

## DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

---

*Revue de l'Université de Bruxelles*, 1971/4, Bruxelles : Université libre de Bruxelles, 1971.

[http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255\\_1971\\_4\\_000.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255_1971_4_000.pdf)

---

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

Elle a été publiée par l'**Université Libre de Bruxelles** et numérisée par les Archives & Bibliothèques de l'ULB.

Tout titulaire de droits sur l'œuvre ou sur une partie de l'œuvre ici reproduite qui s'opposerait à sa mise en ligne est invité à prendre contact avec la Digithèque de façon à régulariser la situation (email : [bibdir\(at\)ulb.ac.be](mailto:bibdir(at)ulb.ac.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 Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site <http://digitheque.ulb.ac.be/>

# REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

## PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Les manuscrits de Qoumran et le christianisme, <i>Jean Hadot</i>	385
L'Église et les origines de l'Europe, <i>François Masai</i>	400
La remise en question du christianisme au XVIII <sup>e</sup> siècle, <i>Roland Mortier</i>	415
L'Église et la science : problème d'autrefois et problème d'aujourd'hui, <i>Jean Stengers</i>	446
<b>Comptes rendus</b>	465



## Comité de rédaction de la Revue de l'Université

Directeur M. Charles Delvoye

Administrateur

Secrétaire de  
rédaction M. Jacques Sojcher

Membres

Messieurs John Bartier, Paul Bertelson, Jean Blankoff,  
J. P. Boon, Mademoiselle Lucia de Brouckère,  
Monsieur Jacques Devooght, Docteur Jacques Dumont,  
Messieurs Michel Hanotiau, Robert Pirson,  
Pierre Rijlant, Lucien Roelants, R. Vanhauwermeiren

---

<b>Abonnements</b>	4 numéros par an de 120 pages environ:
	Abonnement — Belgique: 400 FB
	Étranger: 450 FB
	Prix du numéro: 120 FB
	Prix du numéro double: 240 FB

Prière d'adresser les souscriptions aux

### ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)

Téléphone: 02/35.01.86

- C.C.P. 1048.59 de l'Université Libre de Bruxelles
- Compte 150.492 de l'Université Libre de Bruxelles à la Banque de Bruxelles
- Compte 735 207 R de l'Université Libre de Bruxelles  
au Crédit Lyonnais (C.C.P. 947), Boulevard des Italiens, Paris (2<sup>e</sup>)

*Les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.*

*Les manuscrits non publiés ne seront pas renvoyés.*

# REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

1971 · 4



Rédaction Avenue des Ortolans 76  
1170 Bruxelles Belgique

Administration Parc Léopold  
1040 Bruxelles Belgique

Éditions de l'Université de Bruxelles

*Le succès appréciable qu'ont obtenu les quatre conférences du cycle organisé par l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles au cours de l'année académique 1970-1971 nous a disposés à les publier le plus rapidement possible pour répondre aux vœux que maintes personnes ont formulés.*

*Nous sommes heureux de présenter ces conférences dans leur texte intégral et selon l'ordre chronologique : Messieurs les Professeurs Jean Hadot, François Masai, Roland Mortier et Jean Stengers ont ajouté à leur exposé quelques indications bibliographiques, avec l'espoir qu'elles engageront tous ceux qui le souhaitent dans une recherche plus complète et plus personnelle de ces grandes questions. Nous regrettons d'avoir dû renoncer à reproduire ce qui s'est dit lors des débats, quelle qu'en ait été la qualité : nous avons préféré mettre les textes originaux le plus rapidement possible à la disposition de chacun et dans les meilleures conditions financières.*

*Ces conférences sont publiées dans la Revue de l'Université de Bruxelles grâce à la compréhension si obligeante de son Comité de rédaction présidé par Charles Delvoye : nous sommes heureux d'exprimer ici notre gratitude à ces collègues. Nous sommes convaincus d'être aussi les interprètes de tous ceux, si nombreux, qui nous ont apporté le témoignage vivant de leur présence attentive à nos soirées.*

Jean PRÉAUX,  
Directeur de l'Institut  
d'Histoire du Christianisme.

# Les manuscrits de Qoumran et le christianisme

*par Jean Hadot*

La question des rapports entre l'essénisme et le christianisme n'est pas nouvelle. Elle a été posée depuis longtemps, en particulier par les « philosophes » du XVIII<sup>e</sup> siècle. On connaît la phrase de Frédéric II dans une lettre à d'Alembert du 17 octobre 1770 : « Jésus était proprement un essénien, il était imbu de la morale des esséniens ». L'opposition très vive que rencontra cette thèse conduisit beaucoup d'auteurs, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, à minimiser et même à supprimer l'existence des esséniens. Néanmoins, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Renan déclarait à son tour : « Le christianisme est un essénisme qui a largement réussi ».

Cette déclaration fut l'occasion d'un réveil des polémiques, qui durèrent jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. La controverse s'était quelque peu assoupie, quand, en 1950, les découvertes de Qoumran remirent au premier plan de l'actualité scientifique la question de l'essénisme. Après plusieurs années de discussions, les spécialistes sont presque tous tombés d'accord pour admettre le caractère essénien des documents de Qoumran.

Il est donc possible actuellement de faire le point, d'une manière aussi objective que possible, sur le problème des rapports entre les manuscrits esséniens de Qoumran et le christianisme. Nous procéderons de la façon suivante. En premier lieu, nous présenterons, d'une façon assez brève, ce qu'on peut appeler le dossier de Qoumran. Nous essaierons ensuite de mettre en relief les liens les plus évidents entre l'essénisme et le christianisme, non seulement dans le domaine des idées, mais aussi dans celui des institutions et des rites. Nous nous attacherons ensuite à

discuter les points où apparaissent certaines divergences entre les deux mouvements religieux et nous chercherons à déterminer si ces divergences n'apportent pas précisément quelques lumières en certains domaines.

\*  
\* \*

Il nous faut tout d'abord présenter brièvement l'immense dossier de l'essénisme. Jusqu'en 1950, les esséniens étaient connus uniquement par des notices anciennes dues en particulier à Philon d'Alexandrie dans le *Quod omnis probus liber* (75-91) et dans l'*Apologie des Juifs*, livre aujourd'hui perdu, mais dont Eusèbe de Césarée nous a conservé le passage sur les esséniens dans la *Praeparatio Evangelica* (8, 11). On trouve une autre notice dans l'historien Josèphe sous une double forme, l'une plus détaillée dans la *Guerre des Juifs*, II, 8, l'autre plus brève dans les *Antiquités Juives*, XVIII, 1. Il faut ajouter, pour être complet, la notice de Pline l'Ancien dans son *Histoire Naturelle* (5, 17, 4) et celle d'Hippolyte de Rome dans la *Réfutation de toutes les hérésies* (9, 18, 28).

Les découvertes de Qoumran en 1950 apportèrent une lumière nouvelle sur la secte essénienne. En réalité, les premières trouvailles se situent en 1947 ou en 1948. Les manuscrits découverts furent l'objet, tout d'abord, de contestations et de marchandages. Finalement tous les spécialistes prirent les choses au sérieux et l'on s'efforça d'organiser les fouilles et de rechercher systématiquement les manuscrits.

La première grotte, où l'on découvrit des manuscrits bien conservés, fut appelée Grotte I. On y trouva sept très beaux rouleaux, bien conservés, parce qu'ils avaient été soigneusement protégés. Plus tard on explora systématiquement toutes les grottes de la falaise. Les découvertes furent spécialement importantes dans la Grotte IV et dans la Grotte XI.

En ce qui concerne les manuscrits, nous disposons maintenant de trois sortes de documents, des textes bibliques, des textes des Apocryphes de l'Ancien Testament; enfin des écrits proprement esséniens, parmi lesquels la *Règle*, le *Document de Damas*, les *Hymnes*, le *Rouleau de la Guerre* et un certain nombre de *Commentaires* des textes bibliques.

Les fouilles archéologiques permirent de découvrir le monastère lui-même des Esséniens. Les fouilles archéologiques eurent

lieu de 1950 à 1956. Elles révélèrent un ensemble de bâtiments étendus sur environ 80 mètres de long et de large. Ces bâtiments se trouvent situés sur un plateau qui domine la mer Morte et qui est lui-même dominé par les falaises du Désert de Juda. Cet ensemble de bâtiments comporte toutes les installations nécessaires à la vie matérielle d'une communauté, des silos, des magasins, un four de boulanger, une grande meule, une cuisine, une laverie, des ateliers, des fours de potiers, etc... Un tel rassemblement, dans une zone désertique, ne s'expliquerait pas s'il n'était destiné à assurer la vie matérielle d'une communauté assez nombreuse. A quelque distance, on découvrit un grand cimetière comprenant environ 1.100 tombes d'un type étrange, ni juif, ni chrétien, ni musulman.

En ce qui concerne la datation, on peut affirmer qu'aucun doute n'est plus possible. Les ruines fouillées et les objets trouvés appartiennent à une période, dont le centre doit être fixé au 1<sup>er</sup> siècle av. J. C. et dont la fin coïncide plus ou moins avec la prise de Jérusalem par Titus en 70 de l'Ère Chrétienne. Cette datation s'appuie sur l'utilisation du Carbone 14, sur l'analyse de l'écriture des manuscrits, sur les monnaies, sur la poterie, enfin sur l'étude de la construction elle-même, qui est révélatrice par les procédés employés, mais aussi par les traces qu'elle porte des cataclysmes naturels, et en particulier du tremblement de terre de 31 av. J. C.

Cette datation est évidemment à la base de l'identification de la secte de Qoumran avec les Esséniens. Cette identification fut l'objet d'une longue controverse. Deux tendances s'étaient fait jour dès le début des découvertes. Les uns se plaisaient à souligner les liens entre les découvertes de Qoumran et l'essénisme, et, par là, leur rattachement au christianisme. Les autres au contraire cherchaient à minimiser les liens entre Qoumran et l'essénisme et s'orientaient plutôt vers une secte pharisienne ou vers les Zélotes. On peut considérer, après plusieurs années de controverses, qu'un accord général s'est fait pour admettre que les découvertes de Qoumran nous permettent de mieux connaître la secte essénienne, qui n'était connue jusque-là que par l'intermédiaire des notices des auteurs anciens. On peut dire, sans exagérer, que la « thèse essénienne » a triomphé d'une manière telle qu'il est permis d'utiliser toutes les découvertes de Qoumran comme des témoignages de la vie des

esséniens. C'est donc en fonction de ces découvertes que nous pouvons actuellement reprendre le problème des rapports entre l'essénisme et le christianisme.

\*  
\* \*

Après ce bref rappel des découvertes de Qoumran et de leur identification essénienne, il faut en venir au véritable problème qui est celui des liens entre l'essénisme et le christianisme. Nous mettrons d'abord en relief leurs liens les plus évidents.

L'essénisme apparaît comme une secte juive, dont nous connaissons l'histoire par le *Rouleau de la Règle* et par le *Document de Damas*. Elle a dû être fondée vers 120 av. J. C., réformée vers 100 av. J. C. par le personnage anonyme que les textes appellent « le Maître de Justice », durement éprouvée par la mort du Maître vers 63 av. J. C., obligée à l'exil par la persécution pendant une vingtaine d'années, établie de nouveau à Qoumran aux alentours de l'Ère Chrétienne et définitivement brisée par les événements de 70 et la ruine de Jérusalem. Mais c'est une secte non rabbinique. Il est remarquable, sur ce point, que la secte de Qoumran utilise, dans le domaine biblique, un catalogue des livres sacrés, qui ne correspond pas à celui de la Bible rabbinique, c'est-à-dire au « Canon court », mais au contraire à celui de la Bible hellénistique, c'est-à-dire au « Canon long », qui comportait, parmi les textes sacrés, ceux que les catholiques appellent « deutérocanoniques » et que les protestants nomment « apocryphes ». C'est ainsi qu'on a trouvé à Qoumran, à côté de manuscrits d'*Isaïe* entièrement conformes au texte rabbinique de la Bible hébraïque, des manuscrits contenant des fragments de *Tobie*, de *Ben Sira*, de la *Lettre de Jérémie*, etc... Il est remarquable que ce catalogue biblique correspond précisément au catalogue de l'Église Chrétienne, qui elle aussi utilise le « Canon long » de la Bible. Il est d'ailleurs important de souligner que les rapprochements entre essénisme et christianisme vont encore plus loin, puisqu'il ne s'agit pas seulement de catalogue, mais de la forme même du texte. Quand on établit une comparaison minutieuse entre le texte qoumranien et le texte rabbinique, on s'aperçoit qu'il y a fréquemment des divergences assez nettes entre les deux. Mais, très souvent, le texte qoumranien, bien qu'étant rédigé en hébreu, se rapproche du texte grec qu'on

appelle les *Septante*, c'est-à-dire de ce qu'on peut considérer comme étant la Bible du judaïsme hellénistique. Là encore, le rapprochement est évident avec les textes chrétiens qui utilisent fréquemment un texte biblique très proche des *Septante*. Mais il ne faudrait pas exagérer sur ce point, car le problème du texte grec en usage dans les églises chrétiennes primitives reste encore mystérieux. Il semble que chacune des églises utilise son propre texte, dont il est encore difficile de préciser l'origine.

Si la secte essénienne est proche du christianisme par ses livres sacrés, elle l'est encore davantage par son esprit, qui est essentiellement apocalyptique et eschatologique. Les sectaires de Qoumran pensent que l'on est parvenu à la fin des temps. Il faut se préparer aux événements décisifs qui vont marquer la fin des temps. On trouve donc à Qoumran un goût très marqué pour une littérature où ces idées apocalyptiques se donnent libre cours. Ce sont les livres appelés par les catholiques « Apocryphes de l'Ancien Testament » et par les protestants « Pseudépigraphes de l'Ancien Testament ». Ces livres constituent, à côté des textes canoniques, la base de la bibliothèque de Qoumran. On y a trouvé, toujours en plusieurs exemplaires, le *Livre Éthiopien d'Hénoch*, le *Livre des Jubilés* et certains passages des *Testaments des Douze Patriarches*. Ces livres que l'Église Chrétienne, comme d'ailleurs le judaïsme rabbinique, a éliminés progressivement en donnant au mot « apocryphe » un sens péjoratif, étaient en réalité très prisés dans les églises chrétiennes primitives. Il apparaît de plus en plus nettement que leur usage était au moins aussi important que celui de la Bible canonique. Il est d'ailleurs remarquable que beaucoup d'entre eux ont été conservés uniquement par des églises chrétiennes très traditionalistes et très éloignées du centre romain, où s'élaborait une doctrine opposée aux Apocryphes de l'Ancien Testament. C'est en effet par l'intermédiaire des églises éthiopienne, syriaque, arménienne ou slave que nous sont parvenus la plupart de ces textes. Le rapprochement entre essénisme et christianisme dans ce domaine est donc très impressionnant.

La secte de Qoumran est une secte de la Nouvelle Alliance. Elle s'applique à elle-même les textes de Jérémie et d'Ézéchiel qui parlent de la Nouvelle Alliance. Il est donc remarquable que le christianisme fasse de même et utilise avec prédilection le terme de Nouvelle Alliance (Nouveau Testament), qui le

rapproche très nettement de l'essénisme. Comme les esséniens, les chrétiens pensent qu'on est arrivé à la fin des temps. Non seulement ils lisent les Apocalypses, mais ils en rédigent de nouvelles et ils s'appliquent à eux-mêmes les passages des Prophètes de l'Ancien Testament qui envisagent, pour la fin des temps, le don d'une Alliance Nouvelle au petit groupe des élus.

Un autre rapprochement impressionnant est l'aspect messianique des deux sectes. Il ne faut jamais oublier que le mot hébreu *Messie* équivaut rigoureusement au mot grec *Christ*. Un chrétien est donc un « messianiste ». Sur ce point, un problème se pose. Il y a eu à Qoumran une évolution très nette dans la doctrine au sujet du Messie. Dans le *Rouleau de la Règle*, il est question des deux Messies d'Israël et de Lévi. Dans le *Document de Damas*, qui est postérieur, on ne trouve plus qu'un seul Messie d'Israël et de Lévi. Dans le christianisme, tel qu'il nous est connu par les écrits du Nouveau Testament, il n'est question que d'un Messie, fils de David, c'est-à-dire de la tribu de Juda. Mais l'*Épître aux Hébreux*, qui est un texte plus ancien que les Évangiles, connaît un Messie Lévitique et ignore le Messie fils de David. Bien plus, certains textes anciens, tels certains passages d'Hippolyte, font allusion à deux Messies, ce qui est bien proche de la forme ancienne de la croyance essénienne.

Dans l'essénisme, l'eschatologie est envisagée comme la lutte entre deux puissances, qui s'identifient respectivement à la Lumière et aux Ténèbres. Le texte le plus typique à ce sujet est évidemment le *Rouleau de la Guerre* des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres. Ce texte, qui est un véritable règlement de manœuvres, est entièrement élaboré en fonction de ce dualisme Lumière-Ténèbres. Mais on trouve des traces de cette doctrine dans d'autres textes et, en particulier, dans le *Rouleau de la Règle*, où ce dualisme est appliqué à l'humanité tout entière, puisque seuls les qoumraniens sont les Fils de Lumière, tandis que le reste des hommes est qualifié de Fils des Ténèbres. Il est remarquable que, dans le Nouveau Testament, on trouve un texte qui, tout en laissant tomber l'appareil apocalyptique, se rapproche étrangement des thèmes qoumraniens. C'est le Quatrième Évangile, autrement dit l'*Évangile de Jean*. Celui-ci apparaît de plus en plus, aux yeux des spécialistes, comme un Évangile ancien, peut-être antérieur aux Évangiles Synoptiques, en tout cas

indépendant de leur tradition, et rempli d'une doctrine très proche de celle des esséniens de Qoumran. Il faut, sur ce point, abandonner définitivement l'idée que l'*Évangile de Jean* est très tardif et qu'il est une sorte d'aboutissement de l'évolution doctrinale du christianisme. C'est au contraire une des formes les plus typiques du christianisme primitif.

Cet exposé rapide a montré, entre l'essénisme et le christianisme, des liens étroits dans des domaines que l'on peut considérer comme fondamentaux sur le plan de la doctrine. Il faut maintenant passer aux rapprochements que l'on peut établir sur le plan des institutions. On peut dire, en simplifiant, qu'il y a, chez les esséniens, quatre institutions fondamentales. Ce sont le baptême, les repas sacrés, le calendrier, la communauté des biens. Nous constaterons, sur ces quatre points, des rapprochements remarquables entre l'essénisme et le christianisme.

En ce qui concerne le baptême, le simple examen des lieux montre son importance. Les archéologues, qui ont fouillé les ruines de Qoumran, ont découvert l'existence de nombreuses piscines. On peut, en gros, les chiffrer à cinq. Ces piscines sont, en général, de forme rectangulaire, assez longues, et elles comportent des escaliers qui permettent d'y descendre commodément. Ce ne sont manifestement pas de simples réservoirs, mais des lieux où l'on se baigne. Mais il ne s'agit pas de baignades profanes, car le texte de la *Règle* nous manifeste l'importance des bains auxquels ces piscines donnent accès. La *Règle* parle de la « Purification des Nombreux ». C'est une cérémonie très importante, à laquelle on n'est admis qu'après deux ans d'épreuve, c'est-à-dire au moment où l'on devient réellement membre de la communauté. Cependant il faut remarquer que le baptême des esséniens n'est pas unique, mais doit être renouvelé. Au contraire, chez les chrétiens, le baptême, qui apparaît aussi important que chez les esséniens, ne se produit qu'une seule fois. C'est du moins l'impression que l'on ressent à la lecture des textes chrétiens canoniques, et en particulier des *Épîtres Pauliniennes*, où l'insistance porte précisément sur l'unité, disons mieux, l'unicité du baptême. Il existe pourtant certains textes où il est question de plusieurs baptêmes. Il est curieux de noter, par exemple, que l'*Épître aux Hébreux* parle d'une « doctrine des baptêmes », doctrine qu'elle considère d'ailleurs comme connue de tous et donc assez élémentaire.

Il est certain en tout cas que l'essénisme et le christianisme nous apparaissent comme appartenant au groupe des nombreuses sectes baptistes qui ont fleuri sur les bords du Jourdain aux alentours de l'Ère Chrétienne. Bien qu'on puisse discerner des nuances en ce domaine entre les deux sectes, il est manifeste que le baptême est très important des deux côtés.

Il en est de même des repas sacrés. A Qoumran, la *Règle* et le *Document de Damas* nous parlent d'un repas sacré, qui est appelé le « Banquet des Nombreux ». Ce banquet a les caractéristiques d'un repas en commun, destiné à préfigurer le banquet eschatologique, où seront présents les Messies (ou le Messie). On y consomme du pain et du vin, mais il faut noter qu'il s'agit de vin doux et non de vin fermenté. On ne peut s'empêcher de penser à l'eucharistie des chrétiens, surtout si l'on évoque les textes pauliniens sur les agapes, où il est évident qu'il s'agit de véritables repas qui réunissent les chrétiens dans une perspective eschatologique. Reste le problème des mets essentiels, à savoir le pain et le vin, car les textes canoniques parlent de vin fermenté. Mais il faut rappeler que certaines sectes chrétiennes ont utilisé d'autres boissons et même de l'eau. Malgré ces nuances, le rapprochement entre le repas des esséniens et celui des chrétiens est particulièrement impressionnant.

Le calendrier est, lui aussi, un problème extrêmement important. Chez les esséniens, il est révélé par Dieu. C'est un calendrier solaire de 364 jours, c'est-à-dire de quatre trimestres de 91 jours, comprenant chacun deux mois de 30 jours et un mois de 31 jours. Ce calendrier est en opposition avec le calendrier lunaire, ou lunisolaire, qui est en usage dans le judaïsme non essénien. On en trouve la première révélation dans le *Livre Éthiopien d'Hénoch* et dans les *Jubilés*. Les textes de Qoumran montrent que c'est précisément le même calendrier qui est en usage dans la secte et que sa révélation a été l'une des plus importantes faites par Dieu aux sectaires de Qoumran. Aussi on jette l'anathème sur ceux qui n'observent pas le nouveau calendrier. Chez les chrétiens, on ne semble pas attacher autant d'importance à ce problème du calendrier. Pourtant un savant catholique, M<sup>lle</sup> Jaubert, a émis l'hypothèse que les premiers chrétiens, ou du moins certains d'entre eux, utilisaient un calendrier semblable à celui des esséniens. Elle a cru pouvoir expliquer par là certaines anomalies du récit de la Passion et de la

Cène. L'hypothèse est intéressante et bon nombre de savants sont très tentés de l'accepter, ce qui confirmerait les liens étroits des premiers chrétiens et des esséniens dans le domaine des rites.

Un autre point dont il faut parler est celui de la communauté des biens. A Qoumran, on est en présence de volontaires qui apportent tous leurs biens. Ils les confient d'abord à la Communauté, puis, après deux ans, ils les donnent définitivement. Des sanctions sont prévues pour les fraudeurs. En ce domaine, on trouve, chez les chrétiens, deux sortes de témoignages. D'une part la consigne donnée par le Christ dans les Évangiles Synoptiques à ceux qui expriment le désir de s'attacher à lui : « Vends tes biens, donnes-en le produit aux pauvres, puis viens et suis-moi ! ». Cette consigne n'est-elle qu'un simple conseil ? C'est du moins ainsi que l'a compris l'Église des siècles suivants. Pourtant on trouve, dans les *Actes des Apôtres* une série de témoignages qui renforcent singulièrement l'importance de la consigne donnée par le Christ. L'auteur des *Actes*, en un curieux tableau, nous présente la communauté de Jérusalem comme pratiquant la mise en commun des biens. Les textes sont célèbres et il est inutile de les relire ici. Mais on peut se demander dans quelle mesure ils ne constituent pas le tableau idéalisé d'une réalité assez banale. Il semble préférable d'admettre que ce tableau quelque peu mythique recouvre une réelle mise en commun des biens, au moins pour une partie relativement importante de la communauté primitive de Jérusalem. Ces chrétiens, qui pratiquaient la communauté des biens, sont désignés par Paul sous le nom de « saints ». Il organise pour eux une collecte, qui apparaît comme très importante à ses yeux et dont il se propose de porter lui-même le produit à Jérusalem. Il faut en conclure que certains milieux au moins du christianisme primitif ont effectivement pratiqué la communauté des biens, telle qu'elle était pratiquée chez les esséniens de Qoumran.

Les quatre points de rapprochement que nous avons mis en relief apparaissent comme les plus importants, mais ils ne sont pas les seuls. On pourrait, dans ce domaine des institutions, en souligner d'autres. Qu'il suffise d'évoquer le problème des chefs. La communauté de Qoumran est présidée par « le conseil de la communauté », qui comprend douze membres, parmi lesquels (ou en plus desquels) on trouve trois prêtres. Ceci évoque évidemment le groupe des douze Apôtres, parmi lesquels trois

apparaissent comme plus importants : ce sont Pierre, Jacques et Jean, auxquels sont réservées les révélations les plus profondes. Mais le problème de l'existence réelle des Douze et de leur importance réelle dans l'Église Chrétienne primitive est encore trop discuté pour qu'il soit nécessaire d'insister sur ce thème. De même, il est étrange qu'on trouve à Qoumran un personnage appelé *Mebaqer*, qu'on peut traduire par le « surveillant » (« évêque »). Ceci correspond évidemment à l'évêque (« évêque ») des chrétiens. Mais là aussi, le problème de l'origine de l'épiscopat chrétien est encore trop obscur pour que l'on puisse insister sur ce rapprochement. Il faut pourtant admettre que, même si on écarte tel ou tel rapprochement plus discutable, les liens apparaissent extrêmement étroits entre l'essénisme et le christianisme dans le domaine des institutions et des rites.

\*  
\* \*

Néanmoins, à côté de ces rapprochements évidents entre l'essénisme et le christianisme, il faut admettre que des points de divergence apparaissent. Il nous faut maintenant les aborder franchement et essayer de les éclaircir de la manière la plus loyale possible.

Le premier de tous, c'est l'aspect insurrectionnel des esséniens, qui contraste avec l'aspect pacifiste des premiers chrétiens. Nous connaissons chez les juifs un groupe religieux, que Josèphe appelle une « quatrième philosophie ». Ce sont les Zélotes. Ils sont les animateurs de la grande révolte de 70 de l'Ère Chrétienne. Malgré la terminologie employée par Josèphe, ce ne sont pas des « brigands », mais des croyants fanatiques, qui forment une secte politico-religieuse. Certains ont pensé que les sectaires de Qoumran étaient des Zélotes. C'est le cas du savant anglais Driver, qui met en évidence, dans cette perspective, l'importance du *Rouleau de la Guerre*. Rares sont les savants qui ont suivi cette thèse, car elle contredit l'ensemble des textes de Qoumran et des textes écrits par les auteurs anciens. Mais il faut admettre qu'un problème réel se pose ici. En effet, presque tous les spécialistes voient aux origines de l'essénisme les fameux moines guerriers dont il est question dans le *Livre des Maccabées*, à savoir les *Hassidim* (« assidéens »). D'autre part, vers la fin du mouvement essénien, on trouve parmi les

grands chefs de l'insurrection de 70 un « Jean l'Essénien ». D'ailleurs, les fouilles de Massada, dernière citadelle d'Israël et haut lieu de la résistance des Zélotes, ont révélé la présence de textes esséniens parmi les objets utilisés par les héros qui moururent en ce lieu. On peut en conclure que les esséniens ont des liens avec les Zélotes sans qu'on puisse les identifier à eux. Or le même problème se pose au sujet des chrétiens. Étaient-ils des Zélotes ? Jésus était-il un zélate ? Le savant anglais Brandon a répondu affirmativement à ces questions dans un livre passionnant, mais discutable. Il est peu probable que Jésus ait été un zélate, mais il faut bien admettre que les premiers chrétiens palestiniens ont certainement eu des liens étroits avec les Zélotes. On se trouve ainsi, pour les chrétiens, comme pour les esséniens, en face d'une thèse nuancée. Les esséniens n'étaient pas des zélotes, mais ils ont participé à l'insurrection des zélotes. Les chrétiens n'étaient pas des zélotes, mais la sympathie de beaucoup d'entre eux allait vers ces héros qui traduisaient en actes les sentiments profonds de la majorité des juifs. S'il faut, dans les deux cas, maintenir des nuances, il faut en tout cas admettre que les esséniens et les chrétiens ont eu, à l'égard des Zélotes, une attitude commune.

Un problème plus difficile est celui de la forme de vie des esséniens et des chrétiens. Les premiers sont des moines. Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls au sein du judaïsme, puisque nous trouvons en Égypte les Thérapeutes, qui, comme les esséniens, mènent une vie d'un genre très particulier et peuvent être qualifiés de moines. Au premier abord, les chrétiens n'ont rien à faire avec la vie monastique. Ils continuent à mener une vie normale et leurs prédicateurs donnent également à tous un enseignement qui n'a rien d'ésotérique. D'ailleurs, selon la thèse traditionnelle, le monachisme chrétien est né en Égypte vers 250. Il semble donc que le christianisme soit entièrement différent de l'essénisme en ce domaine. Pourtant, il faut se souvenir que les textes canoniques du christianisme ont été choisis entre beaucoup d'autres vers la fin du second siècle. Ils nous présentent un certain christianisme populaire et exotérique. Mais d'autres textes chrétiens nous révèlent d'autres formes de christianisme. Ce sont les Apocryphes du Nouveau Testament.

