

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

Problèmes d'histoire des religions, 6, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995.

Cette œuvre littéraire appartient au domaine public.

Elle a été numérisée par les Bibliothèques de l'Université libre de Bruxelles.

Les règles d'utilisation des copies numériques des oeuvres sont visibles sur la dernière page de ce document.

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

P. 656.305

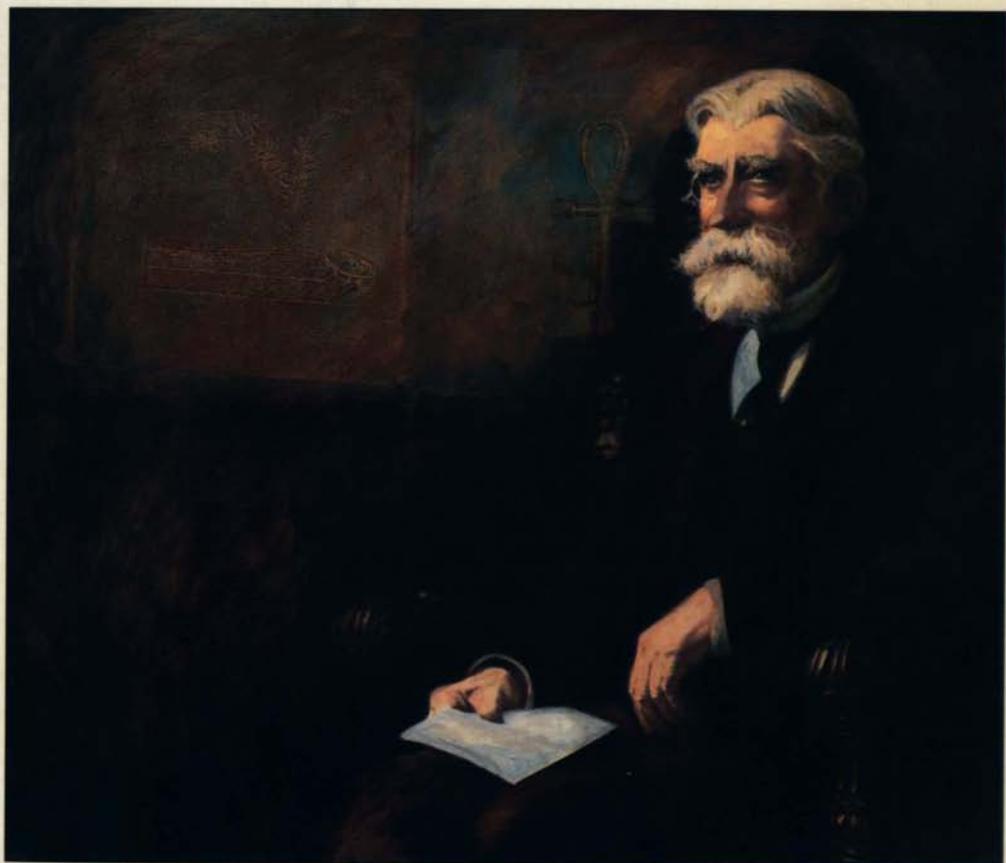
Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Edités par Alain Dierkens

6/1995

**EUGENE GOBLET D'ALVIELLA,
HISTORIEN ET FRANC-MAÇON**



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité**

Comité directeur

Président : H. Hasquin

Vice-président : J. Marx

Secrétaire : A. Dierkens

Université libre de Bruxelles
Institut d'étude
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'histoire
des religions**

**EUGENE GOBLET D'ALVIELLA,
HISTORIEN ET FRANC-MAÇON**

Edités par Alain Dierkens

6/1995

Editions de l'Université de Bruxelles

Dans la série "Problèmes d'histoire
du christianisme"

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther : mythe et réalité,
éd. Michèle Mat et Jacques Marx,
1984

17. Propagande et contre-
propagande religieuses,
éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'anticléricalisme
du Moyen Age à nos jours,
éd. Jacques Marx, 1988

19. Sainteté et martyr dans
les religions du livre,
éd. Jacques Marx, 1989

Dans la série "Problèmes d'histoire
des religions"

1. Religion et tabou sexuel,
éd. Jacques Marx, 1990

2. Apparitions et miracles,
éd. Alain Dierkens, 1991

3. Le libéralisme religieux,
éd. Alain Dierkens, 1992

4. Les courants antimaçonniques
hier et aujourd'hui,
éd. Alain Dierkens, 1993

5. Pluralisme religieux et laïcités dans
l'Union européenne,
éd. Alain Dierkens, 1994

Note de l'éditeur

par
Alain DIERKENS

Il y a dix ans qu'est née, au sein de l'Institut des Religions et de la Laïcité, l'idée de consacrer un colloque à la personnalité et à l'œuvre d'Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925) : c'est en effet l'année académique 1884-1885 qui vit la création à l'Université Libre de Bruxelles d'un cours d'*Histoire des religions*, le premier enseignement de ce type en Belgique et l'un des premiers en Europe. Avait alors été élaboré un programme qui mettait en évidence divers aspects de la vie de celui qui fut, notamment, parlementaire libéral et ministre d'Etat, professeur et recteur de l'ULB, Grand Maître du Grand Orient de Belgique et Grand Commandeur *ad vitam* du Suprême Conseil de Belgique, historien des religions, membre et président de l'Académie Royale de Belgique, protagoniste du développement du protestantisme libéral,... Ce projet ambitieux resta à l'état d'esquisse jusqu'en 1994.

En 1994, l'organisation de la dixième Chaire Théodore Verhaegen — chaire créée, avec l'appui du Grand Orient de Belgique qui fêtait alors son cent cinquantième anniversaire, en hommage au fondateur de l'Université de Bruxelles — devait avoir une ampleur particulière. Le 9 décembre 1994 (cent et dix ans exactement après la leçon inaugurale du cours d'*Histoire des religions*, leçon au cours de laquelle Eugène Goblet d'Alviella avait parlé *Des préjugés qui entravent l'étude scientifique des religions*), Hervé Hasquin, président de l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité, prononça devant un public extrêmement nombreux une conférence intitulée *Passé, présent et avenir de la franc-maçonnerie en Belgique*. Cette conférence s'insérait dans le cadre d'un colloque sur Eugène Goblet d'Alviella ; Jacques Marx, directeur de la Chaire Théodore Verhaegen, en a établi le programme avec le soin qu'on lui connaît. Dans l'*Avant-propos* qui introduit les articles du présent volume, il donne de plus amples renseignements sur les préoccupations qui ont guidé l'IERL.

C'est donc les 9 et 10 décembre 1994 que se tint, dans la grande salle (quasi comble) de l'Institut de Sociologie de l'ULB, le colloque *Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon*. La totalité des communications qui ont été présentées alors est éditée dans ce volume. Certaines de ces contributions apparaîtront comme des apports scientifiques importants à l'histoire politique ou intellectuelle du dernier quart du XIX^e et du début du XX^e siècle ; d'autres, plus spécifiques, intéresseront spécialement les

amateurs de symbolisme ou d'histoire comparée des religions ; d'autres encore apparaîtront comme le résultat de lectures personnelles et attentives d'œuvres d'Eugène Goblet d'Alviella. Mais, malgré la richesse et la densité du volume ainsi constitué, nous sommes loin d'avoir abordé tous les aspects de la carrière ou des intérêts de cet homme exceptionnel ; quelques-uns de ceux-ci sont mentionnés presque allusivement, au détour d'une note, alors que d'autres sont totalement passés sous silence. Rien — ou presque — n'est dit sur Eugène Goblet d'Alviella comme président de la Société Royale belge de Géographie ou comme directeur de la *Revue de Belgique*, comme historien local ou comme pionnier de l'archéologie en Brabant wallon, comme membre de l'Académie Royale de Belgique ou comme membre particulièrement actif de la Société belge pour la crémation, etc. Rien non plus n'a été dit sur la famille Goblet et sur le rôle de celle-ci à Court-Saint-Etienne ; ainsi, on ne dispose toujours pas d'une bonne monographie sur le grand-père d'Eugène, le général Albert-Joseph Goblet, ministre de Léopold I^{er}. Des archives de la famille Goblet d'Alviella, données aux Archives Générales du Royaume en 1993, sont venues s'ajouter à un autre fonds familial, donné aux mêmes AGR en 1928 ; cet ensemble significatif devrait permettre de nouvelles études. Pourquoi ne pas envisager, à moyen terme, un second volume consacré à Eugène Goblet d'Alviella ? J'ai, en tout cas, déjà reçu plusieurs propositions d'articles en ce sens...

La personnalité d'Eugène Goblet d'Alviella continue à fasciner. Les débats qui suivirent les communications furent parfois passionnés, en particulier en matière d'histoire maçonnique ; le rôle des présidents de séance (Jacques Marx, Lambros Couloubaritsis, Jean-Philippe Schreiber) ne fut pas toujours facile. Aux remerciements qui leur sont dus, il faut associer Michel Brodsky qui nous a aidés à élaborer le programme du colloque, ainsi qu'Aline Goosens et Jean-Pierre Devroey qui ont été les chevilles ouvrières d'une exposition consacrée à Eugène Goblet d'Alviella dans les locaux de la toute nouvelle bibliothèque de l'ULB.

Avant-propos

par
Jacques MARX

A l'occasion des dix années d'existence de la *Chaire Théodore Verhaegen*, l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité de l'Université Libre de Bruxelles a organisé, les 9 et 10 décembre 1994, un colloque international, qui coïncidait en outre avec le cent soixantième anniversaire de l'Institution.

Le choix de l'Institut s'était cette fois porté sur la vie et l'œuvre du comte Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925), une personnalité qui joua un rôle de tout premier plan dans l'histoire intellectuelle, universitaire et politique de la Belgique, mais dont l'œuvre est incontestablement restée méconnue, ou n'avait plus fait l'objet, depuis longtemps, d'un examen scientifique sérieux. Les travaux qui lui ont été consacrés, comme l'étude de Ph. Colinet, *La philosophie de M. Goblet d'Alviella et l'histoire des religions* (Bruxelles, 1912) et celle d'Alphonse de Parvillez, *M. Goblet d'Alviella et l'histoire des religions* (Bruxelles, 1912) sont aujourd'hui — il faut bien en convenir — fort vieillis. Seules, deux études, d'ampleur limitée, étaient susceptibles de constituer une base d'interprétation valable : la notice de F. Vanlangenhove, dans le tome 144 de l'*Annuaire de l'Académie royale de Belgique* (résumé dans *Biographie nationale*, xli, 1979, col. 359-362) ; et celle de P. Erculisse, dans le *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, n° 69-71, 1951-1953, p. 103-130 ¹.

L'Institut avait souhaité aborder tous les aspects importants d'une personnalité et d'une œuvre particulièrement riches, depuis l'action menée par l'homme politique engagé dans le libéralisme de son temps — sujet qui fut évoqué par Marc D'Hoore (AGR) — jusqu'au rôle joué par Goblet d'Alviella dans le domaine de l'histoire comparée des religions, et au sein de la franc-maçonnerie belge et internationale ; les deux aspects étant d'ailleurs idéologiquement liés, puisque l'atmosphère intellectuelle des Loges n'a pu que favoriser l'intérêt manifesté pour le symbolisme universel des religions par l'auteur de *La Migration des Symboles* (1892).

Le colloque se proposait donc, entre autres, à la faveur de ce « retour aux sources » — que mit d'emblée en évidence Andrée Despy-Meyer (ULB) en examinant le rôle joué par Goblet à l'ULB —, d'apprécier et de réévaluer les problèmes méthodologiques posés par le développement de la méthode comparative en matière d'histoire des religions, qui fut accusée, à l'époque, de ressortir plus de la *philosophie de l'his-*

toire que de la science véritable ². On se souviendra d'ailleurs du combat mené par le titulaire de la chaire d'histoire des religions, qu'il occupa à l'ULB de 1884 à 1914, contre les *Préjugés qui entravent l'étude scientifique des religions*, thème de la leçon d'ouverture qu'il prononça le 9 décembre 1884 en introduction à son enseignement (éd. Bruxelles, C. Mucquardt, 1885). La situation d'une discipline scientifique, accusée de « dilettantisme religionniste », dans le contexte historique et culturel du temps, méritait assurément d'être examinée de près. En vue d'aborder sous un angle scientifique pointu cet aspect fondamental, il fut donc fait appel aux éminents spécialistes dont les noms figurent dans le présent volume, en particulier, Michel Graulich (ULB, Ecole Pratique des Hautes Etudes), auteur d'un rapport de synthèse sur la contribution de Goblet à l'histoire générale des religions, et Pierre Daled (ULB), qui traita plus spécifiquement de la notion de divinité dans la pensée du savant. Aline Goossens (ULB) traita pour sa part de la vision que l'historien, franc-maçon et libéral, proposa de la répression religieuse en Belgique au xv^e siècle.

Bien entendu, la dépendance de l'historien comparatiste à l'égard des mythographes, et l'avenir de recherches qui conduisirent aux travaux de Mircéa Eliade par exemple, constituaient également une piste féconde en ce qui concerne l'influence des idées de Goblet. Plusieurs exposés furent donc consacrés à ce volet extrêmement riche de l'ensemble de son activité intellectuelle, en particulier par Baudouin Decharneux (ULB) ; Jean-Pierre Laurant (EPHE), qui s'intéressa à sa conception de la symbolique comparée ; Renée Depasse (IRPA), auteur d'une étude sur *La Migration des Symboles* ; tandis qu'Eugène Warmenbol (ULB) se concentrait sur l'impact dans l'œuvre de la civilisation et de la religion égyptiennes.

Plusieurs autres thèmes de réflexion furent encore abordés, en particulier la dimension internationale des préoccupations de Goblet. Nommé docteur *honoris causa* des Universités de Glasgow et d'Aberdeen, le professeur eut incontestablement une influence dans le champ intellectuel anglo-saxon, qui se concrétisa par les conférences prononcées à Oxford en 1892, dans le cadre des *Hibbert Lectures*, auxquelles avaient déjà participé des personnalités aussi marquantes que Max Müller et Ernest Renan. Ce fut l'objet des recherches menées par Aubrey Newman (University of Leicester).

La question de l'influence exercée sur la pensée de Goblet par le voyage en Himalaya et aux Indes, où il suivit le prince de Galles en 1875, à titre de correspondant de *L'Indépendance belge* et de la *Revue des deux mondes*, méritait également d'être scrutée avec soin, compte tenu de l'influence décisive que le contact avec la diversité religieuse et ethnographique put avoir sur ses préoccupations comparatistes. On sait qu'en la matière, d'éminents intellectuels européens (on pense par exemple à Hermann Hesse, l'auteur de *Siddharta*) ne purent pas toujours éviter d'être déçus. Etaient donc très attendues les deux intéressantes contributions de Claudine Bautze-Picron (CNRS et ULB) et André Collinet, qui entreprirent une confrontation des grands thèmes de la pensée religieuse avec la réalité vécue.

La question de l'attitude du penseur et de l'homme politique à l'égard des églises protestantes constitue également un champ d'investigation susceptible d'apporter des conclusions inattendues, Goblet ayant été partisan de la création d'« associations et de coopératives de libre-croyants », où la vérité religieuse serait recherchée par les res-

sources de la seule Raison. L'appui financier direct apporté par Goblet à l'Eglise du pasteur Hocart à Bruxelles et son militantisme en faveur de la *Nouvelle Réformation* constituaient des sujets d'analyse non moins problématiques ³, dont l'interprétation était susceptible de renouveler notre vision du contexte intellectuel de la libre pensée et du libre-examen à l'Université de Bruxelles, en Belgique et dans le *Jahrhundertwende*. On peut donc se réjouir qu'Hugh R. Boudin (Faculté de théologie protestante et ULB) ait fait le point sur Goblet, *l'homme protestant*.

Une série d'exposés devait traiter la très importante contribution du Grand Maître du Grand Orient de Belgique à l'activité intellectuelle des Loges belges — ce à quoi s'employèrent Pierre Mollier (EPHE), Pierre Noël (ULB) et Jacques Lemaire (ULB) —, ainsi qu'au sein de la Grande Loge Unie d'Angleterre, analysée par Michel Brodsky (Prestonian lecturer for 1994).

Enfin, le superbe et fascinant mausolée funéraire de la famille Goblet d'Alviella au cimetière de Court-Saint-Etienne ⁴ fit l'objet d'une passionnante et fine communication d'Alain Dierkens (ULB), l'éditeur du présent volume, qui, une fois de plus, réussit le tour de force de publier les actes d'une rencontre scientifique de haut niveau en un temps record.

Le colloque *Goblet d'Alviella*, plus encore qu'un succès de foule, fut surtout un succès intellectuel ; notamment de l'équipe de chercheurs qui, sous la direction du professeur Hervé Hasquin, anime à l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité, ce qu'on appelle communément le troisième cycle : c'est cette équipe, d'ailleurs, qui prit l'initiative de l'organisation d'une exposition consacrée à Eugène Goblet d'Alviella, dans les locaux de la grande bibliothèque de l'ULB nouvellement construite.

Nous pensons donc que les actes placés aujourd'hui sous les yeux du lecteur constitueront, grâce à eux, une source d'informations irremplaçable sur ce sujet très heureusement dépoussiéré et rendu à sa vraie dimension.

Notes

¹ Sans oublier les « mémoires » maçonniques autobiographiques que Goblet fit paraître dans *Transactions Quatuor Coronati Lodge*, t. xxxiii, 1920, p. 321-241 ; et dans le *Bulletin du Suprême Conseil*, n 59, 1921 p. 53-79. On peut encore mentionner R. KREGLINGER, « Notice sur la vie et les travaux du Comte Goblet d'Alviella », dans *Rapport de l'Université libre de Bruxelles sur l'année académique 1924-1925*, Bruxelles, 1926, p. 33-35 ; et L. VANDERKINDERE, *L'Université de Bruxelles 1834-1884*, Bruxelles, 1884, p. 166-167.

² Voir, entre autres, les critiques de F. BOUVIER, dans « Recherches de sciences religieuses », *Bulletin d'histoire comparée des religions*, janvier 1911, p. 64.

³ Premiers éléments d'appréciation dans Paul TEISSONNIÈRE, *La religion de l'avenir d'après le comte Goblet d'Alviella* (Bruxelles, « Les conférences du foyer », s.d.).

⁴ Voir A. DIERKENS, « Le monument funéraire de la famille Goblet d'Alviella, première approche », dans *Maisons d'hier et d'aujourd'hui*, n 66, 1985, p. 38-47.

Eugène Goblet d'Alviella et l'Université libre de Bruxelles

par
Andrée DESPY-MEYER

Eugène Goblet d'Alviella connut un parcours à l'ULB tout à fait étonnant à nos yeux, mais qui s'inscrit fort bien dans le contexte de l'époque beaucoup moins rigide et contraignant que ne le furent par la suite nos règlements académiques ¹.

En 1868, à l'âge de 22 ans, il est proclamé docteur — nous dirions maintenant licencié — en sciences politiques et administratives dans ce qui n'était pas encore une faculté mais un département de la faculté de Droit. Deux ans plus tard, il devenait docteur de cette dernière ².

C'est au cours des années qui suivirent que, parallèlement à sa carrière juridique et politique, il se découvrit une passion pour tout ce qui touchait à l'histoire et à l'évolution religieuses, publiant ses premiers travaux en la matière vers 1875 et devenant ainsi le pionnier en Belgique de la science des religions. Ce qui explique que, quatorze ans après avoir quitté son université, il fait part au Conseil d'administration de son désir, soutenu par Léon Vanderkindere, de donner un cours libre à la faculté de Philosophie et Lettres sur l'histoire des religions. Le Conseil d'administration accepte cette proposition le 21 juin 1884 mais un problème se pose : celui des titres académiques de Goblet d'Alviella. Pour pallier cette carence, un mois plus tard, le 26 juillet 1884, sur proposition du même Léon Vanderkindere, le Conseil d'administration accepte de lui conférer le grade de docteur *honoris causa* de la faculté de Philosophie et Lettres pour lui permettre d'assurer précisément cet enseignement pour lequel il ne détenait pas le diplôme requis ³.

Goblet d'Alviella put donner donc ainsi son cours d'histoire des religions dès l'année académique 1884-1885 mais sans qu'il possédât le titre de professeur ⁴. Cette situation restait embarrassante puisqu'une personne enseignait effectivement à la faculté de Philosophie et Lettres sans avoir le titre de professeur, en ne détenant qu'un doctorat honorifique et sans percevoir un traitement quelconque. Pour tenter de régulariser cette situation, cinq ans plus tard en 1889, après un refus du Conseil d'administration de transformer le cours libre de Goblet d'Alviella en cours permanent à la faculté de Philosophie et Lettres, une solution fut trouvée à l'automne de cette même année : Goblet d'Alviella serait chargé d'un « cours pratique sur l'histoire primitive des institutions religieuses », non pas à la faculté de Philosophie et Lettres mais dans

le département de l'Enseignement des sciences sociales qui venait d'être institué par le Conseil d'administration le 31 juillet 1889, département qui deviendrait plus tard l'École des sciences politiques et sociales. Et ce n'est donc que le 9 novembre 1889, cinq ans après avoir commencé son enseignement à l'ULB, qu'il fut proclamé sur proposition de la faculté de Philosophie et Lettres, docteur-agrégé de l'Université ⁵. Ce qui l'autorisait à donner enfin un cours régulier sous la forme requise à l'époque ⁶.

Ce qui devait l'amener tout normalement, le 21 juillet 1893, à porter le titre de professeur extraordinaire et trois ans plus tard, le 18 juin 1896, celui de professeur ordinaire ⁷. Il est toutefois intéressant de constater que cette dernière nomination coïncide exactement avec son accession au rectorat qu'il allait exercer pendant les années académiques 1896-1897 et 1897-1898 ⁸.

On peut s'interroger sur le choix de ce candidat dont la charge d'enseignement à l'Université se limitait à quelques heures de cours. Il est vrai que sa notoriété dans le domaine de l'histoire des religions s'était étendue bien au delà de nos frontières et qu'il avait été choisi en 1892 pour donner une série de conférences annuelles à l'Université d'Oxford ⁹. Mais, à nos yeux, ce sont essentiellement deux raisons qui l'expliquent : la première est qu'il est plus que vraisemblable que certains milieux libéraux de l'ULB tenaient à récupérer une part de l'influence qu'ils avaient toujours eue jusque-là et qui avait été ébranlée par la secousse qui avait agité toute l'Université deux ans plus tôt en 1894. Or Goblet d'Alviella jouait un rôle important dans le parti libéral de l'époque : il avait été membre de la Chambre des représentants de 1878 à 1884 et sénateur précisément de 1894 à 1896. Il était un libéral modéré qui pouvait faire quelque peu contrepoids à l'autorité, prédominante au sein du Conseil d'administration de l'ULB, de Charles Graux, l'administrateur-inspecteur qui comptait parmi les libéraux doctrinaires du temps. C'était donc un choix qui ne pouvait être que celui du consensus et de l'apaisement. Une autre raison, complémentaire à la précédente, est celle du rôle joué par Goblet d'Alviella au sein de la franc-maçonnerie en Belgique. Dans le conflit qui secoua l'Université en 1894, Goblet d'Alviella s'était trouvé dans une position difficile, étant à la fois professeur de cette Université et vénérable maître de la loge des « Amis Philanthropes ». Or l'on sait que la franc-maçonnerie se mobilisa particulièrement en cette circonstance et tout particulièrement dans la loge des Amis Philanthropes qui, rappelons-le, avait été à l'origine de l'Université de Bruxelles. Une fracture très nette s'y dessina entre maçons libéraux traditionalistes et déistes, d'une part, et maçons progressistes et athées, d'autre part. Ces derniers prenaient fait et cause pour les étudiants contre le Conseil d'administration au point que, lors de la tenue du 22 janvier 1894, ils proposèrent d'accueillir les étudiants exclus de l'Université dans les locaux maçonniques pour qu'ils puissent y poursuivre leurs études. Goblet d'Alviella, vénérable maître et chef de la section des modérés, se trouvait dans une situation plus que cornélienne : prétextant que la question n'était pas à l'ordre du jour et que des personnes intéressées pouvaient dès lors ne pas être présentes, à savoir les représentants de l'aile modérée, il préconisa l'ajournement de cette proposition. Mais les progressistes fortement majoritaires l'en empêchèrent et c'est ainsi que, le 22 janvier 1894, le frère Goblet d'Alviella remit sa démission de vénérable maître. S'il motiva celle-ci par des arguments touchant à des questions de procédure, en réalité, il s'agissait d'une incompatibilité devenue incontournable entre ses fonctions de

professeur à l'Université et celle de vénérable maître d'une loge qui attaquait à fond le Conseil d'administration et envisageait même d'aller beaucoup plus loin en voulant créer une université concurrente, à savoir l'Université nouvelle, qui naîtrait quelques mois plus tard. Cette création devait amener des dissensions toujours plus grandes au sein de la loge des Amis Philanthropes allant jusqu'à provoquer une scission au début de l'année 1895 et la naissance d'une deuxième loge, sous le titre distinctif des Amis Philanthropes n° 2, laquelle serait placée sous la direction d'Eugène Goblet d'Alviella. Dans les statuts de cette loge, figurait l'interdiction de discuter dorénavant de questions politiques ¹⁰.

Bien entendu, il convient de rappeler ici que le contrepoids éventuel du recteur ne pouvait être que d'un moindre secours. En effet, à cette époque, le pouvoir véritable dans l'Université était constitué par l'administrateur et le recteur n'avait qu'un rôle relativement secondaire en ce sens qu'il avait pour tâche principale de présider le Conseil académique créé en 1891 afin de s'occuper de toutes les questions qui touchaient à l'enseignement de l'Université, surtout des questions générales intéressant toutes les facultés. Du temps du rectorat de Goblet d'Alviella (1^{er} octobre 1896 — 30 septembre 1898), on peut signaler la mise en place du règlement organique de l'Ecole des sciences politiques et sociales qui, comme l'Enseignement des sciences sociales qui l'avait précédé, garderait une place à part, en dehors des diverses facultés, avec une division tripartite en sciences sociales, économiques et politiques ¹¹.

Si, durant le rectorat de Goblet d'Alviella, aucun événement ne semble avoir marqué la vie de l'ULB dont l'objectif majeur était certainement de retrouver le calme après la secousse des années 1890-1894, il nous reste toutefois les deux discours de rentrée qu'il prononça après les avoir soumis, comme c'était l'habitude, à l'approbation des membres du Conseil. Lors de la présentation du premier d'entre eux, le Conseil d'administration tint à préciser que les propos que le recteur tiendrait ne représentaient qu'une opinion personnelle et non pas une prise de position officielle de l'Université ¹². Ce discours était particulièrement important car il était lié à un problème majeur qui concernait l'avenir de l'ULB, problème dont il avait déjà mesuré la dimension en tant que parlementaire bien avant d'entrer dans le corps professoral de notre université, celui de la question de la reconnaissance de la personnalité civile de l'ULB ¹³.

Le 13 octobre 1896, après avoir mesuré l'heureux développement de l'Université depuis sa fondation tant en ce qui concerne le nombre des étudiants que la qualité des enseignements, Goblet d'Alviella constate que l'étendue des ressources est devenue insuffisante et que surtout, par suite de la non-personnification civile, l'ULB voit poindre des problèmes juridiques qui sont une menace pour ses extensions antérieures et une entrave pour le futur. « Si le présent est assuré, dit-il, l'avenir nous échappe ».

Le point de départ de sa réflexion est que la liberté d'organiser l'enseignement à l'ULB devrait avoir pour corollaire la faculté d'acquérir et de conserver les moyens de réaliser ses buts. Or la loi prévoit que pour attribuer la personnalité civile à une association, il faut une intervention du pouvoir législatif et, de fait, cette restriction, parfaitement compréhensible pour entraver des associations nuisibles, est trop jalousement refusée aux institutions utiles. L'attitude de l'Etat est absolument contradictoire en ce sens que, d'une part, l'ULB est considérée comme institution utile puisqu'elle a le droit

de délivrer des diplômes donnant accès à des professions (notaires, avocats, médecins, pharmaciens, ingénieurs et fonctionnaires). Mais, d'autre part, elle est une association « suspecte » quand il s'agit d'établir des contacts avec des tiers, de posséder des locaux, de gérer et d'accroître ses ressources. Or une de ses sources d'enrichissement est constituée par les legs faits par des personnes défuntées. Mais ceux-ci sont exclusivement réservés aux administrations de bienfaisance et aux fabriques d'église, institutions qui offrent des garanties de permanence et de stabilité qui dérivent de la personnification civile. Il faudrait donc étudier les moyens pour que deviennent valables des legs faits à une institution comme l'ULB ; il reprend l'exemple du legs que Théodore Verhaegen avait fait à l'Université, mais en devant passer pour cela par l'intermédiaire de la commune de Bruxelles : ce legs ne fut jamais exécuté, car le gouvernement, libéral cependant, refusa de l'exécuter sous prétexte que le pouvoir communal n'avait pas à s'occuper d'enseignement supérieur. Cette mésaventure a sûrement freiné beaucoup d'intentions généreuses en faveur de l'ULB. Il faudrait donc que l'Université dispose d'une capacité juridique lui permettant de recevoir des libéralités dont le produit devrait notamment être affecté aux bâtiments universitaires. Certes, depuis soixante-trois ans, les autorités de la ville ont toujours encouragé l'Université mais le pouvoir politique dans la capitale a toujours été détenu par les libéraux. Que le sort des élections en décide autrement serait source de difficultés pour l'Université. La crainte majeure serait de voir s'exercer, dans ce cas, des tentatives d'intervention dans l'administration, l'enseignement et le recrutement plutôt que des menaces d'expulsion brutale : même si l'Université devait quitter la rue des Sols, elle trouverait sûrement d'autres locaux et des initiatives privées permettraient sans doute de faire face aux exigences qui apparaîtraient. Tout n'en serait pas moins à recommencer. S'impose donc le devoir d'assurer sa croissance devant le développement de toutes les sciences et la seule issue est la personnification civile qui, seule, peut mettre l'Université à l'abri des fluctuations des partis et des contre-coups de la politique.

Dépassant le cas individuel de l'ULB, il montre alors que cette personnification civile existe dans beaucoup de pays comme l'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie, la Suède ou les Etats-Unis et il en va de même en France qu'il s'agisse des facultés de l'enseignement d'Etat et même des facultés libres « du jour où la loi les déclare d'utilité publique ». Or, dit-il, « les princes de la finance, de l'industrie et du commerce » sont visiblement disposés à concourir au développement de l'enseignement supérieur dans notre pays. « Il suffirait donc que le gouvernement favorise ces dispositions en octroyant la personnification civile non seulement aux Universités libres mais aussi aux Universités de l'Etat du pays ». Goblet reprenait ainsi des propos qu'il avait déjà tenus à la Chambre des représentants le 28 mars 1882 alors qu'il n'était pas encore lié à l'ULB. Il considère que les temps sont mûrs pour que cette réforme soit faite et que la seule difficulté qui subsiste est de définir la voie légale pour accorder la personnalité civile aux Universités de Bruxelles et de Louvain envisageant différentes hypothèses (une loi spéciale pour les deux ; une loi spéciale pour chacune d'entre elles ; une loi générale pour toutes les Universités) et il rappelle un débat qui s'était tenu sur le sujet en 1893 à la « Société d'études sociales et politiques », ses préférences allant à une loi générale accordant à toutes les Universités la personnalité civile par une application du droit commun. Il terminait son plaidoyer en ces termes : « tout ce que nous

demandons, c'est l'égalité, mais l'égalité dans la capacité, et non plus, comme aujourd'hui, l'égalité dans l'incapacité juridique ». Le vœu de Goblet ne devait être exaucé que quinze ans plus tard, en 1911, en tout cas pour les deux Universités libres.

Le deuxième discours fut prononcé le 18 octobre 1897. Il traitait « Du devoir social des générations nouvelles »¹⁴. Il compare les structures de l'Ancien Régime à celles qui caractérisent les dernières décennies du XIX^e siècle. Il insiste sur le grand mouvement philosophique et littéraire en Allemagne, en France et en Angleterre et fait l'éloge du libéralisme économique qui favorise la croissance de l'industrie et du commerce avec l'optimisme caractéristique des libéraux de cette époque : « il y aura place pour tous — y compris les ouvriers — au banquet de la vie devenu plus abondant et plus riche ».

Pendant des doutes et des difficultés ont surgi entre « les avenues de l'esprit humain » : toute idée directrice manque en philosophie ; les fondements de la morale sont remis en question ; en art et en littérature, il n'y a que des courants superficiels et éphémères ; en politique, le parlementarisme tourne à vide ; dans l'ordre international, les armements menacent la paix du monde ; dans l'ordre économique, certains ne voient que les maux de la concurrence ou l'aggravation du paupérisme. Il faut donc que les Universités interviennent dans ce débat et tout particulièrement l'ULB qui, par l'enrichissement de ses programmes, la fondation de ses laboratoires et séminaires, la constitution de son Ecole des sciences sociales, ne doit pas seulement être une fabrique de diplômés légaux mais doit aussi contribuer à former des hommes auxquels rien d'humain ne soit étranger. Et de se pencher d'abord sur les fondements de la morale, étant donné que l'évolution des sciences naturelles n'a pas encore réussi à remplacer le monopole des religions dans le domaine de la morale individuelle et sociale. Il aborde ensuite le thème de la séparation de la morale et de l'économie politique : constatant que ce sont les excès d'un économisme débridé qui ont conduit au progrès du socialisme, il défend la thèse d'une meilleure compréhension des phénomènes sociaux et il ne doute pas que l'organisation des sciences sociales à l'ULB contribuera à une œuvre « non pas de réaction ou de dissolution mais de pacification, et par suite, de conservation sociale ». Il insiste ensuite sur le fait que la révolution économique a bouleversé les conditions de la vie moderne. Il traite ensuite de la conception des rapports entre individus et société. Il aborde ce qu'il appelle une fausse conception de la liberté économique, il prône un contrôle de la liberté des patrons — fait assez étonnant dans la bouche d'un libéral modéré — se fait le défenseur du rôle modérateur des syndicats lequel devrait être encouragé par l'Etat et fait l'éloge des sociétés de prévoyance et d'assurance mutuelle. Pour en terminer, il déplore l'absence d'idéal en sociologie et en politique comme en littérature et en art et il prêche, dans une vue globale caractéristique de l'époque, pour une synthèse harmonieuse entre ce que devraient être les idéaux de la bourgeoisie et ceux de la classe ouvrière. Cette synthèse ne pourra être conçue et mise en pratique que notamment par la jeunesse universitaire à laquelle il s'adresse en des termes lyriques et parfois puérils pour que l'on mette en place une société dans laquelle « la lutte pour la vie deviendra simplement une émulation pour plus de bien-être et de lumière ». Pour lui, la devise sociale des jeunes universitaires devrait être : « Science oblige comme noblesse et fortune ».

Il est important de noter, lorsque l'on compare ces deux discours prononcés à douze mois d'intervalle, la différence de ton qui caractérise chacun d'entre eux. Si, dans le premier cas, c'est surtout un juriste qui parle, préoccupé qu'il était par un problème législatif technique, dans le second, nous avons véritablement affaire à une réflexion globale sur la société de l'époque et qui est fondamentalement marquée par l'optimisme caractéristique des milieux libéraux du temps : ceux-ci voyaient dans les progrès de l'industrie et du commerce un facteur d'abondance inépuisable dont il convenait cependant de chercher à faire en sorte que ces derniers profitent à tous, y compris à la classe ouvrière et l'on perçoit aisément, sous ces propos généreux, propres à la bourgeoisie libérale humaniste, la crainte que se développe un parti socialiste puissant qui pourrait prendre en charge la défense des couches les plus faibles de la population.

Outre ses deux discours rectoraux de 1896 et 1897 et en dehors, bien sûr, de ses enseignements sur l'histoire des religions, une autre intervention notable de Goblet dans la vie de l'Université fut la réalisation qui lui avait été confiée par les autorités académiques d'un volume commémoratif qui rapporterait, à l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de l'Université, ce qu'avait été l'histoire de celle-ci de 1884 à 1909. Cet ouvrage devait faire ainsi suite à celui de Léon Vanderkindere qui avait porté, lui, sur le premier cinquantenaire ¹⁵. Mais l'extension et la spécialisation de l'enseignement universitaire ne lui permirent pas de rester fidèle au plan d'ensemble réalisé par Léon Vanderkindere. Dans une première partie, il nous donne une relation des moments importants que connut notre institution et il y en eut beaucoup dont l'incident Dwelshauwers en 1891 qui opposa spiritualistes et positivistes, l'affaire Reclus en 1894 qui devait amener l'ouverture de l'Université nouvelle ou encore l'inauguration des Instituts universitaires du Parc Léopold entre 1895 et 1901. La manière dont il nous narre ces événements est d'une neutralité exemplaire. On dirait que, même après coup, il joue au détachement absolu. La description est faite de façon chronologique et la distance toujours préservée. Dans une deuxième partie, il a demandé le concours de collègues spécialisés dans les disciplines qu'ils enseignaient afin qu'ils rédigent l'historique de leurs facultés, se réservant celle de l'École des sciences politiques et sociales dont il était l'un des enseignants depuis sa création.

Aussi impersonnel son historique de l'Université est-il, aussi nettement affirme-t-il son opinion sur ce que doit être la liberté de pensée dans le monde des étudiants de l'ULB. En voici un extrait significatif :

« Il y a toutefois un point sur lequel la grande majorité des étudiants n'a jamais varié : lorsqu'il s'est agi de proclamer et de défendre la liberté d'examen. C'est même, pendant les dernières années, la seule occasion où l'on puisse dire que la discipline ait été quelque peu compromise, lorsqu'une agitation se produisit dans la jeunesse libérale à propos de la fréquentation des cours par de nombreux jeunes gens d'opinion catholique. Mais, ici encore, c'est la solution la plus large qui a prévalu. Il ne serait ni désirable ni possible, d'imposer à ceux qui viennent chercher l'enseignement de l'Université, soit une profession de foi plus ou moins rationaliste qu'on obligerait les étudiants à signer, soit une surveillance d'opinion qui serait une forme d'inquisition à rebours. Catholiques, socialistes, libéraux peuvent même se grouper au dehors d'après leur conviction politique ou religieuse, sans que la discipline ait rien à y voir, et c'est le devoir des autorités académiques de les protéger dans l'exercice de ces droits : mais

il est inadmissible que les manifestations de leurs sympathies pour telle ou telle doctrine prennent un caractère de provocation soit envers l'enseignement de leurs professeurs, soit même à l'égard de leurs camarades, lorsque ceux-ci restent simplement fidèles au principe dirigeant de l'Université » ⁶.

On peut aussi noter au passage que, tout comme L. Vanderkindere, Goblet était favorable à l'accès des jeunes filles à l'université, attitude qui n'était pas tellement fréquente à l'époque. Il écrivait, en parlant d'elles, que « bien que presque toutes les carrières libérales leur soient fermées, la plupart d'entre elles témoignent d'une véritable ardeur au travail », se plaisant en outre à reprendre la phrase de Vanderkindere de 1884 : « l'admission des jeunes filles n'a donné lieu à aucune plainte et les étudiants ont tenu à honneur de leur témoigner de la tolérance et du respect. A ce point de vue même, on n'a qu'à se flatter de cette innovation » ¹⁷. Il faut savoir que les premières étudiantes s'inscrivirent à l'Université en 1880.

Goblet d'Alviella laissait ainsi un ouvrage important pour l'histoire de l'ULB qui offrait en outre, tout comme celui de Vanderkindere, l'avantage de proposer des notices bio-bibliographiques sommaires sur chacun des membres du corps enseignant et des membres du Conseil d'administration de l'Université. Ce qui est une source d'information particulièrement utile car, plus jamais par la suite, lorsque des ouvrages commémoratifs du genre paraîtront en 1934, en 1959 et en 1984, de semblables dossiers biographiques ne seront adjoints aux historiques de l'Université.

Pour juger sereinement et le plus objectivement possible du rôle d'Eugène Goblet à l'ULB, il faut dépasser les faits singuliers qui, sur le plan administratif, pourraient paraître relativement minces : un rectorat de deux ans dont il ne reste comme trace essentielle que deux discours de rentrée. La dimension politique qu'il avait prise dans notre pays et qui l'avait conduit à être nommé ministre d'Etat en 1914 et à devenir en 1916 membre du gouvernement en exil fit que le 4 février 1919, lorsqu'il devint professeur honoraire, il fut en même temps nommé membre permanent du Conseil d'administration de l'Université, fonction qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1925 ¹⁸.

Mais ce qui reste essentiellement aujourd'hui, c'est l'enseignement universitaire qu'il prodigua pendant trente ans de 1884 à 1914 ¹⁹. Ce pionnier de l'histoire scientifique des religions, nul ne peut mieux en parler que son successeur à la chaire, Richard Kreglinger, qui en 1926 écrivait : « Il fut l'un des premiers à l'enseigner, et c'est un mérite dont notre Université lui conservera une reconnaissance particulière ; quand elle lui confia, en 1884, la chaire d'histoire des religions, dont il fut le premier titulaire, il n'y avait en tout que quatre chaires similaires dans les universités d'Europe ou d'Amérique ; il n'y en avait aucune autre en Belgique, et celle que le comte Goblet d'Alviella créa est restée, d'ailleurs, jusqu'à ce jour, la seule existant dans notre pays. A l'époque, l'innovation était à ce point audacieuse que la publication, dans la *Revue de l'instruction publique en Belgique*, du syllabus du cours, provoqua parmi les lecteurs un tel mouvement de protestation et un nombre si considérable de désabonnements qu'elle dut être interrompue » ²⁰. Ce fut aussi un homme — dira Kreglinger — qui « rêvait de voir se briser les barrières qui séparent les Eglises, et leurs adhérents se rencontrer en une vaste entente où les libres-penseurs, eux aussi, devaient avoir leur place, si tout au moins ils reconnaissaient à la vie un sens moral et subordonnaient toutes les ambitions individuelles aux devoirs vis-à-vis de l'humanité » ²¹.

Notes

¹ On consultera sur Eugène Goblet d'Alviella les notices que lui ont consacrées F. VANLANGENHOVE dans l'*Annuaire de l'Académie Royale de Belgique*, t. CXLIV, 1978, p. 31-40 et dans la *Biographie Nationale*, t. 41, 1979-1980, col. 359-362, ainsi que R. KREGLINGER dans le *Rapport de l'Université libre de Bruxelles sur l'année académique 1924-1925*, Bruxelles, 1926, p. 33-35.

² Archives de l'ULB, *Registre d'inscriptions*, 1864-1894.

