisine,
 De l'œil, du geste, et de la mine,
 Chercher un juste Exécuteur
 Pour cet infame déserteur.

*En marge: On a ouï la
 harangue de Le Boultz
 en l'Hostel de Ville.*

Maintenant cette Ame vénale,
 Cet Agent secret de cabale, //

(p. 8) Fait le doucet et le sucré;
 Tend la main au bâton sacré,
 Et prétend que la Cour le vête
 De la Sotane violette.
 Ô saintes loix! ô bonnes mœurs!
 Quand les loups deviendront Pasteurs,
 Que deviendra la Bergerie,
 Qu'une sanglante Boucherie?

D'autres guespes, et d'autres tans
 Avec infection sortans,
 Soit du ventre, soit de la tête,
 Soit de la croupe de la Bête,

Aux deux Maitres, aux deux Arnaux,
 Qui sont les supports cardinaux
 De l'Eglise Jansénienne,
 De forme et de plan pharisienne,
 Porteront ce sale venin,
 Ce fiel si noir et si malin,
 Dont leurs mains toujours dégoutantes,
 Dont leurs langues toujours ardentes,
 D'un attouchement pestilent,
 D'un esprit infect et brulant,
 Gâtent, corrompent, et noircissent
 Quelques têtes, qui s'affranchissent
 Du joug, de la marque, et des loix
 De leur Bélical Hollandois. //

(p. 9) Tous les jours, par toutes les places,
 Il vole un tas de paperasses,
 Qui vont de maison en maison
 Porter leur fiel et leur poison;
 Et pareilles à des Harpies,
 Aussi malfaisantes qu'impies,
 Laissent partout l'infection
 De leur sale contagion.
 Les Autels, ni les Sépultures
 N'exemptent point de leurs morsures,
 Et jusques dans les monumens,
 Où reposent les ossemens,
 Leurs dents cruelles et profanes
 Rongent la mémoire des Manes.

Imposteurs, c'est donc là le fruit
 De ces Canons de si grand bruit?
 Ce sont là les belles pratiques
 De ces leçons si magnifiques:
 Et tant de dogmes importans
 Contre les mœurs, contre le tems,
 N'ont pour vous, que des conséquences
 De revoltes et de vengeances?
 Le Port Royal s'est donc bâti
 Aux dépens communs du parti?
 Cent bourses ont été coupées;
 Cent duppes ont été pipées; //

(p. 10) On à fraudé cent testamens;
 On à fait cent nobles quemans.
 La pauvre Dame de Valise

A livré jusqu'à sa chemise.
 La Marquise de Crève-cœur
 A donné tout, fors son honneur.
 Du Hamel a de ses oüailles
 Sucé les os et les entrailles.
 L'Evangéliste Saint-Guélin,
 Plus fin joueur que Trivelin,
 Sous prétexte de fausses dettes
 A volé cent riches Cassettes;
 A crocheté cent coffres forts;
 A noirci le nom de cent Morts;
 Et sous la trompeuse apparence
 D'une nouvelle pénitence,
 S'est emparé du revenu
 De cent orfelins mis à nu.

Par cent pareilles fourberies,
 Soit en or, soit en pierreries,
 Soit en linges, soit en buffets,
 Soit en papiers, soit en effets,
 On à fait un fonds, qui s'égale
 Au fonds de l'Epargne royale,
 Pour nourrir de sales Oyseaux,
 Qui tirent les Morts des tombeaux;
 Pour foncer aux frais de la sape //

(p. 11) Contre le Roy, contre le Pape;
 Pour elever sur leurs debris
 Une Gêneve dans Paris;
 Pour fomentier de pleins seaux d'huile
 Le feu de la guerre civile;
 Pour fournir cire, mesche, et bois,
 Et faire avecque les Anglois
 Mille torches pour l'incendie,
 Qu'on prépare à la Normandie.

Et vous faites les Pénitens.
 Les hermites, et les Tristans:
 De l'œil, de la voix, de la mine,
 Vous ne prêchez que discipline:
 Et si l'on en croit vos Suppôts,
 Vos reclus faiseurs de sabots,
 Les vertus ne sont conservées,
 Que par vos penibles corvées.

Mais nous verrons une autrefois,
 De quels arbres se font vos croix,

En marge: Leurs pratiques contre l'Estat ont esté découvertes, et on a les originaux de leurs lettres.

De quels cordons vos disciplines,
 Et de quels buissons vos épines.
 Nous verrons ces Mortifiez,
 Vêtus de haïres jusqu'aux pieds,
 Ces Jeûneurs en trogne si rares,
 Lalane, Saint-Amour, des Mares.
 Nous sçaurons quel fut le régal,
 Dont le Consistoire frugal //

*En marge: A leur retour
 de Rome, ils passerent
 par la Suisse, et y fu-
 rent regalez par les Mi-
 nistres.*

(p. 12) De leurs Confrères les Suisses,
 A reconnu leurs bons offices;
 Et combien il s'y but de vin
 A la mémoire de Calvin;
 Combien de fois toute la troupe,
 Noyant Innocent dans la coupe,
 Fit de sa Constitution
 Une coëffure de flacon;
 Combien de fois avec la nappe
 Elle berna Rome et le Pape.
 Nous verrons de plus au Journal
 Des dépenses du Port Royal,
 A combien après mille risques,
 Soit en chapons gras, soit en bisques,
 Revient au commun tous les ans
 La vertu de ses Pénitens.

Là même tiendra sa partie
 Une célèbre Convertie,
 Qui compte par ses cheveux blancs
 Le nombre de ses vieux Galans.
 Nous composerons sa Gazette
 Sur les poulets de sa cassette,
 Qui par Andilly malcouvez,
 Mal éclos, et mal élevez,
 Manquent à ce rare volume
 De lettres filles de sa plume,
 Qui toujours en vogue sera,
 Tant que Saint Innocent aura, //

(p. 13) Pour les Cochers et les Nourrices,
 Des Secrétaires sans offices.

Nous verrons encore pourquoy,
 Et par quelle si dure loy,
 Par quel si sévère Evangile,
 Par quel dogme si difficile,
 Cette Dévote à vingt carats,

Fait tous les jours des Mardi-gras;
 Soir et matin dedans sa chambre,
 Perd de pleines caves d'eau d'ambre;
 Et roule ses os sur des lits,
 Qui pourroient faire dans Paris
 Le revenu de vingt familles,
 Et la dot de cinquante filles.

Cependant, vains fabricateurs
 De fourbes, de fraudes, d'erreurs;
 Apprenez à ne plus médire,
 Et reprimez vôtre Satyre:
 Ou quatre Dogues détachez,
 Et sur cet infame lâchez,
 Ne vous laisseront de la Bête,
 Que deux cornes pour chaque tête.

Ce texte appelle un certain nombre de commentaires, et pour commencer, quelques éclaircissements. Le fait (p. 1) que l'auteur déclare ne pas être Jésuite, sans être absolument probant, plaide cependant contre l'attribution au P. Le Moyne. Passons aux remarques de détail:

- (p. 3) — enlumineurs phantasques: renvoie aux *Enlumineurs* de M. de Saci.
 — singes de Bèze et de Marot: implique l'accusation de crypto-calvinisme, développée plus loin.
 — une mule galeuse... sous le climat hollandais: vise Janse-
 nius et les humbles travaux qu'il fit en sa jeunesse.
- (p. 4) — farcineuse: selon les dictionnaires (Furetière, Trévoux), le farcin est une maladie des chevaux et des mulets (*scabies elephantina*), provenant d'une corruption du sang et qui se manifeste par des boutons le long des veines ou par des ulcères.
 — dans Bayonne: allusion à l'origine de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de St Cyran, né à Bayonne en 1581, ami de Jansénius et chef de file du jansénisme français.
- (p. 5) — Charenton: allusion, soit à la folie, soit à la prise de cette garnison frondeuse par l'armée royale en février 1649, qui préluda à la reprise de Paris.
- (p. 6) — Brousse: curé de Saint-Roch, Frondeur acharné, auteur d'une *Lettre d'un Religieux envoyée à Monseigneur le Prince de Condé à St Germain-en-Laye* entièrement tournée contre Mazarin. Il avait été envoyé à Rome pour y défendre l'or-

thodoxie de l'*Augustinus*, et rédigea des *Requêtes et Mémoires au sujet de l'affaire des cinq propositions de Jansénius*. Il mourut en 1673.

— le Herty: fou célèbre à l'époque; il avait été enfermé aux Petites-Maisons. Tallemant des Réaux raconte que Voiture y allait « l'entretenir », et que « ce fou s'appelait *le grand prévôt de la justice divine aux enfers* » (*Historiettes*, éd. Adam, Pléiade, I, 493).

(p. 7) — Chevestre: ici, le licou de la monture.

— Le Boultz: s'écrit parfois Le Bouls. Il s'agit d'un prêtre qui, comme Lingendes, Des Mares, Hersent, s'engagea dans la réforme de l'éloquence religieuse, à la suite du prieur Ogier. Furetière, dans sa *Nouvelle allégorique* (1658) les montre luttant sans succès contre Galimatias. Nous ne savons rien de son rôle sous la Fronde, ni au sein du mouvement janséniste. Il fut plus tard évêque de Dax, puis de Périgueux.

— le grand Henry: on peut songer à la statue d'Henri IV sur le Pont-Neuf, mais l'allusion au portail et à la place de Grève orienterait plutôt vers une autre explication.

(p. 8) — aux deux Maitres: vise les Le Maistre, père et fils.

— aux deux Arnaux: sans doute Antoine et son fils Arnauld d'Andilly.

(p. 10) — la dame de Valise: non identifiée.

— la marquise de Crèveœur: née Saint-Simon; après une phase de jansénisme ardent, elle se retourna âprement contre leur parti (voir Sainte-Beuve, *Port-Royal*, IV, 224).

— Du Hamel: docteur de Sorbonne, il se fit le défenseur de Retz, ce qui lui valut l'exil à Langres. Il finit par céder dans l'affaire du Formulaire.

— Saint Guélin: pour Singlin (Antoine), un des premiers solitaires de Port-Royal (1607-1664). Prédicateur fameux, confesseur des religieuses de Port-Royal; on lui doit des *Instructions chrétiennes* très lues à l'époque.

— Trivelin: valet scélérat et rusé de la comédie italienne.

(p. 11) — à la Normandie: en 1639 déjà, la Normandie avait été le théâtre d'un soulèvement paysan (les *Nuds-piés*), qui avait été brutalement réprimé par Richelieu.

(p. 11) — Lalane: l'abbé de Lalanne, docteur en Sorbonne, ami d'Ar-

nauld, il défendit l'*Augustinus* à Rome et se fit accuser d'accointances calvinistes.

- Saint-Amour: fils d'un cocher de Louis XIII, il était devenu recteur de l'Université. On le disait bien disposé à l'égard des calvinistes.
- des Mares: le P. Desmares, Oratorien, adepte farouche du jansénisme; il plaida à Rome pour la grâce efficace. Lui aussi fut accusé de crypto-calvinisme.

(p. 12) — Andilly: Robert Arnauld d'Andilly, fils d'Antoine Arnauld, une des figures les plus marquantes du milieu janséniste.

*
**

L'impression dominante, à la lecture de *L'Estrille du Pégase janséniste*, est celle d'une agressivité rageuse. Le débat ne pouvant se situer au plan idéologique dans un genre où tous les coups étaient permis, l'auteur multiplie des griefs divers, d'un caractère délibérément scandaleux:

1. Les jansénistes ne sont que des *calvinistes déguisés* (« singes de Bèze et de Marot » — « leurs confrères les Suisses » — « combien il s'y but de vin / à la mémoire de Calvin »).
2. leurs attaches avec les protestants étrangers en font de *mauvais Français* (« élever ... une Genève dans Paris » — « faire avecque les Anglois / mille torches pour l'incendie, / qu'on prépare à la Normandie »).
3. les jansénistes ont pactisé avec *la Fronde* et constituent donc un *parti subversif* (« des frondeurs suivant le parti » — « corna pour la rébellion » — « contre le Roy, contre le Pape »).
4. les Jansénistes se sont honteusement enrichis par des *procédés financiers malhonnêtes* (fraude, captation d'héritages, etc.).
5. les Jansénistes et leurs adeptes mènent un train de vie dispendieux et se comportent en *jouisseurs cyniques* (« chapons gras », « bisques », « des mardi-gras »).

Il s'agit, le plus souvent, d'insinuations malveillantes couvertes par l'anonymat, mais ce genre de procédé était assez courant dans la polémique de l'époque. Le fil conducteur de la satire est fourni par l'assimilation du jansénisme à une mule accablée de maladies honteuses et qui répand partout son infection. La violence du ton et le choix des épithètes ne devraient guère surprendre ceux qui sont familiers avec le style satirique du xvii^e siècle.

L'intérêt d'un document comme celui-ci réside principalement dans la lumière qu'il jette sur le caractère véhément des tensions religieuses au sein de l'Eglise de France vers le milieu du xvii^e siècle, ainsi que sur l'absence complète de charité chrétienne qui marque ces querelles. En maniant sans discrétion l'insulte, l'insinuation et la dénonciation, en ravalant les débats spirituels au niveau le plus bas, les deux partis oubliaient qu'ils discréditaient la dignité de leur cause et qu'ils préparaient le terrain à la critique religieuse qui fleurira au xviii^e siècle. Parmi les causes de la vague d'irrégion qui marque singulièrement les « lumières » françaises (à la différence de celles d'Angleterre ou d'Allemagne), la férocité des oppositions entre jésuites et jansénistes est un facteur qu'on aurait tort de négliger, surtout lorsqu'on sait que ces tensions se perpétueront largement après 1715. L'auteur de notre satire ne prévoyait certainement pas, en 1654, que ces « coups d'estrille » allaient faire de tels dégâts. En avertissant qu'ils

« Ne nous laisseront de la Bête
Que deux cornes pour chaque tête »,

il ne pouvait deviner l'ambiguïté que sa menace allait prendre avec le recul du temps.

Roland MORTIER.

La question des cimetières et les francs-maçons bruxellois (1861-1871)

« La question des inhumations est le corollaire évident de la liberté de conscience. Qu'importerait, en effet, qu'un homme eût vécu en libre penseur, si, à l'heure de sa mort, il était contraint à renier ses convictions pour épargner à sa dépouille mortelle les outrages qu'un clergé fanatique ne manquerait pas de lui infliger? La Franc-maçonnerie comprit qu'il fallait à tout prix restituer à l'autorité civile la police des cimetières ». C'est en ces termes que O. Hennebert ¹ résuma, il y a près de cent ans, un des problèmes qui retinrent l'attention des francs-maçons bruxellois ² pendant une bonne partie du XIX^e siècle, et particulièrement entre 1861 et 1871, dans le cadre de leur lutte contre le cléricanisme et pour la réalisation d'une séparation effective de l'Eglise et de l'Etat ³.

¹ O. HENNEBERT, *Aperçu de l'histoire de la loge des Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis à l'Or(ient) de Bruxelles*, Bruxelles, 1892, p. 47. Dans ses *notes autobiographiques*, Joseph de Hemptinne interpréta de la manière suivante le désir des francs-maçons: « La Franc-maçonnerie, fidèle à son abominable programme, travaillait à effacer l'horreur qu'inspiraient les morts sans sacrements, et le refus de la sépulture ecclésiastique, qui en est la conséquence » (cité par A. SIMON, *L'hypothèse libérale en Belgique. Documents inédits (1839-1907)*, Wetteren, 1956, p. 152). J. de Hemptinne (1822-1909), fondateur du *Bien Public* en 1853, et de *La Croix* en 1875, était une sorte d'ultramontain mystique et autoritaire (A. SIMON, *op. cit.*, p. 132, n. 1).

² Nous nous limiterons aux membres des deux grandes loges bruxelloises, relevant du Grand Orient de Belgique, « Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis », fondés en 1782, et « Les Amis Philanthropes », fondés en 1798.

³ La question des enterrements civils et de la sécularisation des cimetières a suscité une littérature abondante (que nous ne reprendrons pas ici) en raison même de la violence que revêtit à certains moments le conflit entre l'Eglise et les représentants de la libre pensée, comme le montrent les auteurs de trois articles publiés dans *Histoire de la Laïcité*, éd. H. Hasquin, Bruxelles, 1979: J. STENGERS, *L'Eglise en Belgique. Doctrine et pratique*, pp. 69-70; E. WITTE, *Déchristianisation et sécularisation en Belgique*, pp. 159-160; J. BARTIER, *La Franc-maçonnerie et les associations laïques en Belgique*, pp. 185-191. Nous renvoyons aussi à R. DESMED, *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, éd. J. Préaux, Bruxelles, 1978, pp. 57-86.

Après 1830, la question des sépultures en Belgique était encore réglée par l'application du décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804) ⁴, qui avait le curieux privilège d'être invoqué à la fois par les partisans et les adversaires des exigences de l'Eglise catholique ⁵. Inspiré par l'esprit du Concordat de 1801, il contenait des dispositions incompatibles avec la séparation des pouvoirs civil et religieux et, de ce fait, leur caducité résultait des articles 14, 15 et 16 de la Constitution belge de 1831. Les dispositions particulièrement visées du décret étaient stipulées aux articles 15, 18, 22 et 23 ⁶. En fait, sur le plan juridique,

⁴ Les règles appliquées actuellement sont exposées notamment dans: *Pan-dectes belges. Encyclopédie de législation, de doctrine et de jurisprudence belges* (s.v. « cimetièr », t. 19, Bruxelles, 1886, col. 357-604, et « inhumation », t. 53, Bruxelles, 1896, col. 158-180), et, d'un point de vue nettement catholique, dans: C. VAN COILLIE et A. DE MEESTER, *La sépulture et les fabriques d'églises en droit civil-ecclésiastique belge*, 2^e éd., Bruges-Bruxelles, 1924.

⁵ Ernest Allard a clairement exposé les idées libérales sur la question des cimetières dans le chapitre II de son ouvrage qui fut couronné par le Grand Orient de Belgique et édité par celui-ci à Bruxelles en 1872: *L'Eglise et l'Etat, leur passé, leur existence et leur avenir en Belgique* (pp. 137-151). La même année 1872, E. Allard intervint au cours de la séance du 21 octobre de la section des finances de la Ville de Bruxelles, en demandant que la Ville assurât le respect absolu de la liberté de conscience en organisant un service public d'inhumation pour les citoyens qui mourraient en dehors de tout culte (*Ville de Bruxelles, Bulletin communal*, 1872, 2^e semestre, p. 394). Pour E. Allard (1840-1878), avocat, député et échevin de l'Instruction publique de la Ville de Bruxelles, voir: notice de A. VANDER LINDEN, *Biographie Nationale*, t. 29, Bruxelles, 1957, col. 55-56; O. HENNEBERT, *op. cit.*, pp. 57, 62-64 (au moment de son décès, E. Allard était le Vénérable Maître des « Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis »).

⁶ Art. 15: Dans les communes où l'on professe plusieurs cultes, chaque culte doit avoir un lieu d'inhumation particulier, et dans le cas où il n'y aurait qu'un seul cimetière, on le partagera par des murs, haies ou fossés, en autant de parties qu'il y a de cultes différents, avec une entrée particulière pour chacune, et en proportionnant cet espace au nombre d'habitants de chaque culte.

Art. 18: Les cérémonies précédemment usitées pour les convois, suivant les différents cultes, seront rétablies, et il sera libre aux familles d'en régler la dépense selon leurs moyens et facultés; mais, hors de l'enceinte des églises et des lieux de sépulture, les cérémonies religieuses ne seront permises que dans les communes où l'on ne professe qu'un seul culte.

Art. 22: Les fabriques des églises et les consistoires jouiront seuls du droit de fournir les voitures, tentures, ornements et de faire également toutes les fournitures quelconques nécessaires pour les enterrements, et pour la décence ou la pompe des funérailles. Les fabriques et consistoires pourront faire exercer ou affermer ce droit, d'après l'approbation des autorités civiles, sous la surveillance desquelles ils sont placés.

Art. 23: L'emploi des sommes provenant de l'exercice ou de l'affermage de ce droit, sera consacré à l'entretien des églises, des lieux d'inhumation, et au paiement des desservants; cet emploi sera réglé et réparti sur la proposition du conseiller d'Etat chargé des affaires concernant les cultes, et d'après l'avis des évêques et des préfets.

la question des cimetières était extrêmement complexe, d'autant plus que le décret de prairial présentait des lacunes, notamment à l'article 15⁷.

En théorie, les enterrements civils étaient autorisés mais, en pratique, ils se heurtaient à de graves difficultés parce que les autorités religieuses avaient le monopole du matériel utilisé lors des inhumations, et en contrôlaient strictement l'emploi, et que, dans les cimetières, tous ceux qui mouraient en dehors de l'Eglise — les enfants non baptisés compris — étaient relégués dans le « trou aux chiens », le « coin des réprouvés »⁸, qui n'était même pas toujours prévu ! Plus d'une fois le cimetière se trouvait fermé par le clergé qui le considérait comme une propriété ecclésiastique⁹. Il faut mentionner, enfin, l'hostilité plus ou moins marquée manifestée par l'autorité publique à l'égard des enterrements civils¹⁰.

⁷ En effet, cet article ne prévoyait pas le cas des libres penseurs ou de ceux qui, bien que baptisés, avaient voulu vivre et mourir en dehors de l'Eglise. Une commission créée par Arrêté Royal le 1^{er} mars 1849, pour élaborer une nouvelle législation sur les cimetières, prévint ces cas particuliers (S. BALAU, *Soixante-dix ans d'histoire contemporaine en Belgique (1815-1884)*, 3^e éd., Bruxelles-Liège-Gand, 1890, p. 199 ; A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps (1792-1867)*, t. 1, Wetteren, 1950, p. 564). D'autre part, déjà le 15 septembre 1842, dans la loge bruxelloise « Le Travail », aujourd'hui disparue, J. Defrenne présenta la proposition suivante : « L'intolérance de certains prêtres *ultra-catholiques* ne faisant que s'accroître, tant envers les francs-maçons refusant d'abjurer *in extremis* ce titre glorieux, qu'à l'égard de certains profanes, à qui ils n'ont souvent d'autre reproche à faire que de se refuser à leurs déloyales exigences, et comme dans ces occurrences diverses, la sépulture et les derniers devoirs sont maintes fois refusés à ceux de l'une et de l'autre catégorie, qui, à en croire nos béats, meurent dans l'impénitence finale, j'estime qu'il est de notre devoir de prendre l'initiative et de nous associer aux profanes bien pensants qui se présentent en foule dans le but d'ouvrir une souscription pour l'acquisition d'un champ de repos, *extra muros*, où seront enterrés avec pompe les victimes de l'intolérance cléricale » (cité par E. WITTE et F.V. BORNÉ, *Documents relatifs à la Franc-maçonnerie belge du XIX^e siècle (1830-1855)*, Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine, cahiers, 69, Louvain-Paris, 1973, p. 411). Cette proposition fut reproduite dans la revue française *Le Globe franc-maçon, archives des initiations anciennes et modernes*, t. IV, 1842, mais n'eut pas de suite. J.M. Defrenne (1767-1848) juriste et écrivain, joua un rôle important dans la Franc-maçonnerie belge, notamment au sein des loges bruxelloises (notice de J. DE LE COURT, *Biographie Nationale*, t. 7, Bruxelles, 1884, col. 301-302 ; pour les publications : *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 388 ; pour les activités maçonniques : E. WITTE, *Documents...*, pp. 33-34, n. 4 avec une bibliographie).

⁸ A. SIMON, *Le cardinal Sterckx ...*, p. 564.

⁹ Pour ces scènes pénibles, voir notamment J. BARTIER, *art. cité*, pp. 185-191, et A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique (1830-1867)*. *Procès verbaux*, Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine, cahiers, 10, Louvain-Paris, 1960, pp. 129-130 et n. 146.

¹⁰ Par exemple, le 21 février 1851, le gouverneur de la province du Brabant,

Grosso modo les dispositions du décret de prairial an XII furent respectées jusqu'en 1862. Le 15 janvier de cette année, un débat s'engagea fortuitement à la Chambre à propos de la question des cimetières. Au cours de celui-ci, les membres de la droite soutinrent qu'il y avait lieu de maintenir aux fabriques d'églises la propriété de leurs cimetières, dont la police seule appartenait aux communes, tandis que les membres de la gauche étaient d'avis que seules les communes avaient le droit de posséder des cimetières¹¹. Or, cette escarmouche avait été précédée d'une décision prise un mois plus tôt, le 11 décembre 1861, par la loge « Les Amis Philanthropes », de discuter en priorité le problème de la sécularisation des fabriques d'églises et des cimetières, sur la proposition de différents Frères, dont A. Couvreur, L. De Fré et J. Funck¹². A ce propos, on constate, comme ce fut sou-

C.A. Liedts, qui était pourtant libéral, défendit par une circulaire adressée aux administrations communales, dans le cas de funérailles civiles, « tout simulacre de cérémonies religieuses, tout appareil propre à exciter la curiosité publique, toute manifestation, en un mot, qui tendrait à donner à cet acte un caractère autre que celui du simple accomplissement d'un devoir commandé par la loi et par l'humanité ». Autrement dit, la circulaire interdisait aux libres penseurs tout hommage adressé à l'un de leurs morts. Le document est à l'origine d'un billet de protestation que Ch. Potvin fit paraître, sous son pseudonyme habituel de dom Jacobus, dans *La Nation*, le 5 mars 1851, qui est repris dans ses *Tablettes d'un Libre-penseur*, Bruxelles, 1879, pp. 17-20, et qui cite le texte de la circulaire. Pour C.A. Liedts (1802-1878), grand serviteur de l'Etat, voir la notice de Th. JUSTE, *Biographie Nationale*, t. 12, Bruxelles, 1892-1893, col. 107-109; pour Ch. Potvin (1818-1902), écrivain, critique et historien de la littérature, professeur et membre de la loge « Les Amis Philanthropes », voir la notice de G. VANWELKENHUYZEN, *Biographie Nationale*, t. 34, Bruxelles, 1967, col. 664-670; *Bibliographie Nationale*, t. 3, Bruxelles, 1897, pp. 178-183; A. ERBA, *L'esprit laïque en Belgique sous le gouvernement libéral doctrinaire (1857-1870) d'après les brochures politiques*, Louvain, 1967, pp. 285-397.

¹¹ L. HYMANS, *Histoire parlementaire de la Belgique de 1831 à 1880*, t. 4, Bruxelles, 1880, pp. 79-80. La gauche et la droite interprétaient différemment le même article 16 du décret de prairial an XII: « Les lieux de sépulture, soit qu'ils appartiennent aux communes, soit qu'ils appartiennent aux particuliers, seront soumis à l'autorité, police et surveillance des administrations municipales ».

¹² *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 8, p. 261. Le sociologue et journaliste A. Couvreur (1827-1894) fut élu député de Bruxelles en 1864 (*Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, pp. 304-305, et t. 4, Bruxelles, 1910, p. 465); il dirigea, en tant que Grand Maître, le Grand Orient de 1872 à 1874 et de 1878 à 1880. Pour les activités et les écrits politiques du bourgmestre d'Uccle et député L. De Fré (1816-1880), cf. A. ERBA, *op. cit.*, pp. 121-264 et *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, pp. 386-388 et t. 4, Bruxelles, 1910, p. 483 (De Fré a souvent utilisé le pseudonyme de Joseph Boniface); pour les deux mayorats de De Fré (1864-1872 et 1879-1880), voir: S. BARTIER-DRAPIER, J. GILISSEN, S. GILISSEN-VALSCHAERT, S. PETIT, *Une commune de l'agglomération bruxelloise: Uccle*, t. 2, Bruxelles, 1962, pp. 138-140 et 144-146 (article de Mme Gilissen) et J. FRANCIS, *Uccle et ses bourgmestres*, Bruxelles, 1973, pp. 182-191

vent le cas, à quel point les débats parlementaires étaient liés aux travaux des loges.

Le 11 décembre, le Frère F. Van Meenen se chargea de donner une conférence sur les cimetières et le Frère N. Considérant promit de s'occuper ensuite des fabriques d'églises¹³. Le premier remplit sa promesse le 10 janvier 1862 et le second, le 24¹⁴. Il est certain que ces deux exposés ne peuvent être détachés des prises de position, au mois de juillet, de trois hommes politiques bruxellois, J. Funck, L. De Fré et H. Dolez, dont les deux premiers appartenaient à la loge « Les Amis Philanthropes », et dont les deux derniers étaient alliés au sein du conseil communal d'Uccle.

En effet, au cours de la séance du conseil communal de Bruxelles du 19 juillet 1862¹⁵, J. Funck présenta, au nom de la section du contentieux, un rapport « sur les modifications à apporter à la législation qui régit les fabriques d'églises », en réponse à une question posée le 18 février par le gouverneur de la province du Brabant. Funck défendit clairement le droit de propriété et de police des communes sur les cimetières¹⁶.

D'autre part, le 2 juillet décéda à Uccle le colonel d'état-major pensionné J.B. Demoor, héros de 1830 et titulaire de la Croix de Fer, qui avait rejeté le culte catholique¹⁷. Le bourgmestre H. Dolez décida de le faire enterrer, le 4 juillet, dans la partie du cimetière d'Uccle

et 206-210. Pour les activités et les publications de J.M.G. Funck (1822-1877), échevin de Bruxelles et député, voir: A. ERBA, *op. cit.*, pp. 547-571; notice de S. DE COSTER, *Biographie Nationale*, t. 38, Bruxelles, 1973, col. 229-234; *Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 77 et t. 4, Bruxelles, 1910, p. 549.

¹³ F.J. Van Meenen (1817-1881), avocat, publiciste, philosophe, secrétaire-trésorier de l'Université Libre de Bruxelles, un des fondateurs de la Ligue de l'Enseignement: A. ERBA, *op. cit.*, pp. 14-15, 302, 574-575; notice de C. CHRISTOPHE, *Biographie Nationale*, t. 14, Bruxelles, 1897, col. 229-232; *Bibliographie Nationale*, t. 4, Bruxelles, 1910, pp. 192-193. N. Considérant (1824-1877), avocat, professeur à l'École Militaire, historien, journaliste: *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 282 et t. 4, Bruxelles, 1910, pp. 458-459.

¹⁴ *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 8, pp. 275-284 (Van Meenen) et p. 295 (Considérant; le texte de sa conférence ne nous est pas parvenu).

¹⁵ La séance était présidée par le bourgmestre A. Fontainas (1807-1863), initié dans la loge « Les Amis Philanthropes » en 1833 avant de s'affilier aux « Vrais Amis de l'Union » en 1839, dont il dirigea les travaux de 1845 à sa mort (O. HENNEBERT, *op. cit.*, pp. 32-33 et 43; *Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 55).

¹⁶ *Ville de Bruxelles, Bulletin Communal*, année 1862, 2^e semestre, pp. 45-62. Les conclusions furent adoptées le 4 août (*ibid.*, p. 80). Le texte du rapport a été édité à part sous la forme d'une brochure de vingt pages.

¹⁷ Il est indiqué comme franc-maçon dans *La Belgique maçonnique*, Bruxelles, 1887, p. 51.

que l'Eglise considérait comme sacrée¹⁸. Les protestations qui s'élevèrent aussitôt du côté catholique prirent comme prétexte que violence avait été faite à la liberté de conscience et à la liberté des cultes, comme l'affirme un écrit, signé du pseudonyme de Julius Vindex¹⁹, publié immédiatement après les événements: « Il s'agit d'un homme qui pendant sa vie et jusqu'à sa mort a renié le culte catholique. Néanmoins, le bourgmestre a donné l'ordre de l'inhumer dans la partie du cimetière consacrée à ce culte, et il y a été inhumé. C'est une violence faite à la liberté de conscience de cet homme. Si pendant sa vie, il n'a eu que du dédain pour ce culte; s'il n'a vu que des fables dans des dogmes sacrés, que des superstitions dans l'efficacité que la foi prête aux prières de l'Eglise dans les lieux consacrés au culte et bénits par elle; s'il s'est éloigné vivant, de ces lieux saints qu'il a méprisés, pourquoi lui faire violence à sa mort, et traîner son corps dans un lieu consacré à ce culte, bénit pour ce culte, que vivant il a rejeté? C'est exercer une violence sur son cadavre; c'est porter atteinte à sa liberté de conscience, quand il ne peut plus se défendre!

Ce n'est là qu'une première considération. Par une conséquence tout aussi incontestable, c'est porter atteinte à la conscience des catholiques qui connaissent, par la Foi, la vérité des dogmes sacrés de leur religion, qui connaissent l'efficacité des prières de l'Eglise dans les lieux consacrés au culte; et repoussent comme un attentat à leurs croyances, une profanation du lieu saint, l'inhumation dans leur caveau commun et bénit par l'Eglise d'un homme qui a renié leur culte et qui cesse par là d'y appartenir.

Par une troisième conséquence tout aussi claire, c'est encore porter atteinte à la liberté des cultes.

Liberté des cultes veut dire: respect des dogmes et des règles de chaque culte, défense de leur porter atteinte. Aux yeux de l'Eglise et de ses lois canoniques, déposer dans le temple consacré au culte un homme mort qui a cessé d'appartenir à ce culte pendant sa vie et l'a renié jusqu'à sa mort, c'est une profanation du temple; l'enterrer dans le cimetière bénit pour le culte, dans le caveau commun des catholiques et bénit par l'Eglise, c'est la profanation d'un lieu saint »²⁰.

¹⁸ Pour le mayorat de H. Dolez (1861-1864), voir: S. BARTIER-DRAPIER, etc., *op. cit.*, pp. 137-138 et J. FRANCIS, *op. cit.*, pp. 178-182. H. Dolez fut initié dans la loge « Les Amis Philanthropes » le 16 mai 1863 (*Livre d'Architecture*, t. 9, p. 50; né en 1833, il est indiqué comme exerçant à la fois les fonctions de bourgmestre d'Uccle et de secrétaire de légation).

¹⁹ *Défense de la liberté des cultes. Profanation du cimetière d'Uccle. Documents*, Bruxelles, 1862.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 3-4.

Le bourgmestre d'Uccle avait pris sa décision en arguant du fait que le colonel Demoor devait être enterré comme catholique dans la partie du cimetière réservée à l'inhumation des catholiques et que le fait que le défunt avait abandonné les pratiques religieuses ne le regardait pas²¹. Quoi qu'il en fût, le bureau des marguilliers de la fabrique de l'église d'Uccle adressa une pétition aux Chambres en réclamant l'exhumation du corps du colonel Demoor²². La discussion fut effectivement portée devant la Chambre des Représentants le 22 juillet et devant le Sénat le 6 août²³. Le 22 juillet, le député L. De Fré intervint pour défendre avec chaleur la position du bourgmestre d'Uccle et pour considérer le décret de prairial comme contraire à la constitution²⁴. Il conclut en montrant que la droite, à propos des événements d'Uccle comme ailleurs, ne cessait de confondre volontairement religion et politique²⁵. Frère-Orban parla dans le même sens au Sénat le 6 août.

De la conférence de F. Van Meenen présentée le 10 janvier 1862 dans la loge « Les Amis Philanthropes » nous n'avons plus que le texte imprimé destiné au monde « profane » et donc débarrassé de toute indication maçonnique²⁶. Il a été remanié par son auteur en tenant

²¹ Cette opinion est défendue notamment dans un ouvrage un peu antérieur aux événements d'Uccle, rédigé par le juge et commissaire d'arrondissement Th. FLÉCHET, *L'Eglise et l'Etat à propos de la question des sépultures*, Bruxelles, 1860, p. 73: « Tout homme né catholique, qui n'a pas adopté un autre culte pour lequel un cimetière distinct doit être établi, doit être enterré parmi les catholiques; peu importe qu'il ait satisfait le clergé dans ses derniers moments! peu importe que le clergé l'ait repoussé du giron de l'Eglise! ».

²² *Défense de la liberté...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

²³ La discussion se poursuivit à la Chambre des Représentants les 23 et 24 juillet (L. HYMANS, *op. cit.*, p. 92) et au Sénat, les 18, 19, 20 et 21 août (*ibid.*, pp. 130-132).

²⁴ Le texte de cette intervention a été publié sous forme d'une brochure de vingt-trois pages: *Des cimetières. Pétition des marguilliers de l'église d'Uccle. Discours de M. Louis De Fré*, Bruxelles, 1862.