Ces livres, qui ont été peu à peu mis de côté et même condamnés par l'Église Chrétienne, nous révèlent un christianisme

très particulier, qui ressemble beaucoup à cette forme de judaïsme que nous découvrons dans les textes esséniens. On y trouve une tendance à l'ésotérisme avec un enseignement réservé aux initiés dans le cadre d'un souci du secret qu'on a appelé « discipline de l'arcane ». On y trouve surtout des traces constantes de l'encratisme, c'est-à-dire d'une tendance profonde à une ascèse consistant dans le refus du mariage et de tout ce qui est charnel. On peut considérer que cette forme de christianisme représente la persistance du monachisme sous des formes mitigées. Il y a donc une grande différence entre le christianisme tel qu'il apparaît dans les Évangiles Canoniques et le christianisme qui se révèle dans les Apocryphes du Nouveau Testament. Des liens étroits apparaissent entre ce dernier christianisme et le monachisme essénien de Qoumran. Cette constatation oblige à nuancer l'affirmation courante d'une filiation directe du christianisme par rapport à l'essénisme. Ce n'est pas à tout le christianisme qu'elle peut s'appliquer, mais à un certain christianisme seulement.

Le troisième point qui demande discussion est celui de la comparaison couramment instituée entre le Maître de Justice et Jésus. Deux tendances existent à ce sujet. Les uns soulignent davantage les ressemblances et ont même parfois le tort de les exagérer. Pour eux, le Maître de Justice, comme Jésus, est mort de mort violente, il est ressuscité et on attend son retour comme Messie. D'autres au contraire soulignent les différences. Jésus s'est proclamé Messie, ce que le Maître de Justice n'a pas fait. Jésus s'est proclamé Dieu, ce que le Maître de Justice n'a pas fait. En réalité, il faut tenir une voie moyenne. Il est remarquable que le Maître de Justice soit totalement anonyme et qu'on ignore à peu près tout de l'histoire de sa vie. En ce qui concerne Jésus, on a, au premier abord, une impression exactement contraire. Mais il faut se souvenir que les Évangiles Canoniques représentent une façon de voir les choses élaborée par certains milieux du christianisme primitif. Finalement nous ne savons pas grand-chose des événements de la vie de Jésus. Par contre, une différence fondamentale apparaît sur le plan de l'activité littéraire. L'ensemble des spécialistes pensent que le Maître de Justice est l'auteur de la *Règle* et des *Hymnes* de Qoumran. Au contraire nous n'avons aucune preuve d'une activité littéraire de Jésus. En réalité, les rapprochements se réduisent

à peu de chose. D'une part le Maître de Justice apparaît comme un homme de Dieu qui a reçu une révélation particulière, qui fonde une communauté (ou plutôt qui la réforme) et qui s'identifie à cette communauté. En second lieu, le Maître de Justice a été mis à mort vers 63 av. J. C. par la volonté du Grand Prêtre. Sur ces deux points, les rapprochements sont absolument indiscutables. Mais il faut remarquer que, dans ces deux domaines, on pourrait, à cette époque, trouver bien d'autres exemples de personnages ayant les mêmes caractéristiques. Il faut penser, par exemple, à Jean-Baptiste, à Jacques et probablement à beaucoup d'autres. On a le tort en effet d'attacher trop d'importance aux Messies politiques et militaires, au détriment de ceux qu'on peut appeler des Messies religieux. Cette époque en a vu naître et mourir beaucoup, qui sont les témoins des différentes formes qu'a pu prendre le judaïsme pré-chrétien. Il faut noter d'ailleurs que le dossier chrétien, lorsqu'il est étudié dans son entier, fait apparaître des attitudes très variées à l'égard du Christ. Ces attitudes vont de la simple reconnaissance de sa grandeur humaine de prophète à une véritable divinisation, telle que nous la découvrons par exemple dans les Évangiles canoniques. Cette pluralité des formes qu'a prises le personnage de Jésus dans la tradition chrétienne, complique le problème et oblige à admettre qu'il nous est pratiquement impossible de délimiter avec précision les contours du personnage de Jésus, ce qui rend difficile une comparaison précise avec le Maître de Justice.

Même en laissant de côté les exagérations de certains, le Maître de Justice apparaît pourtant comme un précurseur de Jésus. Mais ils sont séparés par un laps de temps considérable, durant lequel la pensée religieuse juive a continué d'évoluer, de sorte que le cadre n'est plus tout à fait le même à l'époque de Jésus. En ce domaine, le personnage de Jean-Baptiste devrait retenir davantage l'attention des chercheurs. Il apparaît lui aussi comme un dissident de l'essénisme. En même temps, il doit être considéré comme un véritable rival de Jésus. Cette double ligne de recherche permettrait certainement de mettre en valeur le personnage de Jean-Baptiste comme une sorte de point de jonction entre le christianisme et l'essénisme. Mais cette recherche ferait apparaître aussi des différences considérables entre le baptême

de Jean et le christianisme de Jésus, d'une part, et, d'autre part, l'essénisme tel que nous le connaissons par les écrits de Qoumran.

\* \*  
\* \*

Il nous faut maintenant conclure. La parole de Renan, que nous avons citée au début, comporte une large part de vérité. Il faut même souligner que sa façon de s'exprimer est particulièrement éclairante, quand il présente le christianisme comme un essénisme qui a largement réussi. Il est très vrai qu'il y a eu plusieurs sortes d'essénismes. En ce domaine, le *Document de Damas* est très important, car il nous révèle un essénisme différent de celui de la *Règle*. C'est un essénisme évolué, on pourrait dire « adapté » aux nécessités d'une vie plus difficile que la vie proprement monastique menée par les sectaires de Qoumran avant la mort du Maître de Justice. Il est d'ailleurs remarquable que seul le *Document de Damas* ait été conservé par les juifs caraites, chez qui on l'a retrouvé dans la Geniza de la synagogue du Vieux Caire.

En face de la pluralité des essénismes, il faut placer la pluralité des formes du christianisme primitif, dont le « monolithisme » est un mythe qui doit définitivement disparaître. L'une de ces formes fut monastique. Elle nous est très mal connue, car les documents qui pourraient nous renseigner sur ce point sont souvent disparus et, en tout cas, sont mal étudiés, quand par bonheur ils ont été conservés. C'est précisément avec le christianisme monastique que l'essénisme qoumranien présente les plus grandes affinités. C'est donc le christianisme monastique qui constitue l'objet principal des recherches entreprises par l'Institut d'Histoire du Christianisme dans le domaine des origines chrétiennes. Il est bien évident que cette recherche ne fait que commencer et que nous ne devons pas préjuger de ses résultats. Mais, dès maintenant, certaines perspectives essentielles se dégagent, dont cette conférence avait pour but de faire le point pour tous ceux qui s'intéressent au problème des origines chrétiennes.

## BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

1) Pour les TEXTES ORIGINAUX on trouvera toutes les références utiles dans les ouvrages cités ci-après et spécialement dans A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits Esséniens*.

### 2) TRADUCTIONS ET ÉTUDES :

A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, éd. Payot (3<sup>e</sup> éd. 1969).

A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte* (L'Orient Ancien Illustré, 4), Paris, éd. Maisonneuve, 1950.

A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, éd. Maisonneuve, 1953.

M. BURROWS, *Les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, éd. Robert Laffont, 1957.

M. BURROWS, *Lumières nouvelles sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, éd. Robert Laffont, 1958.

G. VERMÈS, *Les Manuscrits du Désert de Juda*, Paris, 1953.

### 3) ESSÉNISME ET CHRISTIANISME :

Jean DANIELOU, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme*, Paris, 1956.

K. R. STENDHAL, *The Scrolls and the New Testament*, Londres-New York, 1958.

### 4) POUR LE CALENDRIER :

A. JAUBERT, *La Date de la Cène, Calendrier Biblique et Liturgie Chrétienne*, Paris, 1957.

# L'Église et les origines de l'Europe

*par François Masai*

Le sujet choisi pour cet entretien l'a été en raison de son importance et de son actualité. Mais comment le traiter de façon décente en deux ou trois quarts d'heure, alors que — les auditeurs du cours d'histoire de l'Église le savent trop bien par expérience, — il m'est déjà si malaisé d'en faire le tour en un semestre ? Après bien des hésitations, je me suis résolu à vous présenter simplement l'esquisse d'une synthèse ou, si vous préférez, d'une hypothèse de travail, laissant délibérément tomber tous les détails, malheureusement aussi tous les textes et bien d'autres preuves. Je compte donc beaucoup sur votre indulgence ; mais j'espère qu'à la suite de cet exposé introductif, vos questions et vos critiques m'aideront à le rendre moins imparfait.

Comme entrée en matière prenons en considération deux faits, tellement évidents et si unanimement acceptés qu'ils risquent de ne plus retenir suffisamment l'attention.

Voici le *premier* : l'Europe est incontestablement l'héritière du monde gréco-romain, non pas son légataire universel cependant, car le monde musulman et l'Empire byzantin ont eu, eux aussi, leur part du patrimoine commun. Du simple point de vue territorial déjà, il est manifeste que l'Europe ne représente initialement que la partie occidentale et septentrionale de l'ancien empire romain, avec ces deux caractéristiques supplémentaires que le centre de gravité s'y est déplacé des rivages de la Méditerranée aux régions d'Entre Rhin-et-Loire et que l'élément germanique y a acquis une place considérable, voire prépondérante. L'Europe n'a pas, à proprement parler, succédé à l'Empire romain : elle s'est édifiée sur ses ruines et sur une partie seulement.

Un *second fait*, moins remarqué peut-être mais non moins certain, c'est que parmi les innombrables confessions chrétiennes actuellement existantes — si nombreuses que personne n'oserait se risquer à en faire un inventaire complet, — il n'en est aucune qui remonte à l'une de ces dissidences ou sectes, innombrables elles aussi, que le christianisme a connues du 1<sup>er</sup> au 5<sup>e</sup> siècle. Toutes proviennent de cette Église épiscopale et universelle, de cette « Église catholique » comme on disait déjà alors, qui a obtenu des empereurs Gratien et Théodose, à la fin du 4<sup>e</sup> siècle, le monopole de la religion dans l'État romain.

Le simple rapprochement de ces deux faits majeurs, chacun dans son ordre, suscite une question que le cloisonnement traditionnel des études a seul pu empêcher de se poser avec insistance : ces deux faits, la désagrégation de l'Église catholique et celle de l'Empire romain, ne seraient-ils pas liés ? Ne serait-ce pas, plus précisément, l'Église catholique qui aurait entraîné, dans son émiettement fatal, un Empire qui avait imprudemment lié ses destinées à celle d'une profession de foi religieuse ? Dès qu'on cherche à la vérifier, cette hypothèse manifeste sa fécondité.

L'Empire romain a été défini comme la fédération des cités riveraines de la Méditerranée. Effectivement, quels qu'aient pu être les mobiles des conquérants, au terme de la conquête, après l'institution de l'Empire, c'est-à-dire après l'adaptation des institutions de la Cité de Rome au gouvernement du monde civilisé, l'organisation de l'État répond bien au signalement donné par Ernest Stein.

C'est aussi dans cet antique cadre des cités que s'organisa l'Église chrétienne, avec un clergé et un chef élu par l'assemblée locale. Comme celui des cités, le « peuple de Dieu » également se trouva bientôt divisé en plusieurs partis, plus ou moins influents suivant les lieux et les temps et plus ou moins solidaires d'une cité à l'autre. Souvent, par suite, des évêques de tendances opposées se trouvèrent élus dans les diverses églises, voire parfois dans une même communauté.

Au sortir de la terrible crise du 3<sup>e</sup> siècle et des guerres civiles du début du 4<sup>e</sup>, les cités avaient, pour la plupart, perdu leur ancienne vitalité économique et politique. L'Église, par contre, avait un peu partout pris la relève de ces antiques institutions. Sur le plan religieux s'entend, mais aussi en plus d'un

domaine de la vie profane, dans les œuvres d'assistance publique par exemple et pour des matières qui relèvent à présent de la justice de paix.

Ces circonstances suffiraient sans doute à expliquer pourquoi, sous un gouvernement aussi audacieux que celui de Constantin, l'État qui se trouvait devant l'impossible tâche de se substituer aux municipalités défailantes, ait jugé opportun de se servir des institutions mises en place par l'Église épiscopale.

Or, en dépit d'une vitalité très réelle, dont témoigne à suffisance la résistance victorieuse aux persécutions, cette Église souffrait d'un mal incurable : elle ne pouvait parfaire son unification au delà de certaines limites, fixées par la géographie ou héritées du passé : Afrique du Nord, Égypte, Syrie, etc.

Tour à tour d'ailleurs, chacune de ces églises éprouvait de graves difficultés à maintenir son unité intérieure. Nous avons déjà signalé le rapport entre ce fait et le système électif, hérité de la cité. Il faut y ajouter une cause propre, congénitale peut-on dire, à l'Église épiscopale : fondée sur le magistère de l'évêque, cette société est ébranlée jusque dans ses fondements par les divergences doctrinales. Et l'importance qu'elles y revêtent ainsi naturellement, se trouve constamment aggravé encore du fait qu'elles servent à donner bonne conscience aux intrigues et aux rivalités dont les groupes humains ne sont jamais exempts.

Un recrutement strictement local venait de surcroît empêcher le clergé de prendre, vis-à-vis de tous les différends, le recul indispensable pour penser au bien supérieur de la chrétienté. En raison de leurs attaches, ce devint au contraire une véritable obligation pour les représentants des principales églises, patriarches, primats, etc., de se poser en défenseurs des privilèges, traditions et sentiments de leurs régions. Et il ne fut jamais difficile de les liguier contre un gouvernement, un prélat ou un siège épiscopal désireux d'exercer le rôle d'arbitre universel. Dès le règne de Constantin, par ses encycliques, sans parler d'autres manœuvres plus secrètes dont le témoignage n'a évidemment pas été aussi bien conservé, l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, tenta de perdre — et y réussit dans un premier temps — l'évêque de la résidence impériale, Eusèbe de Nicomédie. On sait les obstacles que, dans la suite, les titulaires des sièges rivaux élevèrent sur la route qui devait mener l'évêque de

Constantinople au patriarcat œcuménique. L'histoire de l'Église ancienne est remplie de telles querelles, aussi compréhensibles que peu édifiantes. Toutefois, dans l'euphorie des premiers moments qui suivirent la reconnaissance du christianisme (311), les chrétiens furent pratiquement unanimes à désirer, entre l'Église et l'État, une collaboration dont les deux parties attendaient les meilleurs effets. Mais cette situation favorable ne se prolongea guère. Dès les années 314-316, l'affaire donatiste avait fait découvrir les limites que ne pourrait dépasser cette collaboration : les évêques qui avaient accepté et même sollicité l'arbitrage de Constantin, n'entendaient visiblement accepter la sentence impériale que si elle leur était favorable. Devant la contrainte, ils n'hésiteraient pas à renouer avec les traditions anciennes de résistance au gouvernement.

Le concile de Nicée (325) provoqua un déchirement beaucoup plus général dans l'Empire. Les conséquences en furent véritablement incalculables. A vrai dire, elles ont définitivement marqué l'histoire ultérieure jusqu'à nos jours. C'est ce qu'il importe de bien comprendre pour notre propos.

Le parti battu au premier concile œcuménique ne pouvait espérer que de l'empereur une cassation de la sentence. Comme naguère les donatistes d'Afrique après le concile d'Arles (314), Eusèbe de Nicomédie et les autres évêques condamnés à Nicée n'hésitèrent pas à en appeler à Constantin du jugement de leurs collègues. Cette fois, à la différence de l'affaire précédente, l'empereur accepta de reviser le procès. Réintégrés, parvenus même à faire déposer et exiler les chefs du parti adverse, à savoir Athanase d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche et Marcel d'Ankyre, les évêques arianisants furent conduits par la logique même de leur victoire à minimiser l'autorité du concile œcuménique et à soutenir la souveraineté de l'empereur, en matière de discipline et de dogme religieux. On comprend dès lors pourquoi les premiers théoriciens du césaro-papisme se rencontrent parmi les arianisants et pourquoi les arguments justifiant cette ecclésiologie se trouvent initialement liés à la théologie subordonnée.

De leur côté, les évêques qui défendirent la foi de Nicée contre l'alliance des « ariens » et de l'empereur, étaient non moins logiquement amenés à soutenir l'indépendance du pouvoir spirituel et le caractère irréformable, donc l'infaillibilité, des décisions de l'assemblée générale des évêques.

Le conflit qui en résulta entre l'État et l'Église catholique ne différa guère, si ce n'est par l'ampleur, de celui qui venait d'opposer en Afrique le pouvoir impérial et l'épiscopat donatiste. De sorte que, sous un empereur aussi profondément chrétien que Constance II, renaissait en somme la tension qui existait avant l'édit de pacification de l'empereur Galère. Sans jamais reprendre les aspects sanglants d'autrefois, le conflit allait même avoir des conséquences plus graves encore, s'il est vrai qu'il finit par ruiner l'unité de l'Église et celle de l'Empire.

Les circonstances historiques, notamment la mort prématurée de Constance II (361), le règne éphémère de Julien (361-363), apostat et hostile à l'Église, la catastrophe d'Andrinople (378) où périt Valens le dernier empereur arianisant, tout cela fut favorable au parti nicéen et contribua à mettre un terme à l'essai de césaro-papisme, inauguré par Constantin après Nicée et poursuivi par son fils Constance avec une ténacité qui paraissait assurée du succès. Ce système fut entraîné, en fait, dans la condamnation définitive qui frappa l'arianisme au concile de Constantinople de 381 : compromis avec l'hérésie, le césaro-papisme ne pourrait plus désormais prétendre à cette garantie d'infaillibilité que l'Église devait nécessairement revendiquer pour le détenteur du pouvoir souverain en matière de doctrine. Mais on devait bientôt voir ce qu'il en coûtait d'avoir ainsi rejeté le seul système capable alors d'assurer la paix et l'unité au sein de cette Église.

Dans l'entre-temps, fort de sa victoire, le parti catholique poussait tous ses avantages, allant même jusqu'à s'assurer, sans plus différer, le plus exorbitant des monopoles, celui de la religion, au détriment non seulement de toutes les autres sectes chrétiennes, mais du paganisme romain lui-même. En se substituant complètement à l'antique religion d'État, le catholicisme se garda bien toutefois de faire de l'empereur, souverain pontife de l'ancienne, le souverain pontife de la nouvelle religion. L'Église l'estima un organe indispensable assurément, mais uniquement comme son « bras séculier », comme l'exécuteur de ses décisions et le gardien de ses privilèges.

Dans cette union de l'Église et de l'État, si intime que l'Empire romain s'identifia bientôt avec la chrétienté, mieux : avec l'Église catholique, le péril devenait évidemment extrême pour l'unité de l'Empire, du fait précisément que le gouvernement

avait discrédité à jamais la doctrine du césaro-papisme *stricto sensu*, la seule qui aurait pu procurer au pouvoir impérial l'autorité morale nécessaire pour faire accepter en conscience une même profession de foi par tous les citoyens.

S'identifiant, au contraire, avec une chrétienté travaillée par des courants dogmatiques divergents et dirigée par un clergé plus soucieux des intérêts locaux que du bien commun, mais juge en dernier ressort néanmoins des matières proprement religieuses, l'État était dès lors condamné à subir le sort qui attendait l'unité de cette Église.

Il essaya bien d'abord de manœuvrer les conciles infaillibles, de gagner à sa politique les chefs des églises, mais sans autre résultat appréciable que d'envenimer les querelles intestines et d'avilir les hommes et les institutions par les moyens utilisés.

En ce moment précis où l'autorité centrale devenait plus indispensable que jamais, d'autres raisons conduisaient à diviser l'Empire en deux « parties » (395), avec des gouvernements distincts à Constantinople et en Italie (Milan, puis Ravenne). Les gouvernements des fils de Théodose (Arcadius et Honorius) et de leurs successeurs furent loin, au surplus, de veiller à toujours harmoniser leurs politiques. Cela s'explique du reste parfaitement, le même parti n'étant pas continûment au pouvoir, ni du moins simultanément, dans les deux capitales. Au demeurant, comme nous allons devoir le souligner, le siècle qui sépare la mort de Théodose I<sup>er</sup> (395) de l'avènement d'Anastase (491), fut une période d'effacement pour le pouvoir impérial, éclipsé par celui des commandants en chef des armées romaines, aussi bien en Orient qu'en Occident.

C'est alors que, de surcroît, se produisirent les grandes invasions et que se posa, dans toute son acuité, le problème des Barbares germaniques.

Or, fatalité supplémentaire, les plus civilisés d'entre ces peuples, théoriquement donc les plus proches des Romains et les plus aptes à l'assimilation, avaient, pour ces raisons justement, embrassé déjà la religion de l'Empire au milieu du iv<sup>e</sup> siècle. Mais de façon prématurée, pourrait-on dire, de sorte qu'ils avaient été gagnés au christianisme arien et césaro-papiste de Constance et de Valens. Arrivant ensuite dans un monde devenu nicéen sur les entrefaites, ils devaient d'autant plus nécessairement entrer en conflit avec l'Empire que celui-ci

prétendait maintenant s'identifier avec la chrétienté catholique dont ils avaient pris la doctrine trinitaire en horreur.

Ces peuples trouvaient ainsi un renforcement inattendu de leur particularisme dans leur foi chrétienne elle-même et, sans doute, dans l'organisation césaro-papiste reçue à l'époque de leur évangélisation : groupés autour de chefs nationaux devenus les tuteurs de leurs croyances, encadrés par un clergé, national lui aussi, qui utilisait les idiomes germaniques pour le culte comme pour la catéchèse et qui se faisait un devoir d'empêcher tout rapprochement avec les catholiques, ces groupes de Germains restèrent des corps étrangers dans l'empire romain.

L'accumulation de tant de forces centrifuges ne devait-elle pas avoir finalement raison de l'unité méditerranéenne ? Et comment le gouvernement romain aurait-il pu arrêter l'évolution fatale, depuis que la Providence ne pouvait plus s'exprimer par la volonté de l'empereur, depuis que l'empereur avait fait fonctionner le césaro-papisme en faveur de l'hérésie et non de l'orthodoxie ?

Mais cette orthodoxie où la trouver ? Si le gouvernement acceptait de la reconnaître dans la doctrine des Églises de Rome et d'Alexandrie, comme au si discuté concile œcuménique d'Éphèse (431), l'Église d'Antioche se révoltait, et des chrétientés orientales s'organisaient en Église indépendante (« nestorienne »). Si le gouvernement s'appuyait à la fois sur l'ancienne et la nouvelle Rome, comme le fit celui de Marcien et Pulchérie au concile de Chalcedoine en 451, c'est tout l'Orient qui faisait cause commune et sécession. Estimant ne pouvoir ni changer eux-mêmes de *credo* ni modifier celui des autres Romains, ceux d'Égypte et de Syrie troquèrent finalement avec les Arabes leur indépendance politique contre l'indépendance religieuse de l'église monophysite.

Lorsque, de guerre lasse ou devant un péril extérieur particulièrement menaçant, un empereur aux conceptions plus larges et aux conseillers ecclésiastiques moins étroits, abandonnant le point de vue d'un parti et refusant de soutenir intégralement le *credo* d'une église, recherchait un commun dénominateur des croyances, il ne réussissait pas davantage à faire accepter ce compromis par tous les Romains. C'est ce qu'on vit bien à l'époque de l'*Hénotique* d'Anastase, rejeté par les monophysites d'Égypte comme par les catholiques radicaux d'Occident.

Ce qui provoqua d'ailleurs la première grande rupture — trente-cinq ans de schisme (484-518) ! — entre Rome et Constantinople. La tentative d'Héraclius fut, à cet égard, plus significative encore puisque la caution même de l'évêque de Rome, enfin obtenue par Sergius de Constantinople, n'aboutit qu'à envelopper le pape Honorius (625-638) dans la condamnation du monothélisme par le VI<sup>e</sup> concile œcuménique (Constantinople, 680-681). La vérité est que toute velléité sérieuse d'œcuménisme était étouffée pour seize siècles dans l'Église catholique, depuis l'enterrement de Constance II (361) et du compromis trinitaire que cet empereur avait péniblement mis au point quelques mois plus tôt.

Ce fut effectivement la dernière fois alors que l'épiscopat de tout l'Empire adhéra à une profession de foi fondée sur le *minimum* des croyances communes à toutes les églises. Ce compromis, si sagement préconisé par Constantin dès avant Nicée et enfin réalisé par son fils, demeura sans lendemain, malgré les centaines de signatures grecques et latines qu'il avait recueillies. Le pape Libère (352-366) lui-même l'avait souscrit, mais sans autre effet que de ternir sa réputation jusqu'à nos jours chez les catholiques.

Finalement, comme je l'ai déjà rappelé, les querelles trinitaires et christologiques, en provoquant la sécession des monophysites, facilitèrent singulièrement l'établissement de l'Islam sur les rivages orientaux de la Méditerranée. La désaffection des chrétiens de ces régions pour l'Église impériale fit, en outre, que le gouvernement légitime ne put jamais y trouver un appui pour une reconquête analogue à celle que, au siècle précédent, Justinien avait pu entreprendre à l'ouest, avec la complicité du clergé et des fidèles de l'Église catholique.

Abandonnons maintenant l'Orient à son destin, et suivons désormais celui de l'Occident en marche vers l'Europe.

On a coutume de déclarer que l'Empire s'y est effondré dès le v<sup>e</sup> siècle. On assigne même souvent une date à l'événement ; 476, année où fut déposé Romulus Augustule.

La mise à la pension d'un empereur enfant n'a évidemment pas eu la signification que lui accordent encore certains manuels d'histoire. La suppression du titulaire de la fonction impériale en Italie témoigne simplement du fait que le régime avait alors subi une profonde transformation, que le pouvoir effectif était passé de l'empereur aux maîtres des milices.

Ce qui, sans doute, a provoqué le malentendu, faisant croire à la disparition de l'Empire comme État et pas seulement comme régime, c'est que, pour la plupart, ces commandants en chef des armées romaines furent à l'époque des rois germaniques, c'est-à-dire les chefs nationaux de barbares utilisés pour la défense de l'État romain après avoir été parfois d'authentiques envahisseurs.

Quoi qu'il en soit, les provinces romaines d'Occident, du consentement de leurs dirigeants germaniques, restèrent sous l'obédience de l'empereur résidant à Constantinople. Allégeance purement nominale, rétorque-t-on. Sans doute, mais pour deux générations seulement. Ensuite, c'est-à-dire quand l'empereur de Constantinople eut ressaisi chez lui la direction effective des affaires, il entreprit de restaurer, à l'Ouest également, la réalité du pouvoir impérial. Et l'entreprise de Justinien eut des résultats, partiels certes, mais autrement sensibles et durables que l'interruption momentanée de la succession des empereurs « fainéants » de Ravenne. Au demeurant, soyons-en persuadés, en réoccupant presque en entier les rivages de la Méditerranée, Justinien dut estimer, comme tous ses contemporains d'ailleurs, que l'Empire romain, État, mais régime surtout, avait été pratiquement restauré.

Comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire, la perte des provinces orientales fut si soudaine et si irrémédiable au siècle suivant, parce que le gouvernement de Constantinople ne put jamais, ni pendant ni après la conquête arabe, compter sur l'indispensable sympathie des populations chrétiennes des régions occupées. La situation était exactement contraire en Occident, quand le pouvoir impérial décida de reprendre aux rois vandales et goths le gouvernement de provinces qui n'avaient du reste jamais cessé de faire juridiquement partie de l'Empire romain. Sous l'impulsion du clergé catholique, les populations appelèrent et assistèrent les troupes orthodoxes, qui furent d'ailleurs d'une discipline exemplaire.

On put constater alors à quel point l'arianisme des peuples germaniques leur fut fatal : il avait empêché d'abord leur assimilation au corps civique, en les maintenant en dehors de l'Église catholique ; il fut la cause de leur rejet final. Le sort tout différent des Francs achève de montrer l'importance du facteur religieux à ce tournant de l'histoire : restés plus longtemps

païens que leurs congénères plus civilisés, ces Germains purent, le moment venu, adopter la confession chrétienne la plus propice à leur essor politique. La conversion de Clovis au catholicisme lui attira les sympathies du clergé et des populations de la Gaule méridionale, sur laquelle ils l'aidèrent à étendre son pouvoir, au détriment des Burgondes et surtout des Wisigoths hétérodoxes.

Limitée aux provinces soumises à des dirigeants ariens, l'entreprise de Justinien eut ainsi la très paradoxale mais très logique conséquence de jeter les fondements de l'Europe. Indirectement sans doute mais de plusieurs façons : d'abord en éliminant tous les rivaux des Francs, en ruinant l'Italie par l'insurrection gothique qu'elle provoqua et par l'invasion des Lombards qu'elle ne put empêcher. D'autre part, les Arabes parvinrent à s'emparer de l'Afrique du Nord qui se trouva par là définitivement détachée de l'Europe (prise de Carthage, 698). C'est le sort que connut aussi la majeure partie de l'Espagne jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle.

Il est bien compréhensible que, après la disparition de leurs rivaux, les rois francs ne manifestèrent plus le même empressement à rechercher l'alliance de Byzance, et cela pour deux raisons complémentaires : il n'en éprouvaient plus aucun besoin et, en revanche, ils avaient lieu de se méfier de la politique impériale visant à s'assurer le contrôle direct du territoire de la *Romania*. Ils prirent donc leurs distances vis-à-vis de l'Empire. Quant aux populations romaines gouvernées par les Francs, elles n'éprouvaient aucun besoin de resserrer leurs liens avec le gouvernement impérial, dont la présence ne se serait fait sentir que par un alourdissement des charges fiscales, sans aucune contre-partie.