³ Archives de l'ULB, *Procès-verbaux du Conseil d'administration* des 21 juin et 26 juillet 1884. Ce diplôme honorifique ne pouvait être délivré qu'à « ceux qui auront fait preuve d'un mérite supérieur soit dans leurs écrits, soit dans l'enseignement, soit dans la pratique de la science pour laquelle le diplôme est décerné ».

⁴ Archives de l'ULB, *Programme des cours 1884-1885*.

⁵ Archives de l'ULB, *Procès-verbaux du Conseil d'administration* des 31 juillet et 9 novembre 1889.

⁶ Ce n'est toutefois que le 11 février 1899 que fut porté au programme des matières « réglementaires » du doctorat en philosophie son cours « Principes généraux de l'évolution religieuse » (Archives de l'ULB, *Procès-verbal du Conseil d'administration*).

⁷ Archives de l'ULB, *Procès-verbaux du Conseil d'administration* des 21 juillet 1893 et 18 juin 1896.

⁸ Archives de l'ULB, *Procès-verbaux du Conseil d'administration*, 1896-1898.

⁹ F. VANLANGENHOVE, *Notice sur le comte Eugène Goblet d'Alviella*, p. 35.

¹⁰ ... (Les amis philanthropes), « Maçonnerie et ULB (a). III. L'Affaire Elisée Reclus », dans *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 1964, n° 1, p. 14-18 ; F. NOEL, 1894 : *L'Université libre de Bruxelles en crise*, Bruxelles, 1988, p. 92-94.

¹¹ Archives de l'ULB, *Procès-verbaux du Conseil académique*, 1896-1898.

¹² Archives de l'ULB, *Procès-verbal du Conseil d'administration* du 9 octobre 1896.

¹³ E. GOBLET D'ALVIELLA, « De la personnification civile des Universités. Discours prononcé par le Recteur à l'ouverture solennelle des cours, le 13 octobre 1896 », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. II, 1896-1897, p. 1-24.

¹⁴ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Du devoir social des générations nouvelles. Discours prononcé par le Recteur à l'ouverture solennelle des cours de l'Université libre de Bruxelles, le 18 octobre 1897*, Bruxelles, 1897, 24 p.

¹⁵ E. GOBLET D'ALVIELLA, *L'Université de Bruxelles pendant son troisième quart de siècle. 1884-1909*, Bruxelles, 1909.

¹⁶ E. GOBLET D'ALVIELLA, *L'Université de Bruxelles, op. cit.*, p. 42-43.

¹⁷ E. GOBLET D'ALVIELLA, *L'Université de Bruxelles, op. cit.*, p. 43-44.

¹⁸ Archives de l'ULB, *Procès-verbal du Conseil d'administration* du 4 février 1919. Il remplaçait comme membre permanent Ernest Solvay démissionnaire.

¹⁹ Voici les intitulés des cours qu'il donna : *Histoire des Religions* (1884-1897) (Fac. Phil. et Lettres) ; *Histoire primitive des institutions religieuses* (1889-1891) (Ens. sc. soc.) ; *Histoire de l'évolution des idées relatives à la survivance de la personnalité humaine* (1891-1892) (Ens. sc. soc.) ; *La religion chez les peuples barbares ayant dépassé le niveau de la sauvagerie* (1892-1893) (Ens. sc. soc.) ; *Les sources de l'histoire des religions* (1893-1894) (Ens. sc. soc.) ; *Principes généraux de l'évolution religieuse* (1897-1914) (Fac. Phil. et Lettres et Ecole des sc. pol. et soc.)

²⁰ R. KREGLINGER, « Notice sur la vie et les travaux du comte Goblet d'Alviella, professeur honoraire à la faculté de Philosophie et Lettres, membre permanent du Conseil d'administration », dans *Rapport de l'Université libre de Bruxelles sur l'année académique 1924-1925*, Bruxelles, 1926, p. 34.

²¹ R. KREGLINGER, *Notice...*, op. cit., p. 35.

Goblet d'Alviella, un intellectuel en politique Commentaires sur son œuvre et sa pensée

par
Marc D'HOORE

S'il nous fallait contracter l'objet de la présente contribution, sans doute pourrions-nous nous borner à reproduire le portrait qu'a dressé de Goblet d'Alviella, quelques jours après son décès accidentel, l'un de ses amis politiques, le député Albert Devèze :

Goblet d'Alviella fut un grand savant, en même temps qu'un grand moraliste et qu'un grand artiste. En lui, la poursuite du Vrai se confondit toujours avec la volonté du Bien et la passion sublime du Beau (...). On eût compris qu'un tel homme fût un spéculatif, un « théorique », un penseur enfermé dans sa pensée, en dehors et au-dessus de la mêlée humaine. On eût même compris qu'il fût ignorant des réalités et des contingences et qu'il méprisât quelque peu l'existence étroite et à courte vue de ceux qui combattent au jour le jour dans l'arène mesquine du Forum. Mais la passion qui flambait en lui exigeait l'action efficace. Il fut donc aussi homme politique. Il fut anticlérical (...); il fut démocrate (...); il fut essentiellement un libéral au sens normal de cette qualification ¹.

Ces quelques lignes, pleines de chaleur et de lyrisme, nous permettent d'introduire la remarque préalable qui s'impose quant au sens de notre approche.

Soulignons-le d'emblée : Goblet ne fut pas, à proprement parler, un penseur libéral, promoteur ou apôtre de quelque « système » original. Son œuvre politique, quoique variée et féconde, ne contribua véritablement ni à approfondir, ni à enrichir, ni à renouveler durablement les conceptions doctrinales et les programmes du libéralisme belge.

Et pourtant, s'il ne peut légitimement être représenté comme un théoricien, cet « historien des religions et franc-maçon » n'en fut pas moins animé, sa vie durant, par une remarquable vision politique, qui est évidemment indissociable du reste de sa démarche et de son œuvre. Dès lors, tenter d'appréhender la « pensée libérale » d'Eugène Goblet d'Alviella, c'est plus justement, plus précisément, suivre la singularité d'un parcours, cerner l'apport spécifique à sa cause — la cause libérale — d'un homme que l'on appellerait de nos jours, suivant une formule devenue coutumière, un « intellectuel en politique ».

Par ce biais, en nous attachant à la transposition sur le plan politique, de ses idéaux et de ses conceptions, apparaîtra aussi, pensons-nous, l'unité de sa réflexion, l'harmonie d'une œuvre dont l'action politique constitua certainement, bien plus qu'une activité parallèle et autonome, l'un des nombreux champs d'expression, mais aussi, pourquoi pas ?, une inépuisable source d'inspiration.

L'engagement politique d'Eugène Goblet

Avant d'en venir à la vision politique de Goblet d'Alviella à travers certains de ses thèmes de prédilection, il convient de brosser très brièvement quelques-unes des caractéristiques qui, sur ce plan précis, situent fidèlement l'homme. L'héritage de la famille, tout d'abord. La profondeur et la durée de l'engagement politique direct, ensuite.

Dans la notice qu'il lui a consacrée, Richard Kreglinger note avec sympathie qu'« un esprit comme le sien [celui d'Eugène Goblet] ne pouvait adhérer qu'au parti libéral »². Ceci est vrai, incontestablement, mais l'on ne saurait méconnaître l'influence qu'eut sur l'engagement d'Eugène Goblet, son appartenance à une lignée de grands bourgeois libéraux, devenus, au gré des alliances matrimoniales, d'importants propriétaires fonciers, très proches en outre des milieux industriels³.

Le père d'Eugène, Louis (1823-1867), avait été dans les années 1860, député libéral de Bruxelles⁴, comme avant lui son propre père, Albert-Joseph Goblet (1790-1873), général, diplomate — il ramena le d'« Alviella » d'une mission au Portugal —, ministre, chef du cabinet à deux reprises, en 1830 et 1831-1832 — et représentant, à la Chambre, des arrondissements de Tournai et de Bruxelles⁵.

Incarnant une tradition dynastique que d'autres Goblet d'Alviella poursuivirent ensuite, jusqu'à nos jours⁶, Eugène Goblet s'oriente rapidement vers la politique active. En 1872, — il est alors âgé de vingt-six ans —, il fait son entrée au Conseil provincial de Brabant. Il est député de Bruxelles de 1878 à 1884, sous le dernier gouvernement libéral homogène donc. C'est là l'unique période de sa vie politique durant laquelle il fait partie de la majorité parlementaire. Il devient ensuite sénateur, en 1892, et le restera pratiquement jusqu'à sa mort survenue en septembre 1925, à l'exception toutefois d'une courte interruption — de 1894 à 1900 — due aux aléas électoraux. Entre-temps, en 1914, il avait été appelé à siéger dans le gouvernement d'Union sacrée, comme ministre d'État puis ministre sans portefeuille⁷.

Une œuvre de combat

Si nous nous livrons à semblable énumération, c'est pour souligner à quel point l'homme était profondément « engagé », et à quel point aussi ses écrits se ressentent des urgences politiques de son temps. Car c'est là un autre trait que nous souhaitons mettre en relief, l'œuvre de Goblet fut, d'abord et avant tout, une œuvre de combat, qui porte la marque nette des conditions de la vie politique.

En effet, à ne considérer que la production qu'il consacra au débat politico-religieux et aux problèmes socio-politiques, Goblet a laissé une somme à la fois imposante, mais également quelque peu hétéroclite, de discours parlementaires, de conférences, d'articles de journaux, de rapports rédigés à l'intention de son parti, de chroniques et, surtout, de multiples articles qu'il écrivit dans la célèbre *Revue de Belgique* qu'il dirigea de 1878 à 1900⁸.

Qu'il nous suffise de citer les titres de quelques-uns des plus intéressants de ces textes pour illustrer notre propos : *L'unité du parti libéral*, publié en décembre 1874 ; *Comment on élève autel contre autel ou des moyens pratiques de propager la Réforme en Belgique* (1876) ; *L'intervention du prêtre dans les élections* (1876) ; *Suffrage éclairé ; suffrage censitaire ; suffrage universel* (1878) ; *Esquisse d'un programme de réformes anticléricales* (1878) ; *Le clergé belge en 1881 — Discours prononcé à la Chambre des Représentants dans la discussion de l'enquête scolaire* (1881) ; *De la convocation d'un congrès et de la réorganisation du parti libéral* (1887) ; *Le dilemme du parti libéral : réorganisation ou dissolution* (1892) ; *Développements de la proposition d'introduire le principe de la représentation proportionnelle dans la Constitution belge* (1892) ; *Les débuts du suffrage universel en Belgique et la situation du parti libéral* (1894) ; *Les contradictions de la politique radicale et l'extension nécessaire du libéralisme* (1895) ; *La représentation proportionnelle et les alliances du libéralisme* (1896) ; *Alliances et coalitions, étude de tactique libérale* (1898) ; *Le programme des gauches libérales, ses origines, sa portée*, conférence donnée au Cercle des étudiants libéraux de l'ULB en février 1904 ; *Récents tentatives d'union libérale* (1904) ; *Les rouages économiques du cléricanisme* (1911), etc.

Ouvrons une brève parenthèse : c'est également la politique belge que l'on retrouve au cœur de l'unique roman de Goblet, *Partie perdue*⁹, satire féroce des mœurs de la bonne société « cléricale », dont la propagande libérale allait s'emparer dès sa publication, en 1877¹⁰.

Une influence majeure : Émile de Laveleye

En même temps qu'ils indiquent la variété de ses sujets de préoccupation, ces titres pourraient suggérer certaines évolutions dont semble témoigner l'itinéraire politique de Goblet d'Alviella. À l'époque de ses débuts, au milieu des années 1870, celui-ci fut perçu comme un « radical », et il le fut assurément dans l'acception du terme qui fait référence au débat politico-religieux¹¹.

Puis, comme c'est le cas pour nombre de libéraux de cette période, ses opinions paraissent s'être édulcorées, peut-être en partie par le fait de ce qu'on appelle le vieillissement ou l'expérience, suivant que l'on considère ce genre d'évolution avec plus ou moins de sympathie. Et Goblet se profila de plus en plus, à la charnière des années 1880 et 1890, comme un « modéré », en d'autres termes un libéral « centriste », à mi-chemin entre les « progressistes » de Paul Janson et les « doctrinaires » de Frère-Orban, qu'il s'employa inlassablement à réconcilier¹².

Si elles ne sont pas dénuées de tout fondement, de telles notations masquent toutefois la réelle cohérence de la vision politique de Goblet d'Alviella, tout au long de ses cinquante années de vie publique. Une cohérence dominée par la fidélité à l'influence décisive d'Émile de Laveleye (1822-1892), économiste, sociologue et historien, que Goblet considéra toujours comme son maître et auquel il consacra, du reste, une substantielle étude biographique¹³. C'est cette emprise intellectuelle, ainsi que nous le verrons, qui est dans une large mesure à l'origine de la plupart des positions développées sur la scène publique par Goblet, qu'il s'agisse des rapports entre l'Église et l'État, du protestantisme libéral, de la réforme électorale, de l'unité du parti libéral ou encore de l'intervention des pouvoirs publics dans l'organisation économi-

que et sociale, à un point tel qu'il serait presque permis de parler de « répartition des tâches » entre le professeur de l'Université de Liège et le savant-homme politique bruxellois ¹⁴.

Nous ne pourrions, dans le cadre de cet aperçu, développer le point de vue de Goblet d'Alviella sur chacune des matières auxquelles il s'intéressa, sur chacune des questions dans lesquelles il intervint ; et elles sont nombreuses. Contentons-nous donc d'en examiner les aspects saillants.

L'anticléricisme de Goblet d'Alviella

Premier point, sa lutte acharnée pour la séparation de l'Église et de l'État, en d'autres termes, en faveur de ce que le programme constitutif du parti libéral appelait l'« indépendance réelle du pouvoir civil » ¹⁵.

À cet égard, l'un de ses écrits les plus caractéristiques est assurément l'*Esquisse d'un programme de réformes anticléricales*, qu'il publia à la veille des élections législatives de juin 1878 ¹⁶. Dans ce texte bref — une trentaine de pages —, Goblet posait le caractère irréconciliable de l'Église romaine avec la société moderne. Forte des compromis réalisés dans le climat d'union des premières années de l'Indépendance belge, l'Église avait su s'adapter aux libertés constitutionnelles pour mieux les détourner à son profit et imposer ses vues à l'État et aux individus.

C'est ainsi qu'elle avait non seulement développé son propre enseignement, mais qu'elle s'était assurée une énorme influence dans l'enseignement public en contrôlant notamment les cours de religion et de morale dont la loi lui avait confié la responsabilité ; la liberté d'association lui avait permis de multiplier « associations parasites et associations malfaisantes » — Goblet visait ici les jésuites, les couvents et les confréries ; la liberté de parole lui permettait de transformer chaque paroisse en tribune électorale ; enfin, la liberté des cultes l'autorisait dans les faits à mettre au ban de la société ceux qui pensaient autrement ; tout cela aux frais de l'État, sans contrôle effectif de l'État et contre l'État, puisque l'ultramontanisme en plein essor revendiquait pour l'Église la direction de la société civile ¹⁷.

On ne peut refuser quelque admiration involontaire à cette vaste Église, qui, forte de son absurdité même, poursuit la loi de son développement dans une sphère inaccessible aux conquêtes de la raison ; qui, après chaque éclipse de son prestige, renaît sans avoir rien appris ni rien oublié ; qui se croit la force de remonter le cours de la civilisation et qui puise dans cette illusion une puissance d'inertie et une vigueur d'action sans analogues dans l'histoire des institutions humaines ¹⁸.

Pour mettre définitivement fin à cet état de choses, Goblet, lui-même candidat à la Chambre, demandait « simplement » l'application intégrale du principe de l'indépendance du pouvoir civil, par l'introduction d'une série de mesures dont la plupart avaient déjà été formulées par divers intellectuels libéraux. L'originalité de sa démarche, c'était de coordonner seize de ces propositions dans un ensemble très précis, que la presse catholique, scandalisée, désigna immédiatement sous le nom de *Syllabus* ¹⁹. Par ailleurs, et ceci permettra de bien mesurer l'impact de cette *Esquisse* sur l'opinion, la réalisation de ce programme ne pouvait être considérée, dans l'esprit de son auteur, comme une fin en soi. Il s'agissait d'une étape, indispensable certes, mais d'une étape seulement. L'objectif recherché, au bout du compte, n'était rien moins que la suppression

de l'article 117 de la Constitution, mettant à la charge de l'État les traitements et pensions des ministres du culte.

Que proposait Goblet ? La réorganisation de l'enseignement public dont le prêtre serait exclu, une instruction laïque et obligatoire, la réglementation des cimetières, la suppression des exemptions au clergé, par exemple en matière de milice, ainsi que diverses réductions du budget des cultes. S'y ajoutaient plusieurs mesures dites « de protection » contre les « empiétements de l'Église », c'est-à-dire notamment l'application de mesures pénales aux membres du clergé ayant attaqué « le gouvernement, une loi, un arrêté royal ou tout acte de l'autorité publique », l'instauration de garanties au libre choix des électeurs contre toute pression religieuse (*clerical intimidation*) et le retrait de la personnification civile des congrégations hospitalières. Assez comiquement, Goblet réclamait en outre l'extension au « charlatanisme catholique », des règlements généraux relatifs à l'art de guérir (il visait ici les trafiquants de « miracles en bouteille », en l'espèce les exploitants de Lourdes, de Montaugu et d'Oostacker). En dernier lieu, son *Esquisse* prévoyait la réforme de la loi sur le temporel des cultes, soit par retrait de la personnification civile des fabriques d'église, soit par contrôle plus étroit ou par sécularisation de leur gestion ²⁰.

Quelques semaines plus tard, les libéraux revenaient au pouvoir et plusieurs réformes anticléricales furent introduites, notamment la fameuse loi Van Humbeeck sur l'enseignement primaire — la « loi du malheur » — qui allait provoquer les résistances que l'on sait du côté catholique et contribuer à la chute du gouvernement Frère-Orban.

Durant ces six années de gouvernement libéral, Goblet d'Alviella en personne multiplia les initiatives dans l'esprit de son programme : outre sa participation active aux débats sur le projet Van Humbeeck, il fit insérer dans le rapport du budget des Affaires étrangères de 1879, une note protestant contre le maintien des relations diplomatiques avec le Vatican — ces relations furent d'ailleurs rompues peu de temps après ²¹ ; il proposa l'année suivante que la Chambre ne se rende plus en corps au *Te Deum*, ce qui fut adopté ; il obtint également certaines réductions du budget des cultes et la suppression des exemptions du clergé en matière de contingent ²².

C'est peu dire que son enthousiasme anticléricale ne se rafraîchira jamais. En 1904 encore, dans un article intitulé *La Séparation de l'Église et de l'État*, il réclamait l'abrogation de l'article 117 de la Constitution, ainsi que l'abolition de tous les privilèges du clergé et la suppression des subsides aux écoles libres ²³.

La rigueur indiscutable des positions de Goblet lui valut évidemment d'apparaître au parti catholique comme un avatar de Satan. Lors de la campagne électorale de 1912, durant laquelle libéraux et socialistes s'étaient associés dans un cartel resté célèbre ²⁴, la propagande catholique répandit une caricature représentant Goblet d'Alviella, revêtu de tous ses « décors » maçonniques ²⁵ et dévorant à belles dents un crucifix. Dans l'une des feuilles électorales qui l'avaient reproduites, la caricature était assortie d'un dialogue édifiant entre deux amis, Jan et Jef, ce dernier expliquant les origines du cartel à son camarade ébahi : « La franc-maçonnerie est une société secrète au sein de laquelle des messieurs sans Dieu se réunissent, dans une salle sombre et bien cachée, pour discuter des moyens de détruire la religion » ²⁶...

Il reste que certaines des propositions de Goblet donneraient encore des sueurs froides à la plupart des catholiques d'aujourd'hui, et elles pourraient alimenter les fantasmes les plus fous des plus farouches de nos actuels anticléricaux. Cependant, il convient de pas se méprendre sur les motivations de Goblet d'Alviella, qui affirmait, en 1900, à l'intention de ses amis politiques :

Je vous dis que vous n'avez pas le droit, parce que vous vous heurtez à des adversaires qui usent de la liberté jusqu'à l'abus, de renier les principes qui sont l'honneur et la raison d'être du libéralisme. Même la liberté de l'enseignement ne pourrait être restreinte au détriment de nos adversaires ²⁷.

Il était hors de question également, pour lui, de s'en prendre aux convictions de ceux des libéraux qui pratiquaient la religion catholique, pour autant que « chacun admette, sur le plan politique, la thèse anticléricale du libéralisme » ²⁸. Cet esprit, qui connaissait mieux que personne, qui comprenait — dans tous les sens du terme — le phénomène religieux —, ne fut jamais antireligieux. Il fut anticléric par nécessité, par légitime défense, pourrait-on dire, dans un contexte dominé par la montée de l'ultramontanisme ²⁹.

À l'instar de bien des libéraux, il envisageait avec amertume la manière dont l'Église catholique avait tiré profit des libertés constitutionnelles, libertés que, dans les années 1870, cette même Église ³⁰ avouait de plus en plus ouvertement sa volonté d'arracher à ceux qui refusaient de se soumettre à ses dogmes.

L'essentiel des écrits de Goblet — et ceci est fondamental pour en apprécier la portée et le sens exacts — s'inscrit d'ailleurs dans cette période de déclin du parti libéral et d'ascension, puis de pouvoir sans partage du parti catholique, que furent le dernier quart du XIX^e siècle et les premières années du XX^e siècle, jusqu'au déclenchement du premier conflit mondial.

L'anticléricisme ne se résuma enfin jamais, chez Goblet, à la proclamation d'un cri de guerre négatif ; il le considérait non comme le but suprême du libéralisme, mais comme un point de passage obligé sur la voie de l'émancipation de l'individu et de l'édification d'une société nouvelle, sur les ruines de ce qui demeurerait à ses yeux l'« Ancien Régime ».

Instruction obligatoire et extension du droit de suffrage

Dans l'optique de cette société nouvelle, son action ne se limita évidemment pas à la seule question des relations entre l'Église et l'État.

Dès 1874, il s'était déclaré partisan de l'instruction obligatoire, qu'Émile de Laveleye avait été l'un des premiers à appuyer ³². Parallèlement à la décléricalisation, qu'elle contribuerait du reste à accélérer, l'instruction obligatoire constituait, selon Goblet, l'une des conditions de l'affranchissement de l'être humain. Un être instruit serait un être libre et, par voie de conséquence, un électeur libre. D'où l'appui qu'apporta Goblet aux deux corollaires de l'instruction obligatoire : premièrement, la réglementation du travail des enfants, une mesure réclamée, disait-il, par l'« humanité, par l'équité et par l'intérêt social » ³³ ; d'autre part, l'extension du droit de suffrage.

En 1883, Goblet soutint donc, avec l'ensemble de la députation libérale de Bruxelles, le projet Van Humbeeck sur l'instruction obligatoire. On sait ce qu'il en

advint. Le projet fut renvoyé aux calendes grecques et ne devait aboutir que trente ans plus tard, à la veille de la première guerre mondiale ³⁴.

Nous venons d'évoquer la question du suffrage. L'attitude défendue par Goblet d'Alviella dans ce débat, l'un des plus passionnés de la fin du XIX^e siècle, s'inspirait d'une double conviction.

D'abord, le régime censitaire sous lequel vivait la Belgique depuis 1831, était dépassé par les faits. Son remplacement était devenu une nécessité non seulement politique et sociale, mais aussi morale ³⁵. Toute la difficulté résidait donc dans le système qu'il convenait de lui substituer. Sur ce plan, il paraissait fondamental à Goblet de maintenir l'accroissement du corps électoral dans les limites de ce qui était « possible et opportun », pour parer aux dangers de l'aventure ou du désordre ³⁶. Il n'était pas envisageable, d'après lui, d'introduire le suffrage universel, sous peine de livrer le pays aux extrêmes : « Il n'y a pas à se le dissimuler : le suffrage universel pur et simple serait la ruine définitive du parti libéral (...). Avec le suffrage universel, nos agglomérations enverraient des députés socialistes, et nos arrondissements campagnards une formidable majorité cléricale » ³⁷.

On comprendra que dans ces conditions, l'alternative appartenant à l'ordre du possible et de l'opportun, aux yeux de Goblet, c'était en premier lieu la « capacité », autrement dit le discernement qu'un certain niveau d'instruction était supposé garantir. Aussi Goblet batailla-t-il durant plusieurs années en faveur de l'extension du droit de suffrage à tous les citoyens ayant « suivi un cours complet d'instruction primaire dans une école publique » ³⁸. Ensuite, à l'époque de la révision constitutionnelle qui allait engendrer la transaction du suffrage universel tempéré par le vote plural (1893), il se fit l'avocat de la « représentation des minorités » (représentation proportionnelle) et de la réorganisation du Sénat sur base de la « représentation des intérêts » ³⁹. C'est qu'au plus profond de lui, il conserva toujours sa préférence à un suffrage « éclairé », qui amortirait l'impact du suffrage universel et assurerait une transition en douceur entre le régime censitaire et la démocratie politique. Si, dans les toutes dernières années du XIX^e siècle, il se rallia effectivement au suffrage universel pur et simple, la raison en tenait bien davantage aux impératifs tactiques qu'à une conversion enthousiaste à un système qui lui semblait trop hasardeux et inadapté à l'état de la société belge ⁴⁰.

La lutte en faveur de la représentation proportionnelle

Somme toute, à moins de céder aux dangers d'une approche biographique trop exclusive, les points de vue de Goblet dans les divers débats évoqués jusqu'ici ne se singularisaient pas tellement de ceux des libéraux, de plus en plus nombreux, qui aspiraient, à travers ces réformes, à la mise en œuvre d'une politique franchement libérale et résolument démocratique. Ce qui distinguait Goblet, c'était, outre le choix de certains des moyens qu'il préconisait, dans la foulée des thèses d'Émile de Laveleye ⁴¹, une extraordinaire perspicacité et d'incontestables qualités de stratège au service de son seul parti.

Dans deux questions, particulièrement, il donna la pleine mesure de cette clairvoyance hors du commun et de son sens de la stratégie. Ces deux questions, dont l'intérêt était d'ailleurs en bonne partie identique, ce furent la réforme du mode de scrutin et la réunification du parti libéral.

Beaucoup plus enflammé que sa lutte pour l'extension du droit de suffrage, fut le combat que mena Goblet en vue d'obtenir la révision du système de scrutin, et plus précisément en faveur de l'introduction de la représentation proportionnelle, dont une partie des libéraux furent longtemps adversaires.

Dès l'époque de la révision de la Constitution, en 1892, il avait déposé une proposition en ce sens, et il ferrailla non seulement jusqu'à l'adoption de cette réforme pour les élections législatives, en 1899, mais même au-delà, pour son application générale et son incorporation à la Constitution ⁴².

Goblet avait promptement perçu ce que signifierait, en Belgique, le couplement du scrutin majoritaire alors en vigueur, avec un régime de suffrage universel même tempéré, dans lequel entreraient en concurrence le parti catholique, le parti ouvrier et le vieux parti libéral ⁴³. Ses arguments sont bien connus et nous ne ferons que les remémorer ⁴⁴.

Tout d'abord, la représentation proportionnelle était une mesure de justice, puisqu'elle permettrait à chaque parti, à chaque sensibilité de l'électorat d'obtenir sa part légitime d'influence dans les diverses assemblées, sans devoir pour cela recourir aux coalitions « immorales ». Ensuite, elle favoriserait l'esprit de compromis au Parlement et au gouvernement, elle encouragerait la conciliation puisqu'aucun parti n'obtiendrait plus de majorité écrasante. Elle contribuerait, un peu paradoxalement, à une plus grande stabilité politique, dans la mesure où une majorité gouvernementale ne serait plus tributaire d'un déplacement de quelques milliers de voix. Enfin, dans le cadre belge, elle aurait une portée patriotique, en permettant d'éviter la confrontation entre une Wallonie socialiste et une Flandre catholique.

Il est évident, toutefois, que le plus grand souci de Goblet — ce n'était pas là un souci purement partisan — était de préserver de l'écrasement (parlementaire) un parti libéral dont l'électorat était beaucoup moins concentré, géographiquement, que les électeurs socialistes et catholiques.

En lui assurant un nombre d'élus décent, la représentation proportionnelle devait garantir la survie et l'unité du parti libéral, puisque le vote libéral resterait un « vote utile », et que les candidats et électeurs libéraux ne seraient plus tentés de se joindre, suivant leurs préférences, soit aux socialistes, soit aux catholiques. Pour les mêmes motifs, la représentation proportionnelle éliminerait plus spécialement les risques de cartels libéraux-socialistes, tant redoutés des catholiques. On sait que, dans cette question, l'avenir allait donner totalement raison à Goblet ⁴⁵.

Une grande passion : l'unité du parti libéral

Nous venons de voir qu'il liait la représentation proportionnelle à la survie électorale et à l'unité du parti libéral. Ce problème de l'unité libérale fut, incontestablement, le grand amour de toute la vie de Goblet d'Alviella, et certainement le domaine dans lequel sa démarche fut la plus fructueuse et la plus originale.

Schématiquement, on peut représenter l'histoire interne du parti libéral au XIX^e siècle, comme l'histoire d'une longue division opposant les doctrinaires, incarnés par Frère-Orban, aux progressistes, emmenés par Paul Janson, les points de désaccord étant multiples mais tournant notamment autour de la question électorale.

L'idée qui animait Goblet était toute simple. Premièrement, il était absolument convaincu qu'il y avait place en Belgique, pour un parti libéral, face à un parti catholique « antilibéral et anticollectiviste » et à un parti ouvrier « anticlérical et antilibéral » ⁴⁶. Compte tenu des traditions, de la nature des conflits et des enjeux présents et futurs de la société belge, il y avait un rôle à jouer et un avenir pour un parti constitué sur la liberté, en tant que principe fondamental d'affranchissement moral mais aussi d'émancipation sociale de l'individu, quelles que soient par ailleurs ses convictions philosophiques intimes et la classe sociale dont il était issu ⁴⁷.

En second lieu, Goblet estimait que les divisions entre doctrinaires et progressistes étaient infiniment moins le fait d'un désaccord sur ce principe de liberté, que le fruit d'oppositions sur des personnes et sur des appréciations de modalités et d'opportunités ⁴⁸.

Il convenait donc de rapprocher les uns et les autres en recentrant le débat sur le seul terrain des principes, pour dégager ensuite les possibilités d'entente et de réunification. C'est à cette mission que Goblet réserva la plus grande part de son activité politique.

Nous avons évoqué ses vues sur la question de la représentation proportionnelle ; c'était là une mesure chargée de conséquences politiques, mais avant tout une mesure d'ordre technique. Goblet d'Alviella s'efforça tout autant de contribuer à la reconstitution de l'unité libérale sur un triple plan. Organique tout d'abord — tous les libéraux dans un seul parti — ; programmatique, ensuite — tous les libéraux accordés sur une seule et même plate-forme électorale ; et tactique, enfin — tous les libéraux unis dans le choix des partenaires éventuels.

Il serait fastidieux de compter par le menu toutes les initiatives de Goblet. Aussi nous limiterons-nous à en énumérer quelques-unes parmi les plus significatives.

Sur le plan de l'organisation, il faut retenir notamment ses innombrables appels à la convocation d'un congrès libéral (1884, 1887, 1892, 1894...) ainsi que sa participation active, aux côtés d'Ernest Solvay, à la création de l'*Alliance* en 1897. Il s'agissait précisément d'une structure destinée exclusivement à mettre à l'étude les moyens de réconcilier les libéraux des deux fractions ⁴⁹.

Sa conception de l'unité au point de vue tactique amena Goblet à condamner à différentes reprises les alliances des libéraux progressistes avec les socialistes, au cours des années 1890. Selon lui, toute entente avec un groupe politique extérieur au libéralisme devait être subordonnée à la priorité de l'identité libérale. Sans cela, le risque était énorme d'arrimer le libéralisme à des doctrines qui étaient aussi « nuisibles » que le cléricalisme — Goblet visait ici le collectivisme et l'idée de la lutte des classes ⁵⁰.

Enfin, sur le terrain du programme, il lui importait que soient formulées une série de propositions inspirées essentiellement du principe de liberté, non seulement sur le plan politico-religieux, mais aussi dans le domaine social ⁵¹.

Le libéralisme comme l'envisageait Goblet, avait une contribution originale à apporter à la question ouvrière, par exemple par la liberté d'association qui devait permettre le développement des syndicats, mais aussi par l'élaboration et la mise en œuvre de propositions pratiques d'inspiration libérale, dont les premières virent le jour en 1894 ⁵². Ce fut aussi Goblet d'Alviella qui, parmi les premiers, insista sur la nécessité de créer des syndicats et des sociétés de secours mutuels libéraux ⁵³.

Inversement, il entrevoyait le temps où le libéralisme devrait s'élever contre les excès de la « réglementation à outrance » ⁵⁴. D'où son insistance pour que le parti libéral se dotât d'un solide programme économique. « Je sais bien qu'il est beaucoup plus facile et surtout plus amusant », écrivait-il en 1900, « de crier A bas la calotte ! que de pâlir sur des problèmes d'économie sociale. Ce n'en est pas moins un devoir pour tous les libéraux de ne pas désertir la mission économique du libéralisme, dans l'intérêt supérieur de la liberté » ⁵⁵.

Dans la foulée des thèses d'Émile de Laveleye, Goblet admettait l'intervention de l'État en matière sociale et économique à condition qu'elle se justifîât par l'intérêt public ; mais il rêvait d'une société d'êtres libres dont le progrès amènerait sinon la disparition, du moins l'effacement de l'État ⁵⁶.

Il est aisé, finalement, de mesurer le cheminement des thèses de Goblet d'Alviella en isolant deux dates :

- 1884, quand il en appelait à la réunion d'un congrès libéral qui n'eut jamais lieu, pour cause de divisions ⁵⁷ ;
- 1900, quand fut publiée la déclaration commune des gauches libérales, dont il participa activement à la rédaction, et qui contenait les points suivants : « L'instruction obligatoire est une nécessité politique et sociale » ; « la réforme des institutions militaires doit tendre à l'organisation d'une armée recrutée dans toutes les classes de la société » — cela signifiait le service personnel et généralisé ; « il y a lieu de poursuivre la réalisation du principe de l'égalité politique par la suppression du vote plural » ; « l'amélioration du sort des travailleurs doit être, aujourd'hui plus que jamais, l'objet des efforts du parti libéral » ; « le parti libéral poursuit l'organisation d'une démocratie pacifique, progressive et éclairée » ⁵⁸.

L'unité du parti libéral fut pour Goblet un authentique apostolat ; ce fut aussi, et ce n'est pas une coïncidence, le seul motif pour lequel il admettait avoir bien mérité du libéralisme.

En 1925, quand il quitta le Parlement, ses amis libéraux organisèrent une réception en son honneur. Et dans son allocution de remerciement, Eugène Goblet d'Alviella rappela :

Si j'ai exercé un tant soit peu d'influence sur le public, je le dois surtout aux articles que j'ai publiés en des moments opportuns où il s'agissait de batailler pour ce qui a toujours été mon grand objectif : l'unité du parti libéral et l'union des libéraux. Là est sans doute le secret de ce qui m'a valu votre amitié, vos éloges et les regrets que vous cause ma disparition du Parlement ⁵⁹.

Conclusions

Au terme de cet aperçu, que faut-il retenir de la vision politique de Goblet d'Alviella et de la place qu'il occupa sur la scène publique et au sein du libéralisme belge ?

De façon judicieuse, on pourrait lui appliquer les mots qui clôturent la brillante notice qu'il consacra à son véritable inspirateur, Émile de Laveleye :

S'il n'a pas exercé sur son temps une influence plus palpable, si surtout son influence n'a pas pénétré plus directement dans les masses, la raison s'en trouve peut-

être dans la nature pondérée et aristocratique d'un talent qui visait à persuader plus qu'à entraîner ⁶⁰.

Savant, érudit et observateur, Eugène Goblet d'Alviella, ainsi que nous l'avons noté au début de cet article, ne fut pas un théoricien politique, et il ne fit pas œuvre innovatrice. Il défendit avec une foi et une fidélité véritables un certain nombre de réformes parfois audacieuses, souvent jugées irréalistes ou inacceptables par ses amis politiques, mais il ne fut, dans ce combat, ni le seul, ni le premier.

La multiplicité de ses passions et de ses intérêts, en dehors de la politique, contribue peut-être également à éclairer l'influence incertaine qu'il eut sur la scène publique. Au reste, ce grand bourgeois intellectuel, d'allure austère, ne possédait d'un Paul Janson, ni les dons de tribun ni la prodigieuse chaleur humaine ; il n'eut jamais non plus l'intransigeance charismatique de Frère-Orban et des grands chefs doctrinaires. Si ce n'est peut-être à l'époque de ses débuts politiques et de ses « audaces » anticléricales, il ne connut pas la popularité, cette « bénédiction laïque », suivant les mots d'un autre Janson, Paul-Émile.

Ni penseur, ni leader, Goblet d'Alviella ne pouvait à proprement parler laisser un héritage palpable, dans lequel auraient puisé des disciples désignés. On chercherait vainement, dans les écrits et les discours des libéraux ultérieurs, la moindre référence à sa figure ou aux conceptions qu'il défendit. Les courbes ondoyantes de sa trajectoire politique, — considérée superficiellement —, expliquent enfin la difficulté d'en bien saisir l'apport et le sens réel.

Nous avons dit au début de cet exposé que Goblet semblait avoir évolué, et qu'il fut, à ses débuts, un « radical », puis qu'il devint peu à peu un « modéré ». En vérité, la validité d'une semblable représentation commande d'être fermement nuancée. Car c'est bel et bien une même logique qui dicta à Goblet d'Alviella toutes ses prises de position et, rétrospectivement, il apparaît bien davantage comme un individualiste fidèle au chemin qu'il s'était tracé, et auquel ceux qui le critiquaient finiraient un jour par donner raison.

Au moment de la publication de son *Esquisse d'un programme de réformes anticléricales*, Goblet fut considéré par les libéraux doctrinaires comme le héraut de thèses « excentriques et contraires à la tradition libérale de tolérance » ⁶¹ ; de leur côté, les radicaux le traitèrent de « démocrate de parade » et d'« ambitieux vulgaire » ⁶², parce qu'il défendait l'unité du parti libéral à une époque où elle ne paraissait plus de saison.

Quinze ans plus tard, après avoir subi, tour à tour ou simultanément, les sarcasmes de ses amis politiques, Goblet en devint l'un des sages plus écoutés, au point d'être désigné pour être, aux heures de l'Union sacrée, l'un des deux représentants libéraux au gouvernement.

Il eut d'ailleurs la satisfaction d'assister à la réalisation de plusieurs des espérances qu'il avait portées ou partagées. En 1900, le parti libéral retrouva son union sur des bases démocratiques ; la représentation proportionnelle avait été introduite l'année précédente et, en 1913, l'instruction obligatoire fut adoptée.

Goblet d'Alviella fut, par certains côtés, un démocrate mais avant de se rallier au suffrage universel pur et simple, il appréhenda dans celui-ci la menace de bouleversements sociaux ou de l'instauration d'un règne catholique sans aucun contre-pouvoir.

Conservateur, il le fut bel et bien par d'autres aspects, ainsi par sa crainte d'un interventionnisme excessif de l'État dans le domaine économique ou par sa peur de voir remis en cause le principe, cher à ses yeux libéraux, de la propriété privée.

Il avait refusé de suivre Paul Janson dans le groupe des libéraux progressistes. S'il en partageait la plupart des options, il désapprouvait une tactique dont la seule victime ne pouvait être selon lui que l'unité du parti. Mais la perspicacité de ses vues sur la mission de la science, sur l'extension nécessaire du droit de suffrage, sur le rôle de l'enseignement ou sur l'affranchissement des consciences pourraient le désigner de façon légitime comme un « homme de progrès ».

Et si Goblet d'Alviella était un libéral, tout simplement ? Il fut l'homme d'un parti, c'est vrai. La classe sociale dont il était issu, le milieu dans lequel il avait été éduqué, son tempérament personnel, la nature et l'atmosphère des combats politiques de son temps en firent un défenseur opiniâtre de ce parti qui était né la même année que lui, en 1846. Mais il ne faudrait voir là la manifestation d'un « fétichisme » politique : « Le parti libéral est mortel », écrivit-il en 1892, « et il se trouvera toujours quelque groupe pour en recueillir l'héritage politique »⁶³.

Plus fondamentalement, cet homme d'idées fut bel et bien l'homme d'une idée : la liberté. Non pas d'une liberté formelle ou purement abstraite, mais d'une liberté dont il avait parfaitement pris conscience de l'indivisibilité, de la solidarité des expressions, des exigences morales et des formidables potentialités dans les domaines les plus variés de l'activité humaine⁶⁴.

C'est à l'aune de cette idée-maîtresse que s'imposent la cohérence et la persévérance réellement exceptionnelles de son action politique. Cohérent et persévérant, le combat qu'il mena, au nom de la liberté, contre les prétentions de l'Église catholique. Cohérentes et persévérantes, ses prises de position, au nom de la liberté, en faveur de l'instruction laïque et obligatoire. Cohérente et persévérante, sa lutte, au nom de la liberté, pour l'extension du droit de suffrage. Et c'est encore au nom de la liberté, qu'il consacra toute son énergie à ce qui constitue, en fin de compte, sa grande obsession : l'unité d'un parti libéral qui lui paraissait le plus approprié pour réaliser cet « individu libre dans l'État laïc » qu'il appelait de tous ses vœux.

La plus grande partie de l'œuvre politique de Goblet d'Alviella a vieilli, plus ou moins bien ; et le visage politique de cet anticlérical radical et de ce démocrate mesuré n'a pu concurrencer dans le panthéon du libéralisme ni la merveilleuse générosité de Janson, ni la grandeur glaciale, parfois sublime, de Frère-Orban, ni la hardiesse d'un Émile de Laveleye dont on redécouvre actuellement les thèses. Là, toutefois, en ce combat obstiné — optimiste — pour la liberté, réside, en définitive, l'actualité et l'universalité de sa démarche, comme l'illustre si parfaitement cet extrait d'un message qu'il adressa à la jeunesse étudiante :

Les intérêts de la liberté sont aujourd'hui en péril. Ne vous étonnez pas si je vous dis : préparez-vous à les défendre (...). Ne l'oubliez jamais : science oblige, comme noblesse et fortune. Les supériorités du savoir, comme celles de la fortune, ne se justifient au point de vue moral que si l'on cherche à en faire profiter autrui. Beaucoup d'entre vous l'ont compris (...). Ce que je leur demande, c'est de garder ce feu sacré au milieu des combats pour la vie, de travailler à en pénétrer les autres, de l'étendre à l'ensemble des problèmes où s'agitent les destinées de la patrie et de la société (...). Je

crois que le salut est d'aller au peuple, pour lui montrer que ce n'est pas la richesse des uns qui fait la pauvreté des autres ; que le progrès n'est pas dans l'abaissement de ceux qui sont au-dessus, mais dans l'élévation de ceux qui sont en dessous et que, de tous les régimes possibles, la liberté est encore celui qui favorise le plus les intérêts du grand nombre ; que seule, elle peut rendre les individus forts et les sociétés prospères ! Voilà ce que nous avons négligé de dire au peuple, et voilà ce que mieux que nous, vous aurez l'occasion de lui faire comprendre (...). J'ai la conviction que cet appel sera entendu, car si jamais l'amour de la liberté venait momentanément à disparaître de la terre, c'est dans les rangs de la jeunesse qu'il devrait se retrouver ⁶⁵.

