

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

MAT-HASQUIN Michèle, CAMBIER Guy, édés., *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 10, Editions de l'Université de Bruxelles, 1981.

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://digithèque.ulb.ac.be/>

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Édités par Guy Cambier et Michèle Mat-Hasquin

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

10 1981

Université Libre de Bruxelles

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

Bureau

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

Vice-Président : H. Hasquin

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

Directeur des publications : G. Cambier

Université Libre de Bruxelles

Institut d'Histoire du Christianisme et de la Pensée Laïque

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Édités par Guy Cambier et Michèle Mat-Hasquin

10 1981

Éditions de l'Université de Bruxelles

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique

© Éditions de l'Université de Bruxelles, 1981

Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)

I.S.B.N. 2-8004-0768-9

D/1981/0171/33

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

Imprimé en Belgique

Aux origines de l'humanisme allemand : Dürer illustrateur de Celtis

Dans *les Plaideurs* de Racine, Petit-Jean déclame un réquisitoire contre le chien Citron, coupable d'avoir dérobé un chapon dans la cuisine du juge Dandin, et le jeune auteur en fait une délectable parodie de l'éloquence « baroque ». Or, s'écrie Petit-Jean, en une majestueuse suite d'anaphores : « ... quand... quand... lorsque... »

(Babyloniens)
« Quand je vois les Etats des Babiboniens
 (Persans) (Macédoniens)
Transférés des Serpents aux Nacédoniens ;
 (Romains) (despotique)
Quand je vois les Lorrains, de l'Etat dépotique,
 (démocratique)
Passer au démocrite, et puis au monarchique ;
Quand je vois le Japon... ».

Le Suisse amiénois s'embrouille dans les noms et termes savants, mais sa tirade se fonde sur une vue familière de l'histoire universelle : les deux mots-clés, dans ces vers, sont « transférés » et « monarchique ».

Il y a loin du Paris de Racine à la Vienne de Maximilien I^{er}, et de l'an 1668 à l'an 1502, mais, si j'évoque ici le souvenir d'une pièce qu'on explique dans les classes, c'est que la logique de Petit-Jean nous place soudain au cœur de notre sujet : la théorie alors classique de la *translatio imperii*, utilisée par la cour de Vienne et devenue en quelque sorte la maîtresse-poutre de l'édifice idéologique habsbourgeois, est enfin reprise, vers 1500, par des humanistes allemands, et par eux extrapolée en une *translatio sapientiae* qui attribue au Saint-Empire, germanique mais aussi romain, l'héritage de l'*eloquentia* et de la *sapientia* antiques ¹. C'est ce point parti-

¹ Le titre d'*imperium romanum* remonte à Charlemagne ; c'est Frédéric I^{er} de Hohenstaufen qui lui ajoute en 1157 l'adjectif de *sacrum*, et la précision qui en limite le sens, « de nation allemande », date de 1442 et apparaît dans une loi de 1486, donc peu de temps avant l'émergence de l'humanisme allemand. (Gerhard TADDEY, *Lexikon der deutschen Geschichte*, Stuttgart, 1979, p. 501).

culier dont je voudrais étudier la mise en valeur dans l'œuvre conjointe de l'archi-humaniste, comme l'appelait David-Friedrich Strauss, Conrad Celtis (1459-1508) et de son illustrateur Albrecht Dürer, lié aux humanistes de la sodalité qu'avait fondée à Nuremberg Celtis, la *sodalitas celtica*, et en premier lieu, comme on sait, à Willibald Pirckheimer.

Enfin, comme j'espère le montrer, une sorte de gnose politique et numérique lie l'ordre du monde, matériel et spirituel, au chiffre quatre, et ce « quaternaire » sert de cadre formel aussi bien à certaines œuvres de Celtis qu'à des bois et des cuivres du jeune Dürer, dans les années 1496-1502 : on voit ainsi des thèmes antiques et des représentations religieuses d'origine médiévale s'harmoniser en une sorte d'ésotérisme qui légitime l'attribution définitive de l'Empire à la dynastie de Habsbourg, et la supériorité morale qu'elle revendique par rapport à ses adversaires.



L'idée de lier le chiffre 4 à la structure du monde est, bien entendu, très ancienne ². Le grand *Lexikon der christlichen Ikonographie* publié chez Herder signale et reproduit un manuscrit astronomique de Salzbourg, vers 818, où la terre est représentée comme un carré inscrit dans un autre carré et divisé géométriquement en trois continents triangulaires : en bas l'Europe (l'orientation du plan est à l'inverse de celle qui nous est familière), en haut à gauche l'Asie, à droite l'Afrique (*op. cit.*, IV, col. 502). Aux quatre sommets du carré inscrit, les points cardinaux (*oriens, auster, occident, aquilo*) ; dans les angles, les quatre éléments et les quatre tempéraments qui leur correspondent : ainsi, dans l'angle supérieur gauche, *ignis* et la définition du tempérament colérique : *siccus/calidus*, tandis que l'angle supérieur droit correspond à l'air (*aer*) et à un tempérament décrit comme *calidus* et *umidus*, donc sanguin. Nous retrouverons cette conception identique, sept siècles plus tard, chez Celtis et chez Dürer, mais, cette fois, les quatre points cardinaux seront mis en rapport avec les quatre vents principaux, qui n'entrent dans ce système de correspondances que très artificiellement.

De même qu'il existe quatre tempéraments, qui combinent deux par deux les quatre qualités fondamentales (chaud-froid, sec-humide), les quatre éléments leur correspondent, en vertu de la symétrie entre le microcosme et le macrocosme : feu = colérique (chaud et sec), air = sanguin (chaud et humide), eau = flegmatique (froid et humide), terre = mélanco-

² Voir, dans le *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hsg. v. Engelbert KIRSCHBAUM s.j. (Herder, Rom, Freiburg, etc.), vol. IV (1972), col. 459/60 s.v. *Vier, Vierzahl*, et *Weltreiche, vier*, col. 523/4. Le texte cité en référence est celui du Pseudo-Thomas d'Aquin, en fait Barthélémy de Lucques, 1236-1326/7, *De regimine principum* III, 12.

lique (froid et sec). Ces quatre tempéraments sont mis en relation, comme nous allons le voir, avec les quatre âges de la vie humaine, chez Celtis et son illustrateur Dürer : adolescence, jeunesse, âge mûr, vieillesse, que Celtis fait commencer à quarante ans, ce qui peut surprendre, mais est moins paradoxal alors que maintenant : Erasme se plaint de voir fuir les douces années de sa jeunesse et « furtivement s'infiltrer la vieillesse indolente » dans une ode fameuse de 1507 ; or, il a trente-huit ans...

Quant à la signification mystique du chiffre 4, un livre entier ne pourrait suffire à l'épuiser. C'est par excellence « le chiffre du monde » (*Lex. der christl. Ikonographie, op. cit.*, IV, col. 459/60), le nombre cosmologique, déjà connu dans l'Ancien Testament (visions de Daniel et d'Ezéchiel), dans l'Apocalypse, utilisé par les Pères pour justifier la limitation des Evangiles reconnus comme orthodoxes à quatre, qu'Irénée devait rattacher aux « quatre êtres vivants » de l'Apocalypse, selon une allégorie bien connue, et il y aurait d'autres applications de ce « quaternaire » qu'on pourrait citer, comme le font les notes marginales des *Quatre Livres des Amours* publiés par Celtis en 1502 : saisons, âges de la vie, vents, et surtout les quatre vertus cardinales qui s'ajoutent, en tant que vertus « naturelles », d'où leur nombre, aux trois vertus théologales, donc « surnaturelles » (données par la Grâce), et encore ces quatre fleuves du Paradis, *Phison, Gehon, Tygris, Euphrates* dans la Vulgate (Gen. II, 10-14), dont Celtis fera, dans le même ouvrage, les quatre « fleuves » de la Germanie, ordonnés selon les quatre points cardinaux et visités par lui de l'Est au Nord, suivant la course du soleil : la Vistule et Cracovie ; le Danube et Ratisbonne ; le Rhin et Mayence ; enfin, comme la Trave est sans doute un fleuve trop médiocre pour figurer dans ce quaternaire, le *sinus cimbricus*, alias la Mer Baltique, et Lübeck.

Quant aux Quatre monarchies, elles remontent à Daniel VII, v. 2 à 8 : « *et ecce quatuor venti coeli pugnabant in mari magno, et quatuor bestiae grandes ascendebant de mari diversae inter se* ». La première avait la forme d'un lion ailé, la seconde celle d'un ours, la troisième celle d'un léopard portant sur le dos *alas quasi avis*,... *et quatuor capita erant in bestia*, la quatrième enfin *terribilis, atque mirabilis, et fortis nimis*, qui dévore de ses dents de fer et foule aux pieds les restes des trois premières bêtes. Daniel donne déjà de cette vision une interprétation historique, et annonce que la succession des quatre monarchies durera jusqu'au Jugement dernier : *Hae quatuor bestiae magnae quatuor sunt regna quae consurgent de terra. Suscipient autem regnum sancti Dei altissimi, et obtinebunt regnum usque in saeculum, et saeculum saeculorum*. J'ai dit ailleurs quel usage les Camisards, suivant Pierre du Moulin et Jurieu, firent de cette prophétie et des versets 25/26 de Daniel VII : les Saints seront opprimés « un temps, des temps, et la moitié d'un temps » (on lisait : trois ans et demi) — puis vien-

dra le Jugement, et la domination sera détruite à jamais ³. L'interprétation chrétienne traditionnelle, recueillie et complétée par Celtis et Dürer, identifie les quatre animaux à quatre Empires et à leurs quatre souverains, avec quelques variantes :

Babylone (Nabuchodonosor ou Ninus).

Perse (Darius ou Cyrus).

Grèce (ou Macédoine) (Alexandre).

Rome (Auguste, ou César).

Ces Quatre monarchies ont été souvent représentées (cf. *Lex. d. christl. Ikonogr.* IV, col. 523/4), et, notons-le, du temps même de Dürer : une illustration de Heinrich Lufft, dans la Bible luthérienne de Wittenberg 1534, se référant à la vision de Daniel, combine l'image des quatre animaux avec celle des trois parties du monde et des quatre vents : le lion ailé vient du Nord de l'Asie, l'ours, qui « se tient sur le côté », du Sud du même continent, le léopard quadricéphale d'Afrique, et le quatrième animal couvre l'Europe. Une fois de plus, un schéma temporel est projeté sur une grille spatiale, suivant la course du soleil d'Est en Ouest. L'ésotérisme des Quatre monarchies survivra longtemps encore : elle se retrouve dans la *Confessio* des Rose-Croix, en 1616 : les F + R + C disent confesser deux sacrements et la Quatrième monarchie, en d'autres termes : être protestants (ils communient *sub utraque*), mais fidèles sujets du César de Germanie.

De fait, puisque le règne du Quatrième animal doit durer jusqu'au Jugement dernier, son identification avec César fait de celui-ci, non un personnage historique, mais bien *le* César, celui qui porte en allemand le nom de *Kaiser*, le plus ancien, dit Hermann Paul, des mots latins empruntés par l'allemand. Ce n'est donc pas la victime des ides de mars, mais bien un César éternel qui, en quelque sorte, s'incarne dans l'Empereur à chaque couronnement et demeure le chef temporel du monde, comme le pape en est le chef spirituel — de sorte que, par une curieuse symétrie, ces deux monarchies suprêmes sont les seules électives de la chrétienté. Portant la couronne de Charlemagne, l'Empereur d'Allemagne est, comme lui, Roi des Romains et n'est donc pas un souverain comme les autres : dès 1198, Walther von der Vogelweide distingue précisément *diu krône*, la seule « couronne » impériale, de *die zirkel*, les diadèmes de ceux qu'il appelle *die armen künege*, « les rois misérables », et il invite l'empereur Philippe à les faire reculer : *die zirkel sint ze hêre*, « les diadèmes sont par trop insolents » ⁴.

³ Cf. mon article, *L'apocalypse des Camisards : prédicants et inspirés* dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, éd. p. Guy CAMBIER, Bruxelles, 1979, cahier 8, p. 45/79.

⁴ Ed. Hermann Paul-Albert Leitzmann/Hugo Kuhn, Tübingen, 1959, p. 67 (67, v. 22). Les *reguli* désignés par *die zirkel* sont contestés (rois étrangers ? Electeurs ?), mais l'essentiel, pour nous, est l'opposition entre « les diadèmes » et « la couronne », dont le saphir unique, *der weise*, a un pouvoir quasi magique.

Souvenons-nous enfin que le vieux nombre de la perfection, 7, s'interprète facilement dans une perspective chrétienne comme l'addition du chiffre de Dieu (3) et de celui du monde (4), de même que les vertus théologales s'ajoutent aux vertus cardinales *Justitia, Fortitudo, Prudentia, Temperantia*, dont la liste est bien antérieure au christianisme ; ce même schéma 3 + 4 apparaît dans les sept degrés du savoir, le trivium et le quadrivium, que nous retrouverons chez Celtis et Dürer. Ainsi se confirme une évidence : l'humanisme n'est pas en rupture totale avec la pensée médiévale ; bien plutôt, il se l'intègre partiellement, et l'utilise à ses fins particulières — dans le cas présent : la constitution d'une mystique par laquelle l'empereur Habsbourg est investi d'une dignité suréminente, d'une légitimité supérieure à celle des rois. L'Empereur Maximilien, qui patronne Celtis et le fait imprimer, a su tirer parti de l'éclosion toute récente d'un humanisme allemand pour enrichir et approfondir cette idéologie favorable à lui-même, à la dynastie dans laquelle il tentait de maintenir, héréditairement, la couronne impériale, sous les apparences sauvegardées de l'élection — et ce d'autant plus que les Habsbourg étaient engagés en Italie dans des luttes avec l'un des « diadèmes », la couronne de France ; en 1519 encore, François I^{er} de France manquera de peu l'élévation à l'Empire, et il ne faudra pas moins que l'appui financier des Fugger pour assurer l'élection de Charles-Quint.



Depuis quand, et jusqu'à quelle date, peut-on parler d'un humanisme allemand ? La question a été débattue en juillet 1975, au XVIII^e colloque de Tours, organisé par le Centre d'Etudes supérieures de la Renaissance fondé par Pierre Mesnard et actuellement dirigé par l'illustre érasmien Jean-Claude Margolin — colloque qui réunit trente-six spécialistes français, allemands, belges et italiens, et dont on trouvera les communications dans un gros volume, *L'humanisme allemand (1480-1530)*, publié conjointement par le Fink Verlag de Munich (*Humanistische Bibliothek, Band 38*) et la Librairie Vrin de Paris (*De Pétrarque à Descartes, Tome 37*). Margolin proposait, non sans réticences, 1480-1540 ; d'autres, 1460-1520, en admettant la thèse, classique en Allemagne, mais de plus en plus discutée, selon laquelle l'humanisme en fleur fut étouffé par les polémiques religieuses ; d'autres, plus nombreux, insistaient sur la persistance de l'humanisme chez des Réformateurs aussi notoires que Melanchthon, Zwingli, voire, selon Heinz Otto Burger, chez Luther lui-même ; chez Naogeorgus, qui passe d'une confession à l'autre, et chez les spiritualistes extrêmes, détachés de toutes les Eglises, anabaptistes compris, qui finalement ne veulent adhérer qu'au Christ, tels que Hans Denck et le fameux Sebastian Franck (1499-1543), selon qui toutes les Eglises, la « papiste », la « luthérienne », la « zwinglienne » et l'« anabaptiste », ne sont que des « sectes », qui usur-

pent le nom de Christ, mais « le haïssent », pour conclure : *Wer nun In Gottes Reich will gohn, der flieh daruon, nach Christo soll Er trachten. Er bleib in demut und gedult, such Christi huld, lass sich die Welt verachten: Ob ihm schon feind all Menschen seind, die Welt im gram umb Christi Nam, sein Kron wirdt nit verschmachten* ⁵. Et Pierre Grappin, tirant la conclusion du colloque, estimait bien que « l'esprit humaniste et renaissant ait été arrêté dans son essor au milieu du XVI^e siècle », que les « initiateurs » du néo-humanisme du XVIII^e « ne font jamais référence aux érudits et aux penseurs du XV^e ou du XVI^e siècle allemand » — mais que, par contre, « si l'étude intensive des langues anciennes, surtout du grec, s'est maintenue de Luther à Herder, c'est grâce aux écoles secondaires protestantes, en particulier à celles qui étaient luthériennes. Ce sont elles qui ont assuré la continuité de l'hellénisme, source d'humanisme » — jusqu'à l'« Antichrétien » par excellence, Nietzsche, qui, après tout, est un fils spirituel d'une illustre école luthérienne et humaniste, Schulpforta.

Le premier humanisme allemand n'a pas connu ces déchirures, puisque son représentant le plus illustre, Conrad Celtis, meurt en 1508. Si l'on prend les termes d'« humanisme » et d'« allemand » dans leur sens strict, c'est en lui, me semble-t-il, qu'on doit honorer le premier des humanistes allemands — au sens temporel du terme, mais aussi en un sens hiérarchique.

Il y a bien eu des humanistes avant lui, et dès 1401, l'auteur du « Laboureur » (*der Ackermann*, plus connu sous le nom du « Laboureur de Bohême »), Jean de Tepl ou de Saaz : sa lettre à Pierre Rothirsch de Prague, *cum libello ackerman de nouo dictato*, montre bien qu'il prétend utiliser dans son procès du Laboureur contre la Mort, devant le siège judiciaire de Dieu, les figures principales de la rhétorique, *rhétorique essentialia*, « autant qu'il se peut dans notre langage indocile », *que possunt fieri in hoc jdiomate jndocili* ⁶. Et l'on rattache avec raison cette œuvre en tout point remarquable à la pré-Renaissance tchèque, sous Charles IV, à qui l'on doit, entre autres, la fondation de la première Université en terre d'Empire, à Prague, en 1348.

Mais si l'on entend par humanisme une organisation, un réseau international de relations, une pléiade de groupes liés entre eux à des fins précises, philologiques et esthétiques, c'est bien Celtis qui inaugure l'humanisme, en Allemagne, et ces fondations concrètes sont plus faciles à saisir qu'une

⁵ « Or, que celui qui veut entrer au Royaume de Dieu fuie loin d'elles, qu'il s'attache au Christ. Qu'il demeure en humilité et en patience, qu'il recherche la grâce du Christ, qu'il laisse le monde le mépriser : lors même que tous les hommes sont ses ennemis, et que le monde le hait à cause du nom du Christ, sa couronne jamais ne se flétrira ». (Maurice GRAVIER, *Anthologie de l'allemand du XVI^e siècle*, Paris, 1948, p. 247/8).

⁶ Voir le vol. I de la belle édition de Günther JUNGBLUTH : « Johannes von Saaz, *Der Ackermann aus Böhmen* », Heidelberg, 1969, p. 142/3. -

« mentalité » ou une « attitude » humaniste, notion vague. D'autre part, humanisme *allemand*, c'est-à-dire : non constitué tel par le hasard de la naissance et les frontières imprécises du Saint-Empire vers 1500 — une anthologie, voici quelques années, annexait sereinement à l'humanisme allemand Erasme, Daniel Heinsius et Johannes Secundus ! ⁷ —, mais bien fermement groupé autour d'une idéologie « germanique » et « impériale » qui, comme on sait, se cherche des lettres de noblesse dans la *Germania* de Tacite, récemment redécouverte, et que Celtis rééditera en l'an jubilaire 1500. C'est d'ailleurs vers cette époque que le mot de *Nation*, adopté par l'allemand vers la fin du XIV^e siècle, prend valeur de slogan : en 1520, Luther adresse l'un de ses écrits *an den christlichen adel teutscher nation*, et Hutten interpelle « cette pieuse nation », *dyss frumme Nation*, qui doit le défendre contre *der Curtisanen list*, les perfidies des « courtisans » de la cour pontificale : car, nous allons le voir, l'humanisme allemand prend, dès avant 1517, une allure fortement hostile à l'Italie, à laquelle, pourtant, il doit sa naissance et ses modèles.

En effet, la plupart de ces humanistes ont passé quelque temps en Italie (tandis qu'un humaniste italien comme le Vénitien Jérôme Balbi, étudié par Gilbert Tournoy, dans le recueil *L'Humanisme allemand*, p. 321/337, contribue à partir de 1494 à diffuser la culture humaniste au Nord des Alpes). Quand Celtis crée des *sodalitates*, il prend pour modèle les Académies de l'Italie septentrionale, et plus exactement l'Académie platonicienne fondée à Rome par Julius Pomponius Laetus. S'il conçoit le projet grandiose d'une *Germania Illustrata* ⁸, qu'il commencera à réaliser, il s'inspire de Flavio Biondo qui avait, dès 1451, donné une *Italia Illustrata*, rompant ainsi avec la triple tradition des chroniques soit urbaines, soit dynastiques, soit universelles (comme encore celle de Schedel) : dessein que Celtis, un demi-siècle plus tard, transpose d'Italie en Allemagne. Et il n'est pas inutile de rappeler, dans ce contexte, les voyages de Dürer en Italie, le premier en 1494, et sa recherche des proportions idéales du corps de l'homme et du cheval, à la suite de Vinci, telles qu'il les incarne dans son cuivre d'*Adam et Eve* (1504), avec, comme dans l'auto-portrait de 1500, une inscription latine, en lettres romaines, sur un *titulus* tout classique :

⁷ *Lateinische Gedichte deutscher Humanisten*, choix, traduction et commentaire de Harry C. SCHNUR, Stuttgart s.d. (1966), Reclam, Universal-Bibliothek, Nr. 8739-45 ; le choix est d'ailleurs excellent, et les traductions élégantes.

⁸ Cf. la communication de Jean RIDÉ, dans *L'Humanisme allemand : Un grand projet patriotique : « Germania Illustrata »* (p. 99/111). M. Ridé a très bien perçu les tendances habsbourgiennes de la *Germania Illustrata* : « ... elle vise à consolider le monopole impérial exercé de facto par les Allemands... recenser systématiquement les vertus et les mérites de tous ordres des Allemands d'aujourd'hui et d'hier, c'était rédiger le catalogue de leurs supériorités et verser de nouvelles pièces... au dossier que leurs publicistes plaidaient afin de renforcer le droit du peuple allemand à rester le support privilégié de l'*Imperium Romanum* » (*op. cit.*, p. 100).

Albertus/Durer/Noricus/faciebat/A.1504. Une telle œuvre est inconcevable sans une connaissance de l'art florentin et romain, et notamment de Mantegna : inutile d'épiloguer sur ce fait connu.

Ce qu'on sait moins, ce que le colloque de Tours a mis en lumière, notamment dans l'étude de Pierre Laurens sur *Rome et la Germanie chez les poètes humanistes allemands* (p. 339/355 de l'*op. cit.*)⁹, c'est que cette relation aux pays transalpins reste ambiguë : « ... d'une part, une séduction certaine... », mais aussi « un autre type de réactions, émanant le plus souvent de personnages différents des précédents, mais pas toujours. C'est la critique, essentiellement morale, portant sur le caractère de la nation italienne », et organisée pour longtemps autour de trois thèmes : la fourberie italienne, par opposition à la *Biederkeit* allemande ; les vices et, en particulier, « le vice italien », la sodomie ; et enfin, vieux grief médiéval (lui aussi apparaît chez Walther, vers 1215) qui ressuscite : l'avidité de la Curie romaine, des *Romanisten* et *Curtisanen*, comme les appellera Luther, méprisant, en 1520. Par opposition, la *Germania* de Tacite est survalorisée, tant par le Franconien Celtis que par le Souabe Bebel, l'un de Vienne, l'autre de la jeune Université de Tübingen ; enfin, et nous retrouvons ici l'idéologie habsbourgeoise de la *translatio imperii*, si Rome est le *caput mundi*, Maximilien est le *caput Romae*, étant Roi des Romains. Cette dépréciation de l'Italie actuelle se lie volontiers à un thème élégiaque, le même qui inspirera plus tard du Bellay : quelle chute, quelle décadence de la Rome antique à la Rome d'aujourd'hui ! Celtis compose une épigramme « à Rome, en y entrant » (*Ad Romam, dum illam intraret*) :

*Quid superest, o Roma, tuae nisi fama ruinae
de tot consulibus Caesaribusque simul?
Tempus edax sic cuncta vorat nilque exstat in orbe
perpetuum, Virtus scriptaque sola manent*¹⁰,

et fait parler cette jeune Romaine mentionnée par Jacob Burckhardt, dont le corps, admirablement conservé dans sa grâce juvénile, avait été découvert à Rome au XV^e siècle (1485) et porté en grande cérémonie au Capitole, *De Puella Romae reperta* :

*Annos mille sub hoc tumulto conclusa iacebam ;
haec nunc Romanis extumulata loquar :
non veteres video Romano more Quirites,
iustitia insignes nec pietate viros.*

⁹ Avec, en note, d'abondantes citations de Celtis, Heinrich Bebel, Ulrich von Hutten, pour illustrer sa thèse.

¹⁰ « Que subsiste-t-il, ô Rome, sinon la nouvelle de ta ruine, de tant de consuls, de tant de Césars ? C'est ainsi que le Temps vorace engloutit toutes choses, et que rien en ce monde ne dure perpétuellement ; seuls restent et la Vertu et les écrits ».

*Sed tantum magnas tristi cum mente ruinas
conspicio, veterum iam monumenta virum.
Si mihi post centum rursus revideberis annos,
nomen Romanum vix superesse reor* ¹¹.

« Rome n'est plus dans Rome »... lieu commun de cette poésie des ruines, mais l'Allemagne du Sud est, selon le mot de M. Braudel, « une autre Italie », qui monte, tandis que, selon Maurizio Bonicatti (*La fin d'une génération artistique de l'humanisme dans la culture figurative et musicale en Europe entre 1515 et 1530: Humanisme allemand, op. cit., p. 581/592*), l'humanisme italien est en train de « devenir provincial par rapport au rôle d'avant-garde monopolisé par les grands Etats européens ». Ainsi Dürer peut, avec orgueil, se dire *Noricus*, Augsbourg et Nuremberg apparaissant en 1504 comme les foyers d'où rayonne, à présent, un humanisme vigoureux : *translatio sapientiae*. Ainsi Hutten, plus tard, dans son *Vadiscus* anti-papiste, fait appel à l'orgueil allemand blessé par le mépris italien : *quae gens despectius agit Romae quam Germani hodie?* et, dans son panégyrique pour l'entrée du Cardinal Albert de Brandebourg à Mayence, il se réfère à Arminius — que cet humanisme allemand redécouvre — et à Charlemagne, mais aussi à Frédéric Barberousse et à Frédéric II, donc aux Empereurs qui, jadis, ont fait sentir à l'Italie le poids d'un sceptre allemand. Luther saura, en agitateur génial, utiliser toute cette rancune, ce ressentiment anti-romain que provoquent des raisons terre-à-terre ou savantes : le poids de la fiscalité romaine, la publication du traité de Lorenzo Valla sur la prétendue donation constantinienne, le délabrement de Rome, opposé à la splendeur toute fraîche d'Augsbourg et de Nuremberg, la jalousie qu'inspire aux Allemands le traitement privilégié du royaume de France par la Papauté, le *Vare, redde legiones!* d'Auguste... Les premiers humanistes allemands se mettent à l'école des Italiens, certes, et emploient la langue internationale des humanistes — mais c'est pour les dépasser et pour « illustrer » leur patrie.

*
* *

Ces thèmes apparaissent déjà, explicitement, dans la leçon inaugurale de Celtis au *Gymnasium* bavarois d'Ingolstadt, *Conradi Celtis Panegyris*

¹¹ « Je restai, mille années durant, prisonnière, étendue sous ce tertre ; voici ce que je vais dire, sortie de ma tombe, aux Romains : je ne vois plus les Quirites d'autrefois, aux mœurs vraiment romaines, des hommes en qui brillent la justice et le sens du devoir. je n'aperçois plus, affligée, que d'énormes ruines, qui sont désormais les monuments funéraires des anciens Romains. Si je te revois, une fois encore, dans cent ans, il me semble, ô Rome, qu'à peine subsistera ton nom ».

ad ducos Bavariae, Augsbourg 1492 ¹². C'est un personnage haut en couleurs que ce Celtis, grand voyageur comme Erasme, mais qui n'a pas cet aspect un peu frileux et « vieux garçon », prudent et minutieux du Maître de Rotterdam. Simple fils de bûcheron, dans la haute vallée du Main (il latinise son patronyme paysan, *Pickel* ou *Bickel*, qui signifie « pioche », en *celtis*, « burin », d'après Job XIX, 24: *vel celte sculptantur in silice?*, l'outil du sculpteur lui paraissant, j'imagine, plus « humaniste » que la « pioche » du rustre...), il s'échappe de la maison paternelle à dix-huit ans, profitant d'un train de bois qui descend le fleuve, et s'en va étudier à Cologne, où sa pauvreté lui vaut de s'inscrire avec des droits réduits — et dont il gardera un souvenir mitigé : dans une très intéressante ode à son condisciple colonais Wilhelm Mommerloch, *Agrippae moenibus editus*, il atteste qu'il y a appris à lire *sacros libros sophiae*, qu'il y a étudié ce qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont enseigné sur la physique, *tunc mihi cognitum / Albertus et quid Thomas alti / in physicis docuere rebus* (notons qu'il estime, en ces deux « grands esprits », non les théologiens, mais les déchiffreurs des mystères de la Nature) ; c'est à peu près tout ce qu'il trouve à louer à Cologne : il se plaint des vaines querelles de la logique scolastique, *quod et contentioso / tradiderat dialexis ore*, et surtout : on y ignore la grammaire latine, les élégances de la rhétorique, les mathématiques et les secrets de la cabbale numérique, l'astronomie, la poésie savante, et quant aux livres de Virgile et de Cicéron, on les a en horreur, autant qu'un Juif la viande de porc :

*nemo hic Latinam grammaticam docet,
nec ex politis rhetoribus studet,
mathesis ignota est, figuris
quidque sacris numeris recludit.*
*nemo hic per axem candida sidera
inquirat, aut quae cardinibus vagis
moventur, aut quid doctus alta
contineat Ptolemaeus arte.*
*ridentur illic docta poemata,
Maronianos et Ciceronios
libros verentur tanquam Apella* ¹³
carne timet stomacho suilla.

¹² Reproduit, avec d'autres textes de Celtis et des humanistes allemands, dans le remarquable recueil du professeur Hans RUPPRICH, *Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten*, in : *Deutsche Literatur, Humanismus und Renaissance*, Band 2 (Leipzig, 1935). L'introduction donne une histoire de l'humanisme allemand dans ses différents foyers, Bâle, Strasbourg, Sélestat, Augsbourg, Nuremberg, Erfurt, Tübingen, Ingolstadt, Leipzig et Vienne. Voir aussi la bibliographie très complète de Dieter Wuttke dans *Humanisme allemand*, op. cit., p. 520/523 (Wuttke est le grand spécialiste de Celtis).

¹³ Apella, souvenir d'Horace, *Sat.*, I, 5, 100, pour désigner un Juif quelconque.

Mépris bien caractéristique de l'humaniste (dont Celtis exige des connaissances, on le voit, universelles) envers une forteresse de la vieille scolastique — il s'exprimera plus tard, avec plus de virulence encore, dans les *Epistolae obscurorum virorum*, qui sont essentiellement une satire au vitriol des professeurs et étudiants colonais. Celtis, heureusement, trouve un milieu plus ouvert à Heidelberg, où il a pour maîtres Agricola et Dalberg et peut se perfectionner dans l'étude des trois langues sacrées, latin, grec et hébreu, puis à Erfurt, où les *artistae* naguère méprisés par les trois « grandes » Facultés commencent à s'agiter, puis à Leipzig, où il publie ses premiers poèmes latins en 1486, et dès 1487, avant un voyage en Italie où il se fait présenter au pape, sans doute sur la recommandation de Dalberg, et va voir à Venise Alde Manuce, le voici couronné *poeta laureatus caesareus* par l'Empereur Frédéric III, au Château de Nuremberg : premier Allemand à recevoir cette dignité, ce qui manifeste, une fois de plus, la volonté d'une *translatio sapientiae* ; désormais, les Germains, comme les Latins, auront leurs poètes lauréats ¹⁴.

Au cours de ses voyages, Celtis fonde ou tente de fonder partout des *sodalitates* à l'italienne, presque toujours nommées d'après l'un des fleuves de sa patrie allemande. Notons qu'il édite les pièces latines de la religieuse Roswitha de Gandersheim (attestée jusqu'en 970-980), avec déjà deux frontispices gravés sur bois par Dürer, et qu'il dédie cette édition à l'Electeur de Saxe, puisque la savante nonne était saxonne ¹⁵ : il montre ainsi que la « Germanie » avait déjà, en ce siècle barbare, une poétesse latine dont elle pouvait s'enorgueillir.

S'il faut en croire son œuvre, d'une franche sensualité et qui, parfois, choqua ses compatriotes, cet errant fut aussi un grand amoureux : dans la plus fameuse de ses œuvres, *Conradi Celtis Protucii Primi Inter Germanos Imperatoriis Manibus Poete Laureati Quatuor Libri Amorum Secundum Quatuor Latera Germanie. Impressa Norinbergi MDII Nonis Aprilibus*, dans ce recueil « ovidien », érotico-géographique, il n'est pas seulement question des « quatre côtés » de l'Allemagne, ni des quatre fleuves qui les

¹⁴ L'anthologie déjà citée de SCHNUR, à laquelle j'emprunte ces textes de Celtis, reproduit p. 493 les insignes conférés à Celtis : gravure de Hans Burgkmair d'Augsbourg, dans la *Rhapsodia, laudes et victoria de Boemannis* de Celtis, 1505. Le poème dédicatoire, qui doit être de Celtis, marque fortement ce que l'Empereur attend de son poète lauréat :

*Hanc laurum dedimus Chunrado insignia vatum
Caesar : ut heroum fortia facta canat
Quaque pios vates merita cum laude coronet
Quandoquidem nostras iam gerit ille vices.*

Car le titre de *poeta laureatus* comporte aussi le droit de couronner, au nom de l'Empereur, d'autres poètes.

¹⁵ Des contemporains l'ont soupçonné d'avoir fabriqué de toutes pièces les pièces de Roswitha — à tort : il les avait découvertes en manuscrit dans un couvent.

arrosent, ni des quatre âges du poète, mais aussi des quatre filles à qui il a, dans le même ordre temporel et spatial, fait l'amour : la Vistulienne Hasilina (de Rzytonicz), à *racovia Sarmatiae*, la Bavaroise Elsula, son hôtesse de Ratisbonne, la Rhénane Ursula, morte prématurément, hélas ! à Mayence, et la Lübeckoise Barbara.

Celtis, plus hédoniste que chrétien, devait mourir de la même maladie qu'un autre humaniste errant, Hutten, le *morbus Veneris* — ce qui ne l'empêcha pas d'être enterré à Vienne (il y réside depuis 1497, sous la protection de l'Empereur Maximilien), dans le Stefansdom, où l'on peut encore voir son buste à mi-corps gravé sur sa pierre tombale, en toge doctorelle, le chef couronné du laurier impérial, parmi des allégories de la fragilité de l'existence — et pourtant, les quatre angles de la croix contiennent les lettres qui forment le verbe : VIVO ; il s'agit là, me semble-t-il, moins de l'espoir chrétien en la résurrection que d'un *aere perennius perfici opus* à la manière d'Horace, l'un de ses modèles.

Il paraît qu'Hasilina, son amie polonaise, fut quelque peu offensée de ses indiscretions : de fait, le récit qu'il donne de leur première nuit est d'une franche gaillardise et appelle les choses — et les organes féminins — par leur nom :

De nocte et osculo Hasilinae, erotice

*Illa quam fueram beatus hora,
inter basia et osculationes,
contrectans teneras Hasae papillas,
et me nunc gremio inferens venusto,
nunc stringens teneris suum lacertis
pectus, languidulo gemens amore.
quod me in reciproco fovebat aestu,
cogens deinde suos meare in artus,
dum nostros animos per ora mixtos
cum vinclis adamantinis ligavit
Diva ex caeruleo creata ponto...*

— mais, plus que de ces notations qui se souviennent d'Horace et d'Ovide, un esprit sévère eût pu prendre ombrage de sa désinvolture envers les rites de son Eglise. Un certain *Sepulus disidaemon*, « le Cafard », lui reproche de peu fréquenter les lieux saints, à quoi Celtis réplique :

*est deus in nobis, non est quod numina pictis
aedibus intuear.
miraris campos liquidos Phoebumque calentem
me cupidum expetere.
hic mihi magna Iovis subit omnipotentis imago,
templaque summa dei.*

... *i nunc, et stolidis deride numina verbis
nostra, procax Sepule* ¹⁶.

Dieu en nous, la Nature, temple suprême de la Divinité, les fresques des églises n'ont rien qui l'attire... voilà qui va loin, et ni Erasme, ni Luther, ni les pieux humanistes alsaciens n'eussent approuvé des audaces que Celtis, fort de la faveur du Prince, pouvait se permettre.



Que dit l'*Oratio in gymnasio in Ingolstadio publice recitata*, que Jacques Ridé qualifie justement de « véritable manifeste de l'Humanisme allemand » ? Une banalité — que l'homme ne s'honore que par les *studia optimarum artium* — et une nouveauté : il est temps que les Allemands assument cette précellence culturelle qui a, jusqu'à présent, distingué les Italiens ; la *translatio Imperii Romani ad Germanos* doit être complétée par une « translation » des arts. De même que l'ancienne noblesse romaine, *accepto Graecorum imperio ita omnem sapientiam et eloquentiam eorum iunxerunt... Ita et vos accepto Italarum imperio exuta foeda barbarie Romanarum artium affectatores esse debebitis...* Que les nobles Allemands, ses auditeurs, aient honte... *regionis nostrae et terrae nescire situm, flumina, montes, antiquitates, nationes, denique quae peregrini homines de nobis ita scite colligere...* : c'est déjà le programme de la *Germania Illustrata*. Il conviendra particulièrement de s'attacher aux exploits guerriers dans lesquels s'est manifestée la *Germanica virtus*. Et d'entonner un hymne à ces *Tedeschi* que les Italiens tiennent pour des barbares : *O liberum et robustum populum, o nobilem et fortem gentem et plane dignam Romano imperio, cuius inclitum maris portum et claustra Oceani nostri (la Baltique) Sarmata et Dacus possident...* Les Allemands, poursuivis par une « Fortune » ou un *Fatum* opiniâtre (*pertinax*) à leur nuire, n'en sont pas moins *Romani reliquiae imperii...*, et l'on retrouve cette protestation contre la corruption de et par les mœurs italiennes que nous avons signalée : le *luxus Italicus...* et *saeva in extorquendo argento perniciose crudelitas...* nous ont, s'écrit Celtis, tant pourris qu'il eût mieux valu *nos agere rudi illa et silvestri vita*, nous contenter de l'existence dure et forestière des anciens Germains, plutôt que de gaspiller nos ressources dans la mangeaille, la *gula*, et le luxe,... *peregrinosque mores induisse*. Les Germains, bons sauvages (Tacite en soit témoin !) ont eu le tort d'adopter les mœurs impures de

¹⁶ « Dieu est en nous, pourquoi irais-je chercher à voir la Divinité dans des demeures ornées de peintures ? Tu t'étonnes de me voir avidement rechercher les plaines arrosées d'eaux limpides et les ardeurs de Phoebus. C'est là que se présente à moi une grande image du Dieu tout-puissant, les temples suprêmes de Dieu... Va donc, et tourne en dérision, avec tes discours stupides, ma religion, impudent Sepulus ».

l'étranger ; revenons à leur vie dure et vertueuse : voilà un thème promis à un riche avenir, jusqu'en notre siècle. Comme il se doit, la péroration annonce l'avènement d'une génération d'historiens et de poètes — Celtis songe avant tout... à lui-même — qui sauront acquérir, tant pour eux que pour leur patrie allemande, gloire et louange : *Consurgere possunt laudes illustrium scriptorum in condendis historiis et poematibus consecuturi, immortalitatem dein sibi et patriae gloriam et laudem comparaturi*¹⁷.