Cependant les conditions étaient maintenant remplies, les temps étaient mûrs : après la grande poussée arabe, la querelle des images vint opposer l'Église de Rome et les empereurs et, lorsque la conquête de l'exarchat de Ravenne par les Lombards eut définitivement démontré l'impossibilité d'une intervention byzantine en Italie, les papes n'hésitèrent pas à s'associer politiquement à Pépin le Bref qu'ils avaient aidé à prendre le pouvoir. C'est par cette association de l'Église et de sa « fille aînée », la France, que s'acheva la construction de l'Europe.

En résumé, par une évolution de quatre siècles où les divisions

intestines de l'Église jouèrent toujours un rôle déterminant, et finalement par une sécession délibérée du principal patriarcat qui fit sortir Rome de l'Empire romain, celui-ci se trouva avoir cédé la place aux trois blocs politiques, culturels et religieux rivaux, — le monde musulman, Byzance et l'Europe, — dont l'histoire et les relations constituent la trame d'une nouvelle époque, le moyen âge.

Après avoir considéré comment l'Église catholique a, dès l'époque de Constantin, miné l'unité romaine par ses propres déchirements et par l'intolérance qui les explique, après avoir constaté que le pape en personne prit, au VIII<sup>e</sup> siècle, l'initiative qui devait consommer la ruine de l'Empire méditerranéen, il conviendrait, pour être complet et simplement équitable, de faire voir comment les diverses églises chrétiennes résultant de ce démembrement assurèrent la transmission d'une part notable du patrimoine antique aux trois héritiers de l'Empire romain, au monde musulman comme à Byzance et, plus spécialement pour notre propos, à l'Europe.

Cela nous entraînerait à passer en revue tous les domaines des sciences, des lettres et des arts. Combien de temps et quelle compétence ne faudrait-il pas pour dresser un tel bilan ? On ne m'en voudra donc pas, j'espère, de glisser rapidement sur ces choses que chacun connaît du reste ou soupçonne de façon suffisante.

Si vous pouviez encore m'accorder quelques minutes d'attention, je pense qu'il vaudrait mieux les consacrer aux dernières créations de l'antiquité, celles où Rome et l'Église ont œuvré, de concert cette fois, pour doter l'Europe naissante d'institutions qui devaient lui procurer de solides bases spirituelles, juridiques, sociales, économiques même. Mais le temps presse, nous obligeant de choisir et d'abrégé ici encore. Ne pouvant le faire comme il le faudrait, négligeons de parler de la liturgie ou des monuments du droit civil et canonique. Contentons-nous de signaler les recherches, particulièrement actives et fécondes en ce moment, qui concernent la dernière des créations de l'antiquité : l'abbaye bénédictine.

L'ouvrage clair et solidement documenté de F. Prinz sur le monachisme dans le royaume des Francs a montré l'originalité du monachisme de la Provence qui, par la vallée du Rhône, se répandit progressivement dans le reste de la France et qui,

d'autre part, rayonna sur l'Italie méridionale. Nos recherches confirment et complètent ces conclusions. Il y a lieu surtout de ne pas confondre la forme que la Provence du v<sup>e</sup> siècle donna délibérément au monachisme, avec une ancienne forme de vie religieuse qui consistait à professer le célibat ascétique et à se dégager de la plupart des occupations humaines.

La grande nouveauté consista justement à abandonner le genre de vie pratiqué par les ascètes des âges antérieurs, à réunir les moines en communautés nombreuses où ils se trouvaient fortement encadrés, soumis à une règle stricte et à un supérieur doté des pouvoirs les plus étendus, mais placé sous le contrôle de l'épiscopat. La vie monastique se trouva ainsi établie non plus sur le célibat ascétique seulement, mais en outre et surtout sur l'obéissance et le communisme.

Dans cette Provence où, par l'effet des grandes invasions, viennent de se replier, au début du v<sup>e</sup> siècle, l'administration et l'aristocratie romaines de Trèves et des provinces du Nord, arrive aussi à point nommé Cassien, le meilleur connaisseur de la doctrine spirituelle de l'école d'Origène, un ecclésiastique latin, sans doute, mais parfait connaisseur du grec comme de tous les centres et de tous les courants doctrinaux du Proche-Orient. Il fonde les communautés de Marseille et donne à l'Occident les traités de spiritualité qui resteront les plus complets et les plus lus pendant un millénaire. Surgissent simultanément ou successivement, en étroites relations avec Cassien et son cénotibisme, le non moins génial Salvien que les événements récents ont mûri et inspiré, Honorat, fondateur de Lérins puis archevêque d'Arles, Hilaire, qui lui succéda comme abbé puis comme archevêque, Euchère de Lyon, Salonius de Genève, son fils, Avit de Vienne, Fauste de Riez, Césaire d'Arles, etc., les abbés du Jura et de Saint-Maurice d'Agaune, centres du culte et du monachisme au royaume des Burgondes, finalement le Mont-Cassin et Vivarium d'où rayonnent sur toute l'Europe la règle de S. Benoît et l'amour de la culture antique.

Ce qui caractérise ce monachisme, c'est sa forte discipline, un sens tout romain de l'organisation, une psychologie riche, humaine, qui ne laisse point place à l'ascèse excessive et ostentatoire, à la démagogie thaumaturgique, à la crédulité ou à l'illumination, lesquels malheureusement, mais par d'autres voies, parvinrent au peuple médiéval, lui causant tant de préjudice et retardant la formation de l'esprit critique en Europe.

L'étude du milieu gallo-romain de Provence-Bourgogne, avec son humanité et sa robustesse de jugement vraiment exceptionnelles, devra être poursuivie jusqu'à la complète élucidation des problèmes soulevés par les nombreuses règles monastiques qui datent des V<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles et qui remontent toutes, en dernier ressort, aux abbés et aux établissements monastiques de cette région. De la sorte on achèvera de voir comment une élite d'aristocrates et d'intellectuels gallo-romains sut préparer l'Europe par une activité généralement obscure mais persévérante, héroïque même souvent, où chacun payait de sa personne, en commençant par renoncer aux richesses, voire à toute propriété, en organisant une société sans parasites ni privilégiés, où chacun travaillait pour tous manuellement comme intellectuellement, sans distinction de classe ni de race, où le travail se trouvait enfin honoré et la discipline, librement consentie, bref une société réalisant le programme tracé par Salvien à Marseille dès la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. Il n'est plus possible d'insister, mais cette esquisse suffira, j'espère, à faire voir ce qu'il est permis d'attendre de ces recherches pour connaître avec précision le canal qui nous a transmis bien des valeurs antiques et les sources où l'Europe a puisé certaines de ces énergies et de ces conceptions qui lui feront tellement honneur dans la suite.

## BIBLIOGRAPHIE CHOISIE

*Avertissement* : on n'a pas cru opportun de signaler ici des ouvrages en langues étrangères, même lorsqu'ils étaient essentiels de l'avis unanime des spécialistes. Le lecteur désireux de les connaître le pourra d'ailleurs sans peine, à l'aide des excellentes bibliographies dont sont munis, pour la plupart, les travaux ici mentionnés.

- André AYMARD et Jeannine AUBOYER, *Rome et son empire*. Paris, Presses Universitaires, 1962 (*Histoire générale des civilisations*, t. II). — En particulier la « Deuxième partie : Les civilisations de l'unité romaine ». Bonne synthèse.
- André CHASTAGNOL, *Le Bas-Empire*. Textes choisis et présentés. Paris, Armand Colin, 1969 (Collection U 2, 58). — Brève esquisse introduisant à des textes choisis pour évoquer les institutions et les divers problèmes du iv<sup>e</sup> siècle. Index des sources. Bibliographie. Utilement complété par le vol. 73 de la même collection :
- Jean ROUGÉ, *Les institutions romaines, de la Rome royale à la Rome chrétienne*, 1969.
- Jean CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, A. Colin, 1968 (Collection U, Série « Histoire médiévale »). — Le premier tiers du livre concerne la période ici traitée. Traduction de documents importants et bien choisis. Cartes. Bibliographie choisie.
- Daniel DE DECKER, *La politique religieuse de Maxence* (dans la revue *Byzantion*, t. 38, Bruxelles, 1968, p. 472-562). — Indispensable pour comprendre les circonstances qui ont entouré le revirement de la politique romaine à l'égard du christianisme, la promulgation de l'édit de Galère en 311 et la « conversion » de Constantin.
- Louis DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*. Paris, A. Fontemoing, 1906-1910, 3 vol. A compléter par : *L'Église au VI<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1925. — Malgré le tour apologétique que l'auteur est parfois obligé de donner à son récit (sans du reste s'abuser lui-même sur la pertinence de tous les plaidoyers), l'exposé demeure un des plus solides et des plus suggestifs de la lutte qui anima l'œuvre d'unification chrétienne entreprise par Constantin et la plupart de ses successeurs jusqu'à Héraclius. Le même auteur a donné une esquisse, haute en couleurs, des événements qui détachèrent Rome de l'Empire byzantin, dans *Les premiers temps de l'État pontifical, 754-1073*. Paris, Fontemoing, 1898.
- Gabriel FOURNIER, *L'Occident de la fin du V<sup>e</sup> siècle à la fin du IX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Armand Colin, 1970. (Collection U, Série « Histoire médiévale »). — Exposé où toutes les régions de l'Occident se trouvent équitablement traitées, nombreuses cartes et tableaux, bibliographie choisie et classée.

- LOUIS HALPHEN, *Les Barbares. Des grandes invasions aux conquêtes turques du XI<sup>e</sup> siècle*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires, 1948 (*Peuples et Civilisations*, t. V). — Exposé des événements, fait du point de vue de l'histoire des divers peuples étrangers au monde romain, en tenant un juste équilibre entre barbares orientaux et barbares d'Europe.
- F. LOT, Ch. PFISTER et F.-L. GANSHOF, *Les Destinées de l'Empire en Occident de 395 à 888*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1941 (*Histoire Générale, Histoire du Moyen Age*, t. I). — Exposé détaillé des événements avec renvoi aux sources.
- François MASAI, *La politique des Isauriens et la naissance de l'Europe* (dans la revue *Byzantion*, 33, Bruxelles, 1963, pp. 191-221). — Propose, preuves à l'appui, une explication des origines des États pontificaux, de la « Donation de Constantin » et de la restauration impériale de l'an 800, par les impératifs religieux et politiques ici exposés de façon synthétique.
- Georges OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin*, traduction française de J. GOILLARD, préface de Paul LEMERLE. Paris, Payot, 1956 (*Bibliothèque historique*). — Les trois premiers chapitres sont consacrés à la période survolée dans le présent entretien. Outre des informations et des jugements motivés d'un éminent spécialiste, on y trouve, en tête de chacun des chapitres, des indications sur les sources historiques de la période traitée. Une 2<sup>e</sup> éd. anglaise (illustrée) a été publiée en 1957 et une 3<sup>e</sup> éd. de l'original allemand a paru en 1963.
- Edouard PERROY, *L'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale*. Paris, Presses Universitaires, 1961 (*Histoire générale des civilisations*, t. III). — Forme la suite du premier ouvrage cité, concernant l'Islam notamment.
- Roger RÉMONDON, *La crise de l'Empire romain de Marc Aurèle à Anastase*, Paris, Presses Universitaires, 1970 (*Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes*, 11). — État des questions, avec une riche bibliographie, des tableaux, des cartes, bref un excellent manuel.
- Ernest STEIN, *Histoire du Bas-Empire*. T. I : *De l'État romain à l'État byzantin*, éd. française par J.-R. PALANQUE, Paris, Desclée-De Brouwer, 2 vol., 1959 ; t. II : *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien, 476-565*, Paris, 1949. — Exposé minutieux, documenté et en même temps très préoccupé de perspectives générales. Ouvrage de base.
- Joseph TURMEL, *Histoire des dogmes*, vol. II : *La Trinité, l'Incarnation, la Vierge Marie*, Paris, Rieder, 1932. — Vue d'ensemble très claire, généralement juste et pénétrante, mais démunie de références bibliographiques.

# La remise en question du christianisme au XVIII<sup>e</sup> siècle

par Roland Mortier

Dans son ouvrage posthume sur *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle, de Montesquieu à Lessing* (Paris, Boivin, 1946), Paul Hazard consacrait toute une première partie à ce qu'il appelait *Le procès du christianisme*, et qu'il traitait de manière approfondie dans un 4<sup>e</sup> chapitre intitulé significativement *Le Dieu des chrétiens mis en procès*. La formule était parlante, incisive, et elle répondait dans une large mesure à la réalité. Peut-être, cependant, ne rendait-elle pas entièrement compte de la complexité du débat et trahissait-elle, en les durcissant, les intentions de certains des hommes qui y participèrent. Ce qui est vrai de quelques penseurs ne vaut pas nécessairement pour tous les autres : la transformation qui s'opère dans la pensée religieuse (et irréligieuse) du siècle des lumières déborde le cadre d'un *procès* et relève de motivations variées qui trouvèrent un écho dans des familles d'esprit très diverses.

On distingue, dans la critique religieuse du xviii<sup>e</sup> siècle, une double tendance. La première vise bel et bien à mettre en accusation une religion tenue pour responsable des souffrances et des misères du genre humain ; l'autre tente de repenser cette religion, de l'adapter aux exigences nouvelles de l'esprit. Opposés sur l'essentiel, ces deux courants participent d'un même refus de l'immobilisme et d'une commune désaffection pour les aspects coercitifs et institutionnels de l'Église établie. A des titres équivalents, ils représentent le mouvement du siècle dans ce qu'il a de plus caractéristique et de plus profond, si l'on veut bien admettre qu'aucun siècle — même celui des « lumières » — ne se laisse capter au piège d'une définition unilatérale.

A notre sens, l'expression « remise en question du christianisme » a le mérite de refléter la vérité profonde d'une époque où ont coexisté des doctrines aussi variées que l'athéisme radical, le déisme rationnel, le théisme sentimental, le rationalisme ésotérique des loges (1), la théosophie prophétique des illuministes, le christianisme fraternel des piétistes, la tendre mystique des quiétistes.

Dans tout cela, impossible de dégager une évolution continue et linéaire allant dans le sens d'une radicalisation progressive. Les tendances antagonistes coexistent et, parfois même, se répondent dialectiquement. Dans certains cas, les manifestations les plus radicales se placent au début du siècle : le *Mémoire* (2) du curé Meslier est rédigé autour de 1720, et la polémique antichrétienne du *Militaire Philosophe* lui est antérieure de dix ans au moins. Il faut donc résister à la tentation de dessiner dans cet ensemble contradictoire et confus une courbe harmonieuse et régulière. En bonne méthode, mieux vaut dégager quelques lignes de force, autour desquelles les œuvres s'ordonneront en fonction de leur thématique, sans vouloir à tout prix les ordonner historiquement.

\*  
\* \*

Si l'on veut comprendre la spécificité du siècle des « lumières » dans le domaine religieux, il n'est pas mauvais de le comparer à son prédécesseur. Au xvii<sup>e</sup> siècle, l'empreinte religieuse s'exerce avec force sur les esprits, et on en a la preuve dans la passion avec laquelle le public cultivé s'intéresse et participe aux grands débats religieux. Le succès des *Lettres provinciales* est un signe des temps. Le rôle des ecclésiastiques dans la vie intellectuelle est considérable : parmi les meilleurs esprits de l'époque, bon nombre appartiennent à la Société de Jésus, à la congrégation de l'Oratoire, ou aux cadres pastoraux de l'Église, quand ils ne font pas partie du clan janséniste.

Les opposants à la stricte orthodoxie se répartissent en deux groupes. L'un est extérieur à l'Église, c'est celui des « libertins »,

(1) La première loge continentale est créée en 1721 à Mons.

(2) Le vrai titre du *Testament* est en effet *Mémoire des Pensées et Sentiments de Jean Meslier*.

érudits et mondains, que leur scepticisme aristocratique rend peu dangereux, en même temps que leur audience est limitée par leur ésotérisme même. Naudé, La Mothe le Vayer, Saint-Evremond ne sont connus que dans une élite, et le pouvoir ne s'inquiète guère de leurs impiétés. Naudé est l'homme de confiance de Mazarin, et Saint-Evremond, s'il est exilé de France, le doit à ses remarques critiques sur le traité des Pyrénées, non à ses opinions philosophiques. L'autre groupe se situe délibérément à l'intérieur de l'Église ; il se veut d'ailleurs plus « pur », plus authentiquement chrétien que la hiérarchie elle-même. Ce n'est pas simple hasard s'il compte, avec Arnauld, Pascal, Barcos, Nicole, — sans parler de sympathisants comme Racine et Boileau —, quelques-uns des plus brillants esprits du siècle. Encore qu'il se veuille d'un christianisme intransigeant, ce noyau d'irréductibles est plus redouté, donc plus persécuté que les libertins par le Pouvoir et par l'Église officielle (3).

Saint-Simon raconte, à ce propos, dans ses fameux *Mémoires*, une savoureuse anecdote (4). En 1707, on s'occupait à Versailles de la composition d'une mission officielle française qui devait se rendre en Espagne. Tout allait bien, quand Louis XIV crut entendre soudain un nom suspect. Mais laissons Saint-Simon lui-même rapporter la conversation :

« Parmi ceux qui devaient être de la suite du voyage, M. le duc d'Orléans nomma Fontpertuis.

« Comment, mon neveu, reprit le Roi avec émotion ; le fils de cette folle qui a couru M. Arnauld partout, un janséniste ? Je ne veux point de cela avec vous. — Ma foi, Sire, lui répondit M. d'Orléans, je ne sais point ce qu'a fait la mère ; mais pour le fils, être janséniste ! Il ne croit pas en Dieu. — Est-il possible ? reprit le Roi, et m'en assurez-vous ? Si cela est, il n'y a point de mal ; vous pouvez le mener ».

L'après-dinée même, M. le duc d'Orléans me le conta en pâmant de rire.»

Peut-être n'est-ce pas sans raison que le Roi se méfiait d'un groupe en qui il voyait « une graine de républicains », mais

(3) Pour les mêmes raisons, l'archevêque de Paris Christophe de Beaumont se montrera bien plus sévère pour Rousseau que pour Voltaire.

(4) Éd. des Grands Écrivains de la France, t. XIV, pp. 300-301.

dans les dernières années de son règne son obsession frisait le ridicule et Saint-Simon n'est pas le seul à en sourire. L'Église, quant à elle, avait d'excellentes raisons pour détester ces puritains rigoristes, ennemis de la fréquente communion : les polémiques entre jansénistes et jésuites ont peut-être plus fait que les traités matérialistes pour répandre l'incrédulité en France, et les tirades de l'anticléricalisme le plus virulent se trouvent dans les *Nouvelles ecclésiastiques* <sup>(5)</sup>, organe janséniste. Voltaire n'avait donc pas tort de saluer dans le jeune Pascal un esprit apparenté, et de tenir les *Provinciales* pour l'ouvrage en prose le mieux écrit du xvii<sup>e</sup> siècle.

L'opposition la plus redoutable, au grand siècle, se situe donc à l'intérieur du catholicisme, non en dehors. Richard Simon, adversaire malheureux de Bossuet et fondateur de l'exégèse biblique en France, reste profondément attaché à sa foi catholique et à sa congrégation de l'Oratoire. Quant à Isaac de la Peyrère <sup>(6)</sup>, que son ancienne qualité de protestant a familiarisé avec la Bible et qui va lancer la théorie des « préadamites » (ancêtres des Gentils, comme Adam sera l'ancêtre du peuple élu), on le laisse tranquillement imprimer ce qu'on tient pour les élucubrations d'un original inoffensif.

Bayle et Fontenelle, à qui Paul Hazard assigne un rôle primordial dans ce qu'il appelle « la crise de la conscience européenne », ne jouent qu'un rôle mineur dans la crise religieuse : Bayle parce qu'il est resté (comme l'ont prouvé avec force M<sup>me</sup> Élisabeth Labrousse et M. Walter Rex) foncièrement protestant, et même profondément fidéiste ; Fontenelle, parce qu'il s'en tient toujours à une méthode prudemment allusive et qu'il se borne à dénoncer les errements et les faiblesses de la pensée mythique, sans viser jamais la religion établie <sup>(7)</sup>.

Le xviii<sup>e</sup> siècle renonce à cette réserve. De même qu'il remet en question les habitudes mentales les plus ancrées, les structures de l'État et celles de la société, il va s'interroger sur les fonde-

<sup>(5)</sup> On y trouve e. a. des histoires atroces de vocations forcées, qui n'ont rien à envier à *La Religieuse* de Diderot.

<sup>(6)</sup> Voir à son sujet David R. McKEE, *Isaac de la Peyrère, a precursor of eighteenth-century critical deists*, dans *Publications of the Modern Language Association*, vol. LIX, 1944, pp. 456-485.

<sup>(7)</sup> Ce qui lui vaudra le reproche de « lâcheté » de la part de Voltaire.

ments d'une religion avec laquelle la vie civile avait fini par s'identifier par le biais du calendrier, du rituel ou de l'éducation. L'incrédulité gagne les milieux bourgeois, en majorité jansénistes au xvii<sup>e</sup> siècle : Helvétius et Concordet, Diderot et Naignon, Voltaire et Holbach appartiennent à la bourgeoisie cultivée, celle précisément qui va donner le ton et qui marquera le siècle de son empreinte (8). L'indifférence religieuse touchera même certains cercles intellectuels relevant de l'obédience cléricale : bon nombre d'abbés, ou prétendus tels, n'ont pas retenu grand-chose de leur passage au séminaire, et ils se comportent dans leur vie et dans leurs écrits comme d'authentiques laïcs. L'abbé Castel de Saint-Pierre, l'abbé Coyer, l'abbé Terrasson, Dulaurens et Voisenon, pour n'en citer que quelques-uns, n'ont plus d'attaches réelles avec l'Église, et il est rare que celle-ci sévisse contre ces esprits forts. Seul Dulaurens paiera de sa liberté, dans une prison ecclésiastique d'Allemagne, les incartades et les impiétés de ses écrits : il est vrai que ce plumitif besogneux n'a ni l'entregent, ni les ressources des autres, et qu'il appartient à une bohème internationale d'écrivains de métier, sans protecteurs ni appuis matériels. Les cadres de l'Église ne peuvent absorber tous les diplômés qui sortent des collèges et des Universités, et le surplus constitue une sorte de prolétariat intellectuel, capable aussi bien de servir les puissants que de les brocarder, et dont Diderot a laissé une peinture inoubliable dans *Le Neveu de Rameau*.

A ce relâchement interne des cadres de l'Église correspond une crise sociale qui s'est manifestée à la fin du règne de Louis XIV, époque de disette et d'insécurité, et qui s'exprimera sous des formes diverses à partir de 1750. La désaffection à l'égard de la royauté est devenue un fait évident à ce moment-là, et la religion pâtira nécessairement de son étroite association à l'ordre civil et au système politique. Ce double aspect, religieux et social, s'exprimera par la voix du curé Jean Meslier, desservant de la paroisse d'Étrépy, en Ardenne, non loin de Charleville et de Sedan. Qu'un modeste curé de campagne, sans fortune et sans relations, sans autre culture que celle reçue au séminaire,

(8) C'est peut-être dans la mesure où il se voudra « homme du peuple » que Rousseau s'écartera des « philosophes » dans leur attitude envers la religion.

se soit insurgé à la fois contre la religion et contre la royauté, le fait est insolite, même en plein siècle des « lumières », mais il illustre de façon exemplaire la radicalisation de la pensée française après la mort du vieux Roi.

\*  
\* \*

On s'accorde généralement à voir dans l'essor de la pensée *critique* un des aspects les plus révélateurs de la singularité du XVIII<sup>e</sup> siècle. La critique religieuse est, certes, fréquemment mentionnée à cet égard, mais les ouvrages de synthèse se gardent presque toujours d'entrer dans le vif de cette argumentation, traitée par d'aucuns avec quelque mépris. Or l'on constate, à l'examen des faits, le sérieux et la vigueur de ces analyses, leur présentation soignée, et la rigueur de leur démonstration. Le lecteur non prévenu y trouvera, dans bien des cas, l'expression de méthodes et d'attitudes que l'on croyait devoir attribuer au XIX<sup>e</sup> siècle.

En gros, les critiques porteront sur :

1. *La légitimité historique* du christianisme, c'est-à-dire sur la question de ses origines et de sa tradition (ce type de pensée conduira plus tard à la réflexion historique de Strauss, de Renan, de Loisy, sans parler d'auteurs plus récents).

2. *Son contenu doctrinal*, ce qui aboutit à l'examen des dogmes, en particulier de la Trinité, de la transsubstantiation, mais surtout de la grâce, opposée à la liberté. Une attention toute particulière est accordée au problème du mal, jugé incompatible avec la bonté divine, et avec la notion même d'un Dieu créateur : l'importance de cette objection suscitera, au XVIII<sup>e</sup> siècle, une pléthore de théodicées.

3. *Le rôle moral de l'Église* : c'est le côté anticlérical de cette polémique, le plus violent dans bien des cas, mais aussi le moins moderne. On n'a pas attendu 1700 pour dénoncer les abus de la hiérarchie, les scandales monastiques, le culte des images, la corruption du clergé, les formes dégradées de la dévotion populaire, les crimes des fanatiques.

4. *Le rôle politique et social de l'Église* : celle-ci est représentée comme l'alliée (d'ailleurs privilégiée et abusive) du pouvoir tyrannique. Elle le sert pour se servir de lui, et dominer ainsi le

monde. L'Église, force oppressive, a toujours écrasé les faibles, ou les a maintenus dans l'ignorance et la servilité. Sur ce quatrième point, l'attitude des « philosophes » est très divisée : si Meslier et Holbach, l'un dans son *Mémoire*, l'autre dans son *Essai sur les Préjugés* (qui scandalisera Frédéric II), attaquent cette « sainte alliance », Voltaire et les modérés préfèrent la dissocier afin de s'allier aux chefs d'état et devenir ainsi les inspirateurs d'une réforme opérée par le haut.

Selon les personnalités, l'accent sera mis tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de ces chefs d'accusation : c'est ainsi que Voltaire, abrégant en 1762 le texte de Meslier pour en faire l'*Extrait*, supprimera tous les aspects égalitaires et révolutionnaires de sa pensée pour n'en garder que la critique religieuse historique et doctrinale.

\*  
\* \*

L'histoire de l'Église était restée trop longtemps matière réservée pour que les premiers examens de la tradition sacrée, prise dans son ensemble, n'éveillassent aussitôt une curiosité passionnée. Ici encore, les querelles intestines du christianisme avaient ouvert la voie : la polémique entre Jurieu et Bossuet, les recherches des protestants libéraux, avaient mis au jour les incertitudes et les contradictions de la version officielle, admise jusque-là sans trop d'opposition. Une critique érudite va scruter par priorité les origines du christianisme, ses liens avec le judaïsme, l'histoire de Jésus et des apôtres, l'établissement de l'Église, et la succession des hérésies.

Meslier n'est pas assez au fait de l'histoire ancienne pour se hasarder sur ce terrain. Sa critique porte davantage sur le contenu de la doctrine et sur ses faiblesses, sur l'idée même de création, sur l'absurdité des miracles, enfin sur la mystification idéaliste ; elle laisse de côté le problème de l'historicité du christianisme primitif. C'est précisément cette question qui fascine un jeune historien, formé à Leiden aux méthodes de la critique historique, Jean Lévesque de Burigny (1692-1785). Issu d'une famille d'érudits, il était le cadet de Lévesque de Pouilly, secrétaire et confident de lord Bolingbroke pendant son séjour en France, et probablement son initiateur à la critique biblique.

Avec une méthode extrêmement rigoureuse et une information très poussée, recueillie aux sources les plus diverses et souvent très orthodoxes (e. a. les travaux classiques du janséniste Le Nain de Tillemont), Burigny va s'efforcer de priver le christianisme de son autorité historique, de sa prétention au caractère sacré, de l'argumentation édifiée patiemment par les apologistes pour soutenir sa vocation divine. Il compose, autour de 1730, une vaste *Histoire critique du christianisme* qui ne sera publiée qu'en 1767, sous le nom de Fréret, et dans une version abrégée, intitulée cette fois *Examen critique des Apologistes de la Religion chrétienne*.

L'*Examen des Apologistes* est trop peu connu du grand public d'aujourd'hui, et déjà celui du xviii<sup>e</sup> a préféré le ton désinvolte et caustique de Voltaire à sa démarche plus sereine, plus détachée, mais un peu lourde dans son appareil de références et de notes. Son argumentation était remarquable pour l'époque, et les auteurs ultérieurs l'ont beaucoup utilisée, sans toujours l'avouer.