Notes

¹ Albert DEVÈZE, « Goblet d'Alviella », dans *Le Soir*, 6 octobre 1925 (Archives générales du Royaume [AGR], Papiers Albert Devèze, n° 87).

² Richard KREGLINGER, « Le comte Eugène Goblet d'Alviella », dans *Le Flambeau*, 12, décembre 1925, p. 437-444, à la p. 443.

³ Voir Eric MEEUWISSEN, *Les grandes fortunes du Brabant. Seigneurs de la terre, capitaines d'industrie*, Ottignies, 1994, p. 62-67.

⁴ Voir Marcel BOTS et Luc PAREYN, *Beknopte bio-bibliografie van liberale prominenten (1830-1990)*, Gand, 1992, p. 82.

⁵ Voir Théodore JUSTE, « Notice sur Albert-Joseph Goblet d'Alviella », dans *Biographie Nationale*, t. 7, 1880-1883, col. 822-828 ; Jean BARTELOUS, *Nos premiers ministres. De Léopold I^{er} à Albert I^{er} (1831-1934)*, Bruxelles, 1983, p. 28-33.

⁶ Voir Eric MEEUWISSEN, *Les grandes fortunes*, op. cit., p. 67.

⁷ Paul VAN MOLLE, *Le Parlement belge, 1894-1969*, Gand-Ledeberg, 1969, p. 158-159 ; Fernand VANLANGENHOVE, « Notice sur le comte Eugène Goblet d'Alviella », dans *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, t. 144, Bruxelles, 1978, p. 31-69, à la p. 33.

⁸ Sur la *Revue de Belgique*, voir René CAMPÉ, « La presse libérale depuis 1846 », dans Hervé HASQUIN et Adriaan VERHULST (dir.), *Le libéralisme en Belgique. Deux cents ans d'histoire*, Bruxelles, 1989, p. 183-197, aux p. 192-193.

⁹ *Partie perdue. Roman de mœurs belges*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877 (traduction néerlandaise sous le titre de *Verloren !*, Gand, 1882).

¹⁰ Voir John BARTIER, « Littérature et histoire », dans John BARTIER, *Libéralisme et Socialisme au XIX^e siècle. Études rassemblées et publiées par Guy Cambier*, Bruxelles, 1981, p. 5-20, à la p. 20.

¹¹ Voir à ce sujet, Jacques LORY, *Libéralisme et instruction primaire 1842-1879. Introduction à l'histoire de la lutte scolaire en Belgique* (Recueil des travaux d'histoire et de philologie, 6^e série, fasc. 18), Louvain, 1979, p. 588 et ss.

¹² Jean-Luc Depaepe a exposé, avec beaucoup de finesse et de circonspection, une typologie du libéralisme de la fin du XIX^e siècle. Lui-même classe le Goblet d'Alviella des années 1880 parmi les « libéraux-progressistes », constituant le « centre libéral, tampon entre doctrinaires et radicaux ». Mais il qualifie également Goblet de « candidat doctrinaire », s'opposant au candidat progressiste Demeur, lors d'une élection provinciale organisée en 1885. Voir Jean-Luc DEPAEPE, « *La Réforme* », organe de la *démocratie libérale (1884-1907)* (Centre interuniversitaire d'Histoire contemporaine, cahier n° 64), Louvain-Paris, 1972, p. 5-6 et 95.

¹³ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « Notice sur Émile-Louis-Victor de Laveleye », dans *Annuaire de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique*, Bruxelles, 1895, p. 45-246. Sur Émile de Laveleye, voir en outre Paul LAMBERT, « Notice sur Émile de Laveleye », dans *Biographie Nationale*, t. 34, 1967-1968, col. 528-549 ; Michel DUMOULIN, « Émile de Laveleye », dans *Nationaal Biografisch Woordenboek*, t. 9, 1981, col. 451-463.

¹⁴ La relation suivie entre les deux hommes semble s'être instaurée vers 1873, comme en témoigne la correspondance qu'ils échangèrent à partir de cette date, et ce jusqu'à la mort de Laveleye, en janvier 1892.

¹⁵ Voir André MIROIR, « Le congrès libéral de 1846 », dans Hervé HASQUIN et Adriaan VERHULST (dir.), *Le libéralisme en Belgique*, op. cit., p. 67-74, à la p. 72.

¹⁶ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Esquisse d'un programme de réformes anticléricales* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1878, 32 pages.

¹⁷ Voir Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Esquisse*, op. cit., p. 8-17.

¹⁸ *Ibidem*, p. 4.

¹⁹ Jacques LORY, *Libéralisme*, op. cit., p. 588.

²⁰ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Esquisse*, op. cit., p. 19-31. Voir aussi, pour les réactions libérales et catholiques au « programme Goblet », Jacques LORY, *Libéralisme*, op. cit., p. 587-599.

²¹ Sur les circonstances de cette rupture, désirée par nombre de libéraux dès avant leur retour aux affaires, voir Nadine LUBELSKI-BERNARD, *Léopold II et le cabinet Frère-Orban (1878-1884)* (Centre interuniversitaire d'Histoire contemporaine, cahier n° 95), Louvain-Paris, 1983, p. 42-66.

²² Voir à ce sujet, le *Bilan de l'activité parlementaire de Goblet d'Alviella*, note manuscrite, s.d. [1884], 4 pages, établi par Goblet en personne (AGR, Archives de la famille Goblet d'Alviella — XIX^e-XX^e siècles, n° 59).

²³ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « La Séparation de l'Église et de l'État », dans *La Démocratie*, 3 janvier 1904, p. 1 (AGR, Archives de la famille Goblet d'Alviella — XIX^e-XX^e siècles, n° 59).

²⁴ Voir Jean STENGERS, « Les conséquences du suffrage universel tempéré », dans Hervé HASQUIN et Adriaan VERHULST (dir.), *Le libéralisme en Belgique*, op. cit., p. 109-118, p. 114-118.

²⁵ Goblet d'Alviella fut en effet grand maître du Grand-Orient de Belgique (1884-1886), et souverain commandeur du Suprême Conseil de Belgique (1900-1925).

²⁶ Voir *Voor Boer, Burger, Werkman*, s.d. [1912] ; *De Afrosser*, 10 mars 1912 ; *Recht en Vrij*, 7 avril 1912, tous trois aux AGR, Archives de la famille Goblet d'Alviella — XIX^e-XX^e siècles, n° 59. Signalons pour l'anecdote, et pour donner la mesure de l'ambiance de l'époque, que l'exemplaire du *Voor Boer, Burger, Werkman* conservé dans les papiers Goblet d'Alviella est surchargé de ce commentaire manuscrit dû, suivant toute vraisemblance, à un électeur « cartelliste » : « Monsieur le Sénateur, voyez l'œuvre des sales calotins de Waremmé. Ils ne savent plus de quel bois se chauffer et il faut qu'ils se moquent du Christ, comme des saligauds que sont tous ces calotins » (*sic*). Voir également une reproduction de cette caricature, publiée par le journal *De Meeneaar*, dans Jean STENGERS, *Les conséquences*, op. cit., p. 116. Jean Stengers a effectué de très précieuses recherches concernant certains aspects des relations entre maçonnerie et politique, les accusations portées par les catholiques, y compris au Parlement, contre l'influence politique des loges, et les positions exprimées par Goblet d'Alviella dans cette question. Voir Jean STENGERS, « L'apparition du libre examen à l'Université de Bruxelles », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1-2-3, octobre 1963 — avril 1964, p. 2-78, aux p. 71-77.

²⁷ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Le programme des gauches libérales. Son origine, sa portée*, Bruxelles, 1904, p. 22-23.

²⁸ *Ibidem*, p. 20. Voir également l'*Esquisse d'un programme de réformes anticléricales*, op. cit., p. 5.

²⁹ Sur les progrès de l'ultramontanisme au début des années 1870, voir Jacques LORY, *Libéralisme*, op. cit., p. 455-461, ainsi qu'Éliane GUBIN et Patrick LEFÈVRE, « Obligation scolaire et société au XIX^e siècle » (2^e partie), dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. 63, 1985, p. 731-782, aux p. 756 et ss.

³⁰ Ou à tout le moins une partie de ses dirigeants et adhérents.

³¹ Voir Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Esquisse d'un programme de réformes anticléricales*, p. 5 ; c'est une thèse remarquablement identique que défend Goblet dans « La Séparation de l'Église et de l'État », déjà cité.

³² Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *L'unité du parti libéral* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1874, p. 11-12. Quatre ans plus tard, il renouvela à diverses reprises cette proposition, notamment dans son *Esquisse*. Voir Éliane GUBIN et Patrick LEFÈVRE, *Obligation scolaire*, op. cit., p. 731-736 et 757-759.

³³ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *L'unité du parti libéral*, op. cit., p. 13.

³⁴ Voir Éliane GUBIN et Patrick LEFÈVRE, op. cit., p. 756-775.

³⁵ Compte tenu des innombrables abus et fraudes que ce régime encourageait. Voir Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Esquisse d'un programme de réformes anticléricales*, p. 24 ; *Id.*, *La révision de la Constitution et la réorganisation du Sénat* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1891, p. 13.

³⁶ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *De la convocation d'un congrès libéral et de la réorganisation du parti* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1887, p. 11.

³⁷ *Ibidem*, p. 9. Une telle inquiétude avait été exprimée par de Laveleye dès 1871 : « Si on introduit le suffrage universel en Belgique, où la moitié de la population est trop dépendante ou trop ignorante pour voter avec discernement, on aura (...) la compression légale, appuyée sur le suffrage des campagnes, et dans les cités, un puissant ferment de révolte, minant la constitution politique et l'organisation sociale ». Cité par Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Notice sur Émile-Louis-Victor de Laveleye*, *op. cit.*, p. 159. Voir aussi Paul LAMBERT, *Notice sur Émile de Laveleye*, *op. cit.*, col. 539. Sur la légitimité (en tout cas partielle) de ces craintes, voir notamment Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Les débuts du suffrage universel en Belgique et la situation du parti libéral* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1894, p. 5-7 ; Jean STENGERS, *Les conséquences du suffrage universel tempéré*, *op. cit.*, p. 109-110.

³⁸ Voir Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Esquisse d'un programme de réformes anticléricales*, *op. cit.*, p. 24-25. Voir également du même auteur, *L'unité du parti libéral*, *op. cit.*, p. 5 et p. 10 ; *Suffrage éclairé ; suffrage censitaire ; suffrage universel* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1878 ; *De la convocation d'un congrès libéral*, *op. cit.*, p. 11-12. En 1883, lors de la discussion de la réforme électorale pour la province et la commune, Goblet déposa un amendement en ce sens. Seuls les libéraux Optat Scailquin et Paul Janson lui apportèrent leur appui. Voir [*Bilan de l'activité parlementaire de Goblet d'Alviella*], note manuscrite, s.d. [1884], 4 pages (AGR, Archives de la famille Goblet d'Alviella — XIX^e-XX^e siècles, n° 59).

³⁹ Voir Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *La révision de la Constitution et la réorganisation du Sénat*, *op. cit.*, p. 4-12. Par « représentation des intérêts », Goblet visait la répartition des sièges sénatoriaux en différentes catégories représentatives des principaux « groupes sociaux » : grande propriété, grande finance et grande industrie ; diplômés de l'enseignement supérieur ou représentants des universités et des académies ; ouvriers ; tous les autres citoyens. Il faut noter que Goblet incluait les femmes parmi les électeurs de chacune de ces catégories.

⁴⁰ Désormais, l'adoption du suffrage universel devait impérativement être couplée, à ses yeux et à ceux de ses amis, avec l'introduction de la représentation proportionnelle, l'extension de celle-ci à tous les degrés de l'électorat et son inscription dans la Constitution. Il s'agissait là, en quelque sorte, d'une contrepartie que les libéraux réclamaient aux socialistes soupçonnés, à juste titre, de n'éprouver qu'une sympathie très relative pour un mode de scrutin dont ils n'avaient aucun bénéfice électorale à espérer. Voir Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Les ballottages et la morale de nos dernières élections* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1898, p. 23-26 ; *Id.*, *La politique du parti libéral en l'an 1900* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1900, p. 13-18. La réalisation simultanée des ces deux principes — suppression du vote plural et représentation proportionnelle à tous les degrés fut inscrite au nouveau programme libéral (la « Déclaration des gauches libérales »), publié le 21 décembre 1900.

⁴ Ainsi, par exemple, de son espoir de voir la propagation du protestantisme libéral faire en quelque sorte contre-feu à l'ultramontanisme catholique. Sur cette question, l'on se reportera au texte du professeur Hugh Boudin, voir *infra*.

⁴ Sur cette question, voir notamment les différents articles de Goblet d'Alviella : *La révision de la Constitution et la réorganisation du Sénat*, *op. cit.*, p. 11-12 ; *Les débuts du suffrage universel et la situation du parti libéral*, *op. cit.*, p. 23-30 ; *La représentation proportionnelle et les alliances du libéralisme* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1896 ; *Alliances et coalitions. Étude de tactique libérale* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1898, p. 15-24 ; *Les ballottages et la morale de nos dernières élections* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1898, p. 15-19 et p. 24-26 ; *La politique du parti libéral en l'an 1900* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1900, p. 3-4 et p. 13-18 ; *Récents tentatives d'un libéralisme*, Bruxelles, 1904, p. 26-27. Goblet défendit en outre la représentation proportionnelle par des articles publiés dans la *Revue de la représentation proportionnelle* (1896) et dans les quotidiens *L'Indépendance Belge* et *La Flandre libérale* (1893-1894).

⁴ Voir Jean STENGERS, *Les conséquences du suffrage universel tempéré*, *op. cit.*, p. 109-112.

⁴⁴ On en trouvera un condensé dans Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Proposition d'introduire le principe de la représentation proportionnelle dans la Constitution belge*, Bruxelles, 1892.

⁴ Dès la première application de la « proportionnelle » aux élections législatives de mai 1900, les libéraux conquièrent trente-quatre sièges à la Chambre, au lieu des onze sièges qu'ils détenaient précédemment. Voir Jean STENGERS, *Les conséquences*, *op. cit.*, p. 112. Il est amusant de mettre en rapport les arguments avancés par Goblet d'Alviella et ceux des adversaires actuels de la proportionnelle, notamment dans

les rangs du Parti réformateur libéral, qui voient dans le retour au scrutin majoritaire à deux tours, une réforme indispensable au bon fonctionnement du régime représentatif...

⁴⁶ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Le programme des gauches libérales. Son origine, sa portée*, op. cit., p. 15-16.

⁴⁷ Voir notamment, GOBLET D'ALVIELLA, *L'unité du parti libéral*, p. 3-9 ; *De la convocation d'un congrès libéral et de la réorganisation du parti*, p. 3 et ss. ; *Le dilemme du parti libéral : réorganisation ou dissolution* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1892, p. 8-11 ; *Le nouveau corps électoral et la situation des partis en Belgique* (Extrait de la *Revue de Belgique*), Bruxelles, 1893, p. 6 et ss. ; *Alliances et coalitions. Étude de tactique libérale*, p. 6-12 ; *Les débuts du suffrage universel en Belgique*, p. 7-8 ; *La politique du parti libéral en l'an 1900*, p. 6-7 et p. 23-24 ; *Récents tentatives d'union libérale*, p. 16-27 ; *Le réveil du libéralisme* (Extrait de la *Revue de Belgique*), p. 1-10 ; *Le programme des gauches libérales. Son origine, sa portée*, Bruxelles, 1904, p. 15 et ss.

⁴⁸ En cette matière également, Émile de Laveleye, très hostile à la perspective d'une scission et à celle de la création d'un « parti progressiste » indépendant du parti libéral, paraît avoir inspiré les prises de position de Goblet d'Alviella. Voir Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Notice sur Émile-Louis-Victor de Laveleye*, op. cit., p. 156-160. Dans une lettre adressée à Goblet, le 16 décembre 1884, de Laveleye suggérait à ce dernier de quitter l'Association libérale de Bruxelles et proposait « l'écrasement, l'isolement des intransigeants qui sont stupides » (souligné par Laveleye). « Ces messieurs se trompent complètement », poursuivait-il. « Il n'y a pas de place chez nous pour un parti radical. Le gros du libéralisme est conservateur et la plupart des avancés (comme Callier et moi-même) ont peur de livrer le pouvoir aux prêtres par une extension du suffrage (...). Ils [les radicaux] ne se feront pas suivre par le gros du parti. Le seul résultat qu'ils peuvent espérer est de maintenir les catholiques au pouvoir. Vous ne pouvez prêter la main à cela ». Dans une autre lettre à Goblet (27 octobre 1890), de Laveleye qualifiait les progressistes « d'impatients et ambitieux » (AGR, Archives de la famille Goblet d'Alviella -XIX^e-XX^e siècles, n° 51).

⁴⁹ Sur l'Alliance, voir Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Alliances et coalitions...*, p. 3-4 et p. 25 ; *La politique du parti libéral en l'an 1900*, p. 8 ; *Récents tentatives d'union libérale*, p. 16-26, ainsi que son *Rapport présenté par les promoteurs de l'Alliance à l'assemblée générale du 28 novembre 1897*, 8 pages (AGR, Archives de la famille Goblet d'Alviella — XIX^e-XX^e siècles, n° 59).

⁵⁰ Voir, par exemple, *Les contradictions de la politique radicale*, p. 11 et ss. ; *Alliances et coalitions...*, p. 3-17.

⁵¹ Sur les thèses de Goblet en matière sociale, on verra e.a. *Le dilemme du parti libéral*, p. 7-8 ; *Les débuts du suffrage universel*, p. 20-21 ; *Les contradictions de la politique radicale*, p. 19-20.

⁵² Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Les débuts du suffrage universel*, p. 20-21.

⁵³ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Les contradictions de la politique radicale*, p. 19-20. Lors du congrès libéral modéré d'avril 1894, Goblet d'Alviella plaida vigoureusement en faveur de la création de sociétés ouvrières libérales. Sur le développement des premiers syndicats libéraux et la constitution, en 1897, d'un (éphémère) Parti ouvrier libéral, voir John BARTIER, « Partis politiques et classes sociales », dans *Libéralisme et socialisme au XIX^e siècle*, op. cit., p. 281-283.

⁵⁴ Voir *La politique du parti libéral en l'an 1900*, p. 23.

⁵⁵ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Le programme des gauches libérales. Son origine, sa portée*, p. 30.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 26-27. Voir aussi *Les débuts du suffrage universel*, p. 20-21.

⁵⁷ Voir *De la convocation d'un congrès libéral...*, Bruxelles, 1887.

⁵⁸ *Le programme des gauches libérales. Son origine, sa portée*, p. 6-11.

⁵⁹ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Discours*, s.d. [1925], 4 pages manuscrites (AGR, Archives de la famille Goblet d'Alviella — XIX^e-XX^e siècles, n° 59).

⁶⁰ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Notice sur Émile-Louis Victor de Laveleye*, op. cit., p. 226.

⁶¹ Voir Jacques LORY, *Libéralisme et instruction primaire*, op. cit., p. 591.

⁶² *La Réforme*, 8 décembre 1885, citée par Jean-LUC DEPAEPE, *La Réforme, organe de la démocratie libérale*, op. cit., p. 95.

⁶³ *Le dilemme du parti libéral...*, p. 8-9.

⁶⁴ Voir notamment ses réflexions dans *Le programme des gauches libérales. Son origine, sa portée*, p. 16-18.

⁶⁵ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Du devoir social des générations nouvelles* (Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*), Bruxelles, 1897, p. 22-23.

Eugène Goblet d'Alviella et le protestantisme libéral

par
Hugh R. BOUDIN

En 1877, paraissait à Paris chez deux éditeurs protestants associés, Sandoz et Fischbacher, un roman de mœurs *Partie perdue* rédigé par le comte Eugène Goblet d'Alviella.

Le chapitre VII intitulé *Contre vent et marée* commençait de la sorte :

Quelques jours après la partie de chasse qui s'était terminée à Meurval d'une façon si étrange, Robert La Ruelle sonnait à la porte de son oncle. « Mon oncle, lui dit-il à brûle-pourpoint, vous allez être content. J'ai trouvé ce qui me manquait pour me consacrer au pays : une idée !

— Et laquelle ? s'exclama l'oncle assez ébahi.

— *Décatholiciser la Belgique* ¹.

En une forme romanesque Goblet d'Alviella met en scène dans un Brabant wallon de fiction plusieurs personnages qui incarnent les divers partis et groupes sociaux en présence dans la Belgique de la fin du XIX^e siècle. Sous l'égide de son seigneur, le village passe au vieux-catholicisme. Certains aspects autobiographiques ne sont pas à exclure de ces pages. Il est révélateur de constater qu'en filigrane du texte littéraire apparaît la trame historique qui forme le contexte de l'action de Goblet d'Alviella et de son rôle comme protestant.

Pour comprendre l'apparition du protestantisme libéral en Belgique et y situer un de ses plus illustres partisans, le comte Eugène Goblet d'Alviella, il faut poser quelques jalons dans l'évolution de la pensée philosophico-religieuse du pays.

Quelques précurseurs

En 1855, un ancien diplômé de l'ULB, attaché au Parquet du procureur général, F. J. Van Meenen, propagea la connaissance de l'unitarisme dans le monde francophone en traduisant un ouvrage de celui qui avait posé les fondements de la pensée unitarienne, William Ellery Channing (1780-1842) ². Ce pasteur américain identifiait un Dieu unique, mais niait les doctrines du christianisme orthodoxe, en rejetant la divinité du Christ et les miracles. Il ne favorisait guère la constitution d'une église unitarienne particulière, voulant faire partie d'une communauté d'esprits libres et non

d'une secte. Sa doctrine religieuse était basée sur la souveraineté de la raison dont la perfection constituait la révélation.

Deux ans plus tard, deux Français, Eugène Sue et Edgard Quinet, lancèrent à Bruxelles des opuscules traitant de la question religieuse en pays catholique ³. Dans son analyse de la situation du monde, où selon lui le catholicisme romain érodait la liberté et attaquait la raison, Sue dénonçait l'influence néfaste du clergé dans les écoles et mettait en évidence l'opposition mal avisée des libres-penseurs contre le protestantisme. Il préconisait, en plus de la laïcisation de l'enseignement, la fondation d'une ligue rationaliste ou au moins la promotion de l'unitarisme, estimant que certains individus ne pouvaient se passer de religion. Dans son optique, le protestantisme fondé sur le libre examen était un excellent moyen pour parvenir au but ultime qu'il appelait de tous ses vœux : le rationalisme pur. Bref, l'unitarisme se prêtait fort bien à son propos.

Quinet rejoignit Sue pour extirper le monde du Moyen Age maintenu par le catholicisme. Pour ce faire, il en appela à tous ceux qui luttèrent contre Rome et qui avaient scellé « un contrat d'alliance avec la liberté » ⁴. Il préconisait également une des formes les plus modernes du christianisme, soit l'unitarisme.

Comme champion de la liberté, du progrès et de la tolérance, Channing enthousiasmait Van Meenen qui pensait « que la vérité est une et identique ; qu'elle ne se partage pas entre la foi et la raison et que la religion et la philosophie doivent s'accorder et vivre en paix, en marchant d'un pas égal vers le même but, le perfectionnement de l'individu et de la société » ⁵.

L'étape suivante se situe en 1861, lorsque parut à Bruxelles une brochure au titre explicite : *Faisons-nous protestants ou le protestantisme considéré comme moyen pratique et facile de moraliser le peuple*, par un certain Wummel ⁶. Sous ce pseudonyme se cache un autre précurseur de Goblet d'Alviella, de son vrai nom Guillaume Knibbeleer, personnage assez étrange dans sa banalité. Après des études universitaires à Louvain et à Liège, il enseigna l'allemand et le néerlandais à l'Athénée royal de Namur. Sa production littéraire comporte sept comédies en un, deux et trois actes, toutes en néerlandais, certaines *met zang* ⁷. Son unique œuvre en français dans le domaine qui nous occupe semble être le pamphlet précité ⁸.

L'auteur y fait une attaque virulente contre le catholicisme romain et met en garde maris et pères contre l'influence délétère du prêtre dans le confessionnal. Il indique rapidement le thème que développera plus tard Émile de Laveleye, notamment la supériorité des peuples protestants. En passant, il note les interventions britannique et néerlandaise contre l'enlèvement du petit Israélite Mortara à Bologne. S'adressant aux rationalistes et aux libres-penseurs qui travaillent en vain à propager les lumières et à éclairer les masses, il les exhorte à détruire le catholicisme néfaste en se faisant un allié du protestantisme. Il termine son opuscule par des slogans :

Avec le protestantisme : plus de pape, plus d'autorité doctrinale, plus de hiérarchie sacerdotale, plus de prêtres célibataires, plus de pratiques superstitieuses, plus de confession. Au lieu de cela : libre-examen ⁹.

Nous retrouverons ces thèmes dans les préoccupations de Goblet d'Alviella avec des accentuations légèrement différentes, sans nécessairement s'engager dans un opportunisme assez utilitariste, tel que Wummel le suggérait.

Enfin, en 1865, le pasteur de l'Église protestante de Verviers-Hodimont, Théophile Bost, publia à Paris un ouvrage intitulé *Le Protestantisme libéral*. Conscient que cette forme de christianisme avait acquis la réputation d'être réductrice et négativiste, l'auteur veut y montrer que les grandes affirmations religieuses répondant au besoin d'adoration ne sacrifiaient en rien aux droits de la liberté de pensée ¹⁰.

En Belgique, la publication de ce livre eut des échos dans et hors du protestantisme. Quatre pasteurs orthodoxes de l'Union des Églises protestantes-évangéliques de Belgique, houspillés par la Société évangélique belge pour n'avoir pas protesté contre les attaques dont le christianisme était l'objet, exprimèrent leur désaveu des doctrines professées par Bost ¹¹. Au Synode protestant où le sujet fut porté à l'ordre du jour, aucune sanction ne fut introduite contre le pasteur Bost qui jouissait d'ailleurs du soutien de sa paroisse verviétoise qu'il desservait de 1858 à 1880.

De Laveleye entre en lice

Quelques années auparavant, le monde chrétien avait été rudement secoué par la promulgation du dogme de l'infailibilité pontificale par le concile de Vatican I de 1870. Certains considéraient que l'Église romaine était ainsi arrivée à son couronnement : l'infailibilité du pape constituant l'apogée de la doctrine catholique. L'enseignement de l'Église catholique-romaine se révélait insuffisant pour les esprits cultivés et l'ultramontanisme provoquait un divorce profond car le public percevait mieux son désaccord flagrant avec les acquis du monde actuel, sa contradiction avec la science moderne et son conflit avec les principes de base de la vie politique démocratique.

L'organe par lequel ces idées furent propagées dans notre pays fut la *Revue de Belgique*. En 1875, Émile de Laveleye y publia une étude sur *Le Protestantisme et le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Étude d'Économie sociale* ¹². Cet article imprimé en brochure connut une édition de trente mille exemplaires rapidement vendue ; bientôt traduite en douze langues, elle atteignit quarante-six éditions : un véritable succès de librairie. L'auteur y constate que les peuples latins sont moins développés que les peuples germaniques, mais que la race n'y joue aucun rôle, car c'est la différence confessionnelle qui importe. Dans les pays où protestants et catholiques cohabitent, les premiers sont plus actifs et plus riches. Il cite des causes à cette différence. L'enseignement bien organisé est mieux répandu chez les protestants, leur niveau moral est supérieur. La Réforme a permis aux institutions libres de se développer, tandis que l'Église catholique-romaine se tient délibérément hors du monde moderne. Le sentiment religieux subsistait beaucoup mieux parmi les classes dirigeantes protestantes que parmi les catholiques. Des exemples illustrent ces affirmations.

En janvier 1876, Émile de Laveleye publia, dans la *Revue de Belgique*, un texte sur *L'avenir religieux des peuples civilisés* où il examine les relations entre la religion et la société moderne. Il appréhende la disparition de la vie religieuse. Le cas échéant, elle entraînera la civilisation avec elle. Pourtant il faut que la religion subsiste, mais sous quelle forme ? Sous la forme du christianisme libéral ; et de Laveleye de citer Goethe, Strauss, Renan et Taine. Comme seul le protestantisme peut produire le christianisme libéral, de Laveleye plaide pour le passage d'un anticléricalisme sans issue vers le protestantisme.

Réfléchissant sur ces données et influencé par ses premières études d'histoire des religions, Goblet d'Alviella lut le livre de Théophile Bost à tête reposée. Il ne trouva rien dans la religion ainsi expliquée qui puisse effaroucher en quoi que ce soit son indépendance de libre examinateur. Dans son entourage, d'autres partageaient son avis. Ainsi, il découvrit que partout on comprenait mieux l'importance de l'élément religieux en l'homme ¹². Avec un enthousiasme qu'il ne regretta pas, il se joignit au mouvement d'émancipation religieuse et affirma même que sa participation restait un des meilleurs souvenirs de son existence si diversement remplie ¹³.

Rappel du xvr^e siècle

Une controverse secoua la ville de Gand en 1876. Son administration communale avait décidé de commémorer le tricentenaire de la Pacification de Gand en organisant un cortège historique composé d'une dizaine de chars. L'historien Paul Fredericq fut chargé de surveiller l'authenticité historique du cortège, d'éditer l'*Album-souvenir* et de prononcer le discours de circonstance. Estimant que le cortège n'était pas un rappel des gloires d'antan, mais une diabolique machine de guerre politique, la presse catholique vitupéra contre le détournement d'un passé falsifié à des fins partisans. En tête, *Le Bien Public* attaqua le libéralisme et le protestantisme. En voici deux exemples :

Si donc l'indignation du libéralisme n'était pas factice, si elle procédait réellement d'un vrai sentiment d'humanité, s'exhalerait-elle exclusivement contre l'Inquisition catholique ? Les Inquisitions protestantes, gueuses et républicaines échapperaient-elles à son noble courroux ! Mais les cruautés infiniment plus atroces et plus multipliées des protestants et des Gueux non seulement le libéralisme ne les blâme pas, il les excuse, il les justifie et il va jusqu'à les glorifier ! Témoin la fête actuelle de la Pacification de Gand, qui n'est en somme d'une lâche insulte jetée impudemment à la face d'un peuple catholique et l'apothéose infâme des plus ignobles scélérats, des Gueux ! ¹⁴.

Et plus loin :

Et cette religion auguste (le catholicisme romain), si visiblement soutenue et protégée par Dieu, on ose la comparer à des sectes qui n'ont aucun témoignage divin en leur faveur ; on ose la mettre en parallèle avec les religions infâmes de Luther et de Calvin, nées toutes deux dans la fange de la lubricité ! Assurément, voilà du cynisme, ou il n'y en a plus au monde ¹⁵.

Toile de fond intellectuelle et environnement scientifique

Il faut élargir le champ des investigations. Le développement du protestantisme libéral en Belgique et plus particulièrement l'évolution de la pensée de Goblet d'Alviella doivent être placés devant une toile de fond européenne. Examinons très succinctement le synchronisme des études et des critiques religieuses de la fin du xix^e siècle en relevant les principaux artisans de ce mouvement.

En Allemagne, les Facultés de théologie protestante tendaient à retrouver les textes bibliques primitifs par de patients travaux exégétiques, à rechercher la signification des termes et des figures. La valeur mythique des textes apparut, tandis que les faits prétendument miraculeux étaient ramenés à de simples phénomènes naturels.

En France, le protestantisme avait connu une querelle entre orthodoxes et libéraux. Ces derniers visaient une réconciliation entre la foi religieuse et l'intelligence rationnelle. Afin de rendre le christianisme compatible avec la philosophie des Lumières et le déisme philosophique, ils cherchaient à harmoniser les postulats de l'esprit scientifique et les acquis de la critique biblique avec la croyance au Christ. Les définitions doctrinales formulées par les Réformateurs du xvi^e siècle étaient jugées démodées par rapport au xix^e. Le milieu culturel avait changé, l'avancement des connaissances exigeait l'abandon de pensées superstitieuses et dépassées. Dans un certain sens, les libéraux se prenaient pour des Réformateurs d'un nouveau siècle.

Parmi les protestants français, certains, en plus de leurs connaissances historiques, présentaient des préoccupations politiques semblables à celles que Goblet d'Alviella allait manifester en Belgique.

Edmond de Hault de Pressensé (1824-1891) fut une des principales figures du protestantisme français de cette époque ; pour lui la religion consistait en la communication naturelle d'une sorte de philosophie divine comblant les lacunes de notre raison. Influencé par la théologie allemande par ses études aux universités de Halle et de Berlin, de Pressensé estimait que la Bible renferme des détails erronés, mais que l'inspiration que les orthodoxes voulaient plénière et entière se trouvait dans les écrivains bibliques et non dans les textes. Partisan de la tendance évangélique d'Alexandre Vinet, il fut un savant soucieux d'exactitude scientifique. Il rédigea la réponse la plus pertinente au « roman efféminé » de la *Vie de Jésus* d'Ernest Renan. Député de centre gauche, de Pressensé milita en politique pour le triomphe des idées protestantes ¹⁶.

Pasteur et théologien réformé, Auguste Sabatier (1839-1901), estimant que le sentiment religieux était la source de toute doctrine, considérait la dogmatique comme l'examen historique de l'expression de ce sentiment. Son analyse de la religion s'opérait, d'une part, à l'aide de la psychologie pour son aspect interne et, d'autre part, par l'histoire pour les influences extérieures. Lors des luttes entre laïques et cléricaux, Sabatier tout en respectant les personnes, démarquait clairement le protestantisme — religion de l'esprit — du catholicisme — religion d'autorité. Pour lui, le protestantisme et la République française pouvaient conclure un pacte objectif ¹⁷.

Paul Sabatier (1858-1928), pasteur et futur professeur de la Faculté de théologie de Strasbourg, éprouvait une vive sympathie pour les catholiques modernistes prenant fréquemment leur défense contre leurs coreligionnaires ultramontains. Il est l'auteur entre autres d'un ouvrage intitulé *L'orientation religieuse de la France actuelle* ¹⁸.

Le théologien strasbourgeois luthérien Edouard Reuss (1804-1891), la personnalité la plus marquante du protestantisme alsacien du xix^e siècle, s'était assigné comme tâche la sensibilisation des protestants français au vaste mouvement théologique allemand. Reuss plaça ses lecteurs devant la diversité théologique des livres bibliques et la distance réelle entre les formulations dogmatiques classiques et le texte biblique. Abandonnant résolument tout jugement tranché pour rester sur le terrain de l'histoire, Reuss renonça à tout présupposé dogmatique. Il accentuait l'évolution des idées religieuses entretenues par le peuple d'Israël puis reprises et modifiées par l'Église primitive. Sa traduction française de la Bible connut un vif succès. Ses commentaires visaient à maintenir l'autorité de la Bible tout en harmonisant science et foi ¹⁹.

A la fois journaliste, avocat et parlementaire, Eugène Reveillaud (1851-1935) s'engagea avec hardiesse dans la campagne de rattachement au protestantisme. Passé par une conversion religieuse décisive, il donna, pendant un quart de siècle, d'innombrables conférences de propagande protestante à travers toute la France. Il résuma ses idées dans un livre, *La Question religieuse et la solution protestante*, qui connut en 1878 une dizaine d'éditions. C'est dans cet ouvrage qu'il analysa la situation politique en Belgique. Vu depuis la France, le champ de bataille des partis lui paraissait étroitement circonscrit. La lutte y était directement engagée entre les partisans et les adversaires de l'ultramontanisme. Il y constata plus que des tendances et de citer les écrits d'Eugène Goblet d'Alviella et d'Emile de Laveleye. Dans le pays où la Réforme avait été étouffée au xv^e siècle par les férocités du duc d'Albe, des assemblées protestantes nouvelles se formaient, de nouveaux temples s'élevaient en réaction à l'esprit d'intolérance et à l'appétit de domination politique du cléricisme. En 1884, Reveillaud créa une association de soutien pour les prêtres romains passés au protestantisme ²⁰.

Démarrage en Belgique

Ses investigations de plus en plus poussées en histoire des religions permirent à Goblet d'Alviella d'accéder à la possibilité, comme jamais auparavant, de faire le partage entre la vérité historique et l'imagination mythologique. Il en trouva une application éminemment pratique en recherchant les moyens adéquats pour propager la Réforme en Belgique. Dans *Comment on élève autel contre autel*, une brochure au titre journalistique (mais incorrect, le protestantisme ne connaissant pas d'autel) ²¹, Goblet d'Alviella se défend de caresser un rêve utopique, une fantaisie de songe creux, une thèse irréalisable. Il avança deux exemples de villages passant au protestantisme : Leers-et-Fosteu, où le châtelain local fit appel par dépit aux protestants et constata que ses concitoyens y trouvèrent un profit spirituel et Sart-Dames-Avelines où l'animosité des villageois à l'égard du curé Joseph Scheffermeyer se mua finalement en accueil cordial d'un pasteur, Rodolphe Meyhoffer, dont la nouvelle paroisse essaima vers deux annexes : Frasnés-lez-Gosselies et Villers-la-Ville ²².

Goblet d'Alviella, Th. Moll, industriel à Gosselies, et Théodore Mosselman, propriétaire terrien à Court-Saint-Etienne, décidèrent d'aider la jeune communauté protestante à ériger un temple sur le terrain offert par Frédéric Flémalle, un chef de famille de Sart-Dames-Avelines.

Le 8 août 1876, réagissant à l'article précité de Goblet d'Alviella, de Laveleye estima le temps désormais propice, car les esprits étaient montés, plus qu'il ne l'imaginait, même parmi les femmes ²³. Il demanda à *La Flandre libérale* de lancer une souscription pour la construction de la nouvelle église ²⁴.

En diverses villes du pays (Verviers, Spa, Malines, Anvers et Gand) ²⁵ émergeaient des foyers d'intérêt pour une alternative religieuse au catholicisme romain.

A Liège, sous l'égide de Georges Frère-Orban, convaincu que les principes du protestantisme libéral répondaient non seulement aux désirs de son esprit et de son cœur, mais également aux besoins éternels de l'homme, sans être incompatibles avec les données de la culture moderne la plus étendue, quatre familles libérales passèrent au protestantisme ²⁶. Le 3 mai 1875, ces familles parmi les plus considérées dans la Cité ardente entrèrent formellement dans l'Église protestante de Liège. Le pasteur

Georges Pradez et le Consistoire saluèrent avec joie cet événement, un acte qui n'était pas sans importance. Jamais encore on n'avait vu orthodoxes et libéraux se donner, d'une manière aussi franchement réciproque, la main d'association :

Le protestantisme fait par là un grand pas en avant ; et la Belgique, où s'accomplit ce développement de la Réforme, donne ainsi au monde, après d'autres exemples, celui du progrès religieux ²⁷.

Peu de temps après, Goblet d'Alviella soulignera le courage tranquille des familles liégeoises, montrant par leur résolution « qu'une aristocratie de fortune et de talent peut se consolider, même en Belgique, en dehors de l'Église romaine » ²⁸. Ces manifestations lui apparurent bientôt comme un véritable signe des temps. Il se demandait s'il n'était pas opportun de relier tous ces efforts et conjuguer toutes ces bonnes volontés éparses pour aider à la propagation des cultes antiromains en Belgique.

A Bruxelles, Eugène Anspach, petit-fils du pasteur Isaac-Salomon, le chef de file de la colonie genevoise de Bruxelles du XVIII^e siècle, parlant au nom de plusieurs familles, demanda au printemps 1877 au Consistoire de l'Église protestante du Musée de pouvoir entrer en négociation afin de se rattacher à l'Église. Le Consistoire l'invita à s'y rattacher purement et simplement. Agissant ainsi, il conservait sa manière de voir et sa liberté de conscience. Le Consistoire était d'avis « d'ouvrir à ce mouvement les portes aussi larges que possible, et d'admettre à sa table tous ceux qui se présenteront ; qu'ils mangent ce qui leur plaît, qu'ils laissent ce qui ne leur convient pas » ²⁹. Cette réponse positive enhardit Goblet d'Alviella à poursuivre les démarches. Mais au lieu d'accepter cet accueil, en janvier 1878, il préféra demander au nom d'un groupe d'amis de pouvoir disposer du temple pour y organiser une série de conférences.

Dans sa réponse, le Consistoire réitéra son accueil sans poser de conditions ; il était conçu comme un acte de déférence et de haute estime, dicté par un sentiment de grande confiance à l'égard des requérants. « Entrez tels que vous êtes dans l'Église telle qu'elle est ». Le Consistoire se rallia à une proposition verbale faite par Goblet d'Alviella consistant à donner une série de conférences sous la surveillance du Consistoire avec un éventail d'orateurs de tendances différentes ³⁰. Ces pourparlers n'aboutirent pas et laissèrent Goblet d'Alviella quelque peu désemparé ³¹.

Pléiade internationale de coryphées protestants libéraux

Il devint patent pour Goblet d'Alviella que le phénomène de protestantisation n'était pas une occurrence exclusivement belge, mais qu'en France également des circonstances pareilles se manifestaient ³². Aux Pays-Bas et surtout dans le cadre des Églises wallonnes, la tendance libérale était bien représentée. Parmi les orateurs énumérés par Goblet d'Alviella, citons : Théophile Bost, dont nous avons déjà fait connaissance, Auguste Dide, Ernest Fontanès, Albert Réville, Albert Valès et Anton-Gerard Van Hamel.

Installé au Havre comme pasteur réformé, Ernest Fontanès (1828-1903) démissionna de ce poste pour se vouer complètement au développement de la cause libérale à Paris. Il définissait « le Royaume de Dieu comme le progrès de la civilisation rendu possible par la tolérance philosophique, animée de la foi en Dieu et de l'amour de l'humanité » ³³.

Vingt-deux ans de la vie d'Albert Réville (1826-1906) furent consacrés à un ministère pastoral wallon à Rotterdam. Il fut un éminent partisan du protestantisme libéral et un défenseur convaincu de la méthode historico-critique. Il était fort susceptible de répondre à une invitation de Goblet d'Alviella, car il entreprenait fréquemment des cycles de conférences en Europe. En 1880, il fut nommé à la chaire d'histoire des religions récemment créée au Collège de France. Désirant respecter la laïcité de sa fonction universitaire, il se démit de toutes les charges qu'il assumait dans le cadre des Églises réformées. Assidu aux Congrès internationaux d'histoire des religions et à ceux du christianisme libéral et progressif, il eut l'occasion d'y rencontrer Goblet d'Alviella et de partager soucis et espoirs ³⁴.