²⁵ *Ibid.*, pp. 22-23: « C'est parce que les honorables membres de la droite luttent toujours contre toutes les idées qui leur sont désagréables, en invoquant sans cesse les sentiments religieux, qu'on va puiser dans la question des cimetières un prétexte pour combattre la société laïque, pour combattre le régime sous lequel nous vivons ».

²⁶ Le 23 mai 1863, la loge « Les Amis Philanthropes » décida d'éditer à ses frais le texte de F. Van Meenen, malgré les risques d'indiscrétion. Le travail fut exécuté immédiatement par les Frères Lacroix et Verboeckhoven. C'est cette version qui figure dans le *Livre d'Architecture* des « Amis Philanthropes ». La brochure porte le titre *Des cimetières et des inhumations*, sans nom d'auteur. A. Lacroix (1834-1903) est l'un des grands éditeurs belges et européens du XIX^e siècle (A. ERBA, *op. cit.*, pp. 573-603; *Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, pp. 397-398); il s'associa avec son oncle F. Van Meenen, le confédier du 10 janvier 1862, avec qui il publia les œuvres complètes de Marnix de Sainte-Aldgonde, puis avec L. Verboeckhoven, un autre membre des « Amis Philan-

compte du rapport de J. Funck et des incidents d'Uccle. Il est précédé de l'indication des quatre ouvrages que Van Meenen a consultés: deux sont d'ordre « technique », Tielemans et Brixhe²⁷, et deux beaucoup plus engagés sur les plans politique et philosophique, Malou et Fléchet²⁸.

L'exposé bien ordonné de Van Meenen comprend trois chapitres (propriétés des cimetières, police des cimetières, pompes funèbres) dont une partie importante est consacrée à l'historique de la question. De ce travail, qui constitue un des meilleurs du genre et qui mériterait d'être mieux connu, nous ne reprendrons que les conclusions²⁹:

A. Quant à la propriété des cimetières:

Nous pensons que, d'après la législation existante même, ils appartiennent aux communes. Mais comme la jurisprudence des tribunaux et la jurisprudence administrative ne sont pas d'accord à ce sujet, il importe que le pouvoir législatif, dans l'intérêt général, décide la question en faveur des communes.

Toutefois, comme il faut tenir compte des faits existants, il y aurait lieu dans certaines circonstances, notamment dans le cas où de nouveaux cimetières auraient été acquis par des fabriques, de les indemniser de ce chef.

thropes », avec qui il édita notamment *Les Misérables* de Victor Hugo et la *Légende d'Uylenspiegel* de Ch. De Coster, et une série d'ouvrages d'inspiration laïque ou maçonnique.

²⁷ J.F. TIELEMANS, *Répertoire de l'administration et du droit administratif de la Belgique*, Bruxelles, 1834-1856 (8 volumes seulement ont paru); G. E. BRIXHE, *Manuel raisonné par ordre alphabétique de l'administration des fabriques d'églises belges résumant la théorie et la pratique des affaires temporelles du culte catholique*, Liège, 1852 (une seconde édition, que Van Meenen n'a évidemment pas pu consulter, entièrement refondue, parut à Liège en 1873 sous le titre: *Dictionnaire des fabriques d'églises. Manuel raisonné par ordre alphabétique des fabriques d'églises belges résumant la théorie et la pratique des affaires temporelles du culte*).

²⁸ Mgr J.B. MALOU, *De l'administration des cimetières catholiques en Belgique*, Bruxelles, 1860. Sous ce titre, l'évêque de Bruges a réuni deux circulaires épiscopales adressées aux membres des fabriques d'églises du diocèse. On y trouve notamment (pp. 71-74) les sept raisons qui, aux yeux de l'évêque, justifient, sur le plan théologique, la bénédiction des cimetières et en interdisent automatiquement l'entrée aux corps des non-catholiques (voir annexe 1).

L'ouvrage de Th. Fléchet, que nous avons cité à la n. 21, est en fait une réponse à Mgr Malou, avec qui l'auteur, en tant que commissaire d'arrondissement, était entré en conflit en 1857 à propos d'un refus de sépulture par l'évêque. Avec énergie et pathétique, Th. Fléchet défend le principe de la sécularisation des cimetières (voir annexe 2).

²⁹ *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 8, pp. 283-4; brochure imprimée, pp. 44-50.

Comme conséquence, les concessions de terrains dans les cimetières seraient faites au profit des communes, qui auraient la charge de leur entretien. Le produit spontané, accordé aujourd'hui aux fabriques, reviendrait aux communes. Rien ne s'opposerait du reste à ce qu'au cas de concessions de terrains, on continuât à exiger, comme condition, des fondations ou donations en faveur des pauvres et des hôpitaux³⁰.

B. *Quant à la police des lieux de sépulture:*

Nous pensons également que sous la législation actuelle, les autorités communales ont exclusivement le droit de l'exercer sur tous les cimetières indistinctement; nous pensons en outre que les art. 15 et 19 du décret de prairial an XII sont incompatibles avec la liberté des cultes³¹; que la bénédiction globale d'un cimetière, si elle est tolérée, ne peut engendrer aucun droit de police ecclésiastique et n'a aucune valeur légale; que la division des cimetières par culte³² est incompatible avec notre Constitution, que d'ailleurs elle est illusoire, si l'autorité civile a exclusivement la police des cimetières, et que, pour la rendre réelle, il faudrait reconnaître un droit de police dans le chef des ministres des cultes, droit de police primant celui de l'autorité civile, ce qui est impossible dans l'état actuel de la société et avec nos institutions.

Mais ici encore nous sommes obligé de reconnaître une divergence d'opinions et de prétentions, donnant lieu à des conflits. Soumettre la question aux tribunaux, c'est ne rien résoudre, comme nous l'avons vu dans la question de propriété des cimetières. Il s'agit d'un intérêt public et non d'un intérêt privé. Le pouvoir législatif est seul compétent pour régler la matière et dissiper tous les doutes, feints ou réels.

³⁰ Cf. décret de prairial, articles 10: «Lorsque l'étendue des lieux consacrés aux inhumations le permettra, il pourra y être fait des concessions de terrains aux personnes qui désireront y posséder une place distincte et séparée pour y fonder leur sépulture et celle de leurs parents ou successeurs, et y construire des caveaux, monuments ou tombeaux», et 11: «Les concessions ne seront néanmoins accordées qu'à ceux qui offriront de faire des fondations ou donations en faveur des pauvres et des hôpitaux, indépendamment d'une somme qui sera donnée à la commune, et lorsque ces fondations ou donations auront été autorisées par le gouvernement dans les formes accoutumées, sur l'avis des conseils municipaux et la proposition des préfets».

³¹ L'article 15 a été cité à la n. 6. L'article 19 autorise l'autorité publique à réquisitionner un prêtre en cas de refus d'assister à une inhumation: «Lorsque le ministre d'un culte, sous quelque prétexte que ce soit, se permettra de refuser son ministère pour l'inhumation d'un corps, l'autorité civile, soit d'office, soit sur la réquisition de la famille, commettra un autre ministre du même culte pour remplir ces fonctions».

³² Cette division est prévue par l'article 15 du décret de prairial.

Le pouvoir législatif devrait donc consacrer de nouveau, selon nous, le grand principe de la sécularisation des cimetières, en les ouvrant à tous les morts indistinctement³³, et en les soumettant exclusivement à l'autorité, police et surveillance des autorités municipales; plus d'autres cimetières, plus de division par culte, plus de bénédiction globale. Cependant il serait libre à chacun de faire bénir sa fosse, et célébrer sur elle toutes les cérémonies de son culte, pourvu que ces pratiques et ces cérémonies ne portassent aucune atteinte au caractère public du cimetière. Il nous semble que c'est là le seul moyen de concilier tous les intérêts qui sont en jeu dans la question des inhumations et des lieux de sépulture. Or ces intérêts sont nombreux et il ne faut pas que l'un exclue les autres. Passons-les rapidement en revue.

1° *Intérêt de salubrité.* La seule autorité compétente à cet égard, c'est sans contredit l'autorité civile. Sans son intervention, nous verrions encore les enterrements se faire dans les églises, ou tout au moins dans l'enceinte des villes et au milieu des grandes agglomérations d'habitations. Il serait même à désirer que tous les cimetières de villages autour des églises fussent supprimés et reportés à une distance convenable. D'après une statistique de 1850, sur 2.555 cimetières au moins existant en Belgique, il y en avait 2.336 entourant ou joignant les églises, et 219 seulement situés hors de l'enceinte des habitations; 22 cimetières de villes étaient encore situés autour des églises. Si les cimetières anciens appartiennent aux fabriques, n'y aurait-il pas lieu d'exproprier celles-ci pour cause de salubrité publique?

2° *Intérêt de sécurité publique.* Il faut que l'autorité civile ait librement accès dans tous les cimetières, pour pouvoir au besoin constater les crimes ou délits.

3° *Intérêt des familles.* Les sentiments de famille sont pour le moins aussi respectables que les sentiments religieux. Or il ne faut pas que ces sentiments soient froissés en séparant dans la mort, au nom de la religion, ceux qui sont restés unis dans la vie, tout en professant des opinions religieuses différentes. La famille naturelle, par cela même qu'elle résulte de la nature des choses et qu'elle est la base de

³³ Cf. M. SULZBERGER, *A propos du cimetière juif*, dans *Revue de Belgique*, 10^e année, t. XXVIII, 1878, pp. 179-180: « Qu'est-ce que ce cimetière ouvert et constitué par l'autorité locale? L'application logique aux lieux de sépulture, et par manière de corollaire, de l'alignement observé avec rigueur dans les registres de l'état civil, rien autre chose. La constatation des naissances, des mariages et des décès ayant été transférée de la paroisse à la commune, du curé au bourgmestre, cette première sécularisation en a amené une autre, celle des inhumations. La police des tombeaux ne pouvait être remise, en effet, en d'autres mains que la police de l'état civil. Celle-là n'est que le complément de celle-ci. L'une se comprend par l'autre et ne se comprendrait pas sans elle ».

la société, doit primer la soi-disant famille religieuse, qui ne repose que sur une fiction.

4° *Intérêt des différents cultes.* Cet intérêt est sauf, du moment qu'on permet d'inhumér les corps avec les rites et cérémonies de chaque culte, et que ces pratiques peuvent se faire sans empiéter sur les droits du pouvoir civil et des citoyens. Il est possible que ce régime contrarie le droit canonique; mais ce n'est pas à l'Etat à conformer ses prescriptions justes et légitimes au droit canonique, c'est au droit canonique à se plier aux besoins équitables de la société moderne. Du reste il est prouvé en fait que la bénédiction partielle des fosses a lieu en France et en Belgique même, dans plus d'une localité. Si nous voulions prouver, en nous plaçant au point de vue catholique sainement entendu, que la charité évangélique répudie le système révoltant préconisé au nom d'une religion de charité, nous le pourrions aisément; mais cette digression serait ici hors de saison.

5° *Respect des morts.* Nous n'avons pas besoin d'insister sur la nécessité de respecter les morts. Quelque opinion qu'on puisse professer sur la réalité de la vie future, il y a dans la mort un mystère qui impose à l'homme; il y a d'ailleurs justice et utilité à prolonger le respect de l'individualité humaine jusque dans la tombe; le respect des morts enseigne le respect des vivants. Or nous savons que le plus souvent les croyants des différents cultes ne respectent ni tous les vivants, ni tous les morts; ils veulent parquer les morts, ils les jugent et les condamnent; libre à eux, pourvu que ce qui est du domaine de l'opinion ne se réalise pas dans le domaine des faits. Quant à nous, nous voulons le respect de tous les morts sans distinction, à quelque culte qu'ils appartiennent, de quelque crime qu'ils se soient souillés pendant leur vie; ce n'est pas aux vivants à juger les morts; la justice humaine ne peut pas franchir la tombe.

6° *Intérêt humanitaire.* L'égalité de tous les hommes sainement entendue est dans nos mœurs, elle est dans nos lois. La fraternité ou la charité doit être dans nos cœurs. L'humanité pour nous est une grande famille, bien plus large que la prétendue famille des sectateurs intolérants d'un culte quelconque. Or si l'on veut de l'égalité et de la fraternité dans la vie, il faut les vouloir dans la tombe.

Nous le répétons, pour concilier tous ces intérêts, pour les garantir, il n'est qu'un seul moyen, c'est le cimetière public, soumis à l'autorité exclusive du pouvoir civil.

On a proposé de permettre aux différents cultes d'avoir des cimetières distincts, à côté du cimetière commun. Mais ce système ne serait qu'une transformation du système du décret de prairial an XII, autorisant la division des cimetières, et il ne concilierait pas tous les

intérêts énumérés ci-dessus. Il augmenterait les causes d'insalubrité, il présenterait plus de difficultés pour la surveillance de l'autorité civile, il ne satisferait point complètement l'intérêt des familles, il laisserait la porte ouverte à ce qu'on appelle la police ecclésiastique, il consacrerait la distinction des hommes par castes religieuses, enfin il exigerait une plus grande quantité de terrains improductifs, il doublerait au moins le nombre des cimetières existants, qui occupaient en 1850 une surface de 450 à 500 hectares.

On a également mis en avant l'idée d'exclure les ministres des cultes et les cérémonies religieuses des cimetières publics. Mais il nous semble qu'il est inutile de froisser les croyances et les sentiments religieux, du moment qu'il y a moyen de les concilier avec les autres intérêts sociaux et c'est ce que fait le système que nous avons soutenu.

C. Quant aux pompes funèbres :

Nous pensons qu'il y a lieu d'en faire un service public, et de mettre fin au monopole des fabriques et des consistoires³⁴. Il faut que tous les morts, quelles que soient leurs croyances et leurs ressources pécuniaires, puissent être conduits avec décence à leur dernière demeure. Les fabriques et consistoires n'auraient à s'inquiéter et à tirer profit que des services religieux accomplis dans les temples et les églises et célébrés par les ministres des cultes. Déjà on est entré dans cette voie dans notre pays; ainsi la ville de Bruxelles et la commune de Saint-Josse-ten-Noode ont fait des règlements sur les convois, mais il leur a fallu transiger en quelque sorte avec les fabriques d'église. Cela ne suffit pas, le droit de l'autorité municipale doit être reconnu absolument et non pas résulter d'une concession des fabriques ou des consistoires.

Une discussion, à laquelle prit part Théodore Verhaegen, s'engagea aussitôt³⁵. Quatre opinions se dessinèrent bientôt: les Frères F. Van Meenen et J. Funck demandèrent que les cimetières fussent propriétés communales, autrement dit que le décret de prairial fût scrupuleusement observé; le Frère G. Jottrand³⁶ voulait que les cimetières fussent partagés en autant de parcelles qu'il y avait de cultes

³⁴ En vertu de l'article 22 du décret cité à la n. 6.

³⁵ *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 8, pp. 284-285. Th. Verhaegen présidait les travaux de la loge « Les Amis Philanthropes » depuis 1853 sans interruption. Il mourut le 8 décembre 1862.

³⁶ G. Jottrand (1830-1906), avocat, publiciste, député, un des fondateurs de la Ligue de l'Enseignement (*Bibliographie Nationale*, t. 2, Bruxelles, 1892, p. 333), dirigea les travaux de la loge « Les Amis Philanthropes » en 1876, 1877 et 1878.

dans la localité; le Frère Louis Goblet d'Alviella³⁷ n'accordait de pouvoir au clergé que sur la fosse nécessaire à l'inhumation, les tombes étant creusées les unes à la suite des autres sans distinction de culte; le Frère A. Lacroix voulait interdire l'accès de tout prêtre de n'importe quel culte aux cimetières, que les cérémonies religieuses se bornassent aux temples et synagogues et que, dès que le cadavre fût sorti des lieux de culte, il fût confié à l'autorité civile qui seule devait être rendue responsable de l'inhumation. Comme c'était l'habitude à l'époque, on proposa la nomination d'une commission chargée d'examiner la conférence de F. Van Meenen et d'établir un rapport. Le 24 janvier, on décida qu'elle serait composée des Frères Considérant, Couvreur, Funck, Jottrand, Lacroix et Van Meenen³⁸.

La commission travailla avec une telle lenteur qu'elle se fit rappeler plusieurs fois à l'ordre avant que A. Couvreur ne donnât connaissance du rapport le 27 juin 1863³⁹. Trois solutions furent présentées: celle de F. Van Meenen qui demandait que les cimetières devinssent entièrement la propriété des communes, celle de A. Lacroix excluant du cimetière toute cérémonie religieuse, et celle de A. Couvreur et J. Funck admettant à côté d'un cimetière pour chaque culte, « une nécropole où tous les libres penseurs seraient admis », mais où ne pourrait pénétrer aucun ministre de quelque religion que ce fût. La proposition de Lacroix fut combattue parce qu'elle risquait de froisser inutilement les croyances et les sentiments religieux; celle de A. Couvreur et J. Funck fut critiquée parce que, si on l'adoptait, « le sol de la Belgique serait converti en un immense charnier ». Finalement, la solution de Van Meenen l'emporta⁴⁰.

Il fallut attendre le 5 novembre 1869 pour voir resurgir dans la loge « Les Amis Philanthropes » la question des cimetières, mais dans le cadre plus large des rapports entre l'Etat et l'Eglise⁴¹. Dans cette

³⁷ L. Goblet d'Alviella (1823-1867), député puis sénateur, remplaça Th. Verhaegen comme président de l'Association libérale, et lui succéda en 1863 comme Vénérable Maître des « Amis Philanthropes »; pour des raisons graves de santé, il dut abandonner cette charge au bout de deux ans (L. LARTIGUE, *Loge des Amis Philanthropes à l'O(rient) de Bruxelles. Précis historique*, t. 2, Bruxelles, 1897, pp. 40-41).

³⁸ *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 8, p. 295. La commission fut chargée aussi de l'examen de la conférence de N. Considérant présentée le même jour sur les fabriques d'églises.

³⁹ *Amis Philanthropes, Livre d'Architecture*, t. 9, pp. 58-60.

⁴⁰ L'ensemble des travaux de la loge pendant les années 1862-1863 a été bien résumé par L. LARTIGUE, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁴¹ Pour cette période de l'histoire de la loge « Les Amis Philanthropes », les volumes du *Livre d'Architecture* ont disparu. On en trouve un résumé dans les notes que L. Lartigue prit pour poursuivre son ouvrage et qui sont conservées

optique, J. Anspach donna le 26 décembre 1870 une conférence sur la propriété et la police des cimetières. La discussion qui s'ouvrit le 25 janvier 1871 ne se clôtura que le 13 mars et s'étendit sur six tenues ⁴². Ch. Potvin, partant du principe que « la liberté suppose la liberté même de superstition », défendit l'existence de cimetières confessionnels à côté du cimetière communal. A. Couvreur et G. Jottrand, fidèles à leur opinion de 1862, parlèrent dans le même sens, mais furent combattus par J. Anspach et G. Duchaine. Selon eux, le respect de la liberté individuelle, poussé ainsi à l'extrême, conduirait à l'application de la même liberté aux mariages et aux naissances ; à la limite, on en arriverait au mariage religieux sans union civile ! Quant à J. Anspach, il préconisa le cimetière commun à tous les citoyens avec la faculté, pour les cultes reconnus, de pratiquer sur chaque fosse les cérémonies exigées par leur rituel particulier. On en revenait ainsi pratiquement à la solution adoptée près de dix ans plus tôt ⁴³.

Dans la loge « Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis », la question des cimetières ne fut vraiment soulevée la première fois que le 30 mars 1864 par un discours du Frère Orateur Ch. Fontainas ⁴⁴, qui recommanda, dans chaque commune, l'établissement d'un cimetière unique pour tous. Le discours resta sans suite.

Le 8 décembre 1868, on donna lecture d'une pétition adressée par la loge de Verviers « Les Philadelphes » et destinée au monde « profane » ; elle réclamait l'abrogation du décret du 23 prairial an XII ⁴⁵. Le 14, une commission fut créée pour examiner la proposition ; elle comprenait notamment les Frères E. Demot et E. Allard ⁴⁶. Des dis-

dans la bibliothèque du Suprême Conseil de Belgique sous l'appellation de *Manuscrit Lartigue* (feuillet non paginé).

⁴² 25 et 30 janvier, 6 et 17 février, 3 et 13 mars 1871.

⁴³ L. LARTIGUE (*op. cit.*, p. 68) a donné un excellent résumé de cette nouvelle phase des travaux des « Amis Philanthropes » à propos de la question des cimetières. Pour J. Anspach (1829-1879), bourgmestre de Bruxelles depuis la mort de A. Fontainas en 1863, voir : notice de M. MARTENS, *Biographie Nationale*, t. 29, Bruxelles, 1957, col. 26-30, et *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 4. Il fut élu Vénérable Maître des « Amis Philanthropes » en 1865, 1866, 1867, 1870, 1871, 1872 (L. LARTIGUE, *op. cit.*, pp. 85-88). G. Duchaine (1836-1907) était avocat : *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 604.

⁴⁴ *Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis, Livre d'Architecture*, t. 10, p. 120. Assez curieusement, Ch. Fontainas traita cette macabre question au cours de la « Fête du réveil de la nature » qui se célébrait ce jour-là ! Ch. Fontainas, fils du bourgmestre, avocat et échevin, dirigea son atelier de 1869 à 1872 : O. HENNEBERT, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁵ *Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis, Livre d'Architecture*, t. 10, p. 305.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 308. E. Demot (1835-1909), avocat, sénateur, bourgmestre de Bruxelles (1899-1909), fut élu Vénérable Maître de son atelier en 1882, 1883, 1884 :

cussions longues, et parfois confuses, occupèrent plusieurs tenues⁴⁷ et ce ne fut que le 6 novembre 1869 que la loge « Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis » adopta le texte suivant d'une pétition qui devait être remise aux membres des Chambres, à la rédaction duquel avaient collaboré particulièrement les Frères A. Adnet, E. Allard, E. Demot, Ch. Fontainas, E. Hanssens et Ch. Rahlenbeck⁴⁸: « La mission différente que poursuivent dans l'ordre social l'Etat et l'Eglise exige que l'autorité civile à laquelle la police et la surveillance des inhumations appartiennent, y procède sans avoir égard aux croyances ou au culte qu'avait professés la personne décédée. Les soussignés demandent de consacrer par une loi cette conséquence de la séparation de l'Etat et de l'Eglise, et d'étendre ainsi au pays entier un progrès que la nation doit aujourd'hui attendre de l'initiative des communes.

Si la loi accordait aux confessions religieuses le droit d'avoir des lieux d'inhumation particuliers, la diversité des cimetières rendrait impossible pour l'autorité civile l'exercice de son droit de police et de surveillance. Or l'inhumation des corps intéresse trop l'ordre social pour que la loi puisse permettre aux scrupules religieux de paralyser son action et ses devoirs en cette matière.

O. HENNEBERT, *op. cit.*, p. 73 et *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 472.

⁴⁷ Le plus énergique des intervenants au cours de ces débats fut certainement E. Hanssens, adversaire de la « médecine expectante » et partisan d'une « violentation de l'opinion publique » (tenue du 12 mai 1869: *Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis, Livre d'Architecture*, t. 11, p. 6). E. Hanssens (1833-1883) était avocat et fut élu sénateur.

⁴⁸ *Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis, Livre d'Architecture*, t. 11, pp. 19-21. A cette tenue assistaient deux Frères des « Amis Philanthropes »: G. Jottrand et Ch. Potvin. A. Adnet (né en 1835) était avocat: *Bibliographie Nationale*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 6 et t. 4, Bruxelles, 1910, p. 388. La planche de convocation pour la tenue du 24 mai 1869 contient le texte d'une résolution rédigé par A. Adnet, qui commence ainsi: « Considérant que le décret du 23 prairial an XII sur les sépultures est dans plusieurs de ses dispositions essentielles, attentatoire à la liberté de conscience et contraire à l'esprit de la constitution belge; considérant que la mise en pratique de cette législation issue du concordat, n'a d'autres effets que d'encourager les préjugés populaires, de fomenter les divisions et les haines entre citoyens et de servir les projets et les vengeances du fanatisme... »; cette résolution entraîna la loge « Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis » à décider l'ouverture d'une enquête sur les abus commis en matière d'inhumations (*Livre d'Architecture*, t. 11, pp. 9-10), mais aucune suite pratique ne semble avoir été donnée à ce projet. Ch. Rahlenbeck (1823-1903), homme de lettres, consul de Saxe et de Saxe-Weimar, ancien rédacteur en chef de la *Gazette de Lorraine*, est un des spécialistes de l'histoire du protestantisme en Belgique (*Bibliographie Nationale*, t. 3, Bruxelles, 1897, pp. 234-236); au cours de la tenue du 6 novembre, il remit à la bibliothèque de son atelier une brochure traitant de la question des cimetières (*Livre d'Architecture*, t. 11, p. 9).

Il importe donc que les cimetières soient affectés à leur destination sans distinction de croyances ou de cultes, et l'intérêt général veut que la loi le proclame.

En 1849, le gouvernement reconnaissait que les causes des débats et conflits que l'administration et la police des inhumations faisaient surgir, devaient être attribuées, d'une part, à l'influence des divers régimes qui ont successivement passé sur notre pays, et, d'autre part, aux besoins nouveaux que fait naître notre réorganisation tout à la fois politique, administrative et religieuse. Il affirmait qu'il serait vivement à désirer que l'on pût bientôt combler les *lacunes*⁴⁹ qui existent à cet égard dans notre législation. Un arrêté royal du 1^{er} mars 1849 confia à une commission spéciale le soin de préparer une loi sur la matière. Le pays l'attend toujours.

La conscience publique réclame pourtant que ces conflits regrettables cessent d'affliger nos populations et d'alimenter l'esprit du fanatisme. Le décret du 23 prairial an XII a rouvert les cimetières confessionnels. Nous demandons qu'une loi qui s'inspirera des principes de notre droit public, les ferme, en reconnaissant à l'autorité civile la propriété des cimetières comme la police et la surveillance des inhumations.

Les soussignés ne croient point que la réalisation de ce progrès puisse être abandonnée exclusivement à la réglementation communale. Le décret de prairial a disposé que dans les communes où l'on propose plusieurs cultes, chaque culte doit avoir un lieu d'inhumation particulier. Laisser à l'autorité communale le soin d'apprécier si ce décret existe dans notre droit public ou est tombé dans quelques-unes de ses parties sous l'abrogation prononcée par l'article 138⁵⁰ de la constitution, c'est, d'une part, s'exposer à introduire le chaos et la confusion dans une matière qui exige au plus haut degré l'ordre et l'unité; c'est, d'autre part, livrer la liberté de conscience à tous les dangers de l'intolérance.

C'est au législateur qu'il appartient de faire respecter cette liberté dans nos plus humbles villages. Une loi qui établira un régime uniforme pour toutes les inhumations, qui décrètera qu'elles s'effectueront dans un cimetière commun, sans distinction de croyances ou de cultes, à la suite les unes des autres, par numéros d'ordre, sauf les exceptions résultant des concessions, qui remettra définitivement aux

⁴⁹ Le mot est souligné dans le *Livre d'Architecture*. Le paragraphe reprend des passages entiers du texte de l'Arrêté Royal de 1849.

⁵⁰ « A compter du jour où la Constitution sera exécutoire, toutes les lois, décrets, arrêtés, règlements et autres actes qui y sont contraires, sont abrogés. »

communes la surveillance des pompes funèbres, pourra seule mettre un terme à tout conflit. Cette loi, nous tous la demandons et nous l'attendons de votre sagesse et de vos lumières »⁵¹.

On constate combien le texte de la pétition des « Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis » est proche des résolutions adoptées antérieurement par les « Amis Philanthropes » à la suite de la conférence de F. Van Meenen. Dès lors, on peut raisonnablement supposer que le poids des deux loges bruxelloises a influencé dans une mesure non négligeable l'opinion des libéraux belges à propos de la sécularisation des cimetières.

Roger DESMED.

ANNEXE 1

Mgr J.B. MALOU, *De l'administration des cimetières catholiques en Belgique*, Bruxelles, 1860, pp. 71-74.

La bénédiction de nos cimetières est la conséquence naturelle de nos croyances; elle découle pour ainsi dire de l'enseignement dogmatique de l'Eglise; elle fait partie de la liturgie sacrée.

Pourquoi l'Eglise bénit-elle les cimetières?

1° Pour soustraire ce lieu au commerce de la vie et aux usages profanes; pour en faire un lieu sacré, réservé au culte, et pour concilier à ce lieu le respect et la vénération des fidèles. Si ce lieu a été souillé par le crime, la bénédiction de l'Eglise le purifie, et le sanctifie. Elle en éloigne l'esprit de ténèbres et le confie à la garde des esprits bienheureux.

2° L'Eglise bénit nos cimetières pour témoigner que les fidèles dont les corps y reposent, sont morts dans sa communion, et appartiennent, pour autant qu'elle peut en juger, à la société des saints. Par cette bénédiction, le cimetière devient en quelque sorte l'église souterraine des fidèles trépassés. De leur vivant ils attendaient la récompense éternelle dans le temple saint; après leur mort, ils attendent la résurrection glorieuse dans cette église souterraine. De leur

⁵¹ On trouvera un résumé trop succinct des tenues consacrées par la loge « Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis » à la question des cimetières, dans O. HENNEBERT, *op. cit.*, p. 47.

vivant, ils étaient réunis à leurs frères vivants pour servir Dieu, en observant ses commandements; après leur mort, ils sont associés à leurs frères morts pour attendre les justes jugements de Dieu, et pour monter avec eux au ciel en corps et en âme, au jour de la résurrection.

3° L'Eglise bénit les cimetières pour en faire un lieu de prières, à l'usage des fidèles vivants, et pour inviter tous les chrétiens à prier pour leurs frères défunts. Cette bénédiction, non seulement sanctifie le terrain où les corps des fidèles sont déposés, mais elle profite aussi à leurs âmes; car elle reste attachée au sol, comme une prière permanente, par laquelle l'Eglise invoque la miséricorde divine en faveur des fidèles trépassés, et la supplie de faire en sorte qu'à l'heure dernière ils entendent la trompette du jugement pour leur gloire et pour leur bonheur.

4° L'Eglise bénit les cimetières pour témoigner aux fidèles sa charité maternelle qui les suit jusqu'au tombeau et au-delà. Elle recommande ainsi l'œuvre de miséricorde, si louée dans l'Ecriture, d'ensevelir les morts, et de leur procurer une sépulture honorable. Elle rappelle l'exemple du pieux Tobie, et imite les saintes femmes qui ont honoré le tombeau du Sauveur.

5° L'Eglise bénit les cimetières, pour manifester le respect qu'elle porte aux corps des fidèles; à ces corps que l'Apôtre appelle les temples de l'Esprit-Saint, les membres de Jésus-Christ. Par le baptême, par l'onction sainte, par la divine Eucharistie, ces membres ont été sanctifiés et consacrés à Dieu, il convient qu'ils reposent dans une terre bénite. S'ils tombent en poussière, selon la sentence que Dieu a prononcée contre l'homme prévaricateur, ils attendent néanmoins la résurrection glorieuse, et sont destinés à monter un jour au ciel. Ils sont la propriété des âmes qui règnent déjà dans la cité des saints, et qui jouissent de la vue de Dieu. L'Eglise ne place sur ses autels et n'entoure d'un culte public que les reliques des saints dont elle a constaté les vertus héroïques, et dont Dieu même a manifesté la puissance par des miracles; mais les corps des fidèles morts en état de grâce, et destinés par conséquent à la gloire du ciel, participent sans aucun doute à la vénération que nous rendons aux restes précieux des plus grands serviteurs de Dieu; et l'on peut dans un sens vrai les appeler de saintes reliques. Il faut donc que la terre où ils reposent soit sanctifiée.

6° L'Eglise bénit les cimetières pour faire une profession publique de sa foi à l'immortalité des âmes, à la résurrection des corps, à l'existence du purgatoire, et aux privilèges de la communion des saints. Les corps des fidèles sont dignes de respect parce qu'ils sont destinés à être réunis plus tard à des âmes immortelles et bienheureuses, qui

les reprendront au grand jour de la résurrection. C'est pour ce grand jour que l'Eglise les conserve, les garde et les couvre de ses bénédictions. Elle invite les fidèles vivants à prier dans les cimetières pour le repos de leurs frères défunts, parce que ces prières délivrent du purgatoire les âmes qui y sont détenues pour un temps. La société, si je puis parler ainsi, des corps, présente une image de la société spirituelle qui existe entre les fidèles vivants et les fidèles trépassés. Le cimetière sert en quelque sorte de passage et de milieu entre les membres de la famille de Dieu qui combattent encore sur la terre, et les membres de cette famille qui règnent déjà dans le ciel. En sanctifiant le lieu de la sépulture commune, l'Eglise enseigne toutes ces vérités et elle les professe d'une manière publique et solennelle.

7° Enfin l'Eglise bénit les cimetières, afin que ces lieux de sépulture se trouvent en harmonie avec les rites de son culte, et répondent par leur sainteté à la sainteté des cérémonies qui sont usitées autour des tombeaux chrétiens. Il serait vraiment étrange que ces cérémonies fussent toujours célébrées dans un lieu profane; et que l'Eglise qui consacre la sépulture elle-même, qui bénit le corps, qui se présente au bord du tombeau, dans l'exercice de son culte, avec l'appareil majestueux de ses cérémonies sacrées, n'eût point de bénédiction pour le lieu où ce culte s'exerce. La nature des choses exige donc que le cimetière soit béni, et que la sépulture soit accordée aux fidèles dans un lieu consacré à Dieu, par les prières de l'Eglise.

ANNEXE 2

Th. FLÉCHET, *L'Eglise et l'Etat à propos de la question des sépultures*, Bruxelles, 1860, pp. 41-42, p. 47 et pp. 85-86.

Si l'on écoutait les évêques, l'Eglise ne sera réellement libre que du jour où la nation sera réduite à l'état d'ilotisme.

Il est urgent que tous les hommes amis de leur pays s'unissent pour maintenir et conserver les conquêtes que nos ancêtres nous ont léguées après des luttes sanglantes. Le danger est plus grand qu'on ne le croit. Le fanatisme fait de grands ravages, surtout dans les masses ignorantes; pour arrêter ce fléau, comme pour tenir tête aux empiétements du clergé que la Chambre et la presse perdent trop de vue, les véritables amis de nos institutions ont besoin de rassembler toutes leurs forces autour du drapeau de l'indépendance du pouvoir civil.

La domination du prêtre dans les cimetières serait, entr'autres, une arme bien dangereuse dans les mains d'un clergé politique. Il faut la lui arracher.

.....

La conclusion de tout cela, c'est que M. Malou veut faire entendre qu'il faudrait être bien téméraire en Belgique, pour contester au clergé le droit de faire enterrer le corps d'un chrétien, mort sans les secours de la religion, dans le coin des réprouvés, c'est-à-dire le plus souvent dans le trou à la chaux de l'église ou dans l'endroit qui sert de petit cabinet en plein vent aux enfants du catéchisme.

.....

On sait bien que l'opinion publique ne se résignera jamais à subir l'omnipotence des évêques sur les cimetières, sur la disposition des tombes que la théocratie voudrait parquer à son gré, fût-il même question d'un terrain concédé à une famille!

Oui, M. Malou va jusque là. Il était obligé d'aller jusque là, sous peine de faire crouler lui-même tout son système.

Entendez-vous, père de famille? Vous avez acheté un terrain dans un cimetière catholique pour y rassembler les cendres de vos proches, à côté desquelles vous espérez un jour aller reposer vous-même. Vous avez cédé à ce sentiment naturel qui portait les anciens à garder même dans leurs habitations les cendres de leurs ancêtres réunies dans des urnes.

Votre mère repose dans ce caveau à côté de votre père, à côté de votre fille. En allant pleurer sur la tombe de l'un, vous pleurez sur la tombe de tous. C'est votre consolation.

Cependant, un jour, votre tendre épouse vous donne une innocente créature qu'on n'a pas eu le temps de baptiser. Arrière! dans le coin des réprouvés, ce petit être irresponsable!

Votre fils lit un journal libéral; on lui a refusé l'absolution; il n'a pu faire ses pâques. Une catastrophe sur un chemin de fer le tue roide sur place. Arrière! dans le charnier des criminels!...