Burigny commence par proclamer son droit à l'examen, sur le plan des principes. Il s'autorise de l'exemple donné par le protestant Grotius et par le catholique Houtteville pour croire qu'une bonne cause doit écarter les paralogismes, les preuves faibles, les arguments équivoques. Entrant ensuite dans le vif du sujet, il conteste l'authenticité des Évangiles, et en tout cas le choix arbitraire du canon : Saint Clément utilisait des Évangiles tenus depuis pour apocryphes, et les arguments mis en avant pour justifier l'authenticité du Nouveau Testament prouveraient aussi bien celle des livres dits apocryphes (p. 19). Il donne ensuite une série d'exemples de textes falsifiés et d'interpolations opérées sans discrétion par des chrétiens zélés (e. a. dans Flavius Josèphe, pp. 52-53). Son scepticisme s'étend aux miracles opérés par le Christ, miracles dont l'authenticité aurait inmanquablement entraîné la conversion des Juifs, et aux circonstances légendaires de la mort des apôtres (pp. 63-66). Burigny s'étend assez longuement sur la démonologie chrétienne, restée assez vivace au xviii<sup>e</sup> siècle (contrairement aux conclusions du récent ouvrage de Mandrou) et démystifie complaisamment des cas de possession (e. a. l'histoire de la possédée dont le diable répondait aux *Épîtres* de Cicéron, les prenant pour des textes sacrés, pp. 89-91). Sa conviction personnelle est que

le christianisme fut, dès le début, la religion d'un peuple ignorant, malheureux et crédule, et que le phénomène qui se vérifie dans les missions du Japon et de la Chine (pp. 97-101) était lié à la nature même de sa doctrine et aux circonstances de son apparition. Son succès fut le résultat d'un calcul politique, et son extension le fruit de la violence, à partir de Constantin. Les arguments tirés de la prétendue excellence morale des chrétiens ne résistent pas à l'examen : il est des hommes vertueux dans toutes les religions, et Burigny consacre un curieux développement à la morale des « yoghis ». Quant au martyre, il ne prouve rien, si ce n'est la conviction inébranlable de celui qui le subit ; chaque foi a ses martyrs, et le catholicisme, par sa violence, en a suscité bon nombre, entre autres parmi les anabaptistes ; d'ailleurs, l'athéisme a ses martyrs, lui aussi, et qui pourraient témoigner pour leurs idées (p. 138). Comme on peut le constater tous les jours, la religion chrétienne n'a pas changé les hommes : ils ne sont ni meilleurs, ni plus éclairés que les sages de la Grèce, dont la morale valait bien celle des prédicateurs modernes. Mais l'Europe n'a pas le monopole des lumières, et elle aurait grand profit à s'informer de la spéculation morale des Chinois, des Japonais et des Siamois (pp. 159 et ss.). Burigny va même plus loin : non seulement le christianisme n'a pas amélioré les hommes, mais il les a rendus persécuteurs, en raison de sa prétention à la vérité absolue. Il en donne de nombreux exemples dans l'histoire : la croisade contre les Albigeois, les massacres de Vaudois dans le Piémont, les reniements du Concile de Constance, les horreurs de la colonisation espagnole (pp. 176-185).

« Nous avons vu plus haut (chap. 7) les diverses violences qui ont été employées contre les payens, pour les amener au Christianisme ; le zèle des orthodoxes est encore bien plus grand contre ceux d'entre les Chrétiens dont la créance ne s'accorde pas entièrement avec la leur.

Ce ne fut d'abord que par les châtimens spirituels, que l'on sévit contre ceux à qui l'on donnoit le nom d'hérétiques ; les prêtres ayant acquis un très-grand crédit depuis que les Empereurs étoient Chrétiens, l'exil et ensuite la mort furent le partage de ceux qui s'éloignèrent de la secte dominante. En péchant contre les premiers devoirs de l'humanité, on s'imagina plaire à Dieu ; et plus on étoit cruel, plus on étoit censé avoir de la religion. C'est ce qui a fait dire à un auteur fameux (\*), « Je me suis

(\*) *La France toute Catholique sous le règne de Louis le Grand*, p. 66.

vingt fois étonné que les Juifs, qui haïssent si obstinément les Chrétiens, et qui étant répandus par-tout le monde, savent ce qui s'y passe, et peuvent transporter les nouvelles dans tous les pays, n'aient pas traduit en diverses langues, Chinoise, Japonoise, Malabaroise, l'histoire des Chrétiens ; car ils disposeroient par-là toutes les nations à ne pas souffrir que les Chrétiens s'établissent chez elles ».

Cet esprit de persécution avoit gagné jusqu'au bon Roi S. Louis, qui disoit confidemment à Joinville <sup>(10)</sup>, « que, quand un laïc entendoit médire de la religion Chrétienne, il devoit la défendre, non seulement de paroles, *mais à bonne épée tranchante*, et en frapper les médisans et les mécreans à travers le corps, tant qu'elle pourra y entrer ».

C'est une violation manifeste des préceptes des premier docteurs de l'Église, qui avoient décidé que *la violence ne doit jamais être employée en faveur de la vérité*. Ceux qui parloient de la sorte n'avoient aucun pouvoir sur la terre. Leurs successeurs, devenus tout-puissans, ne mirent aucune différence entre les rebelles à l'état, et ceux qui ne reçoivent pas aveuglément les décisions de l'Église (pp. 172-173).

A ceux qui croiraient aux vertus positives de la religion chrétienne, il oppose non sans humour les témoignages d'esprits aussi différents que le grand Arnauld et le père Rapin, de la Société de Jésus (pp. 193-194), lesquels s'accordent à déplorer la décadence morale du monde chrétien de leur temps.

Après avoir utilisé les instruments de la critique historique externe, Burigny va recourir à la critique interne. Cette fois, c'est surtout l'Ancien Testament qui sera visé. La localisation du Paradis terrestre est un non-sens géographique (p. 200). Le déluge est une histoire aberrante, bourrée d'impossibilités (c'est un point que le « Militaire Philosophe » avait creusé avec une prédilection compréhensible de la part d'un officier de marine). Le Pentateuque ne mentionne pas l'immortalité de l'âme, il accorde en revanche la raison aux animaux et offre de Dieu une représentation toute corporelle (pp. 209-211). La Bible fourmille d'histoires atroces et scandaleuses dont certaines sont proposées en modèle :

Les incrédules accusent aussi l'Écriture d'approuver, de proposer pour modèle, de louer beaucoup de personnages dont la vie n'a été rien moins qu'édifiante, et de canoniser des actions qui seroient condamnées par la raison ou par la religion naturelle.

Le livre des Juges (ch. 3, v. 14) fait l'éloge de l'action d'Aod, qui assassina Eglon, Roi de Moab, dont il étoit devenu le sujet par le droit de la

(10) *Joinville*, de Ducange, p. 11.

guerre. La lecture d'un ouvrage, où se trouve un principe si dangereux, devrait être interdite aux simples dans un état bien policé. C'est peut-être ce passage qui a séduit les Ravailiac et les Clément, et qui les a engagés à commettre avec confiance le plus grand de tous les crimes.

L'action de Jahel ne paroît pas plus conforme à la saine morale. Elle étoit femme d'Heber, qui étoit en paix avec Jabin, Roi d'Azor ; Sizara, Général de ce Prince, fuyant après avoir été battu par Baruc, Jahel va au-devant de lui, promet de le cacher, et cependant le tue en trahison.

Néanmoins Jahel tient une place honorable dans le cantique de Débora. Il y a pourtant dans cette conduite une complication de perfidies qui auroit dû effrayer une conscience tant soit peu timorée. Le P. Calmet en convient. « Il faut reconnoître, dit-il, qu'elle a fait un mensonge, et qu'elle a agi contre la bonne foi qu'on doit garder, en guerre même, envers ses ennemis, en invitant Sizara d'entrer dans sa tente, et en l'exhortant de ne rien craindre. Elle a violé les droits de l'hospitalité pour tromper son ennemi, ce qui n'est jamais permis, l'hospitalité ayant toujours passé pour une chose sainte et inviolable. Il paroît d'ailleurs qu'Heber et Jabin étoient alliés, et on ne voit point que Sizara ait rien fait contre cette alliance » (*Juges*, c. 5, v. 14).

Il y a plusieurs autres traits de cette nature dans les livres de l'ancien Testament, ce qui avoit engagé les Manichéens à le rejeter avec mépris (pp. 212-213).

Le livre de *Judith* est plus capable de faire commettre de grands crimes, que d'inspirer de la vertu. On est très-embarrassé à fixer le tems où cette héroïne a vécu. Il est dit, dans le 30<sup>e</sup> verset du 16<sup>e</sup> chapitre, qu'elle vécut 150 ans, et que tant qu'elle fut au monde, et plusieurs années après, il ne se trouva personne qui troublât Israël. Or on ne trouve point, dans les derniers siècles du royaume de Judas, aucun tems de tranquillité assez long pour pouvoir placer l'événement du siège de Béthulie. Le P. Calmet n'a d'autre expédient que de donner à Judith 60 ou 65 ans, lorsqu'elle tua Holopherne ; cependant elle est représentée dans l'histoire comme étant alors d'une très-grande beauté. Prideaux avoue qu'il est dans l'impuissance d'éclaircir cette difficulté, ch. I, p. 73.

L'auteur de la défense des sentimens sur l'histoire critique (lettre 10, p. 249) penche à croire que le livre d'*Esther* est une histoire feinte, ou un roman spirituel. Cet auteur a réuni tous les traits qui peuvent confirmer cette idée (p. 218).

Voltaire n'aura qu'à puiser ici les exemples qu'il répétera inlassablement dans ses pamphlets et dans *La Bible enfin expliquée*. Enfin, le lecteur attentif aura la surprise de découvrir en l'auteur de l'*Ecclésiaste* un spinoziste avant la lettre :

L'*Ecclésiaste* a été un sujet de scandale pour les Déistes : ils se sont imaginés qu'il étoit clair pour tout homme qui pourroit s'élever au-dessus des préjugés, que ce livre avoit été composé pour prouver que l'homme ne doit chercher qu'à mener une vie tranquille en ce monde ; que l'avenir ne doit point l'inquiéter, parce que tout meurt avec le corps. C'est

ce qui se prouve par ces passages (ch. 3, versets 12 et 18). « J'ai reconnu qu'il n'y avoit rien de meilleur que de faire du bien pendant sa vie. J'ai dit en moi-même touchant les enfans des hommes, que Dieu les éprouve, et qu'il fait voir qu'ils sont semblables aux bêtes. C'est pourquoi les hommes meurent comme les bêtes, et leur sort est égal. De même que l'homme meurt, les bêtes meurent aussi : les uns et les autres respirent de même ; l'homme n'a rien de plus que la bête. Tout est soumis à la vanité, et tout tend à un même lieu. Ils ont tous été tirés de la terre, et ils retourneront dans la terre ; qui connoît si l'ame des enfans d'Adam monte en haut, et si l'ame des bêtes descend en bas... ? J'ai reconnu qu'il n'y a rien de meilleur à l'homme, que de se réjouir dans ses œuvres ; que c'est-là son partage, car qui est-ce qui le ramenera pour connoître ce qui doit se passer après lui ? (*ibid.* ch. 8, v. 14). J'ai cru que le bien, qu'on pouvoit avoir sous le soleil, étoit de manger, de boire et de se réjouir, et que l'homme n'emportoît que cela avec lui de tout le travail qu'il avoit eu dans sa vie, pendant les jours que Dieu lui avoit donnés sous le soleil. »

Enfin, dans le verset 5 du ch. 9, il est décidé positivement que les morts ne connoissent plus rien, qu'ils ne sont point récompensés, et que leur mémoire est ensévelie dans l'oubli ; cependant c'eut été bien là l'occasion de s'expliquer sur l'immortalité de l'ame, si l'auteur avoit eu quelque connoissance de cette doctrine. Il est vrai que, sur la fin de cet ouvrage, il dit que la poussiere rentrera dans la terre d'où elle a été tirée, et que l'esprit retournera à Dieu qui l'a donné. Mais ce Rouah, ou cet esprit, est ce qui est appellé ailleurs, (*Gen.*, ch. 8, v. 7) *spiraculum vitae*, et il signifie, pour l'ordinaire, quelque chose de corporel. Une preuve, que l'auteur de l'Ecclésiaste n'a pas entendu par là *une substance spirituelle et immortelle*, c'est qu'il se sert du même terme lorsqu'il parle de l'ame des bêtes, (ch. 3, v. 9). Ces expressions favoriseroient plutôt les Spinosistes que les orthodoxes (pp. 213-215).

Il sera tout aussi étonné de déceler en l'auteur du *Cantique des Cantiques* un scandaleux libertin.

Pour ce qui est du Nouveau Testament, Burigny constate qu'il est imprégné du sentiment de la proximité de la fin du monde, et qu'il est étrange de le voir démenti par les faits sur cette conviction fondamentale (p. 122). Il note d'ailleurs, avec ironie, que l'Église interdit la lecture de ce qui constitue le fond même de sa doctrine (*Index*, règle 5) :

Les Chrétiens disent, à la vérité, que leurs livres fondamentaux ont été inspirés par le S. Esprit, mais comment peuvent-ils concilier cette opinion avec les imperfections qu'ils leur attribuent. Dans toute l'Italie et dans tous les pays où l'autorité du Pape est sans bornes, l'Écriture est regardée comme un livre dangereux pour le plus grand nombre des fideles, et dont il est très-facile d'abuser ; en conséquence de cette opinion, il n'est permis de vendre la Bible traduite en langue vulgaire, qu'à ceux

qui ont permission de la lire : c'est ce qui est exprimé par la cinquième règle de l'index, dont voici la traduction <sup>(11)</sup>. « Étant évident, par l'expérience, que si la Bible traduite en langue vulgaire étoit permise indifféremment à tout le monde, la témérité des hommes seroit cause qu'il en arriveroit plus de mal que de bien ; nous voulons que l'on s'en rapporte au jugement de l'Évêque, ou de l'Inquisiteur, qui, sur l'avis du Curé, ou du Confesseur, pourront accorder la permission de lire la Bible, traduite par des auteurs Catholiques en langue vulgaire, à ceux à qui ils jugeront que cette lecture n'apportera aucun dommage ; il faudra qu'ils aient cette permission par écrit ; que s'il s'en trouve qui aient la présomption de lire, ou retenir la Bible sans cette permission par écrit, on ne les absoudra point »... (pp. 224-225).

En conclusion de cet examen, Burigny énonce les principes de la critique historique moderne et, dans un texte qui mériterait de figurer parmi les classiques de l'histoire, il en formule les règles :

« il faut observer que les preuves des religions révélées contiennent des faits, dont la discussion, demandant de longs examens, et renfermant de grandes difficultés, est par conséquent peu à la portée du commun des hommes.

En effet, toutes les religions ont pour fondement des prophéties et des miracles, qui sont, ou conservés par la tradition, ou recueillis par d'anciens livres, écrits en une langue inconnue, non seulement au peuple, mais même à un grand nombre de personnes qui d'ailleurs ont l'esprit cultivé.

On ne peut pas juger de l'argument tiré des prophéties, qu'on ne soit en état de s'assurer, 1<sup>o</sup> du tems où vivoit le prophete, pour savoir si la prophétie n'est pas postérieure à l'événement ; 2<sup>o</sup> du véritable sens du passage que renferme la prophétie, ce qui suppose la connoissance de la langue originale du livre prophétique ; 3<sup>o</sup> il est nécessaire de savoir dans quelles circonstances s'est trouvé le prophete, afin d'être certain qu'il n'a pas pu conjecturer ce qu'il a prédit ; 4<sup>o</sup> il faudra comparer la prophétie avec d'autres prédictions, que des hasards heureux ont pu vérifier.

Les miracles ont ordinairement pour garans des livres dont la vérité ne peut se prouver sans le secours de l'histoire. 1<sup>o</sup> Il faut examiner le siècle des historiens qui les rapportent ; 2<sup>o</sup> il faut s'assurer de l'authenticité de leurs livres et de la sincérité de leurs témoignages ; 3<sup>o</sup> il sera nécessaire de s'assurer si les miracles, dont ils parlent, ne sont pas l'effet de la fourberie, ou s'ils ne peuvent pas avoir des causes physiques pour base. Mais comment un homme peu instruit pourra-t-il se convaincre que ces livres ne sont pas l'ouvrage de l'imposture, tandis qu'il est certain que le genre humain est partagé en différentes sectes qui produisent toutes, en faveur de leurs opinions, des livres qu'elles prétendent également

(11) Starti, 4<sup>e</sup> part., p. 5.

inspirés ? Ce n'est que par un très grand travail qu'on peut discerner le différent mérite de ces ouvrages ; il est contre l'expérience et contre la raison, d'imaginer que tous les hommes puissent faire toutes les recherches nécessaires pour parvenir à ce discernement. Le salut dépendra donc de la science et d'une question de critique.

Quant aux preuves tirées de la tradition, un peu de sagacité suffit pour en connoître l'incertitude ; mais ce n'est qu'après des études profondes et de sérieuses réflexions, qu'on peut déterminer le degré de croyance qu'elle peut mériter.

Il ne suffira pas d'avoir examiné une seule religion, il y a dans le monde une infinité de sectes qui se vantent toutes de tirer leur origine du ciel. Elles se fondent toutes sur le même genre de preuves. Pour donner, avec connoissance de cause, la préférence à l'une d'entre elles, il faudra les comparer et juger qu'elle est la mieux fondée » (pp. 236-239).

Le rôle déterminant joué par les querelles intestines du christianisme dans la naissance de la méthode critique appliquée à l'histoire des religions est mis en évidence par Burigny lorsqu'il souligne (p. 248) la validité des reproches formulés par les catholiques contre les protestants, et vice-versa, reproches qui finissent par s'annuler ou, au contraire, par cumuler.

Sociologiquement, l'adhésion religieuse n'est presque jamais le résultat d'un libre choix ; elle est liée au hasard de la naissance (p. 259) : on est chrétien parce qu'on est Français, on serait musulman si on était né en Turquie.

Enfin, Burigny rejette l'argument de Pascal qui, s'il était fondé, vaudrait tout aussi bien pour la religion juive ou pour l'Islam. Il conclut en revenant à son point de départ : le doute et l'examen sont légitimes, même pour le croyant, puisqu'ils évitent de mal penser de Dieu et de dégrader l'idée qu'il faut se faire de lui.

\*  
\* \*

L'auteur de l'*Examen des Apologistes* ne pose ni à l'athée, ni au matérialiste. Sa critique se veut strictement historique, elle ne touche pas à la philosophie et n'aborde à aucun moment le problème de l'existence de Dieu. L'œuvre vaut surtout par la sérénité de son argumentation, par la solidité de son information, par l'absence de passion et de ressentiment. Elle a beaucoup servi, par la richesse de sa documentation et par la précision de ses références. Mais en définitive, comme toute œuvre de science, elle n'a été ni la plus efficace, ni la plus répandue dans le vaste mouvement de contestation religieuse.

D'autres ouvrages critiques seront plus polémiques de ton, plus diversifiés dans leur argumentation doctrinale. On voit pulluler, après 1700, dans les collections de manuscrits, les *Examens critiques* (*Examen de la religion*, *Examen de la Genèse*, *Examen critique du Nouveau Testament*, *Examen du Nouveau Testament*, *Examen et Censure des livres de l'Ancien Testament*, *Histoire critique du christianisme*, *Analyse de la religion*, *Traité de la religion*). Certains de ces textes seront imprimés en tout ou en partie, dans des éditions clandestines, entre 1760 et 1770, années où l'assaut contre l'Église catholique atteint son point culminant.

Une des œuvres les plus personnelles et les plus substantielles dans cette abondante production manuscrite est sans aucun doute celle qu'il est convenu d'appeler le *Militaire philosophe* depuis que Naigeon et Holbach en publièrent, à la fin de 1767, une version très abrégée. Rédigé vers 1710 et intitulé *Difficultés sur la Religion proposées au P. Malebranche par Mr \*\*\*, officier militaire dans la marine*, ce gros ouvrage est l'aboutissement de la réflexion d'une vie entière. L'auteur inconnu apparaît comme un mathématicien féru de certitudes « géométriques » et résolument méfiant à l'égard des incertitudes de l'histoire. A la différence de celle de Lévesque de Burigny, sa méthode est plus théorique qu'érudite, et il se distance de Meslier par son hostilité au matérialisme athée.

Son traité, car c'en est un, s'ouvre sur un *Premier Cahier, contenant ce qui m'a fait ouvrir les yeux*, qui résume les arguments anticléricaux classiques en les intégrant dans un récit autobiographique très curieux : un pèlerinage à N.-D. des Ardilliers, ses lectures en classe de philosophie, sa participation aux dragonnades, puis ses contacts avec les Indiens d'Amérique, ont fait de cet ancien « diseur d'*obsecro*, d'allégresses, d'oraisons de Ste Brigitte » un ennemi déclaré des « religions factices » (c'est le nom qu'il applique à l'ensemble des religions tenues pour révélées).

Il se livre ensuite à un *Examen général des religions factices*, qu'il légitime lui aussi, mais avec d'autres arguments que Burigny. Pour lui, la religion est une question importante (ce qui impose l'examen), mais d'ordre strictement personnel (ce qui le justifie et le fait échapper à l'autorité civile). Le militaire conteste à l'État le droit d'imposer une religion, mais lui accorde celui de l'interdire si elle entraîne des conséquences funestes au bien public : les persécutions, le célibat des prêtres, la doctrine

de la grâce. En somme, le christianisme — doctrine contraire à l'ordre social (Rousseau dira la même chose dans l'*Émile*) — serait à prohiber, au lieu d'être encouragé.

Pour être désintéressé, l'examen se fondera sur la seule raison et rejettera les témoignages invérifiables, les « faits » douteux que nous offre l'histoire. Or la raison nous prouve que toutes les religions révélées sont incertaines, qu'aucune ne peut donc exiger de nous une croyance absolue. Dieu, qui est pur esprit, n'a pu vouloir communiquer ses volontés par le truchement d'un livre ou d'interprètes humains ; il a imprégné nos devoirs dans notre conscience. L'adhésion à une religion « factice » est donc plus qu'une erreur, un crime qui nous condamne à idolâtrer (Cah. II, 120).

Cette partie théorique, il faut le souligner, est d'une remarquable originalité et d'une puissante rigueur démonstrative qui se marque jusque dans la structure des chapitres en *Vérités* et *Arguments démonstratifs*.

Le III<sup>e</sup> cahier, s'il est aussi vigoureux, est moins neuf puisqu'il comporte l'examen de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il faut remarquer, à cet égard, la singulière analogie des arguments exposés par Meslier, par Lévesque de Burigny et par le Militaire Philosophe, alors que ces auteurs écrivaient sans se connaître. On peut se demander si des manuscrits clandestins n'ont pas fourni des matériaux à tous ces contestataires, et l'existence du *Theophrastus redivivus* latin (retrouvé par M. Spink à la Bibliothèque Nationale) favorise une telle hypothèse.

Le Militaire contestera la divinité, et jusqu'à la moralité, de l'Ancien Testament. Il se montre scandalisé par la préférence de Dieu pour un seul peuple, et par sa haine pour tous les autres. Il s'attarde (pour des raisons techniques !) sur l'arche de Noé, et exécute sommairement l'histoire d'Adam et Eve. Les Évangiles ne sont, à ses yeux, qu'une rhapsodie maladroite, dont le choix ne repose sur aucun critère sérieux. Lui aussi est horrifié par la théorie de la grâce, suprême injustice d'un Dieu capricieux, et surtout par la facilité de l'absolution, qui efface en un instant les crimes de toute une vie et constitue, à sa manière, un encouragement au vice. La Résurrection n'est qu'une fable, analogue à celles que l'on rapporte au sujet de Romulus ou de Sommonacodom, et d'ailleurs (ici le Militaire est plus original), elle présuppose la notion d'un ciel « localisé » dans l'espace. Il

rejette l'idée du Diable, façon commode d'endosser à un tiers la réalité du mal qui est en nous. Pour les miracles, il n'en admet qu'un seul, la création, et il tient tous les autres pour des impostures qui font la richesse de l'Église. La notion de péché originel le heurte dans sa conscience : on ne punit pas Pierre pour les fautes de Jean, et du même coup il nie la nécessité d'un Sauveur.

Là-dessus, dans un IV<sup>e</sup> cahier qui se présente comme l'aboutissement de toute sa pensée, le Militaire Philosophe édifie un déisme sans culte, sans prêtres, sans cérémonies, expression directe de la religion « naturelle », fondé (avant Rousseau) sur un *dictamen* de la conscience. On aurait donc tort de le confondre avec Meslier ou avec Holbach : le Militaire croit profondément à l'existence d'un Dieu garant des vérités premières et des principes moraux, tout comme il croit à la liberté et à la responsabilité individuelles.

Le sérieux du savant n'exclut pas, chez le Militaire, la verveur et une certaine impatience qui se marque dans des exclamations et des apostrophes soudaines

« ces gens-là se diront exempts de toutes charges publiques, posséderont les plus beaux biens et lèveront sur le peuple plus d'impôts, le laissant seul chargé de toutes les dépenses de l'État et d'aller courir les risques et les fatigues de la guerre pour les mettre à couvert de leurs ennemis, tandis que ces Messieurs seront à table, au lit, à se promener dans leurs superbes jardins, ou à séduire les femmes et les filles des malheureux qui courront s'exposer pour leur défense » (I, 3 ; p. 79).

ou encore

Tout le corps monacal crie d'un ton de Polyphème qu'on ne peut se donner trop tôt à Dieu ; sur cet axiome admirable, on reçoit des filles de 15 ans à s'engager pour toute leur vie dans un état contraire à la raison et à la nature ; donc le désespoir les rongera jusqu'à la mort. Que ne les reçoivent-ils donc à trois ans, cela serait bien encore plus beau, puisque ce serait encore bien plus tôt (I, 20 ; p. 93).

et plus loin

On ne peut soutenir que l'espérance de biens infinis, presque impossibles à acquérir, avec une alternative de peines presque impossibles d'éviter, soient un sujet d'amour pour celui qui promet et menace ; proposez à un enfant tout ce qu'il pourra désirer, s'il est une après-dîner tranquille sur une chaise, et le fouet s'il remue ; vous verrez s'il aimera !

C'est, dit-on, Dieu qui nous nourrit, qui nous fournit tant de choses nécessaires et agréables, nous devons l'aimer. Nous aimons bien père, mère, bienfaiteur. Crème fouettée que cela ! Dieu ne nous donne-t-il pas de même les maladies, les poisons, les accidents ? (III, 71 ; p. 246).

## A propos des religions orientales,

Est-il plus extravagant de courir et d'attendre respectueusement toutes sortes de biens d'une figure à dix visages, avec cent bras, que d'une oublie incrustée dans un vase précieux et rayonnante de pierreries ; de se tenir dans une rivière pour retirer le soleil de son éclipse, que d'employer quelques gouttes d'eau jetées en l'air pour empêcher le tonnerre, etc. ? Il n'y a point d'impertinences dans le paganisme le plus outré dont on ne trouve une fidèle copie dans notre religion ; le parallèle n'en est pas difficile (I, 17-18 ; p. 91).

Il faudrait plus de temps et plus d'espace que n'en comporte le cadre d'une communication pour épuiser la vaste matière de notre sujet. Nous nous bornerons donc, à propos du *Mémoire* de Meslier, à souligner les aspects sociaux et révolutionnaires de sa critique de la religion chrétienne. Il a connu la misère des campagnes à l'époque des guerres du grand Roi, il a vu de ses yeux l'oppression économique et politique sous laquelle gémit le peuple de France, pour les neuf dixièmes composé de paysans au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour lui, la religion n'est qu'une immense imposture destinée à perpétuer la servitude des masses. Il associe dans sa dénonciation la puissance ecclésiastique et celle des grands ; il incrimine :

« cette détestable politique des hommes » qui ont employé « toutes sortes de ruses et d'artifices pour séduire les peuples, afin de parvenir plus facilement à leurs fins... ces fins et rusés politiques abusant ainsi de la faiblesse, de la crédulité et de l'ignorance des plus faibles et des moins éclairés, ils leur ont facilement fait accroire tout ce qu'ils ont voulu... et par ce moyen les uns se sont fait honorer, respecter, et adorer comme des divinités... et les autres se sont rendus riches, puissants et redoutables dans le monde » (éd. Desné, t. I, p. 10).

et il s'écrie

« Voilà la source et l'origine de tous ces prétendus saints et sacrés caractères d'ordre et de puissance ecclésiastique et spirituelle que vos prêtres et vos évêques s'attribuent sur vous... qui, sous prétexte de vouloir vous conduire au ciel, et vous y procurer un bonheur éternel, vous empêchent de jouir tranquillement d'aucun véritable bien sur cette terre et... vous réduisent à souffrir dans cette vie seule que vous avez les peines réelles d'un véritable enfer... » (éd. Desné, t. I, p. 13).

« Voilà, mes chers amis, comme ceux qui ont gouverné et qui gouvernent encore maintenant les peuples abusent présomptueusement et impunément du nom et de l'autorité de Dieu pour se faire craindre, obéir et respecter eux-mêmes, plutôt que pour faire craindre et servir le Dieu imaginaire de la puissance duquel ils vous épouvantent. Voilà comme ils

abusent du nom spécieux de piété et de religion pour faire accroire aux faibles et aux ignorants tout ce qu'il leur plaît, et voilà enfin comme ils établissent par toute la terre un détestable mystère de mensonge et d'iniquité» (éd. Desné, t. I, p. 21).

Il a cru lui-même à une religion de douceur et de piété (p. 18), il a reçu avec ferveur le message de pauvreté du Christ, et la parole rapportée par saint Paul qu'il vaut mieux donner que recevoir (p. 30) ; il a admiré « le bon Job » qui disait, dans le temps de sa prospérité, qu'il était « le père des pauvres, l'œil de l'aveugle, le pied du boiteux, la main du manchot, la langue du muet » (pp. 30-31). Ensuite, il a eu conscience d'avoir été mystifié et il laisse éclater son indignation (p. 33).

Certes, la critique de Meslier s'appuie sur une abondante exégèse biblique et évangélique, elle oppose même au christianisme un matérialisme cohérent et solide, mais en définitive, l'âpreté de son œuvre s'explique surtout par la déception du « cleric » égaré par une phraséologie idéaliste et contraint par les circonstances à se faire le complice d'un ordre hypocrite et vexatoire.

On retrouve dans ses diatribes l'écho des invectives des prophètes juifs ; c'est sur le livre des Juges qu'il s'appuie pour mettre les peuples en garde contre l'imposture des rois. Sa hargne contre les « christicoles » est l'envers d'une sensibilité mise à vif. Comment comprendre autrement la sympathie qu'il manifeste pour « un homme qui n'avait ni science, ni étude » et qui « souhaitait que tous les grands de la terre, et que tous les nobles fussent pendus et étranglés avec les boyaux du dernier des prêtres » ? Sans doute, dit-il, « cette expression ne doit pas manquer de paraître rude, grossière et choquante, mais il faut avouer qu'elle est franche et naïve ; elle est courte, mais elle est expressive, puisqu'elle exprime en assez peu de mots tout ce que ces sortes de gens-là mériteraient » (pp. 23-24).