Un de ses collègues, Anton-Gerard Van Hamel, pasteur wallon à Rotterdam, occupa une position extrême parmi les partisans de la tendance éthico-moderniste néerlandaise. Il défendait un modernisme positiviste qui n'envisageait guère la nécessité d'avoir foi en une réalité supérieure. Professant une sorte d'athéisme pieux, il tenait le christianisme pour un idéalisme moral. La religion en tant que supranaturalisme lui semblait devoir disparaître pour resurgir comme idéalisme. Cette tendance éthique allait de pair avec un vif sens social. En 1879, il quitta le ministère pastoral pour devenir professeur de littérature française à l'Université de Groningue ³⁵.

Les idées d'un Jean Pécaut (1828-1898) avaient touché Goblet d'Alviella car il y retrouvait un protestantisme laïque, examinant, analysant, délibérant et même se corrigeant ³⁶. Ils étaient sur la même longueur d'onde pour remonter par l'histoire, par l'exégèse des textes, par la méthode critique libre de tout préjugé dogmatique, à la religion de Jésus. Ce protestantisme se retrempait aux sources du christianisme primitif non pour la servitude, mais pour l'action virile et humble. Même s'il consultait pieusement les Écritures, il le faisait avec assez d'indépendance pour rejeter le faux et se nourrir du vrai. Surtout l'historien des religions qu'était Goblet d'Alviella communiait en la même aspiration que Pécaut lorsque celui-ci affirmait n'être « point empêché par sa dévotion filiale au christianisme de recueillir partout où il les trouvait, dans la philosophie grecque comme dans les religions antiques ou dans le système moderne, des rayons de vérité divine » ³⁷.

Convergence des plans et des projets

Goblet d'Alviella était profondément convaincu de ce que le catholicisme romain ne répondait décidément plus aux besoins religieux, ni aux nécessités intellectuelles les plus élémentaires de son époque. Il s'était mis à rechercher une forme de culte qui, sans se mettre en contradiction avec les affirmations de la raison et des consciences individuelles, puisse donner satisfaction aux besoins religieux du cœur humain. Un christianisme dégagé de toutes les superfétations introduites dans la suite des temps attirait ses sympathies. Ce groupement des forces religieuses progressistes devait, selon lui, répondre le mieux possible aux conditions prévalant en Belgique et constituer un centre d'attraction pour tous les libéraux désireux d'y trouver une religion mieux adaptée aux besoins de l'homme moderne et de la société contemporaine. Les résultats des recherches les plus récentes en histoire, en psychologie et en sociologie devaient s'y intégrer naturellement.

Ayant songé un moment à une société similaire à *La Ligue de l'Enseignement*, Goblet d'Alviella cherchait la meilleure solution associative à son problème. Il savait parfaitement que la Constitution belge, proclamant l'incompétence de l'État en matière de religion, avait par là même confié à l'initiative privée le soin de veiller au développement des questions religieuses. Une possibilité intéressante s'offrit bientôt à la fin de 1881.

A la suite de ses recherches en histoire des dogmes et en exégèse, James Hocart, un pasteur méthodiste français ³⁸ installé dans une Église protestante de Bruxelles, éprouvait des scrupules de conscience à l'égard de l'orthodoxie officielle ³⁹. En septembre 1880, il présenta sa démission à son Église. Désirant promouvoir une harmonisation entre la religion, la philosophie et la science, il cherchait à lancer une association qui inscrirait sur son drapeau les principes du protestantisme libéral. Pour ce faire, il prit une initiative audacieuse. A la tribune de la Libre-pensée en la salle Fontainas à Bruxelles, il débuta par une apologie raisonnée de l'existence de Dieu. Inaugurant le 27 novembre 1881, une série de conférences, il traita du sujet *Ulrich Zwingli ou la Réforme au xv^e siècle et les besoins religieux des temps présents*. Devant un auditoire de quatre-vingts personnes, il présenta par le biais historique les tenants du protestantisme libéral. Le cadre peu prestigieux de cette première causerie fut la salle de danse annexée à l'estaminet *Le Petit Paris*, rue Ducale.

Émergence de l'Église protestante libérale à Bruxelles

Ces débuts modestes ne rebutèrent aucunement Goblet d'Alviella qui ne recula pas devant une adhésion formelle, pourvu qu'il fût admis avec la pleine indépendance de ses opinions philosophiques et religieuses. Ainsi prit forme, après des débuts difficiles, l'Église protestante libérale de Bruxelles sous la houlette de Hocart, auquel Goblet d'Alviella prodigua son généreux appui. Désormais, le protestantisme libéral trouvait une expression sociale en une Église constituée et occupait une place dans le paysage philosophico-religieux de la Belgique.

Pendant sept ans de 1881 à 1888, une assemblée générale annuelle réunissait les adeptes protestants libéraux pour examiner la situation de leur communauté, scruter ses finances ⁴⁰, prévoir son avenir et élire son comité administratif.

Affranchie de toute autorité extérieure et préalable, dogmatique ou ecclésiastique, l'Église libérale se composait presque uniquement de catholiques de naissance. Ses membres étaient peu nombreux, mais son influence s'étendait bien au-delà, notamment dans les universités populaires et dans les sociétés d'étudiants. Son pasteur était souvent invité comme conférencier sur des sujets de philosophie religieuse et morale. Ses dirigeants étaient fort conscients du fait que leur mouvement ne pouvait s'adresser qu'à un public spécifique. En étaient exclus les catholiques pour qui — selon l'expression d'Arnold Rey — le cléricalisme n'existe pas, pour qui la vérité catholique prime tout et supprime les autres. En étaient également exclus les libres-penseurs intransigeants pour lesquels toute religion part de prémisses erronées, celles de la Révélation de Dieu. Les esprits accessibles à la façon libérale de comprendre le christianisme étaient les catholiques conscients du danger du pouvoir usurpé des prêtres et de leur dictature spirituelle et politique ainsi que les libéraux dont le sens historique, les

besoins de cœur, les convictions spiritualistes, la délicatesse morale ramenaient à une religion ouverte et accueillante.

Afin d'assurer sa pérennité, les responsables décidèrent de soumettre une demande de reconnaissance au ministre de la Justice. Par un arrêté royal du 20 avril 1888, un conseil d'administration fut érigé auprès de l'Église protestante libérale, la plaçant sur le même pied que les paroisses catholiques-romaines, les églises protestantes-évangéliques et anglicanes et les communautés synagogales ⁴¹. Ainsi au caractère précaire de son existence succédait une reconnaissance officielle et légale ⁴².

Conceptions ecclésiales libérales

Quels étaient les objectifs des membres de l'Église protestante libérale ?

Ils se flattaient d'être une association de chercheurs fervents travaillant à réconcilier, par la raison, la science et la liberté, la pensée religieuse et la culture scientifique et à faire de la foi religieuse une foi morale, de la foi morale une foi religieuse.

Essayer de détruire la religion leur semblait absurde, car ses origines se confondaient avec celles mêmes de la pensée et de l'activité humaines. Depuis qu'il existe, l'homme essaie de comprendre sa vie et d'entrer en communion avec les grandes puissances cosmiques. Or le cœur des hommes a horreur du vide et la négation ne lui suffit pas. On ne peut ôter à un seul individu ou à tout un peuple la superstition dont ils ont vécu qu'en leur présentant la vérité d'un idéal plus élevé. Tenter de détruire la religion reviendrait à déraciner l'homme lui-même. Avant tout, il importait aux protestants libéraux de faire le tri des religions et, partant, de s'arracher aux basses superstitions d'un culte idolâtre pour l'élever au niveau de la culture contemporaine.

Ils étaient persuadés qu'il y avait effectivement progrès religieux, comme il y a progrès scientifique, comme il y a progrès moral. L'erreur était de vouloir stabiliser, même de fossiliser la religion dans des formes obsolètes comme si la théologie du Moyen Age pouvait valoir beaucoup plus que sa physique ou sa médecine. Comme pour l'individu, la religion a son enfance et doit grandir pour arriver à la maturité. Une religion qui cesse de grandir ne vit presque plus ; c'est déjà une religion morte : il faut en rendre les éléments à la circulation de la vie. Travailler au progrès de la religion, telle était l'ambition des adeptes de l'Église libérale. En écartant les barrières dogmatiques, ils cherchaient à étendre son horizon au patrimoine scientifique, philosophique, moral et religieux de l'humanité. En d'autres mots, les membres trouvaient dans leur Église une école moderne d'éducation morale et religieuse. Ils avaient le sentiment de travailler à une grande cause. Leur seule récompense et leur unique espérance étaient de préparer une humanité meilleure.

Quiconque désirait collaborer à ce but était le bienvenu parmi eux. Aucune condition d'adhésion n'était imposée aux nouveaux venus pour participer aux travaux de l'Église, comme aucun préalable n'avait été prescrit à ceux qui « sur les coteaux de Galilée avaient écouté Jésus parler aux foules » ⁴³.

Vie ecclésiale interne

Les activités de l'Église libérale comprenaient :

1. le culte présentant la lecture de pages choisies empruntées à toutes les littératures sacrées, ainsi qu'une courte méditation terminée par une élévation de l'âme à ses devoirs et à ses fins ;

2. la conférence publique traitant les sujets théorique et pratique de philosophie morale suivie d'entretiens libres où l'éducateur répondait aux objections, fournissait les explications demandées, prouvant ainsi par le fait que la méthode d'examen pouvait être appliquée à la morale et à la religion comme à toute autre discipline de l'esprit ;
3. un cours général et systématique pour l'instruction des jeunes divisé en trois parties : l'enfant, la famille et l'école ; l'enfant, la patrie et l'humanité et l'enfant, les religions et les sociétés de culture morale ;
4. la cure d'âme ainsi que des cérémonies de baptêmes, de mariages et d'obsèques avec un cérémonial approprié.

La baptême, dépouillé de tout caractère sacramentel, accueillait le nouveau-né au sein d'une plus large famille : la communauté ecclésiastique. Une exhortation rappelait aux parents l'importance de la vie du corps comme celle de l'âme et un engagement demandait aux parrain et marraine d'agir le cas échéant *in loco parentis*.

La cérémonie de bénédiction nuptiale ne conférait pas *ipso facto* une validité à l'union des époux. Leur rectitude morale, leurs sentiments d'affection décisifs dans leur choix et leur ferme décision de s'aimer, de se soutenir durant toute leur vie formaient la base solide du couple. « Un mariage n'a de dignité et de sainteté que dans la persistance de ces conditions-là »⁴⁴.

La cérémonie funèbre offrait l'occasion de transmettre des paroles de consolation et d'encouragement aux survivants en les invitant à méditer sur le mystère de la vie et de la mort. Rejetant résolument l'administration des derniers rites, l'Église libérale ne pouvait concevoir que la mort eût une vertu miraculeuse capable d'opérer la transformation morale des âmes⁴⁵.

Dans l'Église libérale, les vieilles traditions n'étaient nullement méprisées, mais honorées par l'inspiration bienfaisante qu'elles procuraient. Une totale loyauté intellectuelle était de rigueur et, même sans s'interdire de sonder parfois les problèmes obscurs, l'Église proclamait que la vraie religion consistait moins à bien penser qu'à bien vivre et qu'il n'y avait rien de plus haut dans l'Évangile de Jésus-Christ que la parabole du bon Samaritain. Tel était le terrain sur lequel la connaissance religieuse se fondait. Tel était le rayon divin éclairant la route du devoir et le sens de la vie.

Bilan

Établissons un bilan — même provisoire — de la tentative de décatholiciser la Belgique par le biais du protestantisme libéral sous l'action de Goblet d'Alviella.

A vrai dire, la disparition presque complète des archives de l'Église libérale de Bruxelles rend une analyse en profondeur fort aléatoire. La tradition orale affirme qu'elles furent détruites de propos délibéré pendant la seconde guerre mondiale par peur d'une perquisition allemande. L'appartenance de certains de ses membres à la franc-maçonnerie apparaissait comme un danger potentiel.

Lors de l'émergence de l'Église protestante libérale, existait, au sein du protestantisme belge historique, le souci de ne pas allier la politique à la religion, l'exemple du catholicisme belge politico-religieux lui servant d'épouvantail. Une collusion avec le parti libéral, aussi sympathique fût-il, signifiait s'attirer les reproches pertinemment

adressés à l'Église romaine. Tout en sachant que le parti clérical désirait confisquer toutes les libertés à son unique profit, les protestants admettaient volontiers que le parti libéral par contre revendiquait la liberté non seulement pour lui, mais pour tous sans distinction ⁴⁶.

Certains protestants acceptaient difficilement ceux qui, ayant quitté le catholicisme pour le protestantisme, ne voulaient y trouver qu'un pont pour passer de la superstition au rationalisme pur. Fallait-il vraiment rechercher une adhésion à la forme réformée du christianisme pour la quitter aussitôt ? L'impression prévalait que le protestantisme n'était utilisé que pour sa valeur « d'arme contre les ultramontains », pour employer l'expression de Pirenne ⁴⁷. Bref, l'entreprise présentait trop d'anticatholicisme et pas assez de proprotestantisme. L'esprit minoritaire protestant semblait peu enclin à envisager un vaste plan de campagne, où les libéraux devenus protestants auraient pu occuper une place reconnue dans l'aile gauche de la Réforme, militer contre l'emprise cléricale et soutenir l'émancipation religieuse des esprits en Belgique. D'ailleurs, tous les libéraux étaient loin d'être persuadés qu'il faille transiter par le protestantisme pour éliminer le catholicisme. Ils espéraient obtenir la chute de Rome par le triomphe du seul rationalisme sans devoir faire appel à une alliance protestante. Certains estimaient même que la Réforme était tout aussi fanatique que Rome.

Le mouvement protestanto-libéral fortement élitiste comprenait des professeurs d'université, des avocats, des grands commis de l'État, bref, un groupe de pointe dont Goblet d'Alviella était le fer de lance. Cependant, c'était un peu comme la proverbiale armée sud-américaine : de nombreux généraux et de rarissimes soldats.

Goblet d'Alviella était assez perspicace pour se rendre compte des circonstances qui déforçaient le mouvement qui lui était cher : l'élection de Léon XIII, ancien nonce apostolique à Bruxelles, familier de la situation en Belgique, moins opposé aux idées modernes ; la victoire du parti libéral aux élections législatives de 1878 ; l'importance accrue des questions sociales en concurrence avec les préoccupations religieuses. L'absence dans de larges couches de la population du désir d'une libération du pouvoir clérical et d'une délivrance spirituelle des consciences n'était pas favorable à sa large expansion. Malgré ces conditions défavorables, Goblet d'Alviella persista et maintint contre vents et marées son soutien au groupe dont l'existence lui était due en grande partie.

Un pragmatisme politique était incontestablement présent chez lui ; cependant il n'était pas bassement utilitariste, mais entretenait une préoccupation de spiritualité religieuse dans les limites acceptables pour un libre examinateur de bon aloi. Le triple objectif de l'Église protestante libérale représentait pour Goblet d'Alviella un idéal auquel il avait voué son existence. D'abord, elle honorait l'axiome du libre examen comme principe de vie, elle préconisait de vivre la tolérance la plus grande et elle invitait ses adeptes à s'ouvrir au progrès en veillant à en reconnaître les effets.

Dans le protestantisme libéral, il trouvait une religion noble et élevée, un lieu où s'affirmait la solidarité avec l'humanité entière, un groupe où s'exprimait une doctrine qui avait abandonné les révélations issues d'anciennes mythologies pour se fortifier des découvertes scientifiques de la vérité. Il pouvait en pleine harmonie s'associer à un culte dépouillé des pompes et solennités du faste romain et dépourvu des splen-

deurs païennes de l'Orient qu'il avait vues de près. Il s'y ressourçait par une méditation du cœur qui se replie sur lui-même et s'épurait dans les tréfonds de sa conscience.

Pour Goblet d'Alviella, le protestantisme libéral s'exprimait en une Église (c'est-à-dire une société d'hommes qui s'appliquent ensemble à la poursuite d'un idéal moral supérieur à la stricte justice), mais une Église sans caste, sans autorités, sans dogmes, ni sacerdoce. Sans rompre avec l'histoire, il était soucieux de promouvoir des idées nouvelles au sein de la société moderne que la révolution industrielle avait fait éclore. Pour lui le protestantisme épuré résolvait d'un manière logique, naturelle, sans révolution et sans secousse, sans exagération et sans utopie, ce difficile problème de la réconciliation entre la raison et le sentiment religieux ⁴⁸. Son attitude était une simple application du principe qui résumait, pour lui, le protestantisme : le libre examen.

Notes

¹ Eugène GOBLET d'ALVIELLA, *Partie perdue*, Librairie Sandoz et Fischbacher (33 rue de Seine), Paris, 1877.

² *Principes du christianisme unitaire. Traduit de l'anglais et précédé d'une notice et d'une préface par F. Van Meenen*, Bruxelles, 1855.

³ E. SUE, *Lettres sur la situation religieuse en 1856, précédées de considérations sur la situation religieuse et morale de l'Europe par Edgard Quinet*, Bruxelles, 1857 et Edgard QUINET, *La Révolution religieuse au XIX^e siècle. Introduction générale aux œuvres de Philippe de Marnix de Sainte-Aldegonde*, 4 vol., Bruxelles, 1857. Notons que cette publication fut éditée par la firme fondée par F.J. Van Meenen et son neveu A. Lacroix. Deux autres noms à ne pas oublier dans ce contexte sont Jules Michelet et le professeur François Huet, dont E. de Laveleye fut élève.

⁴ *La Révolution religieuse*, *op. cit.* p. LX-LXIV.

⁵ Préface de F. Van MEENEN aux *Principes du christianisme unitaire*, *op. cit.*, p. XVIII.

⁶ WUMMEL, *Faisons-nous protestants ou le protestantisme considéré comme moyen pratique et facile de moraliser le peuple*, imprimé par le typographe Ch. Vanderauwera, rue de la Sablonnière 8, Bruxelles, 1861, 36 p.

⁷ J. G. FREDERICKS et F. JOS. VAN DEN BRANDEN, *Biographisch Woordenboek der Noord- en Zuidnederlandsche Letterkunde*, 2^e édition, Amsterdam, 1892, p. 429-430.

⁸ *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, vol. III, col. 980, Leyde, 1930.

⁹ WUMMEL, *Faisons-nous protestants*, *op. cit.* p. 36.

¹⁰ Théophile BOST, *Le protestantisme libéral*, Paris, 1865, p. VII-VIII.

¹¹ *Le Chrétien belge*, t. XVI, octobre 1865, p. 233-234.

¹² E. de LAVELEYE, *Le Protestantisme et le Catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples. Étude d'Économie sociale*, Bruxelles, 1875, 39 p.

¹³ E. GOBLET d'ALVIELLA, « James Hocart et le Mouvement protestant libéral », parut d'abord en article dans *L'Indépendance Belge* du 15 décembre 1923, puis fut édité comme brochure dans P. TEISSONNIERE et C^e GOBLET d'ALVIELLA, *In memoriam le pasteur James Hocart et le Libéralisme Religieux en Belgique*, p. 21.

¹⁴ *Lettres au Bien Public sur la Pacification de Gand par un ancien professeur d'histoire (1576-1876)*, Gand, 1876 p. 108.

¹⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶ André ENCREVÉ, « Pressense, Edmond Marcellin de Hault de », dans *Les Protestants. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, Paris, 1993, p. 393-395.

¹⁷ François LAPLANCHE, « Sabatier, Louis Auguste », dans *Les Protestants, op. cit.*, p. 435-438.

¹⁸ Frank STORNE, « Sabatier, Charles Paul Marie », dans *Les Protestants, op. cit.*, p. 438-439.

¹⁹ François LAPLANCHE, « Reuss, Edouard Guillaume-Eugène », dans *Les Protestants, op. cit.*, p. 408-411.

²⁰ Eugène REVEILLAUD, *La Question religieuse et la solution protestante*, Paris, 1885, p. 33-34, 67-69 et 132-134. Voir aussi Pierre PETIT, « Reveillaud, Eugène », dans *Les Protestants, op. cit.*, p. 411-412.

²¹ E. GOBLET D'ALVIELLA, « Comment on élève autel contre autel. Des moyens pratiques de propager la Réforme en Belgique ». Brochure reproduisant un article extrait de la *Revue de Belgique*, Bruxelles, 1876, 24 p.

²² En France se produit le phénomène identique : à Montmorin et Saint-Maurice-de-Gourdans (Ain), les habitants de ces villages fondèrent deux nouvelles Églises protestantes. *L'Église libre*, n° du 4 mai 1877.

²³ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Émile de Laveleye, sa vie et son œuvre*, Bruxelles-Paris, 1895, p. 41.

²⁴ Parmi les souscripteurs nous avons noté : Ernest Allard ; E. Baudoux ; H. Brunard ; Charles Buls ; A. Callier, avocat à la Cour d'appel de Gand ; H. Callier, idem ; Capouet ; M^le Charbonnet ; E. Coevoet, conseiller à la Cour d'appel de Gand ; J.-J. Crocq, directeur des cliniques Saint-Pierre ; De Paepe, avocat général ; de Labragem ; Comtesse de Lalaing ; H. Delecosse, médecin légiste ; Ad. Du Bois, avocat à la Cour d'appel de Gand ; Flemalle, Sart-Dames-Avelines ; M^me Flemalle, mère ; R. Franconnier ; A. Gossiaux ; Charles Graeffe ; Guigent ; Haghe, Anvers ; Houssiere ; J. Lameere, substitut du Procureur Général ; François Laurent, Gand ; P. Lemaigine ; Melotte ; Ch. Meyne ; M^le Moll ; M. et M^me Moll ; M. Mosselman ; Ad. Prins, futur inspecteur des prisons ; Saussou ; Pierre Tempels ; Thibaut, notaire ; J.H. Thiry, chirurgien ; F. Tuncq, conseiller à la Cour d'appel de Gand ; C. Van Goethem ; V. Van Goethem ; V^{ve} Van Goethem ; J. Van Schoor, administrateur-inspecteur de l'ULB et Léon Vanderkindere, professeur à l'ULB.

Parmi les récolteurs de fonds, Eugène Goblet d'Alviella occupe la part la plus importante : Goblet d'Alviella, Bruxelles (6 930 francs) ; Émile de Laveleye, Liège (4 263,57 francs) ; Segers pasteur, Leyde (2 000 francs) ; Eugène Anspach, Bruxelles (1 030 francs) ; Divers (930,51 francs) ; M^me Moll (924,64 francs) ; Flemalle, Sart-Dames-Avelines (625,20 francs) ; Jeannet, Sart-Dames-Avelines (150 francs) ; J. Leonard, Sart-Dames-Avelines (119,90 francs) ; Léonard Anet, Bruxelles (110 francs) ; Rodolphe Meyhoffer, Sart-Dames-Avelines (25 francs) et M^me Kockaert, Bruxelles (20 francs).

²⁵ A Gand, en plus du célèbre juriste Laurent, nous retrouvons l'historien Paul Fredericq, futur recteur de l'Université de l'État et Albert Callier, professeur à cette même institution. Laurent commentant l'ouvrage de Th. Bost estimait que chaque libre penseur pouvait sans déchoir adhérer au protestantisme libéral ainsi exprimé, car il était la liberté la plus illimitée dans le domaine de la foi comme dans celui de la raison. F. LAURENT « Dieu dans l'histoire », dans *Revue de Belgique*, t. xxv, janvier 1877, p. 50.

²⁶ A côté de Georges Frere-Orban, fils de Walthère Frere-Orban, et son épouse, il y avait Ernest Orban et son épouse, Jules Neef-de Rossius et son épouse ainsi que L.T.C. Piette et son épouse. L'instruction religieuse de leurs enfants fut confiée à Th. Bost. A la même époque, Reveillaud citait en France comme signe avant-coureur : Paul Bouchard, conseiller général de la Côte d'Or qui abjura hautement le catholicisme pour le protestantisme et révéla les motifs fort honorables et patriotiques de cette conversion. De même M. Turquet, député républicain de l'Aisne, entra à l'Église protestante avec toute sa famille. *L'Église libre*, n° du 4 mai 1877.

²⁷ G. PRADEZ, *Une séance du Consistoire de l'Église protestante de Liège, 1875*, Arnhem, 1879, p. 6.

²⁸ E. GOBLET D'ALVIELLA, « Comment on élève autel contre autel », dans *Revue de Belgique*, t. xxm, juillet 1876, p. 225.

²⁹ Registre des procès-verbaux des séances du Consistoire de l'Église du Musée. Séance du 2 mars 1877 (Archives de l'Église du Musée — Chapelle Royale, Bruxelles).

³⁰ *Ibid.*

³¹ E. GOBLET D'ALVIELLA, *James Hocart et le Mouvement protestant libéral, op. cit.*, p. 21.

³² Francisque Sarcey conseillait « aux rationalistes, aux indifférents, aux sceptiques, aux chrétiens qui ne sont que chrétiens, de se ranger tous sous la bannière officielle du protestantisme », *Le XIX^e siècle*, du 24 décembre 1876.

³³ Frank STORNE, « Fontanes, Charles Louis Ernest », dans *Les Protestants, op cit.*, p. 204. Parmi ses écrits citons *Le christianisme libéral. Sermons*. Librairie Sandoz et Fischbacher, Paris, 1874 et *Les Protestants libéraux et la Réforme*, Paris, 1875.

³⁴ Frank STORNE, « Reville, Albert », dans *Les Protestants, op cit.*, p. 412-414.

³⁵ J. LINDEBOOM, *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme*, Deel III sedert 1870. Cet ouvrage donne une analyse pertinente de la pensée de Van Hamel replacée dans son contexte néerlandais, p. 25-27 et 34-41.

³⁶ Lucien CARRIVE, « Pecaut Jean (dit Félix) », dans *Les Protestants, op cit.*, p. 377-378. Pour Pecaut, libéral extrémiste fort proche de l'unitarisme, le fondement de la religion n'était pas tellement la raison que la conscience et le for intérieur. Il rêvait de créer une nouvelle communauté — l'Église de l'avenir — issue du protestantisme où seraient adorés le Dieu de vérité et d'amour, le Dieu des prophètes et de Jésus, le Dieu de Socrate et de Leibniz. Il est l'auteur de *De l'Avenir du Protestantisme en France* et *De l'Avenir du Théisme chrétien considéré comme religion*.

³⁷ Félix PECAUT, *Qu'est-ce que le Christianisme libéral ?*, Paris, 1870, p. 30.

³⁸ James HOCART (né à Saint-Pierre-lez-Calais le 8 septembre 1843 et mort à Bruxelles le 28 octobre 1923) était fils d'un pasteur méthodiste, originaire de l'île anglo-normande de Guernesey. Après des études à la Faculté libre de théologie de Lausanne, il desservit successivement les Églises de Thiers (Puy-de-Dôme), Codognan (Gard) et Saint-Pierre-lez-Calais. Suite à la demande de l'Église protestante de Bruxelles, dite de l'Observatoire, adressée à la Société méthodiste missionnaire de Londres, pour avoir un pasteur, James Hocart y fut installé le 4 février 1875.

³⁹ J. Hocart décrira son évolution religieuse dans un article « La paix de l'esprit par le sacrifice du libre-examen » dans la *Revue de Belgique*, t. II, novembre 1885,

⁴⁰ Contribuants à l'Église protestante libérale de Bruxelles : Armand Anspach, député, et famille ; Eugène Anspach, vice-gouverneur de la Banque Nationale, et son épouse ; Lucien Anspach, professeur à l'ULB, et famille ; J. Babut du Mares ; Bage, son épouse et famille ; Brandenburg ; M^{me} A. Cerf ; Cluzem, négociant ; Jean-Joseph Crocq, docteur en médecine, sénateur, professeur à l'ULB ; De Bassompierre, sénateur ; De Koninck et son épouse ; Émile de Laveleye, professeur à l'Université de l'État à Liège ; Delori, industriel, et famille ; A. Des Cressonnières, industriel, et famille ; Gustave Duchaine, avocat à la Cour d'appel de Bruxelles ; M^{me} E. Dupont et ses enfants ; H. Dupont, professeur ; Du Pre, docteur en médecine ; M Du Pre, mère ; Paul Frederica, professeur à l'Université de l'État à Gand ; M^{me} Galvagni, professeur d'italien ; Gilson, directeur du Crédit communal ; Eugène Goblet d'Aviella, député ; Henriquez ; Emmanuel Hiel, homme de lettres, et famille ; famille Mosselman du Chesnoy ; Orban de Rossius ; E. Pecher, conseiller à la Cour d'appel ; Auguste Peltzer, père ; H. Peltzer, fils, officier d'artillerie ; Pousset-Morel, négociant, et famille ; Charles Rahlenbeck, littérateur ; Reichert, négociant, et famille ; Roussel, avocat, et famille ; Schaigne, négociant, et famille ; E. Tardieu, journaliste, professeur de littérature à l'École militaire ; Taymans ; M^{me} Tielens ; Tournay, ancien député ; Trotin et famille ; M^{me} A. Vanderborcht et sa fille ; A. Vanderborcht, négociant, et famille ; Ch. Vanderborcht, idem et famille ; V. Vanderborcht, idem, et famille ; Vandenspiegel ; M^{me} Van Soust de Borkenfeld ; M^{me} Van Vloten ; M^{les} Van Vloten ; Gustave Vent, capitaine, et famille ; M^{les} Vent ; Vercamer inspecteur de l'enseignement primaire, et son épouse ; Weissebruch, imprimeur du Roi ; Alphonse Willems, professeur à l'ULB, et famille ; M^{me} Wijvekens. Archives de la Ville de Bruxelles, Fonds des Cultes, Église protestante libérale.

⁴¹ *Pasinomie*, 4^e série, t. XXIII, 1888, n 146, p. 75.

⁴² Pourtant tout n'était pas réglé au point de vue juridique, une longue controverse opposa la Ville de Bruxelles à l'Église. Une des conséquences de la reconnaissance officielle était le droit d'obtenir de la commune une indemnité de logement pour le presbytère. Pendant dix-sept ans les édiles bruxellois refusèrent de verser ce subside. Sabine Keulemans étudie ces démêlés dans *Le Protestantisme libéral en Belgique 1865 1888*, Mémoire d'histoire inédit, ucl, 1973, pp. 211-252.

⁴³ Brochure de propagande publiée par l'Église protestante libérale, s. d.

⁴⁴ J. HOCART, *L'Église et la mort du Roi*, Bibliothèque de Propagande, n 6, Bruxelles, 1910, p. 21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁶ *Le Chrétien belge*, t. XXVI, août 1876, p. 180-181.

⁴⁷ H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. VII, Bruxelles, 1932, p. 228-229.

⁴⁸ G. DUCHAINE, « L'évolution progressiste dans les églises modernes », dans *Revue de Belgique*, 10^e année, 10^e livraison, 15 octobre 1878, p.128.

Le débat autour de la répression religieuse du xvi^e siècle en Belgique, vu par un libéral franc-maçon (1876-1879)

par
Aline GOOSENS

De 1870 à 1878, alors que les catholiques étaient au pouvoir, la lutte politique entre les libéraux et eux prit une nouvelle extension en s'axant notamment sur le terrain de l'histoire religieuse. En 1877, dans la *Revue de Belgique*, Emile de Laveleye écrivit que « depuis le Syllabus, la question politique est devenue une question religieuse » ¹. Le point culminant de cette lutte furent les débats soulevés autour du trois centième anniversaire de la Pacification de Gand, entre 1876 et 1879.

Une tendance des libéraux à l'époque était le protestantisme libéral, auquel Eugène Goblet d'Alviella adhérait. En 1876 et 1877, il en prit la défense dans deux articles parus dans la *Revue de Belgique : Comment on élève autel contre autel et Le protestantisme libéral* ². Il y montra notamment que les adeptes de cette confession avaient rompu les ponts avec l'Eglise de Rome, mais sans abandonner totalement le culte et la foi. Goblet d'Alviella ne put qu'être influencé par les *Lettres sur la situation religieuse en 1856* d'Eugène Sue ³ (1804-1857) et par l'introduction d'Edgard Quinet (1803-1875) aux *Œuvres de Marnix de Sainte-Aldegonde* ⁴. Ce dernier avait mis en évidence la personnalité de ce Gueux, à la fois théologien, écrivain, diplomate et soldat, en révolte contre l'Eglise catholique, devenu le chef de file et le plus grand représentant d'une foi rénovée, conduisant le catholique vers le rationalisme et le libre-examen. Ces déclarations, notamment, déchaînèrent les passions de la presse cléricale.

Emile de Laveleye, ami de Goblet d'Alviella, intervint dans le débat, mais pour contredire Eugène Sue et rejeter ses idées, car, selon lui, elles conduisaient exclusivement à l'athéisme. Il se proposait de créer plutôt une religion d'opposition, à l'image de ce que Luther fit au xvi^e siècle, mais sans dogmatisme ni fanatisme, car chacun devait pouvoir choisir la croyance qui lui convenait le mieux : « La religion qu'il faut conserver doit contenir au moins trois choses : la prédominance de la vie de l'esprit sur celle des sens, l'obligation de tendre à la perfection et la pratique de la charité » ⁵. Un autre penseur influença également les libéraux des années 1870 : le pasteur américain W. E. Channing (1780-1892) ⁶. Dans ses écrits, ils trouvèrent comment concilier la religion et la philosophie par le principe de la souveraineté de la raison en toutes matières, rendant ainsi possible la voie vers le progrès. L'appartenance au protestan-

tisme et son affirmation publique n'étaient en fait qu'une arme supplémentaire contre l'ultramontanisme, afin de s'opposer à l'intolérance. Dans cet ordre d'idées, on raviva alors le souvenir des guerres de religion du xvr^e siècle comme si elles avaient été des guerres pour la libre-pensée, alors qu'elles ne furent en réalité que l'expression du fanatisme religieux du temps ⁷. La meilleure démonstration en fut la commémoration de la Pacification de Gand, qui porta la lutte politique sur le terrain purement religieux. On vit même les adversaires des ultramontains reprendre le titre de Gueux... ⁸.

Le débat autour des guerres de religion du xvr^e siècle aux Pays-Bas débuta déjà en 1871, à Gand, sous l'influence du Willemsfonds. La presse s'en mêla l'année suivante. Les historiens, dont notamment Paul Frédéricq, mirent en avant des personnalités historiques de premier plan pour défendre leurs idéaux, comme Marnix de Sainte-Aldegonde ⁹. Très rapidement, on put constater une grande divergence d'opinions entre les libéraux et les catholiques. En 1872, les Pays-Bas fêtèrent le trois centième anniversaire de la prise du port de La Brielle par les Gueux des Mers, et ce dans un contexte de relations extrêmement tendues avec les catholiques des Pays-Bas. Le débat reprit en Belgique en 1875, dans le journal anversois *Het Handelsblad* ; dans un article du 31 août, on y insista particulièrement sur la nécessité de connaître la vérité historique, sans céder à la tendance misérabiliste prônée par les protestants :

« Lang genoeg hebben geus en protestant de vaderlandsche geschiedenis in een valsch daglicht aan onze tijdgenoten voorgesteld, het is tijd dat de waarheid gezegd en de aandacht op dit belangrijk feit wordt gevestigd.(...) De historie van vroegere dagen leert ons dat de vrijheid en het burgerlijk welzijn langzamerhand te niet gaan, waar de hypokrite geus den baas speelt » ¹⁰.

Pourtant, à cette époque, la science historique se renouvelle et se modernise complètement, sous l'influence notamment de Godefroid Kurth (1847-1916), de Léon Vanderkindere (1842-1906) et surtout de Paul Frédéricq (1850-1920). Ils interviendront aussi de façon directe dans le débat politico-religieux. Sous l'influence d'un ouvrage fondamental ¹¹ sur l'Inquisition espagnole, paru en 1817, et du pamphlet du comte Joseph de Maistre ¹², les études inquisitoriales furent relancées dans la seconde moitié du xix^e siècle. On peut citer par exemple les travaux de Alexandre Henne ¹³, d'Edmond Pouillet ¹⁴, du chanoine Claessens ¹⁵, d'Arthur Duverger ¹⁶ et de Paul Frédéricq ¹⁷.

L'expression culminante du débat entre l'anticléricalisme des libéraux et l'ultramontanisme des catholiques s'exprima avec fougue lors de la commémoration de la Pacification de Gand, qui eut lieu dans un climat particulièrement tendu à cause du boycott des forces politiques catholiques. En 1875, Paul Frédéricq reçut commande par le gouvernement libéral de la ville de Gand d'une histoire de la Pacification ; on lui demanda également de jouer un rôle important dans l'organisation des festivités. Ceci lui fut confirmé lors de la première réunion du comité organisateur, à Gand, le 22 février 1876. Il fut aussi chargé de rédiger le catalogue des manifestations ¹⁹. Des débats parlementaires particulièrement vifs portant sur les troubles religieux du xvr^e siècle eurent lieu à la Chambre les 20 et 21 novembre 1876 ²⁰. Mais la question avait d'abord été débattue dans la presse, dès 1872. De nombreux journaux furent impliqués, mais on peut citer surtout *La Flandre Libérale*, *Het Volksbelang*, *De Gazette van Gent*, et plus particulièrement *Le Bien Public* et *Le Journal de Gand* ²¹. Le

message officiel des organisateurs était que la Pacification de Gand était le symbole de l'unité et de l'opposition au fanatisme de Philippe II et des *Malcontenten*, ainsi que de la fin de la répression systématique mise en place entre 1568 et 1573 par le Conseil des Troubles. P. Frédéricq, moins impliqué dans les débats politiques, tenta toujours de rappeler l'intérêt fondamental de la vérité historique, sans chercher à y défendre une idée quelconque. Les débats sur l'idéologie qu'il fallait sous-entendre dans cette Commémoration ne commencèrent à prendre de l'ampleur qu'en juin 1876.

Des divergences apparurent, notamment dans *Le Journal de Gand* et *Le Bien Public*. Le premier écrivit que la Pacification était « à la fois un acte patriotique, national et libéral... un geste d'union, de sagesse, de tolérance et de mutuel sacrifice », tandis que le second répondait que ce document n'était qu'« un piège tendu à la bonne foi des catholiques par la duplicité protestante et qu'au lieu d'amener la paix, elle aboutit (...) à une recrudescence d'horreurs iconoclastes et à l'épouvantable régime dont Hembyze est demeuré la personnification et le héros »²². Le père Van Mullem accusa P. Frédéricq d'utiliser des sources non probantes et de vouloir abuser l'opinion publique sur l'ampleur de la répression du duc d'Albe, ce qui jeta évidemment un discrédit partiel sur l'historien. Mais lui aussi entra dans la mêlée, soutenu par un grand nombre de ses collègues historiens, belges et étrangers²³. La parution en août de l'*Album des Commémorations*²⁴ fit partiellement taire les critiques, mais les catholiques y répondirent par une brochure²⁵. Leur but était de démontrer que la vision de Paul Frédéricq sur l'histoire du xv^e siècle était fautive et qu'il fallait mettre en avant le rôle négatif que les Gueux avaient eu sur l'histoire nationale. Enfin, le 3 septembre 1876, les fêtes eurent lieu ; mais le débat ne fit encore que s'amplifier²⁶.

Trois textes d'Eugène Goblet d'Alviella, écrits dans ce contexte troublé, témoignent de son intérêt pour ce débat politico-religieux.

« Une page d'histoire analytique : le bilan de notre xv^e siècle » (janvier 1876)²⁷

Goblet d'Alviella commença par comparer les indécisions et les tiédeurs du parti libéral avec celles des Signataires du Compromis des Nobles en 1565, qui « tous, voulaient défendre les libertés du pays contre l'avènement de l'Inquisition, mais qui entendaient, les uns, concentrer la lutte sur le terrain politique, les autres, la porter sur le terrain religieux »²⁸. Il attaqua ensuite les manifestations plus ou moins violentes contre les ultramontains, comparables selon lui aux faits des iconoclastes de l'été 1566, « qui commirent l'erreur de mettre la destruction brutale au service de la liberté et du progrès »²⁹. Il approuva ensuite les attitudes des meneurs du parti libéral, recherchant à la manière d'Orange, d'Egmont et de Hornes, la tolérance religieuse par la légalité et la paix. Il proposa aussi une autre comparaison entre le gouvernement de Marguerite de Parme, qui ne vécut que d'expédients, et qui provoqua la montée des extrémistes et des fanatiques, avec la situation politique en 1876 en Belgique.

Il porta ensuite sa réflexion sur une hypothèse : si, au xv^e siècle, le fanatisme n'avait pas détruit l'entité des Dix-Sept Provinces, notre pays n'aurait-il pas été plus prospère ? Il proposa alors de mener une vaste enquête sur la vie du pays avant et après les troubles religieux. Et à ce propos, il salua les travaux d'historiens contemporains, comme Jules Tarlier et Alphonse Wauters.

« Les événements du xv^e siècle ont été si souvent dénaturés par les défenseurs de l'Église romaine »³⁰. Goblet rappelait ainsi qu'il ne s'appuyait que sur les affirmations d'historiens de renom et non de politiciens pour décrire l'impact de la répression religieuse dans les campagnes et les villes, qui provoquèrent « l'exil de nos meilleurs citoyens, la ruine de nos provinces, la perte de notre commerce maritime »³¹. Plus loin, il montra combien le règne de Philippe II marqua la décadence de l'industrie et du commerce en général ; il stigmatisa les procès de sorcellerie, les comparant à un « fléau pire que la peste »³².

Au niveau intellectuel, il constata qu'une léthargie s'installa pour deux siècles. Les intellectuels avaient fui et firent ainsi profiter les pays voisins de leur génie ; la situation était comparable pour les sciences, comme pour la médecine. Il montra ensuite le fonctionnement du système de l'instruction catholique, qui se caractérisait par une censure absolue des écrits et la mainmise sur les maîtres d'école ; ce qui eut pour résultat un abaissement intellectuel considérable. Seuls les arts semblèrent faire exception dans ce triste tableau, mais uniquement parce que tous les artistes de renom avaient été formés au xv^e siècle. Il conclut cette première partie : « Est-ce que de ces diverses pages, écrites sans concert préalable comme sans arrière-pensée politique, ne se dégage pas l'acte d'accusation le plus terrible et le plus irréfutable qu'on ait formulé en si peu de lignes contre les excès de la domination espagnole et catholique de la Belgique au xv^e siècle ? »³³.