Vous-même, vous avez fait partie d'une société philosophique, et plutôt que de confesser du mal, là où il n'y en a pas, vous mourez sans rétractation. Arrière! loin de votre père! loin de votre mère! loin de vos enfants! Votre épouse ne pourra pas même vous rejoindre un jour, car elle est orthodoxe, et le droit canon défend aux clercs, sous peine d'excommunication, d'enterrer les fidèles en terre profane que les prêtres appellent communément, et même en chaire, le coin des chiens.

Les impasses de l'empirisme organisateur Maurras lecteur de Voltaire

L'œuvre dure en tant qu'elle est capable de paraître tout autre que son auteur l'avait faite. Elle dure pour s'être transformée, et pour autant qu'elle était capable de mille transformations et interprétations (P. VALÉRY).

Les travaux consacrés par J. Marx, A. Billaz, J. Sarcil ou O. Fellows¹ à l'accueil réservé par la postérité à l'œuvre du philosophe de Ferney, ont montré tout l'intérêt de l'histoire des variations de la renommée d'un homme entré très tôt dans la légende. Histoire mouventée de toute évidence: corpus protéiforme susceptible d'interprétations antinomiques, et donc d'utilisations contradictoires, par son refus de tout systématisme, revendiquée ou vilipendée par les factions les plus diverses, l'œuvre de Voltaire suscita de tout temps des polémiques passionnées. Pas plus qu'un Joseph de Maistre ou un Louis Veillot, pour ne pas citer Flaubert ou Anatole France, Maurras n'y resta indifférent. Bien au contraire, et il n'hésita pas à embrigader l'auteur de *Candide* dans les combats les plus divers. On s'en doute, pareille mobilisation impliquait des trahisons dont nous nous efforçons de déterminer les causes et de mesurer les implications.

« Savoir l'histoire pour le simple plaisir de la savoir serait assurément la plus vaine des entreprises », écrivait Maurras dans la *Gazette de France*². Loin d'être un simple divertissement d'intellectuel, le

¹ J. MARX, « Joseph de Maistre contre Voltaire », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 89, 1972, pp. 1017-1048; A. BILLAZ, *Les écrivains romantiques et Voltaire. Essai sur Voltaire et le romantisme en France (1795-1830)*, Lille, Service de reproduction des thèses, 1974, 2 vol.; J. SARCIL, *Anatole France et Voltaire*, Genève, Droz; Paris, Minard, 1961; O. FELLOWS, « Voltaire in liberated France », *The Romantic Review*, avril 1946, pp. 168-176.

² *Gazette de France*, 13 janvier 1902 (cité dans l'article « Histoire » du *Dictionnaire politique et critique (D.P.C.)*, éd. P. Chardon, Paris, Cité des Livres, 1934, 5 vol., II, p. 229).

dialogue d'outre-tombe qu'il entretint avec Voltaire tout au long de sa vie³, s'inscrit, comme ses réflexions sur la Révolution de 1789, dans le contexte global d'une vision activiste du Passé sous-tendue par ce qu'il appelle, d'une expression empruntée à Sainte-Beuve, l'empirisme organisateur, c'est-à-dire par une « méthode qui s'appuie (...) sur les lois qui à travers l'Histoire ont régi la vie et la mort des sociétés; et qui, par une interprétation correcte (c'est-à-dire rationnelle) du passé reconquis dans sa durée, tente de dégager des principes d'action applicables à la réalité contemporaine »⁴ comme à l'avenir. Bien des objections de principe pourraient être avancées contre l'existence de ces « lois d'histoire politique » puisées dans le passé et possédant à la fois les « propriétés d'une bonne loi de physique » et « la logique d'un théorème de géométrie »⁵, comme aussi contre les visées de Maurras qui prétendait, par le biais de l'empirisme organisateur, ressusciter le passé dans l'avenir. A défaut de remplacer un débat théorique sur les fonctions de l'histoire qui nous éloignerait de notre propos, une analyse serrée des références aux écrits et à la biographie de Voltaire qui jalonnent l'œuvre de Maurras permet en tout cas de déceler les failles de la praxis, tout en mettant en lumière les options fondamentales de l'idéologie du directeur de *L'Action française*.

Bien loin de « rétablir la vérité sur le passé », comme le voulait le théoricien de l'empirisme organisateur, sa lecture de Voltaire se trouve fréquemment biaisée par un strict assujettissement de l'investigation historique aux impératifs de la polémique, tant au niveau de la sélection que de l'interprétation. Outre que le pragmatisme délibéré des choix opérés par Maurras dans l'œuvre de Voltaire aboutit à une vision lacunaire et éclatée de cette dernière⁶, cette atomisation déformante se double dans bien des cas d'occultations ou d'éclairages

³ Le jeune Maurras lut Voltaire « vers la fin de son séjour aixois et lors de ses débuts parisiens » (I.P. BARKO, *L'esthétique littéraire de Charles Maurras*, Thèse Strasbourg, 1956, p. 18). On trouve plusieurs allusions au patriarche de Ferney dans les *Lettres de prison (8 septembre 1944 - 16 novembre 1952)*, Paris, Flammarion, 1958: voir, e.a., à sa nièce Hélène Maurras pour Henri Massis, 1949, p. 136; à Pierre Boutang, 3 décembre 1950, p. 221.

⁴ P. VANDROMME, *Maurras. L'Eglise de l'ordre*, Paris, Editions du Centurion, 1965, p. 143. « C'est en rétablissant la vérité sur le passé, disait Maurras, que l'on atteint à un clair jugement du présent et que l'on peut former des inductions raisonnables sur l'avenir » (*Action française*, 10 avril 1916, art. « Empirisme » du *D.P.C.*, I, p. 433).

⁵ *Action française*, 10 avril 1916, art. « Empirisme » du *D.P.C.*, I, p. 434.

⁶ Maurras souscrivait d'ailleurs à la légende du « chaos d'idées claires » popularisée par E. FAGUET (*Les Princes des nuées*, Paris, Tallandier, 1928, p. 112; voir aussi *L'Allée des Philosophes*, Paris, Société littéraire de France, 1923, p. 239: « Vous serez convaincus comme nous que cela restera. Certaines pages ont la dureté de la table de bronze », disait Maurras à propos du *Voltaire* de Faguet).

circonstanciels susceptibles d'accréditer la validité des rapprochements anachroniques ⁷ et des manipulations tendancieuses des faits et des textes dont est coutumier le défenseur de « l'Eglise de l'ordre ». Ainsi le voit-on tour à tour confondre dans une même réprobation « le déisme protestant et à la Rousseau, le déisme de Voltaire ou de Robespierre » ⁸ pour mieux dénoncer les « dangers de l'hypocrisie théïstique », produit de l'individualisme séditieux des Lumières ⁹, et soutenir contre Kant, émule de Rousseau, prophète de « la religion de la troisième république », théoricien d'une « discipline essentiellement dreyfusienne » et anarchisante, et pour toutes ces raisons « ennemi » irréductible de Maurras ¹⁰, la solidité des preuves téléologique et par la causalité avancées par le philosophe de Ferney en faveur de l'existence de Dieu ¹¹, qui fondent — mais Maurras oublie de le dire ¹² — ce déisme voltairien tant décrié par ailleurs. Bel exemple des abus occasionnés par cette méthode « d'indifférence au contexte », si prisée des pamphlétaires, parmi lesquels... Voltaire lui-même ¹³.

⁷ Il est souvent délicat en pareille matière de faire la part des méprises involontaires et des trahisons délibérées. Ainsi, lorsque Maurras, après Louis Veuillot, taxe Voltaire d'incivisme, d'antipatriotisme pour mieux fustiger les germanophiles contemporains, modernes épigones, selon lui, de l'ami de Frédéric II, on ne sait s'il faut incriminer la mauvaise foi de l'auteur de *La scule France* ou regretter que, faute d'une connaissance approfondie du contexte historique, il interprète l'attitude de Voltaire à la lumière du nationalisme exacerbé de son époque, étranger à la mentalité cosmopolite d'un philosophe des Lumières (*Les Princes des nuées*, p. 401 ; *Le Mauvais Traité. De la victoire à Locarno. Chronique d'une décadence*, Paris, Editions du Capitole, 1928, 2 vol., I, pp. 217-218 ; *Votre Bel Aujourd'hui. Dernière lettre à M. Vincent Auriol, président de la IV^e République*, Paris, Arthène Fayard, 1953, p. 32). L'accusation d'antipatriotisme aura la vie dure dans les milieux de la droite catholique : on la retrouve jusque sous la plume de Monseigneur J. CALVET, dans la vingtième édition de son *Manuel illustré d'histoire de la littérature française* (Paris, De Gigord, 1952).

⁸ *L'Action française* et la religion catholique, dans : *L'Œuvre de Charles Maurras* (O.C.M.), Paris, Nouvelle librairie nationale, 1921-1926, 7 vol., II, p. 432.

⁹ *Ibid.* ; *Trois idées politiques : Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve*, dans : O.C.M., III, pp. 273-274 (note III : Les déistes).

¹⁰ *Quand les Français ne s'aimaient pas. Chronique d'une Renaissance, 1895-1905*, dans : O.C.M., VII, pp. 241-242.

¹¹ *Ibid.*, VII, p. 244. Maurras se garde bien, on s'en doute, d'exposer les arguments développés par le philosophe de Königsberg contre les preuves téléologique (argument du spectacle de la nature) et par la causalité (existence d'un être nécessaire, cause de l'univers).

¹² On constatera aussi qu'il omet de signaler que ces preuves sont utilisées dans l'apologétique catholique : sans doute ne désirait-il pas mettre en évidence les affinités de deux idéologies religieuses dont il s'efforçait par ailleurs de souligner les antinomies.

¹³ Joseph de Maistre, propagandiste de la Contre-révolution qui figure « en bonne place dans le panthéon de l'Action française » (C. CAPITAN-PETER, *Charles Maurras et l'idéologie de l'Action française. Etude sociologique d'une pensée de*

Gardons-nous cependant des généralisations abusives. Si les nécessités de la controverse expliquent les acrobaties intellectuelles auxquelles se livre à l'occasion un polémiste soucieux de faire feu de tout bois, celles-ci ne constituent en définitive que des épiphénomènes qui viennent se superposer, au risque de les aggraver, aux distorsions et aux ambiguïtés résultant d'une tentative de réduction d'une réalité complexe aux *a priori* d'une pensée doctrinaire.

Idéologie manichéenne qui prétendait faire le tri du bon grain et de l'ivraie, séparer les forces du Bien de celles du Mal, le nationalisme maurrassien s'était choisi dans le passé, comme dans le présent, des porte-drapeaux et des têtes de Turc, emblèmes commodes, plus ou moins symboliques selon les cas, qui lui permettaient tout à la fois d'incarner sa polémique et de « s'identifier »¹⁴. Louis Bonald, qui posait « en règle générale qu'on approche plus ou moins de la perfection en littérature selon qu'on réalise plus ou moins parfaitement l'idéal de la monarchie catholique »¹⁵, figurait au nombre des ancêtres prestigieux revendiqués par le maurrassisme; Rousseau, protestant, métèque, démocrate, préromantique, était le type même de l'« agent étranger négateur de la tradition française »¹⁶.

Comme Rousseau, mais avec des nuances, l'auteur des *Lettres philosophiques*, le défenseur des Calas, est dénoncé par l'organisateur de l'*Enquête sur la monarchie* comme un des responsables de la faillite de la France contemporaine¹⁷. Non content en effet d'affirmer que seul un gouvernement héréditaire monarchique et catholique peut assurer la sauvegarde de l'unité de la patrie, de l'identité française, objectif de son nationalisme intégral¹⁸, Maurras prétendait aussi démon-

droite, Paris, Ed. du Seuil, 1972, p. 9), pratiqua cette méthode à « un suprême degré » (J. MARX, *op. cit.*, p. 1025).

¹⁴ C. CAPITAN-PETER, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ P. BÉNICHOU, *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Librairie José Corti, 1973.

¹⁶ R. TROUSSON, « Un ennemi de Rousseau: Charles Maurras », *Marche romane*, XXIV, 4, 1974, p. 29.

¹⁷ Obsédante dans l'œuvre de Maurras, la thématique de la décadence domine « le contexte moral du nationalisme français » entre 1870 et 1914, c'est-à-dire au moment où s'élabore l'idéologie maurrassienne (*Le nationalisme français. 1871-1914*, présenté par R. Girardet, Paris, Armand Colin, 1966, p. 32).

¹⁸ Les passages de l'œuvre de Maurras sont innombrables qui identifient gouvernement monarchique, religion catholique et tradition nationale. Voir p. ex.: « Les Français sans le roi n'ont plus rien qui leur soit bien vraiment, profondément et sensiblement commun » (*Le Dilemme de Marc Sangnier*, dans: *O.C.M.*, II, p. 60); « Quelque diversité de sentiment et de volonté que les non-croyants de l'Action française aient apportée au commun effort, le point de vue du bien public, d'une part, et, d'autre part, le soin de se défendre de toute autre idée préconçue les a menés ou ramenés peu à peu à cette évidence que, *sur la terre*, qu'il

trer, *a contrario*, la validité de sa théorie: la Révolution régicide et déchristianisatrice, qui a institutionnalisé les maux dont souffre son époque, la démocratie parlementaire¹⁹, la domination des quatre Etats confédérés, juif, protestant, métèque et maçonique²⁰, la primauté des Droits de l'homme sur la raison d'Etat, cheval de bataille des dreyfusards,... n'est-elle pas le résultat catastrophique du complot fomenté par les philosophes des Lumières, contaminés par l'« esprit hébreu et germain »²¹? Sous la Révolution, affirme l'apologiste du catholicisme, « les idées dirigeantes sont les idées des philosophes. Si les maîtres de la philosophie ne paraissent pas à la tribune et aux affaires, c'est que, à l'aurore de la Révolution, ils sont morts presque tous. Les survivants, au grand complet, viennent jouer leur bout de rôle » (analyse fort contestable qui recèle des erreurs de fait manifestes et procède d'une vision monolithique du phénomène révolutionnaire²²). Pire, poursuit Maurras, en reprenant les accusations lancées jadis contre les philosophes des Lumières par les théoriciens de la contre-révolution traumatisés par la Terreur, ces naufrageurs de l'Ordre et de la Tradition que sont Voltaire ou Rousseau avaient prémédité leur crime: désireux de bouleverser les institutions et les mœurs de l'Ancien Régime, ils n'ont eu de cesse qu'ils n'aient substitué la « dictature de

s'agisse du spirituel ou du temporel, de l'ordre moral ou de l'ordre matériel, les vues, les intérêts, les suggestions et décisions du catholicisme concordent avec les intérêts essentiels de la patrie française et du monde civilisé. (...) toute séparation d'avec le catholicisme, bien loin d'exprimer un progrès, dénote un recul » (*La Politique religieuse*, dans: *O.C.M.*, II, p. 258).

¹⁹ Maurras reproche essentiellement au parlementarisme de « dissocier la nation de l'Etat », grief qui « est à l'origine de la publication de l'*Enquête sur la monarchie* (1900-1909) » et qui « nourrit la propagande de l'Action française pendant les quarante années qui vont suivre » (C. CAPITAN-PETER, *op. cit.*, p. 51). Les griefs qu'il développe contre la démocratie sont bien connus: c'est une source de désordres, fondée sur une égalité mythique et aboutissant au règne des médiocres (*ibid.*, pp. 52 et sv.).

²⁰ Voir p. ex. *Quand les Français ne s'aimaient pas*, dans: *O.C.M.*, VII, p. 191 où Maurras déplore les effets funestes des « libérations » révolutionnaires qui ont promu « la nation juive (...) à l'existence civique » et rétabli « les huguenots, proscrits ou émigrants de 1685, (...) dans tous les droits communs ».

²¹ *Romantisme et Révolution*, dans: *O.C.M.*, III, p. 5.

²² *L'Avenir de l'intelligence*, dans: *O.C.M.*, III, p. 47. R. Mortier a montré que si la plupart des « philosophes » applaudissent à la première phase de la Révolution, « l'intelligentsia issue du dix-huitième siècle abandonne la voie révolutionnaire assez tôt, et en tout cas à partir de 1793, non par lâcheté ou par intérêt, mais en vertu d'options fondamentales sur la liberté et sur les droits individuels », ce qui lui attirera, en l'an II, les foudres d'un membre éminent du Comité du Salut public, Maximilien Robespierre lui-même (« Les héritiers des philosophes devant l'expérience révolutionnaire », *Dix-huitième siècle*, 6, 1974, pp. 53, 55, 57).

l'Écrit » à l'autorité du Roi²³. Et Maurras de reprocher inlassablement au « roi Voltaire » d'avoir assuré, à la faveur de cette usurpation, le triomphe de l'individualisme étranger dans la France post-révolutionnaire. Coupable d'avoir importé d'Angleterre le système libéral de démocratie parlementaire qui, « depuis cent trente ans, met la France en danger de mort »²⁴, le coryphée du déisme philosophique a aussi accredité la chimère anarchisante d'une religion sans dogme et sans clergé, sans discipline en un mot, fondée sur le principe, d'origine judéo-protestante, du libre examen, agent dissolvant de tout ordre politique et moral²⁵. On le voit, la lecture maurrassienne de Voltaire procède d'une perspective téléologique primaire qui, en posant la Révolution française comme cause finale du mouvement philosophique, autorise, par choc en retour, l'interprétation réductrice et biaisée de celui-ci à la lumière de présupposés radicalement contre-révolutionnaires.

Lecture finaliste donc, mais aussi entachée d'ambiguïtés et de contradictions. En effet, si l'intuition maurrassienne de l'interdépendance des différents aspects du Mal, d'origine étrangère, qui a sapé la Tradition française, Réforme-Révolution-Romantisme, confère à l'antirousseauisme de l'auteur de *Romantisme et Révolution* une « cohérence conceptuelle » remarquable²⁶, elle se trouvait contestée de l'intérieur (et avec elle la validité de la trilogie inverse, Catholicisme-Monarchie-Classicisme, qui définit la spécificité nationale) par l'exemple discordant de Voltaire, présenté tour à tour par Maurras comme fossoyeur de l'Ancien Régime et comme « patriarche de l'arrière-garde classique »²⁷. L'incompatibilité était flagrante entre les analyses de

²³ *L'Avenir de l'intelligence*, dans: *O.C.M.*, III, pp. 44-45. Sur la fonction de l'homme de lettres au XVIII^e siècle et sur la contestation, par la contre-révolution, du ministère laïc dont se prétendaient investis les philosophes, voir le livre déjà cité de P. Bénichou, notamment pp. 17 sv. et 116 sv.

²⁴ *Action française*, 19 mars 1922, dans: *D.P.C.*, I, pp. 89-90. Voir aussi: *Kiel et Tanger, 1895-1905. La République française devant l'Europe, 1905-1913-1921*, dans: *O.C.M.*, I, p. 127; *L'Anglais qui a connu la France*, Paris, Les Cahiers de Paris, 1928, pp. 47-48. On retrouve la même filiation philosophie des Lumières - Révolution française - Libéralisme dans une lettre du Pape Pie X, adressée à l'épiscopat français, condamnant les théories du mouvement catholique *Le Sillon* animé par Marc Sangnier (publiée dans: *O.C.M.*, II, p. 157).

²⁵ Voir notamment *Trois idées politiques*, dans: *O.C.M.*, III, pp. 273-276 (note III: *Les déistes*), où Maurras met en évidence, par contraste, les mérites du catholicisme, qui « organise l'idée de Dieu » et qui « propose la seule idée de Dieu tolérable aujourd'hui dans un Etat bien policé »; *Réflexions sur la Révolution de 1789*, Paris, Les Iles d'Or, Editions Self, 1948, pp. 9-11.

²⁶ R. Trousson, *op. cit.*, p. 30.

²⁷ *D.P.C.*, V, p. 403. Maurras rend d'ailleurs hommage à la sûreté de jugement du critique et à la perfection de sa prose (voir p. ex. *La Musique intérieure*,

faits particuliers et la théorie, générale, des triades parallèles et antinomiques, fondées sur « l'unité » présumée « de l'esprit humain »²⁸ et Maurras escamota, plutôt qu'il ne résolut, les contradictions en recourant à des distinguos aussi spécieux que péremptoires. Ainsi, après avoir reproché à Voltaire d'avoir rapporté les ferments de la Révolution d'une Angleterre infectée par la « bibliomanie » barbare propagée par la Réforme, déclare-t-il dans les *Réflexions sur la Révolution de 1789* (pp. 10-11) : « *Candide* ne ressemble point aux fades discours pour Calas (...) (Les) chefs-d'œuvre (de Voltaire) sont des rameaux de la plante française ; la greffe orientale ne les a point flétris ». Nul ne s'étonnera de ce refus, logique dans le système maurrassien, de ranger parmi les chefs-d'œuvre nationaux, les plaidoyers, révisionnistes avant la lettre, écrits en faveur d'un étranger de l'intérieur, lointain ancêtre de ce Dreyfus tant abhorré²⁹. Reste une inconnue : les critères précis qui amènent Maurras à dissocier nettement *Candide* du *Traité sur la tolérance* et à classer le conte voltairien parmi les « rameaux de la plante française ». L'arbitraire ici est total qui décèle la fragilité de l'édifice doctrinal construit par Maurras.

Riche d'enseignements sur la *Wirkungsgeschichte* du patriarche de Ferney, la lecture maurrassienne de Voltaire, polygraphe aux curiosités diverses et aux talents multiples, engagé dans toutes les controverses philosophiques ou esthétiques qui ont divisé le xviii^e siècle, constitue, on le voit, une approche privilégiée, et démystificatrice, d'une pensée qui prétendait offrir une vision globale de l'histoire intellectuelle de l'Occident, envisagée dans tous ses aspects, politique, religieux, littéraire, ... Mise en œuvre des idées-forces et des mécanismes structurants de l'idéologie du directeur de *L'Action française*, cette lecture en décèle aussi les incohérences et les apories : illustration exemplaire du divorce, inconscient le plus souvent, entre le souci, théorique, d'objectivité d'une méthode définie comme expérimentale

Paris, Grasset, 1925, pp. 92, 101 ; *L'Allée des Philosophes*, p. XIV ; *D.P.C.*, IV, p. 311). Il le présente aussi comme un des meilleurs représentants de l'historiographie classique, avec Bossuet et Fustel de Coulanges, en l'opposant aux tenants de « l'histoire hégélienne » (*Devant l'Allemagne éternelle. Gaulois, Germains, Latins. Chronique d'une résistance*, Paris, Éditions « A l'Étoile », 1937, p. 16).

²⁸ *Romantisme et Révolution*, dans : *O.C.M.*, III, p. 2. A. THIBAUDET (*Trente ans de vie française. I. Les idées de Charles Maurras*, 4^e éd., Paris, Éditions de la N.R.F., 1920, p. 208) et E. BEAU DE LOMÉNIE (*Maurras et son système*, Bourg, 1953, pp. 75 sv.) avaient relevé des antinomies comparables dans ses réflexions sur le romantisme.

²⁹ Le rapprochement entre Calas et Dreyfus était monnaie courante à l'époque de l'Affaire (J. BARTIER dans : « La Fortune de Voltaire et de Rousseau au xix^e et au xx^e siècles », *La Pensée et les hommes*, décembre 1978, p. 216).

et le dogmatisme de la praxis d'un penseur muré dans ses *a priori* et pris au piège de sa propre dialectique.

Michèle MAT-IASQUIN

Chargée de recherches du F.N.R.S.

Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique: Hummelauer

Dans le tome X, publié en 1974, de la *Neue Deutsche Biographie*, qui est un répertoire biographique ample et remarquable, le nom du P. Hummelauer ne figure pas. Ceci est révélateur : Hummelauer, qui a joué un rôle capital dans la libération de la pensée catholique au xx^e siècle, est un méconnu.

Libération de quoi ? L'Écriture, la parole de Dieu, est pour le croyant une parole de salut, mais elle l'enserme en même temps, lui et sa pensée, dans un véritable carcan. L'inspiration de l'Écriture a pour corollaire son inerrance. L'inerrance oblige à tenir pour vrai tout ce que contient la Bible. Dans deux domaines, essentiellement, cette obligation a été extraordinairement pesante : dans le domaine de la science et dans celui de l'histoire. Sur la nature des choses et sur le déroulement de l'histoire, l'Écriture, exempte d'erreur, ne peut enseigner que la vérité. C'est au nom de l'Écriture que l'on a condamné Galilée. C'est en suivant l'Écriture qu'il fallait croire au miracle de la traversée de la mer Rouge ou à la longévité des patriarches. Là, pour la pensée, était le carcan.

La libération est venue en deux étapes : pour la science d'abord, pour l'histoire ensuite. En matière scientifique, en 1893, l'encyclique *Providentissimus* fait sauter le carcan : Léon XIII, dans *Providentissimus*, déclare que l'écrivain sacré, lorsqu'il s'occupe des choses de la nature, a parlé le langage de son temps. L'écrivain sacré n'a commis aucune erreur — le privilège de l'inerrance demeure sauf — mais il s'est borné à décrire les choses telles qu'il les voyait, en se conformant aux apparences sensibles. On ne doit donc pas chercher chez lui un enseignement scientifique. D'un trait de plume, Léon XIII rendait ainsi caduques les vaillantes tentatives déployées, depuis des générations, par des armées de concordistes, qui avaient travaillé avec ardeur à concilier les affirmations de la Bible avec les découvertes de la science moderne. Plus n'était besoin de concordisme : la Bible n'enseignait pas la science.

Restait l'histoire. Elle attendra, elle, cinquante ans encore. En 1943, cinquante ans après *Providentissimus*, Pie XII lance *Divino afflante Spiritu*. Pie XII y admet que l'écrivain sacré a pu, dans son récit du passé, user de différents genres littéraires : il a pu — toujours sans commettre d'erreur, car l'inerrance demeure intangible — raconter l'histoire d'une « de ces manières naturelles et habituelles chez les anciens de parler et de raconter, que les hommes avaient coutume d'employer dans leurs relations mutuelles et dont, de ce fait, l'usage était communément considéré comme licite »¹. Ceci signifie, en clair, que l'on peut trouver dans la Bible, par exemple, de l'histoire épique, mêlée d'éléments d'épopée, de l'histoire populaire, où il est normal de rencontrer des récits nés de l'imagination de la masse, de l'histoire édifiante, où certains épisodes visent avant tout un objectif religieux. Chacune de ces qualifications accolée à l'histoire sonne le glas, faut-il le dire, de la vérité historique entendue au sens strict, au sens classique du terme. Le carcan de l'histoire saute à son tour. Des exégètes parleront, au lendemain de *Divino afflante Spiritu*, de l'« encyclyque de la délivrance »².

Providentissimus et *Divino afflante Spiritu* n'ont pas été, on l'imagine bien, des jaillissements soudains. Léon XIII et Pie XII ont sanctionné de leur autorité, dans leurs encycliques, des idées qui avaient déjà plus ou moins cours dans l'Eglise. Les idées de *Providentissimus*, nous l'avons montré ailleurs, avaient un long passé : dans leur structure, on les trouve pour la première fois au xvi^e siècle, chez Giordano Bruno³. Le passé des genres littéraires était beaucoup plus récent : il remonte à notre grand méconnu, à Hummelauer.

Hummelauer est un véritable innovateur, mais ce n'est pas un isolé : il appartient à la série d'hommes qui, au tournant du xix^e et du xx^e siècle, se sont efforcés, par des systèmes divers — on serait presque tenté de dire, s'il n'y avait eu chez eux une foi aussi sincère : par des astuces diverses — d'échapper aux contraintes pesantes, insupportables, de l'inerrance historique de la Bible, telle qu'elle était comprise traditionnellement. Ces tentatives, pratiquement, ont toutes échoué. Celle de Hummelauer a paru elle aussi, pendant un certain

¹ *Nulla alia de re agi comperitur, nisi de suctis illis nativis antiquorum dicendi narrandique modis, qui in mutuo hominum inter se commercio passim adhiberi solebant, ac reapse licito communique more adhibebantur* (*Enchiridion Biblicum*, 4^e éd., Rome 1961, p. 223-224).

² Voir notamment J. COPPENS, *De jongste Bijbelencycliek*, dans *Ons Geloof*, avril 1945, p. 155.

³ J. STENGERS, *Saint Augustin et l'inerrance biblique*, dans *Christianisme d'hier et d'aujourd'hui. Hommages à Jean Préauz*, Bruxelles, 1979, p. 37-38.

temps, vouée à l'échec. Puis, seule entre toutes, elle a retrouvé vigueur et s'est épanouie victorieusement dans *Divino afflante Spiritu*.

Au point de départ de ces différentes tentatives d'évasion se trouvait, répétons-le, la difficulté sans cesse plus grande, la gêne croissante que certains éprouvaient à rester prisonniers de l'inerrance traditionnelle. On avait connu les conflits de la science et de la foi. Au fil des progrès de la recherche historique et de l'esprit historique, c'étaient l'histoire et la Bible qui, de plus en plus, apparaissaient comme difficiles à concilier. On avait de plus en plus de peine à répondre aux objections des incroyants. Même des catholiques dressaient des constats fort sombres. Dans un article paru en avril 1894 dans une grande revue britannique, et qui fit du bruit, un publiciste catholique — sous le voile de l'anonymat — dénombrait avec une sorte de férocité les contradictions, les erreurs manifestes, les impossibilités historiques auxquelles on se heurtait en suivant le texte de la Bible⁴. Les difficultés soulevées par la critique biblique, gémissait l'abbé Duchesne, « sont devenues une montagne »⁵.

La première solution qui ait été proposée pour sortir de ces difficultés était aussi la plus hardie : elle consistait à restreindre la portée de l'inerrance ou, si l'on préfère, son étendue. L'initiative vint à cet égard, non pas d'un théologien, mais d'un savant, qui proclamait hautement sa « foi de chrétien », François Lenormant. « Tout est inspiré » dans l'Écriture, écrivait en 1880 Lenormant dans son livre sur *Les origines de l'histoire d'après la Bible*, mais, ajoutait-il, « tout n'est pas révélé ». En se référant — d'une manière d'ailleurs parfaitement erronée, qui montrait bien qu'il n'était pas théologien — aux « décisions doctrinales de l'Église », il professait que la révélation, et également l'infaillibilité, ne portait que sur « ce qui intéresse la religion, touche à la foi et aux mœurs », et qu'elle ne concernait donc que « les

⁴ *The Papal Encyclical on the Bible*, dans la *Contemporary Review*, avril 1894, p. 576-608. L'auteur de l'article était un personnage assez extraordinaire, passé de la science au journalisme, E.J. DILLON ; voir sur lui la notice de H. BAERLEIN dans le *Dictionary of National Biography*, Supplément 1931-1940, Londres, 1949, p. 227-228 ; W.L. COURTNEY, *Dr. Dillon*, dans *The Fortnightly Review*, juillet 1933, p. 22-23 ; A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, t. I, Paris, 1930, p. 336-340 ; A. HOUTIN et F. SARTIAUX, *Alfred Loisy. Sa vie, son œuvre*, publ. par E. POULAT, Paris, 1960, p. 78 et 347. Signalons notamment — ceci n'est qu'une facette d'un homme multiple — que lorsque Charles de Harlez avait fondé *Le Muséon*, à Louvain, en 1881, Dillon avait été le « secrétaire pour l'Orient » du nouveau périodique (cf. *Le Muséon*, t. I, fasc. 1, 15 janvier 1882) ; dans le t. II du *Muséon*, de Harlez fait l'éloge d'un savant ouvrage de Dillon sur l'Avesta (cf. t. II, 1883, p. 157-160).

⁵ Lettre de 1894 citée dans E. POULAT, *Mgr. Duchesne et la crise moderniste*, in *Monseigneur Duchesne et son temps*, Rome, 1975, p. 361.

enseignements surnaturels contenus dans les Ecritures ». « Pour les autres choses », disait-il, « le caractère humain des écrivains de la Bible se retrouve tout entier ». L'inspiration, dans ces « autres choses », est donc toujours présente, mais non plus l'inerrance. En histoire, spécialement, « l'inspiration n'exclut aucunement... l'acceptation par les auteurs d'antiques traditions populaires ». Et Lenormant de dire encore avec force : « L'Esprit Saint ne s'est pas préoccupé de révéler... une histoire universelle »⁶.

Ces vues furent reprises en janvier 1893 par Mgr d'Hulst dans un article du *Correspondant*. Mgr d'Hulst usait d'un mode quelque peu dubitatif, mais la personnalité de l'auteur conférait à ce qu'il écrivait un éclat particulier : Mgr d'Hulst était le recteur de l'Institut catholique de Paris. L'inspiration s'étend bien à toute l'Ecriture, mais selon certains, écrivait-il, « autre chose est révéler, autre chose inspirer ». Là où il y a révélation, bien entendu, il y a infaillibilité, mais en est-il de même pour l'inspiration ? « Si l'inspiration s'étend à tout, peut-être ne confère-t-elle pas l'infaillibilité à tous les dires de l'auteur inspiré, peut-être réserve-t-elle ce privilège aux dires qui intéressent la foi et des mœurs ; peut-être les autres énoncés que l'inspiration ne garantirait pas, sont-ils là seulement pour servir de véhicules à un enseignement concernant la foi et les mœurs ; peut-être le Dieu inspireur, qui aurait pu redresser même en pareil cas les erreurs matérielles de l'écrivain sacré, a-t-il jugé inutile de le faire »⁷.

⁶ F. LENORMANT, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, t. I, Paris, 1880, p. XVI et VII-VIII. Sur Lenormant, cf. la notice de J. TRENET dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément* (abrégé désormais en *DBS*), t. V, 1957, col. 354-359. Lenormant, en fait, est un peu inconséquent dans l'expression de sa pensée. Il affirme avec force, d'une part, que « tout est inspiré » dans l'Ecriture, mais paraît d'autre part restreindre, non pas seulement la révélation, mais même l'inspiration, à ce qui touche la foi et les mœurs (*ibid.*, p. VIII). Cette inconséquence a été bien relevée par Turmel (cf. J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, t. IV, Paris, 1935, p. 434), qui pense — à juste titre, croyons-nous — que la première affirmation, qui est d'ailleurs la plus nette, est celle qui traduit le mieux la pensée de Lenormant. Il paraît donc peu judicieux de classer ce dernier, comme le font souvent les manuels d'introduction, et comme le fait Mangenot dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, parmi les partisans de la thèse d'une « inspiration restreinte » (cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique* — abrégé désormais en *DTC* — sub *v*o « Inspiration de l'Ecriture », t. VII, 2^e partie, 1923, col. 2187). G. Courtade voit par contre très juste en soulignant que Lenormant fut « le premier qui dans l'Eglise s'avisait de dissocier l'inspiration et l'inerrance » (*DBS*, sub *v*o « Inspiration et inerrance », t. IV, 1949, col. 521).

⁷ *La question biblique*, dans *Le Correspondant*, 25 janvier 1893, p. 220-221. Il y a sur cet article et son auteur une littérature abondante ; voir notamment A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr. d'Hulst*, t. II, Paris, 1914, chap. XXI. Le texte de Mgr d'Hulst, on le notera, ne présente aucune des ambiguïtés que l'on trouve chez Lenormant. Mangenot, en le rangeant dans les défenses de l'« inspiration restreinte » (art. cité, col. 2188-2189), est donc carrément dans l'erreur.

Mgr d'Hulst était très fier de son article. « C'est un acte de politique destiné à nous conquérir peu à peu la tolérance, puis la liberté », écrivait-il à Loisy⁸.

La tentative « politique » fut brisée net. Léon XIII, en novembre 1893, dans *Providentissimus*, réaffirme la doctrine traditionnelle de l'Eglise suivant laquelle l'inspiration, partout présente dans l'Ecriture, est pour l'Ecriture tout entière une garantie d'inerrance. « Il est impossible », rappelait le pape, « qu'une erreur quelconque se glisse sous l'inspiration divine... Tous les saints Pères et les docteurs professent avec unanimité que Dieu lui-même, parlant par la bouche des auteurs inspirés, n'a pu absolument rien énoncer qui s'écarterait de la vérité ». La voie qu'avaient tenté de frayer Lenormant et Mgr d'Hulst se fermait.