Volontiers verrais-je dans ce discours de 1492 l'acte de naissance de l'humanisme allemand, avec des caractères propres, qui se maintiendront longtemps : fierté nationale, xénophobie (les vices proverbiaux des Allemands, bâfreurs et ivrognes, sont attribués aux influences étrangères), revendications territoriales (Celtis déplore que les « portes » de son pays soient aux mains des Sarmates et des Daces), valorisation de l'histoire et de la poésie, conçues comme devant contribuer à l'illustration d'une *patria* commune, survalorisation de la vie « rude et forestière », donc probe, des vieux Germains — bref, tout un édifice idéologique, antérieur, on le voit, à la Réforme, mais dont celle-ci saura faire usage.



Un trait commun aux humanistes et aux Empereurs qui les honorent, c'est l'impécuniosité : il est donc compréhensible que Celtis ait cherché, outre le mécénat honorifique de l'Empereur, celui, non moins glorieux, mais plus rémunérateur, de cet admirable patriciat urbain, dans l'Allemagne du Sud, des Pirkheimer et des Peutinger (il a découvert la *Tabula Peutingeriana*, cette carte routière de l'Empire romain, qui fut éditée bien plus tard) ; aussi unit-il, dans ses *sodalitates*, les érudits aux grands bourgeois fortunés et cultivés. On sait qu'un projet grandiose de Dürer, le *Triomphe de Maximilien*, n'a été réalisé qu'en gravures ; de même, l'Empereur lettré, lui-même poète, d'une culture raffinée, et qui a fait de Vienne une demeure des Muses, ne put financer qu'en 1502 l'impression des *Quatre Livres des Amours*, tandis que d'autres ouvrages de Celtis, prêts pour l'impression, demeuraient inédits — ainsi, M. Wuttke n'a retrouvé qu'en 1965, à la *Landesbibliothek* de Cassel, les épigrammes de Celtis, qui passaient pour partiellement perdues ; or, le manuscrit comprend quatre épigrammes inédites à la louange d'Albrecht Dürer, dont l'une reconnaît à l'artiste la même valeur, quant à la *symmetria* et à la *pictura*, qu'à Albert le Grand en philosophie. Ainsi s'explique la part prise par Dürer à l'édition somptueuse des

¹⁷ On notera que Celtis entend, par *patria*, l'Allemagne entière, et qu'il distingue *populus*, le peuple allemand, des *gentes*, les diverses « ethnies », comme traduit M. Ridé, qui le composent — Bavares, Souabes, Rhénans, Saxons, etc.

Quatuor Libri Amorum à Nuremberg : un double frontispice, avec des textes latins et grecs qui sont certainement de Celtis, et qui nous révèlent le sens secret d'une œuvre en apparence frivole, voire érotique.

Outre ces deux bois de Dürer, l'ouvrage comprend cinq frontispices de l'école de Wolgemuth (le maître de Dürer), l'un général, les quatre autres destinés à chacun des quatre livres, et qui en concentrent le contenu : au milieu, le poète et sa maîtresse du moment, devant un paysage polonais, ou bavarois, ou rhénan, ou du Nord, et dans l'une des quatre saisons : le printemps à Cracovie, l'été dans la féconde Bavière, l'automne sur le Rhin, où c'est, en effet, la saison dorée, celle des vendanges, l'hiver dans la froide et brumeuse Lübeck. Dans les marges, des allusions aux neuf correspondances de chacun des livres : saison, âge de la vie, heure du jour, vent, complexion, signe zodiacal, tempérament, élément, couleur. Ainsi, ce poème est à la fois le récit (imaginaire ou réaliste, quelle importance ?) de quatre histoires d'amour, un voyage à travers les quatre parties d'une année, une pérégrination « aux quatre coins de l'Allemagne », une autobiographie, et un modèle de l'existence humaine, qui est successivement soumise à l'influence des quatre tempéraments : l'adolescence colérique, la jeunesse sanguine, l'âge mûr flegmatique, la vieillesse mélancolique. Chaque livre s'ouvre sur un récit de voyage et se clôt par une description de la région qu'il a visitée et où il a trouvé une amie — sauf le dernier, dans lequel il entreprend, depuis Lübeck, une navigation jusqu'à l'*ultima Thule*, qui est peut-être une allégorie de la mort.



Le double frontispice des *Quatre Livres des Amours* prend tout son intérêt si on le compare à celui des *Opera Hrosvite*, éditées l'année d'avant, en 1501 ¹⁸. Le sujet est analogue : Celtis présente à l'Electeur son édition de Roswitha, celle-ci présente à l'Empereur ses œuvres, introduite par l'abbesse de Gandersheim ; naturellement, aucune tentative de « vérité historique » dans les costumes ni le décor, qui nous ramènent à l'Allemagne d'environ 1500. Ici pourtant, le traitement est tout autre que dans les gravures de 1502 : cadre réaliste, personnages secondaires ; le souverain est vu de trois quarts et Celtis, qui tient dans sa senestre son bonnet de docteur *honoris causa* et sa couronne de poète lauréat, se contente d'une gêneflexion devant l'Electeur.

Un an plus tard, la symétrie entre les deux frontispices est bien conser-

¹⁸ Bonnes reproductions dans l'ouvrage essentiel sur les gravures de Dürer : K.-A. KNAPPE, *Dürer. Gravures. Œuvre complet*, s.l.n.d. (Paris, 1964), p. 208 et 209.

vée, mais leur composition est totalement différente ¹⁹. L'Empereur Maximilien et la Philosophie, son double féminin, apparaissent « en majesté » selon cette frontalité parfaite qui distinguait le célèbre auto-portrait de 1500, à la Alte Pinakothek, parmi tous les autres auto-portraits du peintre, et, par exemple, par rapport à celui du Louvre (en costume de noces, 1492, avec à la main la fleur bleue sur laquelle on a beaucoup épilogué : *Mannestreu*, ou signe d'appartenance à un groupe d'ésotéristes?), ou celui du Prado, en pourpoint de soie blanche et noire (1498) : dans son excellent article de *L'Humanisme allemand*, p. 505/525, M. Wuttke a donné un commentaire exhaustif de ce portrait de 1500 et de la fière devise latine qui l'accompagne : *Albertus Durerus Noricus / ipsum me propriis sic effin / gebam coloribus aetatis / anno duodetricesimo*. L'emploi du latin et la frontalité sacralisent le personnage représenté, Empereur et Philosophie, dans deux cadres extraordinaires : pour Maximilien, une vigne opulente, où se jouent deux petits Amours, et quatre blasons : celui de l'Empire, en chef ; celui de l'Autriche, celui du Brabant, enfin, à ses pieds, les armes de Vienne, disposés exactement comme les quatre médaillons à l'antique qui, sur l'autre frontispice, entourent la Philosophie, et qui symbolisent la science et la sagesse des Egyptiens, des Grecs, des Romains et des Allemands. La guirlande qui les unit entre eux est quadruple, et liée symboliquement aux quatre éléments, aux quatre vents et aux quatre âges :

Adolescence, Eurus, Feu : Vigne.

Jeunesse, Zéphir, Air : Palmier.

Maturité, Auster, Eau : Lierre (?) et pluie.

Vieillesse, Borée, Terre : Chêne, dont pendent les glaçons hivernaux.

Les quatre médaillons correspondants représentent :

1. *Egipciorum sacerdotes et Chaldei* : Ptolémée.
2. *Grecorum philosophi* : Platon.
3. *Latinorum poetae et rhetores* : Cicéron et Virgile (une seule figure pour ces deux noms).
4. *Germanorum sapientes* : Albertus, donc Albert le Grand,

choisi peut-être par Celtis en hommage discret à celui qu'il avait, dans l'épigramme citée, comparé à l'illustre Maître Albert, bien que je ne trouve aucune ressemblance, contrairement à M. Wuttke, entre la figure ici représentée et les auto-portraits de Dürer. Mais, surtout, le célèbre Dominicain de Cologne (1206 ?-1280) a sa place ici, à juste titre, comme celui qui a opéré la fusion de la philosophie grecque (aristotélicienne) avec la théologie chrétienne et tenté de les harmoniser, en tant, aussi, que *Doctor universa-*

¹⁹ KNAPPE, *op. cit.*, p. 210 et 211.

lis, aussi versé en théologie que dans les sciences naturelles, et auteur du *De proprietatibus elementorum* ²⁰.

La même synthèse de la philosophie et de la théologie inspire le phylactère qui pend du corsage jusqu'aux pieds de la Philosophie, représentée comme une reine, couronnée et portant, au lieu du globe impérial, trois livres (ce qui signifie peut-être que le monde entier est contenu dans les livres). Ce phylactère mène, de bas en haut, d'un phi à un théta (tous deux majuscules), donc de la Philosophie à la Théologie, par les sept degrés du Trivium et du Quadrivium, désignés par des lettres grecques :

Γρα = *Grammatica*

Λο = *Logica*

Ρθο = *Rhetorica*

Αρ = *Arithmetica*

ΓΗ = *Geometria*

Ασ = *Astronomia*

Μ = *Musica*

Les deux montants du trône portent une inscription grecque, une devise de Celtis, que M. Wuttke traduit : « Avant tout, rends honneur à Dieu, voue-toi à tout le reste avec une juste mesure de ton intérêt », ce qui, écrit-il encore, rappelle la maxime de l'humaniste : *πάρεστο φρόνησις*.

Mais le plus intéressant, pour notre sujet, ce sont les trois vers dont Celtis a sommé la gravure :

Sophiam me Greci vocant Latini Sapienciam

Egipcii & Chaldei me inuenere Greci scripsere

Latini transtulere Germani ampliauere

— « Les Grecs m'appellent Sophie, les Latins Sapience, les Egyptiens et les Chaldéens m'ont découverte, les Grecs m'ont mise par écrit, les Latins m'ont transmise (noter le terme de *transfere*, qui rappelle la *translatio*), les Allemands m'ont enrichie ». Et, symétrique, au bas de la feuille, une prosopopée en quatre vers (donc, de nouveau, le schéma 3 + 4) de la Philosophie proclame la prétention universelle de cette sagesse dont les Allemands sont désormais les héritiers, de même qu'ils ont reçu, par la *translatio imperii*, l'empire du monde :

Quicquid habet Coelum quid Terra quid Aer & aequor

Quicquid in humanis rebus & esse potest

²⁰ Il existe toute une légende autour de Maître Albert, dont le nom s'est conservé à Paris dans celui de la place Maubert (= de Maître Albert) ; il passait pour magicien, et voici une quarantaine d'années, des traités de magie populaire étaient encore intitulés, en Normandie, « le Grand Albert » et « le Petit Albert ». Il aurait notamment construit un androïde, pour lui servir de domestique — androïde que Saint Thomas d'Aquin, indigné de cette imitation de l'œuvre de Dieu, aurait fracassé à coups de bâton.

*Et deus toto quicquid facit igneus orbe
Philosophia meo pectore cuncta gero*

— « Tout ce que contient le Ciel, et la Terre, et l'Air et l'Eau, tout ce qui peut aussi se produire dans les choses humaines, et tout ce que fait le Dieu igné dans l'univers entier, moi, la Philosophie, je porte toutes ces choses en mon sein ». — Le *deus igneus*, qui complète la liste des éléments, est peut-être une allusion à la théorie stoïcienne qui fait du feu supérieur ou feu subtil l'Âme du monde. Enfin, on remarquera qu'outre les Quatre éléments, le Ciel est nommé, et correspond à la Théologie, comme la Philosophie aux quatre éléments du monde matériel : dualité qui se retrouve dans le chiffre 7, qui unit le 3 divin au 4 cosmique.

*
* *

La spécificité de cet humanisme allemand, au sens où je l'ai défini, apparaît dès qu'on le compare à une forme de peu antérieure, ou contemporaine, d'humanisme, celui de l'Alsace d'environ 1480-1520, de Sélestat et de Strasbourg. Celui-ci, si proche de Celtis dans le temps, en diffère du tout au tout. D'abord, il se propose une mission pédagogique, s'appuie sur les écoles, tente d'en créer de nouvelles, mais aussi de percer jusqu'à la minorité des lisants, et utilise par conséquent, à côté des langues savantes, le langage vernaculaire, et c'est le cas dans les sermons de Geiler de Kaysersberg au Münster de Strasbourg, de la *Nef des Fous* de Sébastien Brant, qui, rapidement traduite en latin et dans les principales langues européennes, fut, si l'on peut dire, le *best seller* de cette fin de siècle, et enfin des satires morales et religieuses de Murner, rédigées dans un allemand fort alémanique, et qui se réfèrent à des traditions locales, la *Gäuchmatt* et le moulin de Schwindelsheim, les défilés carnavalesques de Strasbourg. Au contraire, l'humanisme de Celtis est nettement, dirions-nous, « élitaire », s'adresse aux souverains, s'appuie sur la grande bourgeoisie patricienne, utilise bien la chaire professorale, mais d'Universités liées à des tentatives de réforme intellectuelle dans des pays divers, comme le montrent les postes successivement occupés par Celtis. Il ne s'agit plus ici des vastes auditories qui remplissaient le Münster quand Geiler prêchait le Carême à Strasbourg, mais de cercles fermés, fortement structurés (ils ont leurs statuts, leur président, leur secrétaire, leurs membres associés), en somme d'académies fondées sur la cooptation, de « confraternités », *sodalitates*.

L'humanisme allemand est largement étendu, et national. Certes, l'humanisme alsacien a connu des débats sur l'appartenance de Strasbourg à l'Empire ou Royaume des Lys, entre Wimpheling et Murner, et Wimpheling a, lui aussi, conçu le projet d'un *Epitome rerum germanicarum*. Toutefois, les humanistes alsaciens apparaissent, comparés à Celtis et à Erasme, comme des enracinés, dont le monde spirituel s'étend, en gros, de Stras-

bourg et de Sélestat à Bâle et à Fribourg en Brisgau, donc à l'Alémanie. Murner sera, lui aussi, *poeta laureatus* et *doctor utriusque juris* : mais il reste un moine (un Franciscain fougueusement « immaculiste ») et un Alsacien, dont les poèmes en langue vulgaire, verveux et salés, saisissent l'actualité, en quelque sorte, dans une optique strasbourgeoise. Leur carrière se déroule dans leur contrée de naissance, d'ailleurs riche et variée, et se mêle (à Strasbourg, à Bâle) à des querelles, en un sens large, régionales. Richard Newald a pu comprendre Brant, Wimpheling et Murner dans ses « *Elsässische Charakterköpfe* » ; on n'imagine guère Celtis ornant un recueil de *Fränkische Charakterköpfe* : il tourne le dos à son pays natal dès sa dix-huitième année, et nous le retrouvons, comme je l'ai dit, à Cologne, Leipzig, Erfurt, Cracovie, Heidelberg, Ingolstadt, Vienne, sans parler de Rome et de Venise — autrement dit : sa patrie, ce sont les villes universitaires, plus les lieux de haute culture : Nuremberg et Augsbourg. Il est contemporain, et de Murner, et d'Erasme, mais bien plus proche de celui-ci que du Franciscain et, comme Erasme, emploie avec virtuosité la seule langue des humanistes, le latin (tandis que la production de Murner est double, latine et allemande).

Enfin et surtout : on voit l'humanisme, chez lui, « décoller » des références chrétiennes. Non qu'il se paganise, comme le feront Locher dit Philomusus et certains membres du groupe d'Erfurt ; il rappelle qu'il faut « honorer Dieu avant toutes choses ». Seulement : quel Dieu ? Celui qu'on cherche en soi-même, ou dans le grand Temple qu'est la Nature, non dans des églises ni dans des prières qui, dit-il, vous « fracassent les mâchoires ». L'humanisme alsacien est, pour sa part, chrétien, voire ascétique et réformateur de l'Eglise (une réforme dont Celtis, apparemment, ne s'est jamais préoccupé), lié à la *devotio moderna*. Celtis est un laïc vivant essentiellement avec des laïcs, et tandis que Geiler et Brant sont convaincus que la fin du monde est toute proche, Celtis s'installe dans la politique des Habsbourg et la durée historique : il soutient l'Empereur, sans se soucier du Jugement dernier, qui verra la fin de la Quatrième monarchie.

Si l'on peut se permettre une extrapolation, leurs conceptions du temps sont opposées. Pour les humanistes profondément chrétiens d'Alsace, le temps se meut en ligne droite de la Création à la Chute, à la Rédemption et au Jugement dernier, qu'ils tiennent pour imminent. Qu'on se réfère au célèbre chapitre 103 du *Narrenschiff* : on verra que les symptômes des progrès de l'humanisme sont considérés comme des signes inquiétants que le dernier jour du monde est proche : ainsi la multiplication des livres, les progrès de l'imprimerie, la multiplication des écoles et universités qui, selon Brant, s'accompagne d'une baisse du statut social des savants ; les trois fondements de la foi, les indulgences, l'Ecriture sainte, le dogme sont méprisés ; la « barque de Saint Pierre » est battue des vagues, tanguée et menace de couler à pic...

« Das ich es frylich sagen mag

Es nah sich vast dem jungsten tag »

(« si bien que je puis le dire en toute liberté : le Jugement dernier s'approche assurément ») ; la nuit va tomber, la nef va se retrouver la quille en l'air.

Au contraire, Celtis postule une conception cyclique du temps, qui ramène la succession et l'alternance des vents, des saisons et du parcours solaire. L'aspect le plus intéressant de ce glissement est, me semble-t-il, l'évolution de Dürer, illustrateur, en partie, du *Narrenschiff* de 1494, auteur à juste titre remarqué de l'*Apocalipsis cum figuris*, en 1498, et qui, dans ses œuvres de 1500-1504, manifeste de tout autres affinités : avec l'art italien du Quattrocento, avec l'anthropocentrisme de l'humanisme, avec les *sodalitates* fondées par Celtis — donc, un passage à l'humanisme, qui, comme l'a montré M. Wuttke, est proclamé et devient presque un programme dans l'auto-portrait, à la fois chrétien et humaniste, de l'an 1500 ²¹.

Henri PLARD.

²¹ Le « quaternaire » se retrouve dans d'autres œuvres de Dürer : ainsi, le cuivre de 1497 dit « Les quatre sorcières » (KNAPPE, p. 21) comporte, selon moi, une étude du corps féminin à travers quatre âges : adolescent, épanoui, envahi par la graisse, enfin déformé par l'âge. Dans le bois de 1496, *le Bain des hommes*, si l'on soustrait de l'image les musiciens, joueurs de vièle et de flageolet, on retrouve sans peine les quatre tempéraments et les quatre âges ; de droite à gauche : le flegmatique vide un hanap ; la sanguin, tout en muscles, et le colérique, sec et maigre, se défient du regard ; le mélancolique rêve, la tête appuyée sur sa main, comme la *Melencolia I* de 1514. On aboutit ainsi au fameux diptyque offert par lui au Magistrat de Nuremberg, les *Quatre Apôtres*, 1526 ; à droite les tempéraments « chauds », le colérique Marc et le sanguin Paul ; à gauche les tempéraments « froids », le mélancolique Jean et le flegmatique Pierre.

Les « Conférences du Bureau d'Adresse » et l'anthropologie classique

Si les *Conférences du Bureau d'Adresse* de Théophraste Renaudot sortent progressivement de l'état de déréliction où d'obsoletes considérations sur le littéraire et l'histoire des idées les avaient enfermées, peu de travaux en font mention de manière satisfaisante. Des ouvrages aussi réputés et répandus que ceux de René Pintard et de Robert Mandrou sont particulièrement discrets à leur égard ¹ et l'ensemble des travaux critiques qui les prennent en charge ne constitueraient pas un volume de cent pages. Cette indigence incompréhensible paraît malvenue devant la richesse profonde de ce vaste discours collectif.

Contrairement à ce qu'affirment René Pintard et Robert Mandrou, les *Conférences du Bureau d'Adresse* ne s'échelonnèrent pas sur une vingtaine d'années, mais bien sur neuf ans (du 22 août 1633 au 1^{er} septembre 1642). Plusieurs indices laissent cependant supposer que la formule, telle qu'elle nous apparaît dans les comptes rendus publiés en volumes, connus des précédents, mais rien ne nous permet d'en dilater abusivement la chronologie. Le premier procès-verbal est assez explicite à cet égard : « Chacun estant assis dans la grande salle du Bureau : il fut rapporté que la résolution de la *derniere Conference* avoit esté d'imprimer *desormais* les matieres qui seroient proposees & les avis sur icelles qui le meritoient » ². Par ailleurs, une lettre de Gassendi à Boulliau, datée du 17 mai 1633, donc trois mois avant ce premier compte rendu, fait déjà allusion aux réunions du Bureau d'Adresse : « Il (J.-B. Morin) m'a aussi donné le meme advis de l'Assemblée qui se fait toutes les semaines au Bureau d'Adresse, et m'a confirmé toutes les mesures choses que vous m'en aviez escrites... » ³.

¹ R. PINTARD, *Le Libertinage érudit*, Paris, Boivin, 1943, p. 91 et R. MANDROU, *Des Humanistes aux hommes de science - XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Seuil, 1973 (« Points »), p. 150.

² *Recueil general des Questions traitées es Conferances du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de Matieres; Par les plus beaux esprits de ce temps*, Paris, C. Besongne, 1656, t. I, p. 6. Nous nous servirons constamment de cette édition dans nos appels au texte et résumerons nos références à la mention du tome et de la page sollicités précédée des initiales R.G.; exception faite de la *Troisième Centurie* que nous citerons dans son édition de 1641.

³ In Mersenne, *Correspondance*, t. 3, Paris, P.U.F., 1946, p. 401.

Mais le 1^{er} septembre 1642 pourrait ne pas être notre *terminus ad quem* si l'on en croit le titre, injurieux à souhait, d'un des fielleux pamphlets dont Gui Patin aimait à gratifier son ennemi : *Le Nez pourry de Théophraste Renaudot... et la ruine de tous ses fourneaux et alambics excepte celle de sa Conference, retablie depuis quinze jours...* Ce texte datant de 1644, on peut imaginer une reprise des réunions du Bureau d'Adresse après le procès qui opposa Patin et Renaudot ⁴. Néanmoins, aucune allusion chez les contemporains, aucun compte rendu ne nous permettent de dépasser le premier septembre 1642.

Quoi qu'il en soit, nous possédons les procès-verbaux de quelque 345 séances au cours desquelles furent examinés 460 sujets intéressant les espaces les plus divers de l'épistémè classique : philosophie, médecine, sciences occultes, morale, ... A cette exception près que les matières théologiques et politiques furent, par effet de prudence, renvoyées respectivement aux autorités de la Sorbonne et au Conseil du Roi ⁵.

Chaque séance, jusqu'au 2 juin 1636, traitait de deux sujets assignés aux conférenciers huit jours à l'avance. Sur chacun de ces sujets quatre ou cinq « beaux esprits », rarement davantage, exprimaient leur opinion sans que leur fût donnée la possibilité de critiquer les autres avis émis. Ceux-ci, divers, parfois inconciliables, se rattachent aux différents courants de pensée qui s'affrontèrent durant la crise épistémologique que connut, en son début, l'Age Classique et dont les *Conférences* se font l'écho : mécanisme, scepticisme, scolastique... La caractéristique principale de cette entreprise pédagogique est que, selon le vœu de Renaudot, aucune solution, aucune conclusion n'est apportée au problème envisagé : « Chaque avis est un fruit exposé à la Compagnie ». Attitude courageuse face au dogmatisme désuet mais vivace de l'Université. Après cette date, et pour des raisons indéterminées, on ne retint plus qu'un point de discussion.

Quant aux orateurs, le mutisme poli de Renaudot et les discrétions de l'histoire ont curieusement conservé intact l'anonymat prudent dont ils voulurent s'envelopper. J.-J. Denonain ⁶, sans trop de rigueur scientifique, convoque singulièrement au Bureau d'Adresse tous les membres de l'Académie putéane ou du cercle Mersenne : les frères Dupuy, La Mothe le Vayer, Nicolas Bourbon, les Pascal, Roberval, Montmor etc. Si cette pro-

⁴ Sur les démêlés de Renaudot avec la Faculté v. H.M. SOLOMON, *Public Welfare, Science and Propaganda in Seventeenth Century France. The Innovations of Théophraste Renaudot*, Princeton University Press, 1972, p. 162 et sq. ; M. RAYNAUD, *Les Médecins au temps de Molière*, Paris, Didier, 1863, p. 257 et sq. ; XXX, *La Vie de T. Renaudot*, Paris, Gallimard, 1929, p. 164 et sq.

⁵ *Recueil général*, « Préface sur les Conférences publiques », t. I, p. 4.

⁶ In « Les Problèmes de l'honnête homme vers 1635. *Religio Medici* et les *Conférences* du Bureau d'Adresse » in *Etudes anglaises*, t. 18, 1965, pp. 235-257.

position séduisante entre dans l'ordre des possibilités, elle ne trouve pas l'ombre, même fugitive, d'une confirmation. Du reste, ce qui achève de rendre suspectes les informations de ce critique, c'est qu'il compte parmi la docte assemblée le virulent Gui Patin, ennemi juré de Renaudot ⁷.

H.M. Solomon, quant à lui, bien qu'il suive en partie J.-J. Denonain ⁸, reste plus prudent. Sans toutefois alléguer de sources, il avance comme participants certains J.-B. Morin, Campanella — réfugié à Paris en 1635 —, Etienne de Claves et Marin Mersenne. « But the rest remains nameless » ⁹. Se fondant sur l'amitié qui liait Renaudot à Boulliau, il suppose la présence de celui-ci aux réunions savantes de la rue de la Calandre. Cette dernière hypothèse semble d'ailleurs confirmée par la lettre de Gassendi à Boulliau que nous évoquions plus haut, lettre qui permet également d'intégrer Morin — voire Gassendi — au « personnel scientifique » du Bureau d'Adresse. Mais il n'y a là rien de sûr. Enfin, les *Historiettes* de Tallemant des Réaux, généralement citées par les historiens qui se penchent sur les *Conférences*, révèlent la présence assidue de La Calprenède, « un des arcs-boutans du Bureau d'Adresse » ¹⁰.

Ce maigre bilan ne laisse pas de décevoir. Et d'étonner, si l'on tient compte du succès de l'entreprise. En effet, des quatre premières *Centuries*, qui parurent de 1634 à 1641, deux volumes furent réédités : le premier en 1635, 1636 et 1638, et le troisième en 1641. Ajoutons à cela la publication, en 1655-56, d'un *Recueil général* regroupant ces quatre volumes et complété par une *Cinquième Centurie*, imprimée en 1655 après la mort de Renaudot. Ce recueil connu lui aussi une réédition en 1666. Si l'on peut voir dans ces impressions successives une des premières tentatives de presse scientifique, à tout le moins elles traduisent bien le vif intérêt porté par les contemporains à l'aventure « académique » de Renaudot. Dès lors le silence qui protège encore les orateurs semble peu compréhensible.

Nous pouvons toutefois compléter notre bilan, mais de manière bien imparfaite, par quelques déductions prudentes. La « bigareure » des points traités n'autorise pas un partage social précis des « confereurs » et du public. Cependant Furetière nous apprend qu'une partie de l'assistance se recrutait

⁷ L'article en question, même s'il constitue une des meilleures introductions à la problématique des *Conférences*, est critiquable à d'autres titres, notamment en ce qui concerne les données matérielles de l'auteur. Celui-ci, en effet, arrête les *Conférences* au 10 juin 1641. Cette date est bien celle du dernier « colloque » dont le compte rendu figure au quatrième tome du *Recueil général*, mais M. Denonain semble ignorer l'existence d'un cinquième volume qui couvre les séances du 24 juin 1641 au 1^{er} septembre 1642.

⁸ SOLOMON, *Public Welfare...*, p. 73.

⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰ TALLEMANT DES RÉAUX, *Historiettes*, Paris, Gallimard, 1961 (« Bibliothèque de la Pléiade »), t. II, p. 584.

parmi les parlementaires et les robins ¹¹. D'autre part, la simplicité, dans la forme, de l'enseignement prodigué peut avoir attiré maints étudiants las de l'*auctoritas* stérile de l'Université et maintes bourgeoises désireuses de parfaire leur éducation ¹². Pour terminer, nous soulignerons, après P.-A. Jannini ¹³, l'importance accordée aux sujets médicaux et paramédicaux. Les quelques cent trente conférences consacrées à ces matières attestent non seulement la présence de médecins au Bureau d'Adresse, à commencer par Renaudot et ses deux fils, mais aussi l'intérêt général du public pour les « sciences de la vie ». Bourgeois érudits, robins et médecins, voilà la formule bien triste que nous impose l'histoire pour qualifier « les plus beaux esprits du temps ». Nous l'espérons provisoire.

De l'ensemble de leurs discours, dont nous avons dit la richesse et la variété, nous allons tenter, brièvement, de mettre en lumière ceux qui intéressent l'homme dans ses rapports au monde et à la nature. L'anthropologie classique, dont Pol-P. Gossiaux, dans son *Anthologie de la culture classique* ¹⁴, a dégagé l'archéologie, repose sur un système d'oppositions radicales qui ordonnent le regard de l'homme sur lui-même. Opposition au Cosmos, opposition au monde élémentaire, opposition à l'ordre animal, opposition, enfin, à l'ordre végétal. Le discours anthropologique se voudra donc quête inlassable de la différence, dont les moyens termes, les hybrides, les monstres seront expulsés pour se voir réinvestis dans l'espace baroque d'un discours tératologique.

Les *Conférences du Bureau d'Adresse*, comme on va le voir, se font, de ces préoccupations, un écho permanent, bien que diffus. Diffus dans la mesure où, et il importe de le souligner, le discours anthropologique des conférenciers s'articule constamment sur le schéma explicatif d'Aristote, qui, étrangement, à ce niveau du savoir, n'est pas encore remis en question. On ne relève guère de discours critique à l'égard de l'anthropologie du Stagirite et l'on ne s'interroge pas davantage sur la validité de sa physique des qualités. Seule l'attribution de la parole et de la raison aux animaux fera l'objet de débats spécifiques. C'est que l'anthropologie et la physiologie mécanistes de Descartes n'ont pas encore accaparé le discours scientifique. C'est surtout que, nous le rappelons, parmi les conférenciers et le public se

¹¹ « L'apresdisnée il (« un avocat ») alloit aux Conférences du Bureau d'Adresse, aux harangues qui se faisoient par les professeurs dans les colleges, aux sermons, aux musiques des églises... », FURETIÈRE, *Le Roman bourgeois*, in *Romanciers du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1958 (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 953.

¹² V. à ce propos G. REYNIER, *La Femme au XVII^e siècle*, Paris, Tallandier, 1929, pp. 142-149.

¹³ P.-A. JANNINI, « La Médecine dans les *Conférences publiques* de Renaudot », in *Marseille*, oct.-déc. 1973, pp. 127-131.

¹⁴ Pol-P. GOSSIAUX, *Anthologie de la Culture classique (1580-1725). T.I. Cosmologie-Anthropologie*, Liège, Gothier, 1978.

comptaient bon nombre de médecins. Or on sait que les deux discours médicaux majeurs en Occident resteront, jusqu'au XVIII^e siècle encore, ceux de Galien et d'Aristote. Longtemps donc l'anthropologie, fondée en partie sur la physiologie et les théories médicales, demeurera tributaire de la tradition. C'est donc çà et là, au gré des orateurs, que nous établirons le portrait de l'*homo classicus*.

On sait que l'homme, dans le discours anthropologique biblique, constamment sous-tendu par la pensée animiste, entretient avec le monde une relation de métonymie. Charron, entre autres, l'affirme, qui nous convie à considérer l'homme « comme une récapitulation sommaire de toutes choses, & un abrégé du monde, qui est tout en l'homme, mais raccourci & en petit volume, dont il est appelé le petit monde, & l'univers peut estre appelé le grand homme. Comme le neud, le moyen, & le lien des Anges & des Animaux, des choses célestes & terrestres, spirituelles & corporelles »¹⁵. « Petit monde » et « grand homme », le microcosme et le macrocosme s'enferment dans un jeu de références circulaires, spéculaires, commandé par ce « démon » qu'est l'analogie.

Le premier « bel esprit » du Bureau d'Adresse, à qui l'on demande « Quelle est la plus noble partie de nostre corps »¹⁶, organisera sa réponse en fonction de cette homologie. Le cœur sera pour lui l'organe primordial : « Aussi est-il dit par Aristote le premier vivant et le dernier mourant : & est dans le petit monde ce que le Soleil est dans le grand, illuminant par ces esprits & faisant mouvoir par son branle toutes les parties de nostre corps, comme les cieus régissent les choses d'icy bas par leur lumière & mouvement »¹⁷. Cette thèse de la similitude entre le cœur et le soleil est par ailleurs amplement développée par les médecins et les hermétistes de l'Age Classique. D'Aristote à Paracelse, Crolius, Quercetanus ou Gaffarel, on pourrait alléguer cent textes issus d'une telle axiomatique.

Le discours des *Conférences* s'inscrit donc dans un perpétuel mouvement de va-et-vient entre le monde céleste, le corps humain et le monde terrestre et ses différents « règnes », cadencé par le décryptage de ce code divin que forment les signatures¹⁸. De ce mouvement, l'on trouve une systématisation particulièrement claire dans la Conférence sur les « trois facultez de l'âme »¹⁹. Se fondant sur la triple hypostase divine et la symbolique du chiffre trois, le premier intervenant dénombre les trois parties que totalise le monde, « sçavoir l'intellectuel, qui sont les cieus lieu des intelligences,

¹⁵ P. CHARRON, *De la Sagesse*, éd. de Rouen, 1618, pp. 33-34.

¹⁶ R.G. (II, 507-512).

¹⁷ *Ibid.*, p. 508.

¹⁸ Sur la théorie des signatures, v. Pol-P. Gossiaux, *op. cit.*, p. 108 et sq. et M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, part I.

¹⁹ *Troisième Centurie*, pp. 44-48.

l'elementaire & l'animal : lesquels sont derechef divisez en trois parties. L'intellectuël ou céleste, au ciel des planètes, le firmament & l'empyrée : l'elementaire, en l'air, l'eau & la terre : & l'animal, en végétale, sensitif & raisonnable, qui est l'homme ; lequel comprend en soi éminemment toutes ces parties du monde : l'elementaire estant au foye, l'animal au cœur, & l'intellectuël au cerveau... » ²⁰. L'âme rationnelle, propre à l'homme, se fragmente elle-même en trois facultés : le jugement, la mémoire et l'imagination, auxquelles se rattachent les diverses sciences : la philosophie et la science (pratique) au jugement, l'histoire et la science (théorie) à la mémoire, les arts et la poésie à l'imagination.

Image de Dieu en même temps que reflet de l'être créé, l'homme constitue le trait d'union entre le divin et le contingent, le matériel et l'immatériel, le « lien des Anges & des Animaux », pour reprendre les termes de Charron. L'âme humaine reproduit, dans sa logique, la hiérarchie des différents ordres vivants de la nature. Des plantes, l'homme possède, comme l'animal, l'âme végétative, principe de vie qui assure la nutrition, la croissance et la reproduction. De l'animal, il possède l'âme sensitive, principe du mouvement et de la sensation. L'âme rationnelle, enfin, lui confère l'intelligence et la foi, lui assurant ainsi le statut d'animal divin, tant célébré par la théologie.

Le lundi 12 mars 1635, au Bureau d'Adresse, six beaux esprits tentent de définir et de décrire cette réalité bien étrange qu'est la vie ²¹. A cette occasion il est dit : « que l'ame estant le principe de la vie, selon les trois sortes d'ame, il y avoit aussi trois especes de vie ; sçavoir vegetative, sensitive & raisonnable : différentes, selon les diverses eslevations de la matiere, qui font qu'une substance est vivante. Car les actions d'attirer l'aliment, l'assimiler & les autres qui conviennent aux plantes, estans plus relevées que celles des pierres & des autres choses inanimées, font iuger qu'il y a dedans elles un principe de ces actions, qui est l'ame vegetante. Celles de se mouvoir, de sentir, imaginer & se souvenir, encor plus nobles que les premières, sont produites par l'ame sensitive. Mais pource que les actions de l'intellect & la volonté ne sont pas seulement relevées au dessus de la matiere, mais ne sont pas mesmes dans la matiere, comme celles des plantes & des animaux, estans immanentes & conservées aux mesmes puissances qui les ont produites, elles reconnoissent pour leur principe une forme plus noble que les autres, qui est l'ame raisonnable, dont la vie est aussi plus parfaite » ²². Cette longue chaîne des êtres peut, pour certains, prolonger son ordonnance au-delà de la vie. Chez Pythagore par exemple « qui a crû qu'elles (les plantes) estoient informées des ames de quelques hommes, les-

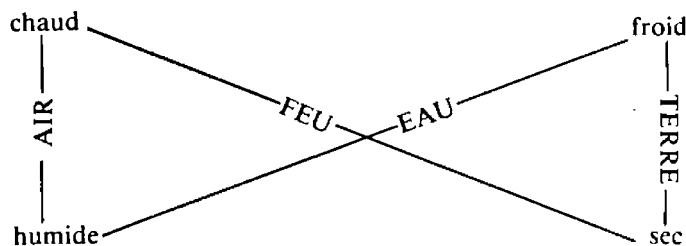
²⁰ *Ibid.*, p. 45.

²¹ R.G. (II, 305-313).

²² *Ibid.*, pp. 306-307.

quels ayans vescu dans le monde sans y exercer autre action que celle de la vie vegetative, ne s'adonnans qu'à se nourrir & engendrer, estoient condamnez à passer dans les corps des plantes : comme les ames de ceux qui avoient mené une vie brutale estoient releguées és corps des pourceaux, des tygres, des lyons & autres bestes dont ils avoient imité les mœurs » ²³. A ces diverses âmes correspondent autant d'« appétits », de désirs, d'inclinations qui organisent et rythment l'existence de l'homme. Mais la question de précellence d'un appétit sur un autre ne se pose pas à l'homme classique, « puisque l'appetit sensitif est autant au dessous de la raison comme la beste au dessous de l'homme, & selon l'ordre mesme etably dans la nature, la raison devroit touiours commander à l'appetit sensitif... Mais la perversité de nostre nature est cause que nous suivons plus volontiers les mouvemens des sens que de la raison... » ²⁴. Apparaît clairement cette collusion qui devra faire le malheur de l'homme, et le bonheur du discours théologico-moral, entre le spirituel et le matériel, l'angélique et l'animal. C'est que, lieu du « mariage » du ciel et de la terre, l'homme, même s'il est d'essence divine, est irrémédiablement inscrit dans la chair, le sang et les os, signes toujours présents de sa nature peccamineuse ²⁵.

Résumé du monde, l'homme, dans son corps comme dans son âme, en reproduit la structure et l'organisation. Et puisque le monde sublunaire est, comme l'affirme Aristote, constitué des quatre éléments, auxquels se rapportent autant de qualités sensibles selon le schéma suivant :



l'homme en est comme l'antonomase. Chaque élément trouve, dans le corps humain, son correspondant, lequel est le foyer d'une « humeur » spécifique ²⁶. Cette physique des qualités scelle en outre la psychologie des

²³ *Ibid.*, p. 312.

²⁴ R.G. (II, 453).

²⁵ « Il n'y a point d'animal si amphibie que l'homme : veu qu'il tient non seulement de toutes les vies des choses animées, mais aussi de celle de Dieu. Comme il est d'un costé sensible, de l'autre il est raisonnable. Il est composé des quatre elemens, & neantmoins il a une moitié de son essence toute immatérielle. D'une part il est terrestre, & de l'autre il est plus pur que le Ciel. Il tient de l'ange & de la beste ». Cf. R.G. (IV, 211), v. aussi R.G. (II, 260-261).

²⁶ Voir le tableau établi par Pol-P. Gossiaux dans son *Anthologie*, p. 109.

individus, comme l'affirme l'un des conférenciers : « elle (l'âme) est sage en un cerveau bien tempéré... hebetée en un cerveau trop humide, & folle ou furieuse en un autre enflammé, comme au délire ou en la manie. Elle est mesme contrainte de quitter son corps lors qu'une fièvre violente a tellement depravé ses humeurs, que le temperament nécessaire à sa reception ne s'y trouve plus : Donques elle suit le temperament des humeurs » ²⁷.