La deuxième partie de l'article attaquait directement l'Église de Rome. Goblet d'Alviella ironisait tout d'abord sur le fait que « les manuels scolaires catholiques passent rapidement sur les souvenirs sanglants d'une réaction qu'ils ne peuvent pas nier dans les faits (...) Mais ce soin même de nos adversaires à laisser dans l'ombre le siècle le plus glorieux et le plus instructif, en même temps que le plus décisif et le plus lamentable de notre histoire, ne doit-il pas nous engager, au contraire, à poursuivre sans relâche l'étude et la divulgation d'une période aussi honteuse et aussi écrasante pour la cause du papisme en Belgique ? »³⁴. Il proposa d'y remédier en promouvant par concours et publications populaires, cours et conférences, l'histoire du xv^e siècle en Belgique afin que les contemporains puissent se rendre compte de l'analogie entre leur époque et celle qui fut en place trois siècles plus tôt : « En y apprenant comment tombe un peuple libre, ils comprendront comment se relève un peuple tombé »³⁵.

« La paix de religion de 1578 et la statue de Marnix » (1878)³⁶

Goblet d'Alviella commençait dans ce texte par regretter que personne n'ait pensé à commémorer le trois centième anniversaire de la Paix de Religion de 1578, complément indispensable de la Paix de Pacification. A cette occasion, il voulut rendre hommage à l'un des plus grands hommes de l'histoire de Belgique, Marnix de Sainte-Aldegonde, « l'homme qui personnifie en quelque sorte notre révolution du xv^e siècle et qui semble retrouver toute son actualité au xix^e siècle »³⁷. Après une introduction historique, il décrivit brièvement la terrible répression du duc d'Albe et le rôle de Marnix à cette occasion, qu'il qualifia de « redoutable adversaire de l'impudence romaine et de la tyrannie espagnole »³⁸. Il rappela qu'il fut l'un des principaux auteurs de la Pacification de Gand, et qu'il tenta par de nombreuses négociations de détacher les provinces méridionales du joug espagnol. Il lui apparaît très tolérant,

réclamant la liberté de culte à la fois pour les protestants et les catholiques. Mais cette tentative échoua : « le sud replonge dans le borbier catholique où devait s'éteindre pour ne renaître que de nos jours tout ce qui nous restait d'intelligence, de richesse et de force ». Dans sa conclusion, Goblet d'Alviella s'insurgea contre le peu de popularité de Marnix, alors que d'autres personnages historiques, qu'on honorait partout du titre de héros nationaux, étaient portés aux nues : « Marnix et le prince d'Orange sont certainement les deux plus grandes figures de notre xv^e siècle (...) D'Egmont et de Hornes, qui n'ont d'autres titres que leur martyre, en mourant baisaient la main de leurs bourreaux, qui étaient en même temps les bourreaux de leur pays »⁴⁰.

La préface de l'ouvrage de J. Kuntziger, *Nos luttes contre l'intolérance et le despotisme au xv^e siècle* ⁴¹

« On pourrait écrire des volumes sur les analogies du xv^e siècle et du xix^e siècle, tout au moins dans notre pays. Les situations et les tendances sont les mêmes, sinon les hommes et les mots : il n'y a de changé que le milieu social et — espérons-le du moins — le dénouement »⁴². Goblet d'Alviella admit donc clairement qu'il fallait juger les événements du xv^e siècle sans penser à la situation du xix^e siècle, car les faits historiques étaient là, indéniables et irréfutables, pour montrer « le mal que nous fait l'Eglise romaine »⁴³. Après lecture des principaux ouvrages et pamphlets, il critiqua ouvertement et sans pitié les auteurs catholiques, qui essayaient tant bien que mal de dissimuler les errements de la répression religieuse. Il mit en évidence que certains, les plus sincères, osaient faire une apologie de Philippe II et de son système inquisitorial. Dans ce cadre, les Gueux n'étaient rien d'autre que des bons à rien, et l'Inquisition avait eu raison d'en débarrasser la société. Si le pays a été ravagé par la guerre, ce fut la faute des hérétiques, qui par leur présence contraignirent les dirigeants à mettre en place une politique répressive. Pour ces auteurs, rien n'est plus important que la conservation de l'unité religieuse. Les plus intelligents, selon Goblet d'Alviella, seraient ceux qui savent s'adresser parfois à un public libre-exaministe, en abandonnant la cause perdue de Philippe II, du duc d'Albe et de l'Inquisition espagnole. Mais ils avaient encore le tort de rejeter la totalité de la faute sur le gouvernement espagnol, niant que l'Eglise y ait eu une quelconque participation. Goblet d'Alviella félicita ensuite J. Kuntziger d'avoir osé détruire tous ces mythes. En effet, l'auteur montrait, textes à l'appui, que la Belgique avait été soumise à une inquisition pontificale, que Philippe II avait été l'instrument docile de la papauté, et que donc Rome avait été indéniablement responsable de la répression.

Goblet d'Alviella, suivant la tendance politico-religieuse de ses contemporains, compara dans quelques-uns de ses écrits l'histoire des événements du xv^e siècle en Belgique et ceux de la fin des années 1870. Il utilisa ce prétexte littéraire comme une arme rhétorique pour mettre en évidence l'intolérance des ultramontains et le péril fatal où ils allaient entraîner la Belgique si on n'y mettait pas fin à temps : la censure, le fanatisme, l'acculturation des masses populaires et la décadence culturelle. Au passage, il égratignait les honneurs et l'écriture sous forme de mythes faits autour de certains personnages, événements ou institutions du xv^e siècle, mettant en évidence que les recherches historiques contemporaines n'étaient pas toujours dénuées de la volonté de défendre une idée politique ou religieuse. Enfin, au nom du libre-examen, il plaida avec insistance pour plus de détachement dans de telles études.

Annexe : *La paix de Religion de 1578 et la statue de Marnix (s. d., ca 1878)* ⁴⁴

« Lundi dernier 22 juillet s'est passé sans le moindre bruit et même sans la moindre allusion un trois centième anniversaire qui mériterait cependant mieux qu'une simple mention au sein de ce Resp. Atel. Le 22 juillet 1578, les Etats Généraux réunis à Bruxelles promulguèrent la *Paix de Religion* qui étendaient et complétaient le grand principe de la liberté religieuse, simplement ébauché par la Pacification de Gand. Cet édit décrétait que chacun en ce qui touchait les deux religions demeurerait libre et franc et selon qu'il en voulait répondre devant Dieu ! En vertu de ce principe, tous les habitants des Pays-Bas, aussi bien les catholiques dans les provinces protestantes de Hollande et de Zélande que les Réformés dans les provinces catholiques, recevaient le libre usage de leur culte. Pour que cet exercice put devenir entier, il suffisait que cent messages de familles manifestent le désir d'avoir un lieu de culte soit catholique soit protestant. Si cette paix eût été observée et pratiquée, c'eût été la fin des troubles qui désolaient notre pays, c'eût été le salut par l'indépendance et la liberté. Mon intention, toutefois, n'est point, à propos de cet anniversaire de vous tracer l'historique d'une des heures les plus décisives dans les annales de la Belgique. Mais je voudrais profiter de l'occasion pour vous dire quelques mots sur une des plus grandes figures de notre histoire nationale, sur l'homme qui représente en quelque sorte notre révolution du xvi^e siècle et qui semble trouver toute son actualité au xix^e siècle : j'ai nommé Marnix de Sainte-Aldegonde.

Marnix naquit à Bruxelles en 1538. C'est lui qui rédigea le fameux *Compromis des Nobles* qui peut être considéré comme le premier acte de la résistance à l'oppression politique et religieuse de l'Espagne. Nous le voyons ensuite figurer dans le cortège des 400 gentilshommes qui allèrent présenter la requête des Confédérés à Marguerite de Parme et qui n'en retirèrent qu'une épithète dont ils devaient se faire dans la suite un titre de gloire, l'épithète de gueux. Nous le voyons ensuite prendre part aux conférences de Saint-Trond où fut arrêté le programme des confédérés, basé sur la tolérance réciproque de toutes les religions. Ce programme fut ensuite transmis à la gouvernante par douze gentilshommes, parmi lesquels figurait Marnix. Cette requête ayant été repoussée, les plus énergiques des confédérés parmi lesquels figurait encore Marnix recoururent aux armes, mais le prince d'Orange ayant refusé de leur livrer Anvers, cette première tentative échoua misérablement ; le frère de Marnix est tué ; lui-même se sauve en Allemagne pour échapper à l'Inquisition (1567). Cependant, le duc d'Albe arrive à Bruxelles et le prince d'Orange lui-même doit se sauver à son tour en Hollande, tandis que les comtes d'Egmont et de Hornes payaient de leur tête leur excès de confiance dans la gratitude des oppresseurs de leur pays. Marnix, repoussé par sa famille, dépourvu de ses biens, commence alors sa carrière de publiciste et de diplomate qui en feront un si redoutable adversaire de l'imposture romaine et de la tyrannie espagnole ; c'est de son exil qu'il écrivit sa *Ruche Romaine* où il dévoile les iniquités des frelons catholiques vivant aux dépens des populations qu'ils exploitent, et sa *Belgique affranchie de la domination espagnole*. Guillaume d'Orange, ayant organisé la résistance dans ses Etats de Hollande et de Zélande, appela près de lui Marnix qui, devenu son principal ministre et négociateur, se met à chercher dans toute l'Europe des adversaires aux dominateurs de la Belgique. Je n'ai pas à refaire ici l'histoire lamentable et grandiose à la fois de ce xvi^e siècle qui offre tant de rapport avec notre époque. Vous savez (*sic*) comment vint l'épouvantable tyrannie du duc d'Albe et comment nos malheureuses provinces soulevées par tant d'excès crurent un instant voir s'ouvrir devant elles une ère de tolérance et de réparation. C'est alors que fut conclue la Pacification de Gand, complétée par l'édit de Bruxelles, qui préparait la liberté et l'égalité des cultes ; Marnix, comme représentant du prince d'Orange, fut un des principaux auteurs de cette charte célèbre qui devançait de trois siècles la Constitution de 1830. Marnix fut ensuite envoyé comme représentant du prince d'Orange aux Etats-Généraux réunis à Bruxelles.

C'est là le moment critique de notre révolution du xvi^e siècle. Il s'en fallut de peu alors que notre pays n'échappât définitivement au double joug espagnol et catholique. Déjà, grâce surtout à l'habileté de Marnix, comme on peut le voir dans toutes les histoires de cette époque, la révolution était plus qu'à moitié faite puisque les troupes espagnoles avaient quitté le pays et que les Etats Généraux se refusaient à reconnaître l'autorité du nouveau gouverneur général envoyé par la Cour de Madrid, don Juan d'Autriche. Ils exigeaient préalablement sur les instances de Marnix le rétablissement des privilèges du pays, le renvoi des troupes étrangères et la ratification de la *Pacification de Gand*. Marnix avait même voulu leur faire exiger la réunion périodique des Etats Généraux avec le droit d'intervention dans le gouvernement, ce qui eût été la fondation d'un véritable Etat constitutionnel et parlementaire en plein xvi^e siècle.

Malheureusement, les Etats n'insistèrent que sur les premières conditions, qui furent assez facilement acceptées, un pouvoir catholique ne se faisant jamais scrupule de violer la parole donnée quand l'Eglise la

juge dangereuse pour ses intérêts. « Comment, s'écriait vainement Marnix, avoir confiance en celui qui au fond considère la Pacification de Gand comme un crime de lèse-majesté ? Philippe II, disait-il encore, est comme un lion enchaîné et garrotté. Mais j'estimerai mal conseillé celui qui voudrait se mettre en dessous de ses pattes estimant que par force il deviendrait doux et paisible. C'est là un grand abus de penser qu'il quittera ses desseins et sa résolution précédente pour embrasser une autre forme de gouvernement tout le contraire à la première ». D'autre part, les démagogues et les iconoclastes par leur excès et leur fanatisme commencèrent dès cette époque à faire les affaires d'Espagne en favorisant la réconciliation des provinces catholiques avec le gouvernement espagnol. Marnix, quoique sincère protestant, réprouva hautement ces excès et sous ce rapport, par le respect qu'il montre pour le principe de la liberté religieuse, il devança réellement son époque. Ses dépêches et sa correspondance prouvent qu'il ne demanda pas seulement la liberté pour les protestants comme lui mais même pour les catholiques, ses adversaires. « Je soutenus, dit-il dans ses *Mémoires*, qu'il fallait laisser aux catholiques romains leur liberté, sans même inquiéter les ecclésiastiques en l'exercice de leur religion ni en la possession de leurs biens. Aussi fus-je par diverses fois employé envers ceux de Gand pour cet effet où non seulement j'encourais la haine de ceux qui pour lors gouvernaient la ville, mais même me trouvai en manifeste danger de ma vie ». C'est alors que le prince d'Orange, qui, seul, partageait ces vues élevées, fit voter par les Etats la fameuse *Paix de Religion*.

Malheureusement, cet édit ne fut exécuté nulle part ; les esprits étaient trop surexcités et bientôt les catholiques du Hainaut, du Tournais et de l'Artois furent entraînés par leurs convictions religieuses à renier et à trahir la cause nationale. Il en suivit une déplorable anarchie où succomba de nouveau la cause de la liberté et qui laissa les Pays-Bas partagés pour toujours en deux tronçons, le Nord libre et indépendant, le Sud replongé dans le bourbier catholique où devait s'éteindre pour ne renaître que de nos jours tout ce qui nous restait d'intelligence, de richesse et de force. Tandis que les provinces méridionales retombaient une à une dans les serres de l'Espagne, Marnix, qui avait refusé au prince d'Orange les postes les plus importants, finit par accepter le poste de premier bourgmestre d'Anvers et c'est en cette qualité qu'il défendit jusqu'à la dernière extrémité, soutenant un siège de treize mois contre les troupes de Farnèse, le dernier rempart de la liberté belge.

Marnix eut une triste vieillesse, après avoir vu succomber la liberté de son pays, calomnié pour sa reddition d'Anvers par ceux mêmes qui s'étaient bien gardés de venir à son secours ; il eut du moins avant de mourir la satisfaction de voir une justice éclatante rendue à sa conduite par les Etats de Hollande qui, un instant, avaient failli le mettre en jugement comme traître et qui, pour rendre la réparation la plus éclatante, lui remirent une mission de confiance près des rois d'Angleterre et de France. C'est dans les dernières années de sa vie qu'il compose son principal (*sic*) *Le Tableau des différends de la religion*, « œuvre irraisonnée, servante railleuse, dit Edgar Quinet, rassemblant toutes les armes que la grande époque du xvi^e siècle a fourbies contre l'esprit du Moyen Age. C'est une véritable catapulte, le plus grand, le plus sanglant, le plus robuste des pamphlets que la langue française ait produit ».

Marnix s'éteignait le 18 décembre 1598 après une vie qui justifiait sa devise qui devrait être la nôtre comme celle de tous les gens de cœur qui vivent dans des époques troublées : *Repos ailleurs*. Marnix et le prince d'Orange sont certainement les deux plus grandes figures de notre xvi^e siècle. Mais le prince d'Orange appartient surtout à l'histoire d'un autre pays, tandis que Marnix, patriote, publiciste, poète, guerrier, diplomate, passa la plus grande partie de son existence dans les provinces où il était né et consacra la meilleure partie de ses efforts à l'affranchissement de ce qui est devenu aujourd'hui la Belgique. D'un génie qui devança son époque, il est véritablement le héros national de la Belgique dans la grande révolution du xvi^e siècle. D'Egmont et de Hornes qui n'ont d'autres titres que leur martyre, en mourant baisaient la main de leurs bourreaux, qui étaient en même temps les bourreaux de leur pays. Et cependant les statues de Hornes et d'Egmont s'élèvent depuis des années en face de notre hôtel de ville, tandis que Marnix attend toujours la sienne.

L'heure est venue aujourd'hui que, devant le papisme démasqué du Syllabus et de l'Encyclique, nous comprenons mieux la grande époque de notre xvi^e siècle, l'heure est venue de réparer cette injustice en rendant à ce glorieux enfant de Bruxelles les honneurs qui lui sont dues (*sic*). Vous savez d'ailleurs que le projet d'élever une statue à Marnix a été adopté en principe par le Conseil communal de Bruxelles.

L'occasion semble propice et je suis certain que mon appel sera entendu quand je vous demanderai ici de bien vouloir apposer vos signatures. Un moment où nous allons célébrer la révolution de 1789, c'est bien le moins que nous n'oublions pas le héros d'une révolution qui a failli nous donner trois siècles plus tôt l'indépendance et la liberté dont nous jouissons aujourd'hui. Je vois du reste un autre motif encore à agiter

cette question, et ici vous me comprendrez à demi-mot. Vous savez combien je crains un rapprochement entre l'Église romaine et cette fraction timide et encore trop nombreuse. Tout ce qui est de nature à favoriser un pareil rapprochement est surtout funeste aux idées de progrès que nous défendons. Or il ne faut pas se dissimuler que les fêtes de 1880 se prêteront à un rapprochement de cette nature. Pour l'éviter, il faut que ces fêtes ne soient pas seulement des fêtes nationales, mais encore des fêtes libérales, qu'elles ne soient pas seulement les fêtes de l'indépendance mais encore de la liberté.

Notes

¹ *Revue de Belgique*, t. 25, Bruxelles, 1877, p. 51.

² Respectivement en juillet 1876 et juin 1877.

³ E. SUE, *Lettres sur la situation religieuse en 1856, précédées de considérations sur la situation religieuse et morale de l'Europe* par E. QUINET, Bruxelles, 1857, 4 vol.

⁴ E. QUINET, *La Révolution religieuse au XIX^e siècle. Introduction générale aux œuvres de Philippe de Marnix de Sainte-Aldegonde*, Bruxelles, 1857.

⁵ Cité dans SAUTTER-KEULEMANS, « Les précurseurs de la propagande libérale en faveur du protestantisme », dans *Annales de la Société d'histoire du protestantisme belge*, t. VI/3, Bruxelles, 1874, p. 90 note.

⁶ W. E. CHANNING, *Principes du Christianisme unitaire*, Bruxelles, 1855 (trad. de F. VAN MEENEN).

⁷ H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. 7, Bruxelles, 1948, p. 229.

⁸ J. DECAVELE, « Historiografie van het 16^e eeuws protestantisme in België », dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 62, Leiden, 1982, p. 1-27.

⁹ Parus en 1872 dans *Volksbelang*.

¹⁰ Cité dans U. VERMEULEN, « Katholieken en Liberalen tegenover de Gentse Pacificatiefeesten van 1876 », dans *Opstand en Pacificatie in de Lage Landen*, Gand, 1876, p. 333-334.

¹¹ P. LLORENTE, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, Bruxelles, 1817.

¹² J. DE MAISTRE, *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, Paris, 1822.

¹³ *Histoire du règne de Charles-Quint en Belgique*, Bruxelles, 1858-1860.

¹⁴ « De la répression de l'hérésie au XVI^e siècle », dans *Revue Générale*, t. 26, Bruxelles, 1877, p. 14-179 et 897-940.

¹⁵ *L'Inquisition et le régime pénal pour la répression de l'hérésie dans les Pays-Bas du passé*, Verriers, 1887.

¹⁶ *L'Inquisition dans les Pays-Bas et en Belgique*, Turnhout, 1888.

¹⁷ « De Inquisitie in de Nederlanden », dans *Handelingen van het XVII^e Nederlandsch taal- en letterkundig Congres*, Malines, 1882, p. 319-325 ; *Inquisitio haereticae Pravitatis Neerlandica*, Gand, 1892-1897, 5 vol. ; *Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden*, Gand, 1897.

¹⁸ « De Pacificatie van Gent », dans *Jaarboek van het Willemsfonds*, Gand, 1876 ; voir aussi les *Bulletins communaux de la ville de Gand*, n^o 8, 1875, séance du 1^{er} juillet 1875.

¹⁹ Universiteitsbibliotheek Gent, G 6126 : *Album van den historischen stoet der Pacificatie van Gent met elf platen voorstellende de verschillende wagens en groepen van de stoet*.

²⁰ On peut citer par exemple une intervention du sénateur Dumortier à la Chambre des Représentants, lors de la séance du 20 décembre 1876 : « Vous avez cherché à rendre le catholicisme odieux et à monter à

Gand les horreurs de l'Inquisition ; mais en définitive, l'Inquisition a-t-elle jamais existé en Belgique ? Jamais elle n'y a existé (...) Vous ne sauriez pas prouver que l'Inquisition ait jamais existé en Belgique : je vous en défie ! (...) Vous confondez à plaisir l'Inquisition avec les commissions du duc d'Albe (...) Qui donc a fait en Belgique tous les actes odieux qui ont soulevé l'indignation du pays ? C'étaient de simples commissaires nommés par le duc d'Albe et les magistrats des villes (...) Jamais, je le répète, l'Inquisition n'a existé en Belgique, et je vous défie de prouver le contraire. Les crimes qui ont été punis ne l'ont pas été par l'Inquisition, mais par les agents du féroce duc d'Albe. » Cité dans A. DUVERGER, *L'Inquisition en Belgique*, Bruxelles, 1888, p. 6.

²¹ Les débats dans la presse ont été très bien analysés dans l'article de U. VERMEULEN, *op. cit.*, p. 334 et s.

²² Cité dans *Ibid.*, p. 335.

²³ Il s'agit entre autres de A. Wauters, Th. Juste, J. Van Vloten, Jan Ten Brink.

²⁴ Universiteitsbibliotheek Gent, G 6126 : *Album van den historischen stoet der Pacificatie van Gent*, *op. cit.*

²⁵ Universiteitsbibliotheek Gent, G 18981/181 : Stad Gent, *Programma van den historischen stoet der Pacificatie van Gent*.

²⁶ J. DECAVELE, *Historiografie van het 16^e eeuwse protestantisme*, *op. cit.*, p. 1-27 ; U. VERMEULEN, « Paul Frédéricq en de Gentsse Pacificatiefeesten (1875-6) », dans *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkundige te Gent*, t. 21, Gand, 1967, p. 151-160 ; F. L. GANSHOF, « Paul Frédéricq, historien de la Réforme », dans *Annales de la Société d'histoire du protestantisme belge*, série 4, t. 3, Bruxelles, 1954, p. 142-151 ; U. VERMEULEN, *Katholieken...*, *op. cit.*, p. 333-356 ; R. LEMM, *De Spaanse Inquisitie tussen geschiedenis en mythe, Kapellen*, 1993, p. 121 et s.

²⁷ Paru dans la *Revue de Belgique*, t. 22, Bruxelles, 1876, p. 87-106

²⁸ *Ibid.*, p. 87.

²⁹ *Ibid.*, p. 87.

³⁰ *Ibid.*, p. 90.

³¹ *Ibid.*, p. 92.

³² *Ibid.*, p. 94.

³³ *Ibid.*, p. 104.

³⁴ *Ibid.*, p. 105.

³⁵ *Ibid.*, p. 106.

³⁶ ARCHIVES GÉNÉRALES DU ROYAUME (BRUXELLES) (AGR), Archives de la Famille Goblet d'Alviella, XIX^e-XX^e siècles, n° 52 ; texte inédit publié en annexe en intégralité. Il s'agit d'une planche maçonnique, lue en Loge, vers 1878.

³⁷ *Ibid.*, p. 2.

³⁸ *Ibid.*, p. 4.

³⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 9 ; voir également A. GOOSENS, « Le comte Lamoral d'Egmont (1522-1568) : une personnalité entre légende et réalité », dans *Cahiers de Clío*, n° 102, Liège, 1991, p. 21-38 ; A. GOOSENS, « Images du protestantisme et de la Révolte politique dans les Pays-Bas méridionaux au XVI^e siècle », dans A. MORELLI (dir.), *Les grands mythes de l'histoire de Belgique, de Flandre et de Wallonie*, Editions Vie Ouvrière, Bruxelles, 1995, p. 101-115 ; S. GROENVELD, « Beeldvorming en realiteit. Geschiedschrijving en achtergronden van de Nederlandse Opstand tegen Filips II », dans P. A. M. GEURTS & A. E. M. JANSSEN, *Geschiedschrijving in Nederland. Studies over de historiografie van de Nieuwe Tijd*, La Haye, 1981, p. 55-84 ; P. ROSOUX, *Historiographie du duc d'Albe. Sa légende dans les œuvres historiques et littéraires*, Bruxelles, 1990, 2 vol. (ULB, mémoire inédit) ; J.W. SMIT, « The Present position of studies regarding the Revolt of the Netherlands », dans P. A. M. GEURTS et A. E. M. JANSSEN, *Geschiedschrijving in Nederland. Studies over de historiografie van de Nieuwe Tijd*, La Haye, 1981, p. 42-53 ; W. THOMAS, « De mythe van de Spaanse Inquisitie in de Nederlanden van de zestiende eeuw », dans *Bijdragen en mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, t. 105, Leiden, 1990, p. 325-353.

⁴¹ Verviers, 1879, p. 7-10.

⁴² AGR, Archives de la Famille Goblet d'Alviella, n° 52, p. 7.

⁴³ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁴ Voir *supra*, n. 36.

Goblet d'Alviella et l'histoire comparée des religions

par
Michel GRAULICH

Le comte Eugène Goblet d'Alviella a enseigné l'histoire des religions à l'ULB depuis l'instauration de la chaire, une des premières au monde ¹, en 1884, et jusqu'en 1914. C'était l'âge d'or de cette nouvelle discipline qu'était l'histoire comparée des religions — car c'est dans ce sens qu'il fallait entendre l'intitulé « histoire des religions ». A cette époque, Max Müller, souvent regardé comme son fondateur, et chef de file de l'école naturiste d'interprétation des mythes, est toujours actif et s'occupe de l'édition des *Sacred Books of the East*. La révolution évolutionniste bat son plein. Spencer et Tylor ont publié leurs principaux ouvrages ; Andrew Lang attire l'attention sur les dieux suprêmes des primitifs ; Marett, plus tard, sur le *mana* ; Robertson Smith étudie la religion des Sémites. En 1902 paraît l'ouvrage de William James sur les *Variétés de l'expérience religieuse*. Vers la même époque, Frazer amplifie inlassablement son *Rameau d'or* ; Hubert et Mauss démontent les mécanismes du sacrifice ; le père Schmidt cherche à étayer son monothéisme primitif. Goblet est aussi contemporain de Renan, de Delitzsch, de Durkheim, de Tiele, de Chantepie de la Saussaye, des Réville, de Franz Cumont... Il les a tous connus peu ou prou, a suivi leurs débats et a pris position sur leurs travaux, dont il a même parfois rendu compte.

C'est donc une époque où foisonnent les personnalités brillantes. Goblet se sent mal préparé pour rivaliser avec elles. Dans sa leçon d'ouverture, il se décrit comme « un professeur qui n'a jamais professé, un homme politique [...] qui n'a donné de gages à l'hérogaphie, ni comme hébraisant, védisant ou zendiste, ni comme égyptologue ou assyriologue, pas même [*sic*] comme celtisant ou américain » ². Ajoutons qu'il parle beaucoup des civilisations primitives, mais qu'il n'est pas ethnologue. Nonobstant cela, quand il commence ses enseignements, il a déjà à son actif plusieurs publications, notamment sur les croyances des non civilisés, sur l'accord de la *Genèse* et de la géologie... et surtout sur *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, œuvre qui lui vaut un titre de docteur *honoris causa* ³.

Goblet emprunte à Tiele le terme d'hérogaphie pour désigner la discipline qui « a pour objet de décrire successivement toutes les religions particulières et d'en retracer le développement respectif » ⁴. Il y joint l'hérologie ou « l'histoire comparée des

religions [qui] a pour objet de découvrir, par la comparaison des phénomènes religieux, les lois suivant lesquelles ils se produisent et se modifient ». C'est, précisera-t-il, ce que Chantepie de la Saussaye appelle la « phénoménologie » des religions. Plus tard, il y ajoute l'hérosophie, soit « les tentatives pour formuler les conséquences logiques qu'entraîne, dans le domaine religieux, la conception raisonnée de nos rapports avec Dieu et l'Univers » ⁵.

L'instrument privilégié de la science des religions est donc le comparatisme, qu'il définit de façon singulière comme une méthode où « l'on supplée à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une institution, dans une race ou une société, par des faits empruntés à d'autres milieux ou à d'autres temps ». Il faut user de ces « suppléances » avec prudence, étant donné leur caractère empirique et provisoire et, précisera l'auteur plus tard, de préférence en les cherchant chez les ancêtres et les voisins du peuple étudié ⁶. On s'est demandé à juste titre comment la suppléance pouvait être essentielle à la comparaison ⁷, mais il n'en demeure pas moins qu'elle est une des utilisations possibles du comparatisme.

Goblet d'Alviella reconnaît comme maîtres Edward Tylor, Albert Réville, C.-P. Tiele et, « dans une certaine mesure », Ernest Renan, Max Müller ainsi que Herbert Spencer. Müller, Tiele et Réville sont à ses yeux les fondateurs de la discipline ⁸. A Tiele, il emprunte sa définition de la religion, tandis qu'il s'inspire largement des *Prolégomènes* de son ami Albert Réville — avec qui il est en dialogue constant — pour déterminer les préjugés entravant l'étude scientifique de la religion ⁹. Mais son maître à penser est avant tout Tylor, l'illustre auteur de *La Civilisation Primitive*, « peut-être le plus important et le plus consciencieux des travaux qu'ait produits l'ethnographie contemporaine en Angleterre » ¹⁰. Goblet est, en effet, résolument évolutionniste. Pour lui comme pour beaucoup d'autres, cette école est une véritable révélation, car elle propose une approche qui permet enfin de classer les religions et de rendre compte, dans une certaine mesure, de leur diversité.

Partout et de tout temps, les grandes civilisations ont eu le sentiment d'être plus développées par rapport à leurs voisins restés sauvages. Elles ont été nombreuses, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Monde, à se rendre compte qu'autrefois, elles avaient un mode de vie plus fruste dont elles s'étaient détachées peu à peu par des conquêtes successives, comme l'agriculture et la métallurgie. Dès l'Antiquité, on a aussi eu l'idée que les religions avaient évolué vers une plus grande perfection, passant, pour un Sanchoniaton, de l'adoration des plantes à celle du soleil, puis du feu, ensuite, dans l'ordre, de piliers arrosés de sang, des âmes des défunts illustres et enfin des idoles. L'idée d'une évolution du religieux se retrouve au XVIII^e siècle chez des auteurs tels que Hume, Lessing, de Brosses et Volney, puis, au siècle suivant, chez Benjamin Constant, Hegel et Comte. Pourtant, elle n'allait pas de soi et se heurtait, à cette époque encore, à ceux qui professaient qu'il y avait eu dégénérescence plutôt que progrès. Ne savait-on pas avec certitude que « jamais un peuple sauvage ne s'était élevé de lui-même à la civilisation » ¹¹ ?

Pour les évolutionnistes donc, les civilisations évoluent, par différenciations successives, vers une complexité et une rationalité de plus en plus grandes. Les moins développées du temps présent sont les témoins de stades par lesquels sont passées les

autres. Elles sont soumises à des lois comparables à celles qui régissent la biologie et qu'ont mises au jour Lamarck et Darwin.

Le point de vue évolutionniste est renforcé par le paradigme linguistique, qui montre que le type de classement opéré par la biologie vaut aussi dans le domaine des sciences humaines, moins certaines ¹². Dès l'aube du XIX^e siècle, la philologie comparée a montré les liens de parenté unissant entre elles les langues indo-européennes et donc leur origine commune. On découvre les lois qui ont présidé à leur évolution, leur différenciation progressive et leur enrichissement. On croit même pouvoir reconstituer le langage originel. Comme l'écrit Godelier ¹³, la linguistique « était la première des sciences historiques à démontrer l'existence de lois d'évolution en histoire et à fonder la possibilité de reconstruire le passé en remontant à partir de survivances présentes ou de formes dérivées connues vers des formes originaires inconnues ».

La naissance de la préhistoire a également joué un rôle important en montrant de la façon la plus tangible qu'il n'y avait pas eu dégénérescence, mais évolution vers une complexité, une diversité et une efficacité plus grandes.

On se met donc à reconstituer l'histoire de l'humanité et à en dégager les lois de l'évolution. Pour les phases non documentées par l'écriture, on a recours à l'archéologie et surtout aux parallèles ethnographiques, comme le font encore les préhistoriens, pour comprendre le mode d'utilisation et la fonction des témoins que leur livraient leurs fouilles.

Goblet considère les sauvages comme l'équivalent ethnographique de ce que sont en géologie les témoins des couches érodées subsistant parmi des dépôts plus récents. De plus, pour lui comme pour Bartolomé de Las Casas, Tylor, Durkheim, Lévy-Bruhl, Frazer ou Freud..., ontogénèse et phylogénèse se confondent. « Les petits enfants, écrit-il, représentent à certains égards l'homme primitif dans ses modes de penser et de sentir. La psychologie enfantine peut donc fournir des éclaircissements sur certains traits religieux de l'enfance de l'humanité ». Il suggère aussi que les animaux peuvent offrir des exemples d'« antécédents » de la religion ¹⁴. Ou, du moins, de comportements que les hommes s'expliquent par la suite en termes de religion.

Lorsque Goblet s'attaque aux données archéologiques fournies par la préhistoire, il les interprète à la lumière de l'ethnographie, mais aussi des survivances dans les rites et le folklore. Il sait cependant que ses interprétations ne sont que l'« explication la plus raisonnable » pour l'époque, qu'elles sont fort hypothétiques et que l'analogie primitifs actuels — premiers hommes n'est pas à prendre trop à la lettre. Les primitifs (dans le sens premier du mot) ont, eux aussi, une histoire et ont souvent connu des alternances de progrès et de décadence. Malgré cela, ils paraissent illustrer des étapes par lesquelles ont dû passer les civilisations plus développées. Une fois la part faite « aux variations dues au climat, au genre de vie, au développement de chaque groupe, le résidu, en matière de coutumes, de croyances, d'institutions, représente approximativement l'état général de l'humanité aux prises avec la nature dans les sociétés embryonnaires ». En matière de religion plus précisément, l'ethnographie donne des « équivalents » hypothétiques des idées primitives, sans plus. Nous parlerions actuellement de modèles d'interprétation. Au surplus, ajoute encore notre auteur, « l'ensemble des faits caractéristiques de l'état sauvage chez telle ou telle population, n'a pas dû

se produire nécessairement partout »¹⁵. Il est donc loin d'être un évolutionniste rigide.

Dans cette optique, comment Goblet voit-il l'évolution de la religion et de l'idée de Dieu ? En général, il suit de près Tylor. Celui-ci ne s'est toutefois pas prononcé sur une éventuelle phase qui aurait précédé l'animisme ou la croyance en des êtres spirituels. La question a préoccupé Goblet, dont la pensée sur le sujet a hésité. Dans un premier temps, il semble nier toute phase antérieure à l'animisme. Le sauvage anime le monde qui l'entoure en voyant des esprits partout où nous mettons des forces. Ces esprits ou âmes tirent leur origine du rêve, comme l'avaient proclamé Spencer et Tylor¹⁶.

Par la suite, il se demande si la distinction animé-inanimé a existé dès le début. A l'origine de la religion, il y aurait d'abord « la personnification de tout ce qui paraît se mouvoir et exercer sur l'homme une influence », sans qu'on sache trop si cette personnification implique ou non une âme¹⁷. Plus tard enfin, il affirme clairement que l'attribution d'une âme au personnifié ainsi que le culte des morts sont des développements postérieurs¹⁸.

Le fétichisme est « la croyance que la possession d'un objet peut procurer les services de l'esprit logé à l'intérieur ». De même que le culte des morts, il précède l'idolâtrie. Celle-ci s'adresse à des fétiches anthropomorphes considérés comme animés et conscients. Goblet pense avec raison que l'idole composite (anthropozoomorphe, ou pourvue de bras multiples...) ne ressortit pas au seul symbolisme puisqu'on croyait à la réalité de l'être ainsi figuré¹⁹.

Quant au totémisme, il assigne un représentant et un protecteur à la tribu, dont il explique l'existence distincte. Mais il ne correspond nullement à une phase primordiale ou nécessaire du développement religieux, comme le diront plus tard Durkheim et Freud²⁰.

Le fétichisme et le totémisme appartiennent à la phase animiste. Les deux suivantes sont le polythéisme et le monothéisme. Pour ceux-ci, Goblet se trouve en terrain plus sûr. Il peut désormais adopter un ordre diachronique sans devoir recourir encore aux « suppléances ». L'histoire est là, en effet, pour attester que les religions les plus anciennes connues par des écrits étaient polythéistes, tandis que les monothéismes n'apparaissent que vers la fin du deuxième millénaire avant notre ère.

Le passage au polythéisme se produit dans des sociétés hiérarchisées et à l'état. Il est le résultat d'une réflexion qui conduit à des généralisations successives. On passe, par exemple, de l'esprit de tel arbre à celui de la forêt, puis à un dieu de la végétation²¹. L'hénothéisme consiste à parer le dieu auquel on s'adresse de tous les attributs de la divinité suprême. L'idée d'une lutte des dieux contre les mauvais esprits débouche sur le dualisme (pris dans son sens le plus large). La régularité des phénomènes naturels favorise la croyance en l'existence d'un « ordre du monde ». Celui-ci, en mettant des limites à l'arbitraire divin, rend possible le développement de la science. Peu à peu, les dieux, chargés de punir les crimes, adoptent des comportements plus acceptables. Enfin, l'éclosion de la monolâtrie et du monothéisme est favorisée par la croyance en une divinité tutélaire du groupe, éventuellement assimilée au créateur ou au père ; par les regroupements de dieux par assimilation ; par l'idée qu'un dieu forme l'univers de sa substance ou qu'il est l'âme du monde. La croyance au dieu unique, à

son tour, évolue. A un certain stade, on ne lui prête plus que les sentiments les plus élevés, la justice et l'amour, en attendant d'en arriver à un déisme épuré ²².

L'évolution s'observe aussi dans la prière, le sacrifice, la morale, les croyances en la vie après la mort. De simple requête à l'origine, la prière devient demande de pardon, puis expression de la confiance en la clairvoyance et la bonté divines, et enfin une manifestation spontanée de gratitude, d'admiration ou d'amour. Le sacrifice, de son côté, est d'abord un simple don que les dieux prennent tel quel, puis dont ils n'absorbent que les substances volatilisées et enfin l'âme. Ensuite, le don devient hommage, puis privation. Bientôt, seule compte l'intention. Un système de substitutions s'instaure. Au bout de l'évolution ne subsiste que la portée spirituelle ou morale du sacrifice, en attendant qu'il s'efface : « dire la vérité, proclame le Mahâbhârata, vaut mieux que mille sacrifices ». Enfin, la religion et la morale, séparées à l'origine, commencent à se rejoindre à partir du moment où la religion est chargée de faire respecter les serments et de punir les crimes, éventuellement dans l'au-delà ²³.

Goblet croit, comme Renan ou comme son ami Réville, que la religion procède du sentiment, de l'instinct, et que son évolution résulte, d'une part, d'émotions et de sentiments collectifs ou individuels et, d'autre part, d'états sociaux ²⁴. Mais à d'autres endroits, il attribue l'évolution à des opérations intellectuelles, parlant du rôle de la réflexion ou des généralisations successives. Quand l'homme s'est interrogé sur le surhumain, « le procédé mental qui lui a fourni la réponse ne diffère en rien, sauf par le degré de complexité, de celui qu'emploie la science contemporaine » ²⁵. Il aurait pu concilier ces deux points de vue en arguant que le besoin de l'homme de s'expliquer ses sentiments et ses émotions stimulait sa réflexion. Mais d'autres textes montrent qu'il hésitait entre deux tendances de l'époque ²⁶. L'une soulignait le caractère irrationnel, illogique, voire absurde de la pensée primitive, tandis que l'autre, représentée par Tylor, considérait que l'homme raisonnait correctement dès le début. On a suffisamment caricaturé cette idée de Tylor de l'homme primitif raisonnant comme un savant du XIX^e dans son fauteuil...

Quoi qu'il en soit, Goblet a, sur la rationalité de l'homme premier, des idées beaucoup plus nuancées que son ami Réville. Celui-ci attribue la « grande pauvreté de formes et d'idées » des religions des Indiens d'Amérique du Sud, non à « l'incohérence mentale du Noir africain » ou à « l'étroitesse du Peau-Rouge » mais à « une débilité intellectuelle qui distingue tristement l'ensemble de ces populations ». Goblet, lui, se borne à penser « qu'il y a des peuples mieux doués que d'autres dans la lutte pour la vie et pour le progrès ; peut-être même y en a-t-il qui sont incapables de dépasser un degré inférieur de culture » ²⁷.

Au début, l'évolutionnisme a été accueilli par la plupart des historiens des religions avec un énorme enthousiasme. On y voyait le moyen souverain pour introduire enfin un ordre logique dans les phénomènes religieux, pour les classer et rendre compte de leur diversité et de leurs similitudes. Par la suite, certaines de ces faiblesses, les excès d'épignes des grandes figures, la lassitude, le goût du changement, l'évolution des circonstances et des idées politiques l'ont fait considérer d'un œil beaucoup plus critique. On lui reprochera notamment de croire que, parce que les chasseurs-collecteurs de sociétés traditionnelles du XIX^e siècle ont des moyens de subsistance, un habitat, des outils, des techniques, des modes de représentation, des

thèmes de leur imagerie et des coutumes funéraires très comparables à ce qu'on sait de l'homme préhistorique, que pour cela donc, ils nous informent mieux sur cet homme que ne le font d'autres civilisations historiques plus complexes. On invoquera aussi un relativisme culturel parfois exacerbé, allant jusqu'à prétendre que si certaines sociétés ont moins évolué (« selon nos critères » mais aussi, en fait, ceux d'autres grandes civilisations), c'est en raison de choix délibérés, de refus, évidemment indémonstrables. Cela étant, cette école a eu une influence énorme qui persiste toujours. Toute l'anthropologie du siècle passé lui est tributaire, comme le sont aussi Marx, Freud, Durkheim ou Mauss..., ou comme le sont encore les néo-évolutionnistes, de nombreux « nouveaux archéologues » américains, et ceux qui considèrent que la « pensée sauvage » des sociétés traditionnelles actuelles est la forme de pensée la plus ancienne, ou ceux qui croient encore que certains pays sont plus développés que d'autres.

Dans le domaine religieux, l'évolutionnisme a fait ressortir le rôle capital joué, dans l'évolution des religions, par une observation et une réflexion de mieux en mieux dirigées, par la lente domestication de la pensée sauvage ou symbolique. En outre, cette école a eu l'immense mérite de faire du « sauvage » un homme comme les autres et de sa civilisation un objet d'étude à part entière.