L'outrance même de ce langage éclaire la situation dans laquelle l'Église s'était placée par son alliance inconditionnelle avec le pouvoir civil, ainsi que l'état d'exaspération où en étaient venus quelques esprits particulièrement réceptifs au scandale de l'injustice et de la tyrannie. Bien sûr, l'exemple du curé Meslier est unique en son siècle, qui fut pourtant le grand siècle de la dénonciation, mais il illustre à sa manière l'exaspération qui couve dans les campagnes et qui éclatera un demi-siècle plus tard.

Meslier est donc un isolé, à la fois dans sa violence et dans la singularité de son propos, dans la mesure où il ne sape le fondement doctrinal de l'Église que pour ruiner définitivement sa puissance temporelle. Voltaire le comprendra si bien qu'il aura soin d'amputer l'*Extrait* de 1762 de tout son contenu révolutionnaire et social, et que cette duperie subsistera jusqu'à la publication intégrale du *Mémoire* en 1864.

\*  
\* \*

Le testament spirituel de Jean Meslier n'ayant été connu que sous une forme édulcorée, soigneusement débarrassée de son contenu le plus explosif, l'œuvre la plus radicale que le XVIII<sup>e</sup> siècle ait connue est fort probablement *Le Christianisme dévoilé*, qui parut clandestinement en Hollande en 1766 et fut subrepticement introduit en France par le canal de la Lorraine (et avec la complicité de quelques officiers de Nancy). Attribué à titre posthume à l'ingénieur Boulanger (l'auteur de l'*Antiquité dévoilée*), l'ouvrage semble bien être le fruit d'un travail collectif poursuivi par le groupe du baron d'Holbach. Il rassemble tous les arguments exprimés auparavant et les intègre dans une démonstration serrée, incisive et brillante (qui fut pour beaucoup dans son succès).

D'emblée, le ton est plus combatif, plus hostile, plus tranchant que celui de Burigny ou du Militaire. De toute évidence, c'est à une liquidation que l'auteur se livre, et il conçoit ce « Dévoilement » comme une exécution sommaire. L'histoire du peuple juif est expédiée en quelques pages méprisantes et sommaires. Jésus n'est guère mieux traité : il suffit que ce « prophète de la populace » soit mort dans un supplice infamant pour qu'il s'en trouve discrédité. Le christianisme, de même, est présenté comme une religion de pauvres et de perturbateurs. On est frappé de l'animosité qui transparait sous ces formules méprisantes : l'inspiration du *Christianisme dévoilé* est à l'opposé de celle du testament de Meslier, même si leurs arguments se recoupent très souvent. C'est l'esprit des « libertins », leur dédain de la « tourbe, cloaque d'erreur », leur méfiance à l'endroit des masses sollicitées par la superstition et le fanatisme, qui revit dans ces pages. Cette conjonction d'un scepticisme religieux avec un conservatisme social préfigure déjà ce que sera la position d'un Renan.

Mais l'auteur du *Christianisme dévoilé* est aussi un écrivain habile et efficace, qui manie avec brio le procédé du raccourci, grossissant les défauts et faisant saillir les angles, entraînant finalement par son élan même :

« En adoptant le Dieu terrible des Juifs, le christianisme enchérit encore sur sa cruauté ; il le représente comme le tyran le plus insensé, le plus fourbe, le plus cruel, que l'esprit humain puisse concevoir ; il suppose qu'il traite ses sujets avec une injustice et une barbarie vraiment dignes d'un démon. Pour nous convaincre de cette vérité, exposons le tableau de la mythologie judaïque, adoptée et rendue extravagante par les chrétiens.

Dieu par un acte inconcevable de sa toute-puissance, fait sortir l'univers du néant ; il crée le monde pour être la demeure de l'homme, qu'il a fait à son image ; à peine cet homme, unique objet des travaux de son Dieu, a-t-il vu la lumière, que son créateur lui tend un piège, auquel il savoit qu'il devoit succomber. Un serpent, qui parle, séduit une femme, qui n'est point surprise de ce phénomène ; celle-ci, persuadée par le serpent, sollicite son mari de manger un fruit défendu par Dieu lui-même. *Adam*, le père du genre humain, par cette faute légère, attire sur lui-même, et sur sa postérité innocente, une foule de maux, que la mort suit, sans encore les terminer. Par l'offense d'un seul homme, la race humaine entière devient l'objet du courroux céleste ; elle est punie d'un aveuglement involontaire, par un déluge universel. Dieu se repent d'avoir peuplé le monde ; il trouve plus facile de noyer et de détruire l'espèce humaine, que de changer son cœur.

Cependant, un petit nombre de justes échappe à ce fléau ; mais la terre submergée, le genre humain anéanti, ne suffisent point encore à sa vengeance implacable. Une race nouvelle paroît, quoique sortie des amis de Dieu, qu'il a sauvés du naufrage du monde, cette race recommence à l'irriter par de nouveaux forfaits ; jamais le Tout-Puissant ne parvient à rendre sa créature telle qu'il la desire ; une nouvelle corruption s'empare des nations, nouvelle colère de la part de *Jehovah*.

Enfin, partial dans sa tendresse et dans sa préférence, il jette les yeux sur un Assyrien idolâtre ; il fait une alliance avec lui ; il lui promet que sa race, multipliée comme les étoiles du ciel, ou comme les grains de sable de la mer, jouira toujours de la faveur de son Dieu ; c'est à cette race choisie que Dieu révèle ses volontés ; c'est pour elle qu'il dérange cent fois l'ordre qu'il avoit établi dans la nature ; c'est pour elle qu'il est injuste, qu'il détruit des nations entières. Cependant, cette race favorisée n'en est pas plus heureuse, ni plus attachée à son Dieu ; elle court toujours à des dieux étrangers, dont elle attend des secours que le sien lui refuse ; elle outrage ce Dieu qui peut l'exterminer. Tantôt ce Dieu la punit, tantôt il la console, tantôt il la hait sans motifs, tantôt il l'aime sans plus de raison. Enfin, dans l'impossibilité où il se trouve de ramener à lui un peuple pervers, qu'il chérit avec opiniâtreté, il lui envoie son propre fils. Ce fils n'en est point écouté. Que dis-je ? ce fils chéri égal

à Dieu son père, est mis à mort par un peuple, objet de la tendresse obstinée de son père, qui se trouve dans l'impuissance de sauver le genre humain, sans sacrifier son propre fils. Ainsi, un Dieu innocent devient la victime d'un Dieu juste qui l'aime...» (*Œuvres de Boulanger*, 1790, éd. in-8°, tome 4, pp. 44-47).

Dialecticien serré, il enferme les apologistes dans leurs propres contradictions :

Quelle indulgence l'homme est-il en droit d'attendre d'un Dieu qui n'a pas épargné son propre fils ? Quelle indulgence l'homme chrétien, persuadé de cette fable, auroit-il pour son semblable ? Ne doit-il pas s'imaginer que le moyen le plus sûr de lui plaire, est d'être aussi féroce que lui <sup>(12)</sup> ?

Au moins est-il évident que les sectateurs d'un Dieu pareil doivent avoir une morale incertaine, et dont les principes n'ont aucune fixité. En effet, ce Dieu n'est point toujours injuste et cruel ; sa conduite varie ; tantôt il crée la nature entière pour l'homme ; tantôt il ne semble avoir créé ce même homme, que pour exercer sur lui ses fureurs arbitraires ; tantôt il le chérit, malgré ses fautes ; tantôt il condamne la race humaine au malheur pour une pomme. Enfin, ce Dieu immuable est alternativement agité par l'amour et la colère, par la bienveillance et le regret ; il n'a jamais dans sa conduite cette uniformité qui caractérise la sagesse. Partial dans son affection pour une nation méprisante, et cruel sans raison pour le reste du genre humain, il ordonne la fraude, le vol, le meurtre, et fait à son peuple chéri un devoir de commettre, sans balancer, les crimes les plus atroces, de violer la bonne foi, de mépriser le droit des gens. Nous le voyons, dans d'autres occasions, défendre ces mêmes crimes, ordonner la justice, et prescrire aux hommes de s'abstenir des choses qui troublent l'ordre de la société. Ce Dieu, qui s'appelle à la fois le Dieu des *vengeances*, le Dieu des *miséricordes*, le Dieu des *armées*, et le Dieu de la *paix*, souffle continuellement le froid et le chaud ; par conséquent il laisse chacun de ses adorateurs maître de la conduite qu'il doit tenir ; et par-là, sa morale devient arbitraire. Est-il donc surprenant, après cela, que les chrétiens n'aient jamais jusqu'ici pu convenir entr'eux s'il étoit plus conforme aux yeux de leur Dieu, de montrer de l'indulgence aux hommes que des les exterminer pour des opinions ? En un mot, c'est un problème pour eux, de savoir s'il est plus expédient d'égorger et d'assassiner ceux qui ne pensent point comme eux, que de les laisser vivre en paix, et de leur montrer de l'humanité (*ibid.*, pp. 48-49).

(12) On nous donne la mort du fils de Dieu, comme une preuve indubitable de sa bonté : n'est-elle pas plutôt une preuve indubitable de sa férocité, de sa vengeance implacable et de sa cruauté ? Un bon chrétien, en mourant, disoit, « qu'il n'avoit jamais pu concevoir qu'un Dieu bon eût fait mourir un Dieu innocent, pour appaiser un Dieu juste ».

Ces habiletés littéraires se doublent de procédés intellectuels et méthodologiques particulièrement incisifs. L'auteur excelle à instaurer d'insidieux rapprochements entre le christianisme et les religions les plus éloignées dans le temps et dans l'espace : il le met en parallèle avec les rites brahmanes ou mexicains, avec les doctrines égyptiennes et les cérémonies mithraïques. Il instaure ainsi une véritable analyse comparative des religions qui trouvera au XIX<sup>e</sup> siècle son plein épanouissement <sup>(13)</sup>.

Il pratique aussi l'art redoutable de la *reductio ad minimum*, en désacralisant les points fondamentaux de la croyance. Son récit de la Création en est sans doute le modèle :

La bible, qui fait l'objet de la vénération des chrétiens, dans laquelle il n'y a pas un mot qui ne soit inspiré, est formée par l'assemblage peu compatible des livres sacrés des Hébreux, connus sous le nom de *Ancien Testament*, combinés avec des ouvrages plus récents, pareillement inspirés aux fondateurs du christianisme, connus sous le nom de *Nouveau Testament*. A la tête de ce recueil, qui sert de fondement et de code à la religion chrétienne, se trouvent cinq livres, attribués à Moïse, qui, en les écrivant, ne fut, dit-on, que le secrétaire de la divinité. Il y remonte à l'origine des choses ; il veut nous initier au mystère de la création du monde, tandis qu'il n'en a lui-même que des idées vagues et confuses, qui décèlent à chaque instant une ignorance profonde des lois de la physique. Dieu crée le soleil, qui est, pour notre système planétaire, la source de la lumière, plusieurs jours après avoir créé la lumière. Dieu, qui ne peut être représenté par aucune image, crée l'homme à son image ; il le crée *mâle* et *femelle*, et bientôt oubliant ce qu'il a fait, il crée la femme avec une des côtes de l'homme ; en un mot, dès l'entrée de la bible, nous ne voyons que de l'ignorance et des contradictions (*ibid.*, p. 105).

Pour le reste, il reprend les accusations habituelles contre la valeur morale de la Bible (le crime d'Aod sur la personne du roi Eglon justifie à l'avance l'attentat de Ravailac sur Henri IV). Il souligne la contradiction permanente entre l'intolérance de l'Église et la religion d'amour et de paix prêchée dans les Évangiles. Il est plus original lorsqu'il fait apparaître le côté sombre du christianisme (Jésus n'a jamais ri et sa mort est, à proprement parler, un suicide) et ses aspects asociaux (p. ex. la haine du mariage, qu'il explique, p. 152, par le fait que Jésus « était de la secte des Esséniens »).

<sup>(13)</sup> On retrouve cette méthode au XVIII<sup>e</sup> siècle dans la *Dissertation sur Elie et Enoch* qui rattache le sentiment religieux au souvenir des grandes catastrophes géologiques et à la peur de la fin du monde (thèse favorite de l'ingénieur N.-A. Boulanger).

Il dénonce surtout les prétentions théocratiques de cette religion qui soutient les tyrans et qui absorbe en même temps à son profit la plus grande partie des énergies et des revenus de la nation, qu'elle paralyse ainsi dans son développement. L'ampleur de cette critique montre assez qu'il s'agissait là d'un aspect capital pour le lecteur de l'époque.

Un bilan culturel fait apparaître également que les nations catholiques sont les plus ignorantes et les plus esclaves de l'Europe. Inversement, l'auteur soutient que les incroyants n'ont jamais été des perturbateurs de l'État et que le gouvernement aurait donc tout intérêt à se les attacher. On sait que c'était la thèse favorite de Voltaire, celle à propos de laquelle il rejettera intégralement les implications politiques de l'*Essai sur les Préjugés* et du *Système de la Nature*.

\*  
\* \*

La critique religieuse du XVIII<sup>e</sup> siècle s'exerce, on le voit, sur un clavier très large où les tendances les plus variées trouvent à s'exprimer, depuis la modération courtoise jusqu'à la diatribe passionnée. Mais ces variantes idéologiques correspondent aussi à des variantes littéraires : la diversité thématique des « examens de la religion » n'a d'égale que leur diversité formelle. On aurait tort de croire celle-ci négligeable : le mode d'expression est un aspect majeur dans une littérature qui se destine à un large public et qui se veut en prise directe sur le monde et sur les hommes. L'*Encyclopédie* est l'exemple le plus célèbre du caractère pragmatique et engagé d'une littérature qui vise ouvertement à changer la commune manière de penser.

Sur le plan du style et du ton, il y a un monde entre le discours savant, paisible, un peu lourd, dépourvu de grâce, qui est celui de l'*Examen des Apologistes* et l'agressivité, la dénonciation enflammée, la rhétorique passionnée du *Mémoire* de Meslier, des pages autobiographiques du *Militaire Philosophe*, de certains passages du *Christianisme dévoilé*, des notes rageuses de Voltaire à son *Examen important de milord Bolingbroke*.

Voltaire excelle pourtant dans un autre registre, dont il est l'inventeur et l'unique détenteur en son siècle. Dosant avec astuce, dans une matière si grave, l'ironie, le sarcasme, voire la bouffonnerie, Voltaire entend bien mettre les rieurs de son côté.

L'indignation (à laquelle il se livre par instants) lui semble littérairement moins efficace que la satire. Sans doute Voltaire n'ajoute-t-il rien aux arguments des critiques anglais et français du christianisme, mais il exploite ce fonds avec tant de succès qu'il en deviendra, paradoxalement, plus redoutable aux yeux de l'Église que les auteurs d'ouvrages plus virulents et plus révolutionnaires.

Mieux que dans ses ouvrages étendus (*La Bible enfin expliquée*, ou *l'Histoire de l'établissement du christianisme*), c'est dans ses « facéties » et dans ses dialogues que Voltaire triomphe d'un adversaire accablé sous le ridicule. On en jugera par cet extrait de la *Relation du Bannissement des Jésuites de la Chine* où l'Empereur Yong-tching interroge le frère Rigolet sur les articles de sa foi :

FRÈRE RIGOLET. — Notre Dieu naquit dans une écurie, il y a quelque dix-sept cent vingt-trois ans, entre un bœuf et un âne ; et trois rois, qui étaient apparemment de votre pays, conduits par une étoile nouvelle, vinrent au plus vite l'adorer dans sa mangeoire.

L'EMPEREUR. — Vraiment, frère Rigolet, si j'avais été là, je n'aurais pas manqué de faire le quatrième.

FRÈRE RIGOLET. — Je le crois bien, sire ; mais si vous êtes curieux de faire un petit voyage, il ne tiendra qu'à vous de voir sa mère. Elle demeure ici dans ce petit coin que vous voyez sur le bord de la mer Adriatique, dans la même maison où elle accoucha de Dieu. Cette maison, à la vérité, n'était pas d'abord dans cet endroit-là. Voici sur la carte le lieu qu'elle occupait dans un petit village juif ; mais au bout de treize cents ans, les esprits célestes la transportèrent où vous la voyez. La mère de Dieu n'y est pas à la vérité en chair et en os, mais en bois. C'est une statue que quelques-uns de nos frères pensent avoir été faite par le Dieu son fils, qui était un très bon charpentier.

L'EMPEREUR. — Un Dieu charpentier ! un Dieu né d'une femme ! tout ce que vous me dites est admirable.

FRÈRE RIGOLET. — Oh ! sire, elle n'était point femme, elle était fille. Il est vrai qu'elle était mariée, et qu'elle avait eu deux autres enfants, nommés Jacques, comme le disent de vieux *Évangiles* : mais elle n'en était pas moins pucelle.

L'EMPEREUR. — Quoi ! elle était pucelle, et elle avait des enfants !

FRÈRE RIGOLET. — Vraiment oui. C'est là le bon de l'affaire ; ce fut Dieu qui fit un enfant à cette fille.

L'EMPEREUR. — Je ne vous entends point. Vous me disiez tout à l'heure qu'elle était mère de Dieu. Dieu coucha donc avec sa mère pour naître ensuite d'elle ?

FRÈRE RIGOLET. — Vous y êtes, sacrée majesté ; la grâce opère déjà. Vous y êtes, dis-je ; Dieu se changea en pigeon pour faire un enfant à la femme d'un charpentier, et cet enfant fut Dieu lui-même.

L'EMPEREUR. — Mais voilà donc deux dieux de compte fait ; un charpentier et un pigeon.

FRÈRE RIGOLET. — Sans doute, sire ; mais il y en a encore un troisième qui est le père de ces deux-là, et que nous peignons toujours avec une barbe majestueuse ; c'est ce dieu-là qui ordonna au pigeon de faire un enfant à la charpentière, dont naquit le dieu charpentier ; mais au fond, ces trois dieux n'en font qu'un. Le père a engendré le fils avant qu'il fût au monde, le fils a été ensuite engendré par le pigeon, et le pigeon procède du père et du fils. Or vous voyez bien que le pigeon qui procède, le charpentier qui est né du pigeon, et le père qui a engendré le fils du pigeon, ne peuvent être qu'un seul Dieu ; et qu'un homme qui ne croirait pas cette histoire doit être brûlé dans ce monde-ci et dans l'autre.

L'EMPEREUR. — Cela est clair comme le jour. Un dieu né dans une étable, il y a dix-sept cent vingt-trois ans, entre un bœuf et un âne ; un autre dieu dans un colombier ; un troisième dieu de qui viennent les deux autres, et qui n'est pas plus ancien qu'eux, malgré sa barbe blanche ; une mère pucelle : il n'est rien de plus simple et de plus sage. Eh ! dis-moi un peu, frère Rigolet, si ton dieu est né, il est sans doute mort.

FRÈRE RIGOLET. — S'il est mort, sacrée majesté, je vous en réponds, et cela pour nous faire plaisir. Il déguisa si bien sa divinité qu'il se laissa fouetter et pendre malgré ses miracles ; mais aussi il ressuscita deux jours après sans que personne le vît, et s'en retourna au ciel, après avoir solennellement promis « qu'il reviendrait incessamment dans une nuée, avec une grande puissance et une grande majesté », comme le dit, dans son vingt et unième chapitre, Luc, le plus savant historien qui ait jamais été. Le malheur est qu'il ne revint point.

L'EMPEREUR. — Viens, frère Rigolet, que je t'embrasse : va, tu ne feras jamais de révolution dans mon empire.

A d'autres moments, l'ironie surgit par l'excès même de l'amertume, qui ferait obliquer l'œuvre dans le sens du pathétique. Ainsi dans le 2<sup>e</sup> Entretien du *Dîner du Comte de Boulainvilliers* :

M. FRÉRET. — Mais quand les galiléens, ayant gagné une nombreuse populace, commencèrent à prêcher contre la religion de l'état ; quand, après avoir demandé la tolérance, ils osèrent être intolérants ; quand ils voulurent élever leur nouveau fanatisme sur les ruines du fanatisme ancien, alors les prêtres et les magistrats romains les eurent en horreur ; alors on repréma leur audace. Que firent-ils ? ils supposèrent, comme nous l'avons vu, mille ouvrages en leur faveur ; de dupes ils devinrent fripons, ils devinrent faussaires, ils se défendirent par les plus indignes fraudes, ne pouvant employer d'autres armes, jusqu'au temps où Constantin, devenu empereur avec leur argent, mit leur religion sur le trône. Alors les fripons furent sanguinaires. J'ose vous assurer que depuis le concile de Nicée jusqu'à la sédition des Cévennes, il ne s'est pas écoulé une seule année où le christianisme n'ait versé le sang.

L'ABBÉ. — Ah ! monsieur, c'est beaucoup dire.

M. FRÉRET. — Non ; ce n'est pas assez dire. Relisez seulement l'*Histoire ecclésiastique* ; voyez les donatistes et leurs adversaires s'assommant à coups de bâton ; les athanasiens et les ariens remplissant l'empire romain de carnage pour une diphthongue. Voyez ces barbares chrétiens se plaindre amèrement que le sage empereur Julien les empêche de s'égorger et de se détruire. Regardez cette suite épouvantable de massacres ; tant de citoyens mourant dans les supplices, tant de princes assassinés, les bûchers allumés dans vos conciles, douze millions d'innocents, habitants d'un nouvel hémisphère, tués comme des bêtes fauves dans un parc, sous prétexte qu'ils ne voulaient pas être chrétiens ; et, dans notre ancien hémisphère, les chrétiens immolés sans cesse les uns par les autres, vieillards, enfants, mères, femmes, filles, expirant en foule dans les croisades des Albigeois, dans les guerres des hussites, dans celles des luthériens, des calvinistes, des anabaptistes, à la Saint-Barthélemi, aux massacres d'Irlande, à ceux du Piémont, à ceux des Cévennes ; tandis qu'un évêque de Rome, mollement couché sur un lit de repos, se fait baiser les pieds, et que cinquante châtrés lui font entendre leurs fredons pour le désennuyer. Dieu m'est témoin que ce portrait est fidèle, et vous n'oseriez me contredire.

L'ABBÉ. — J'avoue qu'il y a quelque chose de vrai ; mais, comme disait l'évêque de Noyon, ce ne sont pas là des matières de table ; ce sont des tables des matières. Les dîners seraient trop tristes si la conversation roulait long-temps sur les horreurs du genre humain. L'histoire de l'Église trouble la digestion.

La plaisanterie, dans ce cas, n'est qu'un masque qui doit cacher la crispation du visage, la véhémence du ton. Au-delà, il n'y aurait plus que le renoncement et le désespoir.

\* \* \*

Cette revue, fort incomplète, des positions hostiles au christianisme (mais pas nécessairement à toute religion) prouve en tout cas que l'accord est loin d'être unanime dans ce qu'on pourrait appeler le front antichrétien. Il groupe des athées et des déistes, des matérialistes et des spiritualistes, des déterministes et des partisans de la liberté. Leur accord est tributaire de la puissance de l'adversaire, mais aussitôt que celui-ci montre des signes de fléchissement (vers 1770), il éclate. On le verra bien lors de la publication du *Système de la Nature*. Comme je l'ai montré ailleurs <sup>(14)</sup>, on aurait tort de négliger l'existence d'une gauche et d'une droite au sein du mouvement des lumières.

<sup>(14)</sup> Dans *Clartés et Ombres du Siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969, l'essai intitulé *Ésotérisme et Lumières. Un dilemme de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 60-103.

Leur unité précaire a été maintenue et soudée par l'attitude intégriste, par le conservatisme buté des cadres de l'Église officielle. Celle-ci a été jusqu'à confondre avec ses ennemis extérieurs un certain nombre de penseurs qui ne rejetaient pas le christianisme, mais qui espéraient le rénover en le repensant de l'intérieur.

Les privilèges exorbitants du clergé et des ordres ont suscité, au XVIII<sup>e</sup> siècle, un nombre très élevé d'anticléricaux : les vocations forcées, la luxure des moines, la cupidité cléricale sont alors des sujets littéraires rebattus. Le bas clergé, lui aussi, proteste contre les abus et ses revendications, après 1789, vont dans ce sens. L'évolution d'un homme comme Turgot, ancien prieur de Sorbonne, illustre ce détachement progressif des meilleurs esprits.

Comme l'a bien vu Groethuysen, la bourgeoisie, dans sa majorité, reste attachée à l'idée d'un Dieu, mais elle l'associe de moins en moins à celui que lui présente le clergé. Ainsi s'explique le succès du théisme de Jean-Jacques Rousseau, avec son fondement christologique et son appel au sentiment.

« Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu... Avec tout cela, ce même Évangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre » (*Émile*, Livre IV, Classiques GF, p. 403).

L'Église du XVIII<sup>e</sup> siècle n'a pas compris, et n'a pas admis, l'attitude de ceux qui voulaient sauvegarder l'élan religieux en réduisant l'importance du dogme, de la hiérarchie, du rituel et du culte. Dans cette religion du cœur, limitée souvent au seul Jésus, il n'y avait plus de place pour les aspects coercitifs et pour l'appareil traditionnel de la foi : miracles, saints, communion, confession fréquente. L'idée d'un dieu vengeur et méchant semble monstrueuse, l'Enfer et ses peines éternelles sont un défi à la raison<sup>(15)</sup>, l'adhésion au Grand Être devient plus sentimentale ou esthétique que proprement doctrinale. Pour tous ceux-là, Rousseau est le maître à penser, et la *Profession de foi du Vicaire savoyard* est leur référence préférée. Le quietisme de Fénelon avait été condamné pour des raisons similaires, mais la

(15) Voir l'ouvrage de D. P. WALKER, *The Decline of Hell*, Chicago, 1964.

tendance est irrésistible, au XVIII<sup>e</sup> siècle, à un christianisme plus dépouillé, réduit à une adhésion du cœur et de la conscience : Voltaire admire les Quakers, sans vraiment les comprendre, et la douceur piétiste des Frères Moraves suscite l'admiration, à côté de la persécution.

Ce néo-christianisme est rejeté par l'Église avec autant de vigueur, sinon davantage que l'incrédulité, parce que jugé plus séduisant pour le grand nombre. Si Rousseau est aujourd'hui porté aux nues par Henri Guillemin, on ne saurait oublier qu'il fut, de son temps, dénoncé par les apologistes, exécré par les dévots, persécuté par l'Église officielle (protestante aussi bien que catholique), toujours qualifié d'impie et de blasphémateur.

Refoulé et interdit, ce christianisme ambigu sera cependant la religion de nos grands romantiques, de Lamartine à Hugo, et il leur survivra. Tant il est vrai que la plupart des attitudes contemporaines à l'égard du christianisme, depuis le refus radical jusqu'à l'essai d'« *aggiornamento* », trouvent leur origine lointaine dans le grand mouvement d'examen et de remise en question dont le XVIII<sup>e</sup> siècle fut l'initiateur.

## BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- A. ADAM, *Les libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1964.  
ID., *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sedes, 1967.
- J. HAMPTON, *N.-A. Boulanger et la science de son temps*, Genève et Lille, 1955.
- P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935.  
ID., *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle, de Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1946.
- A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan, 1916.
- P. NAVILLE, *Paul Thiry d'Holbach*, Paris, Gallimard, 1943.
- R. R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in 18th century France*, Princeton, University Press, 1939.
- R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1943.
- R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Paris, rééd. 1969.
- J. S. SPINK, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Paris, Éd. Sociales, 1966.
- I. O. WADE, *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France between 1715 and 1750*, Princeton, 1938.  
ID., *Voltaire and Madame du Châtelet*, Princeton, 1941.
- D. P. WALKER, *The Decline of Hell. Seventeenth-century discussions of eternal torment*, University of Chicago Press, 1964.
- [Divers], *Religion, érudition et critique à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Colloque de Strasbourg), Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

### *Textes d'époque.*

- Jean MESLIER, *Mémoire des Pensées et Sentiments de Jean Meslier*, éd. critique sous la direction de R. Desné, t. I et II, Paris, éd. Anthropos, 1970-1971, t. III à paraître.
- [Le Militaire Philosophe], *Difficultés sur la Religion, proposées au P. Malebranche par Mr. \* \* \*, officier militaire dans la marine*, éd. crit. par R. MORTIER, Bruxelles, Presses Universitaires, 1970.
- [Lévesque de Burigny], *Examen critique des Apologistes de la Religion chrétienne*, 1766 (attribué à Fréret).
- [BOULANGER ?], *Dissertation sur Elie et Enoch*, dans le *Recueil philosophique* (éd. par Naigeon, 1770).
- [ID.], *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, 1766.
- [HOLBACH], *Le christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, 1766 (fausse date de 1756).

- [HOLBACH et NAIGEON], *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne, par M. l'abbé Bernier*, 1767.
- [HOLBACH], *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Évangiles*, 1770.
- VOLTAIRE, *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S.M.L.R.D.P.*, 1776.
- Catéchisme de l'honnête homme*, 1763.
- Dialogue du douteur et de l'adorateur*, (1766 ?).
- Dictionnaire philosophique*, éd. R. Naves, introd. de R. Etiemble, Paris, Garnier, 1967.
- Dieu et les hommes, par le Dr. Obern*, 1769.
- Le dîner du Comte de Boulainvilliers*, 1767.
- Examen important de milord Bolingbroke*, 1767.
- Histoire de l'établissement du christianisme*, 1777.
- Les Questions de Zapata*, 1766.
- Relation du bannissement des Jésuites de la Chine*, 1768.
- Le Sermon des Cinquante*, (1761 ?).