Cette axiomatique, qui soumet l'homme au jeu des qualités et des humeurs, commande également une hiérarchisation des peuples et des races, victimes du déterminisme des zones climatiques. On trouvera la systématisation de ce schéma totalitaire, ouvert à tous les racismes, dans les œuvres de Bodin, Huarte et Charron ²⁸. Mais les *Conférences du Bureau d'Adresse* ne laissent pas, elles non plus, d'être explicites à ce sujet : « Aussi Hypocrate dit, que les nations sont guerrieres ou lasches, laborieuses ou non, de bonne ou mauvaise nature, selon la diversité des climats & des terres qu'ils habitent, qui les rendent diversement temperez. De là vient qu'en Asie où l'air est temperé & moins suiet aux changemens que l'Europe ou l'Afrique, les hommes sont plus sains & plus beaux, leurs mœurs plus egales & louables : au contraire, des pays plus froids ou plus chauds, où les hommes sont plus cruels ou plus bouillans, plus hardis ou plus timides... » ²⁹.

D'autre part, comme le suggère la définition classique de l'âme, décrite plus haut, l'homme, puisqu'il possède une âme végétative, participe de l'ordre des plantes et de la nature. Se nourrir, croître et se multiplier sont des attributs communs qui autorisent d'eux-mêmes un tissu de relations réciproques entre le monde végétal et le monde humain.

Seul maître à bord après Dieu, l'*homo classicus* élabore des procédures de pouvoir et de discours qui assurent sa domination sur les domaines de l'Etre. De l'herbier à la pharmacopée en passant par les ouvrages culinaires, l'Age Classique s'est ingénié à dénombrer, répertorier et classer les végétaux. Ces procédures s'effectuent selon une triple exégèse :

- a) la *connaissance grammaticale* qui interroge le nom de la plante, décrit sa forme et son environnement ;
- b) la *connaissance philosophique* décèle les propriétés du végétal et tente, de sa structure, d'en déterminer les causes ;
- c) la *connaissance médicinale*, enfin, arrête l'usage que l'on doit faire de la plante selon les qualités que l'on y a observées.

²⁷ R.G. (II, 565). La physique aristotélicienne, dans les *Conférences*, n'est guère examinée pour elle-même et ne se rencontre que « par la bande ». Nous nous permettons, pour ce problème, de renvoyer le lecteur aux conférences à caractère purement médical.

²⁸ Cf. Pol-P. GOSSIAUX, *Anthologie*, p. 121 et sq.

²⁹ R.G. (II, 565-566).

Ici comme ailleurs, les réseaux de sympathies et d'antipathies, les correspondances mutuelles aident l'homme dans sa pratique. Le moindre signe, la moindre analogie avec le corps humain semblent naturellement appelés à s'insérer dans les taxonomies définies par la théorie des signatures pour rendre ainsi le végétal opératoire.

Les médecins du Bureau d'Adresse, à qui l'on demande « s'il y a des remèdes spécifiques à chaque maladie »³⁰, reproduisent en tout point ce discours : « Les Chymistes... tiennent que tous les medicamens ont des signatures, ou marques & figures particulières, par lesquelles ils ont une ressemblance avec les parties ou les maladies du corps humain, & qui sont comme les escriteaux & suscription seelées de la main de Dieu, pour enseigner aux hommes leurs facultez. D'où vient que la pulmonaire est fort utile aux poulmons : ... le *sigillum Salomonis* & la plante appelée *perfoliata* aux hernies : pource que la racine de l'un ressemble à une hernie, & la tige de l'autre passe au travers de sa feuille comme l'intestin au travers du peritoine... »³¹. D'autres textes du *Recueil*, qu'il semble, ici, superflu de reproduire, affirment obstinément cette recherche imperturbable de l'analogie. Ainsi la longue conférence sur la mandragore³² reprend les termes de « caracteres », de « signatures » et répète la même énumération de remèdes.

Mais l'on ne saurait s'arrêter à l'utilitarisme bourgeois de ce langage des plantes. Car l'Age Classique, qui est constamment traversé par la hantise des démons, a aussi ses miracles et sa mythologie. Ainsi, dans la conférence sur les « plantes sensibles », il est des pages d'une intense poésie phytologique. Poésie que reproduisent, dans une mouture plus littéraire, les métamorphoses baroques d'un Saint-Amant ou d'un Germain Habert. Les discours littéraires, comme l'affirme Pol-P. Gossiaux³³, illustrent bien les choix d'une culture. « Tels sont ces arbres des isles Hebrides ; les troncs ou bois desquels pourris dans la mer, se changent en oiseaux semblables à nos canes... Et ceux encor desquels fait mention Munster en sa Cosmographie ; qu'il dist croistre en Pomonie près l'Escosse, vers l'Aquilon, desquels le fruit tombant en l'eau, se change en un oiseau apellé oison d'arbre... »³⁴. Ces métamorphoses, ces transmutations, toutes esthétiques qu'elles nous apparaissent, portent en elles la ruine de l'ensemble du système taxonomique classique. De fait, la fugacité, le mouvement, l'illu-

³⁰ R.G. (II, 807-816).

³¹ *Ibid.*, pp. 815-816. On notera que les remèdes ici consignés « correspondent » avec exactitude à ceux prescrits par Crollius dans son *Traicté des Signatures*.

³² R.G. (IV, 316-331).

³³ Cf. son « Epistémê de l'Histoire Littéraire et Anthropologie », *Revue des langues vivantes*, t. XLIII, n° 3, pp. 227-254.

³⁴ R.G. (IV, 554-555).

sion de l'apparence, dont elles sont les signes, récusent les codes et les dispositifs mis en place par l'homme pour décrypter le monde. Les hybrides, les monstres qui peuplent et obsèdent l'Age Classique, par leur seule présence, nient le texte même de la Bible ³⁵. Et c'est encore la mandragore qui force un conférencier à désigner l'évidence trouble des « amphibies » que produit la nature : « ... entre les corps simples & meslez, sont les meteores : entre les mixtes & les animez, sont les mineraux : entre les plantes & les animaux, sont les zoophytes, comme l'esponge & le coral : entre les brutes & l'homme, est le singe... Pourquoi donc n'y auroit-il pas quelque chose de moyen entre le mesme homme & les plantes, qui ne peut estre autre chose que la Mandragore, homme en sa figure extérieure, & plante en effet & en sa forme intérieure ? » ³⁶. La filiation ici dégagée non seulement invalide le récit de la création mais, par sa continuité même, amène à repenser l'homme selon d'autres axiomes. Ce régime nouveau de pensée, où l'homme s'affirme comme issu d'une longue et pénible conquête sur l'animal plutôt que comme un déjà-là sera celui de l'anthropologie des Lumières.

Le Cosmos, le monde élémentaire et l'univers des plantes investis, l'ultime champ de comparaison qui s'offre à l'homme est l'animal. Les relations de l'homme à la bête répondent à l'Age Classique à une double critériologie, celle de la *similitude*, qui opère sur la surface des corps, et celle de la *différence*, qui interroge les structures mentales et linguistiques. L'espace du corps, comme tout espace classique, se donne comme un lieu sémiotique dont l'exégèse s'articule, une fois encore, sur la théorie des signatures. Dans les frondaisons de signes qui s'imposent à son regard, l'homme classique recherche en effet toute espèce de « figure », de « marque » qui se dit et le dit comme animal. Une tache, une couleur, une forme uniront le règne de l'homme et celui de la bête dans un même espace taxonomique. Il faut noter que les similitudes ainsi agencées ordonnent, plus qu'un discours physiologique, un discours éthique qui se fait juge de l'homme et de ses actions. A nouveau les *Conférences du Bureau d'Adresse* s'offrent comme le miroir des préoccupations de l'*homo classicus* : « Pour la comparaison de l'homme avec les autres animaux, il se faut bien garder de s'arrêter à un seul signe. Car comme un seul caractère ne fait pas un discours : ainsi une seule similitude externe avec un animal ne doit pas faire iuger la ressemblance de nostre nature à la sienne. Il faut un concours de plusieurs de ces signes ensemble. Comme si ie voy un homme ayant le col médiocrement charnu, la poitrine large, & les autres parties à proportion, comme a le lion : le poil rude, comme l'ours : la veüe ferme, comme l'aigle,

³⁵ Cf. la séparation des éléments et des espèces vivantes dans Genèse I.

³⁶ R.G. (IV, 331). Cf. aussi J. BODIN, *Le Théâtre de la nature universelle*, Lyon, 1597, *passim*.

ie concluray qu'il a de la force, & du courage »³⁷. A propos de son intervention, nous ferons remarquer que, face à l'ensemble des théoriciens « classiques » : Zimara, Crollius, Gaffarel, etc., pour qui une « marque » seule suffit³⁸, ce conférencier raffine et complique l'économie des signes pour en rendre la lecture plus efficace. C'est que la pertinence de la science des « physiognomies » et, partant, de l'*épistémè* des signatures tout entière, commence à être entachée de doutes³⁹. La médecine elle-même, par la bouche du septième conférencier, avoue ses difficultés à « reconnoître le temperament d'un chacun »⁴⁰. Elle ne propose toutefois aucun remède, aucune solution de remplacement.

La question même de la validité de la comparaison ne peut dès lors demeurer informulée. Pourquoi faire de l'animal une norme de lisibilité des corps et des inclinations ? « La raison pour laquelle les Physiognomes choisissent les animaux irraisonnables pour signifier les habitudes & mœurs des hommes plutôt qu'ils ne font pas les hommes mesmes, estoit pource que l'homme est un animal variable qui se contraint le plus souvent en toutes ses actions ; au lieu que les animaux destituez de raison, nous cachent moins les inclinations de leur nature, à laquelle ils se laissent conduire... Si bien qu'on peut fonder un jugement certain sur ceux-cy, & non pas sur ceux-là »⁴¹. Ainsi donc, la constance de l'instinct et des actes qu'il commande, assigne à la bête le statut de critère minimal d'humanité.

Selon la doctrine classique de la hiérarchie des âmes, en effet, l'homme, par l'*âme sensitive* qu'il possède en commun avec les bêtes, participe du règne animal. Soumis aux mêmes besoins, torturé par des désirs identiques, il ne peut étouffer tout à fait la bête qui gît en lui. Mais cette même dépendance à l'égard de l'instinct, cette clôture définissent aussi l'animal comme anti-norme, à dépasser toujours et partout⁴². C'est que l'homme, à la différence des « brutes », détient le pouvoir de se connaître, d'analyser son comportement grâce à sa conscience réflexive ; et puisque les âmes végétative et sensitive, vouées à une mort certaine, inscrivent l'animal dans l'espace de la contingence et de la dégradation, l'*âme rationnelle* et, partant, la connaissance de Dieu se donnent pour critère de la différence (aux-

³⁷ R.G. (I, 402-403) « De la physiognomie ».

³⁸ V. Pol-P. GOSSIAUX, *Anthologie*, pp. 186-195.

³⁹ « Puis que les Physiognomes demeurent d'accord qu'il ne faut point appliquer leurs regles, sinon sur les hommes destituez de toutes passions qui alterent tellement le corps, qu'il semble tout autre que luy-mesme, i'estime que cet art est tout à fait impossible. Car ie voudrois bien sçavoir en quel moment il nous faudroit prendre sans tristesse, sans ioye, sans haine, sans amour, sans colere ; bref sans aucune de ces passions, tellement inseparables de nostre vie », R.G. (I, 400).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 405.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 403-404.

⁴² Cf. Pol-P. GOSSIAUX, *Anthologie*, p. 159.

quelles il convient d'ajouter celui de la parole) et justifient, tout en le répétant implicitement, le texte de l'Écriture ⁴³. Cependant les théoriciens de l'Âge Classique, sur l'attribution de la raison et de la parole à l'homme seul, n'ont guère pu produire de discours unanime. Une des conférences du Bureau d'Adresse est significative à cet égard, qui posait la question de savoir « si d'autres animaux que l'homme usent de la raison » ⁴⁴. A cette occasion, tenants de l'orthodoxie biblique, au nombre de trois, et disciples de Montaigne et Charron, au nombre de quatre, s'opposèrent nettement.

Pour le premier conférencier, qui met l'assistance en garde contre l'écueil de la partialité, la réponse est évidente : « Il n'y a que l'homme seul qui connoisse non seulement Dieu & les autres creatures, mais aussi soi-même, par une réflexion de l'entendement, qui est le plus puissant effet de la raison » ⁴⁵. Le cinquième lui fait chorus, qui affirme : « seul » l'homme est « capable de raison. Aussi exerce-t-il lui seul la justice » ⁴⁶. Quant au septième conférencier, il réduit la portée des actions animales au simple instinct ⁴⁷. Mais, précise-t-il, la supériorité de l'homme sur la bête n'est pas sans danger car si l'homme agit par raison, il se trouve seul devant un choix entre le bien et le mal, liberté qui explique ses erreurs « pource que sa raison prend souvent l'apparence pour la vérité ».

A l'opposé, les disciples des humanistes, attribuant la raison aux animaux, ramènent l'homme à des proportions plus modestes. « Tous sont contraints de reconnoître quelque jugement ez animaux : car ils ne pourroient autrement exercer les fonctions de leurs sens externes & internes, que plusieurs d'eux ont en un degré beaucoup plus éminent que nous... Ils ont une mémoire... Ils sont capables de discipline » ⁴⁸. L'avis de ce deuxième conférencier se voit immédiatement conforté par le troisième qui donne plusieurs exemples de comportement rationnel des bêtes : le renard « qui approche tousjours l'oreille du ruisseau glacé pour entendre si l'eau remuë, avant que se fier à la glace », le chien « qui ayant senti deux chemins se lance à corps perdu dans le troisieme apres le gibier » etc. ⁴⁹. Le quatrième

⁴³ Cf. Genèse, I, 26-28.

⁴⁴ R.G. (II, 41-48).

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁷ « C'est une impiété trop rustique de croire que les bestes ont de la raison, puis qu'elles n'ont pas mesmes un parfait usage de tous les sens externes, mais seulement de ceux qui sont du tout nécessaires à leur estre, le toucher & le gouter : car les odeurs, les sens & les couleurs ne les émeuvent sinon entant qu'ils leurs servent à ces deux sens. Et ne se faut pas tromper sur ce qu'elles ont l'imagination ou jugement inférieur, pource qu'elles n'ont rien de cette pièce divine par laquelle l'homme seul connoist les choses universelles, définit, compose & divise, comprend les similitudes & dissimilitudes, & les causes d'icelles », R.G. (II, 47-48).

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 43. Ces exemples, et bien d'autres, nous semblent tirés de la *Sagesse* de Charron (I, 24) qui reproduit les *Essais* (II, 12) de Montaigne qui lui-même les doit à Plutarque.

intervenant insiste plus sur la sagesse de l'animal et l'on voit percer ici la dénonciation, typique du discours des sceptiques et libres penseurs qu'étaient Montaigne et Charron, de la vanité et des excès de l'homme ⁵⁰. Enfin le sixième orateur, tirant son autorité de la Bible, note que Dieu, lors du Déluge, a sauvé quatre couples d'hommes contre sept couples de chaque animal, marquant ainsi sa préférence. De plus le Christ « nous commande d'estre simples & prudens comme aucuns d'eux. Ce qui ne présuppose pas seulement de la raison en eux : mais qu'ils en ont plus que l'homme ». Et l'orateur de conclure : « que la beste aura plus de raison que l'homme : ou que ce que l'homme appelle instinct en la beste est plus excellent que sa raison, ordinairement fautive & sujette à surprendre & à estre surprise » ⁵¹. Ces deux dernières interventions ressortissent, à notre sens, au discours des libertins qui ne cesse de révoquer en doute la validité des instruments épistémologiques de l'homme. Ainsi donc, loin de constituer l'anti-norme dite plus haut, l'animal, récupéré par les humanistes et les libertins érudits, devient modèle de sagesse et d'« humanité ».

L'idéologie classique, par l'incohérence même de son système, ne pouvait guère arrêter la raison comme critère unique de la démarcation entre l'homme et l'animal. Il s'agissait donc de dire ce partage d'une autre manière. La spécificité de l'homme résidera non plus dans le silence d'une pensée close sur elle-même et qu'il possède, pour certains, en commun avec la bête, mais dans l'expression « au dehors » de cette pensée. Ainsi la pratique linguistique se donnera comme seul instrument critériologique. Car si la raison n'est plus le propre de l'homme, il est seul à l'exprimer, à l'articuler et donc à la transcrire. Se posait en effet le problème des oiseaux parleurs qui reproduisent le discours de l'homme. Imitation pure et simple ou fruit de la raison ? La question était définitivement « vidée » par le critère de l'écriture qui s'affirme, en dernière instance, comme seul trait définitoire de l'humanité.

Au Bureau d'Adresse, on se demande aussi « si la parole est naturelle & particuliere à l'homme » ⁵². Les dieux de Platon ayant fait l'homme « nud & foible », dira le premier orateur, « ils baillerent charge à Prométhée de luy donner la raison, la parole & la main : la première pour connoistre & contempler les merveilles du monde : la seconde pour exprimer ses pensées au dehors ; la dernière, pour faire & mettre en œuvre ses pensées & paroles... Et comme cette parole, lorsqu'elle est véritable, est une marque

⁵⁰ « Leur temperance & continence se reconnoist en ce qu'ils se contentent des plaisirs licites & nécessaires, bien loin des appetits desordonnez des hommes, qui non contents d'une seule viande, comme les bestes, dépeuplent l'air, la terre & les eaux, pour irriter plutost qu'assouvir leur gourmandise », *ibid.*, p. 45.

⁵¹ *Ibid.*, p. 47.

⁵² R.G. (II, 458-464).

de la conception de l'esprit, elle est autant naturelle & particuliere à l'homme que la raison mesme : voire un de ses plus beaux privileges » ⁵³.

Soulignons d'emblée, et cette remarque vaudra pour les deux autres interventions, la collusion nécessaire que voit ce conférencier entre parole et raison et le statut qu'a la raison comme critère de l'homme. Ce qui, d'évidence, contredit les textes cités plus haut. Cette incohérence trouve son origine, selon nous, dans la fluctuation permanente du personnel scientifique du Bureau d'Adresse, où intervient qui veut, quand il veut. Rien d'étonnant donc à ce que les discours ne se répondent pas.

Le second conférencier, plus linguiste, opère une mise en place de diverses notions, décisive pour le discours anthropologique. Il distinguera d'abord le son qui résulte de « toute collision d'air faite entre deux corps solides », la voix ensuite qui est « un son rendu par la bouche de l'animal pour exprimer ses affections ». La parole enfin se définit comme « une voix qui signifie par institution » : « Les paroles sont des signes sans aucun rapport avec la chose signifiée, dépendans de la seule volonté de ceux qui ont imposé les premiers noms aux choses... Mais bien qu'elle ne soit pas naturelle à l'homme, puis qu'il l'acquiert par preceptes & usage, principalement par l'ouïe, d'où vient que les sourds de nature sont muets : elle luy est neantmoins tres-particuliere... La parole ne convient qu'à l'homme, les animaux en estans incapables tant à cause de leur defect de raison, qui en est le principe, que des organes ; qui sont une langue, un palais, des dents, & des lèvres proportionnées à l'articulation de la voix » ⁵⁴. Admettant donc, comme la plupart des philosophes, la faculté qu'a l'animal de *signifier* ses passions, ce conférencier introduit, pour distinguer le langage de l'homme, la problématique du signe arbitraire. Celui-ci, par définition, échappe à la nature et, partant, inscrit l'homme dans l'espace du culturel et du contingent. Ce n'était donc plus Dieu qui avait, par la bouche d'Adam, comme la Genèse nous l'enseigne, dénommé les choses et les êtres pour en révéler l'essence, mais bien l'homme, par institution. Il n'en fallait pas plus pour ruiner la toute puissance du Verbe et, par là, dissoudre tout le savoir anthropologique ancien.

Le dernier orateur reproduit cette axiomatique : « La parole n'est point naturelle à l'homme qui ne sauroit parler sans l'avoir appris... Mais la parole est naturelle à l'homme ; pource qu'il y a une tres-particuliere inclination, telle que si des enfans estoient sequestrez dès le berceau, ils pourroient faire avec le temps quelque langage des signes & paroles dont ils conviendroient. Aussi la parole est particuliere à l'homme, si par ce terme l'on entend une voix articulée, c'est-à-dire qui se puisse écrire » ⁵⁵. L'écriture en

⁵³ *Ibid.*, pp. 458-459.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 460-462.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 463-464.

effet apparaît comme le signe décisif de l'humanité. Elle est seule propre à l'homme, mais elle assure également, dans le temps et dans l'espace, la transmission du savoir, tout en nous tirant de l'oubli lié à la mort : « la raison nous est plus contestée par les bestes que la parole, & la parole que l'écriture : veu que d'aucuns admettent quelque parcelle de raison ou jugement dans les bestes ; & que plusieurs d'entr'elles comme ces oiseaux qui ont la langue molle, large & libre, imitent parfaitement nostre parole : mais elles n'ont rien du tout approchant de l'écriture, qui est seule particulière à l'homme. Ioint que par la raison nous sommes seulement sages pour nous : par la parole, nous le sommes pour nous & pour ce peu de presens auxquels elle se peut faire entendre. Mais par l'écriture nostre sagesse se communique par tout le monde, & a pour sa durée l'éternité » ⁵⁶.



Il est clair que ce discours, qui vise à cerner la spécificité de l'homme par rapport à l'animal, comporte, dans son ensemble, des lacunes importantes. L'on peut s'étonner en effet de ce que les conférenciers du Bureau d'Adresse n'aient pas affirmé, de manière plus approfondie qu'ils ne l'ont fait, la religion comme marque ultime de l'homme. A cet égard, deux axiomatiques s'affrontent : si d'une part la tradition biblique admet l'homme comme seul détenteur de la raison et de la connaissance de Dieu, d'autre part les libertins récusent cette critériologie. Pour eux, il est clair, et nous l'avons vu plus haut, que l'animal, comme l'homme, fait preuve de rationalité. L'étude de ses comportements, parfois supérieurs aux nôtres, le prouvait assez. De son côté, la maîtrise humaine du langage n'était plus pertinente. Que l'on songe aux pages décisives de Montaigne sur le « parler » des bêtes ⁵⁷ et l'on comprendra le scepticisme des libertins à l'égard du criterium linguistique : s'il existe une différence entre le langage des animaux et celui de l'homme, elle n'est pas de nature mais de degré ⁵⁸. De plus un Deusing ira jusqu'à prétendre que certains animaux, comme le cheval et l'éléphant, usent de systèmes graphiques spécifiques ⁵⁹. L'écriture non plus n'était pas le propre de l'homme. Restait donc la religion. Malheureusement l'ensemble des peuples athées, et toutefois vertueux, mis en lumière par l'histoire et l'ethnographie naissante, ruinaient de leur simple présence au monde l'objectivité même du critère religieux ⁶⁰. L'Africain, l'Améri-

⁵⁶ R.G. (II, 62-63) (« Lequel vaut le mieux de parler ou se taire »).

⁵⁷ MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Garnier, 1962, t. I, p. 503 et sq.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 505.

⁵⁹ DEUSING, *De Ratione et loquela brutorum animantium*, in *Fasciculus dissertationum selectarum...*, Groningue, 1660, p. 187 et sq.

⁶⁰ Cf. par ex. LA MOTHE LE VAYER, *De la Vertu des payens*, Paris, 1642.

cain ignorant l'Être Suprême, mais dont les gestes, les actes leur donnaient toute l'apparence de l'humain, échappaient à l'axiologie purement théologique de l'Occident. Dès lors l'homme ne pouvait plus dire sa spécificité que par sa culture, par les institutions qui répondent à ses besoins fondamentaux et par les codes qui régissent ces réponses. L'étude de ces besoins et réponses devait nécessairement délimiter le rapport de l'homme au monde, tout en le dégageant d'une *définition essentialiste* pour l'insérer dans une *histoire*. Ainsi, de la crise des certitudes et des valeurs de l'Occident naquit ce que l'on peut appeler désormais l'anthropologie culturelle ⁶¹.

Philippe VANDEN BROECK.

⁶¹ Ayant circonscrit notre étude aux seules *Conférences du Bureau d'Adresse*, nous renvoyons pour ce point à Pol-P. GOSSIAUX, *Anthologie*, t. 1, p. 272 et sq.

De la « religion pour le peuple » dans les Pays-Bas autrichiens*

On se souvient des mots terribles de Voltaire lors de son séjour à Bruxelles en 1740 : « *Un vrai pays d'obédience, privé d'esprit, rempli de foi* »... Ce verdict, sans doute malintentionné — et, en tout cas, peu fondé quant à sa deuxième sentence ¹ —, a le mérite de la provocation. « Rempli de foi », ce pays le fut incontestablement si l'on s'en tient aux manifestations extérieures de la religion dominante, telle qu'elle se fit et se perfectionna à la suite de la Contre-Réforme catholique. Ce phénomène a été souvent étudié, et l'on approfondit encore, grâce aux récents travaux de M. Cloet et de ses élèves ², l'étude de l'évolution et des différents aspects de cette Contre-Réforme dans les Pays-Bas méridionaux.

Par ailleurs — et cette locution est ici à la base de notre problème —, les historiens belges connaissent de mieux en mieux les fondements économiques et sociaux de nos régions aux Temps Modernes ; ils ont aussi appris à

* Le présent article développe quelques éléments de notre contribution orale à la journée de réflexion organisée le 18 mai 1979 par le Groupe d'études du XVIII^e siècle sur le thème de *Aspects de la déchristianisation au XVIII^e siècle*. Cf. M. MAT-HASQUIN, *Aspects de la déchristianisation au XVIII^e siècle : à propos d'un colloque récent*, Revue de l'Institut de Sociologie - U.L.B., 1979, nos 3-4, pp. 387-391.

¹ Parmi les plus récentes publications qui convaincront le lecteur des exagérations de ce jugement voltairien, citons les tomes IV, 1977 (« *Bruxelles au XVIII^e siècle* »), et VI, 1979 (« *L'influence française dans les Pays-Bas autrichiens et la Principauté de Liège au temps de Voltaire et de Jean-Jacques Rousseau (1730-1778)* »), des Etudes sur le XVIII^e siècle, éditées par les soins de R. Mortier et de H. Hasquin, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.

² M. Cloet a présenté une intéressante vue de synthèse sur *Le problème de la déchristianisation en Flandre au XVIII^e siècle* au cours de la journée d'études du 18 mai 1979. Les élèves de M. Cloet ont entrepris de vastes enquêtes sur la vie religieuse des Pays-Bas aux XVII^e et XVIII^e siècles, en exploitant les nombreuses « visites » paroissiales encore conservées de nos jours dans les dépôts d'archives. On citera en exemple de ces travaux l'ouvrage de K. DE RAEYMAECKER, *Het godsdienstig leven in de landdekenij Antwerpen (1610-1650)*, Centre Belge d'Histoire Rurale, publications n° 52, Louvain, 1977. A la lecture de ces publications, les historiens peuvent désormais nuancer et compléter les hypothèses et les assertions, quelquefois trop apologétiques, contenues dans l'ouvrage d'A. PASTURE, *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les Archiducs Albert et Isabelle (1596-1633)*, Louvain, 1925, dont la consultation reste cependant utile (en particulier, la quatrième partie de ce livre, consacrée à la *Restauration religieuse dans le peuple*, p. 329 sq.).

mieux connaître les mécanismes de la prise de décision politique dans les Pays-Bas sous les régimes espagnol et autrichien. En simplifiant à outrance, nous pourrions affirmer que les témoignages des observateurs et des écrivains de la fin de l'Ancien Régime, et les analyses des historiens concourent à nous donner une double image de la situation des Pays-Bas aux confins des XVII^e et XVIII^e siècles : celle d'un territoire où les habitants font preuve d'une religiosité démonstrative et d'un attachement profond au culte catholique, et d'un pays où l'agriculture est prospère et qui se prépare, du moins dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, à développer les principaux secteurs de la Révolution industrielle. Cette observation générale doit évidemment être nuancée, précisée selon les époques étudiées et corrigée, le cas échéant, par des études locales et régionales, mais globalement — répétons-le —, c'est bien cette double image qui s'impose à l'esprit de nos contemporains curieux du passé des régions de la Belgique actuelle. Notre propos est de rechercher quelques-uns des éléments qui ont pu faire le lien entre les deux aspects de cette réalité « belge » à la fin de l'Ancien Régime. Cette recherche est inachevée et fragmentaire. Elle se limite ici à la présentation de quelques documents d'archives, de manuscrits ou d'imprimés anciens qui nous incitent à mettre l'accent sur les mobiles et les effets de ce qu'il est convenu d'appeler la « religion pour le peuple ». Cette question est prosaïque³ et elle ne mène pas à une réflexion subtile sur l'authenticité et l'intériorisation du sentiment religieux chez les croyants de l'époque. Elle se rapporte, en fait, aux conceptions des élites sociales et des détenteurs du pouvoir face à la religion et à la morale — ces deux aspects étant indissociables pour la grande majorité des personnages que nous évoquerons — qu'il fallait inculquer aux classes inférieures. Analysée selon les termes des classiques du marxisme, la religion dont il sera question dans cet article est essentiellement un « opium du peuple ». Elle n'apparaîtra guère comme « *soupir de la créature opprimée* », « *chaleur d'un monde sans cœur* » ou « *esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu* »⁴... Cette analyse du phénomène religieux, décrit comme un narcotique socialement utile, demeure donc incomplète et elle ne nous permet pas de mesurer exactement tous les résultats concrets et « utiles » de cette religion voulue apaisante et moralisatrice pour le peuple.

³ Question prosaïque, répétons-le, mais qui n'est pas dépourvue d'un arrière-fond philosophique... à propos duquel nous ne pouvons pas ici donner de longs commentaires. Nous croyons que notre réflexion à ce sujet s'inscrit dans la voie tracée par B. GROETHUYSEN (*Origines de l'esprit bourgeois en France, I. L'Eglise et la bourgeoisie*, première édition en 1927, reprint en 1977) et suivie par G. BESSE (*Philosophie-Apologétique-Utilitarisme*, Dix-huitième siècle, 1970, n° 2, pp. 130-146).

⁴ K. MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction* (1844), in *Critique du droit politique hégélien* (trad. et introd. de A. BARAQUIN), Paris, 1975, p. 198.

Au point de vue des représentants et des conseillers du pouvoir politique dans les Pays-Bas autrichiens, le rôle utilitaire assigné à la religion était une évidence. Parmi les nombreux témoignages de cette opinion, notons ce passage des *Réflexions sur l'état présent du commerce, fabriques et manufactures*, rédigées en 1765 par le conseiller de commerce, Nicolas Bacon : « le peuple, notamment en ce païs, est naturellement bon si on ne touche point à sa religion ni à ses usages et qu'on lui laisse du pain, on n'en a rien à craindre » ⁵. Ces rudiments appartiennent à une philosophie politique déjà ancienne à l'époque. Le sentiment exprimé par N. Bacon n'est d'ailleurs pas réservé aux fonctionnaires et aux commis de l'Etat d'Ancien Régime. Peu avant l'annexion des Pays-Bas à la France, certains observateurs au service du Comité de Salut Public croyaient encore pouvoir opérer un changement de régime politique dans nos régions sans susciter aucun trouble parmi le peuple : « Laissez-lui son culte et ses préjugés religieux; après cela, peu lui importe telle ou telle forme de gouvernement... » ⁶.

Dès la fin du XVII^e siècle, les Français avaient une opinion bien arrêtée à propos des populations du nord de leur royaume et de celles qui appartenaient aux Pays-Bas méridionaux. En 1698, par exemple, l'intendant de la Flandre Maritime dressa le portrait des Flamands qui peuplaient le territoire de son ressort : « Il sont fort attachez à la religion catholique et à toutes les dévotions d'institution monacale; ils fréquentent les sacrements et sont exacts à entendre la messe et le sermon, mais tout cela sans préjudice du cabaret qui est une de leurs passions dominantes » ⁷. Cette impression est devenue un stéréotype. Au XVIII^e siècle, les relations de voyages dans les Pays-Bas contiennent souvent des observations de cette nature. Ainsi, l'abbé Coyer, esprit critique et perspicace, a-t-il noté avec une ironie amusée le grand nombre de manifestations religieuses populaires en ce pays. De son très bref séjour à Anvers en 1769, il rapporta que « toute la Flandre autrichienne est fort adonnée aux processions ». « Ce sont — poursuivait-il — les spectacles du peuple; et cela vaut mieux, disent les politiques flamans, que s'il n'en avoit point du tout » ⁸.

Telle était, en somme, l'opinion générale dans les couches sociales culti-

⁵ H. HASQUIN, *Les Réflexions sur l'état présent du commerce, fabriques et manufactures des Pays-Bas autrichiens (1765) du négociant bruxellois, Nicolas Bacon (1710-1779), conseiller député aux affaires du commerce*, Bruxelles, C.R.H., 8^o, 1978, p. 144.

⁶ Extrait d'un rapport des représentants Haussman et Briez (septembre 1794), in R. DE VLEESHOUE, *L'arrondissement du Brabant sous l'occupation française. 1794-1795*, Bruxelles, Institut de Sociologie, U.L.B., 1964, p. 326, n. 213.

⁷ M.A. DESPLANQUE, *Mémoire des intendants de la Flandre et du Hainaut français sous Louis XIV*, Bulletin de la Commission historique du département du Nord, t. 11, 1871, p. 262. L'intendance de la Flandre Maritime comprenait des territoires qui furent rétrocédés aux Pays-Bas.

⁸ Abbé G.-F. COYER, *Voyages d'Italie et de Hollande*, Paris, 1775, p. 231.

vées. Les visiteurs étrangers exprimaient, en ce cas, des sentiments partagés par une grande partie de l'élite politique et économique locale. Celle-ci connut une évolution au cours du XVIII^e siècle. Il ne fait pas de doute que certains de ses membres développèrent des convictions de plus en plus anticléricales, qu'ils lurent les philosophes et furent gagnés soit par l'indifférence en matière de religion, soit par les idées de tolérance. Toutefois, il n'est pas établi que cette évolution ait pu sérieusement mettre en cause la nécessité sociale d'une religion chrétienne, en particulier catholique, moins révérée en elle-même que jugée bonne à garantir l'ordre et le calme dans le peuple ⁹. Ce dernier n'avait-il déjà pas trop tendance à se livrer à ses « passions dominantes » et n'en fallait-il pas craindre les mouvements incontrôlés en cas de disette ou de cherté des subsistances ? Dès lors, il faut se demander si les entrepreneurs, les manufacturiers et hommes d'affaires de l'époque ont prêté attention à l'encadrement religieux et clérical de la population ouvrière qu'ils employaient ou salariaient, indépendamment de leurs sentiments personnels, éventuellement critiques, sur l'Eglise, le clergé et les pratiques religieuses en général. Dans ce pays où l'on procédait à tout bout de champ à des cérémonies religieuses — notamment à des bénédictions de machines à feu, comme au Bois-du-Luc en 1780 ¹⁰ —, il serait a priori étonnant que ces hommes-là n'aient pas veillé au bon ordre et au respect de la religion dominante parmi les travailleurs occupés dans ces entreprises qui, de plus en plus nombreuses, échappaient au contrôle des corps de métiers urbains. On peut, en tout cas, affirmer qu'une inquiétude s'est emparée assez rapidement des autorités traditionnelles au sujet de la dévotion de ces catégories de travailleurs. Cette inquiétude se manifeste déjà, en certains endroits, à l'occasion des tentatives de réforme du calendrier des

⁹ La notion de « peuple » est évidemment très vague. Nous n'hésiterons pas à inscrire les soldats et les bas officiers dans cette catégorie. Nous savons par ailleurs qu'au XVIII^e siècle, le recrutement des soldats se faisait dans les couches sociales les moins favorisées (cf. J. RUWET, *Soldats des régiments nationaux au XVIII^e siècle. Notes et documents*, Bruxelles, C.R.H., 8^e, 1962). A propos des militaires, nous noterons cette réflexion de Goswin de Fierlant, magistrat et fonctionnaire éclairé, qui écrivait vers 1776 : « Il faut que le soldat ait de la religion ; à ne considérer cet objet que politiquement, il le faut d'autant plus que c'est presque le seul frein des gens grossiers dans toutes les circonstances où l'impunité leur paraît certaine ; l'unique moyen de retenir dans le devoir un homme qui méprise la mort ; une ressource de plus pour la discipline militaire, et un ressort qui, lorsqu'on veut le manier adroitement, lorsqu'on le réunit à celui de la vanité et de l'amour de la gloire, est de nature à exciter dans plus d'un esprit cette intrépidité aveugle, qui non seulement méprise les dangers les plus imposants, mais qui court gayement acheter, par une mort certaine, un honneur immortel dans ce monde, et une gloire éternelle dans l'autre. La croyance du soldat doit être bornée à celle que lui dicte son catholicisme » (M. VANHAMME, *Le Mémoire de Goswin de Fierlant pour servir à un plan d'éducation pour les enfants de soldats*, Bulletin de la Commission Royale d'Histoire, t. 104, 1939, p. 170). Le « Mémoire » de ce haut magistrat contient plusieurs passages de la même encre. Toutefois, Fierlant ne voulait pas de soldats bigots et il prônait une religion raisonnable.

¹⁰ Voir le catalogue de l'exposition « *Le règne de la machine. Rencontre avec l'archéologie industrielle* », Bruxelles, 1975, p. 72.

jours de fêtes chômées. Dès 1733, le mayeur de la ville de Namur notait « *la difficulté de retenir en pieuse dévotion tous les houiileurs, charbonniers, mineurs, forgerons, chafourniers et ouvriers des carrières, qui font peu de mal au genre humain tandis qu'ils sont dans les entrailles de la terre, et n'en reviennent pas toujours avec tous les sentimens d'humanité. Mais, ne s'en retirant que les dimanches, accablés de fatigue par l'ouvrage d'une semaine, se tiennent en un repos plus tranquille et par ainsi plus disposés à écouter les exhortations dominicales* »¹¹. Les Etats de Namur, partisans d'une diminution du nombre de fêtes, ajoutaient : « *l'on connoît dans la police qu'on n'y maintient et qu'on n'y gouverne jamais mieux les hommes dans l'innocence des mœurs que lorsqu'on les tient dans les peines du travail* »¹². Dans cette optique, le repos limité au dimanche devient aussi un moyen de mieux contrôler la pratique religieuse des ouvriers¹³. Il convenait cependant d'assurer en permanence les moyens de « *retenir en pieuse dévotion* » une population qui, après les excès de cabaret, risquait de négliger les principaux commandements ou de se montrer indisciplinée au travail.

¹¹ Archives Générales du Royaume (A.G.R.), *Conseil Privé autrichien*, carton n° 703, Copie (1740) de la lettre du mayeur de Namur à l'évêque, 9 octobre 1733. En 1725, les Etats et les maîtres de forges de Namur mirent l'accent sur l'importance de l'industrie métallurgique qui aurait alors occupé plus de huit mille personnes dans la province (Bibliothèque Royale Albert I^{er}, *Manuscripts*, n° 16201, f°s 77-85; M. Hoc, *L'ordonnance monétaire du 21 avril 1725*, Revue belge de numismatique, t. 87, 1935, p. 43, n. 2). En 1736, le Magistrat de Namur fit aussi valoir la très grande importance économique de l'exploitation des carrières et des chafours dans ce territoire (A.G.R., *Conseil des Finances*, n° 3489, Copie d'un mémoire du Magistrat, 6 février 1736). On se souviendra que Charleroi et une partie de sa région faisaient partie du Comté de Namur. Voir H. HASQUIN, *Une mutation : le « Pays de Charleroi » aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Bruxelles, 1971.