Mais *Providentissimus* même parut à certains offrir une autre possibilité d'évasion. Léon XIII, nous l'avons dit, expliquait dans *Providentissimus* que l'écrivain sacré, en parlant des choses de la nature, s'était conformé aux apparences sensibles. Dès le lendemain de la publication de l'encyclique, on y releva une petite phrase, quelques mots à peine, qui, notait-on, pouvaient donner à penser qu'il serait permis d'appliquer la même idée à l'histoire : en histoire aussi, l'écrivain biblique aurait parlé d'après les apparences⁹. Cette interprétation de *Providentissimus* ne chemina cependant que lentement. Il fallut attendre la fin de 1902 pour que, dans des conférences prononcées à l'Institut catholique de Toulouse, et publiées en 1903 sous le titre *La Méthode historique*, le directeur de la *Revue Biblique*, le P. Lagrange, s'enhardisse jusqu'à en faire le pilier d'un système exégétique, et expose ce que l'on appellera la théorie des « apparences historiques »¹⁰. Lagrange était formel : les principes valables pour

⁸ Lettre du 20 janvier 1893, dans A. LOISY, *Choses passées*, Paris, 1913, p. 125-126, et *Mémoires*, op. cit., t. I, p. 235.

⁹ Article de la *Gazette de France* du 2 décembre 1893, cité dans A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, 2^e éd., Paris, 1902, p. 176-177. Cet article fut relevé à l'époque même par le P. Brucker (J. BRUCKER, *L'apologie biblique d'après l'encyclique Providentissimus Deus*, dans *Etudes*, août 1894, p. 640), puis, d'après Brucker, dans le P. Lagrange (M. J. LAGRANGE, *A propos de l'encyclique Providentissimus*, dans *Revue Biblique*, 1895, p. 53 et n. 2).

¹⁰ Sur cette théorie, voir notamment E. MANGENOT, « Inspiration de l'Ecriture », dans *DTC*, t. VII, 2^e partie, art. cité, col. 2244-2255 ; A. LEMONNIER, art. « Apparences historiques », dans *DBS*, t. I, 1928, col. 588-596 ; G. CASTELLINO, *L'inerranza della S. Scrittura*, dans *Salcsianum*, t. XI, 1949, p. 40-43, et en t.à.p., Turin, 1949, p. 18-21. Indications brèves mais utiles dans LUSSEAU et COLLOMB, *Manuel d'études bibliques*, t. I, 3^e éd., Paris, 1936, p. 201-208. La présentation du problème par le P. de Vaux, dans la réédition de la *Méthode historique* du P. Lagrange (Paris, 1966, Introduction, p. 19-20), est confuse et fallacieuse.

la science l'étaient aussi pour l'histoire. L'historien sacré, lorsqu'il évoque le passé, rapporte souvent « l'opinion commune, telle qu'on l'admettait généralement de son temps », et cela sans garantir lui-même cette opinion; il écrit donc selon les « apparences historiques »¹¹. Ceci, il est à peine besoin de le souligner, permettait pratiquement de faire sauter l'inerrance.

La théorie de Lagrange déclencha aussitôt une très vive polémique. Le Dominicain français trouva des appuis, et notamment celui du P. Hummelauer. Il rencontra plus encore de contradicteurs. Ce qui affaiblissait sa position était que — comme on le lui démontra — il citait *Providentissimus* à contresens¹²; c'était aussi qu'il brisait un peu trop ouvertement avec toute la tradition de l'Eglise. Mais il arrive que des innovations extrêmement audacieuses, même fondées sur des contresens, triomphent en théologie. La vraie malchance, pour la théorie des apparences historiques, fut que, à peine lancée, elle se heurta à la réaction anti-moderniste. Elle y sombra¹³.

La condamnation officielle tomba en 1920. Benoît XV, dans son encyclique *Spiritus Paraclitus*, s'indigne de l'interprétation donnée aux paroles de Léon XIII dans *Providentissimus*. « A quoi bon », écrit-il, « réfuter longuement une théorie gravement injurieuse pour notre prédécesseur en même temps que fausse et pleine d'erreur ? Quel rapport y a-t-il, en effet, entre les phénomènes naturels et l'histoire ? ... La loi principale de l'histoire est de faire concorder ce qu'elle écrit avec les événements du passé, tels qu'ils se sont réellement déroulés. Comment, si l'on admettait la théorie de ces auteurs (c'est-à-dire de Lagrange et de ceux qui l'avaient suivi), conserverait-on au récit sacré

¹¹ M. J. LAGRANGE, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*, Paris, 1903, p. 106-109; rééd., Paris, 1966, p. 93-95.

¹² Voir spécialement A. J. DELATTRE, *Autour de la question biblique*, Liège, s.d. (1904), p. 21-29; par la suite, voir encore (A. VACCARI), *Institutiones Biblicae scholis accommodatae*, t. I, *De S. Scriptura in universum*, 4^e éd., Rome, 1933, p. 420-421, et A. BEA, *De Scripturae Sacrae inspiratione*, 2^e éd., Rome, 1935, p. 100. En 1919, le P. Lagrange reconnaîtra pratiquement son erreur; cf. *Revue Biblique*, 1919, p. 598.

¹³ Un certain nombre d'auteurs — et parmi eux aussi bien Turmel (*Histoire des dogmes*, op. cit., t. IV, p. 444) que Mangenot (« Inspiration de l'Écriture », art. cité, col. 2252) — croient que la théorie des apparences historiques a été condamnée le 23 juin 1905 par la Commission biblique. Il s'agit là d'une confusion. Ce dont la Commission biblique s'est occupée en 1905 est le problème des livres ou des passages de la Bible qui, ayant les apparences de récits d'histoire, ne relèveraient pas éventuellement du genre historique, mais seraient plutôt des fables, des allégories, des paraboles, etc. (voir le décret du 23 juin 1905 dans *Enchiridion Biblicum*, 4^e éd., Rome, 1961, p. 73). Le terme « apparences », qui intervient également ici, a créé la confusion.

cette vérité, pure de toute fausseté, à laquelle Notre Prédécesseur déclare, dans tout le contexte de sa lettre, qu'il ne faut point toucher ? ».

C'était, purement et simplement, le couperet.

Une troisième tentative, beaucoup plus modeste d'apparence, aurait pu néanmoins être fort efficace. Elle consistait à faire admettre qu'il y a dans la Bible de nombreuses citations implicites¹⁴.

Résumons brièvement cette théorie ingénieuse. On trouve dans la Bible, on le sait, des citations explicites, où l'auteur sacré avertit qu'il cite une autre source, de nature profane. Si l'auteur sacré n'approuve pas le contenu de la citation, il n'y a pas inerrance : cela a toujours été reconnu. Mais ne peut-on pas admettre qu'à côté des citations explicites, il existe aussi dans les livres saints de très nombreuses citations *implicites* ? Cela se concevrait fort bien puisque les anciens ignoraient les guillemets et les autres signes annonçant les citations. Les citations implicites, lorsqu'elles ne sont pas garanties par l'écrivain sacré, ne sont pas couvertes non plus par l'inerrance. Dès lors, tout devient simple : lorsque l'on rencontre dans la Bible un passage contenant clairement une erreur, il est permis de supposer que l'on a affaire à une citation, et de porter cette erreur au compte d'un auteur profane dont l'auteur sacré a transcrit un passage sans le garantir. Le principal auteur de cette théorie particulièrement ingénieuse était un Jésuite français, le P. Prat¹⁵. Et Prat, très fier de sa théorie, écrivait tout uniment : « S'il n'y a pas dans la Bible de citations implicites, il y a des erreurs »¹⁶.

Sa théorie eut cependant une vie plus courte que toutes les autres. Prat avait exposé ses vues dans des articles de la revue *Etudes* de 1901 et 1902, et dans un livre publié en 1904, *La Bible et l'histoire*. En 1903, appelé à Rome, il y était nommé consultant de la Commission biblique. En février 1905, la toute première décision prise par la Commission biblique allait le viser directement.

« Est-ce que pour résoudre les difficultés rencontrées dans quelques textes de la Sainte Ecriture », demandait la Commission, « il est permis à l'exégète catholique de dire qu'il s'agit là d'une citation tacite

¹⁴ Sur les citations implicites, voir notamment E. MANGENOT, « Inspiration de l'Ecriture », art. cité, col. 2260-2264 ; A. LEMONNIER, art. « Citations implicites » dans *DBS*, t. II, 1934, col. 51-55 ; G. COURTADE, art. « Inspiration et inerrance » dans *DBS*, t. IV, 1949, col. 548-550 ; G. CASTELLINO, *L'inerranza*, art. cité, dans *Salesianum*, t. XI, 1949, p. 45-46, et p. 23-24 du t. à p.

¹⁵ Cf. sur lui J. CALÈS, *Un maître de l'exégèse contemporaine : le Père Ferdinand Prat, S.J.*, Paris, 1942, et la notice de P. ADNÈS dans *DBS*, t. VIII, 1972, col. 244-246.

¹⁶ F. PRAT, *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904, p. 49.

ou implicite d'un document rédigé par un auteur non inspiré, dont l'auteur inspiré n'entend nullement approuver ou faire siennes toutes les assertions ? ».

Et la réponse était : « *Non*, excepté le cas où ... il est prouvé par de solides arguments : 1) que l'hagiographe cite réellement les dires et les documents d'autrui ; 2) et qu'il ne les approuve pas ni ne les fait siens »¹⁷.

Le recours aux citations implicites comme système de solution aux difficultés historiques de la Bible était ainsi prohibé. En 1920, dans *Spiritus Paraclitus*, Benoît XV répétera, avec la véhémence qui marque plusieurs passages de son encyclique : « S'il vivait encore, saint Jérôme dirigerait à coup sûr des traits acérés contre ceux qui, au mépris du sentiment et du jugement de l'Eglise, recourent trop facilement à ce qu'ils appellent les citations implicites ».

Que restait-il dès lors comme moyen d'évasion ? Il restait les genres littéraires.

Il faut, à ce sujet, préciser d'abord une question de terminologie. Qu'il y ait dans la Bible des genres littéraires variés — le genre historique, mais aussi le genre poétique, le genre didactique, le genre prophétique, etc. — n'a jamais fait de doute pour personne. A chacun de ces genres correspond, bien entendu, un type particulier de vérité : la vérité d'une œuvre poétique n'est pas la même que celle d'un récit d'histoire. Mais la controverse naît à partir du moment où il s'agit de savoir si, dans les livres considérés comme historiques, il n'y a pas différents genres d'histoire à distinguer, ayant chacun sa vérité particulière. Le problème est donc celui des *genres historiques*. C'est, si l'on veut quelque rigueur dans la terminologie, l'expression « genres historiques » qu'il faudrait donc employer. Mais, sous peine de tout brouiller, la rigueur doit céder le pas devant l'usage. On a, depuis le début de ce siècle, à propos des discussions sur les genres historiques, parlé constamment des « genres littéraires ». Nous resterons fidèles à cet usage.

C'est à la théorie des genres littéraires qu'est lié le nom de Hummelauer. Hummelauer, cependant, a eu deux ou trois devanciers — qu'il cite d'ailleurs avec une grande honnêteté. Ils se nomment : Schanz, Lagrange, Prat¹⁸.

¹⁷ Réponse de la Commission biblique du 13 février 1905, dans *Enchiridion Biblicum*, *op. cit.*, p. 72-73. « Etes-vous visé par cette décision ? », demandait-on au P. Prat. « Visé, oui, touché, non », répondit-il (J. CALÈS, *Un maître*, *op. cit.*, p. 86). C'était faire contre mauvaise fortune bon cœur.

¹⁸ F. VON HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, p. 3 (Schanz et Lagrange), 42 et 66 (Prat, mais mentionné avant tout à propos des citations im-

Schanz, dans un article de 1895, *Zur Lehre von der Inspiration*, se demande si les historiens sacrés ont toujours voulu réellement écrire de l'histoire, et s'ils n'ont pas plutôt cherché, dans nombre de cas, à enrober des vérités religieuses sous une forme historique. Dans ce cas, dit Schanz, leurs récits ne pourraient pas être accusés d'erreur s'ils ne répondent pas aux critères stricts de la science historique¹⁹.

Le P. Lagrange, dans une étude publiée l'année suivante, en 1896, dans la *Revue Biblique*, défend l'idée qu'il existe dans la Bible, à côté de l'histoire proprement dite, un genre littéraire que l'on peut appeler « l'histoire des origines », dans laquelle pénètrent des légendes populaires ; l'écrivain sacré reproduit ces légendes sans vouloir du tout les garantir²⁰.

Le P. Prat, en 1902, tout en défendant avant tout ses chères citations implicites, lance cette idée : « Comme l'inspiration s'accommode de tous les genres littéraires, la Bible nous offrira des récits bien différents de conception, de manière et d'allure. On n'écrit plus guère l'histoire comme elle s'écrivait au temps des Grecs et des Romains. Même parmi nous, quelle diversité ! »²¹.

Mais ce n'étaient là que quelques amorces partielles et timides. Il allait appartenir à Hummelauer, et à Hummelauer le tout premier, de construire une théorie.

Quelques mots sur l'homme²². Franz von Hummelauer, né à Vienne en 1842, était le fils d'un diplomate autrichien. Son père, dans les années précédant sa naissance, avait été conseiller de l'ambassade

plcites). Hummelauer invoque aussi (p. 3 n. 2), mais tout à fait à tort, un passage de Patrizi : Patrizi, en fait, défend l'historicité stricte de tous les livres historiques de la Bible (cf. F.X. PATRIZI, *Commentationes tres de Scripturis divinis*, Rome, 1851, p. 18).

¹⁹ *Theologische Quartalschrift*, 1895, p. 188. Sur Schanz, qui était professeur à l'Université de Tübingen, cf. les notices du *Dictionnaire de la Bible*, t. V, Paris, 1912, col. 1527-1528, et du *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2^e éd., t. IX, 1964, col. 369-370, et surtout l'article de P. GODET, *Docteur Paul Schanz*, dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, juin 1906, p. 295-306.

²⁰ M.J. LAGRANGE, *L'Inspiration et les exigences de la critique*, dans la *Revue Biblique*, 1896, surtout aux p. 505-518 ; voir aussi, du même, *La méthode historique*, *op. cit.*, p. 208 et sv., et réédition de 1966, p. 158 et sv.

²¹ F. PRAT, *Progrès et tradition en exégèse*, dans *Etudes*, 5 décembre 1902, p. 612.

²² Sur Hummelauer, cf. la notice nécrologique de *Der Katholik*, 1914, 1^{er} vol., p. 380 ; L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 833 ; A. BEA, *DBS*, fascicule 18, Paris, 1941 (incorporé ensuite dans le t. IV, 1949), col. 144-146 ; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2^e éd., t. V, 1960, col. 535 ; *Catholicisme*, t. V, 1962, col. 1103 ; *Oesterreichisches Biographisches Lexikon, 1815-1950*, t. III, 1965, p. 10 ; *DTC, Tables générales*, t. II, 1967, col. 2148-2149.

d'Autriche à Londres²³. Éduqué chez les Jésuites — et notamment, pendant un certain temps, au collège des Jésuites de Liège —, il entre à dix-huit ans dans la Compagnie de Jésus. De 1877 à 1880, il est affecté à la rédaction de la revue jésuite *Stimmen aus Maria Laach*. Il se retrouve à ce moment en Belgique car le siège de la rédaction est établi au château du comte de Robiano, à Tervuren, près de Bruxelles. C'est dans les *Stimmen aus Maria Laach* que Hummelauer publie ses premières études sur des questions bibliques. De 1880 à 1895, il séjourne surtout au collège de Ditton Hall, en Angleterre, puis, à partir de 1895, dans celui de Valkenburg, dans le Limbourg hollandais. Son activité de bibliste va se déployer à cette époque dans le grand *Cursus Scripturae Sacrae*, dont il est un des fondateurs avec les PP. Cornely et Knabenbauer, et dans lequel il fait paraître personnellement non moins de huit volumes, qui s'échelonnent de 1886 à 1905. En 1903, lors de la création, à Rome, de la Commission biblique, il y est nommé consultant.

Hummelauer apparaît, jusqu'aux approches de la soixantaine, comme un exégète très conservateur. Son confrère le P. Fonck, qui sera par la suite un adversaire féroce de tout ce qui ressemble à une exégèse avancée, confie en 1896 au P. Lagrange qu'il trouve les auteurs du *Cursus* « un peu trop conservatifs »²⁴. Les progressistes, comme Loisy ou Mgr Mignot, traitent Hummelauer avec une condescendance amusée²⁵. En 1898, dans un compte rendu du *Bulletin critique*, Loisy tourne carrément en dérision son commentaire sur l'Exode et le Lévitique²⁶.

Le conservatisme n'exclut cependant pas, dès cette époque, l'originalité d'esprit. Hummelauer s'était attaché à l'idée que le récit de la création, dans la Genèse, était celui d'une vision qu'avait eue Adam; il défendait avec persévérance ce « système visionnaire »²⁷. Loisy, là-dessus, était aussi impitoyable. Cette hypothèse de la vision ada-

²³ *Almanach de Gotha*, années 1837 à 1841. Sur le rôle de Charles de Hummelauer dans la diplomatie autrichienne, voir aussi la notice du *Dictionnaire diplomatique*, t. V, p. 506-507.

²⁴ *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, Paris, 1967, p. 71.

²⁵ Voir par exemple la correspondance publiée par M. BÉCAMEL, *Lettres de Loisy à Monseigneur Mignot*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut Catholique de Toulouse*, 1966, p. 19-20 et 40.

²⁶ *Bulletin critique*, 15 août 1898, p. 441-445. « Je n'ai peut-être jamais écrit dans ma vie rien de plus amusant », disait Loisy de ces quelques pages (*Mémoires*, op. cit., t. I, p. 498).

²⁷ Cf. J.T. BURTCHAELL, *Catholic theories of Biblical inspiration since 1810*, Cambridge, 1969, p. 185-186, et A. HOUTIN, *La question biblique*, op. cit., p. 217-218 et 314.

mique, écrivait-il, « est la plus fantasmagorique dont l'exégèse de ce chapitre, pourtant si abondante en merveilles, ait été enrichie depuis longtemps »²⁸.

En 1901 se manifeste soudain presque un autre homme, un Hummelauer nouveau : dans son commentaire du Deutéronome, paru cette année, il s'attaque au saint des saints, et conteste l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Il met en avant sa propre théorie de la composition des premiers livres de la Bible²⁹. Il le fait — et ceci est extrêmement caractéristique de sa psychologie — en affirmant hautement que l'exégète catholique peut et doit dire des choses qui n'ont jamais été dites jusqu'alors dans l'Eglise; il peut trouver aux problèmes critiques des solutions que les anciens n'avaient pas soupçonnées³⁰.

Le P. Hummelauer est désormais saisi par le démon de la critique. Au début de 1903, il fait pénétrer les audaces critiques jusque dans les colonnes de la *Civiltà Cattolica*³¹, et cela, note le P. Lagrange, « avec entrain, au grand étonnement des lecteurs de la douairière des revues italiennes »³².

En 1904 paraît enfin à Fribourg-en-Brigau, chez Herder, l'œuvre qui, si la postérité est équitable, perpétuera son nom : son *Exegetisches zur Inspirationsfrage mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament*³³. On pourrait traduire : « Considérations exégétiques pour servir à la question de l'inspiration, en rapport principalement avec l'Ancien Testament ».

L'ouvrage respire le zèle du converti : c'est un recueil de toutes les nouveautés, de toutes les audaces. La théorie des apparences historiques ? Assurément. Les citations implicites ? Bien sûr. Mais à côté de ces emprunts à des prédécesseurs — à Lagrange, à Prat —, Hummelauer développe sa grande théorie personnelle, qu'il sait tout à fait

²⁸ *Bulletin critique*, 5 juillet 1898, p. 363; voir aussi *Mémoires*, *op. cit.*, t. I, p. 378.

²⁹ Voir le compte rendu de Lagrange dans la *Revue Biblique*, 1901, p. 609-616.

³⁰ *Ibid.*, p. 609.

³¹ Relevons spécialement un article paru dans le n° du 7 janvier 1903 (p. 217-221), et qui traite notamment du midrash, et l'article *Bibbia ed « alta critica »* publié dans le n° du 10 février 1903, p. 397-413. Les deux articles sont anonymes, mais l'identification de l'auteur ne souffre aucune discussion. Pour le premier article, voir A. Loisy, *Mémoires*, *op. cit.*, t. II, p. 236; la seconde étude a été ouvertement revendiquée par Hummelauer : cf. *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, *op. cit.*, p. 108.

³² *Le Père Lagrange au service de la Bible*, *op. cit.*, p. 126. « Excellents articles », écrit Loisy (*Mémoires*, t. II, p. 236); von Hügel, à qui Hummelauer les a envoyés, est du même avis (*ibid.*).

³³ Collection des *Biblische Studien*, IX, 4. L'imprimerie est du 16 juin 1904.

neuve (on ne la trouve, souligne-t-il, dans aucun manuel d'introduction)³⁴ : celle des genres littéraires.

Hummelauer ne fonde pas sa théorie sur les enseignements de l'Église, ou sur des considérations religieuses ; il se base, il le dit lui-même, sur une discipline toute profane, et qui est la stylistique. Je ne fais pas la moindre concession au rationalisme, écrit-il dans la préface de son livre, je dégage des conclusions à partir des « lois immuables de la stylistique »³⁵.

La stylistique à la main, Hummelauer part à la recherche des différents genres littéraires que l'on peut découvrir dans les narrations historiques de la Bible. Il en discerne plusieurs. Citons les principaux : l'« histoire religieuse », l'« histoire ancienne », la « tradition populaire », le « récit libre », le midrash.

L'« histoire religieuse » vise à l'édification ; elle le fait à la fois par le choix des éléments historiques qu'elle retient et par la forme qu'elle donne au récit. L'« histoire ancienne » est une histoire où l'art a une place essentielle ; elle cherche à captiver le lecteur moins par la fidélité aux faits du passé que par l'emploi de certains procédés littéraires, et spécialement par le recours à des éléments épiques. La « tradition populaire » enrobe un noyau historique authentique de légendes diverses. Le « récit libre » part du passé pour construire, avec beaucoup de liberté, une narration qui peut être presque entièrement imaginaire. Le midrash est une forme du « récit libre » particulière aux Hébreux, dans laquelle la préoccupation religieuse et morale est dominante³⁶.

Bien entendu, un texte de la Bible peut appartenir à deux ou plusieurs genres simultanément : l'« histoire religieuse » et l'« histoire ancienne », notamment, se combinent pratiquement toujours.

A cet exposé extrêmement audacieux et, du point de vue catholique, entièrement neuf — car effectivement, jamais on n'avait lu cela sous la plume d'un auteur catholique —, Hummelauer ajoute deux affirmations qui couronnent l'ensemble.

³⁴ P. 46.

³⁵ Introduction, p. VII. Voir aussi p. 4 : « Fundament unser Erörterung ist hier in erster Linie nicht die Heilige Schrift, noch auch die Tradition ; unser Fundament ist ein weit bescheideneres : es sind die Prinzipien der Stilistik. Diese Prinzipien stehen durchaus fest und werden von niemand bezweifelt ».

³⁶ Nous ne mentionnons pas ici des genres comme la fable ou la parabole, qui ne sont pas proprement historiques. Hummelauer fait glisser vers ces genres des récits de la Bible considérés traditionnellement comme historiques. C'est ce glissement trop systématique que condamne la Commission biblique dans sa réponse du 23 juin 1905 (voir plus haut note 13). Hummelauer, dans cette réponse, est incontestablement visé.

Première affirmation : chaque genre littéraire « a sa vérité particulière »³⁷. Cette vérité n'est autre que le type de vérité que l'on peut exiger du genre lui-même³⁸. La vérité que l'on peut attendre de l'« histoire ancienne », par exemple, consiste simplement en une correspondance générale avec les faits du passé; elle ne s'étend pas aux embellissements, aux traits épiques, etc.

Deuxième affirmation : l'histoire du peuple d'Israël tout entière appartient au genre de l'« histoire ancienne »³⁹.

C'est, grâce à la stylistique, l'évasion totale hors des chemins traditionnels de l'inerrance. Hummelauer n'a pas eu besoin du rationalisme, l'étude stylistique lui a suffi.

Il est rare, dans l'histoire des idées, et surtout dans celle de la pensée religieuse, de trouver un innovateur aussi remarquable que lui. Son cas, si l'on y réfléchit, est assez exceptionnel. En général, dans l'histoire de la pensée religieuse, tous ceux qui ont introduit des innovations se sont raccrochés à une autorité antérieure, dont ils se réclamaient. Hummelauer ne se réclame d'aucune autorité. Simplement, il raisonne. Et en raisonnant, il fonde une doctrine que l'Eglise, plus tard, adoptera. Ce Jésuite a été, en fait, un révolutionnaire.

Hummelauer, très optimiste, était convaincu qu'il aurait un succès rapide. Dans dix ans, disait-il, le point de vue que je défends sera accepté par tout le monde⁴⁰.

Il fut déçu. Durant les dix années qui suivirent la publication de son livre, et qui furent aussi les dix dernières années de sa vie — il mourut en avril 1914 —, il fut témoin surtout des critiques, souvent très vives, dirigées contre sa théorie.

Eugène Mangenot ouvre le feu dès l'automne de 1904. Sa réaction est assez modérée mais, en gros, assez négative. Mangenot résume consciencieusement les vues de Hummelauer, mais ne se déclare pas convaincu. « La conception de l'histoire biblique, contenant des narrations épiques, poétiques, à allure libre, des traditions populaires, etc.,

³⁷ « Jede literarische Art hat die ihr eigentümliche Wahrheit » (p. 45).

³⁸ « Dieses ist diejenige Art der Wahrheit, die man von der betreffenden Erzählung zu fordern hat » (p. 5).

³⁹ « Dieser literarischen Art gehört die Geschichte des Volkes Israel an » (p. 16).

⁴⁰ *Eadem fiducia impletus erat Pater de Hummelauer. Identidem cum eo de hac re locutus sum; quando autem dicebam caute procedendum esse in quaestione tam difficili, de qua essent opiniones tam oppositae, respondit mihi: Post decem annos sententia, quam propugno, erit consensu omnium recepta* (C. PESCH, *De Inspiratione Sacrae Scripturae. Supplementum continens disputationes recentiores...*, Fribourg, 1926, p. 37).

n'a pas encore trouvé son expression adéquate dans ses rapports avec l'inspiration. En d'autres termes, la solution de principe des difficultés historiques soulevées de nos jours contre la Bible n'est pas encore donnée »⁴¹.

Le P. Murillo, l'année suivante, va être beaucoup plus net. Ce Jésuite espagnol, en 1905, publie un petit livre spécialement consacré à Hummelauer : *Critica y exégesis. Observaciones sobre un nuevo sistema exegético de la Biblia*⁴². La critique y est courtoise, mais acérée. Murillo s'attaque particulièrement à la conception que Hummelauer se fait de l'« histoire ancienne » et qui, souligne-t-il, aboutit à « réduire la vérité historique de l'Ancien Testament à des proportions illusoire »⁴³. Comment admettre cette « histoire ancienne » alors que les anciens eux-mêmes — comme Cicéron et son « ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat... » — voyaient dans la conformité du récit avec les événements l'essence même de l'histoire ? Comment admettre surtout que l'on raye d'un trait ce qui a été dit, par l'autorité suprême de l'Eglise, de la vérité historique de la Bible ?

Le P. Fonck, en 1905 encore, reprend ces critiques dans son livre *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren*⁴⁴. Il rejette complètement les thèses de Hummelauer. « Avec toutes ces hypothèses intenables, à l'appui desquelles n'est présenté aucun argument suffisant », écrit Fonck, « on abandonne complètement le terrain de la tradition et l'on propose un bouleversement dans toutes les conceptions exégétiques comme il ne s'en est jamais produit jusqu'ici, au sein de l'Eglise, dans l'étude de l'Ecriture »⁴⁵. L'indignation, on le notera, rendait Fonck extrêmement lucide⁴⁶.

En 1906, un théologien particulièrement influent à Rome, le P. Billot, reprend dans la deuxième édition de son traité *De Inspira-*

⁴¹ E. MANGENOT, *L'exégèse et la question de l'inspiration*, dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, novembre 1904, p. 469. Sur cette intervention, voir la notice de E. AMANN sur Mangenot dans *DTC*, t. IX, 2^e partie, 1927, col. 1837-1838.

⁴² 2^e éd., Madrid, 1905. La première édition avait paru sous forme d'articles de la revue *Razón y Fe* (voir L. FONCK, *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren*, Innsbruck, 1905, p. 129). L'ouvrage est devenu assez rare ; nous l'avons trouvé à la bibliothèque « Les Fontaines » à Chantilly. Sur Murillo, cf. *DBS*, t. V, 1957, col. 1408.

⁴³ P. 20.

⁴⁴ Innsbruck, 1905. Sur Fonck, cf. *DBS*, t. III, 1938, col. 310-312.

⁴⁵ P. 173.

⁴⁶ En 1905, J. Güttsberger traite aussi des genres littéraires dans la *Biblische Zeitschrift* (*Autour de la question biblique*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. III, 1905, spécialement p. 240-242). Mais le problème dont il s'occupe avant tout — et à propos duquel il ne cite d'ailleurs pas Hummelauer — est celui dont s'occupera aussi en 1905 la Commission biblique, c'est-à-dire le problème des récits bibliques qui n'ont, soutient-on, que l'apparence de l'histoire (cf. ci-dessus note 13).

tione Sacrae Scripturae les considérations sur les genres littéraires qu'il avait déjà développées dans sa première édition, en 1903⁴⁷. En 1903, ce qu'il écrivait était notamment dirigé contre le P. Lagrange. En 1906, c'est Hummelauer qui, bien évidemment, se trouve aussi visé. La condamnation de Billot est aussi vive que celle de Fonck.

Le P. Lucien Méchineau — un Jésuite encore, tout comme Murillo, Fonck et Billot : ce sont les confrères de Hummelauer qui s'attaquent le plus à lui — critique à son tour âprement Hummelauer dans le numéro de janvier 1907 de la *Revue apologétique*. « L'auteur », écrit-il, « paraît s'être appliqué à collectionner toutes les nouveautés récemment émises qui ont pour but plus ou moins avoué de restreindre, d'amoindrir l'autorité soit historique soit divine de la Bible »⁴⁸.

Même le P. Lagrange, dans la *Revue Biblique* — et ceci a dû être une des grandes déceptions de Hummelauer — se montre relativement réservé. Lagrange, certes, rend hommage à la « loyauté », à « la grande sincérité du savant Jésuite qui, après plus de trente ans d'études opiniâtres, a reconnu la nécessité de modifier son point de vue ». Mais, se demande-t-il, « emporté par un zèle de néophyte », Hummelauer n'a-t-il pas été trop loin ? Lagrange, notamment, marque des réserves au sujet de l'« histoire ancienne ». Hummelauer, écrit-il, « a peut-être exagéré, en tout cas trop généralisé, la liberté épique des anciens en matière d'histoire ». Et le directeur de la *Revue Biblique* de mentionner les critiques de Fonck et de Murillo⁴⁹. Cela était, au plus, mi-figue mi raisin.

En 1914 — l'année de la mort de Hummelauer — paraît une nouvelle édition du manuel d'introduction, devenu classique, du P. Cornely, édition revue par le P. Hagen. La seule page consacrée à Hummelauer s'occupe surtout à critiquer sa conception de l'« histoire religieuse »⁵⁰. L'histoire religieuse, souligne Hagen, a sans doute un objectif d'édification, mais elle n'en reste pas moins de l'histoire, au sens plein : « nihil affirmat ut verum, quod est falsum, nihil respuit

⁴⁷ Voir de larges extraits de la 1^{re} édition reproduits dans C. PESCH, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, Fribourg, 1906, p. 371-374. Dans la 2^e éd. (L. BILLOT, *De Inspiratione Sacrae Scripturae theologica disquisitio*, Rome, 1906), voir les p. 133 et sv.. Sur Billot — le futur cardinal Billot —, cf. *Catholicisme*, t. II, col. 61-64.

⁴⁸ L. MÉCHINEAU, *L'idée du Livre Inspiré. Histoire et analyse*, dans *La Revue apologétique*, Bruxelles, 1906-1907, p. 589. Sur Méchineau, qui était de tendance extrêmement conservatrice, cf. *DBS*, t. V, 1957, col. 956.

⁴⁹ *Revue Biblique*, 1906, p. 151 et 158 (c.r. de Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit*).

⁵⁰ R. CORNELY, *Historicae et criticae introductionis in U.T. Libros Sanctos compendium*, 8^e éd. revue p. M. HAGEN, Paris, 1914, p. 694.

ut falsum, quod est verum». « Historia sacra est historia vera », écrit-il avec force : c'est, contre Hummelauer, la réaffirmation de l'inerrance traditionnelle.

Ces critiques spécifiques de l'*Exegetisches zur Inspirationsfrage* n'ont eu cependant, si l'on se replace dans l'atmosphère de l'époque, qu'une importance secondaire pour le destin du livre et de son auteur. Ce qui, essentiellement, devait sceller ce destin — le sceller au moins provisoirement — est la réaction anti-moderniste.

Sur l'âpreté intransigeante qui, sous Pie X, marqua cette réaction, il est à peine besoin d'insister. « Nous voici en pleine Terreur noire », écrit Maurice Blondel à l'abbé Bremond dès avril 1906⁵¹. Si l'on ne veut pas quitter l'Eglise, il faut courber le front. L'exégèse biblique est particulièrement frappée : une vague conservatrice la balaie. Le P. Lagrange, qui s'était illustré par ses travaux sur l'Ancien Testament, doit quitter ce champ d'études, jugé trop périlleux, pour se consacrer exclusivement au Nouveau Testament. A Louvain, le bibliste le plus remarquable de l'Université, Albin Van Hoonacker, doit renoncer à publier ses travaux sur le Pentateuque⁵². De nombreuses autres œuvres — comme par exemple le grand commentaire sur Isaïe du P. Condamin⁵³ — doivent rentrer dans les cartons. « Ce grand pape », écrivait le P. Lagrange de Pie X, « a agi dans certains cas comme ces chefs qui proclament l'état de siège ou la loi martiale dans des circonstances où le péril pressant demande des mesures exceptionnelles »⁵⁴.

Même quand cette vague de répression se fut apaisée, une atmosphère très lourde continua à peser, dans les années de l'entre-deux-guerres, sur l'exégèse catholique. Rome, parfois, frappait encore : en 1923, un ouvrage aussi respectable que le *Manuel biblique* de Brassac est condamné par le Saint-Office⁵⁵. Mais surtout, les directives aux-

⁵¹ H. BREMOND et M. BLONDEL, *Correspondance*, publ. p. A. BLANCHET, t. II, Paris, 1971, p. 71.

⁵² Cf. J. COPPENS, *Le Chanoine Albin Van Hoonacker. Son enseignement, son œuvre et sa méthode exégétiques*, Paris-Gembloux, 1935, p. 76-77, et la publication ultérieure de l'œuvre que Van Hoonacker avait renoncé à faire paraître : A. VAN HOONACKER, *De compositione litteraria et de origine Mosaiica Hexateuchi disquisitio historico-critica*, publ. p. J. COPPENS, Bruxelles, 1949.

⁵³ Cf. *Le Père Lagrange au service de la Bible*, op. cit., p. 169-170, ainsi que les notices sur Condamin dans *DTC, Tables générales*, t. I, 1951, col. 767, et dans *Catholicisme*, t. II, col. 1479.

⁵⁴ *Le Père Lagrange au service de la Bible*, op. cit., p. 170.

⁵⁵ Sur cette condamnation, voir notamment A. LOISY, *L'Eglise et la France*, Paris, 1925, p. 151-159 et 173-182 ; M. DELCOR, *Une correspondance inédite de l'époque moderniste. A propos de la question biblique en France*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1969, p. 199-219 ; ainsi que la notice sur Brassac dans *Catholicisme*, t. II, col. 234.

quelles les savants catholiques devaient se conformer, et qui étaient celles, en particulier, de la Commission biblique, avaient un caractère souvent accablant. La majorité des décisions de la Commission biblique apparaissaient aux exégètes indépendants comme inacceptables ou même carrément comme ridicules. L'exégète catholique devait les accepter. Un article du *Dictionnaire de la Bible* le lui rappelle encore en 1930 : les décisions de la Commission biblique « sont strictement et universellement obligatoires ; prêtres et fidèles doivent s'y soumettre en conscience sous peine de faute grave, leur donner un assentiment religieux ». « Notre adhésion aux décisions de la Commission biblique », poursuit l'article, « peut donc et doit donc... se formuler de la manière suivante : ... on doit, en toute sécurité, regarder, par exemple, le Pentateuque dans son ensemble comme l'œuvre de Moïse »⁵⁶. Les auteurs de manuels d'introduction obéissaient et, par obligation, proclamaient l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Un savant comme le chanoine Van Hoonacker, dans son commentaire sur Isaïe, devait faire semblant de prendre au sérieux la décision de la Commission biblique qui repoussait les arguments présentés en faveur de l'existence du Deutéro-Isaïe⁵⁷. L'abbé Laurentin, évoquant cette période de l'entre-deux-guerres, écrit : « Les meilleurs enseignaient selon des normes ou directives que les méthodes scientifiques leur montraient injustifiées. J'ai senti moi-même, à travers l'embarras ou les inhibitions de certains de mes maîtres, le drame secret qui les rongait »⁵⁸.