# L'Église et la science : problème d'autrefois et problème d'aujourd'hui

par *Jean Stengers*

Le titre que j'ai donné à mon propos indique que mon premier but, ce soir, sera de parler du passé, en essayant de le faire en historien, dans l'esprit de l'histoire, avec un maximum de détachement. Mais ensuite, débouchant du passé sur le présent, je me permettrai quelques considérations actuelles où, cessant d'être historien, je paraîtrai sans doute plus engagé. Ceci, je l'espère, contribuera à nourrir le débat.

Dans le titre de ma causerie, *Église* et *science* sont aussi des termes dont il importe de bien préciser le sens. J'entendrai l'un dans un sens étroit et l'autre dans son sens le plus large.

L'Église dont je vous parlerai sera exclusivement l'Église catholique. Cette limitation est légitime car l'Église catholique a ses problèmes doctrinaux propres. Mais en étudiant les rapports de l'Église et de la science, j'envisagerai la science, pour sa part, dans son acception la plus large : j'entends par là l'ensemble des disciplines intellectuelles tendant à la recherche d'une vérité objective — non seulement les sciences naturelles et les sciences dites exactes, mais aussi les sciences humaines. En d'autres termes, Galilée, qui est le cheval de bataille de ceux qui étudient l'attitude de l'Église à l'égard de la science entendue au sens étroit, n'occupera ce soir qu'une place restreinte car il se fondra dans un ensemble beaucoup plus vaste.

Dans les rapports de l'Église avec la science, tout a été depuis toujours, depuis les origines, dominé par la Bible. L'Écriture Sainte, inspirée par Dieu, est exempte de toute erreur car Dieu

ne peut ni se tromper ni induire en erreur : avec cette conviction, héritée des premiers âges chrétiens — et qui remontait même au-delà puisque, s'appliquant à l'Ancien Testament, la notion de l'inspiration remontait au judaïsme pré-chrétien —, avec cette conviction, l'Église, lorsqu'elle ouvre la Bible, est sûre d'y trouver la vérité : non seulement une vérité morale et religieuse, mais la vérité tout court, en toutes choses. Elle a l'assurance de trouver dans la Bible aussi bien un récit infaillible du passé qu'une description infaillible des choses de la nature : une histoire infaillible, une histoire naturelle infaillible, une physique infaillible. Forte de cette conviction, elle pourra imposer les données qu'elle trouve dans les Livres Saints comme un absolu — un absolu venu de Dieu — devant lequel la science profane doit s'incliner. La notification du fait que, selon la formule de saint Thomas, *quidquid in Sacra Scriptura continetur, verum est*, cette notification est adressée à tous, y compris aux savants.

Tel est le point de départ. L'évolution des rapports entre l'Église et la science, à partir de là, va se situer sur deux plans. D'une part, nous allons assister, au long de plusieurs siècles, aux efforts déployés par l'Église pour imposer la vérité de Dieu aux sciences profanes : c'est une histoire qui a été souvent étudiée et qui est assez bien connue. Mais ce que l'on connaît en général beaucoup moins bien, c'est la manière dont, parallèlement, et sous la pression précisément des sciences, l'Église a, par une série de décrochages successifs, abandonné ses positions initiales et s'est progressivement repliée. Elle qui, initialement, présentait la Bible comme le livre de toutes les vérités, elle va, par des replis successifs, vider progressivement l'Écriture de presque tout ce qui pouvait prétendre à l'infaillibilité scientifique. La zone de contact entre la Bible et la science va aller ainsi en s'amenuisant, jusqu'à n'être plus que très réduite.

C'est de ces décrochages successifs, qui nous mènent jusqu'à l'heure présente, car ils se poursuivent encore sous nos yeux, que je voudrais vous entretenir principalement ce soir. La notion de « décrochage » est, comme on peut s'en rendre compte, la notion-clé de mon exposé. Encore faut-il bien la définir. Il y a eu en réalité, dans le passé de l'Église, deux types de décrochages :

- l'un est ce que j'appellerais le *décrochage par interprétation particulière* : il consiste, en interprétant d'une manière

nouvelle un ou plusieurs passages déterminés de l'Écriture, à abandonner sur un point particulier la prétention de l'Écriture à la vérité absolue telle qu'elle était conçue antérieurement, et à donner ainsi, sur ce point, libre cours aux constatations de la science. Ce décrochage est souvent le fait d'exégètes qui prennent une initiative individuelle, et qui ne sont pas désavoués ;

le second type de décrochage est ce que l'on peut nommer le *décrochage doctrinal* : c'est l'abandon, en bloc, et par une décision doctrinale — la décision venant, bien entendu, de Rome — de tout un pan de l'inerrance biblique. De la sorte, c'est aussi, en bloc, tout un secteur de la science qui échappe à la contrainte de la Bible et se trouve libéré.

De quand date le premier décrochage par interprétation particulière ? Je n'en aperçois pas, pour ma part, avant le XIII<sup>e</sup> siècle. Jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, l'absolu de la vérité biblique a pu être défendu sans la moindre concession.

Au XIII<sup>e</sup> siècle se situe un premier et léger décrochage, et le nom de celui qui en est l'auteur, dont on peut dire qu'il ouvre la marche, est de nature au premier abord à étonner : ce n'est personne d'autre que saint Thomas d'Aquin. La révérence de saint Thomas pour la Bible est sans pareille. Nul n'a trouvé de formules plus somptueuses que les siennes pour célébrer la vérité de l'Écriture. Rien de plus impressionnant aussi, par son intransigeance, que le mode de raisonnement de la *Somme théologique*. Saint Thomas, à propos de différents passages de la Bible, et notamment de la Genèse, cite les difficultés, les objections que ces passages peuvent susciter. Puis à chaque fois vient la réponse, qui tombe comme un couperet : *Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae* — « Mais il suffit en sens inverse de l'autorité de l'Écriture ». Cette réponse à elle seule suffisante est d'ailleurs suivie de la réfutation raisonnée, point par point, de chaque objection.

Tout cela a une grandeur classique. Mais il est une difficulté de la Bible à laquelle saint Thomas, néanmoins, va donner une solution originale. Dans le récit de la création, il est dit que Dieu, le quatrième jour, créa « les deux grands luminaires », qui sont le soleil et la lune. Comment s'expliquer ce rang attribué à la lune, alors que d'autres astres, on a pu le

constater, sont plus grands qu'elle? Saint Thomas admet comme explication celle que fournit saint Jean Chrysostome et suivant laquelle la qualification de « grands » vise moins la dimension des lumières que leur efficacité. Bien que d'autres astres soient d'une masse plus considérable que la lune, les effets de celle-ci se font davantage sentir sur la terre. Mais à cela saint Thomas ajoute un autre élément d'explication, qui est de son cru. En outre, écrit-il, du point de vue des sens, la lune apparaît plus grande. *Et etiam secundum sensum major apparet.*

Ceci signifie que saint Thomas admet que, dans ce passage particulier, l'écrivain sacré a pu parler non suivant la réalité des choses — c'est-à-dire la grandeur réelle des différents luminaires, des différents astres — mais selon les apparences. La vérité objective de l'affirmation, dès lors, disparaît. C'est un décrochage. Il est en l'occurrence doublement important, d'abord parce qu'il est le premier, et aussi parce que saint Thomas, étant donné son immense autorité, va faire école. L'explication du passage relatif aux deux grands luminaires par la référence aux apparences sensibles va, après saint Thomas, devenir rapidement classique.

C'est d'ailleurs de cette interprétation particulière que certains vont se réclamer lorsqu'ils proposeront, au début du xvii<sup>e</sup> siècle, une interprétation *doctrinale* nouvelle de l'Écriture. Il y a eu en effet, au début du xvii<sup>e</sup> siècle, dans l'exégèse biblique, une poussée novatrice qui a été jusqu'à présent fort méconnue et qui est du plus vif intérêt. Elle trouve son origine dans le succès — qui a été, on le sait, un succès à retardement — du système de Copernic. Les idées de Copernic, pendant un demi-siècle, avaient laissé les savants hésitants, souvent sceptiques — puis soudain, au début du xvii<sup>e</sup> siècle, c'est chez beaucoup une sorte d'éblouissement : on voit que là est bien la clé du système de l'univers. Mais comment concilier l'héliocentrisme avec l'Écriture Sainte qui, en maints passages, est évidemment géocentriste ? Le premier théologien catholique qui — sur les traces d'ailleurs de certains savants protestants, et notamment de Kepler — s'attaquera de front au problème, est un homme dont le nom n'est connu jusqu'ici que de rares spécialistes, mais qui mériterait d'être mis au premier rang : c'est un Carme du sud de l'Italie, Paul-Antoine Foscarini. Foscarini, en 1615, publie une œuvre en italien où il soutient à la fois le système de Copernic

nic et la compatibilité de ce système avec la Bible. Il écrit fièrement, en lançant comme un coup de clairon : *L'Auttoe è il primo che theologicamente defenda la mobilità della terra*. Comment Foscarini procède-t-il ? Tout simplement en élargissant la remarque particulière de saint Thomas relative aux deux luminaires et en en faisant un principe de large application : l'écrivain sacré, lorsqu'il évoque les choses de la nature, parle très souvent, fréquemment, suivant les apparences, en se conformant à la conception qu'en avaient ses contemporains. Ces idées de Foscarini vont être immédiatement saisies et reprises par Galilée, par Campanella, par d'autres encore. On assiste, peut-on dire, à une véritable flambée d'enthousiasme chez toute une série d'hommes qui, enthousiasmés aussi par la science moderne, voient soudain dans ce nouveau système exégétique la possibilité de résoudre toutes les difficultés scientifiques de l'Écriture. Mais les temps n'étaient pas mûrs pour une telle révolution théologique. Rome, d'un coup, a brisé le mouvement.

Le danger, aux yeux de Rome, n'est pas que l'on mette le soleil au centre à la place de la terre, mais que l'on se mette à interpréter l'Écriture d'une manière qui, de toute évidence, rompt avec la tradition. Le danger n'est pas la nouveauté astronomique, c'est l'innovation dans l'interprétation biblique. Car cette innovation apparaît comme une caution donnée à l'hérésie, une caution donnée au protestantisme. Dès l'instant où, se plaçant devant l'Écriture, on l'interprète suivant son système propre, sans tenir compte de la tradition, on fait du protestantisme. C'est l'ombre du protestantisme qui a condamné Foscarini.

La condamnation sera rapide. L'œuvre de Foscarini est mise nommément à l'Index en 1616, en même temps que sont mis à l'index tous les livres enseignant le système héliocentrique. C'est au même moment que Galilée reçoit à Rome, en privé, un avertissement du Saint-Office lui enjoignant de ne plus défendre le système copernicien. On sait que Galilée passera outre à cette défense, et ce sera alors, en 1633, le procès et la condamnation publique.

La première tentative de ce que l'on peut appeler cette fois un décrochage doctrinal avait donc fait long feu.

On en revint dès lors aux décrochages par interprétation particulière. Un des premiers qui s'imposa, au bout d'un cer-

tain temps, concernait précisément les passages de la Bible relatifs à l'immobilité de la terre. L'Église, en effet, avait eu beau user de son autorité contre le système copernicien, tous les savants, qu'elle le voulût ou non, devenaient coperniciens. Comment s'adapter à l'évidence scientifique ? La solution consistera à appliquer aux passages de l'Écriture relatifs à la terre et au soleil — mais à ceux-là seulement — le traitement particulier que saint Thomas avait imaginé pour le passage relatif aux deux grands luminaires : ce sont là des passages, dira-t-on, où l'écrivain sacré exprime les conceptions des hommes de son temps. La solution, bien limitée aux textes faisant difficulté, sera esquissée discrètement dès le XVIII<sup>e</sup> siècle ; au XIX<sup>e</sup> siècle, elle sera acceptée par tous.

Mais au XVIII<sup>e</sup> siècle surgit une nouvelle difficulté. Après l'astronomie, c'est la géologie qui entre en révolte contre la Bible. Depuis que l'on lisait la Bible, on savait ce qu'était l'âge du monde. La chronologie était là, dans les livres de l'Ancien Testament : le monde avait été créé quelque 4.000 ans avant Jésus-Christ. Chaque savant se piquait d'ailleurs de fixer la date précise de la création. Comme il y avait cependant différentes manières de combiner les données chronologiques de l'Ancien Testament, et notamment de combiner après Adam les durées de vie des différents patriarches, les érudits soucieux de précision parvenaient, suivant le mode de combinaison choisi, à des dates légèrement divergentes : 3984 avant Jésus-Christ, 4404, 4406, 4963, etc. Mais en tirant au maximum sur toutes les ficelles possibles, la date extrême qu'un érudit avait pu admettre était celle de 6984 avant J. C. On ne pouvait aller au-delà : c'était l'âge maximum admissible pour la terre. Or les découvertes de la géologie, et le perfectionnement des méthodes des géologues, rendaient cette date de la création de plus en plus intenable. Que faire ? Puisqu'on butait sur les six jours de la création — six jours, c'était réellement bien peu pour la succession des couches géologiques — ceux qui voulaient concilier la Bible et la science eurent l'idée de s'interroger sur le sens du terme « jour » dans la Genèse. S'agissait-il bien de jours de 24 heures ? Le terme « jour » ne pouvait-il pas désigner des époques, des périodes ? Le premier savant qui ait aperçu de ce côté la solution possible aux difficultés semble bien avoir été l'abbé Needham. Needham, on le sait, nous touche de très

près, puisque ce naturaliste de réputation européenne fut, à Bruxelles, le premier directeur de l'Académie thérésienne, de 1772 à 1780. Il devait d'ailleurs mourir à Bruxelles en 1781. En ce qui concerne la conception des jours-périodes, Needham a très nettement affirmé lui-même sa priorité. Il écrit en 1767 : « Il est permis d'entendre par les six jours, six périodes quelconques, et non pas six révolutions de 24 heures. Il y a longtemps que j'ai cette opinion, et *quoique je sois le premier qui ait avancé cette explication*, la conviction que j'en ai... est telle que je suis bien assuré de ne mériter aucun reproche du côté du sens moral de l'Écriture ».

De Needham, l'idée des jours-périodes passa chez Buffon, ami de Needham, qui la défend en 1778 dans ses *Époques de la nature*.

Au début, cette interprétation souleva l'ire des théologiens. La Sorbonne — c'est-à-dire la Faculté de Théologie de Paris —, qui avait flairé dans l'œuvre de Buffon toute une série de propositions suspectes, déclare en 1780 qu'elle ne peut accepter cette interprétation nouvelle, que les jours de la Genèse sont bien des jours de 24 heures, et rien d'autre. Dans les *Acta Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis* où sont énumérées les affirmations de Buffon qui ont paru « répréhensibles », les théologiens de la Sorbonne écrivent : « Il était facile à l'historien sacré d'exprimer en hébreu des années, des siècles, même des milliers de siècles. La parole de Dieu sur les jours de la création, adressée au peuple, aurait été vaine et inintelligible, si le mot *jour* n'y eût pas été pris suivant l'acception commune, qui est celle d'un jour semblable aux nôtres. D'ailleurs le sens littéral du mot *jour* est confirmé dans le récit de Moïse » par le fait, notamment, que « Moïse compte trois de ces jours depuis que le soleil a paru ; et le soleil avait été fait pour marquer les révolutions des jours et des nuits semblables aux nôtres ».

Buffon, devant ces observations de la Sorbonne sur ce point et sur plusieurs autres, va immédiatement s'incliner avec une extraordinaire déférence. « Messieurs les Députés de la Faculté de Théologie de Paris m'ayant fait part des observations qu'ils ont cru devoir faire sur les *Époques de la Nature*, et sur l'interprétation du premier chapitre de la Genèse que j'ai insérée dans cet ouvrage, je déclare... que je n'ai repris mon système sur la formation de la terre et des planètes que dans la persuasion où

j'étais de pouvoir le concilier avec le récit de l'historien sacré ; je reconnais volontiers que je me suis trompé dans ce jugement ; je souscris à leurs observations, et j'abandonne tout ce qui dans mon ouvrage leur a paru contraire au Texte Sacré et aux règles qu'on doit suivre dans son interprétation, promettant même à Messieurs les Députés d'imprimer le présent aveu avec leurs observations à la tête du premier volume de mes ouvrages que je publierai.» Cet empressement et cette déférence relevaient, faut-il le dire, de la plus parfaite hypocrisie. Buffon, pour éviter les ennuis, et garder sa vie tranquille, est prêt à toutes les soumissions ; il sait — et c'est parfaitement suffisant pour lui — que, dans le monde savant, personne ne les prendra au sérieux. Comme Georges Gusdorf l'écrit dans une formule excellente, « Buffon n'est pas de l'espèce des témoins qui se font égorger ».

Mais l'avenir, dans l'Église, était en fait à Buffon (ou, si l'on préfère, à Needham), et non à la Sorbonne. Les jours-périodes vont bientôt apparaître, en ce qui concerne la formation du globe, comme la solution salvatrice. Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, surtout en France, ils seront adoptés avec un enthousiasme croissant. Bien plus, les jours-périodes vont permettre aux apologistes et aux exégètes de passer de la défensive, dans laquelle ils se cantonnaient jusqu'alors, à une véritable offensive sur le terrain des rapports entre la science et la Bible. En effet, chaque jour de la création étant entendu comme une période de longueur indéterminée, des savants catholiques prétendirent apercevoir une correspondance admirable entre les précisions que la Genèse donnait sur chacune de ces périodes, et les découvertes de la géologie. Le *concordisme* était né. Il allait donner lieu au XIX<sup>e</sup> siècle à un déluge de publications apologétiques. La littérature concordiste remplit toute une bibliothèque, dont l'esprit se résume dans le titre de l'ouvrage, célèbre en son temps, de l'abbé Moigno, *Les splendeurs de la foi. Accord parfait de la révélation et de la science, de la foi et de la raison.*

A côté du concordisme, d'autres systèmes sont parfois défendus par des apologistes catholiques pour concilier la science et la Bible, mais la conciliation, en tout cas, est toujours réalisée. L'Église du XIX<sup>e</sup> siècle nous apparaît donc comme sûre d'elle. Moyennant quelques décrochages partiels, elle proclame toujours, comme par le passé, qu'elle possède dans la Bible le livre de toutes les vérités.

Une découverte scientifique nouvelle, cependant, va gêner un peu le jeu et nécessiter un petit décrochage supplémentaire : c'est la preuve de l'existence de l'homme préhistorique. En effet, la théorie des jours-périodes avait permis de reculer la création du monde d'autant de dizaines de milliers d'années que la géologie l'exigeait. Mais Adam ayant été créé le sixième jour et ayant vécu, nous dit la Genèse, 930 ans, la date de la création de l'homme restait, quant à elle, fixée suivant le comput traditionnel aux environs de 4.000 avant Jésus-Christ. Là-dessus, on ne transigeait pas. Il n'était pas nécessaire de transiger puisque, déclarait-on, on n'avait jamais découvert les restes d'un homme plus ancien. Malheureusement pour la chronologie biblique ces restes, bientôt, sortirent de terre. Un médecin hollandais établi à Liège, Schmerling, en découvrit aux environs de 1830 dans les cavernes de la province de Liège. Mais Schmerling, authentique fondateur de la paléontologie humaine, ne parvint pas à imposer ses conclusions. Boucher de Perthes, par la suite, fut plus heureux, et il fallut bien reconnaître que les silex taillés qu'il avait exhumés près de la Somme démontraient l'existence d'un homme fossile, bien antérieur à 4.000 avant Jésus-Christ.

On pouvait craindre cette fois, en exégèse biblique, des difficultés sérieuses — et cependant l'embarras fut de courte durée. C'est que la solution à laquelle on recourut, après quelques hésitations, fut simple et efficace. Elle consista à dire : étant donné la possibilité de lacunes dans les généalogies bibliques, et de lacunes qui peuvent être très considérables, on ne peut établir aucune chronologie sûre avant Moïse. En d'autres termes : il n'y a pas, avant Moïse, de chronologie biblique. Après que des générations d'érudits eurent voué leur ingéniosité à préciser cette chronologie, et eurent rivalisé de perfection dans leurs calculs, on éliminait le tout d'une chiquenaude.

Mais au moment même où avait débuté la crise provoquée par l'homme fossile, la guerre s'était aussi ouverte sur un autre front : en 1859 avait paru l'*Origine des Espèces*. On sait ce que fut l'extraordinaire succès du transformisme darwinien : il déferla littéralement sur l'Europe. Or avec le transformisme, il ne paraissait pas qu'il y eût de conciliation possible. Il paraissait en effet en contradiction absolue avec la fixité des espèces dont était pénétré le récit de la Genèse. Aussi la lutte,

du côté catholique, s'engagea-t-elle avec vigueur. Les réfutations du darwinisme jaillirent de toutes parts. Un médecin parisien, le Dr James, qui avait traité les théories de Darwin de « contes de fée » et de « mystification », se vit féliciter par le pape à l'égal des plus nobles défenseurs de la foi. Pie IX lui adressa un bref où il lui disait : « Nous avons reçu avec plaisir, très cher fils, l'ouvrage où vous réfutez si bien les aberrations du darwinisme. Un système que repoussent à la fois l'histoire, la tradition de tous les peuples, la science exacte, l'observation des faits et jusqu'à la raison elle-même, semblerait n'avoir besoin d'aucune réfutation, si l'éloignement de Dieu et le penchant au matérialisme, provenant de la corruption, ne cherchaient avidement un appui dans tout ce tissu de fables ». Il ne s'agissait là, ajoutait encore Pie IX, que de « rêveries absurdes ». Peut-être, à Rome, envisagea-t-on de condamner le transformisme. Mais l'ombre de Galilée servit sans doute de protection à Darwin.

Le combat contre le transformisme — dont nul ne peut deviner comment il aurait évolué s'il s'était poursuivi — allait cependant être vidé de la plus grande partie de sa substance par les positions nouvelles prises par le successeur de Pie IX, Léon XIII. Léon XIII, en 1893, procédait au premier grand décrochage doctrinal.

Dans les milieux romains, en effet, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le concordisme — qui était avant tout un triomphalisme français — était de plus en plus contrebalancé par une tendance venue, elle, d'Allemagne, défendue notamment par des Jésuites allemands, et qui consistait à élargir dans le domaine de la science l'idée de l'accommodation de l'écrivain sacré aux conceptions de son temps.

Cette tendance l'emporte en 1893 dans l'encyclique *Providentissimus Deus*. Quel a été, écrit Léon XIII, le but des écrivains sacrés lorsqu'ils nous parlent de la « nature intime des choses visibles » ? Ont-ils cherché à nous enseigner des vérités ? Nullement, car ces vérités n'auraient été d'aucun profit pour notre salut. « C'est pourquoi, au lieu de chercher directement à scruter la nature, ils décrivent les choses ou en parlent parfois, soit dans un sens figuré, soit comme le comportait le langage courant de leur temps... Et comme, dans le langage vulgaire, on énonce d'abord et directement ce qui tombe sous les sens,

pareillement l'écrivain sacré s'est conformé aux apparences sensibles ».

A plus de deux siècles et demi de distance, c'était le triomphe de Foscarini. Mais c'était aussi une révolution : Léon XIII rompait complètement avec toute la tradition que, précisément, ceux qui avaient condamné Foscarini avaient voulu sauvegarder. Admettre que les écrivains sacrés aient pu, en matière scientifique, parler le langage des hommes de leur temps — c'est-à-dire un langage inexact, correspondant simplement à l'apparence extérieure des choses, c'était laisser crouler brutalement tout un pan de l'inerrance biblique que des générations de théologiens et d'apologistes s'étaient acharnés jusque-là à maintenir debout. Les concordistes purent mettre une clé sur leur bibliothèque : elle ne servait plus à rien. Mais les sciences de la nature, elles, étaient désormais libérées. En 1909, cinquante ans après la publication de *l'Origine des Espèces*, l'Université de Louvain envoyait une délégation rendre un solennel hommage, à Cambridge, à la mémoire de Charles Darwin...

Mais si la Bible avait cessé d'enserrer les sciences de la nature — à l'exception d'une dernière zone de contact dont je parlerai dans un instant —, il n'en était pas de même d'une science très humaine et qui était l'histoire : l'histoire, elle, demeurait prisonnière puisqu'on lui donnait la Bible à croire comme un récit historique exempt de toute erreur.

Cette captivité de l'histoire, au début du xx<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à une époque où, de tous côtés, la critique historique se montrait de plus en plus vigoureuse, a été proprement humiliante. On a l'habitude de plaindre les savants catholiques convaincus de la vérité du système de Copernic et qui, après sa condamnation par l'Église, ont dû ou se taire ou dissimuler leur pensée sous des faux-fuyants. L'histoire de l'Église, lorsqu'elle sera pleinement écrite, dira plus encore, je pense, les souffrances intellectuelles des professeurs et des savants catholiques qui ont dû, en plein vingtième siècle, défendre sans la moindre concession — puisque l'Église leur interdisait une concession quelconque — l'historicité absolue des dix plaies d'Égypte ou du livre de Josué. Ceux qui l'ont fait l'ont fait bravement, avec des arguments hérités du passé, qui ne pouvaient plus guère convaincre que de jeunes séminaristes naïfs, mais qu'il fallait bien continuer à employer puisque l'on n'en avait pas d'autres. En 1934, des

professeurs ecclésiastiques français fort distingués, pour « démontrer » la véridicité parfaite du livre de Josué, alignent sans sourciller les arguments suivants : « Le livre de Josué remonte, par lui-même ou par les documents que l'auteur a utilisés, à une très haute antiquité. L'historien était donc à même de consulter des sources sérieuses. Il fut dès lors bien informé. Rien n'indique par ailleurs qu'il ne soit pas sincère : il rapporte avec franchise les fautes des Hébreux. (Le récit) procède avec simplicité, naturel, conviction. Il contient des observations remarquablement précises ». Par ailleurs, il porte sur des « faits publics, bien connus, sur la nature desquels la fraude ne pouvait guère avoir de prise ». Ceci est ce que l'on intitule, répétons-le, « Démonstration de la thèse catholique... ».

La libération, en histoire, vint cinquante ans après *Providentissimus Deus* : ce fut l'encyclique de Pie XII, *Divino afflante spiritu*, de 1943, qu'un théologien belge allait d'ailleurs appeler, en employant lui-même le terme, l'« encyclique de la délivrance ».

*Divino afflante spiritu* ouvrait tout large les portes de l'exégèse à la théorie des genres littéraires, qui était jusqu'alors fort contestée. Ce qui est essentiel, dans la théorie des genres littéraires, est qu'elle admet qu'il existe dans la Bible, sous le vocable général d'histoire, toute une série de genres très variés : non seulement l'histoire telle qu'on l'entend aujourd'hui, mais aussi l'histoire épique, mêlée d'éléments d'épopée, l'histoire populaire, où il est normal de trouver des récits nés de l'imagination populaire, l'histoire édifiante, dont certains épisodes ne sont pas tant destinés à rappeler le passé qu'à élever l'esprit, l'histoire à la manière orientale, etc. Chacun de ces adjectifs ou chacune de ces qualifications accolés à l'histoire sonne le glas de la vérité historique au sens classique du terme. La vérité, dans l'histoire épique, n'est évidemment pas la vérité historique stricte, puisque l'écrivain sacré a voulu lui-même faire de l'épopée ; dans l'histoire édifiante, la vérité ne réside pas davantage dans la conformité du récit à la réalité des faits, puisque l'auteur, à certains moments, cherche avant tout à édifier. Grâce à la théorie des genres littéraires, il suffira désormais de reconnaître dans un livre historique de la Bible tel genre historique particulier, différent de l'histoire *stricto sensu*, pour faire sauter l'exigence de la vérité historique. La face de l'histoire biblique, d'un jour à l'autre, en sera changée. D'un jour à l'autre, les efforts déployés

par tant de générations persévérantes pour défendre l'historicité des miracles de Josué, pourront cesser : le diagnostic porté sur de larges parties du livre de Josué étant « histoire épique », le miracle des eaux du Jourdain ou celui des murs de Jéricho, défendus avec acharnement, avant *Divino afflante spiritu*, comme des faits historiques, glisseront rapidement, après *Divino afflante spiritu*, vers le domaine de l'épopée. *Divino afflante spiritu* constituait, venant de Rome, le deuxième grand décrochage doctrinal.

Le troisième décrochage doctrinal, le plus radical de tous, et dont on n'a pas encore fini de mesurer les conséquences, s'est produit dans une salle du Vatican, en une fin d'après-midi, le 19 octobre 1965. Et cette fois, c'est un Belge qui en est l'auteur. En 1893, dans *Providentissimus Deus*, l'influence dominante, je l'ai dit, avait été celle des Jésuites allemands. En 1943, dans *Divino afflante spiritu*, c'est encore un Jésuite allemand, le Père Bea — futur cardinal Bea — qui avait été le principal inspirateur de l'encyclique, pour laquelle, semble-t-il, il avait même tenu la plume. En 1965, le théologien qui va marquer de son empreinte l'évolution de la pensée religieuse est un professeur à l'Université de Louvain, membre également du Sénat belge, où il siégeait sur les bancs du C.V.P., Mgr Gérard Philips.