¹² A.G.R., *Conseil Privé autrichien*, carton n° 703, Copie (1740) du rapport des Etats de Namur à l'évêque, s.d. (1733). On notera ici la permanence d'une certaine conception chrétienne du travail, — « *condamnation que Dieu prononça contre tous les hommes en la personne du premier, de ne pouvoir à l'avenir, après son péché, vivre ni subsister que par le travail et à la sueur de leur corps* », comme le rappelait encore Boisguillebert dans sa « *Dissertation sur la nature des richesses* ». Au siècle des Lumières, une autre conception se développa, dont Voltaire se fit le brillant interprète : « *C'est le travail qui est nécessaire ; il y a plus, c'est lui qui sanctifie* » (article *Fêtes* du *Dictionnaire philosophique*, daté de 1759).

¹³ La question de la réduction du nombre de jours de fêtes chômées a fait couler beaucoup d'encre au XVIII^e siècle. Deux bulles pontificales de 1751 et de 1771, adoptées dans les Pays-Bas, réduisirent le nombre de fêtes. Les autorités civiles et religieuses continuèrent à s'opposer à certaines tentatives visant à imposer des prestations dominicales aux travailleurs. Par exemple, en 1768, le procureur général de Namur s'opposa au transport de la chaux au cours des dimanches et des principaux jours de fêtes. En 1774, le gouvernement intima une interdiction similaire au propriétaire d'une foulerie de draps au duché de Limbourg. En 1779, Neny, président du Conseil Privé, fut alerté par l'archevêque de Malines qui lui dénonça le manque d'assiduité de Linguet et de ses imprimeurs aux Pâques et à la messe. L'imprimerie de Linguet était alors établie à Asse. Neny désapprouva l'attitude du publiciste qui faisait travailler à l'imprimerie le dimanche et pendant les fêtes, mais, quant au manque de pratique religieuse du Français, il ne désira pas intervenir. Il conseilla à Linguet de s'installer en ville, loin des regards indiscrets du curé d'Asse.

A-t-on, dans les Pays-Bas autrichiens, des exemples concrets qui montreraient une certaine volonté des dirigeants d'entreprises de favoriser l'exercice du culte par leurs ouvriers et de les garder aussi pieux qu'il était jugé nécessaire pour tous ceux qui ne pouvaient échapper aux peines du travail ?

Jusqu'à présent, peu de recherches ont été faites en ce domaine et nous en sommes réduits à n'évoquer que des exemples disparates de tentatives, plus ou moins réussies, d'encadrement de travailleurs par l'intermédiaire d'un clergé appelé à cette tâche par des entrepreneurs d'industries. Ces exemples se rapportent à des populations ouvrières sédentaires et étrangères à l'organisation corporative.

D'une manière générale, l'Eglise a toujours veillé à ne pas laisser de populations sans pasteur, en ce compris les groupes d'ouvriers qui n'ont pas un lieu fixe de travail. A cet égard, les organisateurs de grands travaux publics et le clergé unirent quelquefois leurs efforts. Lors des travaux d'infrastructure réalisés sous le régime autrichien (creusement de canaux), des prêtres munis d'autels portatifs furent appelés pour dire la messe sur place, car les autorités civiles et ecclésiastiques n'avaient pas l'assurance que les terrassiers, venus de loin et occupés par centaines aux travaux, accompliraient leurs devoirs religieux dans les églises paroissiales des environs. La messe dite « sous tente », presque toujours justifiée par l'exiguïté ou l'éloignement des églises paroissiales, devait, en certaines circonstances, permettre une reprise rapide du travail. Toutefois, on précisera que la sollicitude des autorités pour l'exercice du culte parmi cette main-d'œuvre n'empêcha ni les rixes, ni les émeutes sur les lieux mêmes des travaux ¹⁴ !

Les mesures prises à l'occasion des grands travaux étaient évidemment limitées dans le temps. Voyons quelle fut la situation au sein des entreprises de nature industrielle, occupant en permanence une main-d'œuvre concentrée. Citons d'abord l'exemple d'une papeterie créée à la fin des années 1720 à Diegem, c'est-à-dire à mi-chemin entre Bruxelles et Vilvorde ¹⁵. Le fondateur de la papeterie se nommait Pierre-Jean Bauwens et il était bourgeois de Bruxelles. Il désirait faire concurrence aux papetiers hollandais et, à cette fin, il érigea une fabrique dont les installations techniques étaient remarquables. En 1730, il déclara employer quatre-vingts ouvriers et demanda l'autorisation de construire une chapelle dans l'enceinte de son usine. Cette autorisation lui fut accordée par l'archevêque de Malines et la chapelle s'éleva bientôt sur les lieux. En principe, cet édifice destiné au

¹⁴ Cf. J.-J. HEIRWEGH, « *Emotion* » et répression dans les Pays-Bas autrichiens : un exemple flamand, *Etudes sur le XVIII^e siècle*, éd. R. Mortier, H. Hasquin, t. 2, 1975, pp. 185-191 et pl. XV.

¹⁵ F. MAES, *Oude woonkernen en bedrijven in het Woluwedal te Diegem*, Eigen Schoon en de Brabander, t. 51, 1973, p. 91.

culte devait servir aux dévotions du propriétaire du lieu et de sa famille, mais, pour obtenir l'autorisation de construire ce local et d'y faire venir un prêtre chaque semaine, le requérant compta, en quelque sorte, les ouvriers de la papeterie au nombre des membres de sa famille ! La fondation d'une chapelle au sein de la papeterie, où l'on célébrerait une messe par semaine, ne pouvait se justifier par l'éloignement ou l'exiguïté de l'église paroissiale. En effet, l'église du village était toute proche et suffisamment spacieuse pour accueillir les ouvriers de la papeterie, la famille du fabricant et les autres habitants du village.

Le cas de la papeterie de Diegem nous permet, en outre, d'aborder la question du sort réservé aux ouvriers, « machinistes » ou « mécaniciens » réputés hérétiques. Nous savons, en effet, que la papeterie de P.J. Bauwens a eu recours à des ouvriers spécialisés — donc hollandais ¹⁶ — de confession protestante. Il ne semble pas que la présence de ces hérétiques — Hollandais et Allemands protestants employés dans diverses industries, et certains constructeurs de machines à feu, de confession anglicane — ait posé de graves problèmes dans le pays. Ces « techniciens » étaient recherchés par les industriels et les autorités approuvaient l'immigration de cette main-d'œuvre spécialisée. Plusieurs « immigrés » qui vinrent louer leurs bras ou faire valoir leur expérience dans les Pays-Bas autrichiens s'y convertirent au catholicisme et ces conversions se firent, semble-t-il, sans contrainte. Il subsista, malgré tout, des immigrés qui restèrent fidèles à leur confession d'origine. On a écrit, mais il faudrait vérifier cette assertion, que certains industriels et négociants accueillirent avec joie l'édit de Tolérance (1781) de Joseph II parce qu'ils employaient des ouvriers protestants d'origine étrangère et désiraient vraisemblablement augmenter le recrutement de cette main-d'œuvre. Cette remarque a été faite en particulier dans le cas des associés de la firme De Heyder, c'est-à-dire d'une entreprise du secteur textile qui avait un siège important à Lierre ¹⁷. Fermons cette parenthèse.

L'exemple le plus remarquable, à notre connaissance, de l'intérêt manifesté par des chefs d'entreprises pour la vie religieuse de leurs salariés se rapporte à la Compagnie des Moulins à scier le bois près d'Ostende ¹⁸. Il s'agit d'une société par actions, créée en 1752 sous le régime de l'octroi

¹⁶ A.G.R., *Etats de Brabant-Supplément*, n° 748, Requête de P.J. Bauwens, 4 mai 1728.

¹⁷ A. BERGMANN, *Geschiedenis der stad Lier*, Lierre, 3^e édition, 1973, p. 378. Vers 1760, un tisserand et imprimeur sur tissus, venu de Hesse, travailla à Lierre dans la fabrique DeHeyder. Cet ouvrier et sa femme se convertirent au catholicisme dans cette ville. Cf. C. THEYS, *Uit het vroegere volksleven. Ambachten en neringen*, Eigen Schoon en de Brabander, t. 37, 1954, pp. 134-135.

¹⁸ Cf. J.-J. HEIRWEGH, *Une société par actions dans les Pays-Bas autrichiens. La Compagnie des moulins à scier bois près d'Ostende*, Contributions à l'histoire économique et sociale, t. 7, 1976, pp. 142-149.

exclusif, avec le soutien du gouvernement des Pays-Bas. L'endroit choisi pour établir les scieries de la Compagnie se situe à la périphérie d'Ostende, dans la paroisse de Bredene. Le lieu était presque inhabité et la zone réputée malsaine. La Compagnie y établit plus de quinze moulins à scier. Une population relativement nombreuse, composée en majorité d'Ostendais catholiques et d'ouvriers spécialisés hollandais, s'y transporta. Elle vivait presque exclusivement du travail des scieries et elle ne tarda pas à constituer un village industriel qui prit le nom de Molendorp. En 1758, on y dénombrait déjà de deux à trois cents habitants, ce qui justifia d'abord la construction d'une chapelle dédiée à saint Joseph et, ensuite, l'érection d'une meunerie par les soins des directeurs de la Compagnie. Ceux-ci intervinrent d'ailleurs, à plusieurs reprises, auprès de l'évêque de Bruges pour régler les problèmes de construction de la chapelle et fixer les tâches et les rémunérations du desservant de cet édifice du culte. Nous pouvons donc connaître de manière détaillée la vie de la communauté d'habitants de Molendorp, observer ses comportements et ses relations avec la population rurale des environs. Les ouvriers de Molendorp vivaient sous une double réglementation : celle de l'entreprise — qui avait un règlement intérieur de manufacture, applicable pendant les heures de travail — et celle que la Compagnie avait obtenue de l'évêque pour la direction spirituelle des habitants du ressort de la chapelle. Cette dernière réglementation fixe surtout les tâches du vicaire de Molendorp, logé, chauffé et payé par la Compagnie, ainsi que les occupations dévolues au sacristain. Le premier baptisait les nouveau-nés et disait la messe tous les jours. Le dimanche, il devait célébrer la messe pour la prospérité de la Compagnie, et, le lundi, il lui était imposé de prier à l'intention particulière de ceux qui avaient fait ériger la chapelle et l'entretenaient de leurs deniers. Les fabriciens de la chapelle appartenaient au cénacle dirigeant de l'entreprise et au personnel de maîtrise des scieries. Le vicaire donnait aussi le catéchisme aux enfants de Molendorp. Quant au sacristain, il tenait l'école, c'est-à-dire qu'il assurait l'apprentissage de la lecture et de l'écriture pour les garçons. L'apprentissage des filles semblait s'orienter très rapidement vers les seuls travaux de couture.

La vie très « surveillée » de Molendorp connut quelques difficultés. Le nouveau village attirait les gens inoccupés d'Ostende, et sa population ressentit les effets d'une natalité galopante. En 1772, il y avait autant d'habitants à Molendorp, désert vingt ans auparavant, qu'à Bredene, c'est-à-dire six cents personnes environ de part et d'autre. Mais, le territoire de Molendorp ne représentait qu'un dixième de la superficie de l'ensemble de la paroisse. On ne s'étonnera donc pas de voir surgir des différends entre la communauté industrielle de Molendorp et la population de paysans et de pêcheurs de Bredene. Ces différends se rapportent essentiellement à l'assistance aux pauvres et aux cérémonies de funérailles.

Les directeurs de la Compagnie se montraient réticents à subvenir aux

besoins des veuves et des orphelins d'ouvriers des scieries. A vrai dire, personne ne voulait endosser cette charge ! La ville et le clergé d'Ostende se sentaient déliés de toute obligation à l'égard de ces nécessiteux, tandis que les paroissiens de Bredene rejetaient avec force l'idée de porter secours aux pauvres du hameau industriel. Quant aux funérailles, une compétition d'un genre macabre s'est introduite entre les deux communautés en présence. Selon les ouvriers des scieries, le curé de Bredene accordait toujours des services funéraires ¹⁹ plus somptueux aux défunts de sa paroisse rurale qu'aux ressortissants du hameau de Molendorp. Ces derniers devaient se faire baptiser à la chapelle de Saint-Joseph, mais il leur fallait passer par l'église de Saint-Riquier à Bredene avant de reposer en terre. A ce sujet, les directeurs de la Compagnie transmirent les plaintes de leurs ouvriers à l'évêque. Cette querelle trouva une issue par le biais d'un compromis financier entre la fabrique de la chapelle et celle de l'église. Les habitants de Molendorp obtinrent finalement le droit de faire procéder aux cérémonies funéraires dans la chapelle de Saint-Joseph, dont le vicaire ne put toutefois pas tenir un registre des décès. Le curé de Saint-Riquier conserva la prééminence sur le vicaire et continua à percevoir certaines rétributions pour les principales cérémonies religieuses qui se déroulaient sur tout le territoire de sa paroisse.

L'exemple de ce village industriel flamand qui naquit au milieu du XVIII^e siècle est particulièrement captivant. Il nous fournit l'occasion d'assister au développement et à l'organisation d'une communauté nouvelle, réunie autour d'une activité industrielle et « encadrée » au point de vue spirituel par les soins des principaux fournisseurs d'emplois du lieu. Quelques autres exemples offrent une certaine analogie avec le cas de Molendorp. Revenant à la province de Namur, on mentionnera, entre autres cas de la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'initiative d'Augustin Zoude (1703-1774) et de ses descendants qui exploitaient des installations métallurgiques dans la vallée du Samson ²⁰. Ces maîtres de forges obtinrent des autorités, tant civiles qu'ecclésiastiques, l'érection en vicariat perpétuel d'une chapelle dédiée à sainte Catherine et sise au hameau de Vaux-sous-Samson. Les Zoude accordèrent une rente au vicaire afin de lui permettre

¹⁹ Les couches populaires étaient attachées aux cérémonies qui accompagnent les enterrements. En 1765, des tondeurs de draps de Néau, au duché de Limbourg, déclenchèrent une émeute dont la cause occasionnelle fut l'oubli des sonneries de cloches lors du décès d'un de leurs confrères. Cette émeute avait cependant des causes sociales et économiques plus profondes (A.G.R., *Conseil Privé autrichien*, carton, n° 671 A).

²⁰ A. MOUREAU, *Thon-Samson. Histoire et archéologie*, Dinant, 1965, pp. 103-104; A.G.R., *Chambre des Comptes (registres)*, n° 856, f°s 81 r.-82 v. (lettres patentes du 15 novembre 1775). Les Zoude étaient une importante famille namuroise. On en trouve des membres dans l'administration locale et provinciale, l'industrie métallurgique et la verrerie-cristerie, et la propriété foncière.

de résider sur les lieux et d'« *administrer les sacrements au peuple de cet endroit qui est (...) très peuplé, surtout en jeunesse* ». Ce peuple était principalement composé d'« *habitans des forges et moulins* » dont les Zoude avaient la propriété.

Parmi tous les industriels de l'époque, il faut réserver une place particulière au dernier abbé de Saint-Hubert, Nicolas Spirlet (1715-1794) ²¹. Il est, bien entendu, normal qu'un abbé s'occupe de la pratique religieuse des gens qu'il emploie. Mais, Spirlet s'est particulièrement distingué en cette matière... Il veilla, en effet, à conduire la main-d'œuvre de ses entreprises (forges, scierie, tannerie, etc.) dans un esprit paternaliste caractérisé. Le secours de la religion qu'il offrait ou imposait à ses ouvriers renforçait sa tendance naturelle à s'ingérer dans la vie privée des gens. Il est vrai que le paternalisme autoritaire de l'abbé subit quelques cuisants échecs !

En 1769, l'abbé, alors associé à la Compagnie des moulins près d'Ostende et au banquier anversois Proli, fit construire une scierie à Saint-Hubert. Les bailleurs de fonds de N. Spirlet lui fournirent aussi les ouvriers spécialisés dont il avait besoin. « *Je suis extrêmement content, écrivait l'abbé, des deux scieurs d'Ostende (i.e. de Molendorp), ce sont les plus braves garçons que l'on puisse voir ; ils sont remplis de religion* ». La bonne éducation reçue par ces ouvriers au siège de la Compagnie ne résista pas longtemps à l'air de l'Ardenne... Spirlet se plaignit d'abord de devoir nourrir les ouvriers scieurs. Ceux-ci, constatant qu'on leur calculait le pain et la bière, se mirent à courir les cabarets, ce qui était formellement interdit, sous peine de licenciement immédiat — cette sanction fut appliquée —, par le règlement intérieur des scieries de Molendorp. L'abbé renvoya l'un des deux ouvriers. Quant à celui qui devait demeurer à Saint-Hubert, l'abbé lui fit savoir que « *cela le préservera des mauvaises compagnies et (qu') il doit lui suffir de pouvoir parler avec le prêtre que j'ai préposé à cet établissement (forges et scierie)* ». Esseulé, l'ouvrier flamand se comporta aussi mal qu'auparavant. En désespoir de cause, l'abbé songea même à trouver une « *fille de la région* » et à l'unir à l'ouvrier célibataire et indiscipliné. Ce projet a probablement inquiété le scieur qui sollicita lui-même son renvoi à Molendorp.

Après cet épisode malheureux, l'abbé n'a pas renoncé à utiliser des prê-

²¹ La dernière étude consacrée à N. Spirlet, due à feu M. DESSOY (*L'énigmatique dom Nicolas Spirlet, abbé contesté de Saint-Hubert*, Saint-Hubert d'Ardenne. Cahiers d'histoire, t. 4, 1980, pp. 43-96), est malheureusement trop hagiographique. La personnalité de l'abbé de Saint-Hubert est bien connue. Les historiens l'ont étudiée grâce aux registres qui contiennent la copie de sa correspondance. Dom Th. REJALOT a donné un *Inventaire analytique de la correspondance de Dom Nicolas Spirlet*, Annales de l'Institut archéologique du Luxembourg, t. 64 et 68-69, 1933, 1937-38. Nous citons des extraits de lettres des premier mai, 23 septembre et 9 novembre 1769 (Archives de l'Etat à Saint-Hubert, *Abbaye de Saint-Hubert*, nos 1565-1566).

tres non seulement pour veiller aux devoirs religieux des ouvriers, mais encore pour remplir la fonction de facteur de forges et de fourneaux. Au point de vue économique et social ²², cette fonction avait une importance considérable dans le Luxembourg. Le contrôle que pouvait exercer un prêtre-facteur de forges sur la vie des ouvriers et de leurs familles risquait d'être extrêmement pesant.

Les exemples et les anecdotes que nous venons de citer ne donnent qu'une image très fragmentaire de la « religion pour le peuple » dans les Pays-Bas au XVIII^e siècle. Il serait souhaitable que les historiens attentifs aux phénomènes économiques, démographiques et sociaux de la fin de l'Ancien Régime poursuivent des recherches en ce sens et qu'ils entreprennent des investigations dans les fonds d'archives des évêchés et de paroisses où ils peuvent trouver des documents, encore peu exploités, sur l'« encadrement » religieux que certains industriels voulaient donner à la main-d'œuvre salariée qui était à leur service. Après avoir glané les sources d'archives nécessaires, on peut espérer faire, en quelque sorte, l'histoire de cet aspect important de la « religion pour le peuple » au cours du siècle qui prépara la Révolution industrielle dans nos régions. En partant de la chapelle de la papeterie de Diegem (1730) pour finir à la filature de coton de Tronchiennes (1804), créée par Liévin Bauwens ²³, cette histoire pourrait utilement servir d'introduction à l'étude du comportement patronal vis-à-vis du monde ouvrier au sein des grandes entreprises belges du XIX^e siècle. Par la même occasion, une contribution intéressante serait apportée à l'étude du comportement de la hiérarchie catholique qui éprouva une grande crainte au moment de l'apparition du prolétariat industriel. Peu soucieux d'être sanctifiés par le travail dont ils n'éprouvaient que les peines, les travailleurs de l'industrie moderne se libérèrent progressivement —

²² Cf. Ph. MOUREAUX, *Truck-system et revendications sociales dans la sidérurgie luxembourgeoise du XVIII^e siècle*, Mélanges offerts à G. Jacquemyns, Bruxelles, U.L.B., 1968, pp. 527-530 ; A. BERTRANG, *Réclamation des maîtres et confrères du métier des merciers de la ville d'Arlon contre le colportage*, Bulletin trimestriel de l'Institut archéologique du Luxembourg, t. 35, 1959, pp. 130-131 ; un témoignage sur la personnalité et les activités d'un facteur de forges en 1772, in P. NOTHOMB, *La fin tragique de la Marquise du Pont d'Oye vue et racontée par deux témoins*, Annales de l'Institut archéologique du Luxembourg, t. 68, 1937, pp. 190-191.

²³ A propos de L. Bauwens, de sa filature et de ses interventions dans la vie religieuse de ses ouvriers, voir F. LELEUX, *A l'aube du capitalisme et de la révolution industrielle. Liévin Bauwens, industriel gantois*, Paris, 1969, pp. 154-161. L'ouvrage de F. Leleux cède malheureusement à la tendance hagiographique qui caractérise un grand nombre de biographies d'industriels et de grands patrons. Cf. les comptes rendus cinglants de J. DHONDT dans la *Revue Belge d'Histoire Contemporaine*, 1969, 1, 2, pp. 292-293 et le *Bulletin Critique d'histoire de Belgique. 1971-1972*, Studia historica Gandensia, n° 175, Gand, 1972, pp. 227-228, n° 2378.

le tournant décisif semble se situer vers 1880 dans nos régions ²⁴ — de la tutelle d'une religion que d'aucuns croyaient nécessaire et utile au respect de l'ordre social établi. Quant à l'idée d'instaurer des « usines chrétiennes » dans le monde du XIX^e siècle, elle demeura un mythe en Europe occidentale.

Avec la prise de conscience politique de ce prolétariat et la déchristianisation massive qui s'ensuivit, les craintes d'un Necker et des meilleurs apologistes catholiques du XVIII^e siècle devinrent une réalité.

Jean-Jacques HEIRWEGH.

²⁴ Cf. L. DE SAINT-MOULIN, *Contribution à l'histoire de la déchristianisation : la pratique religieuse à Seraing depuis 1830*, Annuaire d'histoire liégeoise, t. 10, 1967, pp. 33-127.

La légende de Thyl Ulenspiegel, chef-d'œuvre maçonnique ?

La *Légende* est un « mystère », — au sens antique. Et Thyl Ulenspiegel, une figure universelle. L'œuvre, méconnue du vivant de l'auteur, fut promue au premier rang de la littérature mondiale. Aucun media qui résistât à sa parole. Les traductions, adaptations, nombreuses, fascinées par le secret de sa langue, attestèrent qu'elle parlait au cœur de l'homme l'espéranto des peuples. De fait, son anticléricalisme, temporel et spirituel, plus rabelaisien que voltairien, eut le bonheur de s'incarner en des archétypes, — à la recherche d'un supplément d'âme.

Le meilleur connaisseur, depuis plus d'un demi-siècle, de Charles De Coster est Joseph Hanse, Professeur émérite de l'Université Catholique de Louvain, qui a donné une « édition définitive » ¹. Et, dans une étude de base, il juge le « père des lettres belges » être un « Franc-Maçon sectaire » ². Un autre spécialiste de l'épopée costérienne, Jean-Marie Klinkenberg, affirme qu'il n'y a « pas de clé maçonnique » ³.

Certes, si l'éclairage de la Loge semble peu révéler les œuvres mineures de l'écrivain, un libre examen de son Grand Œuvre, par lequel il s'est transfiguré, montre que la Franc-Maçonnerie est la clef de voûte, la clef ésotérique de la *Légende*. Car la *Légende* serait une initiation au même titre que *La Flûte Enchantée*. Et ce n'est pas là restreindre la portée de sa symbolique ; c'est restituer son univers dans toutes ses dimensions, infiniment divers du profane au sacré. Thyl, camarade héros, porte le flambeau de révolte plus haut, — esprit de Lucifer qui se consume en lumière.

*
* *

¹ Charles DE COSTER, *La Légende et les aventures héroïques, joyeuses et glorieuses d'Ulenspiegel et de Lamme Goedzak au pays de Flandres et ailleurs*, édition définitive établie par Joseph HANSE, La Renaissance du Livre, Bruxelles, 1959, 523 p.

² Joseph HANSE, *Charles De Coster*, Palais des Académies, Bruxelles, 1928, p. 348 et p. 254.

³ Jean-Marie KLINKENBERG, « Charles De Coster », in *Histoire Littéraire de la France*, 1977, p. 332.

En 1979, proclamée année Charles De Coster — en raison du centième anniversaire de sa mort —, toute une série de manifestations d'hommage consacrèrent la place grandissante de l'écrivain dans la conscience maçonnique et dans le monde laïque. Pour commémorer les dix ans de sa fondation, le Centre d'Action Laïque a saisi l'occasion pour émettre un timbre à l'effigie de Thyl. Des fêtes de la Jeunesse et de la Fédération des Amis de la Morale laïques, à Jodoigne, Ixelles, Saint-Gilles, illustrèrent le thème. Sans verser dans le culte de la personnalité, la respectable Loge « Les Amis Philanthropes » réunit dans son grand Temple en une large conférence interobédientielle de nombreux Frères et Sœurs venus de multiples Orients. Pour clore l'année, le Droit Humain organisa à sa mémoire une journée nationale de l'Apprenti.

En 1958, avait été célébré dans la capitale du Royaume le centenaire de l'initiation de l'illustre Frère. En effet, le 7^e jour du 11^e mois de la 5857^e année, à savoir le 7 janvier 1958, Charles de Coster, à l'âge de la trentaine, fut initié à l'Orient de Bruxelles, aux « Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis », sous le vénéralat d'André Fontainas ⁴.

En Loge, le jeune maçon trouve une *école* d'idées, et de maîtres, qui rayonne dans le monde profane, au moins par une maison d'édition et un organe de presse.

Il y retrouve, selon l'étude de J. Bartier, un professeur haut en couleur, J.-J. Altmeyer, de l'Université de Bruxelles, « redoutable propagandiste du radicalisme politique et de la libre pensée » ⁵, qui marquait les étudiants, notamment dans ses cours véhéments sur le XVI^e siècle, où il partageait le goût pour la révolution des Gueux avec ses Frères ;

Nestor Considérant, qui publie des ouvrages sur les Pays-Bas espagnols dont s'inspire De Coster pour sa conception de Guillaume d'Orange ⁶ ;

Charles Potvin, auteur d'*Albert et Isabelle*, à qui De Coster emprunte des connaissances sur la sorcellerie ⁷ ; (Potvin sera le premier biographe de Charles De Coster) ;

Henne, initié en même temps que De Coster, qui fait paraître de 1858 à 1860 une *Histoire de Charles-Quint*.

⁴ HENNEBERT, Aperçu de l'Histoire de la Loge des Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis, depuis sa fondation en 1782 jusqu'à l'heure actuelle (= 1892) : l'auteur nomme De Coster, il ne cite pas ses parrains.

⁵ JOHN BARTIER, « Charles de Coster et la Franc-Maçonnerie », Foyer d'Art et de Littérature, 1957, 5 p., repris in *Laïcité et Franc-Maçonnerie*, publié par Guy CAMBIER, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1981, p. 7.

⁶ Nestor CONSIDÉRANT, *Histoire de la Révolution du XVI^e siècle dans les Pays-Bas*, Didot, Paris, 2^e éd., 1860, p. 49.

⁷ Charles POIVIN, *Albert et Isabelle*, Paris, Bruxelles, 1861, 8°, p. 210-213 (v. C. DE COSTER, *Légende*, I, 58) ; cf. HANSE, 1928, p. 226 et BARTIER, (1957), 1981, p. 10.

Les ateliers belges étaient travaillés par cette passion idéale qui voyait dans les protestants les premiers combattants libéraux. Il y rencontre Albert Lacroix, orateur des Amis Philanthropes, l'éditeur de nombreuses publications, traductions, de maçons, sur le XVI^e siècle, et, plus tard, de *La Légende et les Aventures héroïques, joyeuses et glorieuses d'Ulenspiegel et de Lamme Goedzak au pays de Flandres et ailleurs*.

Et son illustrateur, Félicien Rops. Qui dirigeait une revue, ... intitulée *Uylenspiegel* ! et à laquelle De Coster collaborait, depuis plus d'un an, dès sa création, en 1856. La figure de Thyl était déjà populaire dans la gauche libérale et maçonnique avant la *Légende*... Or ce journal, littéraire et artistique, devient de plus en plus satirique : anticatholique, antimonarchiste. De Coster, « à côté de maçons tel qu'Oscar Max, prit une part importante à sa rédaction »⁸ ; un choix de ses articles politiques a été publié par Camille Huysmans⁹ ; et l'idéologie qui s'en dégage recoupe celle de l'intelligentsia plus démocratique des jeunes libéraux. Avec eux, il prend parti contre l'ultramontanisme. Il devient leur « héraut »¹⁰.

De 1860 à 1862, dans une série de brochures, dont « Ulenspiegel patriote », Joseph Boniface, alias Louis Defré, qui succédera comme orateur de sa Loge à Lacroix, fait de Thyl « l'incarnation du peuple belge, ennemi des sots et des tyrans »⁸.

La maçonnerie, sinon des maçons, marque l'œuvre majeure de Charles De Coster en lui offrant un sujet, un éditeur, des graveurs, des thèmes, un mouvement de pensée. *La Légende* « porte sur l'idéal qui animait les Loges belges au milieu du XIX^e siècle un témoignage comparable à celui que nous fournit la *Flûte Enchantée* sur l'esprit qui exaltait les ateliers autrichiens au Temps des Lumières »¹¹. Et même, comme l'opéra de Wolfgang Amadeus Mozart, l'œuvre de Charles De Coster transcende le Temple de son temps, — pour rejoindre la maçonnerie dans ses fondements les plus universels.

En 1857, les libéraux avaient repris le pouvoir ; et en Italie s'amorce l'unification. Mais 1858 est le grand tournant de la vie de De Coster : il y a la rupture de longues fiançailles avec Elisa ; initié, il perd l'amour d'une femme, et gagne la fraternité des hommes ; et met en œuvre son projet... C'est « en 1858, au plus tard », selon J. Hanse¹², que De Coster s'est appliqué à la rédaction suivie du premier livre.

⁸ J. BARTIER, « De Coster et la Franc-Maçonnerie » (1957), in *op. cit.*, 1981, p. 11.

⁹ Camille HUYSMANS, *Charles De Coster journaliste*, (44 articles politiques de l'auteur d'Ulenspiegel) [du 1^{er} mars 1857 au 4 août 1861], Ed. Esseo, Bruxelles, 1959.

¹⁰ John BARTIER, « Charles De Coster et le jeune libéralisme », *Revue de l'Université de Bruxelles*, oct.-déc. 1968, repris in *Libéralisme et socialisme au XIX^e siècle*, publié par Guy CAMBIER, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1981, p. 297.

¹¹ J. BARTIER, « De Coster et la Franc-Maçonnerie » (1957), in *op. cit.*, 1981, p. 12.

¹² J. HANSE, *op. cit.*, 1959, « Avant-Propos », p. XI.

S'il est vrai que l'aventure de la *Légende* et de son style naît en cette année, on peut croire que l'initiation a dû le toucher profondément. Lui qui avait jusque-là une production littéraire plutôt morne, dès qu'il a vu la Lumière, il sent éclore jusqu'à son plein épanouissement son œuvre réputée la plus originale, — comme si le milieu qui cultive la Force, la Sagesse et la Beauté, avait libéré son génie.

Il y travaillera pendant près de deux lustres, jusqu'en 1867, date de la première édition. Parallèlement, en 1863, il s'inscrit, comme ses amis, à la Libre Pensée de Bruxelles ¹³. Et présentera en Loge des conférences, dont C. Huysmans rend compte dans *De Volksgazet* ¹⁴: De Coster lit à *Union et Progrès* plusieurs chapitres de sa *Légende*, le 22 avril 1865; l'année suivante il y expose ses idées sur « le rire en littérature »; quelques mois avant la sortie de presse, il parle d'un « Prédicateur flamand au XVI^e siècle », c'est-à-dire Broer Cornelis Adriaensen, qui dans le roman détourne la femme de Lamme; et le Vénérable Maître des *Amis Philanthropes*, où l'auteur avait été invité à refaire cette causerie qui avait eu du succès, conclut, d'après le tracé de la réunion, que « le travail de rénovation du XVI^e siècle a quelque analogie avec les luttes intellectuelles de notre époque » ¹⁵. Si *Ulen Spiegel* signifie, selon une étymologie du livre, *Ulleden Spiegel*, « votre miroir », Charles De Coster dans la lecture de ses meilleures pages, devant ses frères, donnait comme l'image relativement fidèle de la maçonnerie d'alors; voire de toujours.

J.-M. Horemans estime « l'interprétation maçonnique » de la *Légende* « évidente »; il n'en fait donc guère la démonstration; et de fait il la réduit à sa dimension « morale laïque » ¹⁶. M. Wilmotte avait noté que « *Ulen Spiegel*... est aussi un roman politique, la revanche de la franc-maçonnerie avec ses rites mystérieux » ¹⁷, sans davantage préciser. Et de même, pour R. Trousson, « s'y reflètent les idéaux de la libre pensée et de la Maçonnerie du XIX^e siècle » ¹⁸.

¹³ J. BARTIER, « De Coster et le jeune libéralisme », in *op. cit.*, 1981, p. 293.

¹⁴ Camille HUYSMANS, « Charles De Coster », in *De Volksgazet*, 20 sept. 1927; cf. J. HANSE, *op. cit.*, 1928, p. 138 et p. 148; les archives de la Loge de De Coster portant sur la période de 1835 à 1875 ont disparu vers 1960; une lettre du Dr Watteau à Blanqui du 31 (sic) avril 1865 atteste que « De Coster vient de donner deux conférences en loge maçonnique. Les frères et amis l'ont beaucoup applaudi, paraît-il. Il avait choisi pour sujet quelques chapitres d'*Ulen Spiegel* que vous allez imprimer (dans *Candide* à Paris) », B N, N.A.F. 9592/2, cité par J. BARTIER, « Watteau, De Coster et quelques autres », in *Libéralisme et Socialisme au XIX^e s.*, *op. cit.*, 1981, p. 395.

¹⁵ J. BARTIER, « De Coster et la Franc-Maçonnerie » (1957), in *op. cit.*, 1981, p. 12.

¹⁶ Jean-Marie HOREMANS, « Charles De Coster probe et libre », in *La Pensée et les Hommes*, n° 1, juin 1980, pp. 15, 29, 30.

¹⁷ Maurice WILMOTTE, « Le Centenaire de Charles De Coster » (Discours), *Bulletin de l'Académie*, VI, 1927, p. 113.

¹⁸ Raymond TROUSSON, « Thyl Ulen Spiegel, une œuvre d'hier et d'aujourd'hui », in *La Pensée et les Hommes*, n° 12, mai 1980, p. 360.

Certes, Charles De Coster, qui s'est forgé une langue ¹⁹, dans le travail d'un manuscrit de mille pages, a taillé sa pierre, et, en élaborant son livre comme un morceau d'architecture, — E. Noulet admirait sa construction ²⁰, — il a réalisé un chef-d'œuvre de Maître; mais ainsi fait tout créateur. La *Légende*, si elle est l'ouvrage d'un Frère, libéral progressiste, dans quelle mesure est-elle une œuvre maçonnique ?



On sait que la symbolique maçonnique est d'abord basée sur le champ sémantique de la construction: « polir sa pierre », « pierre cubique », « temple intérieur et extérieur », « Grand Architecte de l'Univers », etc. ²¹ Or, le lexique courant de la Franc-Maçonnerie n'est pas attesté dans la *Légende*, il n'y est pas question davantage de « pierre brute », d'« équerre » et de « compas », de « triangle », de « chaîne d'union »... Mais ces termes ne sont pas moins absents de *La Flûte Enchantée*. Ce vocabulaire technique eût fermé les œuvres. Et l'essentiel du message n'est pas dans son argot. En outre, l'emploi d'expressions comme *morceau d'architecture*, *loge*, *pavé mosaïque*, et autres, eût été anachronique au XVI^e siècle; ces néologismes élitaires auraient détonné dans son style archaisant et populiste.

En tout cas, Thyl n'est pas maçon (pas plus que Tamino qui est un prince). Mais il fera trente-six métiers. Il sera aide-tailleur, musicien, danseur de corde. En passant, « il apprit aussi d'un maître maçon à tailler le bois et la pierre ». Sinon, « Ulenspiegel vérifiait la prédiction de Katheline se montrant peintre, sculpteur, manant, homme noble... » (I, 21). Il travaillera encore chez un boulanger, un charron, un cordonnier, comme médecin-charlatan, vigie avec trompette, aide-cuisinier ²². Mais surtout partout il est *apprenti*.

Et, assurément il est fils de charbonnier; son père ne travaille pas dans le bâtiment. Mais De Coster, qui signait dans la revue *Uylenspiegel* des chroniques débordant d'admiration pour Garibaldi ²³ sous le nom de Karel, fit sans doute de Claes un *kooldrager*, par sympathie pour les *Carbonari*, société secrète, dont l'objectif était à travers l'unification de la patrie italienne le triomphe des idées libérales.

¹⁹ Jean-Marie KLINKENBERG, *Style et archaïsme dans la Légende d'Ulenspiegel*, Palais des Académies, Bruxelles, 1973, et « Dans l'atelier de Charles De Coster: écriture et universalité », *La Pensée et les Hommes*, mai 1980.

²⁰ Emilie NOULET, « Charles De Coster », in *Alphabet critique*, volume 2, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1965, « ce qu'il y a de plus remarquable peut-être, c'est la composition... qualité d'architecture », p. 11.

²¹ Cf. Jules BOUCHER, *La symbolique maçonnique*, Dervy, Paris, 1948, 381 p.

²² *Légende*, livre I, ch. 41, 63, 64, 62, 42, 43.

²³ Karel (Ch. De Coster), « Garibaldi », in *Uylenspiegel*, 20 janv. 1861, cf. encore « Repentir sincère », *ibid.*, 28 avr. 1861.

Or, l'auteur parle de « la sainte cause de liberté » (V, 7). Malheureusement, elle est menacée de toutes parts : « tu seras pendu un jour pour ton libre parler », fait le Landgrave de Hesse à Ulenspiegel (I, 57). Charles Quint, abdiquant, dit à son fils : « Jure toujours leurs libertés, franchises et privilèges, mais s'ils peuvent être un danger pour toi, détruis-les » (I, 58). Thyl raconte à Lamme la nuit de la Saint-Barthélemy où « ils ont tué dix mille cœurs libres dans la seule ville de Paris » (IV, 10). D'où la révolte, qui gronde avec « les canons de liberté » (V, 1). Nassau, le Taciturne, à la tête des Gueux est nommé « le Prince de liberté » (III, 29), et, dans la lutte, on rend grâce au « Dieu des libres » (IV, 14). C'est à ce point un pôle idéal de son épopée que l'auteur poétise le terme par translation ²⁴ et métaphore. « La liberté est le plus grand bien de ce monde » (I, 29) avait enseigné Claes à l'espiègle qui avait voulu mettre un oiseau en cage. Thyl, jeune homme, se promènera avec sur le dos des cages d'oiseau (III, 29) comme Papageno. Aussi le cri de l'alouette sera le signe de reconnaissance des insurgés. Mais bientôt ils devront porter le combat sur la mer. « Le navire... ouvrit ses ailes de lin comme un oiseau de liberté et vogua vers la mer libre » (IV, 1). « Sur l'océan, sur l'Escaut, par le soleil, par la pluie, la neige, la grêle, l'hiver et l'été, glissent les navires des Gueux. Toutes voiles dehors comme des cygnes, cygnes de la blanche liberté » (IV, 14).

Ces odes donnent toute leur valeur au lieu commun du temps. Certes, Thyl est le héros libertaire qui lutte pour l'autodétermination de son peuple et la « libre croyance » (I, 29) : mais par sa prose poétique, De Coster ferait passer la vibration affective même qui animait les hommes probes et libres en Loge.