On comprend que, dans ces conditions, les vues audacieuses et novatrices d'un Hummelauer aient eu fort peu de chance de s'épanouir. Elles en eurent d'autant moins que, après 1914, des déclarations de Rome vinrent marquer une claire désapprobation.

Trois textes, à cet égard, sont à relever :

1°) En 1920, dans *Spiritus Paraclitus*, Benoît XV, dans un passage que nous avons déjà mentionné à propos des citations implicites, déclare que saint Jérôme, s'il vivait encore, dirigerait certainement aussi ses traits contre ceux qui « prétendent découvrir dans les Livres Saints certains genres littéraires qu'il n'est pas possible de concilier avec l'absolue et parfaite véracité de la parole divine » — *aut genera quae-*

⁵⁶ L. PIROT, article « Commission biblique » dans *DBS*, fascicule 6, Paris, 1930 (incorporé ensuite dans le t. II, 1934), col. 112-113.

⁵⁷ A. VAN HOONACKER, *Het boek Isaïas vertaald uit het Hebreeuwsch en in doorlopende aantekeningen verklaard*, Bruges, 1932, p. 14.

⁵⁸ R. LAURENTIN, *Pour résoudre la crise séculaire de l'interprétation de la Bible*, dans *Le Figaro*, 2 octobre 1964. Voir aussi, dans le même sens, J.J. WEBER, *Au soir d'une vie*, Paris, 1970, p. 81-82, et J. GUITTON, *Ce que je crois*, Paris, 1971, p. 31-33.

*dam litterarum in Libris sacris inveniri contendunt, quibuscum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat*⁵⁹. Ces genres littéraires ne sont pas plus précisément désignés, mais il est facile d'apercevoir en filigrane la nomenclature de Hummelauer.

2^o) En 1923, la condamnation de Brassac, à laquelle nous avons fait allusion, fit d'autant plus de bruit que son *Manuel biblique* était utilisé dans la plupart des séminaires de France. Le cardinal Merry del Val, dans une lettre adressée au supérieur général des Sulpiciens — congrégation à laquelle appartenait Brassac — expliqua en termes généraux ce qu'étaient les griefs du Saint-Office⁶⁰. Mais c'est dans un article anonyme, et officieux, de la *Civiltà Cattolica*, que vinrent les précisions⁶¹. Les affirmations du *Manuel* qui avaient provoqué sa condamnation y étaient relevées point par point.

En bonne place figuraient les genres littéraires. Brassac admettait l'existence, dans la Bible, d'une « histoire religieuse », ainsi que de récits qui, « sous une allure apparemment historique, ... sont des reproductions de traditions populaires à fond historique plus ou moins embellis par la fiction ». Danger ! s'écriait la *Civiltà*. Si, dans les traditions populaires, le vrai et le faux se mélangent, de quelle manière parviendra-t-on à discerner le vrai ? A adopter, d'autre part, la notion d'« histoire religieuse », n'est-on pas conduit à « réduire la vérité historique à rien de plus qu'un noyau » ?⁶² Brassac, bien que modéré, avait donc, aux yeux de Rome, été trop loin.

3^o) En 1934, la Commission biblique est appelée à donner son sentiment au sujet de l'ouvrage de F. Schmidtke, *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, publié l'année précédente. Elle condamne le livre et déclare qu'il doit être écarté des écoles catholiques. Un des griefs que la Commission adresse à Schmidtke est d'avoir, dans les livres historiques de l'Ancien Testament, « construit un genre littéraire des traditions populaires, qui rapportent le faux mêlé au vrai » — *in historia Veteris Testamenti ... genus quoddam litterarium adstruit traditionum popularium falsa veris admixta referentium*⁶³.

On le voit, si Hummelauer et ses théories n'ont pas subi de condamnation directe et explicite, les décisions et les déclarations de Rome étaient néanmoins aussi peu favorables que possible pour elles.

⁵⁹ *Enchiridion Biblicum*, 4^e éd., Rome, 1961, p. 152.

⁶⁰ Lettre de Merry del Val du 22 décembre 1923, dans *Acta Apostolicae Sedis*, t. XV, 1923, p. 616-619; reproduite dans *Enchiridion Biblicum*, op. cit., p. 180-186.

⁶¹ *A proposito della recente condanna di un « Manuale Biblico »*, dans *Civiltà Cattolica*, 7 juin 1924, p. 434-444.

⁶² P. 439-440.

⁶³ Réponse du 27 février 1934, dans *Enchiridion Biblicum*, op. cit., p. 189-191.

Rien d'étonnant, dès lors, à ce que dans les principaux traités d'Écriture Sainte parus entre les deux guerres, l'attitude adoptée à leur égard ait continué à être largement négative. Le P. Höpfl, en 1930, s'attaque à la manière dont Hummelauer comprend l'« histoire ancienne », ou l'« histoire antique », et qui est, nous l'avons vu, au cœur même de ses conceptions. « L'élément formel de l'histoire antique », écrit Höpfl, « est absolument le même que celui de l'histoire moderne, c'est-à-dire la vérité objective. Si par histoire antique on entend une manière plus simple d'écrire l'histoire, sans tous les secours de la critique qu'aujourd'hui l'on emploie et doit employer, il n'y a pas lieu de nier que les hagiographes ont usé de ce genre d'histoire. Si l'on entend par histoire antique qu'à cause de l'imperfection de la méthode les auteurs sacrés n'ont pu distinguer le vrai du faux, le certain de l'incertain, et par là même se sont trompés, on doit exclure un tel genre de l'Écriture Sainte »⁶⁴. Lusseau et Collomb, dans leur grand *Manuel d'études bibliques* de 1936, après avoir résumé la démarche de Hummelauer, déclarent avec emphase que cette façon de procéder « contredit les méthodes traditionnelles d'interprétation scripturaire, met en péril la valeur historique d'une partie considérable de l'Écriture, compromet la véracité de l'hagiographe et de Dieu, et trouve dans la nature même de la plupart des genres littéraires allégués une contre-indication formelle »⁶⁵. A Rome, dans son manuel à l'usage de l'Institut biblique pontifical, le P. Vaccari n'est pas moins énergique. Pour lui aussi, si la notion d'*historia antiqua* implique que l'historien sacré n'a pas toujours réussi à distinguer le certain de l'incertain, et les a mêlés dans son récit du passé, *negandum est hagiographos talem rationem scribendi historiam tenuisse*⁶⁶.

Sans doute, à côté des textes écrits, y avait-il l'enseignement oral. La parole a toujours été plus libre que la plume. Certains professeurs d'exégèse, dans leurs cours, recouraient certainement davantage, dès cette époque, à la théorie des genres littéraires. C'était le cas par exemple à l'Université de Louvain⁶⁷. Mais le fait même que l'on ait

⁶⁴ H. HOEPLF, article « Critique biblique » dans *DBS*, fascicule 6, Paris, 1930 (incorporé ensuite dans le t. II, 1934), col. 208. Sur Höpfl, cf. *DBS*, t. 4, 1949, col. 112.

⁶⁵ LUSSEAU et COLLOMB, *Manuel d'études bibliques*, t. I, 3^e éd., Paris, 1936, p. 215.

⁶⁶ (A. VACCARI), *Institutiones Biblicae scholis accommodatae*, t. I, *De S. Scriptura in universum*, 4^e éd., Rome, 1933, p. 430.

⁶⁷ « Certains cours oraux, à Louvain par exemple, s'inspiraient dès cette époque de la méthode des genres littéraires » : R. AUBERT, dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. I, Paris-Tournai, 1970, p. 477, n. 46. Le Chanoine Aubert m'a signalé qu'il s'agissait notamment des cours de J. Coppens. Je le remercie de cette précision.

sans doute dit plus que l'on ne pouvait écrire montre bien que, officiellement, il pesait sur les genres littéraires ce qu'un excellent spécialiste, par la suite, n'hésitera pas à appeler un « tabou ».

Celui qui, en 1968, évoquait rétrospectivement ce « tabou » était le cardinal Bea, spécialiste en la matière s'il en fut, puisqu'il avait été de 1930 à 1949 recteur de l'Institut biblique⁶⁸. Ceci nous met en face de l'homme qui, dans l'histoire des genres littéraires, va jouer lui-même un rôle-clé : sur les traces de Hummelauer, pourrait-on dire, enfin vint Augustin Bea.

Augustin Bea : à l'époque du concile, la physionomie de ce cardinal, toujours vert malgré ses quatre-vingts ans passés — il était né en 1881 —, toujours souriant aussi, d'un sourire un peu étrange dans son visage décharné, était devenue familière. Il jouait un rôle capital, non seulement au concile, mais aussi et surtout dans le mouvement œcuménique : Jean XXIII l'avait placé en effet en 1960 à la tête du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. Mais le cardinal Bea — jusqu'en 1959 le Père Bea, de la Compagnie de Jésus — n'était venu que sur le tard à l'œcuménisme ; avant cela, pendant la plus grande partie de sa carrière, il avait été avant tout un bibliste. L'histoire retiendra certainement le bibliste autant que le champion de l'œcuménisme car dans le premier rôle comme dans le second, il sut imprimer à l'évolution des idées sa marque personnelle, de manière décisive. « Vieillard stupéfiant », écrivait en 1964 Carlo Falconi⁶⁹. Vingt ans plus tôt, le bibliste de soixante ans avait déjà été un homme assez extraordinaire⁷⁰.

⁶⁸ Allocution à Radio Vatican du 30 septembre 1968, dans *Augustin Kardinal Bea, Wegbereiter der Einheit*, publ. sous la dir. de M. BUCHMUELLER, Augsburg, 1972, p. 266.

⁶⁹ C. FALCONI, *Vu et entendu au Concile*, trad. franç., Monaco, 1965, p. 178.

⁷⁰ Sur Bea, cf. spécialement E.M. JUNG-INGLESSIS, *Augustin Bea, Kardinal der Einheit. Biographie und Dokumentation*, Recklinghausen, 1962 — trad. franç. (partielle), *Augustin Bea, cardinal de l'unité*, Paris, 1963 ; B. LEEMING, *Agostino Cardinal Bea*, Notre-Dame, 1964 ; *Der Mensch Bea. Aufzeichnungen des Kardinals, 1959-1968*, publ. p. S. SCHMIDT (avec une importante préface de Schmidt), Trèves, 1971 — trad. franç., A. BEA, *Ma vie pour mes frères. Notes spirituelles, 1959-1968*, Paris, 1971 ; *Augustin Kardinal Bea...*, publ. sous la direction de M. BUCHMUELLER, *op. cit.* (et voir aussi le commentaire de l'ouvrage, par P. VICENTIN, dans l'*Osservatore Romano*, éd. française, 8 décembre 1972) ; J. ERNST, notice sur Bea dans la *Theologische Realenzyklopädie*, t. V, fasc. 3-4, 1979, p. 390-393. Des observations particulièrement intéressantes notamment dans : C. FALCONI, *Vu et entendu au Concile*, *op. cit.*, p. 178-182 ; J. NOBECOURT, *Le pionnier de l'œcuménisme*, dans *Le Monde*, 17-18 novembre 1968 ; O. ROUSSEAU, *Une longue patience : le cardinal Augustin Bea*, dans les *Informations catholiques internationales*, 1^{er} décembre 1968 ; S. LYONNET, *Le cardinal Bea et le développement des études bibliques*, dans *Rivista Biblica*, t. XVI, 1968 ; S. SCHMIDT, *Il Cardinale Agostino Bea. Profilo spirituale*, dans la *Civiltà Cattolica*, janvier 1969.

Bea était né en 1881 dans le pays de Bade, dans un petit bourg où son père était menuisier-entrepreneur. Le nom de la famille, de consonance apparemment italienne, était un nom en fait bien allemand : Bea est une forme contractée de « Böhheim », ou « Behaim », qui signifie « originaire de Bohême ». On connaît au xv^e siècle le célèbre Martin Behaim. Augustin Bea, qui devait vivre 87 ans, fut dans sa jeunesse un enfant fort fragile. Après de bonnes études — notamment pendant trois semestres à l'Université de Fribourg-en-Brisgau —, il entre en 1902 dans la Compagnie de Jésus. Ceci signifiait pour lui l'expatriation puisque depuis 1872 l'établissement des Jésuites était interdit en Allemagne. Jusqu'à la guerre de 1914, Bea va vivre surtout en Hollande. Un nom à cet égard retient l'attention : celui du collège de Valkenburg, dans le Limbourg hollandais, où il fit ses études de philosophie de 1904 à 1907, et de théologie de 1910 à 1912, et où il devait encore se retrouver par la suite, de 1917 à 1921, comme professeur d'Ancien Testament. C'est à Valkenburg, on s'en souviendra, que Hummelauer avait passé de longues années. Bea retrouvait donc là ses traces et, certainement, son influence. On ne sait s'il y eut des contacts personnels entre les deux hommes ⁷¹.

Bea, formé comme bibliste, est appelé en 1924 comme professeur à Rome, à la Grégorienne, puis à l'Institut biblique. Il devient en 1930 recteur de l'Institut biblique, où il continue, tout en étant recteur, à assumer des enseignements importants. Il est devenu à cette époque une personnalité influente, il est respecté pour sa science et ses talents d'organisateur, mais il ne manifeste en aucune manière les signes d'un esprit avancé. Bien au contraire, il a la réputation, notamment auprès des élèves de l'Institut, d'être un ultra-conservateur ⁷²; ceux qui sont moins respectueux emploient le terme réactionnaire. Il défend dans ses travaux et dans son enseignement les positions les plus traditionnelles, notamment au sujet de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Et c'est pourtant le même homme qui, prenant la suite de Hummelauer, va contribuer à la plus grande révolution de l'exégèse.

Ceci pose, bien évidemment, un problème psychologique. Bea est-il de ces ecclésiastiques qui, après avoir suivi longtemps des voies traditionnelles, aperçoivent soudain, dans leur âge mûr, le chemin de la critique ? On se souvient que cela avait été le cas, manifestement, de Hummelauer. Ou bien a-t-il longtemps caché son jeu, a-t-il fait le gros dos tant qu'il lui paraissait dangereux de dévoiler ses conceptions

⁷¹ On relève en tout cas, parmi les professeurs de Bea à Valkenburg, les noms des PP. Knabenbauer et Pesch, c'est-à-dire de deux confrères de Hummelauer qui connaissaient particulièrement bien ce dernier.

⁷² Cf. S. LYONNET, *Le cardinal Bea*, art. cité, p. 377.

personnelles, ses audaces ? Certains indices pousseraient à accepter la seconde hypothèse ⁷³. Mais l'historien ne peut, hélas ! se livrer au viol des consciences. Celle d'Augustin Bea garde, et peut-être gardera toujours, son secret.

Le point de départ conservateur de Bea, en tout cas, dans le domaine qui nous occupe, se trouve dans le texte imprimé d'un de ses cours à l'Institut biblique : le traité *De Scripturae Sacrae inspiratione*. Une première édition, à usage privé, avait été réalisée en 1930. La seconde édition, diffusée dans le public, est de 1935 ⁷⁴.

Bea consacre quatorze pages de son traité à la question des genres littéraires, et notamment aux vues de Hummelauer, qu'il analyse avec soin. Il garde cependant toutes ses distances à l'égard de Hummelauer. La marque de la narration historique dans la Bible, écrit-il, est « en soi et par nature la stricte vérité historique » — *per se et ex natura veritas stricte historica* ⁷⁵. L'*historia antiqua* n'y fait aucune exception. Cette *historia antiqua*, si chère à Hummelauer, Bea reconnaît qu'elle n'a pas la perfection de l'histoire élaborée suivant les méthodes de la science moderne, mais ses caractères particuliers n'entament en rien sa parfaite véracité. Il est donc faux d'imaginer qu'il puisse exister un genre de l'« histoire antique » *quae non ad plenam veritatem aspiret* ⁷⁶. La même chose vaut, souligne-t-il, pour

⁷³ M. Jean Hadot, qui suivit les cours de l'Institut biblique, à Rome, de 1937 à 1939, raconte que de jeunes prêtres français, dont il était, allèrent un jour trouver, en groupe, le P. Bea, pour lui demander carrément : « Mon Père, croyez-vous réellement ce que vous nous enseignez au sujet de la Bible ? ». Bea ne répondit pas directement à la question, mais dit : « Vous avez vu tous ces Italiens et tous ces Espagnols dans mon auditoire. Que pourrais-je dire d'autre ?... ». Dans une circonstance semblable, suivant un autre témoignage, la réponse de Bea, à une interpellation du même genre, fut : « Je vais, dans mon enseignement, aussi loin qu'il est possible ; si j'allais plus loin, je serais remplacé par quelqu'un d'autre qui serait un conservateur absolu ». Citons aussi quelques passages significatifs de l'excellente étude de Dom Olivier Rousseau : « Sa prudence était renommée, et dans un milieu où il fallait beaucoup d'attention et de diligence, jamais il ne se "brôla" : il réservait pour plus tard ses coups d'audace... On a relevé sa collaboration étonnamment ouverte à la rédaction de l'encyclique *Divino afflante* de Pie XII en 1943, celle qui donna le feu vert à la liberté de recherche des exégètes catholiques, toujours brimés depuis la crise moderniste... Plusieurs ont déclaré plus tard que celui qui avait obtenu cette libération fut le P. Bea, lui-même ayant beaucoup souffert sans le montrer jamais de la situation de la science catholique au cours des trente années précédentes » (O. ROUSSEAU, *Une longue patience...*, art. cité).

⁷⁴ *De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae*, 2^e éd., Rome, 1935. L'ouvrage, au moment de sa publication, n'eut que très peu de retentissement. La *Revue Biblique* se borne à le mentionner dans un entre-filet aigre-doux (*Revue Biblique*, 1936, p. 301).

⁷⁵ P. 106.

⁷⁶ P. 108.

l'« histoire religieuse » qui, malgré ses tendances, n'en reste pas moins conforme elle aussi à la vérité ⁷⁷.

Bea vide donc en fait Hummelauer de son contenu. Mais l'importance même qu'il attribue dans son traité à la question des genres littéraires, le soin avec lequel il examine le problème, traduisent déjà chez lui, apparemment, une sorte de fascination.

Ceci se révèle plus nettement encore en 1940 dans un compte rendu qu'il publie dans la revue *Biblica*. Il écrit : « L'étude des genres littéraires, étude approfondie et menée sous tous ses aspects, bien documentée au point de vue littéraire et historique et solidement assise du point de vue théologique, constituera réellement une tâche essentielle de la science biblique catholique dans les prochaines décennies... Nous pouvons espérer, dans cette voie, par un travail patient et soigneux, trouver peu à peu la solution de nombreuses difficultés dont les décennies passées se sont occupées sans arriver à un résultat satisfaisant » ⁷⁸.

En 1941, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, Bea consacre à Hummelauer une notice, nuancée sans doute, mais conçue, en gros, dans un sens positif. Hummelauer, écrit Bea, « a bien mérité de l'exégèse ». « Il a fait œuvre de pionnier dans un temps où l'exégèse rencontrait des difficultés tout à fait nouvelles et graves ». La caractéristique la plus remarquable de Hummelauer est bien dégagée : « Sans se lier à une école critique quelconque, il cherchait sa voie propre ». Dans l'*Exegetisches zur Inspirationsfrage*, souligne Bea, il y a « des idées judicieuses » mais aussi parfois « des synthèses trop hâtives ». L'étude des genres littéraires aurait requis « un examen beaucoup plus détaillé des textes et une étude plus approfondie de la tradition catholique ». « On comprend », poursuit-il, « que ces théories, réunies d'une manière systématique dans ce petit livre, aient provoqué des critiques sévères, du reste plus d'une fois assez sommaires et trop dures... S'il n'a pas apporté des solutions définitives, le P. de Hummelauer a du moins le mérite d'avoir discerné clairement les problèmes et d'en avoir entrepris la discussion avec non moins de franchise que de dévouement à la science biblique et d'amour pour l'Eglise » ⁷⁹. Bea le décrit donc bien comme un homme qui a ouvert une voie féconde ⁸⁰.

⁷⁷ P. 111-113.

⁷⁸ *Biblica*, t. XXI, 1940, p. 448-449 (c.r. de l'*Initiation Biblique* de Robert et Tricot).

⁷⁹ *DBS*, fascicule 18, Paris, 1941 (incorporé ensuite dans le t. IV, 1949), col. 144-146.

⁸⁰ J. Beumer s'est étonné du fait que Bea, dans sa notice, ne fasse pas mention de *Divino afflante Spiritu* et de la manière dont les vues de Hummelauer y avaient été reconnues (J. BEUMER, *Die katholische Inspirationslehre zwischen*

Dans le même temps — et ceci est le plus important —, par rapport à son manuel de 1935, l'enseignement oral de Bea avait certainement évolué. Il élaborait dans ses cours ce qui jaillira en 1943 dans *Divino afflante Spiritu*. « Lorsque Pie XII eut affirmé dans son encyclique l'existence des genres littéraires et eut précisé la méthode qui convenait pour leur étude », écrit le collaborateur le plus direct de Bea, le P. Schmidt, « les élèves du P. Bea à l'Institut biblique dirent en plaisantant que plusieurs textes de leur vénérable maître sur le sujet devraient être placés entre guillemets, tant la doctrine qu'il leur avait enseignée correspondait à celle de l'encyclique »⁸¹.

Divino afflante Spiritu va être l'heure de gloire de Bea — de gloire discrète, bien entendu. Nul doute, en effet — la chose est aujourd'hui pratiquement officielle — qu'il n'ait été, en ce qui concerne les genres littéraires, le principal inspirateur, et même le principal rédacteur de l'encyclique⁸². Lui-même a d'ailleurs, par une allusion assez claire,

Vatikanum I und II, Stuttgart, 1966, p. 58). Cet étonnement se fonde sur la date de publication du t. IV du *DBS*. Mais la notice de Bea, nous l'avons vu, avait paru en fait en 1941, bien avant l'encyclique ; l'imprimatur du fascicule 18 du *DBS*, où elle se trouve, est du 22 octobre 1941.

⁸¹ S. SCHMIDT, *Il Cardinale Agostino Bea*, art. cité, p. 11. Du même, voir aussi la préface à *Der Mensch Bea. Aufzeichnungen...*, *op. cit.*, p. 32. Même remarque sous la plume de P. Lyonnet : « Ses élèves retrouvèrent sans en être le moins du monde étonnés, dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* » certains des éléments majeurs de l'enseignement de Bea (S. LYONNET, *Le cardinal Bea*, art. cité, p. 377).

⁸² Dès l'époque de l'encyclique, écrit le P. Schmidt, c'était là « ein offenes Geheimnis » (préface de *Der Mensch Bea. Aufzeichnungen, op. cit.*, p. 32). Le rôle de Bea est souligné ouvertement en 1947-1948 dans des conférences prononcées à l'Institut biblique même (P. EUFRASIO DI CRISTO RE, *I Generi letterari e l'Enciclica Divino afflante Spiritu*, dans *Questioni bibliche alla luce dell'Enciclica Divino afflante Spiritu. Conferenze tenute durante le Settimane Bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico*, t. I, Rome, 1949, spécialement p. 18). Le P. Martini le souligne aussi en 1951 (C. MARTINI, *La questione dei generi letterari nella Sacra Scrittura dall'Enciclica Providentissimus ai nostri giorni*, dans *Palestra del Clero*, 15 août 1951, p. 758). Tous les travaux sur Bea que nous avons cités — et dont certains sont dus, notons-le, à des hommes particulièrement bien placés pour connaître la réalité — vont dans le même sens.

A côté de Bea, on a cité également, comme inspirateur de l'encyclique, le nom du P. Vosté, un Dominicain belge qui, à Rome, était le secrétaire de la Commission biblique. A l'Université de Louvain, me dit le chanoine Aubert, au lendemain de *Divino afflante Spiritu*, l'encyclique était surtout attribuée à Vosté. Mais Vosté lui-même n'a jamais voulu, lorsqu'on l'interrogeait, reconnaître son rôle éventuel (cf. A.M. DUBARLE, notice sur Vosté dans *DTC, Tables générales*, t. III, 1972, col. 440, et P.J.A. NUYENS, dans *Nationaal Biografisch Woordenboek*, t. VII, Bruxelles, 1977, col. 1023). J. Coppens déclare sagement qu'il « ignore quelle part il a prise » à la rédaction de l'encyclique (notice sur Vosté dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. XXV, 1949, p. 274). En tout cas, à supposer qu'il y ait collaboré, ce n'est certainement, ou presque certainement, pas à propos des genres littéraires : c'est là un thème auquel, dans son œuvre, il n'avait guère

laissé entendre ce qu'avait été son rôle. Lorsqu'il sera élevé en 1959 au cardinalat, et qu'il devra choisir ses armes, il y fera figurer, au-dessus d'une Bible ouverte, la colombe du Saint-Esprit, rayonnant sur l'Écriture⁸³. *Divino afflante Spiritu...*

Divino afflante Spiritu, c'est Bea, mais c'est Bea reprenant Hummelauer. L'originalité profonde de Hummelauer, nous l'avons vu, est que, pour la première fois, il distinguait différents genres *historiques*, ayant des caractéristiques particulières. *Divino afflante Spiritu* affirme à son tour l'« importance du genre littéraire, principalement en histoire »⁸⁴. « Principalement en histoire » — *praecipue in historia* : ce sont ces trois mots, venus en droite ligne des idées de Hummelauer, qui font de *Divino afflante Spiritu* l'« encyclique de la délivrance ». Lorsque certains considèrent, écrit Pie XII, que « les auteurs sacrés se sont écartés de la fidélité historique ou qu'ils ont rapporté certaines choses avec peu d'exactitude » (*Sacros Auctores ab historiae fide aberrasse, aut res minus accurate rettulisse*), ils mettent simplement le doigt sur des « manières de raconter » (*narrandi modis*) liées aux genres qu'utilisaient les écrivains sacrés. Avec une telle formule, on peut dire que l'*Exegetisches zur Inspirationsfrage* prend place dans l'enseignement pontifical.

Revenons un instant, pour finir, à Mgr d'Hulst. Au lendemain de *Providentissimus*, le recteur de l'Institut catholique de Paris, tout en se soumettant pleinement, sans réserve, à l'encyclique, ne dissimulait pas une certaine déception. « J'aurais préféré », écrivait-il dans une

prête d'attention (cf. J.M. VOSTÉ, *De Scripturarum veritate juxta recentiora Ecclesiae documenta*, Rome, 1924, et la 2^e éd., sous le titre *De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae*, Rome, 1932 ; Hummelauer, dans ce livre, n'est même pas cité en relation avec les genres littéraires). Sur Vosté, outre les notices de Coppens, Dubarle et Nuyens déjà citées, on peut voir P.G. DUNCKER, *In memoriam Patris Vosté*, dans *Angelicum*, t. XXVI, 1949, p. 192-198, et R. VANLANDSCHOOT dans *Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, t. II, Tielt-Amsterdam, 1975, p. 1967.

⁸³ Cf. E.M. JUNG-INGLESSIS, *Augustin Bea*, op. cit., p. 36, et trad. française, op. cit., p. 48. Les armes sont reproduites dans *Augustin Kardinal Bea...*, publ. sous la dir. de M. BUCHMUELLER, op. cit., p. 85.

⁸⁴ *Momentum generis litterarii, praecipue in historia* : ces mots ne figurent pas dans le texte de l'encyclique (publ. dans *Acta Apostolicae Sedis*, t. XXXV, 1943, p. 297-325), mais constituent un sous-titre qui fait partie de l'*Index* officiellement fourni, à la suite du texte, par les *Acta Apostolicae Sedis* (*ibid.*, p. 326). La traduction italienne, officielle elle aussi puisque publiée dans les *Acta*, incorpore quant à elle les sous-titres (voir *ibid.*, p. 342 : « Importanza del genere letterario, specialmente nella storia »). On notera que dans certaines publications ultérieures du texte latin, les sous-titres ont aussi été incorporés (voir par exemple J. LEVIE, *L'encyclique sur les études bibliques*, Tournai-Paris, 1946, p. 71, avec d'ailleurs une légère erreur : *praesertim* au lieu de *praecipue*).

lettre du 11 janvier 1894, « qu'on nous laissât parler d'erreurs en matière d'histoire, là où les faits racontés par l'écrivain sacré ne sont pas mêlés à la trame du dogme. Je trouvais cette latitude avantageuse pour l'apologétique; elle nous évitait des subtilités. L'autorité du Saint-Siège me demande d'y renoncer »⁸⁵. Mais Mgr d'Hulst ajoutait, optimiste : « Il est probable que, dans l'avenir, on tournera la difficulté »⁸⁶. Le succès, à cet égard, allait appartenir à Hummelauer.

Jean STENGERS.

⁸⁵ A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr. d'Hulst*, t. II, Paris, 1914, p. 177.

⁸⁶ *Ibid.*

Jules Destrée et la « paix scolaire » Aux origines des démêlés du socialisme avec les associations laïques

A la veille de la première guerre mondiale, l'opinion publique belge était divisée en deux camps qui apparaissaient comme irrémédiablement opposés en matière scolaire. Le clivage était philosophique. D'une part les « gauches » libérale et socialiste¹, les milieux maçonniques² se prononçaient en faveur d'un enseignement primaire obligatoire, gratuit, laïque et neutre. Si peu de laïcs réclamaient un monopole de l'Etat en matière d'enseignement, la plupart préférant s'en tenir au prescrit constitutionnel qui affirmait la liberté de l'enseignement, la laïcité belge, en revanche, refusait que l'Etat subventionnât les écoles libres³.

Quant à la droite, ainsi que le rappelait le 10 décembre 1913 à la Chambre des députés son chef de file Charles Woeste, elle était guidée par une « idée maîtresse » : « C'est que l'éducation ne peut être séparée de l'instruction et que la religion ne doit être séparée ni de l'éducation, ni de l'instruction »⁴. Mais alors qu'à l'origine, la droite n'accordait à l'initiative publique qu'un rôle supplétif — pallier les carences de l'initiative privée —, elle en vint à exiger du pouvoir civil la subsidiation du réseau libre⁵.

¹ J. BARTIER, *Les milieux laïques et la liberté de l'enseignement en Belgique au XIX^e siècle. Esquisse historique*, dans *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, 1977, pp. 181-196; J. LOBY, *Libéralisme et instruction primaire 1842-1879*, Louvain, 2 vol., 1979.

² R. DESMED, *La Franc-Maçonnerie belge et la laïcisation de l'enseignement (1830-1914). Un exemple : la loge des « Amis Philanthropes » de Bruxelles*, dans *Eglise...*, pp. 197-222.

³ Pour une vue d'ensemble de la question, cf. J. LECLERCQ-PAULISSEN, *Les grands combats : l'émancipation politique et la guerre scolaire en Belgique*, dans *Histoire de la laïcité principalement en Belgique et en France*, Bruxelles, dir. scient. H. HASQUIN, 1979, pp. 135 et sv.

⁴ Ch. WOESTE, *Œuvres de combat*, Bruxelles, 1921, p. 110.

⁵ A. SIMON, *La liberté d'enseignement en Belgique. Essai historique*, Etudes

La querelle, en cette dernière matière, prit un tour d'autant plus aigu qu'une majorité absolue catholique fut au pouvoir à partir de 1884; elle s'employa, non sans succès, à satisfaire sa revendication. Les années qui précédèrent la guerre furent particulièrement fertiles en affrontements; depuis l'affaire du « bon scolaire » qui aboutit à la démission du Chef du Cabinet et ministre catholique des Sciences et des Arts F. Schollaert, en 1911⁶, jusqu'au vote de la loi du 19 mai 1914 qui décrétait certes la gratuité et la scolarité obligatoire jusqu'à douze ans mais instaurait aussi l'égalité des deux réseaux primaires en matière de subvention⁷, ils donnèrent l'occasion aux deux parties de rappeler leurs positions respectives. Tous les grands ténors de la gauche libérale — Paul Janson⁸ et Paul Hymans⁹ par exemple —, ou socialiste — Jules Destrée¹⁰ et Louis de Brouckère¹¹ notamment — s'illustrèrent en ces occasions.

Cette unanimité, soudée par la domination catholique, cachait cependant chez les socialistes des divergences; sans doute, dans le feu de l'action, étaient-elles fort peu apparentes pour les contemporains, mais on allait se rendre compte plus tard qu'il s'agissait plus que de nuances.

Le discours de Roux

Lorsque Jules Destrée obtint le portefeuille des Sciences et des Arts en décembre 1919 dans le cabinet d'Union nationale — catho-

religieuses, n° 679, Liège, 1951, pp. 60-65. Depuis la loi de 1884, une commune pouvait « adopter » une ou plusieurs écoles privées; dans ce cas, elle pouvait être dispensée d'établir ou de maintenir une école communale. La politique catholique consista donc à faire subsidier les écoles « adoptées ».

⁶ Le système du « bon scolaire » devait couvrir les frais d'écolage; les bons seraient délivrés aux pères de famille et remis par ceux-ci aux écoles de leur choix; le montant des bons serait remboursé aux écoles, publiques et privées, selon une clé de répartition établie entre l'Etat, les provinces et les communes.

⁷ Les interventions financières étaient relatives aux traitements des instituteurs, aux fournitures classiques, à la nourriture des enfants, aux vêtements (*Pasinomie*, 6^e série, t. 5, 1914, pp. 151-159).

⁸ L. DELANGE-JANSON, *Paul Janson. 1840-1913. Sa vie généreuse. Son époque*, t. II, 1964, pp. 568-569, 580-581.

⁹ P. HYMANS, *Mémoires*, publiés par F. VAN KALKEN et J. BARTIER, t. I, Bruxelles, 1959, pp. 36-41; R. FENAUX, *Paul Hymans. Un homme, un temps. 1865-1941*, Bruxelles, 1946, pp. 78-81, 418-421.

¹⁰ Cf. notamment son discours prononcé le 24 avril 1911, à propos du « bon scolaire » lors du meeting organisé par la Fédération socialiste de Charleroi (publié dans un recueil de textes de Destrée paru en 1913, *Semaines*, pp. 317-329).

¹¹ L. DE BROUCKÈRE, *Œuvres choisies*, t. IV, *Le Journaliste*, Bruxelles, 1962, pp. 434-435, 422-444 (articles publiés en 1913 et 1914).

liques, libéraux, socialistes — présidé successivement par L. Delacroix et H. Carton de Wiart, il était loin d'être un inconnu¹². Cet avocat, docteur en droit de l'Université libre de Bruxelles, avait une carrière politique et littéraire bien remplie. Député socialiste de Charleroi depuis 1894 — il appartenait donc à la première fournée de députés socialistes élus au moment de l'introduction du suffrage universel tempéré par le vote plural —, il plaida la cause de la Belgique en Italie en 1915 et 1916 à la demande du gouvernement belge du Havre; en 1917, il fut nommé envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire près du gouvernement russe de Petrograd. Militant wallon, il s'était illustré en tant que secrétaire général de l'Assemblée wallonne fondée en 1912, année qui avait vu la publication de sa *Lettre au Roi sur la séparation de la Wallonie et de la Flandre*. Enfin, cet orateur brillant avait des dons d'écrivain; critique artistique, il avait à son actif plusieurs ouvrages relatifs à l'histoire de l'art.

Envisagée sous l'angle de la compétence, l'arrivée de Destrée au département des Sciences et des Arts, qui embrassait également l'instruction publique, n'était pas illogique d'autant qu'il avait été de 1903 à 1911 échevin de l'Instruction publique à Marcinelle¹³, sa commune natale. C'était pourtant un événement car Destrée était depuis 1884 le premier titulaire non catholique du département. Surtout, c'était la première fois qu'un socialiste allait avoir dans ses attributions le domaine scolaire.