Evolutionniste et historien, Goblet est, comme Tylor, très attentif aux contacts culturels et à la diffusion de la culture qui en résulte. C'est un sujet qui préoccupe fort les anthropologues de l'époque. Pour lui, la présence des mêmes images symboliques chez des peuples différents s'explique, d'une part, par l'unité de l'esprit humain, qui produit des raisonnements identiques ²⁸ et, d'autre part, par l'emprunt. Mais il s'empresse de nuancer en précisant qu'il y a des symboles tout naturels, qui s'imposent comme tels à l'esprit : le soleil sous la forme d'un disque, les poissons pour signifier l'eau, des bras multiples pour la force, etc.

Comment reconnaître un emprunt ? Notre historien-anthropologue tente d'établir des critères. Il y a diffusion lorsqu'on retrouve dans des cultures différentes des formes d'une complexité et d'une singularité telles qu'elles dépassent « certaines limites ». Celles-ci ne sont pas précisées, mais Goblet ne semble pas très exigeant à leur égard : un triscèle ou un aigle à deux têtes dépassent ces limites, un personnage à bras multiples non. Dans sa *Migration des symboles*, il suit par exemple la diffusion supposée du motif de l'arbre (« ou ce qu'on lui substitue » : un pilier, un phallus, un vase, dans le christianisme la croix, ou une couronne, ou une coupe) placé entre deux animaux ou deux hommes, depuis la Mésopotamie jusqu'en Amérique précolombienne, puis dans l'Occident actuel. Il s'agit d'une « tradition vieille de trente siècles ». Mais sa conclusion, énoncée sous forme de loi, surprend : « Quand un artiste veut faire ressortir comme un symbole l'image isolée d'un objet qui se prête à la représentation symétrique, il place de part et d'autre de cet objet deux créatures qui se font face » ²⁹.

En matière de mythes aussi, il commence de manière prometteuse. On a peine à croire, expose-t-il, que des mythes qui se ressemblent jusque dans le détail ont pu être créés indépendamment en des endroits différents. Et pourtant, toutes leurs particularités s'expliquent par les processus les plus simples du raisonnement mythique ³⁰. Mais les exemples qu'il propose, tel « l'arbre comme image de l'univers », sont décevants. De ce sujet extrêmement passionnant que sont les mythes qui se ressemblent jusque

dans le détail, il passe sans crier gare au thème banal des détails de mythes qu'on retrouve un peu partout.

Jean Réville assigne Goblet d'Alviella à l'école historique, école qui se caractérise par « l'étude aussi précise, aussi minutieuse, aussi critique que possible de chaque religion particulière » et qui « n'a pas de système : elle les applique suivant les cas, là où ils conviennent, suivant les temps, le milieu social, l'état intellectuel et moral ». Il est exact que Goblet a consacré des études importantes à des religions particulières — on songe surtout à son *Evolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous* et à certains de ses comptes rendus — et qu'il ne s'est jamais borné à une seule méthode, les jugeant toutes nécessaires³¹. Mais en fait, la majeure partie de son œuvre appartient à la mouvance de l'anthropologie évolutionniste et c'est là que le situent des auteurs comme Pinard de la Boullaye et Sharpe. Ceux-ci ne lui accordent qu'une place modeste dans l'histoire des religions. Sharpe le traite d'auteur « prolifique mais sans originalité »³². Il fut pourtant apprécié en son temps et cité parmi les fondateurs de l'histoire comparée des religions. Nous reviendrons sur ce point. On a aussi vanté sa *Migration des symboles*, « un des premiers exemples de ce que l'archéologie peut faire pour l'histoire des religions »³³.

Le fait est qu'en religions comparées, Goblet d'Alviella n'est pas particulièrement créatif, surtout, et c'est bien compréhensible, au début de sa carrière professorale. Il dit lui-même, à propos de son cours : « Je me suis contenté d'emprunter aux spécialistes [...] les résultats de leurs recherches, en ayant toujours soin, dans mes développements, de distinguer la vérité établie et l'hypothèse, même vraisemblable. [...] Je n'ai rien inventé ; je me suis borné à rapprocher ce qu'ont affirmé des écrivains compétents, en même temps qu'à examiner ce qui pouvait sortir de ce rapprochement pour éclairer le développement général du sentiment religieux ». Généraliste, il dénonce par ailleurs les dangers de la spécialisation : Max Müller tend à tout ramener à l'Inde, comme Burnouf, qui fait du Christ Agni ; les ethnographes veulent tout expliquer par leur discipline, de même que les linguistes...³⁴.

On le voit, Goblet d'Alviella est éclectique et prudent. Il refuse tout « esprit de système » car chaque « système d'interprétation mythique » par exemple, qu'il soit linguistique, évhémériste, voire naturiste solaire ou atmosphérique, a sa part de vérité. Toutes les explications du mythe ont leur valeur, mais Goblet a néanmoins la sienne, qu'il doit croire dégagée de tout système. Le mythe est la « transformation de phénomènes naturels ou d'événements généraux en aventures personnelles », la « dramatisation des phénomènes naturels ou d'événements abstraits ». Il a sa source dans la « tendance de l'homme inculte à personnifier tout ce qui l'entoure »³⁵.

Faire des rapprochements permet à Goblet de nuancer, de rectifier, de prendre position et de proposer des idées nouvelles. Mais au lieu de les développer, il se contente de les lancer. Dès son premier cours, il critique la thèse d'Albert Réville selon laquelle les premiers objets de vénération ont été la plante nourricière et la lune, qui offraient nourriture et sécurité. Il est dangereux, argue-t-il, de trop préciser, car l'aurore, la source désaltérante, le premier foyer, la hache, l'animal féroce... ont pu être des candidats tout aussi valables à ce rôle³⁶. A Marett et son *mana* — cette force impersonnelle qui aurait précédé l'animisme —, il est le premier à objecter la source même qu'utilise l'anthropologue, soit Codrington, qui précise que le *mana* provient

toujours d'êtres personnels, esprits de la nature ou ancêtres ³⁷. Les divinités suprêmes des primitifs, repérées par Andrew Lang et qui serviront au père Wilhelm Schmidt pour construire sa théorie du monothéisme primitif, sont évacuées par Goblet comme des éléments étrangers mal assimilés de ces cultures ; ce que confirmeraient des études actuelles ³⁸. Signalons encore, parmi les sujets qu'il aborde : les rapports entre la morale et la religion ; la religion des animaux ; la théorie du sacrifice, à travers les recherches de Robertson Smith, et l'identité victime-sacrifiant-destinataire, qu'il retrouve, avec raison, jusque dans l'Amérique ancienne ; et la mise à mort du roi, qu'il croit modelée sur les rites initiatiques.

Si, pour Goblet d'Alviella, il y a du vrai dans les différentes approches des savants, il y en a aussi dans toutes les religions : « parmi les innombrables manifestations de la religiosité humaine, aucune ne possède la vérité absolue, mais (...) chacune renferme une vérité relative, — (...) toutes, en un mot, représentent, comme l'avaient déjà entrevu les derniers sages de l'Antiquité païenne, des efforts imparfaits pour réaliser un idéal parfait ». Au bout de ces efforts, il y a la foi au progrès continu, à l'identité de la force en nous-mêmes et de celle qui se manifeste dans le monde extérieur, cette force qui assure l'évolution ; il y a le déisme de Goblet. Quant à l'histoire comparée des religions, elle impliquerait que, sous toutes les divergences religieuses, il y a une certaine unité de principe et de lois. En même temps, elle est « l'outil le plus solide pour saper le pied d'argile de toutes les idoles ! (...) On ne détruit que ce qu'on explique » ³⁹.

Certes, Goblet n'est pas un grand novateur, mais il a des idées. Et puis, il a été plus original qu'on ne le croit. C'est probablement lui qu'il conviendrait d'appeler le père de la phénoménologie des religions, davantage, semble-t-il, que Chantepie de la Saussaye, auquel on réserve habituellement ce titre. Chantepie enseigna dès 1878 l'histoire des religions à la Faculté de Théologie de l'Université d'Amsterdam. Pour lui, l'étude des religions comprend deux volets, l'histoire et la philosophie, qui doivent être précédés par un travail préparatoire de classification et de définition des phénomènes religieux, travail qui forme une discipline intermédiaire entre l'histoire et la philosophie des religions. C'est cette classification que Chantepie baptise « phénoménologie des religions ». Il en propose une de quelque cent vingt pages en guise d'introduction à la première édition de son *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, dont les deux volumes paraissent en 1887 et 1889. Dans les éditions et les traductions qui suivent, cette section, pourtant fort appréciée, a disparu. Chantepie, écrit Henri Hubert dans l'édition française, « a jugé que cette partie de l'étude, étant celle dont les progrès avaient été les plus sensibles, appelait désormais des développements disproportionnés avec l'étendue de l'ouvrage » ⁴⁰.

Ce petit traité classificateur établit la réputation de Chantepie de la Saussaye comme fondateur de la phénoménologie des religions ⁴¹. Or Goblet d'Alviella en publia un, de même ampleur, en 1887 également : le résumé de son cours, professé depuis 1884 et en projet dès 1883 au moins. Cette année-là en effet, commentant un livre de son ami Albert Réville sur les *Religions des peuples non civilisés*, il écrit : « On peut examiner successivement comment ils [les peuples non civilisés] ont formulé la notion du divin ; les rapports de l'homme avec les puissances surnaturelles ; l'organisation du culte et du sacerdoce ; la destinée de l'âme ; l'idée d'une rétribution

morale ; l'origine et la fin de l'univers. On peut également classer leurs croyances d'après la nature des objets qu'ils vénèrent, suivant que ce culte s'adresse à la nature inanimée (pierres, rochers et montagnes, eaux et plantes), à la nature animée (particulièrement oiseaux et serpents), au monde des morts (ancêtres, revenants, esprits), aux principaux phénomènes de la nature (feu, vent, orage), aux corps célestes ou enfin au couple primordial du ciel et de la terre »⁴². C'est assez exactement le programme de son cours. Seulement, alors que Goblet parle souvent des phénomènes religieux, il n'emploie pas le mot « phénoménologie », préférant, erreur fatale, ses doctes « hiérogaphie », « hiérologie » et « hiérosophie ».

La phénoménologie de Chantepie s'inspire, a-t-on dit, de Hegel⁴³. Il serait plus correct de dire : de Goblet d'Alviella, dont il suit le plan de près, et du premier tome des *Principes de Sociologie* de Spencer. Goblet, de son côté, admet qu'il doit à Albert Réville l'idée de sa « définition et classification des phénomènes religieux ». En 1881, Réville avait en effet plaidé pour un aperçu systématique des phénomènes religieux afin d'en dégager « l'essence et l'idée centrale »⁴⁴.

L'histoire comparée des religions a été contestée dès le départ. On l'a qualifiée de « science d'amateur », de « pur dilettantisme », de « construction artificielle »⁴⁵. Elle fut combattue à l'époque, notamment, par Maurice Vernes, de la section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Etudes (Paris), qui ne la jugeait utile que comme « chaire de vulgarisation scientifique » — ce qu'admettait Goblet —, et qui lui déniait la qualité de science en soi. On lui reproche son esprit de système ; son manque de désintéressement, comme lorsqu'elle cherchait à défendre une sorte de religion universelle à partir d'éléments communs à toutes, ou à créer un nouvel humanisme ; son obstination à s'occuper d'origines inconnues ; sa subjectivité et son caractère spéculatif ; son comparatisme effréné enfin et sa manie de négliger les différences au profit des similitudes. Autre objection évidente, l'impossibilité pour un seul homme de tout connaître et de se tenir au courant de tout.

Le comparatisme de l'époque a néanmoins été utile et a joué le rôle qui lui incombait. Il a mis toutes les religions sur le même pied comme objet d'étude, les a relativisées et en a dégagé nombre de similitudes dont on n'a pas encore toujours rendu compte. Il a ébauché les grandes lignes de l'évolution du sacrifice ou de la prière, signalé la tendance qu'a eue l'homme à réduire les causes, mis en relief le passage du polythéisme au monothéisme, confirmé par l'histoire. Il a ouvert des voies et indiqué des directions à prendre ou à ne pas prendre. C'était un moyen. Il ne fallait pas, ou pas encore, en faire une science en soi.

Aujourd'hui, on s'en tient aux études spécialisées et quand on compare, c'est plus pour déceler les différences que les ressemblances (exactement à l'inverse de ce qui se passe dans la société). On ne croit plus, en général, que la religion est un phénomène *sui generis*, comme l'affirment les phénoménologues, ni qu'il y a des « sentiments spécifiquement religieux »... On écarte le plus souvent l'idée d'évolution et de lois. Parfois, on va jusqu'à rejeter le terme même de religion, parce qu'il serait « européocentrique », ou même une illusion, comme l'aurait été le totémisme, comme le serait le sacrifice... Mais il y a aussi des réactions fondées en sens inverse — aussi bien pour le sacrifice que pour le totémisme, qui est plus qu'un simple marquage d'écarts différentiels, et pour la religion. Ne faut-il pas distinguer la pratique du

sacrifice de l'explication qu'une culture s'en donne, et rendre compte de l'un et de l'autre ? Au-delà des systèmes explicatifs, si souvent différents, il reste toujours la question du pourquoi des comportements similaires.

Contrôlé, retenu, le comparatisme reste indispensable. Car il relativise, il situe dans une juste perspective ce qui, sinon, peut paraître spécifique à telle ou telle religion, il évite de caractériser une religion par des traits trop généraux. Il évite aussi de voir des emprunts là où on est en présence de ressemblances indépendantes.

La comparaison permet de préciser des origines, des filiations, des emprunts, des parentés. Elle permet de mieux comprendre des rites, de formuler des hypothèses d'interprétation, de construire des « modèles » et de tester la vraisemblance de certaines hypothèses.

Notes

¹ Après la Hollande en 1877 mais avant la section des Sciences Religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Etudes de Paris, en 1886.

² Comte GOBLET D'ALVIELLA, *Introduction à l'histoire générale des religions*, Ed. Merzbach et Falk à Bruxelles, E. Leroux à Paris, 1887, p. 2.

³ GOBLET, *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, Ed. Baillièrre et Muquardt, Paris, Bruxelles, 1884 ; *Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux*, 2 vol., Leroux, Paris, 1884, 1886, 2 vol. Parmi ses ouvrages les plus marquants en histoire des religions, il faut signaler : *Histoire religieuse du Feu*, Ed. Gilon, Verviers, 1886 ; *L'idée de Dieu d'après l'Anthropologie et l'Histoire, Conférences faites en Angleterre sur l'invitation des administrateurs de la Fondation Hibbert*, Alcan/Falk, Paris, Bruxelles, 1892 ; *La Migration des Symboles*, Paris, 1891 (selon Duchesne-Guillemin, son ouvrage le plus remarquable en hiéologie : J. DUCHESNE-GUILLEMIN, « Goblet d'Alviella, Eugène », dans *The Encyclopedia of Religions*, 15 vol., éd. général Mircea ELIADE, Ed. Collier et Macmillan, New York, Londres 1987, t. 5, p. 580) ; *Rites, croyances, institutions*, 3 vol., Librairie Paul Geuthner, Paris, Bruxelles, 1911.

⁴ C.-P. TIELE, *Manuel de l'Histoire des Religions*, Ed. E. Leroux, Paris, 1885 (2^e éd.), p. 5.

⁵ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 38 ; *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 192-193.

⁶ GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 98, 192 et 212.

⁷ H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, 2 vol., Ed. Beauchesne, Paris, t. 2, p. 38.

⁸ GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. 1, p. vi ; t. 2, p. 208.

⁹ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 18 et 38 ; *Prolégomènes*, dans Albert RÉVILLE, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, Ed. G. Fischbacher, Paris, 1880.

¹⁰ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. vi.

¹¹ Ph. COLINET, cité dans GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 161.

¹² GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 209 ; t. 1, p. xx.

¹³ Maurice GODELIER, *Sur les sociétés précapitalistes, Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Editions sociales, Paris, 1973, p. 34-35.

¹⁴ GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 195 et 204-205.

¹⁵ GOBLET, *Idées...*, *op. cit.*, p. 31-32 ; *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 73 et 212 ; *Introduction...*, *op. cit.*, p. 161. Voir, à ce sujet, les jugements excessifs de PINARD, *L'étude comparée...*, *op. cit.*, t. 2, p. 40-41 et 56.

¹⁶ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁷ GOBLET, *Idées...*, *op. cit.*, p. 54-65.

¹⁸ GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 119-121 (l'article « L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse » date de 1909).

¹⁹ GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 128 et 141-142 ; *Idées...*, *op. cit.*, p. 118. Il est vrai que dans les *Migrations*, Goblet en parle comme de symboles !

²⁰ GOBLET, *Idées...*, *op. cit.*, p. 147.

²¹ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 48-49, 62 et 100-103 ; *Idées...*, *op. cit.*, p. 147.

²² GOBLET, *Idées...*, *op. cit.*, p. 181 et 216 sv.

²³ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 78-80 ; *Idées...*, *op. cit.*, p. 88 sv., 271 et 273.

²⁴ GOBLET, *Idées...*, *op. cit.*, p. 49 ; *Rites...*, *op. cit.*, t. 1, p. xvi ; A. RÉVILLE, *Leçon...*, *op. cit.*, p. 94.

²⁵ GOBLET, *Idées...*, *op. cit.*, t. 2, p. 120-121 ; *Idées...*, *op. cit.*, p. 54 ; il s'appuie sur Tylor et Réville.

²⁶ Il oppose par exemple l'irrationnel des religions orientales de l'Empire romain au « libre examen et ses méthodes rationnelles » : GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. 1, p. 178.

²⁷ Albert RÉVILLE, *Religions des peuples non-civilisés*, 2 vol., Librairie Fischbacher, Paris, 1883, t. 1 p. 406 ; *Idées...*, *op. cit.*, p. 7.

²⁸ GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 204.

²⁹ GOBLET, *The Migration of Symbols*, Londres, 1894, p. 139. Plus loin, il cite l'Égypte et la Chaldée comme foyers principaux de cette diffusion.

³⁰ GOBLET, *Migration...*, *op. cit.*, p. 170.

³¹ Jean RÉVILLE, *Les phases successives de l'histoire des religions*, Ed. Ernest Leroux, Paris, 1909, p. 233 et 239 ; William LAMEERE, *The Brussels University and the teaching of Religions History*, Ms.

³² PINARD, *L'étude comparée...*, *op. cit.*, 2 vol., t. 1, p. 147 et 391 ; Eric J. SHARPE, *Comparative Religion A History*, Ed. Open Court, La Salle (Ill.), 1986, p. 122-123.

³³ *The Encyclopaedia Britannica*, Ed. The Encyclopaedia Britannica Company, 14^e éd., Londres, New York, s.v. d'Alviella ; LAMEERE, *The Brussels University...*, *op. cit.*

³⁴ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 147 et 25-28.

³⁵ GOBLET, « Mythes et Religions », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 17, 1888, p. 235 ; *Introduction...*, *op. cit.*, p. 90 et 94 ; *Migration...*, *op. cit.*, p. 6.

³⁶ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 102.

³⁷ GOBLET, *Idées...*, *op. cit.*, t. 2, p. 120 (article original : 1909 ; le livre de Marett est de la même année).

³⁸ GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 122-123 ; Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Ed. Gallimard, Paris, 1982, p. 133.

³⁹ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 29-30 ; *Idées...*, *op. cit.*, p. xiii ; *Rites...*, *op. cit.*, t. 2, p. 210.

⁴⁰ P.-D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, Librairie Armand Colin, Paris, 1904, p. vi.

⁴¹ D. ALLEN, « Phenomenology of Religion », dans *The Encyclopedia of Religions*, *op. cit.*, t. 11, p. 276 ; Jacques WAARDENBURG, « Chantepie de la Saussaye, P. P. », dans *The Encyclopedia of Religions*, *op. cit.*, t. 3, p. 202-203. Aussi J. WAARDENBURG, *Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research. 1. Introduction and Anthology*. Ed. Mouton, La Haye, Paris, 1973, p. 16 et 109-113 ; E. SHARPE, *Comparative Religion...*, *op. cit.*, p. 222-223.

⁴² GOBLET, *Religions des peuples non civilisés*, dans *Revue de Belgique*, 15 mars 1883, p. 357-378 ; *Croyances...*, *op. cit.*, t. 2, p. 74.

⁴³ Jacques WAARDENBURG, *Chantepie...*, *op. cit.*, p. 202-203.

⁴⁴ GOBLET, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 119-120 ; Albert RÉVILLE, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, Ed. G. Fischbacher, Paris, 1880, p. 34. Julien RIES (dans l'article « Réville » du *Dictionnaire des religions*, édité par Paul POUPARD, PUF, Paris, 1984, p. 1448) parle, à ce propos, d'une « première tentative de phénoménologie religieuse ». C'en est du moins le projet. Ajoutons qu'on doit une première ébauche de classification « phénoménologique » à BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (*Apologética historia*), au xv^e siècle, et une autre, plus récente et plus substantielle, à C. MEINERTS, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, 2 vol., Hanovre 1806-1807.

⁴⁵ GOBLET, *Rites...*, *op. cit.*, t. vii.

Goblet d'Alviella : une certaine interprétation de l'enseignement de la symbolique et des symboles

par
Baudouin DECHARNEUX

Il semblerait que la variété des symboles dût être sans limites, comme les combinaisons de l'imagination humaine. Cependant il n'est pas rare de retrouver les mêmes figures symboliques chez les peuples les plus éloignés. Ces rencontres ne peuvent guère s'expliquer par le hasard, comme des coïncidences de kaléidoscope. Hormis le cas des symboles trouvés chez des peuples qui appartiennent à la même race et qui, par suite, ont pu emporter de leur berceau commun certains éléments de leur symbolique respective, il n'y a que deux solutions possibles : ou bien ces images analogues ont été conçues isolément, en vertu d'une loi de l'esprit humain, ou bien elles ont passé d'un pays à l'autre par voie d'emprunt ¹.

Ainsi parlait Goblet d'Alviella dès son premier chapitre de sa célèbre *Migration des symboles*, récusant en doute les thèses strictement diffusionnistes et les hypothèses archétypales pour préférer le chemin complexe de l'interprétation migratoire qui, sans dénier l'existence de foyers culturels distincts et possédant leur génie propre, examine la mouvance symbolique et donc l'essaimage progressif des symboles au travers des religions.

Qu'on se le dise donc, l'ouvrage de Goblet paraît bien dépassé si, anachroniquement, on le compare avec audace aux spéculations structurales sur les mythes et symboles. Notre propos n'est donc pas d'examiner les mérites respectifs de notre auteur et de ses pairs — il ne convient pas d'évaluer les mérites d'un maître à la manière dont on cote les travaux d'un élève —, nous nous sommes plutôt assigné pour tâche d'étudier les idées du Goblet enseignant en matière d'études des symboles, les grands axes de sa démonstration et sa cohérence. Encore faut-il préciser ici que nous nous sommes limité à la seule *Migration des symboles*, l'œuvre majeure de Goblet sur cette question.

Après avoir rappelé d'entrée de jeu l'étymologie grecque du vocable « symbole », Goblet le définit comme suit : il s'agit d'

une représentation qui ne vise pas à être une reproduction. La reproduction suppose que l'image est identique ou du moins semblable à l'original ; le symbolisme exige seulement qu'elle ait certains caractères en commun avec l'objet représenté, de façon que, par sa seule présence, elle puisse évoquer l'idée de ce dernier ; comme c'est le cas pour une arme de jet et la foudre, une faucille et la moisson, une bague et le

mariage, une balance et la notion de justice, une gémulation et le sentiment de soumission, etc. ².

C'est dire que, par la médiation et la vertu de la symbolique, un objet pour simple qu'il soit, peut acquérir une valeur nouvelle et illimitée car il est comme transfiguré et idéalisé par l'esprit. Cette essentialisation de l'objet est présentée par l'auteur de *La Migration* comme une caractéristique universelle de la pensée humaine car, des emblèmes funéraires au billet de banque, en passant par la simple poignée de main, Goblet comme Baudelaire voit en l'homme un voyageur traversant une vaste forêt de symboles. Mais cette universalisation de la symbolique n'est en aucun cas une clé permettant d'appréhender l'en soi des choses ; celui qui étudie, voire médite, les symboles ne trouve pas de voie royale vers la transcendance. Bien au contraire, les symboles sont un écran entre l'invisible et le visible ³. On gardera donc constamment en mémoire le décalage irréductible entre le symbole et sa représentation. C'est à une intimité avec « l'Être supérieur à toute définition » que la symbolique convie, elle est une invitation au voyage, une promesse plus qu'une révélation.

La diversité symbolique

Si Goblet prend la plume, c'est principalement pour prendre position sur les interprétations des symboles et de la symbolique qu'il juge frappées de discrédit car prématurées et ne tenant pas compte, faute de matériaux suffisants, des acquis de « l'archéologie, de l'ethnographie, de la linguistique, de l'histoire... ». Les théories visant à donner une explication rationnelle aux mythes et symboles, celles plus ambitieuses adoptant comme postulat que la symbolique serait le reflet d'une sagesse primitive progressivement gommée avec le développement des grandes civilisations, les théories descriptives s'attachant à décrire plutôt qu'à expliquer tel ou tel objet, ne permettent pas d'apporter au débat une contribution significative ⁴.

En bon scientifique, Goblet condamne les hypothèses par trop générales pour être probantes mais il fustige aussi ses éminents collègues qui, à la quête de la signification et de l'origine, ont préféré substituer la confortable description et le rassurant catalogue. L'historien reprend l'enquête sur la base de faits nouveaux car, en un tiers de siècle, les matériaux ethnologiques relatifs à des peuples différents « se sont accumulés, nous dit-il, dans une telle proportion, que désormais le principal obstacle gît dans leur multiplicité et dans leur dissémination ». De ce point de vue, Goblet est notre contemporain et sa description de l'accumulation des documents, des objets, des collections et des publications scientifiques ainsi que sa perplexité devant ces montagnes d'éruditions montrent l'actualité de sa pensée ⁵. Nul regret ou nostalgie toutefois, l'historien manifeste son enthousiasme et plaide pour la recherche des champs scientifiques nouveaux. C'est plutôt le chercheur d'aujourd'hui qui éprouverait ces sentiments lorsqu'il lit les remerciements adressés par Goblet aux gouvernements qui permirent cet essor scientifique.

Au-delà de son enthousiasme pour les découvertes de son temps, qu'elles soient d'ordre archéologique ou philologique, Goblet perçoit bien que l'explication des rapports entre mythe, symbole et rite est l'enjeu d'une analyse sérieuse visant à circonscrire globalement le symbolisme. Son analyse prend un tour résolument philosophique lorsqu'il souligne la parenté entre mythe et symbole, notamment en raison

du procédé analogique que l'un et l'autre induisent, mais aussi lorsqu'il prend soin de distinguer entre le symbole, impliquant une dissociation de la conscience entre l'objet (au sens large) représenté et l'image, et le mythe, supposant son propre récit conforme à la réalité.

Ainsi textes et symboles religieux forment une unité tirant, à la lumière de l'archéologie, leur signification respective de la dynamique qui les imbrique. Pour mener à bien sa démonstration, notre auteur propose de s'attacher au symbole même et à son évolution au travers des différentes cultures au sein desquelles il se déploie. Il analysera les tribulations du symbole, ses modifications, ses changements de significations et de formes. Il visera en choisissant des symboles dont la portée est jugée essentielle dans l'histoire des religions, à mettre en lumière l'attraction des symboles et leurs points de fusion.

Il importe que nous évoquions brièvement la portée de la démonstration de notre auteur. Examinant, tour à tour, les symboles de la croix sous toutes ses formes, le triscèle, la symbolique des catacombes, le symbole de la pomme de pin, l'arbre, la divination des plantes, les chérubins, les fleurs, le foudre, les oiseaux sacrés, le globe, le caducée, pour ne citer que les principaux thèmes de la *Migration*, Goblet infatigable voyageur du corps mais surtout de la pensée embrasse l'ensemble des matériaux symboliques de son temps. Si l'on ajoute à cette liste loin d'être exhaustive, ses écrits sur l'anthropologie des sauvages et l'évolution des religions, ses textes sur *Croyances, rites et institutions* et ses conférences sur l'idée de Dieu, on mesurera l'ampleur du travail et l'érudition du maître bruxellois.

Goblet part du principe qu'il existe des symboles se donnant naturellement « qui, à l'instar de certains engins propres aux âges de la pierre, n'appartiennent pas à telle région ou à telle race déterminée, mais constituent un trait caractéristique de l'humanité dans une certaine phase de son développement »⁶. Ainsi, les représentations du soleil par un disque ou un visage rayonnant, de la lune par un croissant, de l'air par des oiseaux, de l'eau par des poissons, revêtent un caractère universel. Il en va de même pour des analogies plus complexes comme les représentations de l'arbre selon les différentes phases de la vie humaine. Goblet prend l'exemple de la croix afin de montrer d'une part l'universalité de sa symbolique et, d'autre part, exploite ce même symbole pour montrer la difficulté de la thèse diffusionniste. Ainsi il renvoie dos à dos les détracteurs de l'originalité iconographique de la croix chrétienne et les tenants de la stricte originalité du christianisme en soulignant que, lors de la découverte des Amériques, la découverte de croix dans les temples conduisit les Espagnols à postuler que des missions chrétiennes perdues avaient évangélisé ces lointaines contrées. Ils créditèrent alors saint Thomas, l'apôtre de toutes les Indes, de la création de la première christianisation de ces régions. Cette thèse, pour séduisante qu'elle puisse paraître, ne correspond à aucune réalité historique car il est établi que les représentations cruciformes précolombiennes étaient des roses des vents. Goblet énumère alors différents symboles analogues dans les plus grandes civilisations.

Goblet se garde de conclure de ces rapprochements interculturels que toutes ces croix auraient une origine commune et une seule signification. Toutefois, il constate la grande facilité avec laquelle se transmettent les symboles. « Rien n'est plus contagieux qu'un symbole », nous dit-il en une formule ramassée ; toute la question est de

savoir si les symboles dérivent d'une même source ou si la thèse d'origines multiples est à privilégier ⁷.

L'étude du symbole de l'arbre permet également de bien percevoir la méthode mise en œuvre par Goblet pour appréhender les mécanismes migratoires des symboles. En partant du symbole sémitique de l'arbre et des symboles politico-religieux qui lui sont associés, Goblet passe en revue les différents types iconographiques mettant en scène l'arbre et ses acolytes (animaux mythiques et redoutables, hommes ou génies, etc.) en Phénicie, Babylonie, Etrurie, Inde, Java, etc. Le passage en revue des différents motifs iconographiques mettant en scène un arbre et ses acolytes lui permet de justifier jusqu'à une hypothétique influence sur l'art des Amériques. C'est donc l'hypothèse diffusionniste qui est ici adoptée par l'auteur de *La Migration* ⁸.

Goblet prend toutefois soin de montrer que si les symboles se transmettent avec facilité d'une culture vers une autre, ils subissent une série de métamorphoses qui rendent délicate la reconstitution historique de leur cheminement. Ces avatars du symbole sont en quelque sorte inhérents à l'essence même du symbole car aucune hybridation ne lui répugne, il est comme le lieu où se scelle la rencontre entre les cultures, le rapprochement des idées et des croyances, où s'opère la fusion des images qui les expriment ⁹.

C'est de la Grèce à l'Inde, en passant par la Chine, les contrées africaines, l'archipel indonésien et les Amériques que se déploient les complexes analyses de notre auteur. Mais, pour anecdotique que puisse paraître la démonstration, il n'en reste pas moins qu'elle est toujours suspendue à un impératif d'universalisation, de compréhension globale du phénomène symbolique.

L'universalité du symbole et sa fonction

Nous irons directement au cœur de l'analyse en pointant cette affirmation qui est de notre point de vue la thèse centrale de l'ouvrage de notre auteur :

Bref, qu'on parte du Japon, de la Grèce ou de l'Inde, voire de la Libye, de l'Etrurie ou de la Gaule, on finit toujours, d'étape en étape, par aboutir à deux grands centres de diffusion artistique pareillement irréductibles l'un à l'autre : l'Égypte et la Chaldée, avec cette différence que, vers le huitième siècle avant notre ère, la Mésopotamie s'est mise à l'école des Égyptiens, tandis que l'Égypte ne s'est jamais mise à l'école de personne ¹⁰.

De ce double épicycle culturel, les symboles suivent, selon Goblet, les mêmes routes que les thèmes purement décoratifs et ils se sont transmis de la même façon, dans les mêmes temps et presque dans la même proportion. Notre auteur conclut que les deux ordres d'importations sont si connexes, qu'en faisant l'histoire de l'art on fait, en grande partie, l'histoire des symboles, ou, du moins, de leurs migrations.

Est-ce à dire qu'aux yeux du Comte d'Alviella la connaissance de la symbolique se laisse réduire à l'intelligence des flux commerciaux et de la diffusion artistique ? Cette affirmation équivaudrait à méconnaître un autre Goblet : le rédacteur des rituels des Chapitre et Aréopage du Suprême Conseil. La perméabilité de la transmission des symboles ne doit jamais occulter que « la variété des représentations symboliques n'a pas plus de limites que l'esprit d'analogie ». Il convient simplement de mesurer que la conception artistique fige le symbole dans une forme et que la transmission de cette

dernière se laisse saisir par les moyens rationnels. La méthode de Goblet permet ainsi de comprendre la formation de cultes syncrétiques, l'absorption des doctrines étrangères par les religions en expansion, les novations maquillées sous le couvert de l'interprétation de symboles anciens.

Les symboles apparaissent ainsi comme les vecteurs privilégiés de la conservation des religions antérieures, immobiles dans leur matérialité, mais dynamiques sur le plan de la charge doctrinale qu'ils contiennent. Et de soutenir l'idée que « le symbolisme peut s'allier aux tendances les plus mystiques, mais, qu'à l'instar du mysticisme lui-même, il est un puissant auxiliaire du sentiment religieux contre l'immobilité du dogme et la tyrannie de la lettre ». L'efficacité symbolique va plus loin encore. Le symbole est pour les religions confrontées au progrès de la science un auxiliaire précieux car les croyants les investissent progressivement d'un contenu nouveau tout en perpétuant la tradition. Le dynamisme du symbole autorise les mutations culturelles et sociales les plus profondes tout en garantissant une identité culturelle, une stabilité idéologique des sociétés confrontées à la modernité.

Goblet conclut sa *Migration des symboles* sur une note aux accents étonnamment contemporains lorsqu'il affirme :

L'évolution des religions implique la notion d'équivalence des symboles, c'est-à-dire la conviction que toutes les représentations symboliques sont également insuffisantes, en tant qu'elles s'efforcent d'exprimer l'incognoscible, mais qu'elles sont également fondées, en tant qu'elles visent à nous rapprocher de la Réalité suprême ; bien plus, qu'elles sont également bienfaisantes, dans la mesure où elles contribuent à éveiller en nous les idées du Bien et du Beau. Le symbolisme met ainsi les hommes à l'école d'un moyen terme entre le réalisme plat et la banalité des traditions religieuses.

On le voit, l'étude de la symbolique et l'érudition qui préside nécessairement à pareille entreprise est suspendue à une conviction d'ordre spirituel. La grande diversité des représentations symboliques fonde la diversité culturelle sans laquelle toute notion d'identité serait illusoire mais la dynamique du symbole, sa grande adaptabilité, sa capacité migratoire permettent du même coup d'assurer les changements culturels. Le symbole est donc essentiellement un facteur d'équilibre.

Conclusions

Nous oserions avancer trois conclusions provisoires sur la conception de la symbolique telle qu'elle est enseignée par Goblet dans la *Migration des symboles*.

1. L'étude de la symbolique doit s'envisager de façon comparative et migratoire. L'historien doit rapprocher les différents symboles issus de religions différentes sans préjugés et examiner les flux migratoires afin de remonter jusqu'aux civilisations les ayant primitivement élaborés.
2. Il convient de discerner la forme symbolique qui relève de l'histoire de l'art et le contenu religieux et philosophique de la forme étudiée. Pareille étude débouche sur une double conclusion : la forme symbolique est souvent conventionnelle, elle se comprend aisément si l'on examine les voies commerciales empruntées par les objets symboliques. Les contenus symboliques ne se laissent pas réduire.

Leur impuissance à exprimer les mécanismes de l'invisible sont plutôt une source d'enrichissement qu'une démonstration de leur caractère indigent.

3. Ce que nous nommerons l'apérîté symbolique permet d'entr'apercevoir le caractère infini du divin et la sclérose des religions toutes pétries d'une dogmatique et d'une tradition qui entravent le cheminement spirituel vers le divin. Qui sait faire des symboles la source de sa spiritualité dispose d'un outil dynamique qui permet d'appréhender le Beau et le Bien. C'est à ce niveau de notre exposé que se niche sans doute l'idéologie du penseur mais peut-être aussi son audace et sa quête du sens ; deux qualités aussi rares à son époque que nos jours.

Dans son ouvrage intitulé *La pensée sauvage*, C. Lévi-Strauss souligne :

C'est un fait que les méthodes de cet ordre, entendons la pratique du mythe et de la symbolique, pouvaient conduire à certains résultats qui étaient indispensables, pour que l'homme pût attaquer la nature par un autre biais. Loin d'être, comme on l'a souvent prétendu, l'œuvre d'une « fonction fabulatrice » tournant le dos à la réalité, les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type : celles qu'autorisait la nature, à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible. Cette science du concret devait être, par essence, limitée à d'autres résultats que ceux promis aux sciences exactes et naturelles, mais elle ne fut pas moins scientifique, et ses résultats ne furent pas moins réels. Assurés dix mille ans avant les autres, ils sont toujours le substrat de notre civilisation ¹¹.

Goblet aurait certainement souscrit à ces lignes car, en mettant l'accent sur la méthode et la portée universelle du discours mythique, Lévi-Strauss touche à la question clé : quelle est la réalité que le mythe et le symbole ont pour vocation d'expliquer ? Si les réponses structurales diffèrent singulièrement des hypothèses diffusionnistes nuancées de Goblet, il n'en reste pas moins que ce dernier a eu le grand mérite de poser les bonnes questions. Il y a certes longtemps que les ouvrages de Goblet d'Alviella ont quitté les livres étudiant la symbolique religieuse, on demeure toutefois frappé en relisant ces belles lignes de Lévi-Strauss de la modernité de ses analyses. La thèse diffusionniste a été battue en brèche et l'étude des structures a bien montré la multiplicité des cultures créatrices mais, sur la question philosophique de la portée du symbolisme, la pensée de Goblet conserve toute sa prégnance. Somme toute, tant l'auteur de *La Migration* que celui de *La Pensée sauvage* s'accordent sur l'essentiel : la pertinence méthodologique de la symbolique et son efficacité intrinsèque. A leurs yeux, il reste à l'homme d'aujourd'hui à opérer une grande migration. Voyage plus ardu et délicat que l'étude historique des voies commerciales empruntées par les symboles religieux, migration éternelle répondant à un appel indéfinissable mais bien réel qui pousse l'humain à se mouvoir au sein de ses symboles vers la connaissance de son énigmatique identité.

Notes

¹ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *La migration des symboles*, rééd., Editions Louis Musin, 1983, p. 15. Cette première phrase du premier chapitre de *La migration...* vient après une longue introduction visant à la définition du mot *symbole* et une série de références à des articles parus dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, la *Revue des Deux-Mondes* et la *Revue de l'Histoire des Religions*. *La Migration* se présente donc résolument comme une œuvre scientifique venant après une série d'études ponctuelles sur des symboles déterminés.

² E. GOBLET, *La migration des symboles*, op. cit., p. 2.

³ Les idées de Goblet sur le divin sont bien exprimées dans *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire, Conférences faites en Angleterre sur l'invitation des administrateurs de la Fondation Hibbert*, Alcan, Paris-Bruxelles, 1892. De l'animisme au monothéisme, Goblet examine l'évolution des religions et leur lente « éuration » vers une spiritualisation du culte. Cette idée de la supériorité métaphysique des monothéismes sur les religions animistes et polythéistes n'empêcha nullement Goblet de défendre le droit des « nègres » à pratiquer leurs cultes. Il ne faut donc pas confondre cette description évolutive de l'histoire des religions avec un vulgaire dogmatisme visant l'apologie de telle ou telle religion monothéiste. En outre, la conception de l'histoire des religions proposée par Goblet n'est nullement linéaire.

⁴ On se référera utilement à la leçon d'ouverture de Goblet à l'Université Libre de Bruxelles (9 décembre 1884) reprise dans *Croyances, rites et institutions*, t. II : *Questions de méthode et d'origines, Hiéologie*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1911, p. 1-28. On mesure bien dans cette conférence d'ouverture l'importance donnée par Goblet à la méthodologie.

⁵ Goblet est résolument un chercheur de son temps, non seulement dans la *Migration des symboles* mais aussi dans ses articles sur Lang, Letourneau, Muller, Menzies, Smith, Spencer, etc. Il ne cesse d'accumuler les données sur l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, l'histoire de l'art, cherchant systématiquement les éléments lui permettant d'établir des faisceaux de convergences susceptibles d'étayer ses démonstrations les plus hardies.

⁶ E. GOBLET, *La migration des symboles*, op. cit., p. 16.

⁷ La thèse de la diffusion des symboles à partir d'un épicycle résiste assez mal à la question de la découverte du nouveau monde. Goblet est assez hésitant sur cette question car, s'il souligne souvent le caractère légendaire de telle ou telle explication, il soutient régulièrement sous la forme d'hypothèses l'idée d'influences via les îles du Pacifique.

⁸ L'étude de la symbolique des arbres et de leurs acolytes est une des plus intéressantes de *La Migration*. Il s'agit du chapitre IV, p. 147-250.

⁹ E. GOBLET, *La migration des symboles*, op. cit., p. 250.

¹⁰ E. GOBLET, *La migration des symboles*, op. cit., p. 326-329.

¹¹ C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, p. 25. Lors du débat qui suivit cette communication, plusieurs participants ont souligné qu'il s'agissait certainement d'un texte de Lévi-Strauss partiellement évolutionniste. Cette opinion doit être de mon point de vue nuancée. Le texte concerné a pour objet de montrer la pertinence du mythe en tant que discours explicatif d'une forme de réalité. Il intervient dans l'ouvrage avant le célèbre paradigme du bricolage qui permettra au père de la méthode structurale de préciser le rapport entre discours scientifique et mythique. Il s'agit plutôt pour l'auteur de *La pensée sauvage* de clarifier ici la question du classement et de justifier précisément la pertinence du discours mythique dans ce type d'opération de la pensée (*La pensée sauvage*, p. 24). Le texte vise à montrer un décalage entre deux types de discours et non à prouver une quelconque évolution entre les deux modes de narration.