Mgr Philips, qui fut à Vatican II un des experts, un des *periti* les plus actifs et les plus influents, assistait le 19 octobre 1965 à la séance de la commission conciliaire chargée d'une dernière mise au point du texte de la constitution dogmatique sur la Révélation, qui devait être votée par le Concile. Cette séance fut une des plus tendues, et on peut même dire une des plus dramatiques de l'histoire du Concile. Le pape lui-même, Paul VI, était en effet intervenu dans le débat en demandant des modifications au texte initial de la constitution. Le pape n'était évidemment pas présent à la séance de la commission, mais ses désirs étaient là. Un des points litigieux, sur lequel portait une des observations de Paul VI, avait trait à la manière de définir l'inerrance biblique. Le pape proposait sur ce point une correction au texte primitif, correction qui fut soumise au vote de la commission. Il y avait 28 votants. La majorité requise, qui était celle des deux tiers, était donc de 19 voix. En dépit de trois scrutins successifs, la proposition du pape n'obtint pas les 19 voix requises ; elle ne recueillit que 17, puis 18, puis de nouveau 17 voix favorables. C'était l'impasse. Mgr Philips sortit alors sa

formule à lui qui, montrait-il, conciliait les points de vue en présence. Il fut énergiquement soutenu par l'évêque de Namur, Mgr Charue. Cette formule de compromis obtint, de justesse d'ailleurs, la majorité des deux tiers, et elle passa ainsi dans la constitution sur la Révélation, la constitution *Dei Verbum*, adoptée par le concile.

Or le compromis s'était fait sur une équivoque, une équivoque qui n'apparut d'ailleurs clairement qu'au lendemain de l'adoption de la constitution. Ce que l'on disait de l'inerrance, en effet, dans la formule de Mgr Philips, était ceci : puisque, dans l'Écriture, « toutes les assertions des auteurs inspirés doivent être tenues pour des assertions de l'Esprit Saint, on doit professer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur (*sine errore*) la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres Sacrées en vue de notre salut (*nostrae salutis causa*) ». Pour la majorité des membres de la commission et plus encore, sans aucun doute, pour l'immense majorité des Pères du concile, cette formule est apparue comme une réaffirmation de la conception traditionnelle de l'inerrance biblique : l'Écriture Sainte est *sine errore*. Mais d'autres — et Mgr Philips lui-même était sans doute dès le début du nombre — ont aperçu très vite la voie nouvelle dans laquelle le texte permettait d'engager la pensée théologique ; en insistant sur le *nostrae salutis causa*, « en vue de notre salut », on pouvait concevoir et définir la vérité de l'Écriture Sainte comme une vérité dans l'ordre du salut, « ordonnée à notre salut », diront des théologiens. L'inerrance de l'Écriture, l'absence de toute erreur, est une inerrance qui, dès lors, porte dans la Bible sur tout ce qui se situe dans la perspective du salut ; elle ne couvre pas des données purement profanes, d'histoire par exemple, qui sont sans rapport avec le salut. Cette nouvelle conception de l'inerrance, conception proprement révolutionnaire par rapport à la notion traditionnelle, n'était certes pas celle que l'immense majorité des Pères du Concile pensaient avoir adoptée ; mais le texte qu'ils avaient voté permettait une telle interprétation, et, depuis 1965, toute une série d'exégètes et de théologiens sont entrés avec ardeur dans la voie nouvelle que le texte autorise. C'est un mouvement qui, apparemment, ne s'arrêtera plus.

Selon toute vraisemblance, l'histoire enregistrera la date du 19 octobre 1965 comme ayant marqué la fin de l'inerrance bi-

blique telle que l'Église l'avait connue depuis ses origines. Ce décrochage final a eu un caractère particulier puisque, dans le chef de l'immense majorité de ceux qui en sont les auteurs officiels — c'est-à-dire les Pères du concile —, il a été involontaire, mais ce caractère involontaire n'enlève rien à son importance décisive.

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur la suite des décrochages successifs de l'Église, on peut se demander si l'on trouve là une évolution dictée par une certaine logique interne. La réponse à cette question doit certes être nuancée, mais, semble-t-il bien, largement négative. Une logique interne, il y en a eu sans aucun doute en 1616, lorsque la tentative de Foscarini a échoué. En suivant Foscarini, nous l'avons dit, l'Église aurait pratiquement ouvert les vannes aux interprétations protestantes. Elle ne le pouvait pas. Mais dans l'évolution que nous avons retracée, on voit aussi jouer tout le hasard des initiatives individuelles. Si des savants ingénieux n'avaient pas eu l'idée des jours-périodes — et on ne voit pas pourquoi cette idée devait nécessairement jaillir chez eux —, il n'y aurait pas eu de concordisme, et toute la ligne de l'évolution en aurait été bouleversée. Inversement, *Providentissimus Deus*, en 1893, ne répondait à aucune nécessité pressante et brisait plutôt l'évolution normale : sans l'option prise par Léon XIII, l'Église aurait fort bien pu, pendant un certain temps encore, continuer à brandir avec l'illusion du succès le vieux drapeau du concordisme. L'histoire des idées est, plus que toute autre, faite souvent de ces changements de cap qui échappent en bonne partie au raisonnement.

Mais au terme de ces décrochages successifs, la question la plus grave qui se pose — et ce n'est plus, cette fois, une question d'histoire, mais une question du temps présent —, est de savoir si le détachement de la science par rapport à l'Église pourra jamais être complet. L'Église, en d'autres termes, pourra-t-elle jamais libérer totalement la science ? Il semble bien, si l'on y réfléchit, que ce ne soit pas possible.

L'histoire, en effet, ne pourra jamais être entièrement libérée. La vérité du christianisme, qu'on le veuille ou non, sera toujours liée à *une histoire*, que raconte la Bible : histoire du péché originel, histoire du peuple de Dieu, histoire de la rédemption. L'Église, à moins d'abdiquer complètement, devra toujours dire

ce qu'il faut que le chrétien croie de cette histoire, s'il veut demeurer chrétien.

Ce qu'il faut croire va sans doute en s'amenuisant, mais il subsistera toujours un minimum en deçà duquel l'Église ne pourra pas admettre que l'on descende.

Un mot tout d'abord sur l'amenuisement, à propos des trois grands chapitres d'histoire que nous évoquions il y a un instant, des obligations de la foi.

L'histoire, en premier lieu, du péché originel. On se souviendra que Pie XII, en 1950, dans l'encyclique *Humani Generis*, avait fait un effort décidé pour défendre la version du péché originel dans son sens littéral. Celui-ci, disait le pape, a été « un péché vraiment personnel commis par Adam ». Pie XII considérait que, dans ces conditions, le polygénisme — et ici nous retrouvons pour la dernière fois un point de contact entre la Bible et une théorie scientifique — était une théorie inadmissible, étant donné qu'on ne voyait pas le moyen de la concilier avec l'histoire d'Adam. L'encyclique, solennellement, jetait l'interdit sur l'enseignement du polygénisme et sur la diffusion des idées polygénistes : « Après avoir mûrement pesé et considéré la chose devant Dieu, pour ne point faillir aux devoirs sacrés de notre charge, nous enjoignons... de veiller avec le plus grand soin à ce qu'on ne soutienne point les doctrines de ce genre dans les classes, dans les réunions ou par quelques écrits que ce soit, ni qu'on les enseigne de quelque façon que ce soit aux clercs ou aux fidèles ».

*Humani Generis*, cependant, marquait un raidissement doctrinal qui, en 1950 déjà, fut ressenti au sein de l'Église comme anachronique. Ses injonctions, dès lors, ne survécurent pas à leur auteur. Après la disparition de Pie XII, l'encyclique a été rapidement oubliée ou, si l'on préfère user du vocabulaire juridique, elle est rapidement tombée en désuétude. Plus personne aujourd'hui ne s'y réfère et, encore moins, ne songe à y obéir.

La théologie du péché originel est de plus en plus dominée, à l'heure actuelle, par l'idée qu'Adam pourrait fort bien être, dans la Bible, un terme collectif désignant l'humanité primitive. Le péché d'Adam serait ainsi, non pas le péché d'un homme, mais celui de l'humanité. Il n'y a plus, dès lors, d'inconvénient majeur à admettre, si l'on veut, le polygénisme. Ceci est le dernier en date des décrochages par interprétation particulière,

qui rompt le dernier lien qui existait entre la Bible et les sciences de la nature.

Pour écrire — c'est le second volet — l'histoire du peuple juif, en se fondant sur l'Ancien Testament, l'historien catholique, grâce à la théorie des genres littéraires — et grâce, plus récemment, à *nostrae salutis causa* — acquiert incontestablement une liberté de mouvement croissante.

Reste enfin l'histoire de la rédemption, celle de Jésus. Ici encore, les genres littéraires pénètrent. Ils pénètrent avec un grand décalage par rapport à leur application à l'Ancien Testament, mais leur progression est nette.

Il n'y a plus lieu de croire, dès à présent, à la véracité du récit de la Nativité tel qu'il nous est rapporté par l'évangile de Luc : c'est un texte qui, nous dit-on, ne relève pas de l'histoire proprement dite, mais d'un genre dans lequel la poésie se mêle à la littérature apocalyptique. Il n'y a pas lieu de croire, nous dit le cardinal Daniélou, à l'historicité de l'épisode de l'Adoration des Mages, tel qu'il nous est rapporté par l'évangile de Matthieu : c'est un texte qui appartient au genre littéraire du *midrash*, les *midrashim* étant des amplifications à base de passages de l'Ancien Testament. Les phénomènes exceptionnels qui accompagnent la mort de Jésus — la terre qui se couvre de ténèbres, le voile du Temple qui se déchire, des morts qui ressuscitent ? Ce n'est pas non plus de l'histoire proprement dite, mais un récit à tendance théologique. La descente du ciel de l'ange du Seigneur, qui vient s'asseoir sur le tombeau du Christ ? C'est, dans l'évangile de Matthieu, une « présentation poétique ». Ailleurs encore, on nous parle dans les évangiles de « récits populaires » ou de « fictions didactiques ».

Ainsi donc, avec un certain retard par rapport à l'Ancien Testament, les vérités historiques du Nouveau Testament qui demeurent des objets de foi vont en s'amenuisant.

Mais ce processus, je le soulignais il y a un instant, aura nécessairement une limite. L'Église, à peine de renoncer aux données fondamentales de la foi, devra toujours déclarer intangibles certains éléments historiques de la Bible. Moïse sera toujours intangible — la conception virginale et le tombeau vide le seront toujours aussi. Sur ces points cruciaux, l'Église ne pourra jamais admettre la liberté de l'historien. Elle ne pourra

jamais, en d'autres termes, admettre sur ces points le libre examen.

Le libre examen : c'est à ce thème fondamental que je voudrais, très brièvement d'ailleurs, consacrer ma réflexion finale. L'Église, parce qu'elle devra toujours garder l'histoire en partie enchaînée, ne pourra jamais, en matière scientifique — en entendant la science dans son sens le plus large — admettre le principe même du libre examen. Elle renoncerait, en le faisant, à son autorité en tant qu'Église. Mais les temps que nous vivons ne nous conduisent-ils pas à établir une distinction — toute nouvelle sans doute, mais qui pourrait fort bien s'imposer à nous — entre l'Église et ceux qui appartiennent à l'Église ?

Jusqu'il y a peu, dans la maison du libre examen qu'est l'Université de Bruxelles, nous considérions qu'un catholique ne pouvait pas être libre examinateur. S'il se déclarait tel, nous le regardions ou comme un habile — un peu trop habile —, ou comme un inconscient, qui ne savait pas ce qu'était le catholicisme. Comment être libre examinateur alors que l'on faisait partie d'un corps dont la doctrine était incompatible avec le libre examen et qui imposait à ses fidèles une discipline doctrinale qui rendait ce rejet du libre examen effectif ?

L'incompatibilité, du point de vue de la doctrine, demeure. J'ai essayé, en me plaçant dans la perspective des rapports de l'Église avec la science, de le montrer. Mais où en est la discipline doctrinale ? Elle va sous nos yeux, à un rythme parfois extraordinaire, à ce qu'on ne peut appeler autrement qu'une dissolution. Sur le plan de la discipline dogmatique, nous assistons à des évolutions étonnantes : sans parler de certains dogmes particuliers, qui sont ouvertement contestés, la notion même de dogme subit dans certains cas de profonds ébranlements. De plus en plus, tout en restant au sein de l'Église, des hommes élaborent leur foi personnelle. Un nouveau type de catholique, inconnu jusqu'ici, se forme ainsi sous nos yeux : un catholique qui, sans employer en général le terme de libre examen, se réclame de principes de liberté personnelle qui sont en pratique ceux du libre examen, qui reste néanmoins dans l'Église et que l'Église n'expulse pas.

Ce type nouveau de catholique risque de poser à notre Université un problème de conscience redoutable. S'il adhère à la formule même du libre examen, il ne pourra plus être regardé

comme un habile ou comme un inconscient : il sera un cas nouveau. Pour donner à ma pensée une tournure plus personnelle, je dirais que je ne vois pas très bien ce qui, à l'heure actuelle, empêcherait un homme comme l'abbé Hans Küng de se dire libre examinateur. Et s'il se déclarait tel, je ne vois pas très bien au nom de quels principes nous refuserions d'admettre la validité de sa déclaration.

L'histoire des rapports de l'Église avec la science, pour en revenir finalement à elle, était jusqu'à présent l'histoire d'un corps discipliné qui, groupant ses fidèles sous sa férule, se rapprochait progressivement de la liberté scientifique, sans que, de par ses principes, elle soit jamais en mesure de la concéder pleinement. Mais la liberté, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, est devenue aujourd'hui pour certains catholiques une aventure individuelle. Cette réalité du présent, tout comme celles du passé, mérite nos réflexions.

## Comptes rendus

T. I. OIZERMAN, *Problèmes de la science historico-philosophique*. Édition Mysl. Moscou, 1969, 400 pages.

Ce livre s'inscrit dans un large contexte de publications. M. Oizerman déclare : « Le présent travail fait partie d'une recherche plus vaste que l'auteur espère accomplir dans les années à venir » (p. 3). L'ouvrage appelle donc des prolongements. Mais il ne nous prend pas non plus au dépourvu. On peut, en effet, découvrir la promesse et aussi les prémisses de ce livre dans quelques articles antérieurement parus dans « Questions de Philosophie », notamment en avril 1967 (« La philosophie et la conscience habituelle »), en novembre 1968 (« Sur le sens de la question : qu'est-ce que la philosophie ? »), en juin 1969 (« Contribution à l'étude des sources et de la spécificité des problèmes philosophiques »).

Les préoccupations de l'auteur sont centrées autour d'un thème qui ne saurait laisser le philosophe indifférent, celui du statut de la philosophie. Bien entendu, il n'est pas question d'une philosophie intemporelle. La pensée est toujours incarnée. Et elle prend corps dans l'histoire. C'est précisément pourquoi il convient de comprendre comment se révèle au travers de l'histoire de la philosophie (et s'y constitue) la réalité philosophique. En d'autres termes, c'est de la nature des rapports entre philosophie tout court et histoire de la philosophie qu'il s'agit. Aussi l'analyse doit-elle se situer sur plusieurs plans. L'objet de la monographie, c'est « la recherche historico-philosophique des spécificités du savoir philosophique, de son contenu, de sa forme, de sa structure » (p. 3).

Ainsi l'histoire de la philosophie renvoie à l'histoire : « L'historien de la philosophie, indubitablement, doit être historien au plein sens du mot » (p. 5). Mais elle renvoie surtout à la philosophie elle-même dont elle exprime et développe les problèmes : « La science historico-philosophique est un moyen spécifique de recherche philosophique, une philosophie de la philosophie ou, si vous voulez, une métaphilosophie » (p. 5). Donc, « le problème le plus important de la science historico-philosophique, c'est le problème de la philosophie » (p. 8). La remarque est d'importance : l'érudition ne saurait servir d'alibi à l'absence d'engagement philosophique.

D'où vient le terme même de philosophie ? C'est évidemment l'histoire de la philosophie qui donne la réponse. Cela invite à méditer sur l'amour de la sagesse. Tel est le sujet du premier chapitre. Ici, un double processus apparaît dont M. Oizerman souligne tour à tour les aspects.

C'est d'abord la sécularisation de la sagesse divine : on passe du mythe à l'explication rationnelle. C'est ensuite la divinisation de la sagesse humaine : on glisse de la philosophie vers la religion. Le premier moment correspond à la philosophie de l'Antiquité, le second à celle du Moyen Age. « La philosophie grecque ancienne a pris naissance comme puissant mouvement intellectuel vers le savoir dans sa forme théorique la plus globale. Elle s'achève comme tendance à découvrir l'apaisement dans une société déchirée par des contradictions antagonistes » (p. 27). D'ailleurs, « l'histoire ultérieure de la philosophie grecque et gréco-romaine, (l'histoire de sa transformation en théories religio-mystiques qui sont celles du néopythagorisme, du néoplatonisme, du stoïcisme tardif, etc...), c'est déjà la préhistoire du christianisme, lequel a mis fin à la sagesse mondaine des philosophes antiques » (p. 28). Il faut prendre garde cependant à l'idéalisation du second moment. « Il va de soi que les idylles tracées par un historien catholique contemporain n'ont jamais existé : le Moyen Age a connu les guerres paysannes, les guerres entre suzerains, suzerains et vassaux, entre les rois et le pape romain. Il a connu les hérésies religieuses, la libre pensée séculière, l'inquisition » (p. 32).

Les deux moments évoqués, de toutes façons, n'épuisent pas le développement de l'histoire de la philosophie, qui d'ailleurs n'est pas et ne peut pas être indépendant du cours de l'histoire elle-même. « Ce n'est qu'avec l'apparition du moyen capitaliste de production et le développement des sciences et des mathématiques que fut indiqué à la philosophie la sortie du labyrinthe théologique » (p. 32). Ce sont désormais les temps modernes et le nouvel idéal du savoir philosophique, avec Bacon et Descartes. Il ressort de tout cela que le problème de la sagesse est un problème réel. La permanence de la question à travers l'histoire en témoigne malgré des variations dans la formulation.

Il s'agit en fait du problème de l'homme lui-même car l'homme, étant seul susceptible d'être déraisonnable, est aussi le seul à pouvoir se poser le problème de la sagesse. « De tous les êtres vivants, il n'y a que l'homme qui, précisément parce qu'il possède la raison, puisse être déraisonnable » (p. 42). Ici le professeur Oizerman se réfère explicitement à M. Eric Weil (Logique de la philosophie). Finalement, « la sagesse n'est pas un système de concepts » (p. 45). Elle est généralisation de l'expérience humaine : « Sans prétendre à une définition, nous voulons tout de même considérer la sagesse comme un fait et non comme un spectre, comme un fait qui peut être explicité et théoriquement défini dans une forme conceptuelle. Dans ce cas, la sagesse peut être comprise comme généralisation d'un savoir multiforme et d'une expérience de l'humanité, généralisation formulée sous forme de principes de connaissance, d'appréciation, de conduite, d'action » (p. 49).

C'est encore là une description trop imprécise, estime le professeur Oizerman, mais cela permet néanmoins de passer de la signification originelle du mot philosophie à l'examen de la spécificité du savoir philosophique. Il convient donc maintenant de comprendre ce qu'est la philosophie, plus exactement de comprendre le sens de la question :

« qu'est-ce que la philosophie ? ». C'est par conséquent à une interrogation au second degré que se trouve consacré le second chapitre. La philosophie constitue un problème pour elle-même. Bien entendu, si l'on se réfère à son histoire, si l'on s'en tient aux réponses contradictoires que celle-ci apporte, la question « qu'est-ce que la philosophie ? » ressemble fort, dit Oizerman, à la célèbre formule de Ponce-Pilate « qu'est-ce que la vérité ? » (p. 52).

Mais l'histoire de la philosophie n'est pas simplement une suite de réponses n'ayant rien à voir entre elles et qui seraient enregistrées mécaniquement dans l'ordre chronologique de leur apparition. La philosophie examinée historiquement, c'est la philosophie s'examinant elle-même à travers l'histoire. Il ne s'agit pas d'une succession passive de théories mais d'un retour sur soi, actif, de la pensée. « Ainsi l'examen de la question « qu'est-ce que la philosophie ? » explicite le contenu de la philosophie s'enrichissant, le renouvellement de sa problématique par l'histoire de l'humanité. Grâce à cela, la question examinée conserve sa signification dans le cours des siècles » (p. 57).

Donc, c'est la prise de conscience de soi par l'humanité, une prise de conscience qui se présente à son tour comme autolimitation, autoconscience, autodétermination. Et c'est ce qui fait son unité, son histoire. Mais, c'est ce qui fait, dans le même temps, son ambiguïté. En effet, la philosophie est une forme aliénée de la conscience sociale. Elle exprime un moment donné, déterminé d'une société qui tente de se comprendre. Aussi la question se pose-t-elle de savoir si elle est conscience sociale ou science ? « La situation qu'occupe la philosophie dans l'histoire du développement intellectuel de l'humanité est déterminée à un degré important par le fait qu'elle se présente et comme forme de la conscience sociale et comme recherche » (p. 77).

Dans ces conditions, la croyance dans une impartialité de la philosophie n'est qu'une illusion. Mais cette constatation utile ne doit pas conduire, bien au contraire, à désespérer de la philosophie, encore moins d'une prise de conscience objective du monde. En dénonçant la présence de l'aliénation, on ne fait que souligner le caractère historique de la philosophie. « Le matérialisme dialectique et historique démystifie le problème de la philosophie et elle le résout en cherchant les questions philosophiques réelles qui sont posées par la philosophie et par les sciences, par l'histoire de l'humanité et par l'expérience historique contemporaine » (p. 89).

Mais, comment va-t-on définir la philosophie ? C'est le thème qu'aborde le professeur Oizerman dans son quatrième chapitre, après avoir examiné, dans le troisième, la philosophie en tant que forme spéciale de la conscience (logique, intuition, interprétation, synthèse). Qu'est-ce donc finalement que la philosophie ? Les réponses qui sont proposées par l'histoire de la philosophie peuvent être rangées deux à deux sous forme antinomique, ce qui n'exclut pas une certaine combinatoire de leurs éléments, nécessaire lorsqu'il s'agit de décrire telle ou telle doctrine en particulier.

Ainsi, la philosophie est conçue tantôt comme une théorie de l'être

et tantôt comme une théorie de la connaissance (ou de la moralité ou du bonheur ou de l'homme en général). De même, la philosophie est définie par les uns comme pensée de tout ce qui existe (et c'est à Hegel surtout que pense ici M. Oizerman) et pour d'autres elle est pensée de ce qui réellement n'existe pas (c'est le néokantisme de Windelband). On peut encore dire que la philosophie est théorie, c'est-à-dire système de représentations, de concepts, de savoirs, ainsi que de moyens pour les obtenir, le tout se rapportant à une réalité déterminée, (définition impliquant que la philosophie englobe un cercle spécifique de questions) ; cependant, on peut dire également qu'elle n'est pas une théorie, mais une activité intellectuelle originale ayant une destination fonctionnelle et non pas un objet de recherche. Et certains disent encore qu'elle est une science tout comme certains affirment qu'elle « n'est pas, ne peut ni ne doit être science » (p. 161). Enfin, il y a ceux qui déclarent que « la philosophie est une vision du monde » (p. 164) et ceux qui soutiennent que « la philosophie n'est pas une vision du monde » (p. 165).

Bien entendu, « synthétiser toutes ces définitions est dans le principe même impossible » (p. 167). Quant au matérialisme dialectique, au vu de cette multiplicité contradictoire, il ne conclut pas au scepticisme mais à une progression historique de la philosophie. « Le matérialisme dialectique et historique élabore le concept de philosophie en partant de la reconnaissance de la nécessité objective d'une science philosophique et du fait que cette nécessité se réalise historiquement » (p. 173). La philosophie est une vision du monde spécifique. Et il existe une tendance, déjà présente dans les premières théories matérialistes, tendance à la « transformation de la philosophie en vision du monde scientifique... Cette tendance se renforce constamment dans le processus de développement de la pensée philosophique... » (p. 187).

Le professeur Oizerman examine dans le chapitre cinq la nature des problèmes philosophiques. La philosophie est une science qui non seulement porte, comme toute science, sur le général, mais une science qui a pour objet la généralité elle-même. « L'optimum d'universalité est une caractéristique qualitative parce qu'il ne s'agit pas seulement de telle ou telle vérité ayant portée universelle et nécessaire mais aussi de la nature de la vérité en général, pas seulement des lois les plus communes propres à tout ce qui existe, mais aussi du contenu de toute régularité des lois. Qu'est-ce que la vérité ? Qu'est-ce que le savoir ? Qu'est-ce qu'une loi ? Qu'est-ce que la matière ? Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce que le monde ? La forme même de ces questions est différente des questions qui se posent habituellement devant le physicien, le chimiste et les autres représentants des sciences particulières » (p. 205). Or, « la forme des questions philosophiques, comme aussi toute forme, exprime l'originalité de leur contenu » (p. 206).

En l'occurrence, il convient de défendre contre le positivisme la validité de la question : « pourquoi ? ». « Le philosophe peut dans une moindre mesure que tout autre représentant des sciences humaines renoncer à la question « pourquoi ? ». Il serait même mieux de dire qu'il ne peut jamais y renoncer » (p. 208). Mais cela ne signifie pas qu'on retourne

éternellement les mêmes questions sans rien résoudre et sans aborder de nouveaux problèmes. Et surtout cela ne signifie pas qu'on s'écarte du réel et de l'approche scientifique de ce réel. « Une juste compréhension de la nature des problèmes philosophiques est de toute évidence impossible par principe pour tous ceux qui voient un abîme entre sciences et philosophie et qui ne s'efforcent pas de le franchir » (p. 227).

L'objet de la philosophie constitue aussi un problème. Et c'est également un problème philosophique. Il fait l'objet du sixième chapitre. Comment le déterminer puisque la possibilité de détermination exige des constantes et que l'objet de la philosophie semble varier au travers de l'histoire ? « Poser un changement qualitatif de l'objet de la philosophie dans le processus de son développement présuppose, puisque la philosophie dans tous ses changements reste philosophie, qu'on reconnait non seulement une spécificité de la forme philosophique de connaissance, mais aussi une spécificité du contenu objectif des différentes doctrines philosophiques. Cette dernière circonstance, qui caractérise la problématique de la philosophie, permet de mettre en lumière les limites du changement de son objet et ce général qui caractérise l'objet de recherche dans les diverses théories philosophiques. Ce général peut être déterminé comme fournissant les thèmes fondamentaux de la philosophie » (p. 240).

De quoi s'agit-il ? « Dans les méditations cosmologiques des philosophes anciens, en premier lieu chez les matérialistes, nous découvrons le premier thème fondamental de la philosophie, le problème de la réalité absolue, indépendante de l'homme (et de l'humanité) » (p. 240). Mais la pensée n'en reste pas là. Le développement de ce premier thème, de façon logique, « conduit à la formation du second thème fondamental de la philosophie, le problème du sujet » (p. 249). C'est Protagoras. Enfin, l'opposition des deux premiers thèmes implique la présence du troisième : « Nous avons esquissé brièvement deux thèmes philosophiques fondamentaux et par là même indiqué essentiellement un troisième thème fondamental de la philosophie : la relation sujet-objet » (p. 260).

Mais, « aucun des thèmes philosophiques fondamentaux ne peut être écarté, entièrement isolé des autres » (p. 265). Et, précisément, « dans la philosophie du marxisme tous les thèmes philosophiques fondamentaux sont examinés comme également essentiels et liés organiquement les uns aux autres » (p. 265). On doit donc y trouver une ontologie, un humanisme et une théorie de la connaissance. Effectivement, « la première détermination fondamentale de l'objet de la philosophie du marxisme consiste à reconnaître l'existence des lois les plus générales du développement de la nature, de la société et de la connaissance » (p. 268). Quant à l'humanisme, disons que « ces dernières années les philosophes soviétiques ont accompli un grand travail de recherche dans le but d'expliquer la place occupée, dans le contenu même de la philosophie du marxisme, par le problème de l'homme... » (p. 272).

Se saisissant comme actualité par la médiation d'une continuité historique, la philosophie se présente en définitive comme la conscience de soi d'une époque historique. C'est le septième chapitre du livre de M.

Oïzerman. D'abord, il faut souligner le rôle de la personnalité dans le développement de la philosophie. « Hume comme philosophe ne pouvait naître que dans l'Angleterre du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais cela ne signifie pas que la naissance des idées philosophiques, dont le développement a conduit à ce qu'on devait appeler par la suite le « humisme », ait pu commencer dès avant l'apparition de Hume » (p. 276).

Il y a là quelque chose d'analogue à ce que dit Sartre : Valéry est un intellectuel petit bourgeois ; mais tout intellectuel petit bourgeois n'est pas Valéry. Faut-il en conclure avec Sartre que dans ces deux phrases se résume l'insuffisance heuristique du marxisme contemporain ? « Il nous apparaît que J. P. Sartre comprend de façon tout à fait inexacte l'objet et les tâches de la compréhension matérialiste de l'histoire et les limites de la sociologie théorique en général » (p. 292). Et « sa tentative de compléter le matérialisme historique par la psychanalyse de Freud, par la sociologie bourgeoise empirique, etc., se révèle inconsistante... Le matérialisme historique donne non seulement une caractéristique globale du progrès socio-historique, mais, étant appliqué comme méthode dans les recherches spéciales historiques, biographiques, socio-psychologiques, il garantit une explication authentiquement scientifique des phénomènes sociaux particuliers et individuels » (p. 293). Aussi ne saurait-on se contenter de l'interprétation subjectiviste du processus historico-philosophique. Les individus ont leur importance. Mais l'importance des époques en philosophie n'est pas indépendante de celle des époques socio-économiques.