Son avènement suscita bien entendu au sein de la droite des appréhensions qui se manifestèrent lors du débat d'investiture en décembre 1919. Mais Destrée trouva un défenseur en la personne du député démocrate-chrétien de Charleroi, M. Levie¹⁴, qui avait été favorable-

¹² Jules Destrée (1863-1936) a fait l'objet de nombreux travaux biographiques dès son vivant. L'un des premiers et des plus intéressants est celui d'E. CAMBIER, *Jules Destrée, ministre des Sciences et des Arts (9 décembre 1919-20 octobre 1921)*, Bruxelles, 1921; citons encore M. BIERME, *Jules Destrée*, Frameries, 1929 (préface du Comte Carton de Wiart) et E. VAN DEN BERGHE, *Jules Destrée*, Bruxelles-Paris, 1933 (préface de P. Painlevé). Nous retiendrons deux ouvrages publiés après sa mort, celui de R. DUPIERREUX, *Jules Destrée (21 août 1863-2 janvier 1936)*, Bruxelles, 1938, et celui qui reste le travail le plus complet à ce jour: P. J. SCHAEFFER (pseudonyme de J. PLACE), *Jules Destrée. Essai biographique*, Bruxelles, 1962 (Académie royale de Langue et de Littérature françaises).

¹³ Province de Hainaut, ar. Charleroi: commune fusionnée à Charleroi depuis le 1^{er} janvier 1977.

¹⁴ Michel Levie, député catholique de Charleroi de 1900 à 1921; il fut étroitement associé aux activités de la *Ligue démocratique belge* dont les objectifs s'inspiraient de l'encyclique *Rerum novarum*. Ce fondateur de la coopérative les « Ouvriers Réunis » de Charleroi, fut ministre des finances de 1911 à 1914, président de la ligue des familles nombreuses (1921-1929), etc. (J. LEVIE, *Michel Levie (1851-1939) et le mouvement chrétien social de son temps*, Louvain-Paris, 1962).

ment impressionné par une interview accordée par le nouveau ministre; celui-ci affirmait sa volonté, en vue de favoriser la « grande œuvre » de reconstruction du pays, de ne pas « ressusciter, dans le domaine de l'enseignement, la moindre querelle religieuse. (...) c'est la trêve et je suis ici pour la faire loyalement observer » ; il s'engageait en outre à prendre des dispositions pour ne « froisser aucune conviction et en laissant les écoles libres vivre et se développer à côté de nous »¹⁵. Effectivement, Destrée mit un point d'honneur à respecter ses engagements; il appliqua les lois votées avant son accession au ministère.

Alors que l'on annonçait des élections pour l'automne 1921, il prit des dispositions pour assurer un maximum de publicité au discours qu'il devait prononcer à Roux¹⁶ le 26 juin 1921¹⁷ sur le thème *Un essai de solution socialiste de la question scolaire*. Le choix de Roux ne pouvait que donner une solennité particulière à l'événement. Cette commune était l'un des hauts lieux du socialisme wallon. Les 26 et 27 mars 1886, elle avait été le théâtre d'émeutes suivies d'affrontements sanglants entre manifestants et forces de l'ordre — on avait relevé plusieurs tués; enfin, elle était le siège d'une des plus anciennes et réputées sociétés coopératives du pays, la boulangerie *La Concorde* fondée en 1891. Destrée prit la parole à la maison du peuple; il fut accueilli par le député-bourgmestre socialiste de la commune Nicolas Souplit.

Le discours de Roux¹⁸, délibérément provoquant, allait effectivement avoir un énorme retentissement, mais pas toujours dans le sens souhaité par le ministre.

On peut distinguer trois parties dans l'intervention de Destrée, mais nous ne nous intéresserons qu'aux deux premières; la dernière, en effet, essentiellement consacrée à la nécessaire amélioration du sort matériel des instituteurs et au développement des bibliothèques publiques, n'entre pas dans notre propos.

Le ministre traça à grands traits l'histoire de la question scolaire en Belgique et déplora qu'elle ait « empoisonné toute notre vie publi-

¹⁵ P.J. SCHAEFFER, *op. cit.*, p. 318.

¹⁶ Province de Hainaut, ar. Charleroi; cette commune est fusionnée à Charleroi depuis le 1^{er} janvier 1977.

¹⁷ Dans son édition du dimanche 26 juin, le quotidien socialiste *Journal de Charleroi* avec lequel Destrée entretenait d'excellents rapports, publiait en première page un placard annonçant le discours; par ailleurs, ainsi que nous l'apprendront divers journaux francophones et flamands, le ministre avait envoyé à l'ensemble de la presse le texte de son discours.

¹⁸ Il est intégralement publié dans le *Bulletin du Ministère des Sciences et des Arts*, t. XV, 1921, III. Documents divers, pp. 17-28.

que » et permis la consolidation d'un parti catholique confessionnel en empêchant les catholiques soucieux de progrès social de rompre avec les éléments conservateurs. Mais s'interroge Destrée, les divergences qui ont opposé le Parti libéral et le Parti catholique correspondaient-elles à des réalités ?

« J'ai, à mesure que je scrute le problème, répondait Destrée, l'impression de plus en plus nette qu'on s'est abondamment querellé autour d'illusions bourgeoises que le Parti ouvrier se doit de ne point partager ».

D'abord, l'enseignement officiel n'est ni aussi neutre, ni aussi tolérant et « dégagé de tout souci confessionnel » que l'affirment ses défenseurs car il n'échappe pas à l'influence du milieu et « telle école officielle dans la campagne flamande est plus confessionnalisée que telle école libre dans une commune industrielle de Wallonie » ; il n'est pas de meilleure qualité et « dans l'ensemble, les deux enseignements sont à peu près équivalents dans la médiocrité ».

Ensuite, de part et d'autre, on s'est efforcé par le biais de l'enseignement primaire de s'assurer « la conservation et la fabrication » d'électeurs. Or l'éducation primaire n'a pas l'importance qu'on lui accorde, sinon « comment expliquer que la proportion de ceux qui suivent à l'école le cours de religion, environ les neuf dixièmes, ne se retrouve pas dans le corps électoral qui n'accorde plus quatre dixièmes au parti catholique ». En fait, précise-t-il,

« la guerre scolaire, née du désir égal, mais opposé des partis bourgeois de s'assurer une clientèle électorale, a donc pour origine une erreur d'appréciation quant à l'importance politique de l'enseignement primaire dans la vie sociale ».

En revanche,

« On n'a jamais vu les syndicats ouvriers se passionner pour ou contre les cours de religion ; ce sont surtout des éléments bourgeois qui ont fait de la propagande pour multiplier les dispenses. Malgré les patients efforts de libres penseurs convaincus, et alors qu'il suffit d'une simple manifestation de volonté, facile, n'exigeant ni peine ni sacrifice de temps ou d'argent pour obtenir la dispense, le nombre de celles-ci atteint à peine 3 p.c. (...) ce qui démontre péremptoirement que la classe ouvrière et paysanne a d'autres préoccupations que celle-là ».

Bref, « la question cléricalo-libérale a masqué trop longtemps la question sociale ».

La classe ouvrière attend de l'école « l'instruction, l'éducation, la préparation à la vie, et rien de plus » et Destrée poursuit :

« Droits de l'Etat, obligation de l'instruction d'une part, mais liberté de l'enseignement, libre choix de l'école pour les parents d'autre part, telle est la conciliation qui a inspiré le législateur. Elle me paraît à approuver. Je n'ai jamais été de ceux qui, exagérant les droits de l'Etat, voudraient aller jusqu'au monopole ».

Le nombre d'écoles est insuffisant, même en y comprenant l'enseignement libre. Si l'Etat veut mener à bien l'obligation scolaire, il doit admettre l'enseignement libre, « comme utile puisqu'il supplée à l'insuffisance numérique de l'enseignement officiel ».

A partir de ces constatations, Destrée présenta dans la deuxième partie du discours son « essai de solution socialiste ». L'enseignement doit être « une grande entreprise nationale » sans qu'on doive porter « d'atteinte grave » aux autonomies. Pour qu'un établissement scolaire soit reconnu comme tel, certaines conditions doivent être remplies : « diplômes des maîtres, disposition des locaux, indication des programmes » ; il y est d'ailleurs pourvu par la loi du 19 mai 1914. Et la conclusion jaillit :

« Au-delà de ce minimum, liberté, liberté des initiatives, des expériences de systèmes nouveaux, liberté du caractère religieux ou irréligieux de l'école. Ce minimum une fois vérifié, nous devons également aider tous ceux qui en sont dignes »¹⁹.

Toutefois, la subsidiation ne pouvait être séparée du contrôle; en d'autres termes, on est tenu de justifier l'utilisation de l'argent :

« Dès cet instant, il peut y avoir entre l'enseignement communal et l'enseignement libre, des différences de caractère légitimes, puisqu'elles sont le résultat de la liberté d'enseignement et voulues par les parents des enfants ; mais tous deux doivent se conformer, pour le surplus, à la loi qui les aide également, tous deux sont des enseignements subsidiés par l'Etat et, en quelque sorte, officiels ».

Pour le reste, Destrée ajoutait qu'il ne renonçait pas à l'anticléricalisme, mais qu'il en abandonnait « les aspects mesquins et sectaires ». Enfin, il ne fallait pas être dupe : si l'enseignement libre se refusait au contrôle pour se contenter de recevoir des subsides, « il faudrait en revenir aux principes de la laïcité rigoureuse, les appliquer plus énergiquement que ne l'ont fait les libéraux et ne laisser aux catholiques que la liberté d'enseigner à leurs frais, risques et périls ».

Voilà en substance le message de Destrée. On y trouvait énoncés quelques-uns des principes qui allaient être à la base du Pacte scolaire

¹⁹ Destrée précisait à cet endroit de son discours que la loi du 13 novembre 1919 (*Pasinomie*, 5^e série, t. X, 1919, pp. 193-196) qu'il avait votée avec la plupart des députés de gauche allait dans ce sens et qu'en tant que ministre, il l'avait révisée et complétée par la loi du 14 août 1920 (*Pasinomie*, 5^e série, t. XI, 1920, pp. 389-391). La loi de 1919 majorait le traitement de tous les instituteurs et étendait le système des subsides aux classes Frœbel du réseau libre; celle de 1920 consacra le principe de l'égalité des traitements de base entre instituteurs et institutrices. Destrée omettait de préciser qu'en 1919, les « gauches » dans la dernière nuit de la session parlementaire s'étaient trouvées contraintes de voter le projet du ministre catholique sous peine de prolonger la situation dramatique des instituteurs.

signé en 1958 et qui mit un terme à la guerre scolaire : « liberté de choix des parents, critères de subsidiarité identiques, contrôle de l'Etat »²⁰.

Les réactions catholiques

Rarement discours aura fait l'objet d'autant de commentaires dans la presse. Les journaux catholiques comprirent immédiatement l'importance pour l'enseignement libre des principes énoncés par Destree. D'une façon générale, tous les quotidiens, qu'ils soient francophones ou néerlandophones, exprimèrent leur surprise²¹ et leur satisfaction, teintée parfois d'optimisme²². Certes, tous réfutaient énergiquement l'accusation d'électorisme portée par le ministre : ainsi *Le Rappel* (Charleroi) s'indignait des propos de « ce païen » incapable de « comprendre les raisons tout bonnement spirituelles dans la lutte des catholiques » ; or, à quels mobiles obéissaient-ils : « nous obéissons aux devoirs les plus hauts, les plus sacrés... : le respect du Maître des esprits, la reconnaissance envers Celui à qui nous devons tout, l'extension du règne de Dieu »²³. Mais au total, en dépit de critiques de détail formulées contre la présentation qu'avait faite Destree de la question scolaire, les journalistes s'accordaient à reconnaître l'impartialité et l'esprit de tolérance du ministre²⁴. Bientôt des personnalités politiques firent entendre leur voix. Le 30 juin, *La Libre Belgique* donnait l'avis d'une « haute personnalité de la Droite » dont on taisait le nom — était-ce Woeste ? — qui se montrait admirative « qu'un ministre socialiste soit allé dans un centre comme Roux, où le socialisme n'est pas loin de confiner au bolchevisme, pour exposer des idées aussi conformes aux nôtres... ». Le même jour, Paul Tschoffen, député de Liège, publiait une tribune libre en première page du journal *Le Soir*, inti-

²⁰ R. HOUBEN et F. INGHAM, *Le pacte scolaire et son application*, 2^e éd., Document C.E.P.E.S.S., 1962.

²¹ *Gazet van Antwerpen* commençait son éditorial de première page le 6 juillet (« Minister Destree en de Schoolkwestie ») par ces mots : « Waarachtig, we beleven nieuwe tijden ».

²² Si le *Courrier du Soir* (Verviers) titrait le 29 juin « Vers la paix scolaire ? », *L'Avenir du Luxembourg* (Arlon) se montrait résolument affirmatif « Pour la paix scolaire » — le 27 juin ; le ton de cet article fut certainement l'un des moins polémiques publiés à cette occasion. Quant à *Het Volk* (Gand), il consacra deux éditoriaux les 29 et 30 juin, sous un même titre évocateur, « Bevrediging der Schoolkwestie ».

²³ *Le Rappel*, 27 juin.

²⁴ Outre les journaux déjà cités, cf. *Journal de Bruxelles* (28 juin), *Le XX^e siècle* (Bruxelles - 27 juin), *Gazette de Liège* (28 juin), *Vers l'avenir* (Namur - 27 juin).

tulée « Bravo, monsieur le ministre » ; le futur ministre encourageait ses amis politiques à accepter le contrôle :

« L'Etat ayant un devoir d'intervention possède, par voie de conséquence inéluctable, un droit de contrôle. S'il paye, il doit savoir à qui et pour quoi. Son contrôle doit se limiter à ce qui est de son domaine propre, je veux dire la technique de l'enseignement. Circonscrit de la sorte, il doit être accepté, sans mauvaise humeur, par les organisateurs de l'école libre, qui du reste ne songent pas que je sache à s'y soustraire ».

Comme l'essentiel était acquis — condamnation du monopole de l'Etat, affirmation de la nécessité de l'école libre, acceptation de la subsidier — poursuivait Tschoffen, les catholiques ne pouvaient pas sous-estimer le résultat obtenu et « décourager par des suspicions injustifiées la bonne volonté du ministre qui a parlé à Roux, qui a bien parlé »²⁵.

C'était la question du contrôle qui, évidemment, suscitait les réserves les plus vives de certains milieux catholiques. Ainsi *Le Rappel* et le *Courrier de l'Escaut* (Tournai) publièrent respectivement les 1^{er} et 3 juillet un article de J. Lecouvet. Ce dernier reprenait pour l'essentiel les thèses qu'il avait défendues dans un ouvrage sorti de presse quelques semaines auparavant²⁶ :

« L'octroi des subsides, écrivait-il, n'exige pas un contrôle rigide et minutieux de la part de l'Etat, puisqu'il ne constitue pas un régime de faveur. Il ne réalise que la stricte justice de la part d'un Etat qui organise un enseignement aux frais de tous les contribuables ».

De toute façon, poursuivait Lecouvet, tant que l'Etat « se déclarera en principe instituteur en chef de la Nation, le problème scolaire ne recevra pas de solution complète »²⁷. Mais cette attitude négative paraît avoir été l'exception²⁸ et le premier ministre H. Carton de Wiart rendit publiquement hommage aux thèses de Destrée lors du

²⁵ *Le Soir*, 30 juin ; on trouvait sous la plume de Fernand Neuray, rédacteur en chef de *La Nation belge*, un appel allant dans le même sens : « Prenez garde, lançait-il à la Droite, que d'injustes et systématiques tracasseries n'aigrissent et ne découragent un homme que vous regretterez quand il sera parti » (28 juin).

²⁶ *L'Etat contre l'Ecole*, Bruxelles, 1921. Docteur en théologie et professeur de philosophie, Lecouvet niait que l'Etat eut des « droits essentiels sur l'enseignement » (p. 31). Recueil des poncifs du cléralisme le plus traditionnel, l'ouvrage limitait le rôle de l'Etat à l'encouragement de « fondations d'écoles par des individus ou des associations » (p. 32) ; on y repoussait toute idée de contrôle de l'Etat ; en revanche, on tolérait celui de « l'opinion et d'un conseil supérieur de l'enseignement » composé de représentants des familles, des autorités pédagogiques et des Comités scolaires (p. 32).

²⁷ *Le Rappel*, 1^{er} juillet ; *Courrier de l'Escaut*, 3 juillet.

²⁸ Même *Le Bien public*, qui fut l'un des organes de presse catholique les moins chaleureux à l'égard du discours de Destrée, estima que le ministre « enfonçait une porte ouverte » en disant que « le subside implique évidemment le contrôle » (29 juin).

Congrès national que tint à Roulers le 3 septembre 1921 la « Fédération nationale des instituteurs chrétiens de Belgique »²⁹.

La déception libérale

Si les propos du ministre avaient été bien perçus du côté catholique, en revanche, la déception fut grande dans les milieux libéraux. Sans doute les personnalités de premier plan s'abstinrent-elles de toute déclaration susceptible d'envenimer les rapports au sein de la « gauche », mais la presse libérale refléta le mécontentement du partenaire laïque du P.O.B. A l'exception du quotidien *Le Matin* (Anvers) qui conserva un ton modéré et appela « tous les citoyens clairvoyants » à soutenir l'action du ministre³⁰, on peut dire que, à des degrés divers, les commentaires se firent de plus en plus grinçants. Il est vrai que le manichéisme de Destrée — il y a les « bourgeois » et les autres — prêtait aisément le flanc à la critique. Ainsi *L'Indépendance belge* (Bruxelles) qui, dans un premier temps, s'était bornée à constater que « la pensée du ministre obéit à une fort honorable intention, mais il y a lieu d'examiner si les circonstances se prêtent à une telle conception »³¹, fut plus incisive par la suite et passa au crible le discours. L'éditorialiste reprocha au ministre d'avoir, par souci d'équilibre, commis une injustice à l'égard des libéraux en méconnaissant les buts poursuivis avec désintéressement : « doter le pays d'un enseignement véritablement neutre, dégagé de toute entrave » ; il rappelait également, ce que Destrée pouvait difficilement renier, que socialistes et libéraux, avant la guerre, avaient participé aux mêmes combats et Destrée, ajoutait le commentateur, « aurait tort aussi de sous-évaluer la puissance du poison confessionnel, contre lequel son parti a dû, à maintes reprises, réagir aux côtés du parti libéral »³². Ailleurs, la prose fut beaucoup plus agressive et polémique³³, mais les

²⁹ *Le XX^e siècle*, 4 septembre 1921.

³⁰ 28 juin 1921, p. 5.

³¹ *L'Indépendance belge*, 27 juin ; on retrouve le même article le 28 juin dans *L'Express* (Liège) et *La Flandre libérale* (Gand).

³² *L'Indépendance belge*, 28 juin.

³³ *La Province de Namur* titra le 28 juin « L'apothéose de l'Union sacrée » et le 29 juin « La solution Destrée. Un mauvais coup contre l'enseignement officiel » ; on pouvait y lire « Le discours de Roux ne sent pas le roussi ; c'est plutôt une odeur d'encens qui s'en dégage, l'encens de l'Union sacrée ». *La Dernière Heure* (Bruxelles) utilisait le 29 juin un titre plus percutant : « Un feu d'artifice pétaradant » ; sous-titre : « Le discours de M. Destrée. Nouvel emballement. L'abdication devant la Congrégation » ; enfin *L'Etoile belge* (Bruxelles) donnait pour titre à son article du 28 juin « Les idées de M. Jules Destrée — Breelan d'illusions ».

remarques les plus intéressantes nous semblent avoir été formulées par la *Gazette de Charleroi* qui paraissait dans le fief électoral du ministre. Pour la *Gazette*, il était hors de doute que c'étaient des préoccupations électoralistes qui avaient présidé à l'organisation de la réunion de Roux ; aussi était-il regrettable que le personnel enseignant et les enfants des écoles eussent été requis d'y participer alors que Destrée parla davantage en socialiste qu'en ministre des Sciences et des Arts ; on aurait donc dû respecter davantage la « neutralité scolaire ». L'auteur de l'article contestait également le caractère « spécifiquement socialiste » de la solution, « à moins, ajoutait-il perfidement, que le ministre, qui est un fin psychologue, ne l'ait ajouté intentionnellement pour convaincre à peu de frais une partie de son auditoire, pour qui toute solution est bonne en soi, par une sorte de grâce naturelle, et même surnaturelle, dès qu'on lui persuade qu'elle est socialiste, opposée aux conceptions 'bourgeoises' nécessairement mauvaises ».

Après avoir évoqué les vexations et les sarcasmes — « Voilà le budget communal qui passe » — dont avaient longtemps été victimes les instituteurs, le quotidien déplora que le ministre n'ait eu pour eux aucune parole de gratitude dans son survol de la question scolaire. Il en arrivait ensuite au problème fondamental, ce que nous appellerions aujourd'hui le choix de société : il est vrai que la classe ouvrière se désintéressait de la question scolaire, mais était-ce « une preuve de sa sagesse » ? Seuls les problèmes matériels devaient-ils compter ? Il était à espérer que Destrée « bien que libéré de toutes les illusions bourgeoises, (eût) une conception moins matérialiste, tout de même, de la démocratie et de la civilisation ». Enfin, analysant le contenu de la solution, la *Gazette de Charleroi* était d'avis que « l'égalité de traitement entre l'enseignement public et l'enseignement privé » était appliquée en vertu de la loi de 1914, mais au détriment du réseau officiel car celui-ci était soumis à des restrictions draconiennes en matière de propagande de recrutement ; de toute façon, pour ne pas être dupe, il importait de créer une inspection « sérieusement organisée » ; il fallait empêcher que « sous prétexte d'instruction religieuse, on enseigne aux enfants, avec l'attachement à un parti déterminé, l'intolérance »³⁴. On peut considérer que ce commentaire de la *Gazette* constituait la synthèse des arguments avancés par les libéraux : leur désapprobation de l'attitude ministérielle était patente.

³⁴ *Gazette de Charleroi*, 28 juin : « La conférence de M. Destrée à Roux. Une solution qui deviendrait vite une capitulation ».

Gêne socialiste

Mais que pensait le Parti ouvrier belge ? Était-il solidaire de son ministre ? Ces questions, on se les posait tant chez les libéraux que chez les catholiques qui craignaient de se réjouir trop tôt ; le 30 juin, *Le XX^e siècle* résumait parfaitement la curiosité teintée d'inquiétude qui était la leur : « le parti comme tel ne s'est point livré. Le Conseil général du parti garde son secret et le *Peuple* observe la consigne qui est de se taire ».

Il est vrai que la grande presse socialiste avait gardé une prudente réserve. Si le 27 juin, le *Journal de Charleroi* avait accordé sa première page au texte intégral du discours et si *Le Peuple* avait fait de même le lendemain en page trois, en revanche les commentaires se faisaient attendre. Un ami de Destrée, Jules Lekeu, sénateur provincial du Hainaut, brisa le silence en publiant « La Paix scolaire », un bref éditorial, en première page du *Peuple* le 29 juin. Lekeu se ralliait à Destrée qui tentait d'apporter « une solution équitable et universellement acceptable, devant laquelle peuvent et doivent désarmer les antagonismes d'antan, si l'on veut de part et d'autre, restituer l'école à sa mission sociale. C'est la nationalisation de l'enseignement sous l'égide de la liberté » ; le programme de Roux sauvegardait les intérêts de l'enseignement officiel tandis que le contrôle des pouvoirs publics sur les subsides accordés au réseau libre était une garantie suffisante ; le sénateur terminait en formant le vœu, dans l'intérêt du pays comme dans celui de la classe ouvrière, qu'une « nouvelle union sacrée » puisse être scellée. C'était une prose lénifiante qui ne fut suivie d'aucune autre prise de position. Le *Journal de Charleroi* se cantonna dans un mutisme total. En Flandre, les lecteurs de *De Volksgazet* (Anvers) n'entendirent jamais parler du discours de Roux ; quant à ceux du *Vooruit* (Gand), en cherchant bien, ils purent découvrir le 10 juillet, en sixième page un article consacré à la question scolaire ; on y analysait avec un préjugé favorable les idées de Destrée, mais on s'interrogeait sur l'efficacité du contrôle dans le cas où un ministre catholique lui succéderait. Bref, le bilan était maigre ; il était aisé de déceler un profond embarras. Mais l'absence de prises de positions des plus hautes instances du Parti et de la presse qui lui était favorable n'impliqua pas que les journaux socialistes fermassent leurs colonnes aux activités d'associations qui ne partageaient pas le ploint de vue de Destrée.

Les paroles de conclusion du député-bourgmestre de Roux à la séance du 26 juin — « les idées émises sont sujettes à discussion ; méditons-les, nous les discuterons plus tard »³⁵ — traduisaient un

³⁵ *La Libre Belgique*, 27 juin 1921. Souplit avait plaidé contre la loi de 1919 au Parlement.

malaise dont l'ampleur allait se manifester bientôt par la voix des enseignants et des associations laïques. Enfin, n'oublions pas que le P.O.B. traversait une période difficile. Les amis de Jacquemotte, regroupés autour de l'hebdomadaire *L'Exploité*, venaient de se séparer d'un P.O.B. considéré comme trop réformiste et avaient constitué le 29 mai 1921 le Parti communiste belge ³⁶.

La colère des enseignants et des associations laïques

Les premières offensives d'opposition radicale aux théories de Destrée vinrent de l'arrondissement de Charleroi.

On sait que les associations de libres penseurs s'étaient multipliées dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Elles avaient particulièrement fleuri dans l'arrondissement de Charleroi : entre 1872 et 1910, on a relevé l'existence de soixante-neuf associations, dont certaines, il est vrai, furent éphémères ³⁷. Une majorité d'entre elles étaient liées au mouvement socialiste; elles soutenaient son action lors des élections; la presse socialiste publiait leurs communiqués; elles tenaient leurs assemblées dans les maisons du peuple; enfin les groupes philosophiques constituaient des sections du P.O.B. ³⁸. Telle était la situation avant la première guerre mondiale.

Au lendemain du conflit, cette étroite imbrication subsista dans la région de Charleroi. Le 2 juillet, le *Journal de Charleroi* annonça une réunion de la « Fédération rationaliste de l'arrondissement de Charleroi » à la maison du peuple de Charleroi-Nord pour le 3 juillet. Le discours de Roux y fut le principal objet de discussion. Un certain Pierard se montra l'adversaire le plus fougueux de Destrée; selon lui il fallait en revenir à l'esprit de 1914. Il s'attacha à réfuter les statistiques du ministre :

« Celui-ci a pris argument du faible pourcentage des dispenses du cours de religion. Cet argument ne tient pas car il y a une grande quantité d'écoles où le cours de religion n'est pas donné et il est inutile donc d'y envoyer des dispenses. Il y a dans les écoles une grande quantité d'enfants qui ne reçoivent pas le cours de religion, et ce nombre n'est pas compris dans le pourcentage des dispenses ».

³⁶ M. LIEBMAN, *Les origines et la fondation du Parti communiste de Belgique*, Centre de Recherche et d'information socio-politiques, Courrier hebdomadaire n° 197, avril 1963. A partir du 2 juillet, *L'Exploité*, qui paraissait alors deux fois par semaine, se livra à une attaque en règle de Destrée, accusé dans un article intitulé « Le sermon sur le terri » d'avoir « trahi la cause de l'enseignement officiel ». Cf. également les numéros des 16 et 23 juillet.

³⁷ E. WITTE, *De Belgische vrijdenkersorganisaties (1854-1914)*, Tijdschrift voor de studie van de verlichting, 5^e année, 1977, pp. 208-215.

³⁸ *Ibidem*, pp. 187 et sv.

D'autres intervenants firent remarquer que trente ans d'efforts se trouvaient anéantis, et que bientôt les catholiques demanderaient aussi l'égalité pour les frais de réparations des bâtiments scolaires. Hotyat estima que le contrôle réclamé par Destrée se révélerait illusoire puisque seuls des chiffres tronqués seraient fournis. Finalement, un Comité fut chargé de la rédaction d'un manifeste. Destrée n'avait trouvé qu'un seul défenseur, Fesler, secrétaire-adjoint de la Fédération du P.O.B. de Charleroi ³⁹.

Le « Congrès national de la Libre-Pensée » réuni les 16 et 17 juillet à l'Institut des Hautes Etudes de Bruxelles confirma les positions dures qu'avait laissé présager l'assemblée de Charleroi. La politique de subsidiation à l'école libre fut condamnée; on rappela que le devoir « de tous les libres penseurs consistait à défendre une politique de gauche assurant la laïcité des services publics, la neutralité scientifique de l'enseignement, l'indépendance du pouvoir civil vis-à-vis de toutes les sectes religieuses »; enfin l'un des participants se fit un plaisir d'annoncer que six cents conseillers communaux du Hainaut avaient décidé que « là où les socialistes ne sont pas majorité, ils peuvent faire alliance à gauche, mais pas à droite » ⁴⁰.

Bientôt, ce fut au tour des groupements d'enseignants de passer à l'offensive ⁴¹. La Centrale nationale du Personnel enseignant socialiste dont nombre d'adhérents se retrouvaient dans des associations laïques haussa le ton. Sous le titre général « Discutons », la section de Charleroi publia, à partir du 24 juillet, quatre articles dans le *Journal de Charleroi* qui constituaient une cinglante réplique aux propos du ministre ⁴². Quant à la section de Bruxelles, elle prépara un rapport dans lequel elle n'hésita pas à rendre hommage à l'action des libéraux :

« Destrée, y était-il écrit, méconnaît singulièrement l'œuvre des libéraux en matière scolaire. Ce n'est rien pour lui d'avoir su, dans les quelques grandes villes où ils étaient en majorité, préserver les enfants du dogme sans attaquer le dogme; ce n'est rien d'avoir vaillamment lutté pour la

³⁹ Compte rendu dans le *Journal de Charleroi*, 7 juillet 1921.

⁴⁰ *Journal de Charleroi*, 17 et 19 juillet 1921.

⁴¹ L'organe de la Fédération générale des Instituteurs belges, le *Journal des Instituteurs*, consacra la majeure partie de son numéro du 7 juillet à l'affaire de Roux. On y trouvait une « lettre ouverte » adressée par P. Cnudde, secrétaire général de la F.G.I.B., au ministre : l'Etat doit avoir le monopole de l'enseignement payé par l'Etat; il est intolérable qu'avec l'argent de l'Etat, on permette à l'enseignement libre de continuer sa propagande « sectaire et... antisocialiste », telles étaient les lignes de force de cette « lettre ouverte ». Cnudde était également membre du Conseil général de *La Ligue de l'Enseignement*.

⁴² *Journal de Charleroi*, 24, 28 et 31 juillet, 9 août 1921. Les deux derniers articles étaient intitulés : « Pour l'école laïque ».

liberté de conscience en défendant cette thèse que l'école payée par les deniers de tous doit respecter les opinions de tous. Malgré tout ce qui nous sépare des libéraux en matière d'enseignement, nous sommes moins ingrats que vous, citoyen Ministre, et nous félicitons les libéraux d'avoir apposé la conception de la neutralité scolaire en matière de religion à celle de la religion obligatoire »⁴³.

Le VIII^e Congrès de la Centrale du Personnel enseignant socialiste, réuni du 28 au 30 août, affirma nettement son opposition radicale à Destrée en votant à l'unanimité un ordre du jour proposé par la section de Charleroi⁴⁴.

Mais il est vraisemblable que l'énervernement avait été d'autant plus grandissant que le discours de Roux semblait déjà avoir été suivi d'application. A Anvers, le 21 juillet 1921, avait vu le jour une nouvelle majorité communale composée des sociaux-chrétiens (F. Van Cauwelaert), des socialistes et des flamingants du Front-partij; le socialiste Camille Huysmans était devenu échevin de l'instruction publique⁴⁵. Or, le pacte conclu par la majorité comportait un volet scolaire qui, en son article 2, prévoyait que les écoles primaires catholiques seraient mises sur pied d'égalité avec les écoles officielles par le moyen de l'adoption : en d'autres termes, cela impliquait des subsides communaux au personnel enseignant, le chauffage et l'éclairage des locaux, la fourniture du matériel scolaire aux enfants pauvres, l'égalité en matière d'œuvres d'assistance sociale et médicale. Mais ce qui inquiétait le plus les observateurs était l'absence d'inspection communale : l'accord se contentait de préciser qu'il devrait être certifié que l'argent versé était bien employé aux buts spécifiés. Comme l'avait souligné avec insistance l'un des chroniqueurs du *Journal des Instituteurs* : « Le

⁴³ Cf. *Bulletin de la Ligue de l'enseignement*, t. 58, janvier-février 1922, p. 39.

⁴⁴ Voici le contenu de l'ordre du jour : « Protester contre la politique suivie par le P.O.B., politique de 'paix scolaire' qui permet aux adversaires d'acquérir une force qu'ils n'ont jamais connue ; 2^o regretter que le citoyen Destrée ministre ne prenne presque jamais l'avis des organismes socialistes intéressés, et l'inviter à s'expliquer à ce sujet devant le Congrès ; 3^o mettre tout en œuvre pour que le prochain congrès du P.O.B. décide de reprendre la lutte scolaire qui n'est qu'une des formes de la lutte de classe, en priant la Commission syndicale d'intervenir pour défendre nos intérêts professionnels et syndicaux ; 4^o protester avec la dernière énergie contre l'insulte toute gratuite faite à l'enseignement officiel en ce qui concerne l'égalité dans la médiocrité des deux enseignements » (compte rendu du Congrès dans *Le Peuple*, 30 août et 1^{er} septembre). Le député socialiste de Charleroi Falony fut l'un des intervenants les plus incisifs !

⁴⁵ E. VAN DE CASTEELE, *Camille Huysmans en het bestuur van de stad Antwerpen*, dans *Bijdragen tot het Camille Huysmansonderzoek*, Anvers, 1971, pp. 49-92.

⁴⁶ *Journal des Instituteurs*, 4 août 1921 (« La politique scolaire socialiste à Anvers »).

discours de Roux porte ses fruits »⁴⁶.

La redoutable *Ligue de l'enseignement* fondée en 1864 et qui n'avait cessé depuis lors d'être l'un des moteurs essentiels des combats menés en faveur de l'école officielle ne resta évidemment pas indifférente. Son Conseil général se saisit de la question le 23 octobre 1921⁴⁷. Puis lors de l'Assemblée générale statutaire du 5 février 1922 et bien que Destrée ne fût plus ministre, le président de la *Ligue*, Alexis Sluys⁴⁸, consacra la majeure partie de son allocution au discours de Roux. Si la *Ligue* a sans relâche prôné l'école neutre, déclara Sluys, c'est justement parce qu'elle a toujours proclamé que la religion était une affaire privée; dès lors, elle ne peut rester sans réactions devant la volonté de certains de subsidier un enseignement libre dont les manuels scolaires se livrent constamment à de violentes diatribes contre des idéaux chers à beaucoup de membres de la *Ligue*, le socialisme et la franc-maçonnerie par exemple⁴⁹. On aurait pu espérer, déclarait en outre Sluys, que Destrée corrigerait la situation abusive créée par la loi de 1914 que socialistes et libéraux avaient dénoncée en son temps. Or, qu'a-t-il fait ? Il l'a appliquée, ainsi que la loi d'octobre 1919 qui, si elle majorait fort heureusement le traitement des instituteurs, étendait en revanche le bénéfice des subsides aux écoles Froebel libres, mais, en plus, il donna un sens extensif à la loi en l'appliquant au paiement des traitements des professeurs des écoles normales épiscopales ! Enfin, l'argumentation de Destrée qui se fondait en grande partie sur le peu de dispenses du cours de religion pour nier l'intérêt que la classe ouvrière attachait à cet aspect de la question scolaire, exaspérait Sluys :

« Que M. Destrée, s'écriait-il, demande dans l'arrondissement de Charleroi aux instituteurs des communes socialistes, pourquoi ils n'ont que peu de dispenses parmi leurs élèves, et il sera édifié sur le degré de liberté dont jouissent les parents et les instituteurs sous le régime scolaire établi depuis 1884 et surtout depuis 1895 »⁵⁰.

⁴⁷ *Bulletin de la ligue de l'enseignement*, t. 57, septembre-novembre 1921, p. 150.