La notion de Dieu dans la pensée du comte Goblet d'Alviella

par
Pierre F. DALED

Quel peut être le sens de l'idée de Dieu dans l'économie générale d'une pensée ainsi délimitée par son auteur : d'une part, « l'athéisme dogmatique m'a toujours paru inintelligible »¹ et d'autre part, « je témoignais une hostilité aussi constante et aussi implacable au culte dominant parmi mes compatriotes »² ? Afin d'y répondre, nous disposons de la relation personnelle des circonstances particulières dans lesquelles Goblet d'Alviella « confessa » ce que ses confidents de l'époque nommaient « l'idée la plus secrète et le sentiment le plus intime »³ du penseur quant à sa religiosité.

En 1912, Goblet d'Alviella présente, à l'Académie royale de Belgique, un recueil intitulé *Almanacco del « Coenobium » — Confessioni e Professioni di Fede*. Le *Coenobium* est « une revue italienne ou plutôt bilingue qui, imprimée en Suisse, à Lugano, et dirigée avec talent par M. Giuseppe Rensi, se consacre aux études religieuses et philosophiques avec un cercle étendu de collaborateurs et une grande indépendance d'allure »⁴.

Celle-ci avait envoyé, à l'époque, « à un nombre considérable de personnes connues pour appartenir aux opinions et aux pays les plus divers, un questionnaire »⁵ concernant leurs convictions profondes en matière de religion. Il en ressort, selon Goblet d'Alviella, « une tour de Babel où se heurtent les vues les plus contradictoires »⁶.

D'une part, des penseurs déclarent « être toujours restés fidèles aux enseignements de leur Église, parce que cette institution est pour eux la source indiscutable de la vérité »⁷. D'autre part, certains prétendent devoir « se faire violence pour ne pas déclarer cérébralement malades ceux qui croient à un Dieu créateur, à une Providence, à l'immortalité de l'âme »⁸.

Néanmoins, aux yeux de Goblet d'Alviella, « la grande masse des dépositions trahit un vif désir de faire vivre la religion en bonne harmonie avec la science et la liberté »⁹. Selon lui, la partie « la plus intéressante » de ce recueil est celle où les « collaborateurs décrivent avec une sincérité évidente comment se sont formées chez eux les opinions dont ils formulent l'expression ultime »¹⁰. Cet *Almanacco del « Coenobium »* contient ainsi, d'après Goblet d'Alviella, « des pages d'autobiographie qui forment autant de documents psychologiques pour l'étude de la mentalité

religieuse ou philosophique à la fin du XIX^e siècle et au commencement du XX^e siècle »¹¹.

Goblet d'Alviella ayant répondu à ce questionnaire avec cette même « sincérité évidente » qu'il salue chez ses collègues, ce document est donc des plus estimables pour la détermination de ses options spirituelles fondamentales. Nous en avons extrait les « confessions » les plus significatives pour notre problématique.

La première question formulée par la direction du *Coenobium* est la suivante : « Faites-vous une distinction entre *la religion* et les religions, entre l'esprit religieux commun à tous les hommes à des degrés divers et l'esprit confessionnel, limité aux dogmes d'un credo particulier ? »¹²

Voici la réponse de Goblet d'Alviella :

Ce que j'entends par religion ? Je pense que nous pouvons trouver une définition suffisamment objective pour être acceptable par tous, depuis les orthodoxes des divers cultes jusqu'aux libres-penseurs et aux hommes de science, si nous consentons à regarder la religion simplement comme la façon dont les hommes réalisent leurs relations avec la puissance mystérieuse *dont ils croient dépendre*¹³.

Selon lui, « la théologie sera la conception qu'on se forme de ces relations ; le culte, les actes individuels ou collectifs que cette conception inspire, au point de vue moral aussi bien que rituel »¹⁴.

Pour Goblet d'Alviella, « c'est en ce sens que les religions peuvent être distinguées de la religion »¹⁵. Une distinction qui, pour lui, « [...] n'est pas purement analytique ; elle peut encore se réaliser en fait ; il suffit de croire, en dehors de toute religion positive, à la réalité d'une puissance supérieure dans le sens absolu du mot et d'admettre que de ce fait découlent pour nous des devoirs à remplir »¹⁶.

Quant aux systèmes religieux particuliers, Goblet d'Alviella n'en prévoit « ni leur disparition radicale, ni même leur réduction à l'unité, soit par la prédominance exclusive d'une religion, soit par le développement d'un culte synthétique »¹⁷. Il conçoit, au contraire, comme « [...] plus probable la formation graduelle d'un état mental où les religions survivantes, tout en conservant leurs formes et leurs traditions respectives, mais en n'y attachant plus qu'une valeur symbolique, se regarderaient les unes comme les autres comme les Rites différents d'une même Église, formée par tous les gens de bien »¹⁸.

La seconde question à laquelle répond Goblet d'Alviella est la suivante : « Dieu occupe-t-il une place dans votre pensée ? Comment concevez-vous Dieu ? A quoi ce mot répond-il dans votre esprit ? »¹⁹

Goblet d'Alviella formule ainsi sa réponse :

Pour ma part, je crois à l'existence de Dieu, conçu comme un pouvoir indéfinissable et incompréhensible en lui-même, mais se manifestant par des lois, dont l'action vérifiable par la science, tend à mettre plus d'équilibre, d'unité, d'ordre, d'harmonie, parmi les forces aveugles et désordonnées qui s'enchevêtrent dans l'univers²⁰.

Cette action, précise Goblet d'Alviella :

[...] s'exerce à la fois dans le domaine physique où l'évolution se traduit, de la nébuleuse à l'homme, comme une marche continue vers l'organisation d'un équilibre et dans le domaine moral, où la raison nous révèle la conduite à tenir pour concourir

au progrès général. Là est le fondement du devoir : notre obligation de coopérer avec la puissance qui travaille à l'amélioration du monde ²¹.

Une répartition des fonctions entre Dieu et la raison dans le domaine de la moralité que souligne sa réponse à la question suivante : « Considérez-vous, oui ou non, la morale comme indépendante de la religion [...] ? » ²².

Selon Goblet d'Alviella, « demander si la morale est indépendante de la religion me semble mal poser la question. La réponse ne peut être qu'affirmative s'il s'agit de la définition des obligations morales ».

Mais, il ajoute que c'est « [...] surtout dans la religion [...] qu'on trouve la force nécessaire pour imposer l'accomplissement de ces devoirs, en dehors même de toute idée de rémunération individuelle » ²³.

Toutefois, précise Goblet d'Alviella, tout « ceci implique la croyance que l'évolution se dirige vers une fin et que cette fin est bonne » ²⁴.

Goblet d'Alviella aborde ensuite un problème qui lui semble plus délicat. Celui-ci est formulé ainsi : « La question de la vie future se pose-t-elle à votre esprit ? Concevez-vous une survivance de la personnalité après la mort ? La comprenez-vous au sens figuré de survivance de la répercussion des actes ou au sens métaphysique d'une réalité d'outre-tombe ? » ²⁵

Voici la réponse de Goblet d'Alviella :

Pour ce qui concerne votre question relative à la vie future, je serais moins affirmatif. J'ai eu longtemps un faible pour les systèmes qui répartissaient les âmes entre les astres suivant la façon dont elles s'étaient conduites dans leur vie antérieure. Mais c'est la distinction même entre l'esprit et la matière qui semble désormais dépassée par les conclusions de la science. D'autre part, des raisons psychologiques me rendent difficile d'accepter que la personnalité disparaisse tout entière ²⁶.

En conséquence, Goblet d'Alviella précise :

En tout cas, la seule forme de survivance qui me paraisse conciliable avec la continuité de l'évolution universelle, c'est l'hypothèse d'une survivance conditionnelle et graduée, ceux-là seuls en profitant qui auraient atteint un certain degré de développement intellectuel et moral. A la dissolution de l'organisme, leur personnalité se développerait sur un plan nouveau, dans des conditions que nous ne pouvons prévoir, ne les ayant jamais observées ²⁷.

A ce propos, la réponse de Goblet d'Alviella à la question suivante peut être éclairante : « La croyance et la science sont-elles conciliables ou non ? Si oui, comment concevez-vous cette conciliation ? » ²⁸.

Goblet d'Alviella répond ainsi :

A elles seules les sciences physico-chimiques ne peuvent nous révéler les lois de la vie, non plus que la biologie, les lois de la pensée. Rien n'interdit de supposer des manifestations plus développées encore de l'Énergie universelle, se réalisant sous des formes qui nous échappent jusqu'ici ²⁹.

En conséquence :

Si le progrès consiste pour l'Être en un accroissement de complexité et de coordination, pourquoi ne pourrions-nous atteindre en notre évolution un état aussi supérieur à la pensée et même à la conscience que celles-ci le sont au mouvement mécanique ? ³⁰.

Une réponse dont Goblet d'Alviella concède que « ce n'est là qu'une hypothèse, mais une hypothèse qui nous rend une échappée sur l'Océan sans borne »³¹.

Goblet d'Alviella nous détaille par la suite la genèse de sa spiritualité en répondant à la question suivante : « Avez-vous conservé intacte la foi de votre enfance ? Si non, à quel âge et dans quelles circonstances avez-vous rompu avec la confession religieuse traditionnelle qui fut, pensons-nous, celle de votre jeunesse ? Quel effet cette rupture a-t-elle produit sur vos sentiments, vos pensées, votre conduite ? »³².

Remarquons qu'ainsi formulée, la question du *Coenobium* n'envisage que la possibilité d'une perte de la foi et non celle de sa découverte toujours possible pendant l'existence d'un individu. L'hypothèse d'une absence de foi dès la prime jeunesse n'était donc pas envisagée, à cette époque, par la rédaction de cette revue.

Quoi qu'il en soit, voici comment Goblet d'Alviella relate, en 1912, l'évolution de ses options intellectuelles les plus personnelles :

Vous désirez savoir comment j'en suis arrivé à mes convictions actuelles ? Je n'éprouve aucune hésitation à m'en expliquer, si intime que soit le sujet. Je suis né dans une famille catholique en religion et, depuis plusieurs générations, libérale en politique, au sein d'un peuple où la vie publique est dominée par la lutte séculaire entre les partisans et les adversaires du cléricisme. [...] J'ai été baptisé dans l'Église romaine ; un prêtre m'a enseigné le catéchisme ; j'ai fait ma première communion et j'ai plus ou moins continué à pratiquer le culte au cours de mes études dans des collèges laïques³³.

Mais il précise : « J'en suis sorti totalement incroyant, sans que je puisse dire à quel moment ni pour quel motif, entre douze et dix-huit ans, j'ai cessé de croire »³⁴.

Il est néanmoins « demeuré spiritualiste »³⁵ et suit alors les cours de Guillaume Tiberghien qui « enseignait avec un véritable enthousiasme le *panthéisme* de Krause »³⁶. Mais ce type de pensée professé, pourtant avec passion, par Tiberghien amène ce commentateur réservé : « J'avoue qu'il ne m'en est pas resté grand chose en dehors d'une profonde estime pour la mémoire de mon vieux professeur »³⁷.

Goblet d'Alviella déclare ensuite :

L'évolution des questions scientifiques, à l'époque où les théories de Darwin révolutionnaient les esprits, me faisait insensiblement dériver vers le scepticisme positiviste, lorsque la lecture des *Premiers principes* d'Herbert Spencer, comme je l'ai exposé un jour à l'Académie royale de Belgique, vint mettre fin à mes doutes sur l'existence de Dieu, le but de la vie et l'ordre du monde³⁸.

En 1907, Goblet d'Alviella avait effectivement tenu, à l'Académie royale de Belgique, les propos suivants : « Je n'hésite pas à affirmer, pour ma part, que plus d'un esprit, devenu indifférent aux anciennes croyances, a dû aux *Premiers principes* de Spencer la fin de ses doutes relatifs à l'existence de Dieu »³⁹.

En fait, Goblet d'Alviella considère s'être quasi totalement aligné sur cette pensée. Ne dit-il pas : « Je me suis borné à compléter la notion spencérienne d'une énergie infinie et éternelle dont tout procède par la célèbre formule de Matthew Arnold : *un pouvoir, non pas le nôtre, qui travaille pour la droiture* »⁴⁰.

A la question : « Quel rapport y a-t-il, selon vous, entre le dogme et la religion ? L'un est-il la condition de l'autre ? D'ailleurs qu'entendez-vous par dogme ? »⁴¹,

Goblet d'Alviella répond : « De très bonne heure, tout indifférent que je fus aux discussions de dogmes, j'avais saisi l'importance des questions religieuses » ⁴².

De même, il ajoute : « Je n'ai jamais attaché d'importance aux divergences théologiques dans les organisations qui reconnaissent le droit de chacun à l'indépendance de sa pensée » ⁴³.

Écoutons-le à ce sujet : « Pourquoi ne l'avouerais-je pas, fussent ceux qui me ne comprendront point me taxer d'indifférentisme, soit de versatilité ? Il s'en faut de peu que je ne me sois senti unitaire en Angleterre [...] et aux États Unis [...], théiste à Londres [...], cosmien à New Bedford [...] et humanitaire à New York, voire brahmaïste à Calcutta [...] » ⁴⁴.

Goblet d'Alviella justifie ses éventuelles adhésions spirituelles en ces termes : « Je puis dire que si j'étais né dans une de ces communions, je n'en serais sans doute jamais sorti, parce que je n'y aurais trouvé aucune entrave à mon développement intellectuel et moral » ⁴⁵.

Nous pouvons donc résumer ainsi les propos de Goblet d'Alviella : par sa volonté de définir la religion « objectivement » et d'une manière « acceptable par tous » ainsi qu'en invitant à « croire en dehors de toute religion positive », Goblet d'Alviella indique qu'il distingue effectivement l'« esprit religieux » général de l'« esprit confessionnel » particulier. Il évoque de surcroît la probabilité de l'apparition d'un « état mental » dans lequel se refléteraient les « Rites différents d'une même Église ».

Goblet d'Alviella conçoit la notion de Dieu comme un « pouvoir » qui est « indéfinissable et incompréhensible » et dont l'action concourt à instaurer l'« ordre » et l'« harmonie », tant dans le domaine « physique » que « moral ». Concernant cette dernière sphère d'activité, soulignons que, pour Goblet d'Alviella, c'est la « raison », et non pas Dieu, qui porte à sa connaissance la conduite à adopter afin de participer au progrès général. Par contre, c'est en Dieu que se fonde l'obligation de collaborer à l'amélioration du monde. Goblet d'Alviella souligne que son discours est explicitement sous-tendu par la croyance en l'existence d'une bonne finalité de l'évolution et que l'accomplissement de la moralité ne vise aucune récompense personnelle qui viendrait en couronner la réalisation.

Nous remarquons également que sa compréhension lucide du caractère scientifiquement « dépassé » de la conception d'une survivance de l'âme est en tension avec ses motivations « psychologiques » qui lui rendent difficile d'accepter l'idée que rien ne survive à sa disparition. Une survivance hypothétique qui est doublement conditionnée. Premièrement, elle dépend du développement intellectuel et moral de l'individu bien qu'il ait annoncé précédemment que les devoirs devaient être accomplis sans viser de récompense. Et deuxièmement, elle est la seule conception qui soit conciliable avec son point de vue évolutionniste. Quant à la possibilité d'atteindre, en « notre » évolution, un état supérieur à la pensée et à la conscience — ce qu'il appelle également des manifestations de l'« Énergie universelle » sous des « formes » inconnues qui échappent au discours scientifique —, ce ne sont là, comme le rappelle Goblet d'Alviella, que des « hypothèses » auxquelles il accorde néanmoins une portée non négligeable.

L'évolution des convictions intellectuelles de Goblet d'Alviella peut se résumer ainsi : éduqué religieusement, il se retrouve néanmoins « absolument incroyant » à

l'âge de dix-huit ans sans qu'il puisse déterminer la cause d'une telle rupture. Il n'en demeure pas moins « spiritualiste » — ce qui, à ses yeux, n'est donc apparemment pas incompatible avec le fait d'être « absolument incroyant ». Il dérive, par la suite, vers un « scepticisme positiviste » ; nous en connaissons la cause : ce sont les révolutions scientifiques de l'époque qui bouleversent son esprit. Cette dérive dubitative s'interrompt lorsque la découverte des théories de Spencer lui fait prendre conscience du caractère certain de l'existence de Dieu dans le sens d'un pouvoir œuvrant pour la rectitude.

Son rapport aux dogmes confirme la primauté accordée dans sa pensée à la conception d'une « religion universelle » au-delà des religions particulières. Un point de vue qu'il résume lui-même en se présentant comme « étranger à toute Église, mais en communion d'idée et de sentiment avec quiconque, soit à l'intérieur, soit en dehors des organisations ecclésiastiques, cherche à rapprocher la religion de la raison » ⁴⁶.

En conclusion, ayant déterminé ce qu'il entend par *la* religion et ce qui en constitue la notion centrale : à savoir, Dieu ; ayant précisé quels étaient les rapports entre la morale, la raison et la religion ainsi que les relations entre cette dernière et la science ; s'étant étendu sur la notion de vie future ; ayant clairement retracé l'évolution de sa spiritualité et ayant finalement délimité les rapports entre les dogmes et la religion, Goblet d'Alviella affiche une volonté de dissocier sa conception de Dieu et les notions qui en découlent des religions particulières. Les « confessions » de Goblet d'Alviella traduisent un désir de libérer la conscience de la foi dogmatique à laquelle il est « hostile » sans pour autant la jeter dans l'athéisme qu'il juge « inintelligible ». Il opte, en conséquence, pour l'alternative d'une « Énergie universelle » conçue comme un pouvoir inconnaissable qui travaille pour la droiture et qu'il nomme Dieu.

Une telle option ne s'explique-t-elle pas si l'on conçoit qu'elle est fondamentalement motivée par l'attachement que manifeste Goblet d'Alviella à l'égard de la distinction conceptuelle entre l'« inconnaissable » et l'« inconnu ». Autrement dit, n'est-elle pas fondée sur la volonté de préserver une différence entre ce qui « échappera toujours à la connaissance » ⁴⁷ et ce que « nous pouvons espérer connaître tôt ou tard » ⁴⁸ ? Goblet d'Alviella affirme être « véritablement abasourdi » ⁴⁹ que l'on puisse nier l'« inconnaissable » ; c'est-à-dire que l'on puisse tout ramener à de l'« inconnu ». Un « inconnu » dont il se demande si l'évolution scientifique ne finira pas, un jour ou l'autre, par percer le mystère ; dévoilant ainsi qu'il n'y avait, en réalité, rien derrière celui-ci qui puisse à tout jamais « échapper à la connaissance ». Goblet d'Alviella ne peut s'y résoudre et déclare donc clairement : « Non seulement je proclame la réalité de l'Inconnaissable, mais, si je me refuse à le définir, c'est que je crois cette réalité supérieure et non inférieure à toute définition » ⁵⁰.

En d'autres mots, la notion de Dieu dans la pensée de Goblet d'Alviella ne s'aligne pas sur les dogmes de l'épiscopat romain mais elle n'est pas pour autant absolument niée. Elle signifierait plutôt un attachement « psychologique » à la puissance de l'« Inconnaissable » ⁵¹. Cette fidélité spirituelle émane d'un penseur évolutionniste qui est néanmoins conscient du caractère scientifiquement « dépassé » de la tra-
duction « physiologique » de cet attachement en terme de survivance de l'âme.

Notes

¹ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Paris-Bruxelles, 1892, p. 317.

² Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « La Maçonnerie, la Religion, les Religions », dans *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, n° 30, 1887, p. 80.

³ *Almanacco del « Coenobium » per il 1913 — Confessioni e Professioni di Fede*, Casa editrice del « Coenobium », Lugano, 1913, p. 5.

⁴ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « Almanacco del Coenobium per il 1912. — Confessioni e Professioni di Fede », dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques et de la Classe des Beaux-Arts de l'Académie Royale de Belgique*, Bruxelles, 1912, p. 42.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Almanacco del « Coenobium » per il 1913 ...*, *op. cit.*

¹³ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « *Extrait du Referendum organisé par la Revue Coenobium dans son Almanach de 1912 sous le titre de : Confessioni e Professioni di Fede* », s. d., p. 1. Ce document (291. 081 G 538 n° 36) provient d'un *Varia* de Goblet d'Alviella qui est conservé à la Bibliothèque des Sciences humaines de l'ULB.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Almanacco del « Coenobium » per il 1913 ...*, *op. cit.*

²⁰ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « *Extrait du Referendum organisé par la Revue Coenobium...* », *op. cit.*, p. 1.

²¹ *Ibid.*, p. 1-2.

²² *Almanacco del « Coenobium » per il 1913 ...*, *op. cit.*, p. 6.

²³ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « *Extrait du Referendum organisé par la Revue Coenobium...* », *op. cit.*, p. 2.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Almanacco del « Coenobium » per il 1913 ...*, *op. cit.*, p. 6.

²⁶ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « *Extrait du Referendum organisé par la Revue Coenobium...* », *op. cit.*, p. 3.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Almanacco del « Coenobium » per il 1913 ...*, *op. cit.*, p. 6.

²⁹ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « *Extrait du Referendum organisé par la Revue Coenobium...* », *op. cit.*

Ibid., p. 4. •

³¹ *Ibid.*

³² *Almanacco del « Coenobium » per il 1913 ...*, *op. cit.*, p. 6.

³³ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « *Extrait du Referendum organisé par la Revue Coenobium...* », *op. cit.*, p. 4.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 5.

³⁹ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « La théorie du divin et la méthode de l'évolutionnisme », dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques et de la Classe des Beaux-Arts de l'Académie Royale de Belgique*, Bruxelles, 1907, p. 98.

⁴⁰ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « *Extrait du Referendum organisé par la Revue Coenobium...* », *op. cit.*, p. 5.

⁴¹ *Almanacco del « Coenobium » per il 1913 ...*, *op. cit.*, p. 6.

⁴² Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « *Extrait du Referendum organisé par la Revue Coenobium...* », *op. cit.*, p. 5.

⁴³ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Croyances, rites, institutions*, Paris, 1911, tome III, p. 118.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁰ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « La part de l'Inconnaissable », dans *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, n° 28, 1885, p. 82.

⁵¹ Un document intitulé *Copie du Testament philosophique de notre regretté Grand Commandeur* provenant du *Dossier KUL* (non inventorié, non folioté), conservé à l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (ULB), confirme l'état d'esprit des « confessions » personnelles faites une dizaine d'années auparavant par Goblet d'Alviella. Son *Testament philosophique* est rédigé comme suit :

« Je déclare ma ferme intention de mourir dans les principes maçonniques du Rite Écossais Ancien et Accepté, tels que je les ai compris et pratiqués avec le concours de mes Frères. En présence de la mort, il convient d'affirmer sa foi dans les choses éternelles. Je crois au Dieu incognoscible, seule et unique Réalité, dont on peut dire : *In illo vivimus, movimus et sumus* — à sa mystérieuse émanation, le vrai *Logos*, l'Énergie edificatrice de l'Univers ; à l'action providentielle suivant laquelle cette Énergie se révèle, la Loi du Progrès que réclame mon cœur et que proclame ma raison. Mon attitude vis-à-vis de toutes les Religions reste ce que je la définissais en 1884, quand je me disais « étranger à toute Église, mais en communion d'idée et de sentiment avec quiconque, soit à l'intérieur, soit en dehors des organisations ecclésiastiques, cherche à rapprocher la Religion de la Raison ». Cependant je ne m'oppose pas, si ma femme le désire, à [ce] que mes obsèques soient célébrées après l'incinération de mes restes, avec le concours du christianisme protestant qui a consacré notre union et la naissance de nos deux enfants, pourvu que le pasteur qui conduira le service soit un ministre dont je partage les opinions, tels que MM. Rey, Hocart, Teissonnière. Cette déclaration était écrite depuis longtemps. Je la reproduis intégralement aujourd'hui que j'ai dépassé ma soixante-quinzième année, afin de bien attester, à l'approche du terme de mon passage sur terre, que mes convictions n'ont pas changé.

Bruxelles, 1^{er} janvier 1921

(s) Goblet d'Alviella. »

Le rôle de Goblet d'Alviella dans la symbolique comparée du XIX^e siècle

par
Jean-Pierre LAURANT

Après l'échec des « Lumières » et les violents conflits qui secouèrent l'Europe révolutionnaire jusqu'en 1815, la question des symboles fut un enjeu essentiel au XIX^e siècle dans les rapports entre les religions et les sciences nouvelles en cours de formation. L'exégèse symbolique était, en effet, par nature la plus rebelle à la formulation de lois et à la théorisation logique. La nature du symbole se prêtait également à toutes les ambiguïtés, entre la simple représentation et l'acte rituel assurant son efficacité pratique.

Une science des symboles

C'est à ce carrefour que tentèrent de se rencontrer la science et la foi, la pratique religieuse ou initiatique et la mise en ordre logique, comme dérivant d'une source unique. Comment intégrer la découverte de l'Orient, des hiéroglyphes au Zend Avesta, aux figures et types de l'exégèse traditionnelle chrétienne comme expression de la vérité une ? La question se pose encore aujourd'hui, en d'autres termes : peut-on faire de l'exégèse biblique en étant incroyant, parler de façon pertinente de la franc-maçonnerie sans être initié ? Derrière le problème se profilent les enjeux de pouvoir, l'existence d'une science sacerdotale ¹, d'une régularité initiatique, d'une science des religions autonome, essentielle à la « laïcisation » de la pensée ? L'œuvre de Goblet d'Alviella se situe à ce carrefour, aux côtés de l'entreprise d'un autre historien protestant : Albert Réville (1821-1906) et de la création (1886) de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, à Paris, héritière de l'ancienne Faculté de Théologie de la Sorbonne, qui a précédé la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France, ou de celle de Chantepie de La Saussaye à Amsterdam. Mais, par sa position sociale de premier plan, dans l'ordre politique autant que dans le cadre de son appartenance à la maçonnerie, Goblet occupe une position particulière entre la vie spirituelle et la science sécularisée, dans un XIX^e siècle où le statut scientifique devenait lui-même un enjeu d'importance avec des flottements évidents. En même temps, la sphère de l'ésotérisme, dans lequel la franc-maçonnerie s'est placée, en partie tout au moins, ou a été placée par d'autres avec des intentions diverses, a revendiqué la maîtrise de cette articulation.

La référence savante

La présence de Goblet comme référence scientifique tout d'abord, s'est affirmée dans des domaines variés. Il publia régulièrement dans *la Revue de l'histoire des religions*, revue qui conférait à ses collaborateurs la garantie du statut scientifique, suivant de près la voie de son ami Réville ². Dans le camp opposé, l'exemple du père jésuite Henri Pinard de La Boullaye (1874-1958), professeur d'histoire des religions à la Grégorienne à Rome, est assez intéressant ; on trouve dans *L'Etude comparée des religions* dix références à Goblet anthropologue (et non pas historien) assorties de critiques sur la rigueur avec laquelle la « migration des symboles » avait été suivie ainsi que sur le rôle des « sciences auxiliaires » telles que l'anthropologie dans les sciences modernes ³. La place qu'il occupe, en bonne compagnie, dans l'ouvrage destiné au public cultivé de Victor Magnien, *Les mystères d'Eleusis* ⁴, est importante. Dès l'introduction, son *Eleusinia...* ⁵ était donné comme étude de base avec le travail de Paul Foucart sur les mystères, accompagné de références à L. A. Charbonneau-Lassay (iconographe ésotérisant), Franz Cumont, Jérôme Carcopino, Isidore Levy, etc. Les renvois dans le texte concernaient Zeus consolant Déméter affligée en lui envoyant les Grâces, pour chanter et danser. Les correspondances étaient établies avec les Pawnies de l'Oregon : Hanaborzho consolé dans la Loge sacrée par un festin, thèmes chers au grand voyageur que fut Goblet ⁶. Un article de *la Revue de l'histoire des religions* était cité à propos du taurobole : « L'Initiation magique, sociale et religieuse », à côté de Jacques Matter, Friedrich Creuzer et dom Odon Casel, *De Philosophorum graecorum silentio mystico* ⁷.

Le bestiaire du Christ de Charbonneau-Lassay renvoie à plusieurs reprises à ses travaux ; à propos d'une représentation de cheval sur une monnaie cyprite : « L'Influence des symboles » ⁸, tout d'abord ; sur les rapports de l'œuf du monde et de la lumière ensuite ⁹, voisinant avec un maçon symbolisant, Oswald Wirth (1860-1943), et Eliphas Lévi (1810-1875). Toujours dans le camp catholique, Marie-France James analysant les réactions catholiques à l'œuvre de Guénon signale *Croyances, rites et institutions* dans les travaux sur « l'archéologie de la croix » ¹⁰.

L'absence de références proprement symboliques à l'auteur chez René Guénon est assez étonnante car il semble l'avoir utilisé, en tous cas intégré dans sa documentation et la communauté des sujets abordés révèle celle des préoccupations : la croix, le triscèle (armoiries triangulaires de la Sicile, formées de trois jambes dont la pliure indique un mouvement comparable à la rotation du swastika), l'identité du foudre et du vajra, de la fleur de lys et de la fleur de lotus, le sens solaire du swastika, etc. ¹¹. Il s'agit du même « corpus symbolique », objet de débat, qui pose problème ¹².

Les occultistes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle ont eu tendance à l'annexer, le *Dictionnaire des sciences psychiques ou occultes* de Caillet (1912) le cite deux fois pour *La migration des symboles* et *Ce que l'Inde doit à la Grèce* (1897).

Cependant, l'introduction à *La migration des symboles* précisait les objectifs de l'auteur : faire une histoire des symboles et non du symbolisme ¹³ ; le consensus assez inattendu que l'on vient de constater renseigne utilement sur les « passages obligatoires » et les « bouts de chemin » en commun, plus importants qu'il y pouvait paraître à première vue.

Le débat symbolique

Lorsque Charbonneau-Lassay argumentait sur le symbole de l'œuf, sans germe où Gaïa naquit, dans l'orphisme et son origine thrace nordique, il comparait, à la façon de Goblet, les glissements de sens, associant le cygne à l'origine nordique et les différences fondamentales avec l'œuf de Lédä supposant l'intervention d'un dieu mâle ; mais il en tirait des conclusions inverses, suivant Clément d'Alexandrie, appuyé sur saint Paul : le Christ avait restitué le vrai sens, perdu au cours du voyage à travers l'histoire. Au chapitre deux de *La migration*, on lit à propos du swastika : « ce sont des religions très différentes qui adoptent les mêmes symboles », provoquant à cette occasion des glissements caractéristiques, de sens, avec la formation de types intermédiaires : croix ansée, marteau de Thor, ce qui illustrait la thèse des significations nourries par les alluvions d'affluents successifs. Pour un traditionaliste comme le cardinal Pitra (1812-1889) qui tenta de remettre en honneur une exégèse symbolique contrôlée par le magistère de l'Eglise contre la critique historique, toute modification était une altération, « Toute hérésie depuis la gnose antique a toujours brisé les symboles reçus... »¹⁴. Mais le meilleur exemple d'articulation symbolique fonctionnant indifféremment dans un sens et un autre est celui d'Orphée nourrissant les bêtes sauvages qui prend dans les catacombes la figure du Christ.

Aux traditions populaires « récupérées » par l'Eglise au début du XIX^e siècle, succédait l'analyse de celles des autres peuples, « non civilisés » : rites agraires chez les Cafres, les Gabonais, en Polynésie... abordés par l'anthropologie, l'ethnologie prenant la suite, de façon un peu inattendue, de « l'école légendaire ».

Une analyse du rôle des symboles dans *Eleusinia...* montre que la distance qui sépare son auteur des « ésotériques » est aussi grande que celle qui le sépare des religieux. Il ne s'agissait, à l'origine, que de rites agraires destinés à la « Paradôsis tôn ierôn » (transmission des choses sacrées), avec les symboles de l'épi de blé, de Déméter en vache ; ensuite vinrent les rites nationaux athéniens, puis les petits et grands mystères, l'orphisme enfin qui passa dans le christianisme. L'ésotérisme avait été introduit tardivement, à l'occasion du passage des rites nationaux aux mystères qui permettaient d'intégrer des étrangers. La transmission des rites, selon Goblet, avait été facilitée par les progrès du syncrétisme et Clément était plus près des mystères grecs que des Evangiles ; l'eucharistie elle-même avait évolué : symbole mystique chez Clément, elle avait ensuite glissé vers la magie. Dans l'étude du symbole du Christ poisson, « l'IXTHUS », il reprenait la thèse historique de M^{re} Duchesne, en le citant, contre les tenants de l'immutabilité, religieux comme Pitra ou « ésotérique » : la religion n'échappait pas à la loi générale du progrès¹⁵.

Guénon profita d'un désaccord sur la méthode comparatiste pour manifester son hostilité à l'ensemble de la conception de la maçonnerie de Goblet contre qui il lança deux attaques personnelles. Dans *L'Esotérisme de Dante*¹⁶ tout d'abord, à propos du grade de Prince de Mercy ou Ecossais Trinitaire : « Un haut maçon qui semble plus versé dans cette science toute moderne et profane qu'on nomme « l'histoire des religions » que dans la véritable connaissance initiatique, le comte Goblet d'Alviella, a cru pouvoir donner de ce grade purement hermétique et chrétien, une interprétation bouddhique sous le prétexte qu'il y a une certaine ressemblance entre le titre de Prince de Mercy et celui de « seigneur de compassion » »¹⁷. Dans *L'Erreur spirite en-*

suite ¹⁸, à propos de l'antoinisme sur le point d'être reconnu officiellement en Belgique en 1913 avec l'appui, selon lui, « de deux sénateurs, chefs de la franc-maçonnerie, Charles Magnette et Goblet d'Alviella ».

Conclusion

C'est l'imprécision des contours du domaine symbolique qui en a fait un enjeu dans les luttes de pouvoir intellectuelles du XIX^e siècle et un lieu d'affrontement privilégié entre les stratégies les plus opposées. La réversibilité des arguments, qui est frappante, semble due au fait que le centre du débat se trouvait ailleurs, autour de la critique historique et du statut scientifique revendiqué par des disciplines nouvelles. L'absence de théorie sur la nature même du symbole commune à Goblet d'Alviella et aux grands manuels de son temps constitue une preuve supplémentaire.

Chantepie de La Saussaye (1848-1920) se limitait à une série de constatations, dans son introduction au *Manuel d'histoire des religions* ¹⁹, de la répétition universelle et spontanée des mêmes phénomènes. « Pratique et croyances se reproduisent à l'infini comme les images que se renvoient deux miroirs opposés. Cette répétition est trop générale pour être accidentelle et, quand les faits semblables se reproduisent à trop longue distance... les similitudes ne peuvent résulter de communications historiques. C'est ainsi que, dédaignant l'histoire, on est amené à les expliquer par les lois constantes, fonctionnant également partout et manifestant par là l'identité fondamentale de la nature humaine croyances populaires... ». Il faisait appel à l'ethnographie, au folklore, etc. Un sens ne pouvait être cherché que dans la philosophie de la religion et Chantepie parlant symbole se livrait à des identifications purement « horizontales », du type : « A Babylone Oannès, le dieu dont le poisson est le symbole... » ; Goblet ne procède pas autrement.

La voie ouverte par ce type d'analyse s'est séparée en deux, aboutissant d'une part à la minimisation du rôle de l'histoire dans les analyses mythiques de Mircea Eliade — et Henry Corbin put parler de noyade dans les eaux de l'histoire —, d'autre part à la séparation du religieux et du discours sur le religieux. L'ouvrage de Pinard de La Boullaye, déjà cité, ne se présentait pas comme un manuel des religions mais le point des études sur les religions ; il reprochait à l'histoire des religions, telle qu'elle avait été conçue à la fin du siècle, d'être devenue le porte-parole des thèses rationalistes ou théosophiques. Il n'existait pas d'explication globale par les sciences religieuses mais leur usage limité conservait toute sa valeur ; l'auteur terminait sa démonstration en l'illustrant par une référence à *Croyances, rites et institutions* de Goblet d'Alviella ²⁰.

Notes

¹ Le débat sur la nature des hiéroglyphes avait déjà été vif aux siècles précédents ; au XIX^e siècle, l'Eglise catholique tenta de préserver son autorité sur ce domaine d'interprétation, avec les travaux des « chanoines savants des cathédrales » notamment, au moment où la critique historique malmenait les textes sacrés.

² *Histoire des religions des peuples non civilisés*, Paris, 3 vol., 1883-1889 ; *Prolégomènes à l'histoire des religions*, Fishbacher, Paris, 1881.

³ T. 2, Beauchesne, Paris, 1929-1931, p. 126, 129 et 491.

⁴ Payot, Paris, 1929 (rééd. 1938).

⁵ *Eleusinia, de quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis*, Payot, Paris, 1929.

⁶ V. MAGNIEN, *op. cit.*, p. 88, 144 et 147.

⁷ Jacques MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme*, Levraut, Paris, 1828 ; deux traductions allemandes furent réalisées. Les thèses de Creuzer sur la révélation primordiale avaient emporté la conviction du monde scientifique dans le premier quart du XIX^e siècle avant de servir de « repoussoir » aux historiens des religions comme Goblet. Dans le monde de l'ésotérisme, Guénon fit de la Tradition primordiale la base de ses conceptions ; idée reprise, sous une forme assez différente, par certains milieux religieux, O. Casel fut de leur nombre.

⁸ *Revue de l'histoire des religions*, 1889, p. 150 ; *Le Bestiaire...*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1940, p. 208.

⁹ « De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis », deuxième partie du titre *Eleusinia* que Charbonneau confond avec un titre d'article, *Le Bestiaire...*, *op. cit.*, p. 946.

Esoterisme et christianisme autour de René Guénon, NEL, Paris, 1981, p. 314.

Voir les articles de Guénon réunis dans *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Gallimard, NRF, Tradition, Paris, 1962.

² Comme le Zodiaque de Denderah au début du siècle, les textes de Nag-Hammadi ou les découvertes de l'archéologie précolombienne hier et aujourd'hui.

³ A l'opposé de Creuzer, des traditionalistes catholiques et de Guénon.

⁴ Justification de ses travaux sur *La Clef de Méliton de Sardes*, publiée en 1883 à Frascati ; voir *La clef du symbolisme de Méliton de Sardes*, Guy Trédaniel, Paris, 1979, p. 67.

⁵ *Eleusinia, op. cit.*, chap. v, il s'inscrivait en faux contre la thèse de BURNOUF, *Sciences des religions*, Paris, 1876, sur les origines ésotériques des enseignements. L'ésotérisme représentait pour lui un stade final d'évolution.

⁶ *L'Esotérisme de Dante*, Charles Bosse, Paris, 1925.

P. 17, note 4 de l'édition Chacornac, 1949. Ce grade est le 26^e du Rite Ecossais Ancien et Accepté.

⁸ *L'Erreur spirite*, Rivière, Paris, 1921 ; p. 352 de l'édition Chacornac, 1952.

⁹ Freiburg, J. C. B. Mohr, 1887-1889 ; A. Colin, Paris, 1904.

P. Geuthner, Paris, 1911, 3 vol.

La religion et la civilisation égyptiennes dans l'œuvre de Goblet d'Alviella Sources, interprétations et dérivations

par
Eugène WARMENBOL

Je me suis contenté d'emprunter aux spécialistes — dont les noms font autorité dans les diverses branches de la critique historique et religieuse — le résultat de leurs recherches, en ayant toujours soin, dans mes développements, de distinguer la vérité établie et l'hypothèse, même vraisemblable.

Voilà ce qu'avance Eugène Goblet d'Alviella en 1887, en « réponse à quelques objections produites contre (son) cours », son *Introduction à l'histoire générale des religions*, qu'il donne à l'Université Libre de Bruxelles à partir de l'année académique 1884-1885 ¹.

Je voudrais, dans le présent article, examiner quelles furent, pour les domaines particuliers de la religion et de la civilisation égyptiennes, les sources de l'historien des religions (1846-1925), et les interprétations qu'il en a proposées. La réflexion et l'œuvre appartiennent aux années 1884 à 1914, les années durant lesquelles il occupa la chaire d'histoire des religions de l'Université Libre de Bruxelles et durant lesquelles il fut aussi Sérénissime Grand Maître National du Grand Orient de Belgique, de 1884 à 1886, et Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil, à partir de 1900, *ad vitam* ². Comme le fit remarquer Jacques Marx, parlant du rôle joué par Goblet d'Alviella dans le domaine de l'histoire comparée des religions et au sein de la franc-maçonnerie belge et internationale, les deux aspects sont idéologiquement liés ³, et nous aurons l'occasion de confirmer que cela vaut pour le général comme pour le particulier dans la pensée de Goblet d'Alviella.

Sources

Docteur en Droit, docteur en Philosophie et Lettres, docteur en Sciences administratives et politiques, il citait scrupuleusement ses sources ; celles-ci ne sont donc pas difficiles à retrouver. Elles ne paraissent pas nombreuses, d'ailleurs : le contenu d'une bibliothèque privée plutôt que les trésors d'une bibliothèque publique. Et le nombre d'auteurs différents semble plus restreint encore : collègues proches ou amis plutôt que correspondants lointains ou inconnus.

Parmi ces auteurs, le plus souvent mentionné se nomme Gaston Maspéro (1846-1916). Successeur d'Auguste Mariette au poste de directeur du Service des

Antiquités de l'Égypte, qu'il occupa de 1881 à 1886 et à nouveau de 1899 à 1914, Gaston Maspéro fut le plus productif des égyptologues, la quantité de ses contributions (1200 !) n'affectant en rien leur qualité. Professeur à l'École des Hautes Études (1869) et au Collège de France (1874), il est peut-être le dernier généraliste de l'égyptologie, quoique son œuvre témoigne d'un intérêt tout particulier pour la religion égyptienne ⁴.

L'homme était incontournable pour un non-spécialiste tel Goblet, il l'est encore aujourd'hui pour tout spécialiste respectant ses sources. Les articles les plus fréquemment cités sont ceux que l'inventeur des momies royales publia dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, dont il était éditeur, et à laquelle Goblet d'Alviella contribua plusieurs fois également ⁵. Sur les quatre titres de bibliographie donnés auprès du résumé imprimé de son cours consacré aux *Premières civilisations* fait à l'Extension de l'Université Libre de Bruxelles (1895-1896) ⁶, deux sont des productions de Gaston Maspéro : son *Archéologie égyptienne* (1887), un ouvrage fort populaire qui connut de multiples éditions, et son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* réédité plusieurs fois également, qui devait rester un classique de l'égyptologie ⁷.

Cité également dans cette bibliographie, et abondamment dans l'œuvre de Goblet, est l'ouvrage de Cornelis Petrus Tiele (1830-1902) intitulé *Histoire des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques* (1882). Certes moins connu, Cornelis Tiele, qui fut professeur d'histoire des religions à l'Université de Leyde, n'en fut pas moins une autorité reconnue en la matière et la préface de l'édition française de son travail, paru originellement en néerlandais, porte la signature d'Albert Reville, qui était quant à lui professeur d'histoire des religions au Collège de France ⁸. L'un et l'autre se retrouvent aussi parmi les éditeurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, un des dénominateurs communs des écrits et écrivains de la bibliothèque de la rue Faider ou du château de Court-Saint-Étienne.