En tout cas, l'expression *libre conscience*, répétée au moins dix fois, souligne les temps forts de l'épopée. « Fais... comme moi de la libre conscience, un crime de lèse-majesté », dit Charles-Quint à Philippe II nouvellement intronisé (I, 58). Aussi, Claes est arrêté ; les juges l'interrogeant sous un tilleul, il répond : « faites que les arbres de la terre des pères périssent tous sur pied plutôt que de voir sous leur ombre juger à mort la libre conscience » (I, 72). Après quoi, ces mots sont presque toujours proférés par Thyl, qui les a comme reçus en héritage : « Ulenspiegel dit à Lamme : — Celui-ci est le smitte Wasteele, forgeant le jour des bûches, des pioches, des socs de charrue, battant le fer quand il est chaud pour en façonner de belles grilles pour les chœurs d'église ; (mais) souventes fois, la nuit, faisant et fourbissant les armes pour les soudards de la libre conscience » (III, 29). Et Thyl de s'adresser en harangues lyriques aux Gueux : « Or ça, dit Ulenspiegel, battons tambour de gloire, battons tambour de joie... A nous Delft,

²⁴ Adjectivation, substantivation, selon L. TESNIERE, *Éléments de syntaxe structurale*, Klincksieck, Paris, 1969, « A > O », p. 411, « O > A », p. 438.

Dordrecht. C'est traînée de poudre. Dieu tient la lance à feu. Les bourreaux abandonnent Rotterdam. La libre conscience, comme un lion ayant griffes et dents de justice, prend le comté de Zutphen, les villes de Deute-com, Doesburg, Goor, Oldenzeel... Vive le Gueux ! » (IV, 16). Et il s'agit bien de 'libre examen', locution bannie par l'écrivain, mais employée par le journaliste dans l'*Uylenspiegel*, le 23 juin 1861, où elle convenait à un article moderne. Si cette conception était primordiale pour ses amis du Parti et de la Loge — quoique les maçons n'aient pas le monopole de l'esprit d'indépendance — on voit comment elle féconde l'œuvre, et comment l'œuvre la fertilise à son tour. Une dernière fois Ulenspiegel s'écrie, « Notre cœur est de feu pour la libre conscience » (IV, 17).

Bref, si Thyl n'est pas un maçon, il est en tout cas *franc*, c'est-à-dire militant pour l'affranchissement de l'homme et l'autonomie des individus vis-à-vis des pouvoirs abusifs, religieux et politiques.

D'où son *anticléricalisme*, dont on ne peut connaître la nature exacte que par ses multiples manifestations. Et l'esprit critique de Charles De Coster déploie ici toute sa verve, de la farce la plus grotesque à la satire la plus dramatique :

Il y a d'abord la parodie de baptême, Thyl est baptisé six fois, la première par la pluie, et la seconde par un maçon opératif, dont le geste facétieux, voire sacrilège, mis en relief en début du roman, semble faire signe à ceux qui savent... (I, 6). Puis il y a les *placards*, qui condamnent l'hérésie et encouragent la délation. Après quelques épisodes burlesques, sur des pèlerins bernés par un ermite, ou sur des badauds daubés par des moines à Bruges (qui offraient à voir un os de Marie l'Égyptienne), le jeune Ulenspiegel, un jour par gaudisserie, et aviné, « déclara tout net que les messes des morts ne sont avantageuses qu'aux prêtres ». Il sera banni de Flandre pour trois ans ! Dans ses adieux à Nele, il dit que « Tous les doyens, curés, clercs, bedeaux et autres matagots supérieurs et subalternes... nous paissent de billevées » (I, 32).

Alors commence son pèlerinage à Rome, en zigzag à travers toute l'Europe, comme Ulysse en Méditerranée. Pour subvenir à ses besoins, il accepte de faire toutes les besognes. Mais plus qu'une odyssée, ses pérégrinations évolueraient en un voyage initiatique, apprentissage à la liberté.

Entre temps, Claes reçoit la visite d'un ami de son frère Josse, qui « a quitté la sainte religion romaine pour s'adonner à l'hérésie de Luther ». Mais l'homme ajoute que ceux-là sont plutôt « hérétiques qui suivent le culte de la Grande Prostituée », c'est-à-dire la Mère Eglise, « car le Pape est prévaricateur et vendeur de choses saintes ». Aussi parle-t-il de Rome comme de la « Grande Babylone » (I, 51). Or, voilà que Thyl arrive dans la

Ville éternelle ; il obtient par ruse une entrevue avec le vicaire de Dieu (I, 53), qui l'absout. Thyl rapportera la scène de façon extrêmement bouffonne, évoquant le cannibalisme du chien papal qui se nourrissait d'os d'hérétiques (I, 66).

A Damme, on vient vendre des indulgences, à ceux entre autres qui ont pu être égarés par le désir de violer Madame la sainte Vierge. Claes, qui dans un cabaret a distribué ses dix mille ans d'indulgence, apprend la mort de son frère sur la roue ! en même temps qu'il en hérite sept cents carolus d'or. Il est lui-même incarcéré, dénoncé par le poissonnier Grypstuyver par convoitise. Et c'est à ce moment, qu'après mille aventures, Thyl revient en sa ville natale.

De Coster montre l'absurdité du réquisitoire contre Claes qui avoue courageusement : « J'ai quitté l'église romaine pour obéir à l'esprit de Dieu » (I, 72). Il est condamné au bûcher, allumé en trois endroits au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit ! Thyl alors refuse de se signer, « disant qu'il ne voulait point adorer Dieu à la façon des bourreaux ». Il recueille des cendres de son père, « à la place du cœur, où la flamme avait creusé un grand trou » ; Soetkin, sa mère, coud un sachet de soie rouge et noir qu'Ulenspiegel portera désormais toujours au cou ; elle lui confie une mission de *vengeance*, or dans les Hauts Grades, une initiation rituelle tournant autour de ce thème confère un ruban noir et rouge. Toujours sur la poitrine de Thyl battront les cendres de Claes (I, 75). L'apprentissage d'Ulenspiegel a atteint un point culminant : le fripon va céder la place au révolté.

Ainsi, la hargne antireligieuse n'a de cesse ²⁵. On assiste à un sermon catholique, obscurantiste, à Bruges (II, 11). Et l'auteur décrit bien le mécanisme de la provocation organisée par le pouvoir, à Anvers, où de soi-disant iconoclastes profanent les églises pour permettre à l'Empereur de frapper la ville et d'en extorquer la richesse. Thyl conjure les fidèles de ne pas répondre à la provocation, en vain (II, 15).

La guerre de religions est sans merci. Un jour, le héros délivre des prisonniers conduits nus dans la neige. « Soudain un homme tomba et dit : — J'ai faim et froid, et vais aller devant Dieu témoigner que le pape est l'Antéchrist sur la terre » (III, 16). Un tiers dira encore : « Il n'y aura plus

²⁵ Selon *La Libre Belgique* du 6 octobre 1980, l'auteur soviétique G. KORIN, qui a adapté la Légende pour une représentation intitulée « Thijl » au nouveau KNS (Théâtre Royal Flamand) d'Anvers, « a surtout cherché à bafouer et à tourner en dérision les valeurs religieuses qui, précisément, constituaient le sens même de l'œuvre magistrale de l'écrivain belge », cité par *Bulletin de liaison* du Centre d'Action Laïque, Bruxelles, n° 85, nov. 1980, p. 6. Il faut noter que « les CVP-Jongeren, militants d'un parti agressivement confessionnel ... décernent, depuis quelques années, (un) prix 'Thyl Ulenspiegel' », *Bulletin de liaison*, C.A.L., n° 82, Juil.-août 1980, p. 11.

de joie pour nous en ce monde tant qu'y régneront le Pape et l'Inquisition ! ». A Liège, ceux qui firent une « émeute pour avoir du pain et des juges laïques... furent décapités ou pendus » (I, 13). De « faux miracles » en « autres momeries romaines », on arrive au cinquième livre, le dernier, où un moine se retrouve prisonnier de Lamme, devenu maître queux sur un navire de la flotte du Prince de Nassau au large des « îles libres de Zélande » (V, 9). Pour punir le déchaussé, Goedzak l'engraisse dans une cage comme une oie !

Il se révèle plus tard que cet ecclésiastique était la cause du malheur du joyeux compagnon. Directeur de conscience de son épouse, il l'avait persuadée de quitter son charnel mari. On apprend que le moine flagellait la femme de Lamme nue pour mortifier son corps brûlé de désirs (V, 7). Goedzak qui a tant languï, accompagnant Thyl par monts et vaux dans l'espoir de retrouver sa tendre amie, — comme Papageno aspirant tellement à rencontrer une Papagena, — en a été séparé, comme le montre De Coster, par la morale sexuelle contre nature de l'Eglise, qui apparaît comme une école de la souffrance et de la haine meurtrière.

Et le jour où l'on trouve Thyl, tombé pâle, dans la dune, « le curé ne cessait de dire joyeusement : — le grand gueux est mort, Dieu soit loué ». Mais, « soudain il se fit sous le sable un grand mouvement et Ulenspiegel, éternuant et secouant le sable de ses cheveux, prit alors le curé à la gorge : — Inquisiteur ! dit-il, tu me mets en terre tout vif pendant mon sommeil... Est-ce qu'on enterre, dit-il, Ulenspiegel, l'esprit, et Nele le cœur de la mère Flandre ? Elle aussi peut dormir, mais mourir, non ! » (V, 10). Thyl devint là avec Nele, allégorie, *symbole*, et comme tel, éternel... Davantage que picaro, Ulenspiegel, héros ayant édifié son peuple, ressuscite à la manière d'Hiram, maître architecte du premier temple.

Si De Coster se fait le champion d'une libre pensée issue de la « culture comique populaire » telle que la retrouve Bakhtine dans Rabelais ²⁶, le finale de sa *Légende* est un adieu élevé de l'âme ; certes cette transfiguration est suffisamment joyeuse pour demeurer dignement roturière, en comparaison de la libération métaphysique vers quoi tendait l'élite de l'humanisme savant qu'incarne le personnage de Zénon dans *L'Œuvre au Noir* de Marguerite Yourcenar. Si Zénon porte plus haut la Renaissance, Thyl porte plus loin la Réforme : il est bâtisseur d'un meilleur avenir. Les théocraties, combattues néanmoins des Gueux aux libéraux, ne sont pas encore mortes dans le monde ; le Vatican cautionne toujours des dictatures catholiques. Mais quand la religion n'a-t-elle pas été un garant moral des empires ? « J'ai toléré en Allemagne la religion réformée », dit Charles-Quint à

²⁶ Mikhaïl BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au moyen âge et sous la Renaissance*, Gallimard, Paris, 1970, *passim*.

son fils, « que je punissais sévèrement aux Pays-Bas. Si les princes d'Allemagne avaient été catholiques, je me serais fait luthérien et j'aurais confisqué leurs biens... Frappe l'hérésie, non à cause de sa différence avec la religion romaine, mais parce qu'en ces Pays-Bas elle ruinerait notre autorité » (I, 58).

Ainsi, la lutte pour la liberté religieuse devient un combat pour la liberté politique.

D'où l'*antidespotisme*, que De Coster partage avec ses camarades de rédaction de l'*Uylenspiegel*, où se lit que « ni les dieux, ni les saints, ni les papes, ni les princes, empereurs ou rois, ne seront nos amis » ²⁷. Selon Gustave Charlier, « la Légende baigne tout entière dans cette mystique libérale de l'époque : de là les caricatures violentes de moines inquisiteurs et cette ferveur de haine pour l'oppression politique et spirituelle » ²⁸.

La structure antithétique du roman va mettre en évidence l'antagonisme. La trouvaille fut d'inventer que Philippe II naquit le même jour que Thyl, le récit décrivant leur développement parallèle, et en fait diamétralement opposé ; l'un est joyeux drille, généreux, l'autre un triste sire, en qui sourd déjà le sadisme. Alors que le petit Thyl recueille en sa chaumine un pauvre chien abandonné, le jeune Philippe dans son palais s'amuse aux cris d'une guenon qu'il soumet à des brûlures : l'empereur veut battre son fils pour cette vilénie, mais « l'archevêque l'arrêtant lui dit à l'oreille : — son Altesse sera un jour grande brûleuse d'hérétiques » (I, 23).

Leurs routes ne se croiseront qu'une seule fois, à Anvers. Pour tenter de divertir Philippe, on alla chercher un bouffon irrésistible. Uylenspiegel, en exil, avait cette réputation : l'état de fou ou de sot autorisait le franc-parler. Thyl, monté sur un toit, assura qu'il allait voler. La foule attendit qu'il s'élança dans le vide. Mais Thyl s'adressant au futur monarque s'écria avec légèreté : « Je croyais qu'il n'y avait de fou à Anvers que moi ». Tous rirent sauf le prince (I, 39). Plus tard, notre héros rencontre Charles-Quint lui-même, et sera assez téméraire pour se montrer encore plus impertinent. Vigie, il n'avait pas prévenu la ville de l'arrivée de l'Empereur, qui, mal reçu, condamne Thyl à la pendaison. On cria pitié ! à cause de sa jeunesse. « Si ce vaurien me demande une chose que je ne puisse faire, il aura la vie sauve ! ». — « Majesté, dit Uylenspiegel, je demande qu'avant que je sois pendu, vous veniez baiser la bouche par laquelle je ne parle pas flamand ». L'empereur, lui, rit, et Thyl fut libre... Si l'humour n'est pas l'apanage des

²⁷ *Uylenspiegel*, n° de 1862.

²⁸ Gustave CHARLIER, *Charles De Coster, (Pages choisies avec une notice et des notes)*, Office de Publicité, Collection Nationale, Bruxelles, 1942.

seuls maçons, il y a dans ce 'détrônement', cette dédramatisation, quelque chose du rire désarmant des Frères qui ont à cœur de ramener les choses à leurs justes proportions.

La farce finit cependant en tragédie : il y a le châtiment féroce de Gand, qui a cru pouvoir s'élever contre les abus de l'empereur ; il y a les placards, la question, les procès. Le jeune Ulenspiegel pérégrinant croise une femme promenade à Bruges par le bourreau (I, 33). Il voit à Louvain brûler trente luthériens à la fois et le bûcher allumé avec de la poudre à canon (I, 34). Au Limbourg, une famille est conduite vers les flammes en chantant des psaumes.

Et toute sa famille sera suppliciée, lui y compris. La mère de Nele, Katheline, douée de dons dits parapsychologiques, sera accusée de sorcellerie, et questionnée jusqu'à la folie (I, 38). L'oncle de Thyl, frère de Claes, on se le rappelle, connaît le supplice de la roue (I, 67). Le père, Claes, est brûlé à petit feu (I, 74). Thyl et Soetkin, mère et fils, sont torturés l'un en présence de l'autre, pour qu'ils disent où ils ont caché le trésor des sept cents carolus d'or (I, 78) ; mais ils se sont solennellement juré de ne pas parler, afin que le poissonnier ne pût se réjouir de sa récompense et profaner la mémoire du père ; c'est là une illustration de la devise maçonnique : « Je préférerais avoir la gorge tranchée que de manquer à mon serment ». Cette phrase n'est pas désuète ; en cas de régime totalitaire, le maçon est parmi les premiers visés ; et les parrains préviennent leurs filleuls qu'il y a un risque réel à s'engager. Vu l'absence d'aveu, et de preuves, Thyl et sa mère, brisés, furent menés chez Katheline dans un chariot.

Alors, les comtes d'Egmont et de Horne sont décapités (II, 4). Et Philippe II, adulte, joue sur son clavecin vivant, constitué d'une caisse renfermant des chats, frappés de petits marteaux acérés. « C'est une épopée en prose où le sang coule aussi largement que la bière », écrit P. de Saint-Victor dans *Liberté*. « On dirait une kermesse qui tourne autour d'un bûcher »²⁹.

La révolte s'organise. Thyl et Lamme rallient les Gueux. Ulenspiegel est envoyé en mission par le Prince de Nassau. Il a ainsi une vie seconde, secrète, avec un signe de reconnaissance (le cri de l'alouette), travaillant dans l'ombre pour l'avènement de temps meilleurs... Thyl pense qu'il y a six grands bourreaux : « l'empereur mort, le roi vivant, la gouvernante, le pape de Rome, le grand Inquisiteur et le général des Jésuites » (II, 2) ; il devra ajouter le « duc de sang » (III, 34). Finalement, messeigneurs des Etats-Généraux s'assemblèrent à La Haye pour juger Philippe II, roi d'Espagne, comte de Flandre, de Hollande, etc. ; et seront cités, pendant trois pages, tous ses crimes. Bref, l'objectif était de chasser des Pays-Bas la

²⁹ In *Liberté*, 18 déc. 1868.

tyrannie avec son cortège d'injustices. Thyl est révolutionnaire comme « héros de la résistance » (F. Hellens) ³⁰, mais il est « étranger à toute orientation de classe » (B. Pourichev) ³¹. De Coster se pose en « accusateur de l'ordre établi », selon le critique soviétique, mais J. Bartier observe qu'il ne suit pas, bien que de cœur avec eux, les jeunes libéraux dans la première Internationale ³². Ayant évolué vers l'athéisme, il ne va pas au socialisme malgré son admiration pour Proudhon et Blanqui ³³. On peut voir dans la Légende « le cri d'espoir d'une démocratie naissante » ³⁴. Mais l'émancipation y apparaît en somme moins sociale que morale. Et c'est encore l'orientation des Loges, qui ne prennent pas parti en tant que telles, pour favoriser la diversité des opinions de leurs membres.

Ainsi, Thyl, libertaire, reste conséquent : il ne deviendra pas fanatique, contrairement à plusieurs de ses compagnons de combat. En effet, au siège de Gorcum, il y eut un accord : les habitants qui se rendent seront libres, les biens des églises resteraient aux assaillants... Or, le capitaine libère les soudards et les bourgeois, mais garde prisonnier les moines. « Parole de soldat doit être parole d'or ! », dit Ulenspiegel, et il s'oppose fermement à la décision de l'officier. « Monseigneur d'Orange, notre prince de liberté, veut qu'on respecte, parmi ceux qui se rendent, les biens des personnes et la libre conscience ». Ils seront pendus, fit-on. « Pas tant que je serai vivant », répondit Ulenspiegel. Et il essaiera de les sauver, au prix de sa vie ; les emmenant en barque, il passe pour un traître ! brave les menaces. On pend les moines quand même. « Parole de soldat n'est plus parole d'or », dit Ulenspiegel, qui sera lui-même amené à l'échafaud. « D'après les us et coutumes de la ville, il est de droit et loi qu'une jeune fille pucelle ou non mariée sauve un homme de la corde en le prenant pour son mari au pied de la potence » (V, 8). Se présente Nele... De la sorte est montré le courage de Thyl qui lutte *contre l'intolérance* dans ses propres rangs. De même, « Guillaume le Taciturne, Prince d'Orange, avisa... d'accorder aux catholiques romains, comme à tous, le libre exercice de leur religion, sans persécution ni vilénie » (5, 15).

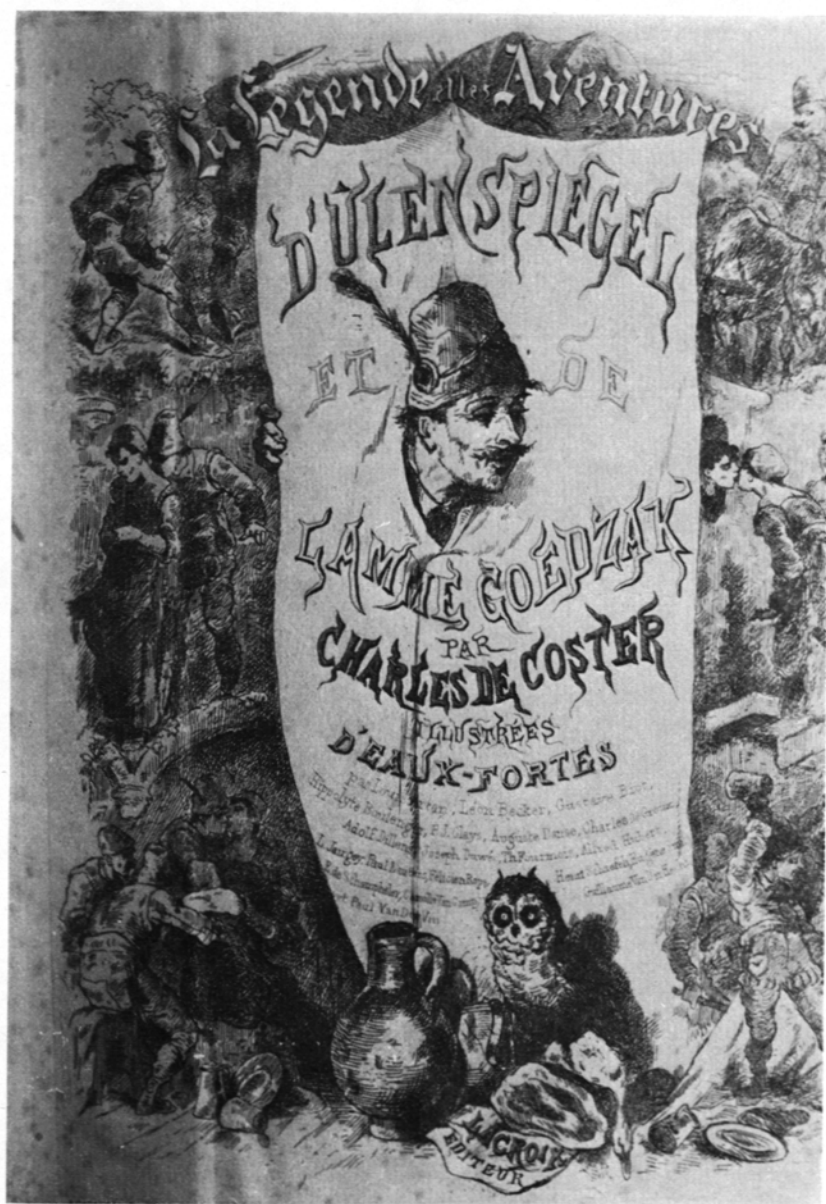
³⁰ Franz HELLENS, « Préface », *La Légende*, Rencontre, Lausanne, 1964, p. 14.

³¹ B. POURICHEV, (Notice), *La Légende*, Coopérative d'éd. des ouvriers étrangers en URSS, Moscou, 1936, p. XXIX.

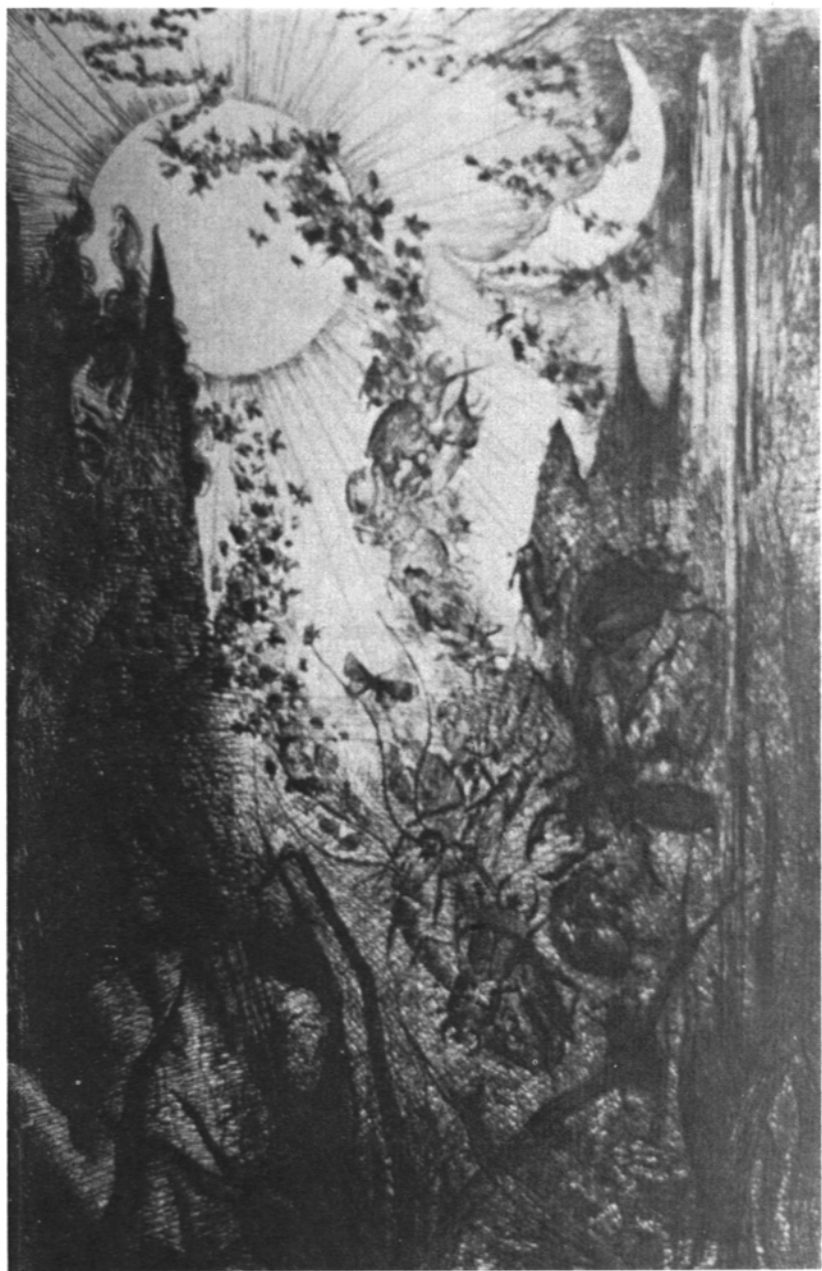
³² John BARTIER, « L'idéologie de Charles De Coster », in *La Pensée et les Hommes*, n° 1, juin 1980, p. 4.

³³ John BARTIER, « Watteau, De Coster et quelques autres », *Bulletin de l'Académie Royale de Langue et de Littérature françaises*, XLIX, 2, repris in *Libéralisme et Socialisme au XIX^e siècle*, op. cit., 1981, p. 394 et ss.

³⁴ Jean-Marie KLINKENBERG, « L'Ulenspiegel de Charles De Coster fut-il le témoin d'une époque ? », *Bulletin de l'Académie*, XLVI, 1968.



Alfred Hubert, 2^e éd., 1869



Léon Becker, titre : « Les Pâques de la Sève », 2^e éd., 1869, p. 192

Cette ouverture vers l'autre dans l'écoute de sa différence implique une grande vertu d'accueil, qui fait toucher, au cœur de la *Légende*, le thème de la *fraternité*.

Ainsi, à Claes qui se plaint de son fils, larron et fainéant, Soetkin répond : « Il est malicieux, je ne l'ignore pas... Il se gausse du prochain volontiers ; mais aussi plus tard il tiendra bien sa place en quelque gaie confrérie » (I, 17). Alors dans son errance, il croise les Frères de la Bonne-Troigne, dont il ne partage la compagnie que l'espace d'un repas (I, 35). Plus tard, « sur les terres du duc de Lunebourg, (il) fit rencontre d'une troupe de Smaedelijke Broeders, joyeux Flamands de Sluys, qui mettaient tous les samedis quelque argent de côté pour aller une fois l'an voyager au pays d'Allemagne » ; ils pensent lui soutirer de l'argent en le faisant boire, mais il déjoue la manigance de ces « Frères en friponnerie ». Plus loin, « Ulenspiegel se (mêla) aux Wallons et Flamands fraternellement » (II, 17). Un soir, ivre, il est aidé par Simon Praet, qui imprimait la nuit des Bibles, à monter l'escalier, soutenu « avec de tendres soins, comme un frère ». En chemin, il fera encore connaissance des « Frères du Bois », groupe de cœurs purs qui vivaient en forêt « pour fuir la persécution » (III, 34).

Mais ce qui symbolisera le mieux la camaraderie des Gueux contre le joug espagnol, c'est la grande amitié entre Thyl Ulenspiegel et Lamme Goedzak, son fidèle compagnon ; et Thyl le proclame fièrement en ces termes : « Lamme est mon frère et ami » (IV, 1). Et quand Lamme, ayant longtemps cherché, aura retrouvé sa femme, leur séparation sera déchirante : « Tandis que le batelet glissait sur l'eau, emportant Lamme et son aimée, lui le dernier, matelots, soudards et mousses criaient tous, agitant leurs couvre-chefs : 'Adieu, frère ; adieu Lamme ; adieu frère, frère et ami' » (V, 7).

Comme couples fraternels, il y eut certes Achille et Patrocle, dans l'*Illiade*, et Roland et Olivier, dans la chanson de geste, mais l'orgueil du premier entraîne chaque fois la mort du second. Quant à Sancho Pança, il n'est que l'écuyer du chevalier Don Quichotte. De même, Papageno est un équivalent inférieur du Prince Tamino qui s'élève au-dessus des contingences matérielles. Le modèle le plus proche serait la camaraderie humaniste entre Pantagruel et Panurge. Mais s'il n'y a pas tant de science entre les deux Gueux, ils sont liés par la sagesse d'une profonde tendresse. Lamme et Thyl, amis d'enfance et de guerre, s'émeuvent d'une même amitié, dans la gouaille mutuelle. Thyl ne sacrifie pas Lamme, qui trouve son indépendance quand il le désire. Cette qualité de sentiment, originale dans l'histoire littéraire, serait l'expression idéale par De Coster de la fraternité maçonnique, que traduisent ces pléonasmes « les Amis Philanthropes », « les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis », « les Philadelphes », etc.

La fraternité, qui lutte contre l'inégalité, pour la liberté, est de fait

engendrée par un profond *amour de la vie*, ici-bas. Le rire du Frère est plus large que celui de Satan ou de Don Juan, il est tonnante joie d'être et défi à la mort : son rire est sa parole la plus libre, un parfait cordial. Aussi les amis de De Coster étaient fascinés par Rabelais, dont ils citent en exergue de l'*Uylenspiegel*, « Fay ce que voudras ». La seule foi de la *Légende*, conclut R. Rolland, « mais elle est torrentielle — c'est la foi en la Nature »³⁵. D'où le côté 'bouffe' de l'œuvre : farce, ripaille et paillard.

Uylenspiegel, malgré sa fidélité de cœur à Nele, court les chemins et les jupons. Il suivit « la belle gentille-femme de Valladolid qui revint en son château de Dudzele en Flandre » (I, 26) ; il coulera également quelques jours heureux chez la comtesse de Meghem (II, 17) à Bruxelles ; il fréquente à Ypres la Ketel-Straat, qui est la rue des folles-filles (III, 6) ; dans le jardin d'une auberge, il se laisse aguicher par une fillette avenante (III, 19) ; à Anvers, il se rend dans le quartier du Bas-Escaut avec Lamme auprès des « bonnes, ardentes et joyeuses d'entre les filles d'amoureuse vie » (III, 28), ce qui donne lieu à quelques scènes pleines de truculence ; à Meulestee « le temps se passa en (d')amoureux ébattements » avec Boelkin, la sœur de Michielkin (III, 30) ; à Courtrai, il se laisse entraîner par Giline chez la Stevenyne, une espionne qui vend ses clients (III, 35) ; etc.

« Mais Uylenspiegel et Nele s'aimaient d'amour » (I, 31). Toutes ces aventures laissent intact le sentiment, qui fait penser à de l'amour courtois entre deux enfants du peuple (II, 2). Aussi Nele l'attend, éconduisant comme Pénélope ses prétendants (III, 25). Et de même Katheline, la mère de Nele, restera attachée à Hanske, son diable noir, qui ne l'a pourtant jamais aimée. Semblablement Lamme reste fidèle à sa femme en allée : mais son amour, pas plus que celui des autres, n'est chaste. « Je te serai vertueuse compagne », dit sa femme retrouvée ; « Il ne me chault de ta vertu... c'est toi que je veux, toi, ma femme », dit Lamme (III, 33).

Et il faut entendre ce dernier glorifier le « noble corps » (III, 29). Il n'est d'ailleurs pas de livre sans beuveries ni gueuletons. M. Bakhtine montre que dans Rabelais la table des héros n'est mie celle d'un repas, mais d'un banquet, image des réjouissances populaires. Et Lamme, bonne nature, est autant un homme en fête. De même apparaissent en une scène onirique « les filles-fleurs, fleurs de force et de santé féminine, nues et point rougissantes, fière de leur beauté » (I, 85).

La *Légende*, qui s'inspire de l'humanisme hédoniste de la *Chronique des Géants*, marque néanmoins une nouvelle étape dans l'évolution. Quand Pantagruel et Panurge vont à la recherche de la Dive Bouteille, comme en

³⁵ Romain ROLLAND, « Préface », *La Légende*, Coopér. d'éd. ouvr. étrang. en URSS, Moscou, 1936, p. XVII.

une quête parodique du Graal, ils doivent finalement se contenter de ce seul oracle : « Trink », à savoir ' bois ', bois à la connaissance, à la source de vie. Mais le salut est là individuel. Tandis que dans l'aventure de Thyl Ulenspiegel, nous sommes tous embarqués. Thyl, fils de Réformé, grandit en sauveur de son peuple, voire de l'homme. « Les cendres de Claes battent sur ma poitrine, je veux sauver la terre de Flandre. Je le demandai au grand Dieu du ciel et de la terre, mais il ne me répondit point », dit Thyl à Katheline (I, 85). Il déjouera deux complots contre le Taiseux (III, 11 et 22). Il délivre Damme de la terreur superstitieuse du loup-garou (III, 43), comme Oedipe libérant Thèbes de la fatalité du Sphinx. Il le redit à Lamme : « Je marcherai pour le bonheur de la Terre des Pères » (II, 4). Et il va participer à la libération des villes, des îles. Thyl l'espiègle devient héros *fondeur* de civilisation, ayant travaillé selon la formule consacrée « au progrès de l'humanité ».

Ce qui manque aussi à Panurge et à Pantagruel, c'est une compagne. Rabelais imagine assurément l'abbaye de Thélème, pour dames et gentils-hommes, mais cette communauté égalitaire et libertaire est élitare. En revanche, De Coster, qui selon Camille Lemonnier, a écrit le « Livre du peuple », « un grand livre des peuples »³⁶, aspire au salut de tous. Et sa conception généreuse implique l'égalité des grands et des petites gens ainsi que de l'homme et de la femme.

En effet, Hanske, l'amant pervers de Katheline, mais né noble, finira sur le bûcher, comme Claes, qui se montre néanmoins le plus digne des deux, dans sa vie comme devant la mort. La qualité de l'âme n'est plus une question de classe. Mais pas davantage de sexe. Car à côté de Claes, Soetkin, la mère, est une figure aussi belle : avec son époux, elle parle d'égal à égal ; dans la conversation sur le caractère de leur fils, elle ne le cède en rien par la sagesse de son jugement (I, 17). Et comme son mari, elle connaîtra la question : elle sera au moins aussi admirable que lui. Le bourreau ne parviendra pas à briser sa volonté : elle ne parlera pas. L'on entend encore dire parfois dans certaines loges masculines que l'on ne peut initier les femmes du fait que ces bavardes sont incapables de garder un secret ; ce n'était déjà plus l'avis d'un membre du Grand Orient il y a plus de cent ans ; la *Légende* se signale par un certain féminisme avant la lettre³⁷.

En tout cas, Claes n'hésite pas à adopter Nele, fille naturelle, pour que sa mère célibataire, Katheline, ne fût point inquiétée... Il ne partageait donc pas le préjugé d'opprobre qu'on faisait peser sur les filles-mères. Ail-

³⁶ Camille LEMONNIER, « Charles De Coster », Lacomblez, Bruxelles, 1894 (discours lors de l'inauguration du monument à Ixelles, le 22 juillet 1894), p. 16.

³⁷ J.-M. HOREMANS, *op. cit.*, 1980, pense au contraire que De Coster « reste, dans la question de l'émancipation féminine, prisonnier de l'attitude générale au XIX^e s. », p. 25.

leurs, Boelkin, calomniée, dit pour sa défense : « Je ne suis point publique, et ne me donne qu'à celui qui me plaît » (III, 31). Et au siège d'une ville, Charles De Coster a à cœur de rappeler qu'à côté des Gueux « les femmes même se battent, et Kenan en conduit la troupe vaillante » (IV, 12). Quant à Nele, elle est l'égale de Thyl ; si Thyl symbolise l'âme de la Flandre, et Lamme son estomac, Nele en est le cœur ; elle sauvera le sauveur du sacrifice. L'auteur « dénonce le sort que son époque réserve aux femmes »³⁸. Charles avait lui-même écrit à Elisa : « aime-moi et aime ce que j'aime »³⁹ ; il en conclura : « Nous leur avons tout permis, sauf d'être elles-mêmes... ».

Mais la figure la plus complexe du livre est la mère de Nele, l'hyper-sensible Katheline. Elle vit à sa manière, profondément dans sa chair, la liberté, qu'elle paie de son corps et de son esprit. Elle voue un culte à l'amour libre, quoique fidèle à son amant, Hanske, son beau diable, cependant tout à fait indigne de cette belle passion. Elle aimera jusqu'à la folie. Aliénée, par une atroce séance de torture, elle restera bloquée dans son amour total. Après plusieurs années, elle est accusée par son infâme amant, détraqueur et meurtrier, dont elle a provoqué involontairement l'arrestation. Ils subissent eux aussi la question côte à côte : malgré la souffrance physique, elle continue, l'esprit égaré, à lui porter une adoration sans faille, le protège même de l'agressivité de sa fille, en disant, la pauvre affolée, « Nele est méchante ! ». Douée de dons surnaturels, elle sera éprouvée une troisième fois comme sorcière. Certes, elle a des connaissances quasi alchimiques, elle sait préparer des baumes, des onguents, qui guérissent, des charmes qui favorisent la clairvoyance. Elle sera finalement jetée à l'eau, liée ; si elle flotte, c'est qu'elle est vraiment une sorcière... ; or elle coule !... On l'enterra dans le cimetière de l'église.

Mais Charles De Coster donne à cette femme un des plus beaux rôles de sa *Légende*, non pas comme martyre libre la plus absurdement suppliciée, mais en tant que véritable initiatrice.

Elle est, par incantation, à la source de plusieurs *visions* dans la Légende. Katheline révèle par hypnose chez sa fille des dons télépathiques, si bien que celle-ci parvient à voir à distance l'abdication de Charles-Quint et à entendre le discours cynique de l'empereur qui met son fils Philippe II au fait de la tyrannie (I, 58).

Dans la suite, Katheline raconte à Soetkin et Thyl, durement éprouvés, qu'elle a vu le jugement de Dieu : « Cette nuit, m'étant ointe de baume, je

³⁸ John BARTIER, « L'idéologie de Charles De Coster », *op. cit.*, 1980, p. 3.

³⁹ Charles DE COSTER, *Lettres à Elisa*, publiées par Charles POTVIN, P. Weissenbruch, Bruxelles, 1894, p. 113.

fus transportée sur la tour de Notre-Dame, et je vis les esprits élémentaires transmettant les prières des hommes aux anges, lesquels s'envolant vers les hauts cieux, les portaient au trône. Et le ciel était tout parsemé d'étoiles radiantes. Soudain s'éleva d'un bûcher une forme qui me parut noire et monta se placer près de moi sur la tour. Je reconnus Claes tel qu'il était en vie, vêtu de ses habits de charbonnier... ». Elle verra Charles-Quint d'Espagne entraîné en enfer, et Claes de Damme élevé au ciel (I, 79).

Ce passage nous arrache au monde matérialiste de l'épopée laïque — peuplé d'êtres pleins de bon sens valorisant les plaisirs terrestres. Voici que fait irruption l'irrationnel, l'inconnu, l'inexpliqué. Par Katheline, s'ouvre la voie ésotérique.

En effet, grâce à un philtre dont elle a le secret, Katheline qui a la connaissance, va mener Thyl et Nele en un merveilleux sabbat, le sabbat des Esprits du Printemps, qui apparaît comme une authentique *initiation*.