⁴⁸ A. Sluys (1849-1936), pédagogue en renom, était à l'époque directeur honoraire de l'École normale de Bruxelles (cf. la notice de T. JONCKHEERE et L. VERNIERS, *Biographie nationale*, t. XXX, 1958, col. 765-767).

⁴⁹ Sluys appartenait à la loge des « Amis Philanthropes » (Bruxelles), cf. R. DESMED, *La Franc-Maçonnerie belge...*, pp. 219 et sv.

⁵⁰ Les parents qui ne désiraient pas l'enseignement de la religion pour leurs enfants devaient en faire la demande; défense était faite au personnel enseignant de distribuer les formules de dispense aux élèves (P. CNUDE, *Histoire de l'enseignement primaire en Belgique (1815-1930)*, Gand, s.d., pp. 136-138). En 1888, la loge « La Charité » de Charleroi signalait que dans de nombreuses écoles « malgré la demande contraire des parents, on oblige néanmoins leurs enfants à assister aux leçons de catéchisme d'une façon passive, sous prétexte d'insuffisance de personnel ou de local » (R. DESMED, *op. cit.*, pp. 216-217).

Bref, conclut Sluys, la vigilance de la *Ligue de l'enseignement* s'imposait !⁵¹.

Conclusions

Les organisations professionnelles, socialistes et autres, *La Libre Pensée*, *La Ligue de l'enseignement* avaient donc fait front. Cette opposition avait manifestement impressionné la direction du parti qui préféra sans doute ne pas attiser le conflit d'autant qu'elle était consciente des sympathies dont bénéficiait le programme traditionnel des « gauches » en matière scolaire. Jules Destrée quitta le ministère à la fin octobre 1921 et ce ne fut pas un socialiste qui lui succéda ; dans l'immédiat le problème se posa donc avec moins d'acuité et il fallut attendre une quarantaine d'années pour que la philosophie scolaire du député socialiste de Charleroi fût pleinement réalisée.

Le discours de Roux et ses suites illustrent le divorce qui s'était installé entre les instances supérieures du P.O.B. — personne ne désavoua Destrée — et les militants de la base. Pour bien comprendre ce qui se passa en 1921, il faut nécessairement considérer d'une part la stratégie nouvelle que certains voulaient impulser depuis quelques années au P.O.B. et d'autre part la personnalité de Destrée.

Dès 1898, Emile Vandervelde, président du P.O.B., émettait le vœu, dans une brochure intitulée *Le Parti ouvrier et la religion*, de voir se regrouper tous les travailleurs, qu'ils soient croyants ou libres penseurs et déplorait les attaques contre la religion auxquelles se livraient des militants de son parti⁵².

Il reprit sa pensée et la développa en 1906 dans ses *Essais socialistes*. Après avoir convenu que « le christianisme évangélique peut faire bon ménage avec le socialisme démocratique », il précisait immédiatement après que « la question se pose tout autrement, lorsqu'il s'agit du catholicisme ou même du protestantisme constitué en Eglises »⁵³.

« Nous manquerions à la tolérance, écrivait-il, si nous prenions l'offensive contre des groupements religieux 'dont le royaume n'est pas de ce monde' et qui laissent à leurs membres liberté entière au point de vue politique et social. Mais à ceux qui portent la lutte sur notre propre

⁵¹ *Bulletin de la Ligue de l'enseignement*, t. 58, janvier-février 1922, pp. 31-37.

⁵² Ph. MOUREAUX, *Le socialisme, la laïcité et l'Etat (1865-1958)*, dans *Histoire de la laïcité...*, pp. 115-116.

⁵³ E. VANDERVELDE, *Essais socialistes. L'alcoolisme, la Religion, l'Art*, Paris, 1906, p. 138.

terrain, qui font de la religion un instrument de règne et de domination temporelle, nous devons nécessairement répondre par la lutte »⁵⁴.

Vandervelde, qui selon la formule des sociaux-démocrates allemands estimait que « la religion doit être affaire privée » opposait dans un chapitre « l'anticléricalisme bourgeois » ou « vulgaire » à « l'anticléricalisme socialiste ».

Le premier n'était qu'un dérivatif stupide — « embêter les curés » —, c'était une politique stérile car « elle n'a et ne peut avoir aucune prise, bien au contraire, sur les travailleurs restés croyants ». Il faut donc dire non à cet « anticléricalisme superficiel » ; on doit lui préférer celui qui tend à « ruiner, non pas le sentiment religieux, au sens large, mais les religions d'autorité, les formes despotiques du sentiment religieux, par la suppression des inégalités politiques et sociales dont elles sont le reflet »⁵⁵.

Vandervelde abordait également deux questions, celle de l'enseignement et celle des rapports entre le socialisme et la libre pensée.

A la condition, écrivait-il, que les écoles publiques soient en nombre suffisant, il fallait certes respecter la liberté d'enseignement, mais appliquer strictement les principes : « suppression de toutes les subventions, de tous les avantages directs ou indirects, que, dans la plupart des pays, l'Etat accorde à l'enseignement religieux »⁵⁶. Par ailleurs, le P.O.B. « doit garantir à ses adhérents la liberté de conscience qu'il voudrait voir régner dans la société tout entière » ; aussi ne faut-il pas que « l'action de la démocratie socialiste et de la libre pensée » se confonde ; « la propagande, dite rationaliste, doit être faite, non par les partis socialistes, mais par des groupes distincts, agissant dans la plénitude de leur indépendance, et, aussi, de leur responsabilité » ; les socialistes qui sont également libres penseurs ne doivent pas oublier « qu'ils sont, avant tout, socialistes », et pour ne pas affaiblir « la cohésion du prolétariat », il faut éviter de blesser les socialistes qui ne seraient pas des libres penseurs⁵⁷.

Il est évident que l'encyclique « Rerum novarum » de Léon XIII (mai 1891) et le développement de la démocratie chrétienne incitaient le « patron » du P.O.B. à donner un autre visage au parti. Si des associations laïques telles que « Les Solidaires », « L'Affranchissement » etc. avaient été un appui incomparable, et il était souhaitable qu'elles continuent à lui apporter leur soutien, il était non moins vrai

⁵⁴ *Ibidem*, p. 153.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 161-162.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 163-168.

que leur action devenait gênante dans la quête de voix ouvrières que le catholicisme social s'efforçait de conserver à la religion. Quand le P.O.B., à partir de 1913, n'admit plus les associations philosophiques au nombre de ses sections, il ne fit donc que s'inscrire dans la voie conseillée par Vandervelde. Il s'ensuivait que ces associations ne devaient plus siéger dans les maisons du Peuple, mais nous avons vu qu'il n'en fût rien à Charleroi⁵⁸.

C'est dans ce contexte qu'il convient d'envisager le « cas Destrée ».

Les idées qui circulaient dans les sphères dirigeantes du P.O.B. au début du siècle et dans l'immédiat après-guerre n'étaient certainement pas pour déplaire à un Destrée qui était plus imperméable que d'autres aux querelles philosophiques. Autant Vandervelde était capable, en dépit de son indéniable esprit de tolérance, de ne pas transiger avec certains principes et de rester vigilant, autant Destrée paraît avoir été par nature beaucoup plus enclin au compromis, au point de manquer parfois de perspicacité; « je n'ai jamais eu la phobie des curés, on le sait ! Au contraire, il est arrivé parfois que mes amis m'aient montré quelque froideur pour l'insuffisance de mon anticléricalisme », avoua-t-il dans *Le Peuple* en 1921⁵⁹. De cette relative indifférence en matière philosophique, il a administré une preuve au moment de la querelle relative au « bon scolaire » même s'il se montra par la suite un brillant avocat de la gauche. P. Hymans, dans ses *Mémoires*, rapporte que dès qu'il fut en possession du projet de loi, il rencontra Vandervelde en vue « d'organiser la résistance » ; ce dernier le renvoya à Destrée et Hymans précise :

« Celui-ci avait lu le texte superficiellement et se déclara assez favorablement impressionné ! Ces mots lui avaient plu. Il n'avait pas regardé en dessous. Le lendemain, Vandervelde me dit avoir réfléchi : le projet était inacceptable. Il fallait marcher à fond. Ce furent les débuts de l'action parlementaire des Gauches »⁶⁰.

Dès lors, Destrée suivit le mouvement et prononça à Charleroi un discours enflammé dans lequel il clouait au pilori un système qui allait déboucher sur une concurrence commerciale entre écoles, doublée d'une « concurrence politique, philosophique, religieuse ». On prétendait établir la liberté du père de famille ? C'était un sophisme :

« Le citoyen est-il libre dans la vie actuelle, d'affirmer publiquement ses opinions, d'indiquer ses préférences ? Le pauvre, l'ouvrier, le paysan,

⁵⁸ J. BARTIER, *La franc-maçonnerie et les associations laïques en Belgique*, dans *Histoire de la laïcité...*, p. 196.

⁵⁹ *Le Peuple*, 28 décembre 1921 (« S'ils redevenaient les Maîtres »).

⁶⁰ P. HYMANS, *Mémoires*, t. I, pp. 37-38.

le commerçant, l'employé sont-ils donc libres de déclarer à tous, ouvertement, à quelle opinion ils appartiennent ? »⁶¹.

Mais comment concilier ces propos avec ceux de Roux quand le même Destree invoquait le peu de dispense du cours de religion pour affirmer de façon tranchée le désintéret des familles ouvrières pour les aspects philosophiques du problème scolaire ? Certains de ses contradicteurs ne se firent d'ailleurs pas faute de lui rappeler que la liberté n'était encore qu'illusoire...

Pour notre part, nous pensons que le discours de Roux, soigneusement préparé, était une œuvre beaucoup plus personnelle et correspondait aux convictions les plus intimes de Destree⁶² tandis qu'en 1911 il ne pouvait que développer une argumentation officielle du P.O.B. dont manifestement le bien-fondé lui avait au départ échappé. En d'autres termes, le discours de Roux ne fut pas un accident dans la carrière de Destree ; ce fut au contraire l'aboutissement d'un projet qui mûrissait dès avant la guerre. Déjà lors du meeting de 1911, n'avait-il pas déclaré :

« (...) si j'avais à faire une loi scolaire, je ne prétendrais pas l'imposer, par la violence d'une majorité, à des adversaires qui pensent différemment. Une loi de ce genre ne peut pas être le triomphe d'un parti ; elle ne peut être faite pour être durable et féconde, qu'en tenant compte des mœurs et des faits ; or l'adhésion des catholiques à la thèse de la liberté subsidiée est un fait, et si nous étions les maîtres, il faudrait en tenir compte. C'est pour la vie qu'il faut gouverner, et non pour les théories édifiées dans un cabinet de travail »⁶³.

Devenu ministre, il annonça le 30 mars 1920 son intention de préparer « la paix scolaire » ; se considérant comme « responsable de tous les petits enfants de Belgique », il s'engageait à défendre l'enseignement officiel mais sans que l'enseignement libre eût à souffrir⁶⁴. Quinze mois plus tard, il dévoilerait ses véritables intentions à Roux.

A partir du moment où le P.O.B. était décidé à élargir son audience dans un monde ouvrier dont il était avéré qu'il ne désertait pas nécessairement la religion, une prise de distance à l'égard des revendications

⁶¹ J. DESTREE, *La question scolaire*, dans Semailles, p. 324.

⁶² Ce discours constituerait en quelque sorte le testament ministériel de Destree dont certains quotidiens faisaient état, à la même époque, de son intention de ne pas briguer un nouveau portefeuille. Mais cela n'empêchait pas ce discours d'être teinté d'électoratisme ainsi qu'en témoignaient certaines attaques contre l'anticléricalisme « mesquin » des libéraux ; or, on vit par exemple en mai 1912, le socialiste Vandervelde et les libéraux Franck et Hymans joindre leurs voix à la Chambre pour promouvoir la tolérance et s'en prendre à ceux qui mélangeaient religion et politique (J. LEVIE, *op. cit.*, pp. 360-361).

⁶³ J. DESTREE, *La question scolaire...*, p. 328.

⁶⁴ E. CAMBIER, *op. cit.*, pp. 18-19.

laïques s'imposait. Dans l'immédiat, la pression de la base fut suffisante pour maintenir la doctrine originelle en matière scolaire⁶⁵, mais la tension ne cessa de croître entre le P.O.B. et la « Libre Pensée » dont Vandervelde démissionna en 1922⁶⁶. Destrée, pour sa part, continuerait à faire campagne pour que la propagande socialiste fût distincte de celle des libres penseurs⁶⁷. Lentement, mais sûrement, les socialistes belges opéreraient une reconversion qui les amèneraient en 1958 à souscrire un Pacte scolaire et à tenter un « rassemblement des progressistes » par-delà les clivages philosophiques.

Hervé HASQUIN.

⁶⁵ En 1925, le programme du P.O.B., dans le chapitre enseignement, affirmait toujours : « Instruction primaire intégrale, gratuite, laïque et obligatoire aux frais de l'Etat » ; idem pour l'instruction moyenne et supérieure (E. VANDERVELDE, *Le Parti Ouvrier Belge 1885-1925*, Bruxelles, 1925, p. 467).

⁶⁶ J. BARTIER, *La franc-maçonnerie...*, p. 196. Quelques mois avant sa démission de *La Libre Pensée*, dans un éditorial du *Peuple* (18 décembre 1921), intitulé « La religion est affaire privée », Vandervelde était revenu sur le problème des rapports entre son parti et la libre pensée : « Quelques-uns de nos camarades en pays wallon ne demanderaient pas mieux (d'en revenir à la situation antérieure). Ils rêvent encore aux cartels. Ils s'affligent de ce que les groupes de libre pensée végètent. Elevés à une autre école que celle de Marx, ils ne sont peut-être pas suffisamment pénétrés de cette conception matérialiste de l'histoire, qui est le fondement même de notre conception socialiste (...) nous persistons à penser avec Engels et Marx qu'en dernière analyse, ce sont les transformations économiques qui déterminent les transformations intellectuelles et morales (...) fort de cette conviction, le Parti ouvrier a le droit de dire à ceux qui voudraient ressusciter d'anciennes formes de propagande et de groupement de partis : Faites-en votre deuil... ».

⁶⁷ Cf. par exemple son *Socialisme et religion*, Bruxelles, 1929. « Puisque nous demandons aux travailleurs catholiques de venir à nous, ne leur rendons pas irrespirable l'atmosphère de nos réunions », écrivait Destrée qui se défendait de tenir pareil langage « seulement par tactique électorale » ; cette consigne « fait partie de l'essence même du socialisme, (...) elle se rattache directement à la lutte des classes et (...) la classe laborieuse ne peut triompher que si elle est unie » (pp. 20-21).

Les sympathies politiques des missionnaires catholiques italiens envoyés en Belgique pendant le « Ventennio » fasciste

L'hebdomadaire *Sole d'Italia* du 22 avril 1978, publié en italien par la Confédération des Syndicats Chrétiens de Belgique, publiait un supplément de quatre pages consacré au cinquantenaire de la mission catholique italienne de Seraing.

Un article, intitulé *Don Guido Piumatti, forte come le sue montagne, generoso come la sua terra*, y était consacré au fondateur de la mission. Ces lignes, écrites dans le plus pur style hagiographique, ne faisaient aucune allusion aux problèmes politiques qu'avait eu à affronter un missionnaire italien envoyé en Belgique en 1928, c'est-à-dire en plein *ventennio*¹ fasciste. De même, seul l'aspect caritatif de l'action des *Suore delle Poverelle*, établies à Seraing depuis 1933, était relevé. Ces omissions n'étaient ni innocentes, ni dues au simple hasard. En effet, les missions catholiques italiennes de Belgique furent, au temps du fascisme, de véritables succursales mussoliniennes où missionnaires et sœurs furent étroitement liés aux activités de propagande fasciste.

Avant de voir comment leurs sympathies profascistes s'exprimaient et la perception qu'avaient d'eux les travailleurs italiens émigrés en Belgique, il est nécessaire de retracer brièvement l'historique de l'encadrement religieux des émigrés italiens.

1. L'œuvre Bonomelli et les missions catholiques italiennes à l'étranger

L'émigration a été l'un des traits constants de l'histoire italienne aux 19^e et 20^e siècles. Dès ses débuts, elle connut des prêtres qui, motu proprio², accompagnèrent les émigrés dans leur exil, mais il n'existait

¹ Période comprise entre octobre 1922 et le coup d'état de Badoglio en 1943.

² Selon Colette BRAECKMAN (*Les étrangers en Belgique*, Bruxelles, 1973, p. 132), les premiers prêtres italiens seraient arrivés en Belgique en 1864 et se seraient établis à Seraing.

pas, au 19^e siècle, d'ordres spécialement consacrés à cette mission. Cette émigration qui soulageait le pays d'un surplus de main-d'œuvre, se faisait souvent dans des conditions déplorables. De plus, le départ de ces masses, d'origines paysannes pour la plupart, se soldait parfois par leur enrichissement mais, à coup sûr, par la perte d'une bonne part de leurs pratiques religieuses, voire par leur déchristianisation totale. La misère des émigrés et la perte de leurs sentiments religieux émuèrent un certain nombre de prêtres et prélats italiens. Ainsi Mgr Geremia Bonomelli (1831-1914), évêque de Crémone, bien connu pour ses opinions modernistes mais dont les préoccupations sociales étaient vives, créa en 1900 l'*Opera di Assistenza degli Italiani emigranti*, mieux connue sous le nom d'*Opera Bonomelli*. Ce prélat italien n'avait pas hésité, à une époque où l'on ne voyageait pas avec autant de facilité qu'aujourd'hui, à venir se rendre compte sur place dans les régions à forte densité d'émigrés italiens, de la situation réelle qui leur était faite. A la suite de son voyage en Lorraine, l'évêque de Crémone avait notamment dénoncé de manière très vive les conditions de vie réservées aux Italiens³, et s'était attiré la colère du patronat et du député de Briey Albert Lebrun, en déclarant que les Italiens, en Lorraine française, étaient *considérés comme des êtres inférieurs, méprisés par les autorités, traités par les patrons comme des bêtes de somme*⁴. Malgré ces aspects contestataires, l'*Opera Bonomelli* était souvent financée par le patronat local. Les *Bonomelliens* encadraient religieusement les ouvriers italiens émigrés en Europe⁵ mais servaient aussi de recruteurs de main-d'œuvre pour les industriels, et éventuellement d'informateurs. En 1907, le Comité des Forges de Lorraine faisait à l'œuvre un don annuel de six mille francs *en reconnaissance des frais que votre œuvre aura eu à faire et des services qu'elle nous aura rendus*, mais demandait en échange à l'abbé Lupi de l'informer de la venue d'un conférencier anarchiste invité par les Italiens de Jœuf-Homécourt⁶. Les de Wendel, grands patrons de la sidérurgie lorraine, avaient fait appel aux Italiens et à leurs missionnaires, qu'ils rémunéraient en tant qu'aumôniers, pour, selon leurs propres termes, *lutter contre la germanisation et le protestantisme*⁷.

³ Interview accordée au *Secolo*, 7.8.1912.

⁴ Cité par Serge BONNET, *L'homme du fer*, tome I, Metz, 1975, pp. 148 à 150.

⁵ Pour l'Amérique, ce sont les Scalabrinienis qui occupaient les mêmes fonctions.

⁶ Lettre du Comité des Forges à l'abbé Lupi à Esch-sur-Alzette, 5 avril 1907 (Ambrosiana - Opera Bonomelli - carton B, 1907, n° 160), cité par Serge BONNET, *L'homme du fer*, vol. 1, Metz, 1975, p. 98.

⁷ Discours d'Humbert de Wendel, à une fête de la mission catholique italienne, le 28 août 1928, cité par Serge BONNET, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, p. 338.

L'œuvre avait de nombreux bureaux en France; elle en avait aussi un à Luxembourg, et, selon le père Sartori, l'Opera Bonomelli aurait également eu un siège à Bruxelles⁸. Les *bonomelliens* avaient toujours eu le désir de maintenir chez les émigrés à la fois la religion et l'« italianité », mais avec l'avènement du fascisme, l'œuvre prit une option nouvelle, nettement nationaliste.

Les fascistes italiens considéraient l'Opera Bonomelli comme un précurseur de leur organisation des *Fasci all'estero*. Un petit livre du fasciste Paolo Orano⁹ n'hésite pas à dire: *Quattro iniziative hanno salvato la dignità italiana e preparato (...) la volontà del risveglio, del riscatto, della riabilitazione: la « Dante », la « Bonomelli », i missionari di Don Bosco, il Fascio. Ecco le avanguardie d'Italia nel Mondo*⁹.

Les émigrés antifascistes percevaient également les missionnaires de l'Opera Bonomelli comme des agents du fascisme. A Jœuf en Lorraine, l'un de ces *bonomelliens*, Don Cesare Caravadossi, qui était à ses heures indicateur à la solde du consulat, fut assassiné par un anarchiste¹⁰, et le siège de l'œuvre à Esch et plusieurs de ses membres furent également victimes d'attentats antifascistes¹¹, tandis qu'une agression était lancée, à partir d'Athus, contre le directeur de la mission catholique de Longwy, Don Arnolfo Lura que les sources fascistes appelaient *il benemerito Sacerdote, notissimo per i suoi sentimenti di fedele attaccamento all'Italia ed al Fascismo!*¹²

Les missionnaires de l'Opera Bonomelli exerçaient une action religieuse, bien sûr, mais aussi patriotique, généralement hostile à tout processus d'intégration. Le Vatican n'ignorait pas que cette attitude, jointe aux sympathies profascistes des Bonomelliens, créait, en France notamment, une concurrence voire une animosité avec le clergé local¹³. Le 24 février 1928, *en raison des influences gouvernementales (italiennes) exercées sur les actions et les méthodes de l'œuvre*, le corps des missionnaires bonomelliens fut dissout par le pape car ses membres semblaient plus préoccupés de maintenir la foi nationale que la foi religieuse¹⁴. Un peu plus tard, Rome interdit formellement à ses

⁸ Giuseppe SARTORI, *L'emigrazione italiana in Belgio*, Rome, 1962, p. 68.

⁹ PAOLO ORANO, *Avanguardie d'Italia nel mondo*, Società nazionale Dante Alighieri, Rome, 1938.

¹⁰ *45 morti - 283 feriti - Fasci italiani all'estero*, Rome, 1933, pp. 31 à 35.

¹¹ Idem, pp. 63 à 66, p. 259.

¹² Idem, pp. 125 et 126.

¹³ Pour la Gascogne, voir G. MARCEL-REMOND, *L'immigration italienne dans le Sud-Ouest de la France*, Paris, 1928, pp. 33, 114 à 121.

¹⁴ *Revue de l'immigration*, mars 1928, citée par Claude Woos, *La politique d'émigration de l'Italie*, Paris, 1930, pp. 168 à 170.

missionnaires d'adhérer à des partis politiques ou de participer à des manifestations non religieuses¹⁵.

L'Observateur, hebdomadaire publié à Bruxelles par le catholique populaire Ferrari, approuvait sans réserve la décision du pape de faire dissoudre l'œuvre *noyauté depuis deux ans par le fascisme* et ajoutait: *Il faut le reconnaître: les aumôniers de l'Œuvre Bonomelli avaient trop oublié leur mission spirituelle et la tradition chrétienne et italienne de leur institution. Liés à une organisation ouvertement fasciste, ils s'adonnaient à une propagande politique effrénée. Soumis au bon plaisir des consuls, ils n'étaient que des pions dans le jeu des gouvernants fascistes contre les émigrés politiques et contre tous les Italiens libres. Les ouvriers n'avaient plus de confiance en ces prêtres payés par une institution contrôlée par le gouvernement fasciste. Derrière la soutane de l'aumônier, on soupçonnait l'espion du consulat et du faisceau. On méprisait la religion dans la personne de ses ministres, on conspuait l'Évangile car nombre de missionnaires en oublièrent les maximes pour prêcher les principes fascistes de haine et d'intransigeance*¹⁶.

Selon un autre journal antifasciste, la dissolution avait eu lieu car le Vatican s'était rendu compte que le fascisme *voleva vincere gli scrupoli di certi missionari*¹⁷. La dissolution de l'Opera Bonomelli avait mis ses missionnaires devant une alternative: *Chi non si sentiva di diventare fascista, per il pericolo anche di urtare contro il sentimento della massa emigrata, ha abbandonato il suo posto ed è ritornato a fare il prete in Italia. Chi c'è rimasto, invece, si è trovato senz'altro ad essere un vero e proprio funzionario fascista*¹⁸.

Officiellement, ce furent les *missions catholiques italiennes* qui succédèrent à l'Opera Bonomelli mais, en Belgique tout au moins, il ne semble pas que des bonomelliens choisirent de rentrer en Italie après la dissolution de l'ordre. Les missions reprirent sous un nom nouveau le personnel de l'ancienne Opera Bonomelli et, dès 1931, une *Nuova Opera Bonomelli* fut fondée, notamment pour accueillir et « italianiser » dans des colonies en Italie, les enfants de travailleurs émigrés¹⁹.

¹⁵ Voir *Droit d'asile*, septembre 1929.

¹⁶ *L'Observateur*, 7/14/21.8.1928.

¹⁷ *Il Riscatto*, 23.12.1928.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Mgr Ludovico GRANAZZA, *La nuova opera Bonomelli*, in *Bonomelli Geremia, vescovo di Cremona a cura della parrocchia Nigoline*, 1964, pp. 112-113.

2. La répartition des missionnaires italiens en Belgique pendant le « ventennio » fasciste

Nous avons repéré la présence de missionnaires italiens en Belgique à partir de 1926. Selon la chronique *Bandiera rossa* du *Drapeau rouge*, le père Ghidi exerçait alors son ministère à Péronnes-lez-Binche. Le chroniqueur affirmait que ce missionnaire avait fait le signe de croix et un sermon à une Italienne qui fumait et qui lui avait répondu qu'il péchait bien davantage comme marchand du temple!²⁰ En 1928, ce même missionnaire était toujours en fonction à Péronnes. Le 2 septembre, à l'occasion de la fête eucharistique de Binche, le père Ghidi avait fait défiler ses « chemises noires » italiennes et avait été insulté en passant devant la Maison du Peuple²¹. Ce défilé d'escouades fascistes italiennes en uniforme fit l'objet d'une interpellation parlementaire où le missionnaire de Péronnes-lez-Binche fut cité²². Cela n'empêcha pas Don Ghidi de défiler quelques jours plus tard, à l'occasion du 11 novembre, à la tête d'une quarantaine de fascistes²³.

C'est en 1928 également qu'arrivèrent Padre Filippo De Sanctis et Don Guido Piumatti. Le père De Sanctis avait fixé sa résidence au couvent de Montignies-sur-Sambre, aux portes de Charleroi. Ce franciscain devait également visiter les Italiens du Borinage et de la basse Sambre²⁴. C'est lui qui bénit le drapeau des anciens combattants italiens lors d'une cérémonie rehaussée de la présence des autorités fascistes et où Mussolini envoya un télégramme de sympathie²⁵. A la libération, il eut à subir un « règlement de compte » de la part d'antifascistes italiens qui, après l'avoir menacé, l'attaquèrent et le battirent²⁶.

Don Piumatti quant à lui s'installa immédiatement dans le diocèse de Liège qui embrassait également à cette époque l'actuel diocèse de Hasselt. Ces deux régions comportaient avant-guerre plus de six mille Italiens mais nous verrons plus loin que les sympathies fascistes de Don Piumatti l'éloignèrent de l'énorme majorité de ces émigrés.

²⁰ *Drapeau rouge*, article signé Edo de Francavilla, 24/25.5.1926.

²¹ *Il Riscatto*, 30.9.1928.

²² *Annales parlementaires - Chambre*, 20.11.1928, p. 20.

²³ *Il Riscatto*, 2.12.1928.

²⁴ Giacomo SARTORI, *L'emigrazione italiana in Belgio - Studio storico e sociologico*, edizioni del Cristallo, Rome, 1962, pp. 170-171.

²⁵ *Bandiera nera*, avril 1930, et *Journal de Liège*, 7.4.1930, qui déforme le nom du missionnaire.

²⁶ Giacomo SARTORI, *op. cit.*, p. 171. D'autres fascistes de la région subirent le même sort. Nous avons notamment recueilli, le 1.10.1979, le témoignage de M. Elpidio Arduini auquel des partisans italiens de Charleroi donnèrent en 1944 la « correction » qu'ils se proposaient de lui donner depuis de nombreuses années.

A Bruxelles, plusieurs missionnaires se succédèrent et notamment Ludovico da Cortiglione²⁷ et le père Barnaba qui, selon un vieux militant démocrate-chrétien²⁸, était *plus fasciste que Farinacci*²⁹.

Un missionnaire italien exerça momentanément son ministère à Ressaix. En 1929, le *Riscatto* saluait son départ en ces termes: *Fino a pochi mesi fa risiedeva a Ressaix un pretaccio inviato dal governo fascista per portare la sua parola di malaugurio e la disunione fra la massa emigrata. Oggi questo ministro degli assassini fascisti e partito (...)* ³⁰.

A Anvers, en 1929, le *Riscatto* signalait aux ouvriers italiens l'arrivée d'un prêtre *coll'incarico di predicar loro la rassegnazione, di avere fiducia nell'avvenire, di sopportare con pazienza le privazioni e le pene di questo mondo che è destinato a realizzare dei lauti profitti ai capitalisti e di assicurare agli operai solo quel tanto indispensabile a non lasciarli crepar di fame*³¹.

En 1926, un prêtre italien était également signalé dans le Limbourg mais il semble que ce soit ensuite Don Piumatti qui ait repris cette région sous son ministère. Le *Drapeau rouge* assurait qu'il était secrétaire de la veuve Coppée, patronne de charbonnage à Winter slag³², qu'il ne voyageait que dans l'automobile prêtée par sa patronne³³ et organisait dans la région une véritable chasse aux communistes italiens³⁴. Le chroniqueur italien de l'organe communiste ajoutait: *E' sempre quello stesso prete che in Italia benediva i gagliardetti insanguinati dei fascisti che ritornavano dalle spedizioni punitive*³⁵.

²⁷ Voir Claude CASTLAU, *Pastorale et intégration. Eléments pour une histoire religieuse de l'immigration italienne en Belgique*, mémoire de l'Université pontificale grégorienne, 1972-1973.

²⁸ Domenico Tavano, interviewé le 2 avril 1979.

²⁹ Farinacci Roberto (1892-1945), leader du fascisme le plus intransigeant, champion des expéditions punitives; il fut un opposant virulent au pacte de pacification entre fascistes et socialistes d'août 1921. « Liquidé » de la hiérarchie du parti fasciste en 1926, il prit une part active à la République de Salò. Partisan de la nazification de l'Italie, il fut exécuté à la Libération (cf. Armando PARLATO, in *Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza*, La Pietra, Milan, 1971, vol. 2, pp. 269-270).

³⁰ *Il Riscatto*, 15.9.1929.

³¹ *Il Riscatto*, 24.11.1929.

³² *Drapeau rouge*, 11.1.1926.

³³ *Drapeau rouge*, 24/25.1.1926.

³⁴ *Drapeau rouge*, 11.1.1926.

³⁵ *Drapeau rouge*, 24/25.1.1926.

3. Le soutien des missionnaires aux initiatives fascistes

Comme le fait judicieusement remarquer A.C. Jemolo ³⁶, c'est dans les régions « rouges » que les prêtres italiens furent le plus favorables au fascisme. Cette constatation établie pour la situation intérieure de l'Italie peut aisément être appliquée à l'émigration. Les zones d'émigration italienne de Belgique, avec leurs noyaux influents de réfugiés antifascistes, constituaient un terrain hostile en principe aux prêtres dans leur acceptation générale d'avant-guerre. Livrés à ce milieu hostile, les prêtres italiens, déjà prédisposés en faveur du fascisme, ne tentèrent pas de prendre contact avec les masses émigrées. Ils se consacrèrent au petit groupe d'Italiens restés patriotes et religieux et optèrent franchement en faveur du fascisme. Les exemples ne manquent pas pour prouver les connections établies entre les missionnaires et le fascisme italien en Belgique. La presse fasciste de Belgique (*Eco degl'Italiani - Nuova Italia*) regorge d'articles et de photos prouvant que le missionnaire rehaussait régulièrement de sa présence les cérémonies fascistes.

Nous avons vu plus haut à Charleroi un prêtre italien bénir un drapeau dans une assemblée fasciste. A Liège, Don Piumatti bénit le fanion des jeunes fascistes lors d'une cérémonie qui a lieu *nella più grande intimità e nel più austero stile fascista* ³⁷. Il bénit également un étendard à Verviers, en présence du consul. La bénédiction est rapportée par le *Riscatto* en ces termes: *Tutto ad un tratto suonarono gli inni patriottici italiani e belgi. Tutti quanti fanno il saluto alla romana. Viene inclinato il vessillo ancora sporco di sangue ed il corvo nero gli dà la benedizione* ³⁸.

Après l'agression de l'Ethiopie, l'Italie lança parmi les Italiens de l'étranger une vaste campagne de résistance aux sanctions économiques prévues contre l'Italie par la Société des Nations. Cette campagne de résistance se traduisait par des souscriptions et par la collecte des alliances en or ensuite remplacées par des alliances d'acier. Dans la liste de souscription des Italiens de Liège, on trouve une contribution de cinq cents francs, somme estimable en 1935, provenant de Don Piumatti ³⁹.

Ce sont les missionnaires qui, en Belgique, collectèrent les alliances en or des Italiens et les transmirent au Consulat. Le 18 janvier

³⁶ Arturo Carlo JEMOLO, *L'Eglise et l'Etat en Italie du Risorgimento à nos jours*, Paris, 1960.

³⁷ *Eco degl'Italiani*, 31.1.1935.

³⁸ *Il Riscatto*, 5.5.1929.

³⁹ *Eco degl'Italiani*, novembre 1935, pp. 9-10.

1936, la remise des alliances en acier donne lieu à la Casa d'Italia de Bruxelles à une cérémonie ainsi décrite par l'hebdomadaire fasciste *Nuova Italia*: *Ha parlato il Francescano Padre de Sanctis di Charle-roi, che ha rilevato la profonda significazione della Fede come simbolo. La fede d'acciaio è assai più preziosa del cerchietto d'oro perchè essa è anche il simbolo del Amore e della Fede nei destini della Patria. Ha terminato dicendo che S. Francesco è stato il primo a portare la parola della fede e della civiltà in Etiopia. Padre de Sanctis ha quindi benedetto le fedi d'acciaio e gli Italiani presenti (...) ⁴⁰. A Liège, c'est également le missionnaire, Don Piumatti, qui procède à la bénédiction des alliances d'acier pour rendre plus evidente il carattere mistico dell'offerta ⁴¹.*

C'est Don Piumatti et les Suore delle Poverelle qui préparent les enfants italiens de la région de Liège à leur première communion collective ⁴². *L'Eco degli Italiani* de mai 1935 consacre une page entière à cet événement. Une photo nous montre les vingt-huit enfants en uniforme de *balilla* et de *piccole italiane*. Le Consul est présent et, après la cérémonie, toute l'assemblée se réunit au *Dopolavoro* du Consulat. Les enfants italiens, préparés par Don Piumatti et les Suore delle Poverelle, déclarèrent à la journaliste Maria Busi Bixio que, pendant la cérémonie, ils avaient tous prié pour Mussolini!

La présence des missionnaires est requise à toutes les cérémonies qu'honorent les autorités fascistes de Belgique. Par exemple, le 4 novembre 1934, en présence du Secrétaire du Fascio, du Consul et des jeunes en uniformes, la messe célébrée par Don Piumatti à Liège a un caractère solennel. Le missionnaire y prononce un sermon que le journal fasciste *L'Eco*, appelle *un efficace discorso di carattere religioso patriottico*, avant de participer au cortège qui se dirige vers le cimetière de Robermont où un monument du plus pur style mussolinien (faisceaux ...) a été érigé ⁴³.

Le même Don Piumatti fait circuler, pendant un mariage à Seraing, une liste pour envoyer les enfants dans les colonies organisées en Italie par le gouvernement fasciste, afin de « réitalianiser » les enfants émigrés.

C'est encore lui, taxé par le *Riscatto* de *missionario del regime fascista* ⁴⁴, qui va visiter les Italiens à Tilleur *per portare loro la pa-*

⁴⁰ *Nuova Italia*, 30.1.1936.

⁴¹ *Eco degli Italiani*, mars 1936.