C'est pourquoi, en poursuivant l'analyse, on peut dire que « la philosophie comme connaissance de soi d'une période historiquement déterminée est idéologie » (p. 310). La philosophie exerce donc des fonctions idéologiques. Cela ne va pas cependant sans poser quelques problèmes théoriques. Quelle est la nature des rapports entre les concepts de philosophie et d'idéologie ? « L'unité dialectique de la philosophie et de l'idéologie exclut leur identification métaphysique, aidant par là même à comprendre l'indépendance relative du savoir philosophique au delà de son application idéologique » (p. 326).

S'il en était autrement, c'est évident on ne pourrait plus parler d'une idéologie vraie, encore moins d'un savoir philosophique et surtout pas d'une histoire de la philosophie. « La philosophie du marxisme comme idéologie de la classe ouvrière n'a rien de commun, naturellement, avec l'idéologie bourgeoise et celui qui ne voit dans la philosophie marxiste qu'une idéologie ne peut certainement pas comprendre quelles sont ses relations avec la philosophie bourgeoise qui l'a précédée » (p. 326). La philosophie, et ceci témoigne indirectement de son importance, est l'enjeu d'une lutte : « La lutte idéologique entre le capitalisme et le socialisme englobe tous les domaines du savoir et de l'activité des hommes » (p. 328). La philosophie du marxisme s'y affirme comme « vision du monde qui fonde l'optimisme historique » (p. 329).

Tout ceci implique et explique que la discussion philosophique (c'est l'objet du chapitre huitième) ne soit pas toujours exempte de passion. « A la science, pour autant qu'elle découvre du non-connu, est organique-

ment inhérent le pathos d'une lutte contre les erreurs, mais également contre les préjugés, les illusions de la conscience commune. On peut avec une impartialité inébranlable, sans entrer en polémique avec personne, exposer des vérités communément admises, mais on ne peut pas défendre sans passion, quel que soit le domaine du savoir où il faille le faire, un discours nouveau » (p. 330). Donc, « la lutte des convictions ne constitue pas la *differentia specifica* de la philosophie. En quoi la discussion philosophique diffère-t-elle de la discussion dans les sciences particulières » ? (p. 341). Il y a d'abord la fonction idéologique. Mais celle-ci n'épuise pas le contenu de la philosophie et elle n'exprime pas non plus ce qui fait la différence de celle-ci d'avec les autres formes de la conscience sociale. Il y a donc surtout des racines proprement théoriques de la discussion philosophique.

Ici, la vérité se situe dans un juste milieu. Il convient, en effet, de se garder sur deux fronts, celui de l'idéalisme et celui du positivisme : « La philosophie, parce qu'elle devient scientifique, récusé au niveau des principes la prétention, naïve en notre temps, à un système de vérités, absolues en dernière instance. Cependant, une philosophie scientifique récusé également avec décision la conception relativiste selon laquelle aucune vérité n'est vérité absolue en dernière instance » (p. 368-9). Ceci disqualifie à la fois le dogmatisme et le scepticisme, doctrines pour lesquelles, évidemment, la discussion n'a pas de sens, puisque pour l'un la vérité est acquise d'avance alors que pour l'autre la vérité reste inaccessible.

Quel est le but du livre du professeur Oïzerman ? L'auteur s'en explique dans sa conclusion. « L'idée fondamentale de ce livre, c'est l'idée du caractère historiquement transitoire du pluralisme des doctrines philosophiques. La multiplicité empiriquement constatée de philosophies incompatibles entre elles a toujours été le point de départ d'une négation sceptique de la possibilité de la vérité objective en philosophie » (p. 370). Ce que veut défendre avant tout le professeur Oïzerman, c'est l'unité de la philosophie et, c'est la même chose, le caractère nécessaire et universel de la vérité.

Par conséquent, l'auteur considère comme contradictoire l'idée de constituer plusieurs philosophies du marxisme : « Ces dernières années, certains philosophes qui s'estiment marxistes (nous ne partageons pas cette opinion) ont parlé de la nécessité de créer diverses philosophies du marxisme » (p. 373). Or la vérité de la philosophie est une par principe.

C'est d'ailleurs pourquoi elle se réalise à travers la continuité de sa propre histoire, où la reprise des éléments antérieurs constitue la condition des réflexions futures : « La science historico-philosophique, au moyen de la recherche théorique des faits, rétablit le processus complexe et contradictoire de l'établissement d'un savoir scientifico-philosophique à l'atteinte duquel ont constamment tendu les forces intellectuelles des plus éminents penseurs du passé. Elle rétablit le chemin réel accompli par la philosophie, elle est la condition nécessaire de son développement futur » (p. 375).

L'ouvrage, comme on le constate, présente plusieurs centres d'intérêt. Sa problématique concerne une question évidemment essentielle du point de vue de la logique de la philosophie ; de plus, historiquement, il permet de mieux situer les positions actuelles de la philosophie soviétique. Aussi ne manquera-t-on pas d'être attentif à la suite que le professeur Oizerman a promis d'apporter à cette étude.

Bernard JEU.

*Raisonnement et démarches de l'historien*, Études publiées par Chaïm PERELMAN, dans *Travaux du Centre National de Logique*, 2<sup>e</sup> édition, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1964, 1 vol. in-8<sup>o</sup> de 152 pages.

M. Jean STENGERS, dans *Unité ou diversité de la critique historique* (pp. 9-28), constate que « la critique prétendument une que pratiquent les historiens est, dans la réalité quotidienne du travail historique, une critique extrêmement variable : elle varie suivant les sujets, elle varie plus encore suivant les périodes envisagées » (p. 10). La critique de l'historien est fonction de la quantité des sources dont il dispose : l'historien des périodes à documentation rare manifeste à ses sources une grande indulgence pour obtenir un récit d'ensemble bien composé et cohérent, en réalité, une histoire douteuse. Il faut souhaiter que l'histoire devienne plus rigoureuse et qu'on fasse disparaître des manuels des pans entiers de connaissances incertaines.

M. Pierre LEBRUN s'intéresse à *Structure et quantification en histoire* (pp. 29-51) et prend comme point de départ « un type d'analyse à la fois simple et complexe : des formules ou ensemble de formules économétriques qui sont « censées » expliquer les variations de certaines variables économiques choisies comme dépendantes par les variations d'autres variables économiques choisies comme indépendantes » (pp. 29 sq.). Après avoir présenté trois exemples du type d'analyse pris comme point de départ, l'auteur résume sa conception en un certain nombre de propositions épistémologiques et méthodologiques. D'après lui, « l'histoire se développe selon un rythme d'accumulation et de progrès, et chaque société, sinon chaque historien, ne réécrit pas son histoire parce qu'elle ne se choisit pas, ne recrée pas son passé » (p. 51).

M. R. VAN CAENEGEM étudie ensuite les *Méthodes et problèmes actuels de la recherche historique, particulièrement dans le domaine de l'histoire du moyen âge* (pp. 53-64). Il remarque que l'histoire engagée des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles tend aujourd'hui à l'académisme de sorte qu'actuellement les encyclopédies d'histoire religieuse recrutent leurs collaborateurs tant parmi les spécialistes catholiques que protestants. On ne retrouve une érudition engagée qu'avec l'historiographie marxiste. L'idéal semble, d'après l'auteur, une recherche historique qui ne serait ni purement académique, ni liée à une quelconque idéologie. Selon lui, « la recherche historique doit sauvegarder ses propres méthodes scientifiques et ne pas se laisser détourner par les théories et les hypothèses d'autres branches — souvent plus récentes — des sciences de l'homme » (p. 56). L'historien

doit, toutefois, aborder résolument les thèmes contemporains qui éclairent les problèmes de son temps.

M. Jan CRAEYBECKX examine *La notion « importance » à la lumière de l'histoire moderne* (pp. 63-81). « Pour créer les conditions permettant de dégager des ordres d'importance, il me paraît, dans le stade actuel, nécessaire d'élargir la zone du quantifiable à partir d'observations de phénomènes s'étant produits en grand nombre, afin de pouvoir mieux circonscrire les structures en mouvement au sein desquelles on doit lire les importances. Avant d'en arriver à des synthèses vraiment nouvelles, il faut accumuler des monographies choisies dans le cadre d'un vaste plan de recherches. En attendant, les historiens ne doivent pas fuir la synthèse, bien au contraire. Mais mieux qu'auparavant, les auteurs doivent indiquer leur méthode d'évaluer les importances. Le renvoi en note à d'autres ouvrages ne les dispense pas d'éclairer le non-spécialiste sur les problèmes non encore résolus ou en voie d'élaboration. Les ouvrages d'ensemble drainent trop d'éléments généralement acceptés depuis plusieurs générations, mais en fait jamais vérifiés. C'est ainsi que la science historique sortira enfin de l'enfance » (p. 77).

M. Jan DHONDT, dans *Histoire et reconstitution du passé* (pp. 83-105), souligne que le passé reconstitué par l'historien est à la fois plus riche et plus pauvre que le passé vécu par les contemporains des événements étudiés. En outre, *l'historien ne voit jamais les faits comme les contemporains les ont vus* (p. 87). On peut, dès lors, se demander qui, des contemporains ou de l'historien, voit la réalité. « Cela revient naturellement à poser la question de savoir ce que c'est la réalité du déroulement historique. La réalité brute du passé humain est un grouillement anarchique d'actes, de gestes, de mouvements, de décisions, d'aspirations et de désirs. L'ensemble de cette réalité-là échappe aussi bien au contemporain qu'à l'historien » (p. 87). Des méthodes nouvelles fournissent actuellement à l'historien des indications générales sur les liens organiques entre les éléments des comportements et un schéma provisoire des interractions valables dans chaque évolution particulière : tout cela peut permettre à l'historien de reconstituer un passé aussi réel que possible.

M. J. KRUITHOF, dans *Qu'est-ce qui est important dans l'histoire ? Une approche sociologique* (pp. 107-120), estime que le sociologue peut rendre d'importants services à l'historien en déterminant de façon toujours plus objective et plus précise l'importance des phénomènes historiques. « L'histoire, en tant que science, est une discipline synthétique. Si elle veut se rapprocher le plus possible de la réalité historique, elle doit confronter les méthodes et résultats de la biologie, de l'économie, de la psychologie, de la sociologie et de la culturologie. C'est seulement en faisant de toutes ces approches différentes un ensemble cohérent qu'elle peut atteindre son objectif : la connaissance du passé. Cela implique que l'étude sociologique doit être complétée par d'autres approches scientifiques » (p. 120).

M. Chaïm PERELMAN, dans *Objectivité et intelligibilité dans la connaissance historique* (pp. 142-151), conclut que « s'il est légitime de rechercher, en histoire, des critères sur lesquels tous les historiens s'accorderaient,

il est vain de limiter l'histoire, sous prétexte d'objectivité, à ce qui peut être connu grâce à de pareils critères. Mais dans la mesure même où l'historien reconnaît l'imperfection de son œuvre, il ne peut se refuser au dialogue avec d'autres historiens, en espérant que ce dialogue lui permettra de présenter un récit moins arbitraire, c'est-à-dire plus complet, plus intelligible et plus impartial, du passé» (pp. 150 sq.).

Cet excellent recueil d'études permettra à l'historien comme à l'honnête homme du xx<sup>e</sup> siècle de reconsidérer sa conception de l'histoire. Rappelons que le vrai historien se doit d'être absolument sincère : il ne peut pécher ni par omission, ni par exagération. Son interprétation des faits doit être basée sur une logique rigoureuse combinée à l'intuition et au sens des réalités. Il doit aborder les documents sans parti pris, s'abstenir d'émettre des jugements sur les faits et ne pas se laisser influencer par ses idées philosophiques, religieuses, politiques et sociales. L'idéal pour un historien est de demeurer impartial, qualité maîtresse qui est favorisée par le recul historique. Cette impartialité ne va évidemment pas sans une certaine subjectivité, le choix des faits qu'établit l'historien et l'éclairage qu'il leur donne, restant fonction de sa personnalité et de son milieu social.

Pierre SALMON.

Gilles NÉLOD, *Panorama du roman historique*, Sodi, Paris-Bruxelles, 1969, Coll. « Style et langage », 467 pages.

Que le roman historique, comme tel, n'ait guère retenu, jusqu'ici, l'attention des historiens de la littérature, c'est là un fait évident. Il y avait donc une lacune à combler, et Gilles Nélod s'y est employé avec un soin qui n'exclut ni l'enthousiasme dans l'exposé ni la bienveillance dans le jugement. Soucieux de défricher un domaine dont on peut pressentir que le statut demeure imprécis, l'auteur du présent *Panorama* s'est délibérément refusé à en restreindre les limites. Au départ, l'on serait assez tenté d'exprimer quelques doutes et de formuler quelques réserves sur la rigueur et sur la fécondité opérationnelle de la définition qui nous est proposée du « roman historique » (*op. cit.*, p. 22). Craignons que d'aucuns — et non des moins compétents — l'estiment trop générale et trop vague. Mais, faisant œuvre de pionnier, Gilles Nélod s'est principalement attaché à dresser la carte d'une région sur le tracé des frontières de laquelle l'on ne saurait se prononcer qu'à la faveur d'une convention. Au vrai, la convention que le lecteur est ainsi invité à passer présente l'incomparable avantage de nous valoir un répertoire méthodique, clairvoyant et très riche, des auteurs et des œuvres qui, peu ou prou, ont illustré un type de narration en fonction de laquelle des éléments fictifs se trouvent plus ou moins librement distribués dans les cadres plus ou moins rigides d'une certaine époque révolue ou, si l'on préfère, d'un certain *passé*, dont les figures de proue, les souverains, les grands capitaines, les corsaires intrépides, les aventuriers généreux, mais aussi les aspirations, les buts, les espoirs, la spiritualité et la sensibilité sont alors évoqués avec plus ou moins de bonheur (dans l'art) et d'exactitude (dans l'information).

Comment, aussi bien, ne pas saluer les solides mérites de l'entreprise de Gilles Nélod ? La documentation est abondante et tend constamment à l'exhaustivité ; le commentaire est vif, suggestif, tour à tour fougueux, allègre et indulgent ; les appréciations, enfin, ne manquent pas dans ce vaste *Panorama*, et elles sont à la mesure des risques que n'hésite pas à assumer, dans son pèlerinage aux sources, un pèlerin qui, ne redoutant point de régler (un peu sommairement) leur compte au Vigny de *Cinq-Mars*, au Flaubert de *Salammbô* ou au Thomas Mann de *Joseph et ses frères* ou de *L'Elu*, ne craint pas davantage de porter Dumas au pinacle et de consacrer de nombreuses pages, ruisselantes de savoir et débordantes de chaleur communicative à Zévaco.

Si utiles et si précieux que soient les développements de Gilles Nélod sur le « roman historique » dans les divers domaines linguistiques de la littérature européenne et de la littérature des Amériques, c'est toutefois aux bâtisseurs que se trouvent naturellement accordés le plus haut prix et les analyses les plus fouillées. Ce sont ces bâtisseurs, — Scott, Dumas et, nous l'avons vu, Zévaco, — que l'auteur de ce *Panorama* connaît le mieux ; de première main et, nous le sentons, de main de maître. Si vive est néanmoins l'ardeur que dépense Gilles Nélod à nous les faire lire ou relire, considérer et reconsidérer, qu'elle l'entraîne souvent à trop d'indulgence (sinon de sollicitude) à l'égard de médiocres et de tâcherons qui, se bornant à les imiter, ont illustré le *roman populaire* plutôt que le « roman historique », et parfois à trop d'indifférence (sinon de désinvolture) à l'égard de créateurs qui, ouvrant d'autres voies, ont illustré le *roman* plutôt que le « roman historique ». Reproche bien mince, cependant, à l'endroit d'une entreprise, dont le lecteur, après en avoir pris connaissance, comprend qu'elle devait être tentée, et sans retard.

Ajoutons qu'une table des matières, fort détaillée et très élaborée, ainsi qu'un index des noms facilitent singulièrement la consultation d'un ouvrage, dont on peut être assuré qu'il rendra les plus grands services à tous ceux que l'instauration romanésque ne laisse pas indifférents.

Jean PAUMEN.

Maurice LEROY, *Les grands courants de la linguistique moderne*. (2<sup>e</sup> édition revue et augmentée 7<sup>e</sup> tirage). Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1970, 1 vol. in-8<sup>o</sup> de xv + 210 pages.

En 1963 paraissait, dans la collection des Travaux de la faculté de philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles, un ouvrage intitulé *Les grands courants de la linguistique moderne*.

Ce livre connu rapidement un succès considérable, non seulement parce qu'il était unique en son genre, mais aussi parce qu'il était le fruit d'un patient et sagace travail d'analyse et de décantation.

L'auteur, Maurice Leroy, avait en effet réussi à exposer, avec beaucoup de clarté et un sens remarquable de la synthèse, les grands moments de l'histoire de la linguistique depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Bientôt traduit en quatre langues, l'ouvrage fit largement connaître son auteur et contribua à la renommée de l'Université de Bruxelles.

Encouragé par le succès de son livre, Maurice Leroy, en qui les linguistes reconnaissent désormais l'historien par excellence de leur science, prépara une deuxième édition revue et augmentée, qui fut publiée, au début de l'année 1971, par les Éditions de l'Université de Bruxelles.

Cette deuxième édition compte trois chapitres qui ne figuraient pas dans la première. Parmi eux, il en est un qui est consacré au « langage » des animaux. S'inspirant des remarques de Benvéniste et de Redard sur le sujet, Maurice Leroy y défend l'idée que « même dans le cas des animaux socialement et intellectuellement les plus développés, la « parole » ne s'élève pas au delà d'un simple moyen de communication et en aucun cas le stade de la verbalisation, obtenue par la faculté de donner au signe une valeur conventionnelle, n'est franchi... Il y a donc lieu de maintenir une distinction fondamentale entre le *langage* humain et la *communication animale* ».

Sans doute est-ce là la principale conclusion que l'on peut tirer des observations faites jusqu'ici sur le « langage » des animaux. Comme à de nombreux autres endroits de son livre, Maurice Leroy a réussi à dégager ici le point le plus important aux yeux du linguiste.

Toutefois, il ne faudrait pas que, par sa concision, la conclusion de l'auteur conduise à penser que la linguistique ne peut guère retirer d'enseignement de l'étude du comportement acoustique de l'animal.

Ce comportement, bien qu'il soit, comme le souligne Maurice Leroy, qualitativement différent de l'utilisation du langage par l'homme, n'en présente pas moins des aspects dont l'examen pourrait peut-être aider à mieux saisir certains mécanismes du langage humain :

Plus que chez d'autres espèces, le développement du geste phonatoire est, chez l'oiseau, assez largement dépendant du milieu. L'oiseau élevé dans la solitude aura souvent un chant plus rudimentaire que l'oiseau élevé avec des congénères. Et l'oiseau qui, séparé des siens à la naissance, est élevé avec une autre variété d'oiseaux, présentera, dans plus d'un cas, un chant où se reconnaîtra l'influence de l'environnement. Chez l'oiseau, le comportement vocal n'est donc que partiellement héréditaire et est influençable par le milieu. Dans le langage humain, le caractère héréditaire fait totalement défaut : l'enfant parle la langue du milieu où il est élevé, quelle que soit son origine ethnique. L'hérédité ne joue un certain rôle que dans l'aptitude à l'apprentissage et au maniement du langage. Un petit Asiatique, élevé depuis sa plus tendre enfance en Belgique, parlera, comme un véritable autochtone, la langue du groupe social où il a grandi : son origine étrangère n'apparaîtra nullement dans son langage <sup>(1)</sup>. Au contraire, dans l'ascendance de beaucoup d'enfants

(1) L'idée que le langage, et en particulier la prononciation, a une composante génétique n'a été défendue — sans succès d'ailleurs — que par quelques linguistes. Voir, sur ce point, le chapitre intitulé *L'origine des changements phonétiques* dans l'ouvrage d'E. BUYSENS, *Linguistique historique* (Bruxelles, Presses Universitaires, 1965).

présentant un retard de langage ou un bégaiement, on retrouve un parent atteint du même trouble <sup>(2)</sup>.

C'est précisément parce que le comportement phonatoire de l'oiseau n'est pas entièrement inné que certaines espèces parviennent à imiter, de façon souvent étonnante, la parole humaine. Mais il s'agit là, bien entendu, d'une imitation de sons : l'oiseau ne saisit pas le sens, c'est-à-dire la valeur symbolique, de ce qu'il imite.

L'étude de ce talent d'imitation que possèdent certains oiseaux est, comme l'a montré Mol <sup>(3)</sup>, de nature à mieux faire comprendre le mécanisme qui permet à l'homme de percevoir le langage parlé. Elle permettra peut-être aussi de mieux saisir la physiopathologie de certaines dysphonies <sup>(4)</sup>. Enfin, il n'est pas exclu que, grâce à elle, des notions nouvelles puissent être acquises sur l'aphasie et l'anarthrie, puisque aussi bien il est possible, en détruisant certaines régions cérébrales, de faire sélectivement perdre à l'oiseau sa faculté d'imitation du langage humain <sup>(5)</sup>.

D'autre part, il n'est pas impossible qu'en étudiant davantage et avec des instruments plus précis la communication acoustique dans le règne animal, on s'aperçoive un jour que, dans certains cas, la distinction entre langage humain et langage des bêtes est moins nette qu'il n'avait semblé au premier abord. Maurice Leroy ne l'ignore pas, qui, dans une communication à l'Académie royale de Belgique <sup>(6)</sup>, a rapporté un cas d'utilisation symbolique d'un cri d'alarme par un oiseau. Comme le remarque l'auteur, « nous nous trouvons (ici) devant une ébauche de l'arbitraire du signe ».

Peut-être verrons-nous, dans une édition future du livre de Maurice Leroy, le *psittacus erithacus erithacus* figurer parmi les grands noms de la linguistique moderne !

Y. LEBRUN.

Gaston PUTZEYS, *Le divorce et la séparation de corps et de biens*. Éditions Gérard & C<sup>o</sup>, sixième volume de la collection « Marabout LEX », 1970, 224 pages.

Le livre n'est pas destiné aux juristes, spécialisés ou non, mais au grand public, plus exactement « aux conjoints, belges ou étrangers »,

<sup>(2)</sup> Voir p. ex. R. LUCHSINGER, *Inheritance of Speech Defects*. *Folia Phoniatria* (1970) 22 : 216-230.

<sup>(3)</sup> H. MOL, *Fundamentals of Phonetics I* (La Haye, Mouton, 1963), en particulier pp. 38 et sv.

<sup>(4)</sup> Voir H. MOL, *Some Notes on Talking Birds*. *Proceedings of the Institute of Phonetic Sciences* (Amsterdam, 1970), vol. 1.

<sup>(5)</sup> O. KALISCHER, *Das Grosshirn des Papagaien in anatomischer und physiologischer Beziehung*. *Physik Abh. der königlichen Akademie der Wissenschaften* (1905), 4, 104 et sv.

<sup>(6)</sup> *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques* (1970), 5<sup>e</sup> série, tome 56 : 168-178.

sans vouloir se substituer à l'avocat ou au notaire. L'objectif poursuivi en indique les limites et les qualités, les lacunes aussi.

Disons tout de suite que, de ce point de vue, l'ouvrage est appelé, ou devrait l'être, à un très grand succès. Quiconque a eu, même au sujet d'un problème juridique secondaire, recours aux « services » d'un avocat ou d'un notaire, sait qu'à côté de brillantes exceptions, la précision, la célérité, l'exactitude des connaissances et l'humilité intellectuelle ne sont les plus belles qualités ni des uns, ni des autres !

Le « conjoint profane » en puissance de divorce ou de séparation de corps fera donc bien de savoir, pour l'essentiel, « de quoi il parle et vers quoi il s'engage », non seulement à l'occasion du premier contact avec son avocat ou son notaire, mais aussi dans le but de suivre parallèlement le déroulement des événements, *comprendre* de quoi il s'agit et *contrôler* ce que les « organes de la justice » font ou lui font faire.

Sur ce plan, l'ouvrage de Putzeys est parfait et doit être chaleureusement recommandé.

Le plan en est simple et clair : divorce, séparation de corps, conversion en divorce de la séparation de corps, remariage après divorce ; au sein de chacune des trois premières parties, même plan rigoureux : hypothèse de la rupture pour cause déterminée, hypothèse de la rupture par consentement mutuel ; au sein de la quatrième, remariage avec un tiers et remariage entre ex-époux.

Le livre est tout entier divisé en 430 rubriques concises, avec renvois les unes aux autres, permettant ainsi aux non-spécialistes de ne rien laisser échapper d'essentiel sur un problème, tout en ne consultant qu'une fraction de l'étude. Un index alphabétique copieux et une liste des abréviations facilitent encore la consultation et la compréhension des termes juridiques.

Nous avons, sur un certain nombre de points, rapproché les indications de l'ouvrage des données les plus récentes de la jurisprudence. Non seulement rien de fondamental ne nous paraît avoir été omis, mais des précisions d'ordre technique et, aux yeux des non-spécialistes, de détail viennent étayer, en notes, les considérations générales des rubriques. C'est ainsi, par exemple, qu'à propos de la pension alimentaire de l'article 301 du Code civil, le lecteur curieux saura que son aspect indemnitaire traditionnellement exclusif paraît avoir été mis en question par un arrêt récent de la Cour de Cassation, soulignant le caractère à la fois indemnitaire et alimentaire de ladite pension, avec les conséquences importantes qui peuvent en résulter pour l'évaluation, la variabilité, la transmissibilité en cas de décès et la validité des conventions à son sujet.

Peut-être, à l'inverse, l'auteur a-t-il traité un peu sommairement d'une question comme celle de la provision alimentaire qui pose concrètement, spécialement aux femmes qui envisagent le divorce, le subissent ou s'y résignent, des problèmes pratiques souvent difficiles et qu'il leur est en général indispensable de pouvoir apprécier correctement, avant même de consulter un avocat. Vu sous l'angle de ceux auxquels l'auteur

s'adresse, c'est-à-dire les non-juristes, les développements consacrés par exemple à la délégation nous ont paru insuffisants.

Sous cet aspect pratique et concret, il eût peut-être été souhaitable de dire un mot du droit international privé, à l'intention des étrangers, et de les rassurer tout au moins sur le principe en vertu duquel ils peuvent faire trancher leurs contestations sur leurs droits civils par les tribunaux belges qui pourront donc connaître des problèmes de divorce.

Ces réserves demeurent mineures et de détail.

Nous n'adressons en définitive à l'ouvrage de Putzeys qu'une seule critique fondamentale : il ne nous eût pas paru déraisonnable, malgré le caractère de « vulgarisation technique » de l'ouvrage, précisément parce qu'il s'adresse au grand public, de situer les institutions dont il traite dans une perspective historique et d'en dégager les critiques essentielles au prix d'un peu de philosophie du droit.

Nous aurions aimé, par exemple, à l'intention des non-spécialistes, non seulement voir exposée sommairement l'approche « protectrice de la famille traditionnelle » de nos législateurs et par conséquent a priori hostile au divorce, mais aussi les conséquences de prises de position gratuitement bourgeoises ou cléricales. L'existence aujourd'hui encore de la distinction radicale entre l'adultère du mari et celui de la femme aurait mérité quelques considérations, ainsi que les marchandages auxquels donnent lieu les implications de l'article 298 du Code civil dont on sait qu'il interdit le remariage avec le complice d'adultère pendant un délai de trois ans. Comme il est toujours possible de qualifier « injure grave » un adultère, moyennant l'engagement du conjoint « de ne pas s'opposer vigoureusement au divorce », ou moyennant certaines générosités en matière de pension alimentaire, on en conclura que le maintien de l'article 298 dans notre droit, ou bien favorise le concubinage (mais surtout dans les classes peu informées, ou démunies de moyens financiers) ou bien donne prétexte à détournement de sa portée initiale au seul bénéfice des classes instruites ou possédantes. Dans le domaine du divorce par consentement mutuel, peut-être aurait-on pu souligner également plus qu'il n'est fait l'hypocrisie délibérée du législateur et son refus de traiter les citoyens en adultes, dès lors que l'ordre bourgeois est en cause. On eût pu insister à cet égard sur le caractère draconien, dans beaucoup de cas totalement prohibitif, de l'obligation de transférer aux enfants la propriété de la moitié des biens des époux, ou aussi sur le fait qu'il a fallu attendre 1962 et 1969 pour que « le consentement des ascendants ne soit plus exigé » et que « le divorce par consentement mutuel ne soit plus prohibé après 20 ans de mariage ou si la femme est âgée de 45 ans ».

Tout en reconnaissant qu'il s'agit là d'un problème d'approche personnelle, nous aurions attendu de l'auteur, justement parce qu'il s'agit d'un livre destiné au grand public, qu'il accepte, dans une matière aussi psychologiquement grave, de prendre parti, qu'il situe les institutions dont il traite en dehors de la pure technique, qu'il les insère, même brièvement, dans l'histoire, bref qu'il montre pourquoi et comment les

dispositions de notre droit sur le divorce et la séparation de corps sont, plus que tout autre peut-être « le produit de l'idéologie dominante », bourgeoise et réactionnaire. Qu'il ne l'ait pas fait n'enlève rien aux mérites techniques du livre, que nous avons largement soulignés.

Jean DURONSOY.

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

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par l'Université Libre de Bruxelles, ci-après ULB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, ci-après A&B, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique mise en ligne par les A&B. 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.

#### **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 A&B 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 A&B ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB' et 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 A&B encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

### **Utilisation**

#### **4. Gratuité**

Les A&B mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'ULB : 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 Archives & Bibliothèques de l'ULB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser au Directeur de la Bibliothèque électronique et Collections Spéciales, Archives & Bibliothèques CP 180, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles. Courriel : bibdir@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 – Archives & 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 Archives & 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 Archives & 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 à l'ULB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.