Il s'agit du dernier chapitre du premier livre : sa situation met son importance en lumière. Certes, ce n'est pas la copie à la lettre d'un rituel (il serait intéressant de comparer avec des rituels en vigueur au temps de Charles De Coster), — et le début fait penser davantage à une tenue de solstice d'hiver, — il n'empêche que l'on y retrouve les thèmes du voyage, les génies des quatre éléments, la mutité des impétrants « qui ne pouvaient se voir », « immobiles et muets », la question : « Qu'êtes-vous venus faire ici ? », le terme « laboratoire » de nature évoque celui d'« atelier » ; il y a la « lune » et le « soleil », l'atmosphère très symbolique (de l'infra-humain au divin), et cette phrase : « Mort est faite de Vie et Vie est faite de Mort », qui est le sens primordial de toute initiation, enfin il y a la glorification de la Lumière : « Filles-fleurs, princes des pierres, empereurs des mines, hommes des bois, esprits de l'eau, du feu et de la terre crièrent ensemble : « Lumière ! sève ! gloire au roi Printemps ! ». Or, ce dernier, porte-lumière, est « Lucifer » (I, 85).

De Coster journaliste est très explicite à son sujet : « oh ! la grâce du diable ! Le diable c'est le peuple, le progrès, la lumière, la science. Vive le diable !... C'est lui qui créa l'industrie et la philosophie modernes, c'est lui qui souffla sur le monde le *libre examen*, ce ver rongeur de toutes les religions » (*Uylenspiegel*, 23-06-1861). Et il en fera encore l'éloge, en 1866, dans la *Revue trimestrielle* : « (il) représente si bien la résistance aux odieux despotes... splendide figure de Lucifer, nommé l'esprit du mal parce qu'il ne se soumit pas en aveugle... l'infatigable lutteur » ⁴⁰.

Bref, il est clair que Thyl et Nele ont reçu la lumière ! et si Soetkin était initiée, Nele fut bel et bien initiée.

⁴⁰ Charles DE COSTER, à propos de *Lucifer*, oratorio de E. HIEL, in *Revue Trimestrielle*, t. LII, 1866, p. 310.

En tout cas, le thème solaire est fondamental dans la Légende. Il n'est que de lire le tout premier chapitre, — où naît le héros. Si on y parle de « Satan », qui aurait marqué l'enfant d'un point noir, il n'y est pas question de Dieu ! Et quand pour cette venue au monde Claes, le père, rend grâce, c'est non au Bon Dieu mais à « Monseigneur du Soleil » — à « l'Oosterzon » (I, 2), le soleil naissant, celui de l'Orient... ; et il termine son ode lyrique par ce qui pourrait être un précepte maçonnique, à savoir : « sois sincère comme il est clair, et bon comme il est chaud ». Or, ce chapitre I, 1 ne se trouve pas dans la brochure Van Paemel (*Het aerdig leven van Thyl Uylenspiegel*, Gent, 1848, 48 p.) dont l'auteur s'est inspiré pour d'autres chapitres ; création de Charles De Coster, cette glorification de l'astre à son levant refléterait sa propre conception philosophique.

Claes dira encore : « Bonjour soleil, mon seul ami » (I, 66). Ce thème est toujours lyrisé en raison même de sa forte connotation. Ainsi, « la lumière (entre) amie dans toutes les maisons » (I, 67). Et, si le vent souffle de l'Orient, « c'est gaieté et lumière » (II, 4). Uylenspiegel, militant, chante :

« J'ai mis vivre sur mon drapeau

Vivre toujours à la lumière » (III, 26).

Alors, il y a ces beaux tableaux : à la fin de 'l'initiation', « le corps mignon de Nele tout doré à cause du soleil qui se levait » (I, 85). Et « Du ciel bleu, ardent, profond, le soleil versait la chaleur et Nature dormait sous le rayon comme une belle fille nue et pâmée aux caresses de son amant » : des phrases-poèmes de ce genre fêtent le retour de Thyl à Damme (III, 42). Plus loin, « le soleil luisait sur terre et sur mer, dorant les épis mûrs, mûrissant le raisin, jetant sur chaque vague des perles, parure de la fiancée de Neerlande : Liberté » (V, 8). La lumière rayonne les principaux idéaux : sincérité, bonté, amitié, gaieté, amour, liberté, sagesse... Ainsi, les hiboux, « oiseaux de Minerve », « sages » (Préface), « écarquillaient leurs yeux dorés de lumière »... (III, 28). Le soleil fait office de divinité, païenne, de dieu laïque. Pas étonnant que Thyl devînt gardien de phare.

Certes, Claes, qui renie le catholicisme romain, reste chrétien. Il est vrai que la première fois qu'il utilise le mot Dieu, c'est avec un terme péjoratif, car il dit : « Dieu fut cruel » (I, 17). Il n'empêche qu'il meurt pour « l'esprit de Dieu ». Anticléricale, l'œuvre n'est pas antireligieuse. La Loge ne proscriit pas la croyance. Ainsi, Thyl « vit son père Claes en gloire à côté de Dieu » (III, 43). Et pour rassurer l'imprimeur de Bible en langue vulgaire, il lui dit : « Je suis de Dieu... et ne te veux nul mal » (II, 19). Seulement, il ira plus loin que son père dans la mécréance, car « Je demandai à Dieu, fit-il, la mort des persécuteurs, mais Il ne m'écoula point » (I, 85). Nele l'appellera à la fin « Homme sans foi » (V, 9).

Malgré la découverte de la Lumière, il y a à l'issue de ce sabbat initiatique le conseil fondamental de la *recherche* :

« Par la guerre et par le feu
 Par la mort et par le glaive
 Cherche les Sept » (I, 85).

Initié, tout ne fait que commencer, on est seulement *introduit* sur la voie... D'où le thème de la quête. Son pèlerinage forcé à Rome ne lui a pas apporté le salut. Cette fois, c'est accompagné, de Lamme ou de Nele, qu'il va s'interrogeant sur ce nombre mystérieux, ce que c'est, « où sont les Sept ? » (III, 16). Il les recherche partout, « parmi les folles-filles », auprès des « sept bouchers » (III, 35), etc. Les épreuves sont loin d'être symboliques : « nous pérégrinons entre la corde, la roue et le bûcher » (III, 26).

Au cours du quatrième livre, c'est Nele qui invite Thyl à prendre la « poudre de vision » (IV, 11). Ils voient « sept hommes et femmes au milieu du ciel, assis sur des trônes et le front ceint d'une étoile brillante ». Puis « un navire (à la carène de fer) avec la Mort fouettant sept personnages ». Il plut du sang. Les sept couronnés d'étoiles criaient : « Pitié pour le pauvre monde ! » ou « Amour, justice, miséricorde ». En vain. Selon la règle, sept Maîtres sont nécessaires et suffisants pour fonder une Loge. Et l'étoile au front pourrait être le symbole du myste illuminé.

Cette impression se confirme ensuite dans une nouvelle vision de Nele, qui aperçoit à l'Occident cinq hommes et deux femmes assis ; un homme est vêtu de pourpre et porte une couronne d'or au milieu d'autres en haillons ; mais « du côté de l'Orient... Je vois venir une autre troupe de sept », dit-elle, « quelqu'un aussi les commande qui est vêtu de pourpre sans couronne. Et ils viennent contre ceux de l'Occident. Et ils se battent contre eux dans le nuage ; mais je n'y vois plus rien. — Les Sept, dit Ulenspiegel » (IV, 12). Comme si l'espoir devait venir de l'Est, c'est-à-dire du berceau de la lumière ; l'Occident, misérable, en guenilles, est tyrannisé par un monarque ; de l'Orient surgit un guide sans diadème impérial... peut-être un vénérable... Mais la vision est encore fugitive.

Après le départ de Lamme — comme Papageno qui ne suit pas Tamino jusqu'au bout de l'initiation — Thyl propose toujours : « Cherchons les Sept, elle approche l'heure de la délivrance » (V, 7). Et il s'exclame : « Si Christ pouvait montrer ces Sept dont les cendres jetées au vent feraient heureux la Flandre et l'entier monde ! — Homme sans foi, dit Nele, tu les verras par le baume » (V, 9) : Thyl et Nele se voient entourés de feux follets, qui sont les âmes des morts. Un géant s'empare d'eux et chante :

« Ils veulent d'un œil bigle,	« Lis, puce, le mystère ;
Ces pucerons chétifs,	Lis, pou, le mot sacré
Lire les divins sigles	Qui dans l'air, ciel et terre
Que nous tenons captifs ».	Par sept clous est ancré ».

Et apparurent sept tables d'airain lumineux attachées par sept clous flamboyants ; « Sur les tables il était écrit :

Dans les fumiers germent les sèves ;
 Sept est mauvais, mais sept est bon ;
 Diamants sortent du charbon
 De sots docteurs, sages élèves ;
 Sept est mauvais, mais sept est bon ».

Le mauvais compagnon est celui qui emploie l'outil comme arme pour tuer le maître.

Le Géant avait nom Orgueil, et six autres personnages l'accompagnent, comme un moine goulu : ce sont les sept péchés capitaux. Ils seront transformés en bois. Ulenspiegel dit aux feux follets : « faites votre office ». Les Sept brûlèrent, « et des cendres sortirent sept autres figures ; la première dit : — Je me nommais Orgueil, je m'appelle Fierté noble ». Et Thyl et Nele virent alors « d'Avarice sortir Economie ; de Colère, Vivacité ; de Gourmandise, Appétit ; d'Envie, Emulation ; et de Paresse, Rêverie des poètes et des sages. Et la Luxure sur sa chèvre, fut changée en une belle femme qui avait nom Amour ». C'est la transmutation des valeurs ; la remise en question ; la conversion des pulsions destructrices, non en vertus cardinales ou répressives (sobriété, chasteté, etc.), mais en élans créateurs et en forces de vie ⁴¹ : appétit, vivacité, émulation, fierté noble, économie, rêverie, amour... Tel est le mystère de la purification. La métamorphose de Thanatos en Eros est la vraie maîtrise.

Il n'est donc pas question de dogme et de foi, mais de morale naturelle. Le roman ne finit pas davantage avec Dieu : le destin de l'homme serait entre ses mains. Même quand la Franc-Maçonnerie travaille à la gloire du Grand Architecte de l'Univers, l'apprentissage infini est dans le perfectionnement individuel en vue du progrès social. Pour mieux agir en faveur d'autrui, il est nécessaire de se connaître bien soi. Il s'agit de tailler les vices de sa pierre brute afin de pouvoir collaborer à l'édification du Temple de l'humanité. « Quand les Sept transformés régneront... ce sera le bonheur du monde » (V, 9).

Mais, à l'issue de leur première vision, les génies et esprits leur avait suggéré encore de rechercher, outre les Sept, la Ceinture. Or, à présent les follets chantent à Thyl et Nele : « Ceinture c'est bonne amitié, c'est belle alliance ». Elle est une 'chaîne d'union'. Le dernier mot revient symboliquement à la fraternité universelle.

De même qu'il a pris des libertés avec l'Histoire pour les nécessités de son récit, De Coster s'est permis des licences poétiques avec les formes rituelles.

⁴¹ Cf. Joseph HANSE, *op. cit.*, 1928, qui parle de « vertus moyennes », p. 262.

Parfois, il fait signe plus directement : quand l'imprimeur envoie Ulenspiegel en mission secrète pour le compte des Gueux, il l'instruit en ces termes : « Tu iras à Dendermonde frapper à la porte de la maison, deux fois fort et une fois doucement » (II, 20), ce qui ressemble à la batterie d'acclamation.

Ou ailleurs, « l'hôte fit en sifflant le geste d'un homme en égorgeant un autre » (III, 22), un autre « sifflant, imita le passage d'un couteau dans les chairs du cou » (III, 29) ; ces gestes s'apparentent au signe d'ordre au grade d'apprenti, dit encore signe guttural.

Le chiffre trois est utilisé au moins huit fois. « Trois fois trois font neuf, nombre sacré », dit Katheline (I, 80). A la mort de Soetkin, « Une hironnelle fit trois fois le tour de la chambre » (I, 83). Un « follet dansa trois fois » (V, IX).

Enfin, à la dernière page, Thyl sort de terre, où il a subi l'épreuve ; « Est-ce qu'on enterre Ulenspiegel » (V, 10) ; il l'avait déjà dit : « Je ne suis point corps mais esprit, et m'amie me ressemble. Esprit de Flandre, Amour de Flandre, nous ne mourrons point » (IV, 7). Morts à la vie profane, ils renaissent à la vie nouvelle, la vie sacrée de l'initié...

Si l'essentiel se comprend avec les symboles du grade d'apprenti, les degrés ultérieurs permettent d'enrichir les gloses, comme celles du chiffre 7, de la vengeance, de la résurrection,... ⁴².



On peut objecter que ce n'est pas parce qu'il est possible de lui appliquer un commentaire ésotérique que l'œuvre est de même nature ; d'autant que le symbolisme maçonnique, réputé absolument ouvert, permet une infinité d'interprétations.

Toutefois, E. Noulet reconnaît « l'action mystique du livre », à laquelle le lecteur « gagnera d'être initié » ⁴³. Qui perçoit mal cette dimension de la Légende appréhendera les passages boschiens ou pré-surréalistes comme plaqués artificiellement sur le mouvement de l'épopée. G. Charlier estime que « la part, heureusement restreinte faite à ce symbolisme allégorique et fantastique de 'l'énigme des Sept', vieillit aujourd'hui certaines pages de ce grand livre, resté par ailleurs si vivant » ⁴⁴. Ce jugement perd de vue

⁴² P.A., « La Légende d'Ulenspiegel et le Tarot », in *Les Cahiers du Chapitre Libre et Souverain des Amis Philanthropes*, Cahier spécial, Bruxelles, 1979, cf. Johaben p. 3, Hiram p. 39.

⁴³ Voir p. 57, note 20.

⁴⁴ Voir p. 62, note 28.

l'économie profonde de l'ouvrage, rythmé par l'escalade dans la poursuite des visions surnaturelles, scandé rigoureusement par l'initiation.

« Œuvre sans précédent... sans prototype... vivifiée par le génie personnel de Charles De Coster et par le génie d'un peuple » ⁴⁵, la Légende paraît aussi animée, jusque dans sa forme, par l'esprit d'une éthique généreuse que l'auteur a trouvé dès son entrée dans le Temple, le maçonnerisme comme humanisme universel.

En somme, Thyl Ulenspiegel incarnerait un Don Quichotte laïque doué du bon sens d'un Jacques le Fataliste, non dépourvu de la ruse de Renart et de l'amour de vivre d'un Pantagruel, allié à l'aspiration initiatique du prince Tamino. *La Légende d'Ulenspiegel* ne se donne pas ouvertement comme une initiation à la manière de *Die Zauberflöte*. Il n'empêche que Maître De Coster en vertu même de sa discrétion a réussi là une vulgarisation extrêmement puissante des conceptions maçonniques. Et tant qu'il y aura des gens capables de lire sa langue, la Légende, libre de multiples exégèses, en Loge et au-dehors, fera le don inépuisable de son message d'homme.

Adolphe NYSENHOLC.

⁴⁵ Voir p. 57, note 20.

Don Sturzo collaborateur de *La Terre Wallonne* Dix-sept lettres inédites du fondateur du parti populaire italien à un démocrate-chrétien belge

Les « popolari » italiens et la Belgique

Don Sturzo fut la figure de proue de l'antifascisme catholique italien. Ce prêtre sicilien, fondateur du parti populaire italien (P.P.I.) est généralement considéré comme l'ancêtre de la démocratie chrétienne italienne. Dès les débuts du fascisme il en perçut la véritable nature et s'opposa violemment à son idéologie comme à sa politique. Dans ce combat il n'obtint cependant pas l'appui du Saint-Siège, préoccupé de préserver une bonne entente avec Mussolini. Au contraire, le Vatican le poussa à démissionner de son poste de secrétaire politique du parti et le contraignit à s'exiler.

Hors d'Italie, pendant plus de vingt ans, il allait poursuivre son combat moral contre le fascisme. Témoignant par sa seule présence à l'étranger de l'existence d'un antifascisme catholique, il allait surtout porter son effort vers les autres partis catholiques d'Europe. Souvent ceux-ci étaient animés de tendances philofascistes admiratrices tant des accords du Latran qui avaient réconcilié l'Eglise avec l'Etat italien que de « l'ordre » que Mussolini faisait régner en Italie.

Don Sturzo, pendant son exil, allait déployer d'immenses ressources d'énergie à montrer aux catholiques le véritable visage du fascisme, instrumentalisant la religion pour s'en servir mais supprimant toute Action catholique indépendante et faisant violence aux prêtres qui restaient insoumis.

Il réussit à toucher l'aile gauche de tous les partis catholiques européens et à les mettre en garde. Sous son impulsion de nombreux démocrates-chrétiens se détournèrent de la tentation fasciste.

En Belgique, par exemple, les exilés catholiques italiens étaient très peu nombreux mais deux lieutenants de Don Sturzo eurent une action efficace dans le milieu catholique.

Francesco Luigi Ferrari, avocat de Modène, leader de l'aile gauche du P.P.I., trouva refuge à Louvain après avoir été bâtonné avec une violence inouïe par les bandes fascistes. Devenu docteur en sciences politiques et sociales de l'Université de Louvain ¹, il fonda en 1928 la revue antifasciste, *L'Observateur*, appuyée par de nombreuses personnalités catholiques belges. Une lettre de Ferrari, conservée dans les archives Prosper Poullet nous montre d'autre part que l'insistance de Ferrari décida le Père Rutten, Directeur général des œuvres sociales chrétiennes à conseiller au ministre catholique de signer une protestation contre les procédés du Tribunal spécial fasciste ².

Un autre membre du P.P.I., Nino Cagnolati, exerça sur le milieu étudiantin louvaniste une franche action antifasciste. Ce disciple de Don Sturzo avait été en Italie le président de la Fédération diocésaine de la Jeunesse catholique de Reggio Emilia et le directeur de l'hebdomadaire *L'Era Nuova*. Exilé à Louvain, il y obtint en 1927 la licence en sciences politiques et diplomatiques ³. Cofondateur avec Pierre Seigneur du quotidien universitaire *L'Avant-Garde*, il allait contribuer à détacher cet organe étudiantin de la tentation fasciste et à en faire un vigoureux quotidien catholique de gauche, antiraciste et antifasciste ⁴.

Une revue wallonne, des collaborateurs italiens

Les lettres dont nous allons parler s'inscrivent dans cette tentative des catholiques populaires italiens exilés de sensibiliser les catholiques belges aux dangers du fascisme.

Elles sont adressées à Elie Baussart (1887-1965), pacifiste wallon très

¹ *Annuaire de l'Université catholique de Louvain, 1927-1929*, Tongres s.d., p. 183.

² Archives Poullet 158/2, 13 février 1931. Madame Griet Van Haver (NFWO - Leuven) qui m'avait signalé cette lettre possède la photocopie de deux lettres de Ferrari à Henry Heyman, Ministre de l'Industrie et du Travail, mais elle n'a pas voulu m'en communiquer la teneur. Dans la note d'accompagnement destinée au Ministre Poullet, le Père Rutten, à la veille de se rendre en Italie, précisait : « J'aimerais mieux, quant à moi, signer *après* qu'avant le pèlerinage à Rome ! ». Il s'agissait sans aucun doute du pèlerinage ouvrier de mai 1931 auquel participèrent trois cents membres des Ligues de travailleurs chrétiens belges.

³ *Annuaire de l'Université catholique de Louvain, 1927-1929*, Tongres, s.d., p. 184.

⁴ Bernard DANDOIS, *L'Avant-Garde, un quotidien chrétien et social, 1932-1939*, Mémoire de journalisme, ULB, 1978-79.

— Giuseppe IGNESTI, *Momenti del popolarismo in esilio*, in *I Cattolici tra fascismo e democrazia*, a cura di Pietro SCOPPOLA e Francesco TRANIELLO, Il Mulino, Bologne 1975, p. 172-179.

— Félicien MARCEAU, *Les années courtes*, Gallimard, Paris, 1968, p. 223 à 225, 227-228, 233.

actif entre les deux guerres. Une thèse ⁵ et deux livres ⁶ lui sont consacrés mais il reste fort méconnu, même en Belgique.

Issu d'un milieu modeste, cet autodidacte devint professeur au Collège du Sacré-Cœur de Charleroi. Parallèlement, il se dépense dans de multiples activités sociales et littéraires. Syndicaliste actif, il est spirituellement très proche de Marc Sangnier et Jacques Maritain, il collabore à de nombreuses revues et en lance lui-même plusieurs. Ainsi, en octobre 1919, il fonde, avec un groupe d'artistes, penseurs et hommes d'actions wallons et chrétiens, le mensuel littéraire *La Terre Wallonne*, où il concrétise son attachement au régionalisme.

Cependant, en 1929-30, la revue amorce un tournant pour axer son programme vers des objectifs moins littéraires et plus politiques : le pacifisme, l'action sociale, la lutte contre les régimes totalitaires et pour la démocratie ⁷, par exemple en Espagne. Pour traiter de ces nouveaux sujets Elie Baussart fait appel, entre autres, à des collaborateurs étrangers et c'est ainsi que ses archives contiennent une correspondance « italienne » avec diverses personnalités de l'antifascisme en exil.

On y trouve occasionnellement de courts billets adressés à Baussart par Gaetano Salvemini, en exil à Londres, preuves que le démocrate wallon et l'éminent historien florentin se sont rencontrés en Angleterre ⁸, mais surtout on peut y lire la correspondance échangée entre le directeur de *La Terre Wallonne* et ses collaborateurs italiens.

A quels Italiens la revue catholique ouvrait-elle ses colonnes ? A Don Sturzo bien sûr, sur le cas duquel nous reviendrons plus loin, mais aussi à Mario Bellini ⁹, à Gina Lombroso, à Leo Ferrero, au Comte Sforza et à Francesco Luigi Ferrari.

Gina Lombroso, femme de l'historien de l'antiquité Guglielmo Ferrero,

⁵ Sœur Libon qui prépare à l'U.C.L. (Faculté de droit) une thèse sur le militantisme wallon d'Elie Baussart. C'est elle qui a bien voulu me mettre en contact avec Madame Baussart dont l'aimable collaboration m'a permis de trouver cette correspondance italienne.

⁶ Jean NEUVILLE (pseudonyme d'Hubert Dewez), *Adieu à la démocratie chrétienne ? Elie Baussart et le mouvement ouvrier*. Bruxelles, E.V.O. 1973 ; Willy BAL, *La faillite de 1830 ? Elie Baussart et le mouvement régionaliste*, Bruxelles, E.V.O. 1973.

⁷ Willy BAL a écrit la notice consacrée à Elie Baussart dans la *Biographie nationale*, XXXIX, 1976, p. 94 à 103.

⁸ Voir par exemple une lettre datée du 21 juillet 1936.

⁹ *La Terre Wallonne*, mars 1940, p. 332 à 339, *L'énigme italienne*, qui soutient notamment qu'il n'y a pas de différence profonde entre nazisme et fascisme. *La Terre Wallonne*, avril 1940, p. 22 à 28, *Reconstruction*, qui est un compte rendu du livre du même nom de Guglielmo Ferrero.

était un écrivain fécond et de grand renom ¹⁰. Antifasciste libérale, elle était l'amie de la reine Elisabeth de Belgique avec qui elle maintenait une correspondance régulière ¹¹. A l'occasion du mariage de la princesse Marie-José avec le prince Umberto d'Italie, le roi Albert aurait obtenu la permission pour Guglielmo Ferrero et sa femme de quitter l'Italie où la police mussolinienne les retenait et les surveillait ¹². Gina Lombroso écrivit dans *La Terre Wallonne* quelques articles sur la paix ¹³, sur le problème des réfugiés ¹⁴ et sur l'antisémitisme ¹⁵. Mais surtout elle traduisit pour la revue belge plusieurs écrits de son fils, Leo Ferrero (1903-1933).

Ce jeune écrivain antifasciste, plein de promesses, s'était exilé en 1928, d'abord à Paris et Londres puis aux Etats-Unis. Auteur très éclectique, il avait déjà à son acquis une œuvre dramatique (*Angelica, Le campagne senza Madonna, La chioma di Berenice*) et narrative, des essais historiques et politiques, lorsqu'il succomba, à Santa Fe, à un accident de voiture.

La Terre Wallonne publia à titre posthume plusieurs de ses écrits, les uns de type littéraire consacrés à Proust et saint Augustin ¹⁶ ou à Gabriele

¹⁰ Gina Lombroso était la fille du sociologue et criminologue Cesare Lombroso (1835-1909) qui enseigna notamment à l'Université nouvelle de Bruxelles. Elle était à la fois docteur ès lettres et docteur en médecine. Parmi ses ouvrages, on doit citer quelques études en rapport avec les recherches de son père (*L'uomo delinquente*, New-York 1910; *L'uomo alienato*, Turin 1913, *Vita di Cesare Lombroso*, Turin 1916), plusieurs ouvrages socio-économiques (*Sur les conditions sociales et économiques d'un faubourg de Turin*, Turin 1896; *Sur les effets des lois protectrices du travail*, Rome 1904; *Pourquoi le machinisme ne fut pas adopté dans l'Antiquité*, Paris, 1920; *La rançon du machinisme*, Paris 1931 et, sur la crise, *Le retour à la prospérité — Les erreurs du passé et les tâches de l'avenir*, Paris 1933), un récit de voyage (*Dans l'Amérique du Sud*, Milan 1909), un roman (*Clara et Vic*, Paris, 1931) mais surtout une importante série de livres consacrés au rôle des femmes (*Vies de femmes; L'âme de la femme*, Paris 1922; *Le Pour et le Contre. Réflexions sur le vote des femmes; La femme aux prises avec la vie*, Paris, 1924; *La femme dans la société actuelle*, Paris, 1929).

Dans ses ouvrages, cette femme éminemment instruite et cultivée tente de justifier par tous les moyens le rôle subordonné des femmes et leur vocation domestique. Cas intéressant d'aliénation suprême, elle s'affirme agressivement antiféministe ! Citer les titres de chapitres de son ouvrage *La femme dans la société actuelle* résume assez bien les opinions auxquelles elle adhère : *La femme ne s'intéresse pas à la politique, La politique ne convient pas à la femme, Dangers du mélange illimité des sexes dans la jeunesse, Utilité de la surveillance masculine, Dangers du relâchement de la morale traditionnelle au point de vue du mariage, Impossibilité de trouver pour la femme un substitut à l'amour, Dangers de diriger l'homme et la femme vers les mêmes occupations, les mêmes ambitions !*

Son ouvrage *L'âme de la femme*, qu'elle avait notamment envoyé à la Reine Elisabeth, eut un immense succès et fut traduit en français, anglais, suédois, allemand, hollandais, danois, espagnol, roumain, hongrois, japonais et polonais.

¹¹ MARIE-JOSÉ, *Albert et Elisabeth de Belgique, mes parents*, Paris 1972, p. 390-391.

¹² Jo GERARD, *La Princesse Marie-José fut-elle fasciste ?* in *L'Occident*, 3.9.1946.

¹³ *La Terre Wallonne*, janvier 1939, *Pour arriver à la paix*, p. 289 à 293.

¹⁴ Idem, *Pour les réfugiés*.

¹⁵ *La Terre Wallonne*, avril-mai 1939, *Le problème des réfugiés et de l'antisémitisme*, p. 1 à 18. Cet article contient beaucoup de détails sur l'antisémitisme en Italie.

¹⁶ *La Terre Wallonne*, septembre 1935, p. 296 à 301.

d'Annunzio dont Leo Ferrero critiquait l'égocentrisme, *L'amertume sarcastique et désabusée*¹⁷, les autres plus politiques comme cette satire ironique intitulée *Ceux qui sauvent la patrie*¹⁸.

Le comte Sforza fut également un collaborateur régulier de la revue d'Elie Baussart. Les archives du directeur de *La Terre Wallonne* révèlent que c'est le comte lui-même qui prit l'initiative de contacter Elie Baussart.

On se souvient que Carlo Sforza était ambassadeur d'Italie à Paris lorsque les fascistes s'emparèrent du pouvoir. Le jour même où Mussolini s'installa, il envoya au chef de l'Etat italien sa démission. Pour des raisons familiales (sa femme était issue de la noblesse belge) et parce qu'il pouvait compter en Belgique sur la sympathie de la famille royale, le comte Sforza choisit Bruxelles comme lieu d'exil.

Le 18 janvier 1934 il écrivit à Baussart : *Pendant mes séjours en Belgique je lis avec intérêt la T. W. dont notre ami commun Sturzo m'avait parlé avant encore que je la connaisse*, et il lui proposa de publier dans la revue wallonne des extraits de son dernier livre : *L'Âme italienne*.

En terminant cette première lettre Sforza assura le directeur de *La Terre Wallonne* qu'il devait voir dans cette lettre une preuve de sa sympathie pour votre effort politique — si intéressant, si honnête, si sincère¹⁹.

Elie Baussart accueillit avec empressement la proposition du comte Sforza de collaborer à ce que le directeur de *La Terre Wallonne* appelait trop modestement *une obscure revue de province qui, si elle a su se créer une place et gagner une audience dans les milieux intellectuels du pays, manque de ce rayonnement que donne une puissante publicité*²⁰, et dès mars 1934, le premier article de Carlo Sforza, intitulé *La pensée réelle du peuple italien*, paraissait dans la revue catholique²¹. *La Terre Wallonne* s'ouvrait par la même occasion non seulement à l'antifascisme mais aussi à un libéralisme teinté d'anticléricalisme franc-maçon. Cette collaboration n'allait pourtant pas se démentir et, de 1934 à 1940, six articles politiques de l'ex-ambassadeur d'Italie à Paris allaient trouver audience dans la revue wallonne.

Une correspondance suivie s'installa entre les deux hommes. Elle consistait le plus souvent en brefs échanges à propos des articles à publier mais

¹⁷ *La Terre Wallonne*, avril 1936, p. 38 à 40, article intitulé *La sensualité ne peut être un motif littéraire*.

¹⁸ *La Terre Wallonne*, octobre 1938, p. 54 à 58. Voir aussi octobre 1937, p. 46-47. *A propos de l'exposition*, et un passage de son livre posthume à paraître, *Amérique, miroir grossissant de l'Europe*, publié dans le numéro de février 1939, p. 362 à 368 sous le titre *Glorification des désirs*.

¹⁹ Archives Elie Baussart, lettre du 18.1.1934.

²⁰ Archives Elie Baussart, lettre du 19.1.1934.

²¹ P. 345 sqq.

on y trouve occasionnellement des réflexions du comte à propos des catholiques belges. Ainsi il écrivait à Elie Baussart : *Oserais-je vous avouer que rien ne frappe et attriste un étranger comme moi (...) que le spectacle de la sécheresse sectaire des « catholiques » officiels...* ²².

Ces échanges créèrent entre les deux hommes une certaine intimité. Le comte offrit également sa photo dédiée au directeur de *La Terre Wallonne*. Celui-ci se permit en 1938, de s'ouvrir de ses difficultés matérielles au comte. En effet, à cette époque il se voyait menacé, à cause de ses opinions trop avancées à propos de la guerre d'Espagne, de perdre son emploi d'enseignant catholique, et il demanda à Carlo Sforza de faciliter, le cas échéant, son insertion au *Journal des Nations* pour pouvoir vivre de sa plume si la nécessité s'en faisait sentir. Il exposait son cas à l'ambassadeur d'Italie en ces termes : *Vous savez peut-être que je suis professeur chez les jésuites de Charleroi : je leur ai donné bientôt trente ans de ma vie. La position prise par La Terre Wallonne dans la question espagnole me vaut des difficultés. Mon recteur, bien qu'il soit d'une opinion tout à fait opposée à la nôtre, tâche autant qu'il le peut de distinguer en moi le professeur et le directeur de la revue : il blâme le publiciste, mais respecte la liberté de son subordonné. D'autre part, nombre de catholiques, et très haut placés, ont pris une attitude violemment réprobative de notre politique. Cela crée pour moi un « climat » extrêmement difficile du fait que je me sens menacé dans ma liberté de parole, peut-être dans mon gagne-pain* ²³.

Heureusement pour Elie Baussart, les menaces qui planaient sur lui ne furent pas mises à exécution et le comte Sforza n'eut pas à faire la preuve de la sympathie agissante qu'il lui portait.

En 1940, Carlo Sforza se réfugia aux Etats-Unis mais dès la Libération de l'Italie il reprit sa carrière politique. Devenu ministre des Affaires étrangères, ses rapports avec le militant wallon se maintinrent et il s'écriait encore dans une lettre de 1946 à Elie Baussart : *Comment aurais-je oublié la franche et libre 'Terre Wallonne' et son directeur ?*, et il ajoutait à l'intention de Baussart ses considérations personnelles sur l'avenir de l'Italie : *je suis sûr de la vitalité de mon pays. Nous aurons encore de rudes secousses, mais j'ai pleine confiance dans l'avenir. Ceux qui se plaignent trop souvent sont les mêmes qui appuyèrent le fascisme par lâcheté. Ce sont des gens qui ne pensent qu'à leurs propres intérêts. La vérité est que le peuple italien est admirable de courage et de patience* ²⁴.

²² Archives Elie Baussart, lettre du 7.2.(1934?).

²³ Archives Elie Baussart, lettre du 27.4.1938.

²⁴ Archives Elie Baussart, lettre datée de janvier 1946.

« Je vous envoie mon portrait... »
(Don Sturzo à Elie Baussart, le 26-12-1932)

Le dernier collaborateur italien de *La Terre Wallonne*, en dehors de Don Sturzo, nous amène insensiblement à parler de celui-ci puisqu'il s'agit de l'un de ses « lieutenants », Francesco Luigi Ferrari, celui-là même à travers qui Elie Baussart et Luigi Sturzo furent mis en contact.

Les archives du leader wallon dévoilent comment ces deux personnalités chrétiennes finirent par se rencontrer.

F.L. Ferrari avait écrit en pages 1 et 2 de *La Libre Belgique* du 11 octobre 1929 un excellent article, intitulé *L'Etat fasciste et l'Eglise catholique*, où il dénonçait le Concordat qui, en réalité, avait lié l'Eglise au fascisme et lui avait fait perdre ses libertés. Elie Baussart lut cet article, le trouva remarquable par sa solidité et la vigueur de la pensée ²⁵, s'empessa d'écrire le jour même à son auteur, via le journal, et lui demanda sa collaboration. Dans cette lettre il expliquait à F.L. Ferrari le « tournant » que comptait amorcer sa revue : « *La Terre Wallonne* », revue régionaliste jusqu'ici, va se transformer pour devenir une revue catholique d'intérêt général. Son point de vue et sa position seront sensiblement ceux des populaires de votre pays et des catholiques sociaux français. C'est vous dire que nous nous inspirons de l'esprit qui a inspiré nos travaux ²⁶.

Elie Baussart attendait surtout de F.L. Ferrari qu'il éclairât avec précision le public belge sur la nature du fascisme italien : *Nous voudrions beaucoup publier une ou plusieurs études sur le fascisme : notre presse mal informée ou prévenue ne nous apporte rien et cependant il se joue dans un pays ami une comédie dont pâtit tout un peuple et qui peut devenir pour l'Europe un danger. Il faudrait faire la lumière et la vérité là-dessus et « La Terre Wallonne » voudrait beaucoup y coopérer pour sa part. Sans jouer au prophète, on pourrait sans doute étudier les vices secrets du fascisme par où le régime est condamné à une chute qui manquera de beauté.* Le Directeur de *La Terre Wallonne* suggérait même à Ferrari le type d'article susceptible de toucher le public belge : *Je me souviens d'avoir lu naguère dans une revue française une trop courte étude sur le « truquage » des budgets de l'Etat italien. Des études de ce genre, poussées à fond et solidement documentées sont de nature à retenir l'attention et à agir sur l'opinion ²⁷.*

Ferrari accepta l'offre de *La Terre Wallonne*, et il publia en juin 1930 un article intitulé *Corporativisme fasciste et soviétisme*, qui stigmatisait ces deux régimes étatisés qui niaient la liberté syndicale. Repoussant avec une égale vigueur ces deux systèmes comme autant de solutions inadéquates au problème des rapports Etat/Capital/Syndicats, Ferrari concluait que la solution « démocratique et chrétienne au problème central de la politique contemporaine devait être cherchée ailleurs ²⁸.

²⁵ Archives Elie Baussart, lettre du 11.10.1929.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem.

²⁸ *La Terre Wallonne*, juin 1930, p. 129 à 147.

En outre, dès sa première lettre, F.L. Ferrari conseilla à Elie Baussart de prendre contact de sa part avec Don Sturzo dont il lui communiqua l'adresse à Londres ²⁹. C'est ainsi que naquit une collaboration régulière entre le leader des « popolari » italiens et la revue wallonne, collaboration qui allait se maintenir fructueusement pendant dix ans.

La correspondance Sturzo-Baussart

De 1929 à 1939, Luigi Sturzo et Elie Baussart échangèrent une masse énorme de lettres. Malheureusement seule une partie de cette correspondance fut conservée en Belgique et les dix-sept lettres de Don Sturzo que nous avons retrouvées dans les archives Baussart ne forment qu'un échantillon des nombreuses lettres que les deux hommes ont échangées. Elles permettent néanmoins de suivre la collaboration du leader italien à la revue catholique wallonne.

Dans sa première lettre à Don Sturzo, la seule dont nous ayons conservé la trace en Belgique, Elie Baussart présente sa revue au fondateur du P.P.I. et le prévient qu'elle *prépare son évolution sur le terrain des idées et de l'action catholiques, conçues les unes et les autres à la lumière des encycliques RERUM NOVARUM et UBI ARCANO DEI*. Il lui demande un article soit sur les problèmes sociaux, soit sur la question des relations pacifiques entre les peuples, et ajoute : *Outre le plaisir que nous aurions de donner une étude de valeur, nous serions fiers de cette affirmation publique de sympathie et de solidarité avec l'illustre fondateur et animateur du parti populaire italien. Celui-ci a des amis en Belgique, il faut qu'on le sache* ³⁰.

Quelques jours plus tard, Don Sturzo répond à Elie Baussart qu'il accepte de collaborer à *La Terre Wallonne* mais qu'il écrira ses articles en italien, la revue devant s'occuper de leur traduction, et il termine en envoyant à Baussart ses meilleurs vœux *per i nuovi propositi di sviluppo nel campo sociale e politico* ³¹.

Don Sturzo écrit immédiatement un article pour *La Terre Wallonne* qui le publie dès le mois suivant ³². Dans ce premier article, intitulé *Nationalisme et internationalisme*, le prêtre italien fait une analyse linguistique des deux mots, étudie les valeurs qu'ils portent et conclut à la nécessaire réhabilitation de la racine « internation- ».

²⁹ Archives Elie Baussart, lettre du 17.10.1929.

³⁰ Archives Elie Baussart, lettre du 29.10.1929.

³¹ « pour les nouvelles résolutions de développement dans le domaine social et politique », archives Elie Baussart, lettre du 6.11.1929.

³² *La Terre Wallonne*, décembre 1929, p. 145 à 159.

En janvier 1930, tout en remerciant Baussart de *la buona ospitalità ai miei scritti*, il lui promet d'écrire, dès qu'il en aura le temps, un autre article pour sa revue ³³.

En septembre de la même année, il lui envoie effectivement le texte d'un article intitulé *Chiesa e Stato (Eglise et Etat)* ³⁴ que la revue wallonne, pour des raisons qui nous sont restées inconnues mais qui seraient probablement fort intéressantes, ne publiera pas.

Il faut dès lors attendre novembre 1932 pour retrouver un article du fondateur du P.P.I. ³⁵. Il s'agit d'un article intitulé *Le Problème danubien dans le cadre européen*.

Ce commentaire politique de Don Sturzo avait été traduit en Belgique mais l'auteur ne semblait pas satisfait de la façon dont il l'avait été. Les archives Baussart contiennent non moins de cinq pages de critiques adressées par Don Sturzo au directeur de *La Terre Wallonne* à propos de la traduction de son article. Il conteste de nombreux passages où la traduction de sa pensée n'en aurait pas rendu les nuances ³⁶.

Quelques mois plus tard, il publie néanmoins un autre article dans *La Terre Wallonne*, cette fois sur l'*Etat corporatif* ³⁷. A l'origine un article avait été prévu pour analyser et décrire le rôle des corporations fascistes mais Don Sturzo écrit à Baussart en décembre 1932 : *Je suis trop pris pour faire un article à fond sur les corporations fascistes mais quand j'aurai un peu de temps j'écirai pour « La Terre Wallonne » un article d'aperçu* ³⁸.