⁴² Si l'on en croit Cavanna (*Les Ritals*, Belfond, Paris, 1978, p. 41), seuls les communistes italiens cent pour cent ne faisaient pas faire de communion à leurs enfants.

⁴³ *L'Eco*, 15.11.1934.

⁴⁴ *Il Riscatto*, 17.2.1929.

rola del suo Dio e con abilità anche quella del Duce. On lui demande s'il faut aimer aussi Mussolini, à quoi il répond: *non come Mussolini ma come superiore e più istruito bisogna amare anche lui.* La réponse fit scandale et, selon l'hebdomadaire des communistes italiens de Belgique, les ouvriers refusèrent la main qu'il leur tendait en disant: *Non diamo la mano a delle spie Mussoliniane*⁴⁵.

On voit par ces quelques exemples que les missionnaires italiens de Belgique n'hésitèrent pas à apporter leur appui pécuniaire et leur caution morale aux initiatives fascistes. En échange, les fascistes italiens ne manquaient pas de les aider également. Le journal du fascio de Liège faisait une ferme publicité pour les messes en italien célébrées à la *capella delle Suore: Missione Cattolica. La seconda Domenica di ogni mese in Liegi, rue Hors Château, il Reverendo Don Piumatti celebra la messa per noi Italiani. NON DIMENTICATELO*⁴⁶. Les fascistes réciproquaient également aux missionnaires l'appui pécuniaire qui leur était octroyé. Ainsi, en août 1935, le journal du fascio de Liège avait donné cent francs de subsides à l'*Asilo Italiano di Seraing*, le jardin d'enfants fondé par Don Piumatti pour maintenir l'« italianité » des petits émigrés⁴⁷.

4. La perception du missionnaire catholique par les émigrés italiens de Belgique

Pour aborder ce problème, il ne faut pas perdre de vue qu'entre les deux guerres, l'émigration italienne de Belgique était fort politisée et bipolarisée entre fascisme et antifascisme. Comme nous l'avons vu, les choix politiques des missionnaires étaient sans ambiguïté. Aucun d'entre eux ne tenta de passer pour « neutraliste », à plus forte raison, aucun d'entre eux ne s'essaya à un rapprochement avec les antifascistes. Il n'y eut pas, en Belgique, l'équivalent d'un Don Minzoni⁴⁸ en Italie. Les vieux émigrés que j'ai interviewés ont été unanimes sur ce point: avant-guerre, les missionnaires ne fréquentaient pas les antifascistes, ils ne visitaient que le petit groupe d'Italiens qui leur était favorable. Le prêtre italien était davantage perçu en milieu ouvrier comme fasciste que comme missionnaire.

⁴⁵ *Il Riscatto*, 12.8.1928.

⁴⁶ Voir par exemple *Eco degl'Italiani*, 30.4.1935, 31.5.1935.

⁴⁷ *Eco degl'Italiani*, août-septembre 1935.

⁴⁸ Don Giovanni Minzoni, curé d'Argenta, martyr de l'antifascisme, fut assassiné à coups de bâton par des fascistes à Ferrare.

La presse antifasciste italienne de Belgique regorge de mises en garde contre les missionnaires. Ils sont avant tout présentés comme des délateurs. A Charleroi, les antifascistes dénoncent *l'immane frate dalla camicia nera, che, servendosi della religione, vaga nelle case degli operai italiani allo scopo di rintracciare dei sovversivi e denunciarli agli organi superiori per le eventuali rappresaglie*⁴⁹. A Bernissart aussi, les ouvriers auraient été étroitement surveillés et fréquemment menacés *da un frate scellerato*⁵⁰. Dans le Limbourg, les antifascistes dénoncent le *famoso prete fascista che va ovunque a fare la propaganda, viaggiando naturalmente in automobile padronale, e che spessissimo fa espellere gli operai sospetti di bolscevismo (...)*⁵¹. A Winterslag, selon la tribune en italien du *Drapeau rouge*, *il prete in camicia nera a fait mettre à la porte deux cent soixante ouvriers en quinze jours et les a fait remplacer par des Russes blancs*⁵². Le Comité exécutif de la Ligue italienne antifasciste de Belgique met en garde ses membres contre les *sanguisughe dell'emigrazione. Sacerdoti che fanno commercio della fede e solidarietà cristiana, denunziando ai consoli, alle autorità politiche e ai padroni, coloro che sono sospettati di mentalità rivoluzionaria o antifascista*⁵³. Les prêtres italiens sont présentés par la presse antifasciste comme des dénonciateurs incurables. Le mensuel anarchiste *Bandiera Nera* rappelle qu'au 19^e siècle déjà, ils se complaisaient dans ce rôle et il publie une lettre de Monseigneur Fornari, nonce apostolique à Paris, à Monseigneur Gioacchino Pecci, nonce à Bruxelles. Cette lettre dit entre autres: *Si sa con esattezza che l'avvocato Giuseppe Mazzini, genovese, capo rivoluzionario e fondatore della setta « La Giovane Italia » è giunto à Bruselles, proveniente da Londra, e che si occupa di redigere un programma e di riannodare la fila dei rivoluzionari. Oltre a lui devono trovarsi a Bruselles molti italiani giuntivi con passaporto inglese e sotto falsi nomi, ed i quali non sono altro che dei cospiratori agli ordini di Mazzini. Comunicare tutto cio' al Cavaliere Hody, direttore generale della Pubblica Sicurezza di Bruselles*⁵⁴.

La presse antifasciste présentait également les prêtres comme des agents du patronat, faisant pression sur les ouvriers italiens afin qu'ils ne participent ni aux grèves, ni aux manifestations. Ainsi, lorsqu'en octobre 1928, le charbonnage de Ressaix diminue les salaires des mineurs, le *Riscatto* affirme que, la veille du jour prévu pour la

⁴⁹ *Bandiera rossa* in *Le Drapeau rouge*, 7/8.2.1926.

⁵⁰ *Bandiera rossa* in *Le Drapeau rouge*, 7/8.3.1926.

⁵¹ *Bandiera rossa* in *Le Drapeau rouge*, 24/25.1.1926.

⁵² *Bandiera rossa* in *Le Drapeau rouge*, 11.1.1926.

⁵³ *Il Riscatto*, 26.5.1929.

⁵⁴ *Bandiera nera*, octobre 1929.

manifestation, le missionnaire de Péronnes, que l'hebdomadaire italien appelle le *corvo nero*, è andato in giro in tutte le cantine a dire a tutti gli italiani di andare al lavoro, di non partecipare a questa manifestazione⁵⁵. Malgré ces mesures d'intimidations, trois cents mineurs italiens participèrent à la manifestation du 25 octobre.

Avant-guerre, le prêtre est, en effet, peu écouté parmi les ouvriers italiens de Belgique. Lorsqu'il demande à un mineur italien: « Pourquoi, mon fils, ne vous voit-on jamais à la messe? », la réponse fuse immédiatement: « Parce que vous, on ne vous voit jamais au fond! » (de la mine)⁵⁶. Aussi, parmi les antifascistes, le mot d'ordre général qui circule à son égard est *boycott*. A Quenast, les ouvriers des carrières, ayant eu la visite du missionnaire, à l'occasion de Noël, hanno accolto come meritava il prete mussoliniano, che un'altra volta preferirà restare a casa sua anziché scomodarsi inutilmente o cadere nel ridicolo⁵⁷. A Hensies, un espèce de « piquet » aurait dissuadé les Italiens de venir se confesser chez un fascista in sottana qui s'était dérangé dopo una buona diffusione di inviti fra le famiglie italiane. Un gruppo di operai sono rimasti in osservazione per lungo tempo senza riuscire ad avere la ... soddisfazione di conoscere qualche penitente⁵⁸.

A Acoz, le missionnaire italien est accusé d'aller visiter les femmes émigrées *ben intenso nel periodo in cui i mariti sono al lavoro*. Le correspondant italien promet que, s'il revient, *anche nel periodo di lavoro, il ministro di Dio e di Mussolini potrebbe avere la lezione che si merita*⁵⁹.

La Ligue antifasciste italienne de Péronnes se donne pour premier but, lors de sa réunion inaugurale, de *combattere la nefasta azione del prete locale italiano, strumento del Governo fascista e agente dei padroni, il quale nella mattinata di Domenica ha fatto sfilare in processione gli « esploratori » fascisti*. Et cette Ligue de Péronnes lance pour premier mot d'ordre: *Vuoto assoluto attorno al nero sgherro di Mussolini!*⁶⁰ Les menaces contre les prêtres italiens pleuvent: *gli operai antifascisti di Tertre non tollereranno più le sue « pie funzioni » e potrebbero riservargli delle sgradevole sorprese*⁶¹. *Tutti questi rettili immondi che vivono al margine della società, sfruttando i lavora-*

⁵⁵ *Il Riscatto*, 11.11.1928.

⁵⁶ Dialogue rapporté par Mme Noemi De Tomi, interviewée le 3 février 1978.

⁵⁷ *Bandiera rossa* in *Le Drapeau rouge*, 18.1.1926.

⁵⁸ *Il Riscatto*, 15.12.1929.

⁵⁹ *Bandiera rossa* in *Le Drapeau rouge*, 26/27.9.1926.

⁶⁰ *Il Riscatto*, 19.8.1928.

⁶¹ *Il Riscatto*, 12.10.1930.

PLANCHE XXIII

il Cristo del Vaticano

Il Riscatto, 21.4.1929.

tori più ingenui e colpendo i coscienti, debbono essere bollati a fuoco dalle organizzazioni antifasciste⁶². Le *Riscatto*, en particulier, abondait en menaces contre les missionnaires envoyés en Belgique: essi appartengono alla lista dei complici e dei servitori di Mussolini con i quali il proletariato italiano avrà sempre i conti aperti⁶³. Comme nous l'avons vu plus haut, la *Libération* allait sonner pour certains missionnaires l'heure des comptes à rendre, heure tant attendue par certains antifascistes.

5. Les croyances religieuses des antifascistes italiens émigrés en Belgique

On peut se demander, en conclusion, pourquoi les prêtres italiens furent en général si mal perçus par leurs compatriotes émigrés en Belgique. Ceux-ci étaient-ils en majorité athées ou s'étaient-ils éloignés des missionnaires pour des raisons politiques? Les athées ou agnostiques convaincus formaient sans doute une minorité en milieu italien. Il y en avait cependant parmi les communistes et surtout parmi les anarchistes. A ce propos, un texte anarchiste, paru à l'occasion de Noël, est très représentatif: *Non andremo più alla chiesa perchè essa ci è apparsa la continuazione di una grande menzogna, la catena permanente del ricco contro il povero, e non ne sentiremo un gran male. In fondo ne siamo contenti. Eravamo abituati a vegliare ogni anno attorno al redentore che non fa miracoli, ignorando che il redentore è in noi (...) Gesù è sparito e al suo posto egualmente alto e sublime si è assisa l'anarchia, la quale è anch'essa un ideale di fratellanza e di amore universale (...) Dio ha spostato la sua base: invece di essere in cielo è in terra, invece di essere un entità fuori dell'uomo, è nell'uomo stesso. E non è questo il più bel Natale, la più gioiosa pastorale, l'inno più sublime alla vita, al lavoro e al mondo, la più alta e perfetta delle religioni, la religione di se stesso e dell'umanità?*⁶⁴ Aucune animosité réelle contre la religion n'émane de ce texte, mais plutôt une certaine nostalgie.

C'est le discours des prêtres que les émigrés refusent, non « la » religion ou « le » christianisme. Selon le reflet que les journaux antifascistes donnent de ce discours, les missionnaires italiens disent que les ouvriers gagnent trop⁶⁵ et finissent toujours par *insultare questi*

⁶² *Il Riscatto*, 26.5.1929.

⁶³ *Il Riscatto*, 28.1.1928 et 13.5.1928.

⁶⁴ *Guerra di Classe*, décembre 1931.

⁶⁵ *Bandiera rossa* in *Le Drapeau rouge*, 26/27.9.1926.

*briganti di antifascisti*⁶⁶. *All'estero i missionari della Chiesa sono incaricati di far passare di contrabando la merce fascista rivestendola di patriottismo e di fede cristiana*⁶⁷. Le missionnaire rappelle à ses compatriotes la santa morale cattolica e mussoliniana ad un tempo, la rassegnazione al volere del padrone nella speranza di godere una buona vita nell'altro mondo. Intanto pero' prete e padrone godono la vita in questo, lasciando aspettare quello futuro ai loro credenti⁶⁸.

C'est le choix politique et social des missionnaires en faveur du fascisme et du patronat qui leur est reproché. La religion et spécialement la figure du Christ restent, elles, mythiquement idéales. Les journaux anarchistes rappellent la figure héroïque de Don Minzoni⁶⁹, affirment que Jésus n'a jamais parlé de fonder une Eglise mais que *La Chiesa rovinò un ideale uscito attraverso dieci secoli di lotta interna del moseismo*⁷⁰. Jésus reste pour la plupart des émigrés le prototype du pauvre prêchant l'amour et l'égalité. Ce thème revient fréquemment dans la presse communiste: *Noi emigrati Italiani siamo convinti che se Gesù Cristo risuscitasse si metterebbe dalla parte nostra, cioè dalla parte degli antifascisti. Che forse, — lo dite voi, — non camminava Gesù scalzo a piedi, e qualche volta si faceva condurre da un asinello e predicava la libertà, la fratellanza tra i popoli?*⁷¹ *Ma noi siamo sicuri che se Cristo ritornasse, ai nostri giorni, a predicare l'amore e l'uguaglianza agli uomini, il primo a rinchiuderlo sulla croce sarebbe sicuramente Padre Ghidi*⁷².

Selon la presse antifasciste italienne de Belgique, le message de Jésus, comme celui de saint François⁷³, a été marchandé, notamment par le Pape⁷⁴, et le Christ que présente le Vatican est un Christ « aseptisé » et « fascistisé » (voir caricature, pl. XXIII).

En terminant cette étude, l'image que nous avons des missionnaires italiens en Belgique est beaucoup plus complète que celle que nous avait livrée l'hebdomadaire *Sole d'Italia* publié par la C.S.C. ou

⁶⁶ *Il Riscatto*, 12.10.1930.

⁶⁷ *Il Riscatto*, 2.12.1928.

⁶⁸ *Bandiera rossa* in *Le Drapeau rouge*, 18.1.1926.

⁶⁹ Voir note 48. *Bandiera nera*, avril 1930. Ce thème est aussi repris dans *Il Riscatto*, 12.10.1930.

⁷⁰ *Gucrra di Classe*, décembre 1931.

⁷¹ *Il Riscatto*, 9.6.1929.

⁷² *Bandiera rossa* in *Le Drapeau rouge*, 24/25.5.1926.

⁷³ *Il Riscatto*, 23.12.1928.

⁷⁴ *Bandiera nera*, août 1929. Un poème signé « l'Esule » et intitulé *Per l'uscita del Papa dal Vaticano* se termine ainsi:

*E aggiunger può, che, per nuovi milioni,
la religion di Cristo mercanteggia
con assassini e con sanguinosi troni.*

d'autres ouvrages hagiographiques ⁷⁵. Les missionnaires italiens envoyés en Belgique pendant le « ventennio » fasciste eurent une crédibilité très faible auprès de leurs compatriotes car leurs choix politiques et sociaux les avaient éloignés d'une classe ouvrière pourtant avide qu'on lui rapporte un certain message teinté de christianisme. Après la guerre, cet héritage pesa lourdement sur le destin des missions italiennes et ce n'est qu'avec difficultés que les prêtres les plus progressistes purent se décharger d'une lourde réputation acquise pendant le fascisme. Vouloir retracer l'histoire des missions italiennes dans l'entre-deux-guerres en éludant le problème des sympathies politiques des missionnaires, c'est omettre volontairement de se pencher sur le délicat problème du rapport entre religion et politique: cette négligence, dans le cas qui nous a occupée, ne pouvait être entièrement fortuite.

Anne MORELLI.

⁷⁵ L'ouvrage du père Giacomo Sartori, *op. cit.*, n'éluide pas entièrement le problème des sympathies fascistes de ses prédécesseurs mais il le pose comme une inexplicable équivoque due aux désordres de la Libération et qui valut aux missionnaires des représailles indues. Il termine ainsi son passage sur le père De Sanctis: *Oggi in Belgio le passioni si sono placate et il ricordo dell'apostolo è circondato dovunque di sacro rispetto* (p. 171).

LISTE DES SOUSCRIPTEURS

L'Institut d'histoire du christianisme et de la pensée laïque adresse ses très vifs remerciements à tous ceux qui ont contribué par leur souscription à publier cet ouvrage. Il remercie aussi chaleureusement *Les Amis de l'Institut d'histoire du Christianisme* ainsi que la revue *La Pensée et les Hommes* qui l'ont aidé si efficacement à diffuser ce volume.

- M. J. ALLEYN (Wanfercée-Baulet).
M. R. ANDRÉ (Fayt-lez-Manage).
M. F. ANSELIN (Mont-sur-Marchienne).
M^{me} J. ANTHIERENS-RÉQUILÉ (Bruxelles).
M. A. ANTOINE (Tournai).
M. M.-A. ARNOULD (Mons).
- M. C. BACKVIS (Bruxelles).
M. L. BAGUET (Ecaussines).
M^{me} F. BAUDÉ-DE ROSSI (Bruxelles).
M. P. BAUDOUX (Bruxelles).
M. T. BEATSE (Overijse).
M. A. BÉCHET (Morlanwelz).
M. J. BIDAINE (Mariakerke).
M. M. BILLIET (Hoeilaart).
M. et M^{me} J. BINGEN (Bruxelles).
M^{me} D. BLANKOFF-PIANUS (Bruxelles).
M. J. BLANKOFF (Bruxelles).
M^{me} R. BLAVIER-ERNOULD (Jambes).
M. P. BLOND (Warquignies).
M. A. BODSON (Liège).
M^{me} E. BOGAERT (Bruxelles).
M. A. BOMBOIR (Mons).
M. et M^{me} A. BOTTE (Lustin).
M^{me} L. BOUCHERY-VAN DEN BROUCKE (La Hulpe).
M. A. BOUGARD (La Louvière).
M. M. BOUGARD (Merbes-le-Château).
M. R. BOUGARD (La Louvière).
M^{me} J. BRACOPS-DE VOGELAER (Bruxelles).
M. M. BRAILLON (Viesville).
M^{me} G. BRASSEUR-FRANCQ (Waudrez).
M. G. BRICART (Tournai).
M^{me} P. BRIEGLEB (Bruxelles).
M. J. BRIHAYE (Bruxelles).
M. P. BRIOT (Bruxelles).
M. G. BRUNET (Paris).
M. J. BRUSSON (Tilff).

- M^{me} A. BRYE-VEEKMAN (Bruxelles).
M^{lle} V. BUYCKX (Bruxelles).
- M. C. CAHEN (Bruxelles).
M. G. CAMBIER (Bruxelles).
M. et M^{me} A. CARETTE (Bruxelles).
M. G. CARLIER (Bruxelles).
M^{lle} A. CAVALIERE (Bruxelles).
M^{me} J. CHARETTE (Thorembais - Saint-Trond).
M. E. CLAEYS (Rhode-Saint-Genèse).
M. P. CNOCKAERT (Bruxelles).
M. P. COCKSHAW (Bruxelles).
M^{lle} J. COLINET (Bruxelles).
M. H. COPIN (Bruxelles).
M. E. CORDIER (Bruxelles).
M^{lle} M.-Th. CORDIER (Houdeng-Aimeries).
M. J.-M. CORNET (Godarville).
M^{lle} S. CORNIL (Bruxelles).
M. C. COSTOPOULOS (Tours).
M. L. COULOUBARITSIS (Bruxelles).
M. D. COX (Overijse).
M. R. CRAHAY (Liège).
M. E. CRAPEZ-MESTER (Liège).
M^{me} L. CRETS (Bruxelles).
M. J. CROKAERT (Ghlin).
M. G. CRUSPIN (Lustin).
- M. P. DARTEVELLE (Carnières).
M. et M^{me} T. DAVIDOVIC (Bruxelles).
M. A. DEBAISE (Bruxelles).
M^{me} E. DE BOECK-RENIERS (Bruxelles).
M^{lle} L. DE BROUCKÈRE (Bruxelles).
M^{lle} C. DECUYPER (Sambreville).
M. R. DE CUYPER (Bruxelles).
M. A. DE DONCKER (Ohain).
M. C. DE HAAN ('s Gravenwezel).
M^{me} L. DEHON-DESTRAIN (Rixensart).

- M. C. DEJEAN (Bruxelles).
M^{lle} L. DE KEYSER (Bruxelles).
M^{me} P. DEKEYSER-PAELINCK (Bruxelles).
Dom E. DEKKERS (Steenbrugge).
M^{me} M. DE LEGER-WAEYENBERGH (Morlanwelz).
M. M. DELESPESE (Luttre).
M. J. DELLEUSE (Bruxelles).
M. J. DELRIEU (Bruxelles).
M. C. DELVOYE (Bruxelles).
M. A. DEMAN (Bruxelles).
M. C. DEMEESTER (Morlanwelz).
M. O. DEMOL (Bruxelles).
M. R. DEMOUSSELLE (Mol).
M. J.-L. DE PAEPE (Ohain).
M^{lle} L. DEPERON (Bruxelles).
M^{me} J. DE PLECKER-TIMMERMANS (Dilbeek).
M. E. DEREUX (Morlanwelz).
M^{me} A.-C. DERO (Bruxelles).
M. C. DEROUX (Bruxelles).
M. M. DE SCHAMPHELEIRE (Antwerpen).
M. M. DESCHREYER (Bruxelles).
M. R. DESMED (Bruxelles).
M. G. DESPY (Limal).
M^{me} A. DESTRÉE (Bruxelles).
M. Y. DE SUTTER (Bruxelles).
M. J. DETEMMERMAN (Bruxelles).
M^{me} L. DE VEEN-VAN HOUDT (Brussel).
M. R. DEVLEESHOUWER (Bruxelles).
M. C. DEWITTE (Bruxelles).
M^{me} S. DE ZUTTERE-VROOME (Ekeren).
M. J. DIERICKX (Bruxelles).
M. et M^{me} A. DIERKENS (Bruxelles).
M^{me} S. DOIGNY-WOLF (Bruxelles).
M. G. DONNAY (Nivelles).
M^{me} A. DORSINFANG-SMETS (Bruxelles).
M^{me} M. DREZE (Bruxelles).
M. C. DUBOIS (Carnières).

M. G. DUBOISDENGHIEN (Grez-Doiceau).

M. A. DUMONT (Saint-Mard).

M^{me} L. DUMONT (Sart-Bernard).

M^{me} J. DUMORTIER-BIBAUW (Tournai).

M. C. DUPONT (Morlanwelz).

M^{lle} D. DUQUÈNE (Bruxelles).

M^{me} H. ENGELEN (Bruxelles).

M. M. ERLER (Grâce-Hollogne).

M. W. FABRE (Bruxelles).

M. J. FAGÈS (Louette-Saint-Denis).

M^{me} G. FINK (Bruxelles).

M^{me} J. FLEM (Bruxelles).

M. C. FONTAINE (Ottignies).

M. W. FONTAINE (Tournai).

M. R. FOUBERT (Tamines).

M^{me} S. FOURNEAU (Bruxelles).

M^{me} A. FRÉRARD-HENTJENS (Bruxelles).

M^{me} E. FRANÇOIS (Chênée).

M. J. FRANÇOIS (Bruxelles).

M. et M^{me} J. FRANÇOIS (La Louvière).

M. M. FRANCOTTE (Rixensart).

M. C. GEIMER (Luxembourg).

M^{me} S. GENTY-LEROY (Bruxelles).

M. M. GEORGEN (Bruxelles).

M. M. GIBON (Rhode-Saint-Genèse).

M. M. GIMENNE (Couthuin).

M. R. GOFFIN (Bruxelles).

Librairie G. GRANDCHAMP (Chesalles-sur-Moudon).

M. et M^{me} G. GORREUX (Beuzet).

M. R. GROSJEAN (Bruxelles).

M. R. GRUMIAUX (Ghlin).

M. et M^{me} P. HADERMANN (Bousval).

M. R. HALLEZ (Bruxelles).

M. P. HAMBLENNE (Bruxelles).
M^{me} R. HANNES-CHALON (Bruxelles).
M^{me} D. HANSON-VANWELKENHUYZEN (Bruxelles).
M. J.-L. HARDENNE (Bruxelles).
M. et M^{me} H. HASQUIN (Bruxelles).
M^{me} M. HAUBOURDIN (Bruxelles).
M^{me} M.-A. HAUCHARD (Bruxelles).
M. C. HEEMSKERK (Bruxelles).
M. H. HELLENBOSCH (Antwerpen).
M^{me} Y. HENDRICKX-LIS (Bruxelles).
M. G. HENNUY (Namur).
M. L. HERRMANN (Coubert).
M. W. HIERNAUX (Bruxelles).
M. R. HIRSOIL (Bruxelles).
M. L. HUCKLENBROICH (Bruxelles).
M. M. HUGLO (Thoiry).

M^{me} C. JACQMIN (Dongelberg).
M. J. JACQUES (Saint-Mard).
M. A. JANSSENS (Bruxelles).
M. E. JANSSENS (Bruxelles).
M. P. JODOGNE (Bruxelles).
M. R. JOLY (Carnières).
M. F. JOTTRAND (Ghlin).

M. D. KITIKILA (Bruxelles).
M. E. KLEIREN (Bruxelles).
M. G. KOCKARTS (Bruxelles).

M^{me} B. LACROIX (Sambreville).
M^{me} A. LAIRIN (Bruxelles).
M. O. LALEMAN (Brugge).
M^{lle} P. LAPAGE (Bruxelles).
M^{me} M. LARDOT (Tenneville).
M. P. LEBRUN (Ohain).
M. M. LECLERCQ (Bruxelles).
M. J.-L. LECOCQ (Châtelet).

- M. H. LECOMTE (Braine-le-Comte).
M. J. LECOMTE (La Gleize).
M^{me} J. LEDRUT-PHILIPPART (Tenneville).
M^{me} M.J. LEFEVRE-BILLIAERT (Bruxelles).
M. P. LEFÈVRE (Sterrebeek).
M. R. LEGROS (Bruxelles).
M^{lle} C. LEITZ (Arlon).
M^{lle} L. LEPOT (Bruxelles).
M. et M^{me} M. LEROY (Bruxelles).
M^{lle} M. LEROY (Courcelles).
M^{me} A. LEYNS-WERY (Bruxelles).
M. G. LIBERT (Rhode-Saint-Genèse).
M. G. LIÉNARD (Bruxelles).
M. P. LIENARDY (Ath).
M. A. LIMBORG (Saint-Hubert).
M. J. LOISE (Gembloux).
M. R. LORENT (Charleroi).
- M. G. MAGHE (Souvret).
M. G. MAL (Pont-à-Celles).
M. V.-G. MARTINY (Bruxelles).
M. J. MARX (Groot-Bijgaarden).
M. R. MARX (Bruxelles).
M^{me} G. MASAY (Froidchapelle).
M^{lle} C. MASSANGE (Bruxelles).
M^{me} J. MASSON-MARECHAL (Binche).
M. G. MATHIEU (Habay-la-Neuve).
M. A. MEKHITARIAN (Bruxelles).
M^{me} D. MESSE (Casteau).
M. J.-H. MICHEL (Bruxelles).
M. J. MICHOT (Bruxelles).
M. V. MONVILLE (Seraing).
M^{me} A. MORELLI (Everberg).
M. R. MORTIER (Bruxelles).
M. Ph. MOUREAUX (Bruxelles).
M. A. MULLER (Mouscron).

- M. G. NACHTERGAEL (Bruxelles).
M^{lle} E. NICOLAY (Bruxelles).
M. A. NOTEBAERT (Bruxelles).
M. A. NYSENHOLC (Bruxelles).
- M. M. OLENDER (Bruxelles).
M. A. ORBANT (Carnières).
- M. J.R. PALGEN (Bruxelles).
M. J. PARROD (Enghien, France).
M. J.-P. PARYS (Mons).
M^{me} L. PASTIELS (Bruxelles).
M. N.-H. PÉCRIAUX (Morlanwelz).
M. C. PEETERS (Bruxelles).
M. S. PEETERS (Sterrebeek).
M. C. PERELMAN (Bruxelles).
M. R. PÉROMET (Ormeignies).
M. L. PETIT (Bruxelles).
M. PHILIPPENS (Tilff-sur-Ourthe).
M. et M^{me} E. PHILIPS (Antwerpen).
M^{lle} J.-M. PICQUÉ (Gent).
M^{me} J. PIERRE (Bruxelles).
M^{lle} A. PIERSACK (Bruxelles).
M. R. PIETTE (Bruxelles).
M. A. PIRLOT (Bruxelles).
M. H. PLARD (Bruxelles).
M. B. POUPART (Ciney).
M. et M^{me} G. PREUD'HOMME (Bruxelles).
M^{me} C. PRIERO (Annevoie).
M. L.P. PRUM (Luxembourg).
M. J. PUISSANT (Bruxelles).
- M^{me} J. QUESTIENNE-DONNAY (Baisy-Thy).
- M. C. RADOUX (Mons).
M^{me} E. RAMLOT-STILMANT (Bruxelles).
M. R. RASKIN (Mouscron).

- M. J. RASQUIN (Chapelle-lez-Herlaimont).
 M. J.-L. RAVET (Bruxelles).
 M. G. REICHENBERG (Bruxelles).
 M^{me} G. REISSE-BORRÉ (Bruxelles).
 M. R. RENARD (Hyon).
 M^{lle} P. ROBINS (Bruxelles).
 M. J. ROBYN (Bruxelles).
 M. L. ROELS (Châtelet).
 M. M. ROELS (Charleroi).
 M. V.-H. RONGVAUX (Saint-Léger).
 M. G. ROVILLARD (Forchies-la-Marche).
- M. G. SANDERS (Destelbergen).
 M. J.-M. SANSTERRE (Bruxelles).
 M. P. SCHARFF (Virton).
 M. et M^{me} P. SCHMIT (Bruxelles).
 M^{me} L. SCHOUTERS-DECROLY (La Hulpe).
 M^{me} T. SILBERSTEIN (Bruxelles).
 M. P. SIMELON (Bruxelles).
 M. L. SIMON (Bruxelles).
 M^{me} J. SIMONART (Bruxelles).
 M.J.-P. SOUDANT (Charleroi).
 M. E. SPRUMONT (Bruxelles).
 M. H. SPUTAEL (Rhode-Saint-Genèse).
 M^{me} M.-J. SPUTAEL (Rhode-Saint-Genèse).
 M. P. SQUILBECK (Bruxelles).
 M. J. STENGERS (Bruxelles).
 M^{lle} S. SULZBERGER (Bruxelles).
 M. L.M. SYMOENS (Lebbeke).
- M. A. TABOURDON (Wavre).
 M. F. TAINMONT (Namur).
 M. M. TARDY (Strasbourg).
 M. J. THEYS (Feluy).
 M. R. TROUSSON (Bruxelles).
- M. A. UYTTEBROUCK (Grez-Doiceau).

- M. R. VALENTIN (Bruxelles).
M. A. VAN AELBROUCK (Rixensart).
M. R. VAN AFFELTERRE (Bruxelles).
M. R. VAN ASSCHE (Bruxelles).
M. P.L. VANCOILLIE (Torhout).
M. J.-P. VANDERMEULEN (Bruxelles).
M. L.-F. VANDERSTRAETEN (Bruxelles).
M. F. VANDERZEYPEN (Bruxelles).
M. C. VAN DE VELDE (Bruxelles).
M. E.G. VAN DE VELDE (De Pinte).
M. J. VAN DE WALLE (Ieper).
M^{me} L. VANDEZANDE (Bruxelles).
M^{me} J. VANHAMME-DELHEZ (Bruxelles).
M. J.-M. VANHAMME (Bruxelles).
M. et M^{me} P. VANKEER (Bruxelles).
M. et M^{me} A. VAN LOEY (Bruxelles).
M^{me} R. VAN MOOK (Bruxelles).
M^{lle} A. VAN NIEUWENHUYSEN (Bruxelles).
M. M. VAN UYTFANGHE (Zele).
M. P. VERHEUGEN (Carnières).
M. R. VIENNE (La Hestre).
M. C. VILAIN (Bruxelles).
M^{lle} G. VIRÉ (Bruxelles).
M. P. VliegEN (Morlanwelz).
M. et M^{me} R. VLIEX (Bruxelles).
M. M. VOISIN (Mons).
- M^{me} B. WALTAIRE-LENAERTS (Bruxelles).
M. A. WAUTERS (Rhode-Saint-Genèse).
M. W. WAUTERS (Forchies-la-Marche).
M. A. WÉRION (Morlanwelz).
M. A. WILLIOT-PARMENTIER (Frasnes-lez-Anvaing).

BRUXELLES, Crédit Communal de Belgique, Département Etudes
et Documentation.

- , Faculté de Théologie Protestante.
- , Facultés Universitaires Saint-Louis.
- , Grand Orient de Belgique.
- , La Libre Pensée de Schaerbeek.
- , Union des Anciens Etudiants de l'Université Libre
de Bruxelles.

JODOIGNE, Centre provincial d'enseignement primaire, secondaire
et supérieur pédagogique.

MORLANWELZ, Athénée provincial mixte Warocqué.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Jean Hadot</i> , Guy CAMBIER	5
<i>Théologie de la Gloire et matérialisme chrétien</i> , Jacques MARX	15
<i>A propos d'Ignace d'Antioche. Réflexions méthodologiques</i> , Robert JOLY	31
<i>La signification des mosaïques posticonoclastes de Sainte-Sophie de Constantinople</i> , Charles DELVOYE	45
<i>Les reliefs de façades dans l'art de Vladimir et de Souzdal. Motifs chrétiens et païens</i> , Jean BLANKOFF	57
<i>Les débuts de l'Inquisition dans les anciens Pays-Bas au XIII^e siècle</i> , Georges DESPY	71
<i>D'Erasmus à Karsthans : un pamphlet luthérien de 1521</i> , Henri PLARD	105
<i>Une satire antijanséniste au lendemain de la Fronde</i> , Roland MORTIER	119
<i>La question des cimetières et les francs-maçons bruxellois (1861- 1871)</i> , Roger DESMED	135
<i>Les impasses de l'empirisme organisateur. Maurras lecteur de Voltaire</i> , Michèle MAT-HASQUIN	155
<i>Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer</i> , Jean STENGERS	163
<i>Jules Destrée et la « paix scolaire ». Aux origines des démêlés du socialisme avec les associations laïques</i> , Hervé HASQUIN .	189
<i>Les sympathies politiques des missionnaires catholiques italiens envoyés en Belgique pendant le « Ventennio » fasciste</i> , Anne MORELLI	209
<i>Liste des souscripteurs</i>	225
<i>Table des matières</i>	237

TABLE DES MATIÈRES

<i>Jean Hadot</i> , Guy CAMBIER	5
<i>Théologie de la Gloire et matérialisme chrétien</i> , Jacques MARX	15
<i>A propos d'Ignace d'Antioche. Réflexions méthodologiques</i> , Robert JOLY	31
<i>La signification des mosaïques posticonoclastes de Sainte-Sophie de Constantinople</i> , Charles DELVOYE	45
<i>Les reliefs de façades dans l'art de Vladimir et de Souzdal. Motifs chrétiens et païens</i> , Jean BLANKOFF	57
<i>Les débuts de l'Inquisition dans les anciens Pays-Bas au XIII^e siècle</i> , Georges DESPY	71
<i>D'Erasmus à Karsthans : un pamphlet luthérien de 1521</i> , Henri FLARD	105
<i>Une satire antiijanséniste au lendemain de la Fronde</i> , Roland MORTIER	119
<i>La question des cimetières et les francs-maçons bruxellois (1861- 1871)</i> , Roger DESMED	135
<i>Les impasses de l'empirisme organisateur. Maurras lecteur de Voltaire</i> , Michèle MAT-HASQUIN	155
<i>Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique : Hummelauer</i> , Jean STENGERS	163
<i>Jules Destrée et la « paix scolaire ». Aux origines des démêlés du socialisme avec les associations laïques</i> , Hervé HASQUIN .	189
<i>Les sympathies politiques des missionnaires catholiques italiens envoyés en Belgique pendant le « Ventennio » fasciste</i> , Anne MORELLI	209
<i>Liste des souscripteurs</i>	225
<i>Table des matières</i>	237

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.