Cet « aperçu » de seize pages est en fait très complet. Il montre combien la renaissance de la corporation médiévale est un mythe. Les catholiques sont tentés par le corporatisme qui réunit patrons et ouvriers, et c'est via la tentation corporatiste qu'ils sont tentés par le fascisme. Don Sturzo leur rappelle que le fascisme exige un conformisme politique presque religieux et que ceux qui s'y refusent sont châtiés. La corporation de type fasciste n'est en rien démocratique : les représentants des corporations italiennes ne sont plus nommés par leurs assemblées et l'ingérence du P.N.F. dans les corporations est totale. Enfin, dans cet article, Don Sturzo rappelle que la grève, tant décriée par les fascistes, n'est pas un mal en soi et qu'on peut en faire un usage légitime.

³³ Archives Elie Baussart, lettre du 23.1.1930.

³⁴ Voir archives Elie Baussart, lettre du 15.9.1930. Selon cette lettre l'article était déjà en voie de traduction.

³⁵ *La Terre Wallonne*, novembre 1932, p. 65 à 72.

³⁶ Archives Elie Baussart, lettre du 18.10.1932.

³⁷ *La Terre Wallonne*, juillet 1933, p. 137 à 153.

³⁸ Archives Elie Baussart, lettre du 26.12.1932.

Dès l'envoi de cet article sur l'Etat corporatif, Don Sturzo pense cependant déjà à lui donner une suite. *Je crois*, écrit-il à Baussart, *qu'un autre article devrait faire suite au premier, sur la conception de l'Etat « populaire », comme nous l'avons, nous, pensé dans notre programme et par notre activité politique et comme nous croyons que les catholiques sociaux de tous pays (devraient ?) le penser et le réaliser* ³⁹. Trois mois plus tard il renouvelle sa proposition auprès du directeur de *La Terre Wallonne*: *Je désire savoir si vous voulez la suite sur la conception « populaire » de l'Etat. Mais je désire savoir aussi les impressions de mon premier article chez les catholiques belges* ⁴⁰.

Baussart dut lui répondre favorablement puisque Sturzo lui fait parvenir le 22 septembre 1933 un article intitulé *Les fonctions économiques de l'Etat d'après le popularisme*, où le fondateur du P.P.I. retrace le programme économique du Parti Populaire Italien. Cet article paraîtra dans *La Terre Wallonne* de janvier 1934 mais l'auteur se plaindra une nouvelle fois des coupures ⁴¹ et des réductions qu'on lui a fait subir ⁴².

En juillet 1934 la revue wallonne ouvre une fois de plus ses colonnes à Don Sturzo. Il s'agit cette fois du compte rendu d'un ouvrage du Père Faidherbe O.P., sur *La justice distributive*, qui justifie par des arguments théologiques le devoir de l'Etat et des organismes publics, ainsi que le droit réel des personnes, à la justice distributive. *Les conclusions du Père Faidherbe*, affirmait Don Sturzo, *mettent à leur manière en relief la nécessité d'une organisation sociale, équilibrée et rationnelle, où les membres auront aussi le droit de s'unir et de parler et qui réalisera ainsi l'essence de la démocratie* ⁴³.

Tous les articles publiés par *La Terre Wallonne* étaient des productions originales écrites spécialement à son intention et lorsque Sturzo proposera la « reprise » d'articles déjà publiés ⁴⁴, Baussart fera à chaque fois la sourde oreille. Cependant l'article sur la justice distributive, prévu comme « primeur » pour la revue wallonne parut deux mois plus tôt dans une revue catholique étudiante de Fribourg ce dont Sturzo s'excusa auprès du directeur de *La Terre Wallonne* ⁴⁵.

³⁹ Archives Elie Baussart, lettre du 20.5.1933.

⁴⁰ Archives Elie Baussart, lettre du 28.8.1933.

⁴¹ *La Terre Wallonne*, janvier 1934, p. 193 à 212.

⁴² Archives Elie Baussart, lettre du 18.11.1933.

⁴³ *La Terre Wallonne*, juillet 1934, p. 243 à 246.

⁴⁴ Voir par exemple archives Baussart, lettres du 25.4.1934 et du 6.5.1934 proposant *L'ordre corporatif* déjà publié dans *La Liberté* de Fribourg et un article sur la mort de F.L. Ferrari publié dans *Politique* de mars 1934.

⁴⁵ Archives Elie Baussart, lettre du 24.5.1934.

En novembre 1934, selon ce que révèle une lettre de Don Sturzo à Baussart, les deux hommes se rencontrèrent pour la première fois à Bruxelles, chez le comte Sforza et eurent l'occasion de faire personnellement connaissance ⁴⁶.

En mars 1935, la revue des démocrates-chrétiens wallons publie un article théorique de Don Sturzo sur le dynamisme social, l'autorité et les libertés qu'il intitule *La Société politique au point de vue sociologique* ⁴⁷.

Entre 1935 et 1939, le prêtre italien va encore confier une douzaine d'articles à la revue wallonne et surtout préfacer l'ouvrage d'Elie Baussart intitulé *Essai d'initiation à la révolution anticapitaliste* (Editions de la Terre Wallonne, Charleroi 1938). Cette préface, écrite à Londres le 1^{er} juin 1937, ne manque pas d'intérêt pour saisir certains aspects de la pensée de Don Sturzo face au capitalisme.

Evidemment, comme il le précise dès l'abord, la révolution anticapitaliste qu'il préconise avec Baussart *ne demande aucun entraînement dans l'usage du revolver, de la matraque ou des bombes* (p. 5) mais il s'agit d'une révolution chrétienne et pacifique, sans aucun lien avec les révolutions fascistes ou bolcheviques.

Basée sur la charité, la fraternité et la justice, cette nécessaire révolution s'attaquera courageusement et ouvertement aux violations systématiques de la personne humaine que constituent *l'esclavage, la polygamie, la guerre, l'attachement des serfs à la glèbe, l'oppression des races, la méconnaissance des droits des minorités ethniques, religieuses ou politiques, l'exploitation économique du travail de l'homme* (p. 8). Le nouveau maître du monde économique, le capitalisme, devra donc être renversé.

Par capitalisme, précise Don Sturzo, *nous comprenons avant tout, les profits abusifs que procure l'exploitation du travail à ceux qui fournissent l'argent à une entreprise; nous comprenons aussi le trafic de l'argent considéré comme productif par lui-même, l'anonymat et l'irresponsabilité de l'argent liquide et des titres représentatifs du capital dans les entreprises. Ce système-là a pour base l'égoïsme et l'injustice, il conduit de lui-même à la violation des droits de la personne humaine et du consommateur et soumet la société (même dans sa structure politique) à la domination de groupes irresponsables.*

Pour étayer sa critique du capitalisme, Don Sturzo se prévaut des encycliques *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno* et *Divini Redemptoris*. Une

⁴⁶ Archives Elie Baussart, lettre du 20.11.1934.

⁴⁷ *La Terre Wallonne*, mars 1935, p. 313 à 327.

fois le capitalisme détruit, il s'agira de *refaire le monde avec confiance dans l'idée chrétienne toujours vivante et toujours transformatrice* (p. 11).

Liges ouvrières, syndicats chrétiens, coopératives et caisses rurales joueront un rôle important dans ce *travail patient et difficile* (p. 13). L'Eglise devra cesser d'opprimer les nationalismes fanatiques, rompre avec la bourgeoisie dominante et chercher d'autres alliés. Don Sturzo à ce propos considère les coalitions entre catholiques et socialistes comme des *expériences neuves et utiles sans préjudices politiques ou religieux* (p. 17).

Seulement il affirme en conclusion que les catholiques sont seuls *pour combattre vraiment le capitalisme* car il pense que les coalitions, avec les socialistes notamment, ne peuvent servir que *quand il s'agit de quelque position particulière en vue d'une fin déterminée, économique ou politique* (p. 19).

En mai 1935, le prêtre italien confie à *La Terre Wallonne* un article sur l'abbé Naudet, un précurseur en France de la démocratie chrétienne dont le journal, *La Justice Sociale*, avait été condamné en 1908 comme « moderniste » par le Saint-Office. Don Sturzo disait de l'abbé Naudet qu'il avait été le *propagandiste le plus convaincu et le plus actif de la pensée sociale de Léon XIII* ⁴⁸.

En décembre 1935, *La Terre Wallonne* publie un article du prêtre italien, intitulé *Morale internationale*, où il s'élève contre la tentation de *mépriser la morale internationale et d'adorer la force et la violence victorieuse* ⁴⁹.

Deux mois plus tard Don Sturzo pose une question : *L'Italie devra-t-elle de la reconnaissance à M. Laval ?* qui a évité le conflit entre l'Italie et la S.D.N. à propos de la requête du Négus ? ⁵⁰.

Continuant à se préoccuper de questions politiques, il tire le mois suivant *Quelques leçons des élections espagnoles*.

Pour Don Sturzo, la défaite des partis liés à l'Eglise doit amener à l'autocritique. Selon lui, beaucoup d'hommes de droite espagnols *tout en participant à la campagne électorale et en faisant élire des députés aux Cortès, considéraient la République comme un régime provisoire et le parlementarisme comme le moyen le moins dangereux d'en sortir*. C'est cette duplicité condamnable qui a été vaincue. *Dieu a permis cette défaite pour notre bien*. Il faut reprendre loyalement le travail en profondeur, *personne n'est indispensable à la vie politique d'un pays, dans l'alternance des partis au pouvoir se trouve une base utile à tous* ⁵¹.

⁴⁸ *La Terre Wallonne*, mai 1935, p. 109 à 111.

⁴⁹ *La Terre Wallonne*, décembre 1935, p. 134 à 137.

⁵⁰ *La Terre Wallonne*, février 1936, p. 268 à 272.

⁵¹ *La Terre Wallonne*, mars 1936, p. 308 à 312.

Deux mois plus tard, reprenant un sujet qui lui était cher, la démocratie chrétienne, Don Sturzo fit l'éloge funèbre de trois prélats qui venaient de mourir et qui avaient été ses compagnons de route : *Monseigneur Vanneufville, Don Vercesi, Monseigneur Schopfer, trois des derniers démocrates-chrétiens.*

Il y retraçait l'itinéraire politique hésitant de Monseigneur Vanneufville et décrivait les réalisations de Mgr Schopfer, député, pionnier en Autriche du mouvement social (syndicats...) mais surtout il évoquait la mémoire de Don Vercesi, qui, dès 1898, avait dû s'exiler en Suisse pour échapper à la réaction italienne qui le poursuivait pour avoir appuyé à Milan la grève des ouvriers catholiques.

Don Sturzo relevait que Vercesi avait soutenu le parti populaire *dans ses rudes combats, dans le dernier surtout contre le fascisme, bien que, dans cette lutte inégale, le parti fût d'avance voué à la défaite*⁵².

Dans le numéro spécial de juin-juillet 1936, entièrement consacré au parti catholique, *La Terre Wallonne*, cède la parole à Don Sturzo pour présenter aux catholiques belges *Le popularisme italien*. Après y avoir fait l'historique de son parti, le fondateur du P.P.I., victime des accommodements entre Mussolini et le Vatican, en catholique obéissant tente de laver le Saint-Siège de toutes les accusations d'ingérence dans les affaires du parti populaire italien⁵³.

Un autre numéro de *La Terre Wallonne* précise les idées de Don Sturzo à propos de *La lutte contre le communisme*. Le prêtre italien considère qu'il ne faut en aucun cas supprimer les P.C. en les déclarant illégaux. De plus, contrairement à ce que prétendent certains catholiques, le fascisme n'est pas l'antidote du communisme. Pour combattre le communisme, il faut se placer sur le même plan que lui, celui des idées, mais il ne faut pas s'y attaquer en chaire de vérité ni devant une assemblée d'enfants de Marie ! « *Allons au peuple* » est encore la meilleure méthode à suivre pour combattre réellement et efficacement le communisme. Il ne sert à rien de le présenter comme le mal absolu mais il faut *rester toujours juste et objectif*. Il ne faut pas relever les défauts du seul communisme mais rechercher aussi ceux du fascisme. Don Sturzo conseille aux militants chrétiens de descendre *aux humbles réalités de la pratique* : caisses populaires, organisations rurales, etc. Le programme des catholiques doit être réalisable, sérieux et positif. Ils doivent opposer au communisme un plan économico-politique chré-

⁵² *La Terre Wallonne*, mai 1936, p. 115 à 119.

⁵³ *La Terre Wallonne*, juin-juillet 1936, p. 214 à 230.

tien et éviter de *choisir les partis de droite, conservateurs aveugles, défenseurs de privilèges de caste, liés aux causes les plus antipathiques et les plus nocives pour l'Eglise et le peuple* ⁵⁴.

Quelques mois plus tard, reprenant en quelque sorte ce thème, Don Sturzo précise qu'il ne faut pas identifier la chrétienté avec une croisade anticommuniste ni miser sur une hypothétique Sainte-Alliance chapeautée par le Pape. Dans cet article, intitulé *Rome et anti-Rome*, il se réjouit que Rome ait perdu sa puissance temporelle pour devenir la capitale spirituelle de la chrétienté et la capitale de l'Italie. Ceux qui présentent Moscou et Genève (siège de la SDN) comme des « Anti-Rome » se trompent. C'est Dieu qui a permis que l'Eglise n'ait plus d'autorité civile et ce sera aux hommes de foi de demain d'apprécier *ce qui aujourd'hui est la véritable Rome et la véritable anti-Rome* ⁵⁵.

En 1938 et 1939 Don Sturzo consacrera encore trois articles dans *La Terre Wallonne* à la politique européenne ⁵⁶. Il ne croit plus que la paix puisse être sauvegardée, l'Angleterre est prête à céder à toutes les exigences d'Hitler et l'Italie aura rapidement à choisir son camp et ne pourra plus se cantonner dans une « neutralité provisoire ». Le prêtre italien pensait que la cause juste était celle des Alliés, il croyait à sa victoire finale et il expliquait une nouvelle fois aux chrétiens pourquoi ils allaient devoir s'opposer au nazi-fascisme : *La révolution qui va s'accomplir en Europe est en même temps anticivile et antichrétienne. Elle est basée sur la renonciation aux valeurs morales acquises en régime de libertés, au respect de la personnalité humaine et de ses droits. (...). Mais plus encore, elle est la renonciation à la liberté chrétienne, aux vertus les plus fondamentales de notre religion : l'amour du prochain, l'humilité, la mansuétude, la bonté, la patience...* ⁵⁷.

L'un des derniers articles de Don Sturzo dans *La Terre Wallonne* était une analyse de la politique de Pie XI qui venait de mourir. Dans sa dernière lettre à Baussart, datée du 3 mars 1939 il estimait, comme beaucoup de ses contemporains d'ailleurs, que l'élection de Pie XII marquait *une continuation de politique ou au moins d'orientation* et il ajoutait : *En tous cas, l'élection de Pacelli a été un signe de grande liberté du Sacré collège des Cardinaux, de ne vouloir subir aucune pression extérieure* ⁵⁸.

⁵⁴ *La Terre Wallonne*, novembre 1936, p. 75 à 84.

⁵⁵ *La Terre Wallonne*, mars 1937, p. 136 à 153.

⁵⁶ *La Terre Wallonne*, mai 1938, p. 65 à 77, octobre 1938, p. 27 à 41, décembre 1939, p. 87 à 96.

⁵⁷ *La Terre Wallonne*, octobre 1938, p. 27 à 41.

⁵⁸ Archives Elie Baussart, lettre du 3.3.1939.

Cependant, il craignait que, dans la pratique tout au moins, Pie XII condamne moins vigoureusement que Pie XI le nazisme, et il se demandait : *Pie XII atténuera-t-il la position prise par son prédécesseur touchant le nationalisme, le nazisme et l'antisémitisme ?* ⁵⁹.

La guerre fit taire pour les chrétiens belges la voix de Don Sturzo et *La Terre Wallonne* cessa de paraître en mai 40.

Quel fut dès lors le résultat de cette collaboration de dix ans entre le leader de l'antifascisme catholique et la revue d'Elie Baussart ?

Bilan de cette collaboration

Qu'apporta *La Terre Wallonne* aux « populaires » italiens et inversement qu'apportèrent ceux-ci aux chrétiens belges ?

Elie Baussart en ouvrant les colonnes de sa revue aux « populaires » leur offrait bien sûr une tribune pour leurs idées mais surtout il contribuait à les sortir de leur isolement. Après la mise à l'écart de Don Sturzo par le Vatican on aurait pu croire que le P.P.I. allait mourir de sa belle mort et voilà qu'il recueillait à l'étranger soutien et audience, qu'on lui accordait la parole dans des revues chrétiennes ! La sympathie que lui témoigna *La Terre Wallonne* fut aussi celle de *La Cité Nouvelle* et de *L'Avant-Garde* ⁶⁰ pour ne s'en tenir qu'aux journaux belges. Ces manifestations de solidarité épaulèrent les exilés catholiques italiens, par ailleurs très isolés au sein de l'antifascisme à l'étranger, et elles leur donnèrent notamment le courage de revendiquer la place réservée aux Italiens lorsqu'il fut question de créer une Internationale des partis européens d'inspiration démocrate-chrétienne (Zentrum, Parti démocrate populaire, etc.).

Réciproquement, les « populaires » italiens appuyèrent les démocrates-chrétiens belges (et européens en général) mais cet appui fut essentiellement d'ordre moral et idéologique. La pensée de Don Sturzo fut diffusée dans la gauche des partis catholiques et elle contribua largement à la formation des doctrines politiques de la démocratie chrétienne. La relecture des lettres et articles de Don Sturzo est passionnante parce qu'on retrouve dans ses idées, adoptées seulement avant-guerre par une petite minorité de catholi-

⁵⁹ *La Terre Wallonne*, avril-mai 1939, p. 35 à 49.

⁶⁰ Don Sturzo était l'un des maîtres à penser de ce journal : voir par exemple un long article de lui sur la nécessité de la liberté, intitulé *L'ambiance nécessaire à l'action sociale des catholiques. Devrons-nous avoir, aujourd'hui, des catholiques sociaux des catacombes ?* (2.2.1939, p. 1 et 6). Don Sturzo accorda également un long interview à *L'Avant-Garde* à propos de la réforme des latifundia (4.8.1939, p. 1 et 2).

ques, les grands traits du programme des démocrates-chrétiens de l'après-guerre, même si ce programme ne s'est pas inscrit, comme l'aurait voulu Don Sturzo dans *l'humble réalité*. Les démocrates-chrétiens n'ont-ils pas choisi pour les élections européennes un sigle calqué sur celui du P.P.I. ?

Cependant Don Sturzo ne s'est pas reconnu dans la démocratie chrétienne italienne d'après 1945. Et tandis que Baussart composait un très beau texte intitulé *Adieu à la démocratie chrétienne ?*⁶¹, Don Sturzo, devenu sénateur à vie, mais considérant comme conservateur et éminemment compromis, avec la caste dirigeante sinon avec le fascisme, le parti italien qui se réclamait de la démocratie chrétienne, préféra jusqu'à sa mort, en 1959, siéger comme « indépendant » sur les bancs du Sénat de la nouvelle République.

Anne MORELLI.

⁶¹ Publié par Jean NEUVILLE, *op. cit.*, p. 135 à 148, le texte fut rédigé en décembre 1954 mais aucune revue catholique n'accepta de le publier.

ANNEXE

Liste des articles de Don Sturzo publiés par *La Terre Wallonne*

1. Décembre 1929, p. 145 à 159, « Nationalisme et internationalisme ».
2. Novembre 1932, p. 65 à 72, « Le problème danubien dans le cadre européen ».
3. Juillet 1933, p. 137 à 153, « L'Etat corporatif ».
4. Juillet 1934, p. 193 à 212, « Les fonctions économiques de l'Etat d'après le popularisme ».
5. Juillet 1934, p. 243 à 246, « La justice distributive ».
6. Mars 1935, p. 313 à 327, « La société politique au point de vue sociologique ».
7. Mai 1935, p. 109 à 111, « L'Abbé Naudet ».
8. Décembre 1935, p. 134 à 137, « Morale internationale ».
9. Février 1936, p. 268 à 272, « L'Italie devra-t-elle de la reconnaissance à M. Laval ? ».
10. Mai 1936, p. 115 à 119, « Mgr. Vanneufville, Don Vercesi, Mgr. Schopfer, trois des derniers démocrates-chrétiens ».
11. Mars 1936, p. 308 à 312, « Quelques leçons des élections espagnoles ».
12. Juin-juillet 1936, p. 214 à 230, « Le popularisme italien ».
13. Novembre 1936, p. 75 à 84, « La lutte contre le communisme ».
14. Mars 1937, p. 136 à 153, « Rome et anti-Rome ».
15. Mai 1938, p. 65 à 77, « Où va l'Europe ».
16. Octobre 1938, p. 27 à 41, « Septembre 1938 ».
17. Avril-mai 1939, p. 35 à 49, « Dix février, deux mars 1939 ».
18. Décembre 1939, p. 87 à 96, « L'Italie et la guerre ».

Seuls les numéros 2, 5, 9 et 18 sont reproduits dans les *Opera omnia* de Luigi Sturzo (*Miscellanea londinese*, 4 vol., Zanichelli, Bologne, 1965-1967-1970-1974).

Théologie et Communication

Le cas de la transcendance divine dans une tentative de vulgarisation théologique en Angleterre

« The role of the Church is not to excommunicate, but to communicate » — la boutade, glanée au hasard d'un courrier des lecteurs dans *Time*, frappe tant par l'originalité de sa forme que par la pertinence de son argument *ad hominem* : avant de purger ses rangs des membres dont le discours ne correspond pas à ses critères d'acceptabilité théologique ou idéologique, l'Eglise a pour devoir de s'assurer que son propre langage est compréhensible et non générateur de confusion. La clarté est un principe qui semble s'imposer dans toute forme de communication efficace, mais à observer le climat de méfiance et de confusion générale face aux moyens d'expression et de communication dont l'Eglise a à se servir dans un monde toujours davantage sécularisé, on peut se demander si ce principe a toujours été respecté avec la rigueur nécessaire.

Lorsqu'en 1966, Altizer et Hamilton tentèrent de résumer les diverses significations attribuées à l'expression « Mort de Dieu », trois définitions parmi les dix suggérées s'en prirent directement au langage religieux, tandis que trois autres reflétèrent d'une façon plus indirecte l'aspect problématique de l'articulation linguistique de la foi et de la pensée religieuses : « l'idée de Dieu et le mot *Dieu* lui-même ont besoin d'une refonte radicale (...) Notre langage liturgique et théologique demande à être sérieusement remodelé (...) la réalité subsiste, mais les formes classiques de pensée et d'expression semblent à présent dépassées (...) Notre discours se rapportant à Dieu est toujours incomplet et inadéquat (...) Le récit chrétien ne remplit plus ses fonctions traditionnelles (...) Certaines conceptions de Dieu doivent être détruites ; les idoles que les hommes érigent dans leurs propres idées doivent être renversées afin que le vrai Dieu puisse se manifester » ¹.

¹ ALTIZER, T. J. & HAMILTON, W., *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966, pp. x-xi.

L'accent sur les questions de langage est caractéristique des années soixante, au cours desquelles les problèmes « théolinguistiques » se retrouvèrent au centre de l'intérêt général — notamment sous l'impulsion des théologies radicales dans les pays anglo-saxons — et donnèrent naissance à une série impressionnante de publications tant populaires que scientifiques. Le mouvement, amorcé par le débat positiviste bien avant l'émergence des théologies de la mort de Dieu, devait faire ressentir ses effets jusque loin dans la décennie suivante, et ce nonobstant plusieurs glissements de l'accent vers d'autres centres d'intérêt et d'autres préoccupations théologiques.

S'aventurant au-delà de la question de savoir comment le message sacré devait se communiquer aux incroyants appartenant au monde profane, le débat — que l'on appela bientôt celui de la mort du *mot* Dieu — se tourna vers une question plus fondamentale, surgissant des milieux ecclésiastiques eux-mêmes, à savoir les plaintes répétées de ce que les mots et les catégories du discours chrétien perdissent leur sens et leur réalité, et dès lors leur valeur comme outils d'une communication efficace :

« Les mots dont nous nous servons le plus en religion sont aussi les mots dont le sens s'est presque complètement perdu, et dont l'effet sur l'esprit humain est devenu quasi négligeable. Ces mots doivent être ressuscités, si c'est possible ; et si cela s'avère impossible, nous devons nous en débarrasser, même s'ils sont protégés par une longue tradition. Il n'y a qu'une façon de rétablir le sens et le pouvoir originel de ces mots : c'est de nous demander ce qu'ils signifient dans notre vie, si oui ou non ils parviennent à nous communiquer quelque chose d'infiniment important » ².

Ce sont les appels de ce genre qui justifient la contribution du linguiste à la solution d'un problème qui, à première vue, ne relève pas immédiatement de sa compétence.

Le linguiste conçoit la théologie comme la « grammaire » du *logos* se rapportant au *theos*, c'est-à-dire comme science d'un discours dont l'objet est Dieu comme *mot*, non comme *être*. La tâche du linguiste consiste, dès lors, à comprendre, décrire et enseigner l'usage correct du discours théologique comme pour toute autre forme d'expression ou de communication linguistique, c'est-à-dire dans un contexte de présuppositions duquel ce discours reçoit son sens et sa raison d'être. Il appartient à la théologie *lato sensu* d'établir les prémisses ontologiques et épistémologiques antérieures à l'expression. Le linguiste libre examinateur, tout en restant indépendant de contraintes doctrinales ou autres extérieures aux données de son corpus, devra adopter ces prémisses comme hypothèses de travail, faute de quoi l'expression se trouvera sevrée de sa situation originelle, et par conséquent privée de sens : isolées du système de coordonnées défini par les données fondamentales de la foi chrétienne, les expressions théogra-

² TILICH, P., *The Eternal Now*. London, SCM Press, 1963, pp. 94-5.

phiques sont, certes, compréhensibles jusqu'à un point, mais ne peuvent plus remplir la fonction pour laquelle elles ont été créées. Dans notre étude du discours parlant de Dieu, nous considérons la réalité de Dieu posée par le locuteur croyant comme une présupposition indispensable. Nous devons à Williams et à Gütgemans³ respectivement la remarque aussi utile que pertinente que l'adoption de ce point n'équivaut pas à un argument ontologique, et la preuve qu'elle n'entraîne pas l'adoption d'une doctrine de révélation propositionnelle, c'est-à-dire d'un discours dont la forme linguistique serait elle-même donnée ou justifiée par une instance surnaturelle ou divine.

Pour humain qu'il soit, le discours chrétien se distingue assez nettement parmi les autres registres du langage en raison de sa référence explicite ou implicite au concept « Dieu » — référence qui lui confère un statut logique particulier —, mais aussi en raison d'une série de caractéristiques et de contraintes qui affectent ses conditions d'usage et sa valeur communicative, et qu'il convient de définir, faute de quoi le discours religieux risque d'être rejeté comme une langue obscure, hermétique et incommunicable.

Si l'on définit le discours religieux comme la « Langue-Dieu », c'est-à-dire comme étant structuré logiquement autour du concept du divin, sous quelque forme ou hypostase que ce soit, la question fondamentale de savoir s'il est possible de se servir d'un langage humain, lié à et limité par les situations et catégories d'un monde fini pour parler de Dieu, c'est-à-dire d'une entité transcendante, d'un *Ganz Andere* qui se situe au-delà des limites de la conception et de la compréhension humaines, mérite d'être posée : peut-on nommer l'inexprimable, articuler l'ineffable ? Tout dépend de la valeur que l'on attribue au terme. Si par l'ineffable on entend un contenu de sens foncièrement et totalement inexprimable, il n'y a guère d'alternative au silence résigné d'un « agnosticisme linguistique ». Des philosophes plus optimistes opposent à ce silence le principe d'effabilité, répondant que ce qui se conçoit bien s'énonce clairement⁴. Or même en supposant que le divin puisse être cerné par la pensée humaine — ce qui suppose une épistémologie ou une révélation particulière —, la faculté d'exprimer Dieu n'entraîne pas *ipso facto* la possibilité de le communiquer : si, par exemple, le théographe devait recourir à un jeu de néologismes pour exprimer ce que les mots courants ne peuvent dire, aucun interlocuteur humain ne pourrait connaître le sens de ces mots nouveaux à moins que l'on ne lui fournisse une paraphrase univoque (ce qui poserait le problème à nouveau) ou qu'on

³ WILLIAMS, B., « Tertullian's Paradox », in FLEW, A. & MCINTYRE, A., *New Essays in Philosophical Theology*. London, SCM Press, 1955, p. 198.

GÜTTGEMANS, E., « Y a-t-il une grammaire du discours sur Dieu ? », in *Recherches en Science Religieuse* 61 (1973), p. 114.

⁴ TARSKI, A., *Logic, Semantics, Mathematics* (transl. J.H. Woodger). London, Oxford U.P. 1956, p. 164.

ne lui indique un référent extensionnel, une réalité visible dans le monde réel, à laquelle les mots se rapportent (ce qui réduirait le divin à une catégorie du monde humain). Produire un sens divin à partir de signifiants humains équivaldrait à un tour de « magie sémantique ». Mais à moins que le sens du discours sur Dieu ne soit « anthropocentrique », c'est-à-dire fondé dans sa compétence humaine, l'homme ne disposerait pas, selon le linguiste, des moyens pour produire ou décoder les énoncés se rapportant à Dieu ⁵.

Si par contre l'on comprend par l'ineffable « ce qui ne peut être exprimé directement, littéralement ou intégralement par les moyens linguistiques ordinaires », il subsiste une possibilité de produire un discours valable sur Dieu — possibilité qui, toutefois, doit être défendue contre les accusations de non-sens émanant notamment du camp positiviste.

L'erreur des positivistes et empiristes consista à juger le discours religieux selon les critères établis dans une perspective ne convenant qu'aux sciences exactes. Leur refus d'accorder un statut apophantique (qualité d'une proposition constituée par le fait 1) d'avoir un sens et 2) de pouvoir être jugée vraie ou fausse, cf. Lalande, *Voc. techn. et crit. de la philos.*, s.v. *apophantique*) aux propositions théologiques (et, par extension, à tout énoncé métaphysique) et leur rejet de ces expressions comme un usage abusif de la langue se basa sur l'impossibilité de démontrer la véracité ou la fausseté du discours sur Dieu en se fondant sur des données empiriques (ni, d'ailleurs, sur l'« expérience religieuse » qui, étant personnelle, n'est ni communicable ni vérifiable), en indiquant un objet ou un état de choses correspondant dans le monde réel. Bien que témoignant d'une vision très limitée des moyens et mécanismes du langage, l'argument positiviste incita les philosophes à chercher une réponse en termes d'un mode de référence autre que le discours littéral et univoque. En effet, si le discours religieux ne répond pas aux critères de validité régissant les propositions univoques, il doit, s'il veut néanmoins prétendre à un sens, obéir à une logique qui puisse être reconnue, démarquée et comprise, sous peine d'être considérée comme une langue privée, dépourvue de pouvoir communicatif. Nous avons, dans une publication antérieure, passé en revue les diverses tentatives de démarcation de cette logique, et exposé les raisons de notre choix d'une théorie dualiste et interactive de la métaphore comme modèle le plus adéquat pour la description, non seulement du mode de signification opérant dans le discours religieux, mais encore des prétentions cognitives de celui-ci ⁶. Nous nous contenterons donc d'en résumer les conclusions principales.

⁵ GUTTGEMANS, E., *ibid.*

⁶ VAN NIPPEN, J.P., « Théographie, métaphore et erreurs d'interprétation », in *Revue des Langues Vivantes* XLV (1979), n° 1, pp. 7-28.

VAN NIPPEN, J.P., « The Cognitive and Heuristic Status of Metaphor in Child Language, Science and Religion », in *Tijdschrift van de Vrije Universiteit Brussel* 22 (1981), n° 1, pp. 115-121.

Le discours théographique — tentant de décrire Dieu — s'articule autour de mots employés dans un sens inhabituel, mais de manière que l'usager puisse saisir ce sens en se basant sur les sens déjà établis : le point de départ est un sens familier, « anthropocentrique » modifié dans son contexte particulier par le truchement d'une double relation de différence et de ressemblance jusqu'au point où l'usager peut discerner un sens nouveau, applicable à l'idée de Dieu. Le divin est ainsi conçu à travers l'écran des relations et catégories de ce monde, mais non limité par celles-ci : les définitions humaines de Dieu ne peuvent jamais décrire qu'un aspect d'une relation à deux termes, l'homme ne pouvant parler du rapport Dieu/Homme que dans la mesure où il y participe. En sciences humaines comme dans les sciences exactes, on peut considérer la métaphore comme un outil utile pour structurer l'inconnu ou l'indicible de sorte à le rendre accessible — même si l'expression ne peut être considérée comme pleinement adéquate. Or il faut se poser la question de savoir s'il est réellement possible d'émettre un énoncé positif quelconque au sujet des « faits à l'état brut », c'est-à-dire non interprétés : même en philosophie des sciences, l'existence de données d'observation fixes a été mise en question : selon la formule célèbre d'Hanson, « toutes les données sont chargées de théorie ». Les prétentions cognitives du discours sur Dieu sont donc modestes, mais néanmoins réelles en ce sens qu'elles ne cherchent à traduire que l'expérience ou la perception humaine de Dieu.

Une des contraintes caractéristiques opérant dans le discours chrétien est la dépendance de ce discours par rapport aux énoncés enregistrés dans un nombre de textes, à savoir les Ecritures, qui sont considérés — à divers degrés selon les options doctrinales — comme l'autorité régissant et justifiant ses affirmations, et les énoncés traditionnels de la foi et de la doctrine. Bien qu'ils soient profondément conditionnés par leur origine lointaine, par une langue et une perspective culturelle étrangères, ces textes revêtent une telle importance comme bases de la théologie chrétienne et exercent une telle influence sur la forme même de son langage que ce serait une erreur grossière que d'assumer un point de vue strictement synchronique et de négliger cette dimension. Or la relation posée entre le contenu et la forme du texte biblique varie assez fort d'une théologie à l'autre, et le linguiste doit être conscient des corollaires inhérents aux différentes options que lui proposent les théologiens.

Ainsi, l'interprétation de la langue régissant le discours religieux comme étant non-littérale incitera le linguiste à rejeter l'hypothèse fondamentaliste, qui assimile la vérité éternelle à une seule expression de cette vérité, donnée à un moment déterminé et par conséquent conditionnée et limitée par le temps et l'espace. En dépit des contradictions flagrantes entraînées par cette limitation, elle considère la lettre du texte élu comme autorité unique, suprême et divinement révélée.

En vertu de l'hypothèse de travail adoptée, qui n'exclut pas l'idée chrétienne de Dieu se révélant à l'homme, le linguiste verra d'un œil plus favorable l'approche kérygmaticque (la notion est expliquée dans la subordonnée qui suit) qui, elle, admet que la forme du message varie, et place ainsi l'accent sur la vérité originelle constituant le contenu de la communication. Cette optique peut se réconcilier avec les prémisses déjà établies si l'on ne confond pas vérité originelle et un message dont le sens échapperait à la compétence humaine : le langage biblique demande à être interprété, non pas parce qu'il est un discours étranger, donné « verticalement d'en-haut », mais parce qu'il est coulé dans des formes conceptuelles susceptibles de ne plus provoquer spontanément les réactions appropriées auprès des destinataires contemporains. D'où la proposition de Bultmann de dégager le kérygme, la proclamation de la vérité religieuse, de sa gangue mythologique « surannée et incompréhensible » et de le reformuler dans un langage contemporain en termes d'existence humaine. Mais le procédé peut s'avérer dangereux en ce sens que tout en cherchant à rendre justice à la Parole, il peut permettre aux catégories de pensée de l'interprète de primer sur les données du texte, donnant ainsi le jour à un « réductionnisme » où le destinataire ne donne son assentiment qu'à un message tronqué ⁷. Nous verrons d'autre part qu'il ne faut pas sous-estimer l'homme contemporain dans sa capacité de décoder le message, même enfoui dans des formes « mythologiques » empruntant leurs images à des cosmologies qui ont perdu de leur crédibilité avec l'émergence des explications scientifiques de l'univers. Dans une perspective kerygmaticque, où l'on cherche en premier lieu à respecter le message transmis par le texte, il peut être plus économique, d'un point de vue didactique, d'expliquer au public visé le sens des énoncés traditionnels que de les reformuler — tentative qui doit de toute façon être précédée d'une démarche herméneutique :

« aucune image, aucun mot ne peut être adopté sans être constamment examiné. Ceci s'adresse même aux mots de l'Écriture, de nos *credo*, de nos professions de foi, bien que ceux-ci imposent aux générations futures de chrétiens le devoir de les comprendre et d'en reconnaître la valeur avant de procéder à leurs propres formulations » ⁸.

Le linguiste tiendra donc compte des données bibliques dans la mesure où elles sont susceptibles d'affecter le sens des termes apparemment familiers. Ce glissement de sens est couvert par la théorie de la métaphore, pour autant que l'usager accepte d'interpréter les propositions théographiques non pas dans une perspective personnelle ou conditionnée par des considérations contemporaines étrangères au kérygme, mais à l'intérieur d'un

⁷ FUCHS, E., *Zur Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen, Mohr, 1960, p. 430.

MACQUARRIE, J., *God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*. London, SCM Press, 1967, pp. 39-41.

⁸ JENKINS, D., *Beyond Religion*. London, SCM Press, 1962, p. 53.

schéma constitué par le contexte chrétien. Ce schéma ou « belief system » fonctionne comme principe organisateur qui donne au discours chrétien son sens et sa cohérence. En nous servant du vocabulaire traditionnel, nous pourrions résumer comme suit les propositions principales de ce système : le créateur et la création sont unis mais non identiques, la création dépendant du créateur pour son existence et sa subsistance. L'homme a rompu cette unité par le péché, mais Dieu l'a rétablie à travers le sacrifice du Christ avec son cycle d'incarnation, crucifixion, résurrection et exaltation. Liées à ce thème central sont les notions de la volonté divine et de sa manifestation, notions qui se matérialisent, notamment, dans un réseau de réminiscences et de références liant l'Ancien Testament et le Nouveau, et la notion d'universalité de la grâce divine, transmise par une constellation d'images qu'on a trop facilement accusées d'appartenir à une cosmologie pré-scientifique, mais qui en fait opèrent au sein d'un « discours sotériologique »⁹ qui ne répond pas aux normes logiques et cognitives qui semblent prévaloir dans la description scientifique. Ce schéma se retrouve à travers les Ecritures et est repris d'une façon plus systématique dans les divers énoncés et résumés de la foi. Le « capital d'information » que l'Eglise doit, par vocation, transmettre et « actualiser » dans son discours étant à ce point lié, voire assimilé à un ensemble de textes, le libre examinateur veillera tout particulièrement à ne pas réduire la question de la vérité et de l'authenticité à celle de l'autorité d'un cercle fermé de spécialistes s'affirmant eux-mêmes comme les seuls détenteurs de la compétence à interpréter et à transmettre les textes de base¹⁰.

Bien que la référence à Dieu et la dépendance des textes fonctionnant comme dépôt des fondements de la foi constituent une base commune autour de laquelle s'articule le discours chrétien, il serait peu réaliste de supposer qu'à partir de ce consensus, l'usage religieux serait homogène et identique à tous les niveaux. Le statut respectif des usagers, leurs différences doctrinales et individuelles affectent profondément la valeur accordée aux termes et propositions théologiques. Le linguiste devra déterminer si la variété qu'il étudie s'adresse à un groupe de croyants liés par un accord mutuel sur le sens et l'usage des mots, ou, dans la négative, évaluer et expliquer les différences d'interprétation au sein d'une communauté.

Divers auteurs s'arrêtent plus particulièrement à la différence entre la théologie professionnelle et le langage de la foi employé par le laïc :

⁹ WIDMER, G., *La Doctrine du Salut* (Introduction à la Dogmatique, vol. II). Genève, Faculté de Théologie 1975-6, pp. 107-8.

¹⁰ ROUSSEAU, A. & DASSETTO, F., « Discours religieux et métamorphose des pratiques sociales », in *Social Compass* 20 (1973), n° 3, p. 389.

VAN BILLOEN, E., « Le modèle d'autorité dans l'Eglise », in *Social Compass* 20 (1973), n° 3, pp. 405 sq.

« l'on pourrait démontrer que par une seule et même proposition, le théologien et l'homme dans les bancs d'église veulent dire des choses différentes » ¹¹. L'histoire de l'Eglise chrétienne révèle l'existence d'une tension quasi constante entre le simple croyant exprimant sa piété personnelle dans la langue vernaculaire et l'expert dirigeant l'éducation et la pensée chrétiennes en latin. Pour le laïc, le discours doctrinal conserve une consonance étrangère plus ou moins incompatible avec l'articulation de sa foi personnelle. C'est ainsi que, suite à la tentative de l'évêque Robinson de vulgariser le concept théologique de Dieu comme « Fond de l'être », un grand nombre de croyants se révoltèrent contre cette description d'un être impersonnel et absolu auquel il était impossible, à leurs yeux, de s'adresser en prière et dans la pratique culturelle.

Le discours de la foi, tel que nous l'opposons (en schématisant quelque peu) à l'idiome spécialisé de la théologie, est nécessairement une abstraction couvrant une vaste diversité d'expressions employées aussi bien pour s'adresser à Dieu que pour parler de sa foi. Comme il s'agit souvent de sentiments religieux intimes et profonds, que l'individu cherche à protéger du regard moqueur et critique du profane, il est difficile de constituer un corpus authentique et représentatif de ce genre d'expressions. L'étude heuristique d'une collection limitée d'expressions spontanées démontre, cependant, que le croyant conscient de certaines lacunes dans sa connaissance forcément non systématique cherche à combler celles-ci à l'aide de notions puisées n'importe où, et souvent totalement étrangères à la perspective chrétienne. Le libre examinateur ne partira pas d'un critère d'orthodoxie préétabli pour ensuite déterminer le degré d'hétérodoxie des divers énoncés : il notera simplement que dans le corpus, on retrouve des propositions et des sentiments caractérisant bon nombre de religions non chrétiennes et de pratiques rejetées par l'Eglise comme hérétiques ¹².

Pour une église dont l'objectif est la communication plutôt que l'excommunication, cette observation souligne l'importance du développement d'une relation d'intelligibilité mutuelle entre le discours théologique et le discours de la foi individuelle, voire d'un langage commun auquel les deux partis souscriraient spontanément et librement. Car les deux pôles sont liés par une interdépendance et une interaction constantes : la théologie a pour tâche de formuler les vérités de la foi de telle manière que chaque

¹¹ DE PATER, W.A., « Theologie als taal en kommunikatie », in *Tussentijds*. Tilburg, Theologische Fakulteit, 1975, p. 149.

EBELING, G., *Introduction to a Theological Theory of Language*. London & Glasgow, Collins, 1973, pp. 24-5.

¹² TOWLER, R., *A Feasibility Study for a Sociological Analysis of the Honest to God Correspondence*. University of Leeds, Dept. of Sociology (non publié, cité avec permission), 1974, p. 2.

génération puisse les comprendre et les vivre dans le contexte historique, politique et social où chacun se trouve inséré ; la foi et la pratique religieuses, de leur côté, constituent la base d'où la communication théologique tient sa raison d'être et sa légitimation. Privée de ce lien, la théologie se trouve réduite au niveau d'un exercice purement académique. Or le développement de cette compréhension mutuelle est freiné par le statut particulier des deux ordres au sein de la communauté : d'un côté se trouvant les spécialistes qui, comme dans toute démarche scientifique, ont participé à la recherche, à l'élaboration et à la formulation des modèles (en l'occurrence, des doctrines ou « théographies »), ou qui s'y sont initiés ; de l'autre côté, les fidèles, qui adhèrent passivement à la doctrine, mais qui ne sont pas des étudiants en théologie aspirant à rejoindre le cercle des spécialistes. Le rôle de l'éducation religieuse couvre un champ plus vaste que la formation de théologiens : sa tâche fondamentale est de proclamer la Parole, c'est-à-dire d'assurer la continuité de la foi. Par rapport au discours scientifique, le discours pastoral (qui peut se baser sur un certain acquis) et le discours missionnaire (qui doit reconstruire et expliquer toutes les présuppositions) relèvent de la vulgarisation, bien qu'à des degrés différents. Or dans le cas de la théologie, cette vulgarisation ne constitue pas une activité annexe ou extérieure : la communication avec les fidèles et les néophytes est une de ses fonctions essentielles, et il est dès lors important que le théologien s'assure que le message apporté hors du cercle clos des spécialistes soit à la portée du public auquel il s'adresse. Selon David Crystal ¹³, les termes employés en religion jouissent d'une « dualité inhérente », qui leur permet d'être simultanément interprétés à deux niveaux différents : au sein de l'expression théologique ils ont un statut technique, mais le non-spécialiste est néanmoins capable de les comprendre — sans pour autant en percevoir les finesses doctrinales. On a toutefois observé qu'en dehors de l'influence exercée par la pratique religieuse, le sens des mots employés évoluait très rapidement vers une interprétation conditionnée par la valeur profane attachée à ces mots ¹⁴.

Les lectures contradictoires risquent d'apparaître plus particulièrement dans les situations de communication où le professionnel et le laïc se confrontent dans un rapport « asymétrique », c'est-à-dire où ils jouent le rôle d'enseignant et d'enseigné, où toute l'information circule d'un pôle vers l'autre, souvent sans possibilité de dialogue ou de feed-back. Cette situation se rencontre notamment dans la théologie dite populaire, où le spécialiste, souvent accoutumé à écrire pour le monde assez clos, restreint et initié de l'Université, s'adresse au grand public qu'il conçoit en vertu d'un sté-

¹³ CRYSTAL, D. & DAVY, D., *Investigating English Style*. London, Longman 1969, p. 167.

¹⁴ ADER, A., « Zur Wortschatz des Credo bei Jugendlichen. Versuch empirischer Verfassung », in *Linguistica Biblica* 35 (1975), p. 83.

réotype plus ou moins adéquat, sans se faire une idée trop précise du sens que prennent ses propositions dans l'esprit du récepteur.

La communication « normale » se base sur l'hypothèse que nous attachons tous la même valeur aux mots. Rien n'est moins vrai dans la communication religieuse, mais la tentation est forte de considérer le langage religieux comme une manifestation de communication tout à fait ordinaire. La réaction du public face à des termes apparemment familiers peut être un « je crois que je sais » confiant mais subjectif, tandis que les théologiens semblent présumer qu'ils peuvent prédire l'attitude du public en y projetant le fruit de leurs propres conjectures introspectives.

C'est à ce niveau que le linguiste peut et doit intervenir. Que la théologie cherche à cerner une réalité insaisissable, il n'y peut rien, sinon décrire les tentatives et en décoder le mécanisme; en revanche, une divergence entre la signification d'un mot ou d'une proposition à l'émission et la signification du même énoncé à la réception constitue une rupture dans la communication qu'il peut, avec les outils dont il dispose, chercher à repérer pour ensuite tenter d'y remédier.

Les indications quant à l'attitude des auteurs face à leur public peuvent être distillées de leurs propres écrits. Un corpus de textes « populaires » montre que les théographes vulgarisateurs sont conscients — de diverses façons et à divers degrés — de l'écart qui les sépare du laïc, et qu'ils se situent par rapport à leur public d'après l'expérience acquise en communiquant avec la classe de gens constituant l'audience visée.

Les théologiens ont une tendance évidente à assimiler leur situation à une position d'autorité, en ce sens qu'ils disposent d'un capital d'information qui n'est pas immédiatement accessible au non-initié. Mais rares sont ceux qui considèrent cette connaissance comme le privilège des « spirituellement mûrs » qui bénéficieraient d'une expérience directe du divin, les gens « ordinaires » devant se contenter d'une connaissance par images interposées. L'attitude plus raisonnable — et plus généralement répandue — consiste à croire que ces images, pour incomplètes et inadéquates qu'elles soient, sont indispensables à tous et accessibles à quiconque consent à les étudier, et que le rôle du théologien consiste à diriger cette étude en apportant le complément d'information requis par un public donné afin que celui-ci puisse parvenir à une interprétation complète et correcte. Il est évident que la quantité d'information à transmettre pour combler l'écart entre enseignant et enseigné variera d'un destinataire à l'autre. Or lorsqu'on se sert d'un médium à une voie, c'est-à-dire où la participation du récipiendaire se réduit pratiquement à la « consommation » de l'information prodiguée, l'image du destinataire « moyen » ou « idéal » auquel l'auteur s'adresse sera forcément le produit d'abstractions et d'inductions successives, basées sur l'expérience ou l'introspection. Même l'auteur qui définit

un concept en se servant de la tournure *non pas... mais...* admet par là sa conviction que son public a une compréhension incorrecte ou incomplète de la matière en question. Une telle conviction peut fort bien correspondre à la réalité lorsque l'auteur — disons un prêtre écrivant pour le journal paroissial — connaît son public de près. Le rat de bibliothèque, par contre, peut avoir perdu le contact avec la base et être obligé de concevoir tout public autre que ses égaux ou ses familiers en fonction de stéréotypes plus ou moins fixés (« l'homme contemporain », « le pratiquant intelligent », « le chrétien averti », « le simple chrétien », ...). Il est rare qu'un tel « type » soit construit à partir de données recueillies systématiquement ¹⁵. Cependant, le fait d'investir le destinataire de trop ou de trop peu d'intelligence à la fois peut être une source de confusion gênante. L'évêque Robinson, auteur de *Honest to God* ¹⁶ — ouvrage de vulgarisation théologique par excellence — parle du « croyant ordinaire » avec un mélange déroutant et ambigu de solidarité et de détachement. Son intention première, d'après son livre, est « de parler au nom de ceux qui ne sont pas experts en la matière et qui n'ont pas de porte-parole », de se mettre « dans la peau du pratiquant ordinaire ». Cette volonté se traduit par l'emploi du pronom « nous » à travers les chapitres qui mettent en question les catégories traditionnelles de la représentation biblique de Dieu : « nous » croyons, « nous » concevons, « nous » savons. Mais d'autre part, il affirme que son but est de « convaincre le croyant ordinaire » de la nécessité d'un mode de pensée « qui est loin d'être assimilé par le simple homme sur les bancs d'église », et qui doit encore « sortir du monde des théologiens professionnels pour entrer dans celui du pratiquant conscient et intelligent ». Revenu à sa « place » de théologien, Robinson prend sous la loupe la conception de Dieu qu'il croit être celle de « la majorité des enfants de Dieu », de « la plupart d'entre nous la plupart du temps », de « quatre-vingt-dix pour cent des croyants » qui adhèrent au « schéma de pensée ordinaire », et en fait la caricature irrespectueuse, insinuant que l'image populaire ne peut être basée que sur des interprétations naïves, littérales et étroites de la transcendance — au point où l'adjectif *populaire* devient l'antonyme d'*orthodoxe*. L'optique populaire est alors revue et corrigée en vertu des options de l'homme « moderne », homologue instruit, « post-copernicien, post-darwinien et post-freudien » du Béotien dont il vient de parodier la foi. Cet intellectuel moderne, auquel Robinson s'assimile malgré sa critique du portrait-type qu'en donne Bultmann, a opté pour une vision séculière du monde. Il considère ainsi que tout le schéma théographique traditionnel est devenu inacceptable et incroyable. Il doit certes être possible de trouver des représentants tant de l'optique naïve que de la vision sophistiquée, mais il

¹⁵ LOUKES, H., *Teenage Religion*. London, SCM Press, 1971.

¹⁶ ROBINSON, J.A.T., *Honest to God*. London, SCM Press, 1963.

est surprenant de voir l'évêque prendre et représenter simultanément les points de vue de l'homme ordinaire, de l'intellectuel sécularisé et du théologien professionnel, et d'observer l'apparente certitude confiante avec laquelle lui et d'autres auteurs prédisent comment chacun réagit face aux termes et catégories de la théographie biblique. Et l'on peut se demander, comme l'ont fait ses critiques, si l'auteur d'*Honest to God* n'a pas projeté sur le public ses propres incertitudes. De toute façon, il semble imprudent de se servir d'une seule personne comme informant-type. Le linguiste ne doit d'ailleurs pas répéter l'erreur et substituer son propre jugement à celui des lecteurs. Ceci signifie qu'il ne peut pas extrapoler du texte même le sens donné par les lecteurs aux phrases d'un livre, et qu'il doit avoir recours à d'autres méthodes s'il veut avoir accès à cette dimension du sens. Nous nous servirons, pour ce faire, de l'exemple du livre *Honest to God* que nous venons d'évoquer, ayant pu accéder à l'exceptionnelle collection de lettres reçues par l'auteur suite au lancement et à la publication de l'ouvrage.

La thèse de Robinson pourrait se résumer comme suit : « Les images dont se sert la langue-Dieu traditionnelle sont conditionnées par une conception pré-scientifique du monde. Cette cosmologie est dépassée, et de ce fait les images ont perdu leur pertinence et leur sens. Elles ont perdu leur attrait pour l'homme contemporain, et peuvent même déformer la compréhension du message qu'elles étaient censées transmettre. L'homme moderne, insensible aux catégories mythologiques, tend à rejeter la notion de Dieu en bloc, au lieu de se chercher des moyens d'expressions plus adéquats. La théologie doit, dès lors, tenter de reformuler la réalité de Dieu dans un langage qui soit acceptable et accessible à l'homme contemporain ». Au schéma traditionnel de ce qu'il croit être l'expression du théisme supranaturaliste, ensemble de notions s'articulant essentiellement autour des catégories spatiales de la hauteur et de la verticalité, Robinson cherche à substituer une optique qui placerait davantage l'accent sur l'immanence et la proximité de Dieu, dans la conviction de Le rendre ainsi plus réel, plus proche des préoccupations séculières de l'homme contemporain, et, surtout, plus crédible. Comme expression de cette optique, il emprunte à Tillich (sans toutefois lui rester fidèle) la catégorie de la profondeur et la notion de Dieu comme Fond de l'Être (*Ground of Being*).

Contrairement aux intentions exprimées (a posteriori) par l'évêque, le petit ouvrage, soutenu par une forte publicité dans les mass-média, atteignit très rapidement le grand public, et l'Eglise anglicane se trouva, du jour au lendemain, au seuil d'une des crises les plus profondes de son histoire. Le fait que l'évêque osât publiquement contester, ou au moins douter de ce qui apparaissait à de nombreux chrétiens comme constituant les fondements mêmes de la foi lui valut l'intérêt passionné du public (que ce fût pour abonder en son sens ou pour le rappeler à l'ordre), et un courrier très abondant, dans lequel les lecteurs, ayant enfin trouvé quelqu'un au sein de

l'Eglise à qui ils osèrent avouer leurs doutes, exprimèrent non seulement leurs opinions et leurs réactions au livre, mais étalèrent toute la gamme de leurs sentiments religieux.

C'est à ce double titre que la collection de plusieurs milliers de lettres retint l'attention d'un sociologue de la religion à l'Université de Leeds, Robert Towler, qui chercha dans cette expression spontanée de la foi personnelle une alternative intéressante et originale à l'emploi de l'enquête comme outil d'investigation de la religion populaire¹⁷. En effet, pour le sociologue, un tel corpus de documents personnels présente l'avantage, outre l'unité prodiguée par un sujet commun, d'avoir été produit indépendamment de toute contrainte ou de toute intervention du chercheur. En revanche, les prétentions à la représentativité d'un tel échantillon auto-structuré sont minces : mais cette réserve ne diminue en rien la valeur indicative des données : Towler traita le corpus non seulement comme un relevé des réactions à *Honest to God*, mais encore, et davantage, comme une collection d'indications relatives au climat religieux des années soixante.

L'analyse linguistique des lettres pourrait procéder par analogie à cette démarche : elle pourrait d'une part approcher les lettres comme expression primaire, c'est-à-dire comme illustrant l'usage linguistique de leurs auteurs lorsque ceux-ci cherchent à exprimer leur propre foi ; et d'autre part, elle pourrait étudier la correspondance en sa qualité de réaction secondaire, et s'en servir comme outil de feedback permettant d'indiquer la nature de l'accueil réservé par un public — limité il est vrai — aux mots et catégories théographiques préconisés dans *Honest to God*. Dans le cas présent, où nous cherchons à remplacer l'analyse introspective et impressionniste de la valeur attribuée aux termes théographiques par des données plus objectives, nous accorderons priorité à la seconde démarche, tout en vérifiant les affirmations des sujets par le biais de leur usage primaire des termes étudiés. Dans le cadre d'une théorie de la communication, cette interrogation se situerait au niveau sémantique : avec quel degré de précision les signes transmis communiquent-ils le sens désiré ?¹⁸.

La correspondance indique explicitement à diverses reprises que Robinson a atteint avec son livre un public plus vaste et moins cultivé qu'il ne visait selon ses propres affirmations ; mais la majorité des correspondants semblent être conscients des problèmes posés par le discours sur Dieu et l'articulation de la foi, et accueillent le livre, si non comme la réponse à

¹⁷ TOWLER, R. & CHAMBERLAIN, A., « Common Religion » in MARTIN, D. & HILL, M. (eds.), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 6. London, SCM Press, 1973, pp. 1-28.

ROBERTSON, R. & CAMPBELL, C., « Religion in Britain : The Need for New Research Strategies », in *Social Compass* 19 (1972), pp. 185-197.

¹⁸ SHANNON, C.E. & WEAVER, W., *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana, Univ. of Illinois Press, 1949, p. 7.

leurs interrogations personnelles, au moins comme l'occasion les incitant à réfléchir aux questions « théolinguistiques ». Ils cherchent l'origine du problème dans la nature ineffable et incompréhensible du divin autant que dans l'inefficacité du langage humain et des images que celui-ci projette en parlant de Dieu. Mis à part les mystiques et les gnostiques, qui envisagent la possibilité d'un contact ou d'une connaissance qui ne devrait pas passer par les catégories de la pensée et de l'expression humaines, et les iconoclastes qui affirment que toutes les images, même mentales, constituent des obstacles entre Dieu et l'homme, les correspondants expriment leur besoin d'opérer par images interposées dans la quête d'un moyen d'exprimer leur foi. Or dans la recherche d'un compromis permettant de parler de Dieu d'une façon plus ou moins efficace, les sujets sont fort divisés entre la fidélité aux catégories « données » — c'est-à-dire traditionnelles — d'une part, et d'autre part le désir de parler un langage contemporain qui reflète leur optique personnelle ou qui soit accessible à un public qui ne vit plus nécessairement dans la tradition. Cette tension entre la conception « normative » et l'optique « vulgarisatrice » du discours théologique se manifeste à travers tous les points de vue pris par les correspondants face aux diverses représentations du divin auxquelles *Honest to God* les incite à réfléchir. Mais la structure du corpus ne nous permet pas de conclure laquelle des deux conceptions — pour autant qu'elles représentent une polarité — prévaut sur l'autre.

Divers auteurs d'ouvrages théologiques populaires marquent leur accord avec l'affirmation de Robinson que la représentation « supranaturelle » d'un Dieu personnel dans les cieux donne une image déformée du divin, qu'elle soit interprétée littéralement (un Dieu distant et extérieur) ou « métaphysiquement » (un Dieu étranger et indifférent). Inconscients de ce que cette façon de voir arrache la représentation de la transcendance au schéma biblique au sein duquel il n'est jamais question d'une telle cassure, pas mal de correspondants tombent dans le panneau, et se rangent du côté de Robinson pour rejeter « ces contes de fées qu'on nous a fait passer pour la vérité », et, dans la plupart des cas, réclamer une représentation alternative ou complémentaire. Un argument répandu semble être qu'« au fur et à mesure que l'homme évolue, l'expression du divin doit suivre cette évolution » ; mais un correspondant soucieux d'orthodoxie précise qu'« il ne s'agit pas de suggérer que les données de base et les vérités fondamentales changent tout le temps ».

La théographie alternative de Robinson, qui voudrait décrire Dieu comme étant « au-dedans », le « fond », la « profondeur » ou l'« au-delà au centre » rencontre l'assentiment de beaucoup de correspondants, qui considèrent que cette catégorie d'images parle d'amour, de proximité et d'immanence. Mais il n'est pas toujours possible de déceler si cette notion d'immanence est conçue comme se substituant à la transcendance divine, ou

comme s'ajoutant à celle-ci ¹⁹. D'autres correspondants, plus rares, cherchent à exprimer leur notion de Dieu à travers des catégories de leur cru, ou empruntées à d'autres auteurs : amour, bonté, dynamisme, mouvement, solidarité et électricité.

Mais une grande proportion des correspondants se rangent dans le camp des opposants de Robinson pour défendre ce qu'ils estiment être une façon de parler de Dieu révélatrice et irremplaçable, et pour dénoncer les catégories d'expression qui, à leur avis, sont dues à des doctrines hérétiques ou qui, au moins, portent les germes de l'hétérodoxie. Parmi ceux-ci on retrouve les sujets contents de la représentation traditionnelle — soit parce qu'une lecture littéraliste ou fondamentaliste ne les dérange pas, soit parce qu'ils estiment que la localisation de Dieu dans le ciel n'est pas une question importante (notamment, lorsque l'omniprésence de Dieu est interprétée littéralement), soit encore parce qu'ils se sont habitués à une représentation donnée et n'aiment pas changer de perspective. L'argument le plus convaincant, cependant, provient des correspondants qui reconnaissent la valeur positive des représentations dont Robinson voudrait se débarrasser, et qui en soulignent l'utilité en tant qu'expressions de la transcendance divine et de la conception de Dieu comme un être personnel — conception que de nombreux sujets reconnaissent comme un support indispensable à leur comportement culturel.

Cette classe de correspondants, en conséquence, propose que l'on ne remplace pas l'appareil conceptuel existant, mais qu'on le maintienne tout en s'assurant de sa compréhension et de sa communication « correctes » — c'est-à-dire conformes au « belief system » régissant le discours chrétien. Selon les correspondants, cette tâche échoit aux théologiens, qui devraient rechercher et communiquer les « significations réelles » des mots et concepts bibliques.

Un dernier groupe de critiques s'en prennent aux catégories alternatives introduites par Robinson, et en soulignent les dangers éventuels. En effet, le recours au langage de la profondeur n'est pas dénué de risques — tout particulièrement lorsque les notions en sont, à leur tour, isolées du système tillichien avec ses résonances ontologiques renvoyant notamment à Schelling, Heidegger et Boehme ²⁰ —, risques que Robinson fut par la suite forcé de reconnaître. En effet, une lecture réductionniste de la profondeur et de l'intériorité conduit souvent au panthéisme, voire à l'auto-déification. Plusieurs lettres dans le corpus démontrent que l'argument est loin d'être théorique, et que Robinson a sans le vouloir conduit certains de ses lecteurs sur

¹⁹ VAN NOPPEN, J.P., « In as a Theographic Metaphor », in VAN NOPPEN, J.P. (ed.) *Theolinguistics*. Studiereeks T.U.B. 8 (1981), pp. 231-247.

²⁰ VAN NOPPEN, J.P., *Spatial Theography*. Ann Arbor, Mich., UMI Press, 1980, p. 469.

les voies de l'hérésie. D'autre part, les métaphores de la profondeur et du fond encouragent une conception impersonnelle de Dieu et peuvent, si elles sont comprises comme les seules démarcations valables du divin, devenir des obstacles à la prière et au sens de la présence du divin.

Ces exemples issus de l'analyse de contenu du courrier nous confirment l'existence d'un problème de communication entre le théologien et le laïc, mais indiquent en plus la variété des réactions du public — et par conséquent l'absurdité de la démarche cherchant à prédire une réaction-type à partir des intuitions d'un seul individu. L'analyse sémantique du même corpus nous permet d'identifier les diverses erreurs d'interprétation commises par les lecteurs (et parfois encouragées par les auteurs), et de classer celles-ci. Mentionnons en passant l'erreur littéraliste, limitée à certains cas pathologiques ou mystiques, qui consiste à prendre les énoncés théographiques pour des propositions objectives dans le monde réel. Ainsi une correspondante a « vu » Dieu dans le ciel, et envoie même le portrait tracé au stylo à bille sur une feuille lignée, l'erreur idolâtrique, qui s'arrête au mot ou à la représentation, et qui, privée de ce support linguistique ou mental, se retrouve « sans Dieu » ; et l'erreur réductionniste, commise par ceux qui accordent un statut exclusif et normatif à une seule représentation de Dieu. Arrêtons-nous un instant aux deux erreurs les plus fréquentes, celles que nous avons choisi de nommer l'erreur mimétique et l'erreur de négation du contexte.

La première erreur consiste à projeter sur le divin, sans discernement, tous les attributs de la catégorie choisie pour parler de lui — alors qu'une métaphore est normalement choisie sur la base de quelques attributs communs. La représentation devient ainsi, en quelque sorte, une maquette à l'échelle réduite du divin : l'image n'est pas la réalité, mais en est une réplique point par point. On se rend aisément compte du degré de distorsion pouvant être introduit par ce biais : on cherche à faire dire à une métaphore ce qu'elle n'a jamais voulu exprimer, ou on lui fait dire tant de choses à la fois que son intention première se trouve noyée parmi une masse d'associations hors de propos. C'est une des erreurs commises par Robinson, lorsqu'il interprète le ciel comme l'image de l'absence et de l'indifférence de Dieu, plutôt que comme l'expression de sa transcendance.

Commettant l'erreur de la négation du contexte, les lecteurs qui investissent les catégories théographiques d'un sens — personnel ou culturel — étranger à la perspective où elles ont vu le jour. Ainsi, une correspondante refuse l'image biblique de Dieu dans le ciel parce qu'elle associe les régions célestes au lieu et à la menace de la bombe atomique. Techniquement parlant, Robinson commet une erreur similaire lorsqu'il rejette l'appareil conceptuel de la Bible en le jugeant sur des bases cosmologiques, non théologiques. Une investigation herméneutique plus sérieuse aurait pu lui révéler que les images qu'il qualifiait de mythologiques — tout en les

interprétant dans un schéma géométrique qu'il croyait être celui de l'homme contemporain — constituaient en fait les manifestations scripturales de l'universalité de la grâce ²¹.

Pour précieuses que soient les indications prodiguées par la correspondance, elles ne répondent pas entièrement à notre volonté de démarquer le sens exact, la « valeur marchande » que le public attribue aux termes du discours théographe. Le corpus des lettres nous a essentiellement servi à prouver qu'une investigation du sens perçu par le lecteur est utile et nécessaire, et que nous aurions tort de considérer la signification comme une espèce de propriété intrinsèque, stable et indivisible des mots. L'analyse indique la nécessité de maintenir une distinction entre le contenu typique d'une expression isolée et son interprétation, c'est-à-dire les différentes façons dont l'expression peut être comprise dans chaque cas particulier de son usage. Divers auteurs se font les défenseurs d'une approche empirique, qui aurait recours aux sondages pour mesurer le degré de réception et de compréhension par le destinataire d'un terme, d'une proposition ou d'une tournure. Ce procédé permettrait de déterminer avec précision les mots les plus adéquats pour communiquer un message donné à un public donné, c'est-à-dire les termes qui rencontrent le plus d'adhésion et qui offrent le moins de résistance au « passage » de la communication.

Ecartons d'emblée une objection que pourrait formuler le théologien : en interrogeant l'homme d'aujourd'hui sur la valeur qu'il attribue aux textes théologiques, doctrinaux ou bibliques, le dessein n'est guère de rendre ces représentations théographiques plus attrayantes ou plus conformes aux caprices aléatoires de l'usager, ni d'établir l'homme comme critère normatif face au message divin. Le but est de localiser et d'ensuite adapter sans condescendance, de traduire sans réduire, d'expliquer sans trahir les mots et images qui risquent de déformer la vérité qu'ils tentent d'exprimer, et d'écarter les termes qui compromettent la compréhension. Cet iconoclasme verbal peut être bénéfique à condition qu'il ne détruise que les idoles qui s'interposent à la communication de Dieu. Ce n'est qu'au prix de cet effort que le théographe peut s'acquitter de sa double responsabilité : d'une part envers la substance du message, qui ne peut être dénaturée par la formulation, et d'autre part, envers le destinataire, qui ne peut être induit en erreur ou obligé de deviner sans aide extérieure le sens des termes qu'on lui propose.

La méthode que nous avons choisie pour éprouver les catégories traditionnelles tout comme les alternatives qu'on leur a opposées reprend notre idée que la langue-Dieu peut être conçue comme un discours répondant à

²¹ SZEKERES, A., *Le Christ Cosmique de Teilhard de Chardin*. Paris, Seuil/Antwerpen, Nederlandse Boekhandel 1969, pp. 413-4.

une logique essentiellement métaphorique, c'est-à-dire que la signification des propositions doit être cherchée davantage au niveau de la connotation que de la dénotation. Aussi avons-nous demandé aux sujets interrogés de décrire leurs réactions à un nombre d'expressions théographiques en les définissant par association sémantique sur une série d'échelles entre deux termes opposés. Par exemple, ayant soumis aux sujets une sélection de propositions critiquées ou approuvées par les théologiens étudiés, telles que « Dieu n'existe pas dans l'espace » ou « Dieu est l'au-delà au centre de l'existence », nous leur avons donné l'occasion d'indiquer si ces phrases leur présentaient Dieu comme plus ou moins présent qu'absent, plus ou moins réel qu'abstrait, plus ou moins intérieur et pareil à l'homme qu'extérieur et différent, etc., le total de ces oppositions correspondant aux catégories théologiques qui semblaient être mises en cause par certaines façons de parler de Dieu — notamment, la divinité, la transcendance, la personnalité et l'objectivité.

Ayant exposé les détails techniques de l'enquête dans un autre article ²², nous pouvons ici nous intéresser davantage à quelques indications spécifiques. Nous choisisons, pour ce faire, trois propositions liées à la problématique de la représentation de la transcendance mentionnée plus haut, mais de nature différente, la première étant une caricature robinsonienne de la représentation biblique de Dieu, la seconde une image plus proche du schéma biblique, dépouillée des guillemets dont Robinson avait pourvu tous les mots qui le frappaient comme mythologiques, et la troisième une des images alternatives adoptées par Robinson :

1. God is very much a separate being, standing over against his creation.
2. God the Son came down to earth. From out there, there entered into the human scene one who was not of it and yet who lived completely within it.
3. Depth is what the word God means. Speak of the depths of your life. He who knows about depth knows about God.

Le premier énoncé apparaît comme l'expression la plus spécifique de la séparation entre Dieu et l'homme qui caractérise le divin comme *deus otiosus*. Effectivement, donc, une trop grande insistance sur l'aspect transcendant de Dieu empêcherait les usagers de percevoir d'autres réalités, et entraînerait une déformation représentant Dieu comme lointain, absent, étranger et indifférent. Les réactions à cette phrase répondent au même graphique que celui produit par l'énoncé où Robinson isole les notions de hauteur et d'extériorité, et les commentaires libres accompagnant les grilles d'enquête témoignent du même genre de réaction : « Dieu se repose sur ses lauriers après avoir créé le monde » ; « si Dieu est séparé du monde, il n'a aucune importance pour l'âme individuelle ou pour l'humanité ». Or avant

²² VAN NIPPEN, J.P., « A Method for the Evaluation of Recipient Response », in *Technical Papers for the Bible Translator* 30 (1979), n° 3, pp. 301-318.

de conclure que ces indications vérifient la thèse de Robinson, quelques observations s'imposent. Le fait que Robinson ait raison à l'intérieur de son propre système de référence ne prouve aucunement que l'origine de la séparation supranaturaliste réside dans la théographie biblique : tandis que l'auteur de *Honest to God* interprète les catégories descriptives dans un schéma statique et géométrique (qui caractériserait plutôt les religions primitives que l'optique de l'homme moderne ²³), le schéma biblique place ces termes dans une perspective dynamique qui pourrait s'avérer bien plus proche du *Weltbild* de nos contemporains. C'est ce que le second énoncé nous permet de vérifier.

Cette affirmation présente divers aspects intéressants dans le cadre de notre discussion de la transcendance. D'une part elle ne nie pas la différence entre le sacré et le profane, le divin et l'humain, puisqu'elle représente celle-ci par la dialectique du dehors et du dedans. Mais d'autre part, elle n'oppose pas ces deux modes d'être dans une séparation statique, elle ne juxtapose pas deux mondes isolés l'un de l'autre ; elle donne une image dynamique d'une unité entre Dieu et l'homme réalisée et manifestée dans l'incarnation, dans une forme qui, par cette dialectique du dedans et du dehors, maintient la transcendance sans exclure l'immanence, et encourage une interprétation christologique qui respecte la nature divine autant que la nature humaine. En ce sens, l'énoncé est très proche du schéma biblique. Or Robinson s'avoue dérangé par la forme « mythologique » qui représente la « venue » du « Fils » comme l'« invasion », l'« irruption » de notre monde par un monde étranger — récit improbable et incroyable au citoyen de la technopolis actuelle, stéréotype paradoxal d'un homme trop évolué intellectuellement pour vivre avec les mythes, mais trop idiot pour interpréter une représentation sur le plan non littéral.

En fait, rares sont les sujets qui se plaignent de la forme mythologique de l'énoncé, et nombreux ceux qui semblent ouverts à ses significations théologiques et christologiques. La notion de transcendance est atténuée, sans que toutefois l'on tombe dans les revers panthéistes. On note une évolution favorable sur les axes définissant les évaluations : le Dieu qui « vient » est ressenti comme plus réel, plus présent, plus concerné, et évidemment plus dynamique. Mais il faut reconnaître que les évaluations les plus favorables proviennent des sujets croyants et pratiquants : les affirmations ont moins de sens en dehors du paradigme chrétien, même si leur signification peut être comprise ²⁴. Les paraphrases libres indiquent que les métaphores employées, pour traditionnelles qu'elles soient, encouragent le croyant à « voir » et à formuler un nombre de points importants : « en

²³ ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot 1964, p. 52.

²⁴ Il peut être utile de distinguer entre *meaning* et *meaningfulness*. Cf. LYONS, J., *Introduction to Theoretical Linguistics*. London, Cambridge U.P., 1969², pp. 412-13.

vivant parmi les hommes comme un homme, Dieu nous devient proche et présent » ; « Il est Dieu et homme à la fois, les deux peuvent être unis » ; « Dieu le fils est et humain et divin », etc.

L'étude des réactions à ces deux propositions indique que comme nous l'avions suggéré plus haut, l'accusation de distorsion « supranaturaliste » touche moins le schéma de représentation scripturale que la caricature pseudo-populaire qu'en projette Robinson. Or nous sommes toujours en droit de nous demander si les images alternatives, étant plus modernes, ne sont pas plus efficaces pour communiquer les vérités fondamentales de la foi chrétienne à l'homme d'aujourd'hui.

La notion de profondeur, autour de laquelle s'articule le troisième énoncé, est en effet familière et très riche en associations diverses même dans l'usage commun. Robinson s'en sert comme arme dans sa croisade contre la représentation « supranaturelle » de la transcendance, et rencontre un succès certain sur ce plan-là : comme pour le second énoncé, la transcendance est atténuée sans trop de risques (tandis que ce risque est évident dans la phrase construite autour du terme *ground*). Mais cette perte de transcendance n'est compensée par aucun gain significatif : toutes les cotes sur les axes d'évaluation tendent vers un sens moindre de présence et de réalité, et le sens de la personnalité du divin se trouve profondément affecté. L'énoncé, donc, soulage l'emphase apparemment indésirable sur la notion de transcendance, mais semble y réussir uniquement parce que c'est une phrase qui « dit moins », c'est-à-dire qui transmet une moindre portion du capital d'information à communiquer. Les sujets interrogés manifestent non seulement leur incompréhension, mais même une certaine antipathie face à la phrase : « Meaningless, limited, pretensions and void of theological significance ».

Au théologien de savoir, à présent, s'il désire remplacer les images qui semblent surannées au risque d'y sacrifier la transcendance, ou s'il désire les maintenir en s'assurant que certaines associations étrangères au message ne viennent pas brouiller la communication. Il devra, toutefois, se souvenir que la cible des critiques de Robinson n'était pas la transcendance même (sans laquelle le divin deviendrait pareil au monde fini, et dès lors superflu), mais la représentation de cette transcendance, qu'il confondait avec le schéma supranaturaliste.

Nos arguments pourraient être interprétés comme la réjection de toute interprétation systématique, en faveur d'une théographie « orthodoxe », exclusivement biblique. Rien n'est moins vrai. Nos recherches et observations nous encouragent à croire que les catégories systématiques, tout comme les théographies alternatives et les images mises à jour ont leur place légitime parmi les moyens de communication théologiques. Or si ces catégories et images se déclarent les véritables véhicules d'un message chré-

tien, la probité communicative exige qu'elles restent sur tous les points en accord et en harmonie avec ce message. En d'autres termes, elle demandera que la vérité ne soit pas déformée ou tronquée dans la tentative de la faire entrer dans un moule rigide ; que les concepts déterminés par un contexte donné n'y soient pas arrachés pour être investis d'un sens étranger à la perspective originelle ; et qu'elle ne soit pas reformulée en des termes susceptibles de dévier l'attention de l'essentiel vers l'accessoire ou le non-pertinent. La théorie du discours à modèles multiples²⁵ nous incite à voir les images alternatives comme des instruments didactiques qui, en interaction avec d'autres images et catégories qui en enrichiraient et en limiteraient l'aire d'application, permettraient d'exposer sous un jour nouveau certains aspects de la réalité à décrire. Le fait de choisir et d'adapter ces images en fonction du public visé ne relève pas d'une certaine « démagogie linguistique » dont le but serait de « plaire » au public, mais d'une attitude réaliste et responsable qui consiste à vouloir communiquer efficacement et ainsi se mettre au service d'une meilleure entente et d'une plus grande vérité. Robinson parla de sa croisade comme d'une « révolution à contre-cœur ». Aux mains du linguiste libre examinateur, la recherche d'un langage qui ne mystifie pas ses usagers peut se transfigurer en une quête joyeuse.

Jean-Pierre VAN NIPPEN.

²⁵ RAMSEY, I. T., *Religious Language*. London, SCM Press, 1964, p. 45.

Table des Matières

<i>Aux origines de l'humanisme allemand: Dürer illustrateur de Celtis</i> , Henri PLARD	5
<i>Les « Conférences du Bureau d'Adresse » et l'anthropologie classique</i> , Philippe VANDEN BROECK	25
<i>De la « religion pour le peuple » dans les Pays-Bas autrichiens</i> , Jean-Jacques HEIRWEGH	41
<i>« La légende de Thyl Ulenspiegel », chef-d'œuvre maçonnique ?</i> , Adolphe NYSENHOLC	53
<i>Don Sturzo collaborateur de « La Terre Wallonne. Dix-sept lettres inédites du fondateur du parti populaire italien à un démocrate-chrétien belge</i> , Anne MORELLI	75
<i>Théologie et Communication. Le cas de la transcendance divine dans une tentative de vulgarisation théologique en Angleterre</i> , Jean-Pierre VAN NOPPEN	91

Table des Matières

<i>Aux origines de l'humanisme allemand: Dürer illustrateur de Celtis</i> , Henri PLARD	5
<i>Les « Conférences du Bureau d'Adresse » et l'anthropologie classique</i> , Philippe VANDEN BROECK	25
<i>De la « religion pour le peuple » dans les Pays-Bas autrichiens</i> , Jean-Jacques HEIRWEGH	41
<i>« La légende de Thyl Ulenspiegel », chef-d'œuvre maçonnique ?</i> , Adolphe NYSENHOLC	53
<i>Don Sturzo collaborateur de « La Terre Wallonne. Dix-sept lettres inédites du fondateur du parti populaire italien à un démocrate-chrétien belge</i> , Anne MORELLI	75
<i>Théologie et Communication. Le cas de la transcendance divine dans une tentative de vulgarisation théologique en Angleterre</i> , Jean-Pierre VAN NOPPEN	91

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.