Autre auteur très fréquemment cité, Paul Pierret (1837-1916), élève d'Emmanuel de Rougé tout comme Gaston Maspéro, était conservateur au Louvre et auteur d'un *Essai sur la mythologie égyptienne* (1879) et d'un *Panthéon égyptien* (1881), l'un et l'autre utilisés par Goblet d'Alviella ⁹. Nous retrouvons par ailleurs le même auteur dans l'article consacré par Adolphe Samyn au monument funéraire de la famille, un article dont le contenu reflète les lectures et le savoir de Goblet autant, sinon plus, que ceux de son architecte ¹⁰. Outre son *Essai sur la mythologie égyptienne*, il cite également son *Le dogme de la Résurrection chez les Égyptiens. Papyrus du Louvre n° 3377*, consacré au rituel funéraire ¹¹. Pour Paul Pierret, la religion égyptienne n'était polythéiste qu'en apparence, mais en fait essentiellement monothéiste ; il n'en pouvait être autrement, car « Dieu est un ou il n'est pas » ¹².

Occasionnellement apparaît le nom de Sir Peter Le Page Renouf (1822-1897), qui fut conservateur au British Museum, auteur de *Lectures on the Origins and Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt* (en fait les Hibbert Lectures de 1879) ¹³, ainsi que celui de Heinrich Brugsch (1827-1894), professeur à Göttingen, qui laissa une œuvre immense, dont pratiquement seule la *Religion und Mythologie der alten Aegypter* (1885-1888) est utilisée, pour un seul passage, où il dit qu'« Osiris s'élança » ¹⁴. J'y reviendrai.

Finalement, le seul ouvrage utilisé par Goblet qu'il n'avait certainement pas dans sa propre bibliothèque est l'énorme *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien* (1849-1859), publié en douze grands folios sous la direction de Richard Lepsius (1810-1884), professeur à Berlin ¹⁵. Et encore les figures qu'il y puise pourraient tout aussi bien avoir été empruntées à un article de Heinrich Brugsch, *Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe*, auquel Goblet fait référence aussi dans ses *Recherches sur l'histoire du globe ailé hors de l'Egypte* ¹⁶.

Ainsi donc, le nombre d'auteurs, d'ouvrages utilisés par Goblet paraît fort limité, mais, certes, le nombre d'égyptologues l'était aussi, particulièrement en Belgique ¹⁷. La qualité de ses sources n'est évidemment pas en cause, ni d'ailleurs, on le verra, l'originalité de l'interprétation qu'il donnera de ces sources.

Il convient d'émettre une réserve toutefois, Goblet d'Alviella ne fait usage intensif que d'auteurs écrivant en français ou traduits en français, et si les auteurs anglophones lui sont manifestement accessibles, les écrits des germanophones, par contre, lui échappent globalement. Or, la religion égyptienne est un domaine qui a toujours été fort fréquenté par les chercheurs germaniques, et ce jusqu'à nos jours avec des chercheurs comme Erich Hornung ou Jan Assmann ¹⁸.

Goblet d'Alviella, quant à lui, n'a pas lu *Die Religion der alten Aegypter* d'Alfred Wiedemann (1856-1936), paru en 1890, ni *Die ägyptische Religion* d'Adolf Erman (1854-1937), paru en 1905. Le premier est traduit en anglais en 1897, le second en 1907 : il se pourrait que le problème réside plutôt dans le renouvellement de ses sources ¹⁹.

En fait, si l'Egypte est bien mentionnée encore dans ses derniers articles, tout indique qu'il a à peu près abandonné ses recherches dans le domaine lorsqu'il fait la connaissance d'un jeune homme brillant, qui deviendra le premier et le plus grand des égyptologues belges, Jean Capart (1877-1947) ²⁰. Il fit sa connaissance vers 1899, peut-être à l'occasion du Congrès International des Religions à Paris, où Jean Capart présente *La fête de frapper les Anou*, publié en 1901 dans (et ce n'est pas un hasard, bien entendu) la *Revue de l'Histoire des Religions*, où il assurera plus tard des bulletins bibliographiques et critiques des religions de l'Egypte que Goblet d'Alviella ne manquera pas de vanter ²¹.

La contribution majeure de Goblet d'Alviella à l'égyptologie (belge en particulier), en fin de compte, pourrait être le soutien qu'il donna à Jean Capart en début de carrière. N'oublions pas que le futur conservateur des Musées Royaux d'Art et d'Histoire était docteur en Droit de l'Université Libre de Bruxelles (1898), qu'il a donné cours dans le cadre de l'Extension de l'Université Libre de Bruxelles (1900-1901) et qu'il a contribué plusieurs fois à la *Revue de l'Université de Bruxelles* (de 1896 à 1903), qui a même publié son tout premier article, *Le Double, d'après Maspéro* ²². Il n'y avait pas que Goblet qui lisait assidûment Maspéro !

Avec le compte rendu des *Débuts de l'art en Egypte*, le seul signé par Goblet ayant pour objet un ouvrage d'archéologie, publié en 1904 dans le *Bulletin de la Classe des Beaux-Arts* de l'Académie royale, Capart s'élance ou, du moins, Goblet lance Capart ²³.

Les deux hommes avaient beaucoup en commun, manifestement. Il n'empêche que nous ne savons pas trop que faire de la légende qui veut que Goblet d'Alviella

aurait invité Capart, vers 1900, « à venir déchiffrer des hiéroglyphes sur les murs de la loge maçonnique de Bruxelles » ; parce qu'en 1912, nous le retrouvons aux pieds de Pie x, en audience privée, demandant la bénédiction du pape ²⁴.

Interprétations

« La religion égyptienne était un mélange de pratiques grossières (zoolâtrie, fétichisme, sorcellerie) avec des notions fort élevées sur l'unité divine, l'ordre cosmique et l'ordre moral ». Voilà ce qu'enseigne Goblet d'Alviella en 1895-1896 à l'Extension de l'Université Libre de Bruxelles.

« Le mythe du soleil mourant pour renaître (Osiris et Horus) devint le symbole de l'ordre universel et le garant de la vie posthume (...). Le dieu de la capitale, quelle qu'elle fût, donnait son nom au Dieu unique, dont toutes les divinités étaient regardées comme les manifestations multiples ». Et d'ajouter : « La morale égyptienne est un peu sentencieuse et terre à terre ; mais si elle avait été appliquée à la lettre, les Egyptiens auraient été le peuple le plus vertueux et le plus charitable du monde » ²⁵.

« La vieille religion égyptienne, écrit-il dix ans plus tard dans *De la responsabilité des influences religieuses dans la chute de la civilisation antique*, suivant les idées qu'on s'en fait de plus en plus, était, en somme, un naturisme assez grossier qui concevait ses dieux sous des formes bestiales, et qui croyait pouvoir les dominer par des procédés magiques ». « Osiris, dont on a voulu faire tantôt un dieu du Nil, tantôt un dieu de végétation, avait fini par devenir principalement le Soleil couché et, par suite, le dieu des morts ». Et d'ajouter : « le culte d'Isis avait beau n'offrir, sur la nature et le rôle des dieux qu'un amalgame de légendes disparates et enfantines, sa morale même avait beau ne présenter qu'un caractère plus ou moins négatif et terre-à-terre : les cérémonies où il représentait la passion d'Osiris en étaient venues à symboliser le sort de l'homme juste aux prises avec les puissances du mal et de la mort » ²⁶.

Loin d'être une condamnation de la religion égyptienne, il s'agit là d'une prise de position dans la controverse opposant dans le dernier quart du xix^e, une majorité convaincue que le monothéisme a précédé le polythéisme à une minorité persuadée que le contraire est vrai. Emmanuel de Rougé, Peter Le Page Renouf, Eugène Grébaut, Paul Pierret croyaient tous — nous ne choisissons pas le verbe au hasard — que le culte de l'Un et de l'Unique était l'essence même de la religion égyptienne, le culte d'un dieu unique, immortel, incréé qui ne recevrait que plus tard des formes multiples le rendant plus accessible aux non-initiés ²⁷.

Eugène Goblet d'Alviella fait preuve d'originalité en prenant, avec Gaston Maspero, qui est indubitablement, nous l'avons vu, son maître à penser en matière d'égyptologie, le contrepied de toutes ces autorités qui s'appuyaient toutes, à leur tour, sur celle de Jean-François Champollion (1790-1832), le « père » de l'égyptologie : « Quelques mots peuvent suffire pour donner une idée vraie et complète de la religion égyptienne : c'était un monothéisme pur, se manifestant extérieurement par un polythéisme symbolique, c'est-à-dire un seul dieu dont toutes les qualités et les attributions étaient personnifiées en autant d'agents actifs ou divinités obéissantes » ²⁸. Il fallait donc de l'aplomb pour affirmer que « l'Égypte... a débuté par le polydémonisme et la zoolâtrie, sans la moindre idée d'un dieu unique », quoique Goblet ne fût certes pas, en 1907, le seul à l'affirmer ²⁹.

Et l'historien des religions étant d'abord anthropologue, à la manière d'un James G. Frazer, ne s'embarrasse pas en rédigeant cela, de cette apparente contradiction (qui retient toujours trop d'égyptologues) « entre la conviction d'étudier une civilisation d'un niveau culturel et éthique élevé et le sentiment d'une inadéquation du divin à ce même niveau » (pour utiliser les termes de Dimitri Meeks). L'Égypte, pour beaucoup d'égyptologues et plus encore pour leur public, « ne devient acceptable qu'à travers ce qu'on lui prête d'identité avec nos modes d'être et de penser, quitte à ne voir dans ce qui nous est étranger qu'un masque derrière lequel se cache une réalité plus haute. Réalité d'autant plus haute, d'ailleurs, qu'on en fait la source ultime de telle ou telle de nos réalités contemporaines »³⁰.

Goblet d'Alviella est (implacablement) lucide, l'anthropologue ne fait pas le culte de l'Égypte. Le même homme a pourtant largement contribué à modeler le temple maçonnique à l'égyptienne de la rue du Persil à Bruxelles. J'y reviendrai.

La démarche de l'historien des religions s'inscrit dans l'approche positiviste de la religion égyptienne, toute contradiction est résolue en admettant avec Adof Erman, que la religion égyptienne « entraîne effectivement derrière elle... dans sa forme officielle, toutes les sottises de ses débuts... », mais qu'en réalité, « pour les Égyptiens d'une époque plus évoluée, celle-ci ne constituait qu'un arrière-plan (sans) importance »³¹.

Pour dire sa pensée avec ses propres mots, et telle qu'il l'exprime dans *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* : « Il ne fallait qu'un effort d'abstraction pour mettre, en arrière et au-dessus (de la) triade [témoignage d'après Goblet d'une première « concentration théologique »], un être en qui elle vint se résumer et, pour ainsi dire, se résoudre. Cette unité supérieure fut tantôt le premier personnage de la triade regardé comme se dédoublant lui-même pour s'engendrer éternellement, tantôt un « Esprit plus spirituel que les dieux », « l'Ame sainte qui revêt des formes, mais qui reste inconnue ». C'est ce dieu, triple et un (dit Goblet en employant l'expression de Maspéro), qui « crée perpétuellement ses propres membres », c'est-à-dire les dieux... Et tous ces dieux « ne sont toujours que les noms et les aspects divers de l'Être unique »³².

L'Être unique a plus d'un nom, une inscription en hiéroglyphes le proclame sur le monument funéraire de la famille à Court-Saint-Étienne³³.

La question se pose maintenant de savoir dans quelle mesure la carrière maçonnique d'Eugène Goblet d'Alviella a pu orienter ses recherches en matière de religion égyptienne, la franc-maçonnerie puisant largement dans l'imagerie égyptienne durant tout le XIX^e siècle et encore jusqu'à la première Guerre Mondiale³⁴. Ainsi le Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil accorde une attention toute particulière au personnage d'Osiris, cela entre autres dans son ouvrage consacré aux *Origines du grade de Maître dans la franc-maçonnerie*.

« Le personnage d'Hiram, avance-t-il, peut se prêter à des interprétations symboliques suffisamment larges pour que tous les Fils de la Veuve y communient avec leurs prédécesseurs des temps et des cultes les plus divers. Cherchons en lui — propose-t-il — comme déjà les Égyptiens dans leur Osiris, par delà le symbole de la vie individuelle, celui de la vie et son fond général et sans cesse renouvelé — ou

mieux encore, le symbole de l'Énergie mystérieuse qui, après avoir bâti l'univers, s'efforce d'y introduire un peu plus d'harmonie, de justice et d'amour »³⁵.

Lorsqu'il relate les mystères osiriaques il ne doute manifestement pas (ou plus) des relations d'Osiris avec Hiram. « Le dieu, *sortant du temple*, tombait sous les coups de Set... Isis, accablée de douleur, *cherchait* au milieu des plaintes désolées des prêtres et des fidèles, *le corps divin* d'Osiris, dont les membres avaient été dispersés par Typhon. Puis, *le cadavre retrouvé*, reconstitué, ranimé, c'était une longue *explosion de joie*... Osiris à qui la vie était rendue, *rentrait dans son temple* »³⁶.

Il affirme de plus que « des monuments égyptiens reproduisent un sarcophage d'où sort un acacia avec la devise « Osiris s'élance », comme pour prendre le dieu à témoin que la vie sort de la mort »³⁷. Toutefois, il semble qu'il aille trop loin dans les jeux d'analogie : l'acacia ombrage le tombeau d'Osiris mais il n'en émerge point ; l'Osiris végétant peut produire des épis de blé, mais c'est aussi le cas du sarcophage sus-mentionné, comme Goblet l'écrit d'ailleurs lui-même dans ses *Eleusiana. De quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Eleusis*³⁸.

Goblet va trop loin aussi, clairement, lorsqu'il présente le *Livre des Morts* comme un « vrai rituel d'initiation », toujours dans *Des origines du grade de Maître, Livre des Morts* qu'il qualifie peut-être plus correctement dans ses *Eleusiana* d'ouvrage qui enseignait « l'itinéraire à suivre dans la région d'outre-tombe, avec les formules d'incantation à utiliser contre les esprits infernaux. Quelque chose comme un Baedeker, ajoute-t-il non sans humour, ou, pour diminuer l'anachronisme, un Pausanias d'outre-tombe »³⁹.

Erreurs, peut-être, mais que de justesse dans la réflexion suivante, toujours dans le cadre de l'évaluation du rôle d'Osiris : « Sans doute les Egyptiens, comme tous les peuples connus, avaient, eux aussi, des prescriptions ritualistes dont la violation pouvait entraîner des châtiments dans ce monde et dans l'autre. Mais quelle distance morale entre l'interrogatoire du nègre de Guinée et l'apologie que, plusieurs milliers d'années avant notre ère (*sic*), le fidèle d'Osiris venait présenter en ces termes au tribunal des dieux : « Moi, certes, je vous connais, Seigneurs de la Vérité et de la Justice. Je vous ai apporté la vérité ; j'ai détruit pour vous le mensonge... Je suis pur, je suis pur, je suis pur » »⁴⁰.

Goblet d'Alviella a dû sentir qu'il s'agit là d'hommes probes et libres. L'homme guidé par son cœur, pesé sur la balance contre la plume de Maât, ne dépend pas d'initiatives ou d'ordres extérieurs : cet homme-là suit les ordres de son propre cœur, agit suivant ses propres initiatives, prenant ses propres responsabilités⁴¹.

Intéressante d'ailleurs, et très maçonnique, est sa vision de Maât, « personnification de la vérité, c'est-à-dire de la conformité au réel ». « Même dans nos langues, souligne-t-il, les termes « régularité, rectitude, droit, droiture », impliquent que l'idée morale dont ils sont l'expression a d'abord reçu une acception physique. Respecter les prescriptions de la coutume ou de la morale, se traduit encore chez nous, ajoute-t-il, comme dans l'antique Égypte, par « se conformer à la règle ». Les esprits en révolte contre l'ordre cosmique, donc, seront représentés comme travaillant à bouleverser l'ordre moral »⁴².

Le culte d'Osiris peut rappeler par la forme quelque mythe maçonnique, la nature de Maât évoque l'essence même de l'édifice maçonnique. Maât représente bien

l'ordre cosmique, donc aussi l'ordre social, dépendant de l'entendement social et, en dernière instance, de l'Etat pharaonique. Maât établit les liens qui lient l'homme à l'homme et assurent l'intégration sociale. A travers le roi, Maât établit les liens qui lient le monde humain à celui des dieux et assurent l'intégration universelle. Goblet savait que Maât représentait « une personnalité abstraite constituée *en opposition* avec les dieux, là où ceux-ci gardent de leur passé mythologique un caractère capricieux et arbitraire »⁴³. A la Basse Epoque, on le reconnaît aujourd'hui, Maât sera identifiée à la volonté de Dieu, ce qui équivaut à son abolition. L'homme qui place Maât dans son cœur s'est par ce fait même socialisé, intégré dans la société et dans le cosmos, engagé dans la communication, dans la vie active, dans l'écoute des autres. L'homme qui place Dieu dans son cœur se soumet à son courroux, sa puissance punissante, attend sa faveur ou sa miséricorde, expressions de la volonté de Dieu, cachée alors que Maât est évidente, et confortante⁴⁴.

L'Egypte que le franc-maçon Goblet d'Alviella reconnaît est celle qui fait le bien par amour pour le bien lui-même. « On cherche moins à connaître l'Egypte qu'à se reconnaître en elle », notait récemment Dimitri Meeks⁴⁵.

Dérivations

Nous avons vu ce qu'il en est de la religion égyptienne dans l'œuvre de Goblet d'Alviella, examinons à présent ce qu'il avance à propos de la civilisation pharaonique.

On sait que les formes et les couleurs de l'Egypte sont fortement présentes dans sa loge et dans sa tombe, ses demeures à caractère éternel⁴⁶ ; on s'étonnera donc du traitement sommaire que la civilisation égyptienne reçoit dans son œuvre, tout en ne perdant pas de vue que Goblet est historien des religions et non historien de l'art : « La statuaire aussi bien que la décoration révèlent deux types : le style populaire, réaliste et vivant ; et le style officiel, conventionnel et hiératique. Le premier, qui se rattache à l'art des populations libyennes, devait, en raison même de son but utilitaire, représenter la nature aussi fidèlement que possible ; il repose en effet, sur l'application de la magie imitative aux idées funéraires. Le second, qui constitue l'art pharaonique proprement dit, apparaît entièrement immobilisé dès son introduction en Egypte, où il est apporté de Chaldée ; il est au service de conceptions religieuses... qui se maintiendront jusqu'à la fin de la monarchie égyptienne »⁴⁷.

Aucun égyptologue contemporain, bien sûr, ne souscrirait encore à cette vision des choses : l'Egypte n'est pas statique, encore moins immuable, les Egyptiens ne sont ni des Libyens ni des Chaldéens. Ne jetons pas la pierre, toutefois, car de Gaston Maspéro à Perrot et Chipiez, c'est exactement ce que les égyptologues et exégètes de l'époque affirmaient, du moins à propos de la culture matérielle de l'Egypte pharaonique. Lisant l'art égyptien avec une grille néoclassique, ils ne pouvaient que condamner un art qui ne connaît pas la perspective⁴⁸.

Les Egyptiens étaient passés maîtres dans l'art de la construction — concède Goblet — et leurs monuments massifs étonnent encore aujourd'hui le monde (...). La vie égyptienne était gaie, confortable, luxueuse même, pense-t-il. Les maisons urbaines étaient spacieuses et bien aménagées (...). Cependant, la préoccupation de la tombe, ou plutôt de la vie d'outre-tombe, ne cessait de hanter les Egyptiens. Ils croyaient que l'âme — ou plutôt le double (Ka) — pouvait vivre indéfiniment dans la

tombe... On attribuait au double les mêmes besoins matériels qu'aux vivants... D'où la coutume d'offrir périodiquement des provisions au défunt, de mettre à sa portée des objets qui pouvaient lui être utiles ou même de peindre sur les parois intérieures du tombeau des scènes qu'on voulait lui faire revivre. C'est à l'aide de ces représentations réalistes qu'on a pu reconstituer de nos jours toute la vie privée et publique de l'Égyptien.

Voilà encore une vision qui est celle de son temps, la tombe comme lieu de représentation et les peintures comme tableaux biographiques et non, mais ce n'est là que la vision de notre temps, comme lieu de présentation, où les figurations sont la réalité, au-delà de toute anecdote, qui ne peut qu'être perturbante par son caractère éphémère ⁴⁹.

Égypte immuable, Égypte éternelle, Égypte référence ultime. Comme le formulait Goblet d'Alviella dans *La migration des symboles* : « Qu'on parte du Japon, de la Grèce, ou de l'Inde, voire de la Libye, de l'Étrurie ou de la Gaule, on finit toujours, d'étape en étape, par aboutir à deux grands centres de diffusion artistique partiellement irréductibles l'un à l'autre : l'Égypte et la Chaldée, avec cette différence que, vers le huitième siècle avant notre ère, la Mésopotamie s'est mise à l'école des Égyptiens, tandis que l'Égypte ne s'est jamais mise à l'école de personne » ⁵⁰.

A la lumière de cette réflexion, une question se pose : quelle fut la part d'Eugène Goblet d'Alviella dans l'élaboration du temple à l'égyptienne de la Rue du Persil ? Son apport à l'égyptologie ne s'en trouverait pas amplifié, mais celui à l'égyptomanie s'en trouverait enrichi d'un de ses monuments majeurs, un temple maçonnique qui passait vers 1890 pour le plus beau du Continent ⁵¹. Lors de sa consécration, le 26 janvier 1879, Gustave Jottrand, un avocat, était Vénérable Maître, et Eugène Goblet d'Alviella Orateur, mais c'est bien ce dernier que l'on entend parler à travers la bouche du premier ; ce qui nous fait penser que le futur Sérénissime Grand Maître National a effectivement joué un rôle important dans la création de ce fabuleux espace.

Remontant bien loin dans le cours des âges — dit Jottrand —, nous avons emprunté à l'antique sagesse de l'Égypte ce que, par la bouche de sa divinité suprême, elle disait déjà de l'essence des choses : « Je suis ce qui est ; je suis ce qui a été ; je suis ce qui sera. Je suis l'être par excellence, dont la forme est cachée à toujours ! ». Cette inscription, gravée jadis en hiéroglyphes sacrés [il s'agit de ceux que Jean Capart serait venu déchiffrer] sur le fronton du temple de Saïs, consacré à la déesse Isis, ainsi que nous l'apprennent Hérodote et Plutarque, la science moderne l'a retrouvée (...). Que l'on ne dise pas que ce que l'on ne peut connaître dans toute sa forme n'existe pas. L'inconnaissable existe. De même que la science sacerdotale des Égyptiens le proclamait, la science d'aujourd'hui le proclame ; témoin Herbert Spencer, le dernier et le plus complet des philosophes positivistes contemporains ⁵².

Ces réflexions ne portent-elles pas la signature de Goblet ? Celles qui portent effectivement sa signature, celles qu'il prononce en tant qu'Orateur de sa loge ce même 26 janvier 1879, sont malheureusement fort ambiguës : « La Maçonnerie montre qu'elle n'est pas seulement une philosophie, mais encore une religion, la religion de l'idéal (...). Maintenant — ajoute-t-il — qu'est-il besoin pour cela d'une association secrète, se bâtissant des sanctuaires de style égyptien pour y pratiquer des rites mystérieux ? (...) Ce n'est pas l'heure — répond-il —, mes FFF., de défendre le

secret et les formes de la Maçonnerie qui, du reste, n'ont pas besoin d'être défendus ici »⁵³.

Dans ses *Souvenirs de cinquante années de vie maçonnique en Belgique*, toutefois, nous apprenons que le temple est égyptien parce que tel quel il rend possible une observation plus stricte des rituels et la mise en œuvre d'un symbolisme plus élaboré⁵⁴.

Ce qui étonne, dans ce cas, c'est le rôle discret, finalement, joué par l'Égypte dans les écrits de Goblet d'Alviella. Car le caveau familial à Court-Saint-Etienne, une œuvre du même architecte, Adolphe Samyn, que l'atelier des Amis Philanthropes, comporte lui aussi de multiples références à l'Égypte. Construit entre 1885 et 1887, il est édifié, bien entendu, sur le modèle des tombes hindoues, mais l'accès au caveau, l'articulation entre monde des morts et monde des vivants, est timbré du disque solaire ailé égyptien, identifié dans un article signé par Samyn, mais pensé par Goblet, publié dans *L'Emulation*, comme « l'image d'Horus vainqueur de Set, donc du soleil victorieux des ténèbres, la forme visible du dieu unique, « être caché dont on ne connaît pas l'image » ». Il s'agit de l'inconnaissable, encore, formulé avec les mots de Maspéro. Figurent en outre sur le mausolée l'image du serpent se mordant la queue, de la fleur de lotus, de l'Osiris végétant, du phénix ou oiseau *benou* et de la croix ansée, assurant une sur-représentation de symboles égyptiens sur ce remarquable monument « conçu pour perpétuer les convictions philosophiques et religieuses d'Eugène Goblet d'Alviella »⁵⁵.

L'érection d'un obélisque en granit rose sur un socle de granit gris muni d'une corniche à gorge portant un disque ailé à la mémoire de Joseph Packard (1828-1888), le beau-père de Goblet, ne témoigne pas moins clairement des convictions philosophiques de celui-ci, maçon comme son beau-fils. La plupart des obélisques dans nos cimetières, en effet, couronnent, comme celui de Court-Saint-Etienne, des tombes de maçons, l'Orient éternel s'identifiant souvent à l'Égypte⁵⁶.

Et c'est toujours à l'Égypte qu'il est fait référence lors de la Tenue Funèbre du 20 décembre 1925 en l'honneur de trois anciens Grands Maîtres Nationaux, morts récemment, Gustave Royers, Jean-Laurent Hasse et Eugène Goblet d'Alviella : « Et voici qu'une fois de plus, le Rite symbolique dont ils furent les GGG. MMM. Nationaux, met en œuvre un de ses plus vénérables symboles, tel qu'il se révèle à nous dans les fresques égyptiennes de nos temples. Tels les Pharaons des antiques dynasties se présentaient devant le Tribunal d'Osiris pour s'entendre juger, tels nos TTT. III. FFF. comparaissent devant la Postérité représentée par leurs FFF. de tous Gr. et de toutes Qual. (...). L'âme du Pharaon ne devait pas revenir animer son magique support, le Ka mystique (...). Mais ceux qui eurent ces croyances et qui conformèrent leur vie à leur Idéal, ont droit à mieux que le mépris »⁵⁷.

Notes

¹ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Introduction à l'histoire générale des religions. Résumé d'un cours public donné à l'Université de Bruxelles en 1884-1885*, Bruxelles, 1887, p. 137 et 147.

² Voir les contributions d'A. DESPY-MEYER et de J. LEMAIRE, dans ce volume.

³ Voir aussi *supra*, p. 7 et sv.

⁴ H. CORDIER, *Bibliographie de Gaston Maspéro*, Paris, 1922. A propos de G. Maspéro, voir W. R. DAWSON et E. UPHILL, *Who was who in Egyptology*, London, 1972, p. 197-198.

⁵ Voir la contribution de M. GRAULICH, dans ce volume.

⁶ E. GOBLET D'ALVIELLA, « Les premières civilisations. Cours fait à l'Extension de l'Université libre », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, I, 1895-1896, p. 107-110, à la p. 110.

⁷ G. MASPERO, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1887 ; Id., *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1875. Goblet d'Alviella utilise la réédition de 1894.

⁸ C. P. TIELE, *Vergelijkende Geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische Godsdienst*, Leiden, 1872 ; Id. *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, Paris, 1882. A propos de C. P. Tiele, voir DAWSON et UPHILL, *op. cit.*, p. 287.

⁹ P. PIERRET, *Essai sur la mythologie égyptienne*, Paris, 1879 ; Id., *Le Panthéon égyptien*, Paris, 1881. A propos de P. Pierret, voir DAWSON et UPHILL, *op. cit.*, p. 233.

¹⁰ A. SAMYN, *Un essai d'application de la symbolique comparée à l'architecture funéraire. Monument funéraire à Court-Saint-Etienne*, Liège, 1889 (extrait de *L'Emulation*).

¹¹ P. PIERRET, *Le dogme de la Résurrection chez les Égyptiens. Papyrus du Louvre n° 3377*, Paris, 1883. Voir J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris, 1972, *passim*.

¹² P. PIERRET, *Essai sur la mythologie égyptienne*, Paris, 1879, p. 6.

¹³ P. LE PAGE RENOUF, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religion of Ancient Egypt*, London, 1880. A propos de P. Le Page Renouf, voir DAWSON et UPHILL, *op. cit.*, p. 246.

¹⁴ H. BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1885-1888 (2 vol.), p. 621. A propos de H. Brugsch, voir DAWSON et UPHILL, *op. cit.*, p. 41-42.

¹⁵ R. LEPSIUS, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Könige von Preussen Friedrich Wilhelm IV. nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842-1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition...*, Berlin, 1849-1859 (12 vol.). Sans doute Goblet d'Alviella utilisa-t-il l'exemplaire déposé à l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique. Voir *Catalogue des livres de la Bibliothèque de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique. Seconde partie. Ouvrages non périodiques (2^e fascicule : n° 5872 n° 10907). Lettres*, Bruxelles, 1887, f. 9522. A propos de R. Lepsius, voir DAWSON et UPHILL, *op. cit.*, p. 173-175.

¹⁶ H. BRUGSCH, « Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe », dans *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, XIV, 1868-1869, p. 209 ; cité dans E. GOBLET D'ALVIELLA, *Recherches sur l'histoire du globe ailé hors de l'Égypte*, Bruxelles, 1888 (extrait des *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 3^e série, t. XVI, n° 12), p. 4.

¹⁷ Voir A. BLOMME, « L'Égyptologie en Belgique », dans *Annales de l'Académie royale d'Archéologie de Belgique*, LXI, 6^e série, t. I, 1909, p. 569-658. Goblet d'Alviella fera le compte rendu de ce travail. Voir E. GOBLET D'ALVIELLA, « Notes bibliographiques », dans *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, et de la Classe des Beaux-Arts*, 1909, p. 418-420.

¹⁸ E. HORNING, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Paris, 1986 ; J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989. Et nous ne citons là que deux ouvrages, certes significatifs, traduits en français.

¹⁹ A. WIEDEMANN, *Die Religion der alten Aegypter*, Münster, 1890 ; A. ERMAN, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905. A la même époque paraît également E. A. W. BUDGE, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, London, 1904 (2 vol.), un ouvrage encore réédité de nos jours.

²⁰ DAWSON et UPHILL, *op. cit.*, p. 52-53 ; A.-M. et A. BRASSEUR-CAPART, *Jean Capart ou le rêve comblé de l'Égyptologie*, Bruxelles, 1974.

²¹ BRASSEUR-CAPART, *op. cit.*, p. 28 ; J. CAPART, « Le Congrès international d'histoire des religions », dans *Annales de la Société royale d'Archéologie de Bruxelles*, XIV, 1900, p. 439 ; Id., « La fête de frapper les Anou », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 43, 1901, p. 249-274 ; Id., « Bulletin critique de l'histoire

des religions de l'Égypte », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 51, 1904, p. 192-259 (et volumes suivants) ; E. GOBLET D'ALVIELLA, « Notes bibliographiques », dans *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, et de la Classe des Beaux-Arts*, 1909, p. 418-420, à la p. 419.

²² Université Libre de Bruxelles. *Rapport sur l'année académique 1895-1896*, Bruxelles, 1896, p. 78 ; Université Libre de Bruxelles. *Rapport sur l'année académique 1897-1898*, Bruxelles, 1898, p. 75 ; J. CAPART, *Pourquoi les Égyptiens faisaient des momies ?*, Bruxelles, 1900 (Extension de l'Université Libre de Bruxelles, année académique 1900-1901) ; Id., « Le Double, d'après Maspéro », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, II, 1896-1897, p. 603-625 ; Id., « Une page de l'histoire de l'égyptologie, d'après des documents inédits », dans *idem*, III, 1897-1898, p. 455-464 ; Id., « Notes sur les origines de l'Égypte, d'après les fouilles récentes », dans *idem*, IV, 1898-1899, p. 105-139 ; Id., « Esquisse d'une histoire du droit pénal égyptien », dans *idem*, V, 1899-1900, p. 305-338 ; Id., « Une déesse thébaine. Miritskro », dans *idem*, VI, 1900-1901, p. 517-530 ; et Id., « Les grands voyages à l'époque égyptienne », dans *idem*, IX, 1903-1904, p. 119-142.

²³ E. GOBLET D'ALVIELLA, « Notes bibliographiques », dans *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, et de la Classe des Beaux-Arts*, 1904, p. 438-442.

²⁴ BRASSEUR-CAPART, *op. cit.*, p. 29 et 34-35.

²⁵ E. GOBLET D'ALVIELLA, « Les premières civilisations. Cours fait à l'Extension de l'Université libre », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, I, 1895-1896, p. 107-110, aux p. 109-110.

²⁶ E. GOBLET D'ALVIELLA « De la responsabilité des influences religieuses dans la chute de la civilisation antique », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, XII, 1906-1907, p. 593-610, aux p. 602 et 604-605.

²⁷ Voir E. HORNUNG, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, London, 1983, p. 18-22 ; et D. MEEKS et Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993, p. 9-22. A propos de la religion égyptienne, voir aussi J. ASSMANN, « Gott », dans W. HELCK et W. WESTENDORF, *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden, 1977, col. 756-786 ; et les différentes contributions de Ph. DERCHAIN, dans Y. BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des Mythologies*, I, Paris, 1981.

²⁸ Sa pensée se trouve reflétée dans J.-J. CHAMPOLLION-FIGEAC, *L'Égypte ancienne*, Paris, 1859, p. 245.

²⁹ E. GOBLET D'ALVIELLA « De quelques thèses transactionnelles dans l'histoire des religions », dans *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, et de la Classe des Beaux-Arts*, 1907, p. 603-630, à la p. 613.

³⁰ D. MEEKS et Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 12-13.

³¹ D. MEEKS et Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 11. Voir aussi HORNUNG, *op. cit.*, p. 17.

³² E. GOBLET D'ALVIELLA, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Bruxelles, 1892, p. 232-233.

³³ A. DIERKENS, « Le monument funéraire de la famille d'Alviella. Première approche », dans *Maisons d'hier et d'aujourd'hui*, 66, 1985, p. 47.

³⁴ Surtout depuis A. LENOIR, *Nouvelle explication des hiéroglyphes*, t. I, Paris, 1808 ; et Id., *La Franc-maçonnerie prouvée par l'explication des mystères anciens et modernes*, Paris, 1814. Voir aussi L. NEFONTAINE, *Symboles et symbolisme dans la franc-maçonnerie*, Bruxelles, 1994, p. 26-28 et 31-32 ; ainsi que J. CURL, *The Art and Architecture of Freemasonry. An Introductory Study*, London, 1991, *passim*.

³⁵ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Des origines du grade de Maître dans la franc-maçonnerie*, Paris, 1983, p. 89. L'édition originale de ce texte a paru dans le *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, en 1906.

³⁶ E. GOBLET D'ALVIELLA, *op. cit.*, p. 73.

³⁷ E. GOBLET D'ALVIELLA, *La migration des symboles*, Paris, 1891, p. 211.

³⁸ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Eleusiana. De quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Eleusis*, Paris, 1903, p. 72. Voir W. HELCK, « Akazie », dans W. HELCK et E. OTTO (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, I, Wiesbaden, 1975, col. 113 ; J. G. GRIFFITHS, « Osiris », dans W. HELCK et W. WESTENDORF (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, IV, Wiesbaden, 1982, col. 623-633 ; et Chr. SEEBER, « Kornosiris », dans Id., *Lexikon der Ägyptologie*, IV, Wiesbaden, 1980, col. 744-746.

³⁹ E. GOBLET D'ALVIELLA, *op. cit.*, p. 73-74. Voir E. HORNUNG, « Jenseitsführer », dans W. HELCK et W. WESTENDORF, *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden, 1980, col. 246-249 ; M. HEERMA VAN VOSS, « Totenbuch », dans Id., *Lexikon der Ägyptologie*, VI, Wiesbaden, 1986, col. 641-643.

⁴⁰ E. GOBLET D'ALVIELLA, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Bruxelles, 1892, p. 210.

⁴¹ A ce propos, voir J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989.

⁴² E. GOBLET D'ALVIELLA, *op. cit.*, p. 186, 198 et 200.

⁴³ E. GOBLET D'ALVIELLA, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁴ ASSMANN, *op. cit.*, p. 137-138.

⁴⁵ D. MEEKS et Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁶ M. CELIS, « De egyptiserende maçonnieke tempels van de Brusselse Loges « Les Amis Philanthropes » en « Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis » », dans *M. et L. Monumenten en Landschappen*, III, n° 3, mai-juin 1984, p. 25-41, aux p. 27-32 ; DIERKENS, *op. cit.* et dans ce volume.

⁴⁷ E. GOBLET D'ALVIELLA, « Notes bibliographiques », dans *Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, et de la Classe des Beaux-Arts*, 1904, p. 440.

⁴⁸ G. MASPERO, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1887 ; G. PERROT et Ch. CHAPIEZ, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*. T. 1 : *L'Égypte*, Paris, 1882. Voir H. SCHÄFER, *Principles of Egyptian Art*, Oxford, 1974 ; R. TEFNIN, « Image et histoire. Réflexions sur l'usage documentaire de l'image égyptienne », dans *Chronique d'Égypte*, LIV, n° 108, 1979, p. 218-244.

⁴⁹ E. GOBLET D'ALVIELLA, « Les premières civilisations. Cours fait à l'Extension de l'Université libre », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, I, 1895-1896, p. 107-110, aux p. 108-109. Voir R. TEFNIN, « Éléments pour une sémiologie de l'image égyptienne », dans *Chronique d'Égypte*, LXVI, n° 131, 1991, p. 60-88 ; Id. (dir.), *La peinture égyptienne ancienne. Un monde de signes à préserver*, Bruxelles, 1994.

⁵⁰ E. GOBLET D'ALVIELLA, *La migration des symboles*, Paris, 1891, p. 328-329.

⁵¹ M. DE SCHAMPHELEIRE, « Où étions-nous avant ? », dans *Rue du Persil. 1879-1979*, Bruxelles, 1979, p. 24.

⁵² *Consécration du Nouveau Temple de la Loge Les Amis Philanthropes. Rue du Persil n° 4 à l'Orient de Bruxelles*, Bruxelles, 1880, p. 23. L'inscription a probablement disparu entre 1936 et 1940. Voir CELIS, *op. cit.*, p. 29.

⁵³ *Consécration...*, *op. cit.*, p. 25. Lors d'une Tenue de Banquet, Goblet d'Alviella parlera des « Égyptiens, de qui nous descendons » : *Centenaire du Souv. Chap. Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis et Les Amis Philanthropes à la Vallée de Bruxelles. 1800-1900. Compte rendu des Fêtes et Cérémonies. 7 et 8 avril 1900*, Bruxelles, 1900, p. 66.

⁵⁴ E. GOBLET D'ALVIELLA, « Souvenirs de cinquante années de vie maçonnique en Belgique », dans *Bulletin des Travaux du Suprême Conseil de Belgique*, 59, 1921, p. 49 et sv., à la p. 59.

⁵⁵ Voir aussi les contributions de Cl. BAUTZE-PICRON et d'A. DIERKENS, dans ce volume.

⁵⁶ E. WARMENBOL, « Avec des obélisques pour uniques montagnes » dans M. BROZE et Ph. TALON (éd.) *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain*, Leuven, 1992, p. 183-200, à la p. 193 ; Id., « Graven van maçons en maçonnieke graven op het Antwerpse Schoonselhof », dans *Epitaaf*, v, n° 17, 1992, p. 2-4.

⁵⁷ « Tenue funèbre du 20^e jour 10^e mois 5925 (20 décembre 1925) » dans *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 5925 (1925), p. 20-21 et 32.

Les *Indes* de Goblet d'Alviella : le voyage de 1875-1876 et la confrontation avec la réalité indienne *

par
Claudine BAUTZE-PICRON

A plus d'un titre, le long rapport que Goblet d'Alviella rédigea au cours de son voyage en Inde pendant l'hiver 1875-1876, mérite notre attention. Correspondant de *L'Indépendance Belge*, notre auteur appartenait au groupe de journalistes anglais et continentaux qui allaient commenter le voyage du prince de Galles Albert Edouard, fils de Victoria et futur Edouard VII dans la « Crown Colony » entre le 8 novembre 1875 et le 13 mars 1876. Invité à participer à ce voyage par le prince lui-même, en raison des liens privilégiés que Goblet d'Alviella entretenait avec la franc-maçonnerie anglaise, il fut probablement, parmi les journalistes accompagnant la suite princière, le plus averti des auteurs, témoignant par ses observations comme par ses commentaires d'une connaissance déjà assurée de la culture indienne ¹. Goblet s'acquitta avec honneur de son rôle de journaliste. Sa curiosité s'unit à ses connaissances intellectuelles pour offrir une présentation extrêmement vivante de sa rencontre avec l'Inde.

Le voyage du prince de Galles correspond à une réelle « prise de possession » du sol de l'Angleterre sur ces terres conquises depuis le XVIII^e siècle et contribuait à asseoir les visées impérialistes de son pays sur les Etats encore indépendants ou partiellement rattachés à la Couronne. Il le mena de Bombay par voie maritime vers Ceylan pour rejoindre ensuite le continent. Après avoir visité les villes sacrées de Madura et de Seringham au Tamil Nadu, Goblet se rendit à Hyderabad avant de prendre la route pour Calcutta, que le prince avait rejointe par voie maritime. De Calcutta, le voyage se poursuivit en remontant le Gange vers Bénarès, Kanpur et Delhi, puis vers le Nord, à Lahore et au Cachemire. La prochaine étape mena les voyageurs de Jamnu à Amritsar et finalement Agra, d'où fut rejointe Jaipur.

La série comporte vingt-quatre lettres publiées sous forme de vingt-six articles étalés entre le 22 novembre 1875 et le 4 avril 1876. Fort de son intérêt pour l'Inde contemporaine et des informations collectées lors de son voyage, Goblet publie en 1876 une étude intitulée « La mission de l'Angleterre dans l'Inde » dans la *Revue des Deux Mondes* et l'année suivante, dans le même journal, « Un voyage princier dans l'Inde ». Ce dernier article est le compte rendu de l'ouvrage de W. H. Russel publié la même année et qui constitue le rapport officiel du voyage du prince de Galles. Russel,

tout en étant correspondant du *Times*, avait été retenu par le futur souverain comme secrétaire privé pour la durée du voyage. Enfin, il conclut par un livre de souvenirs *Inde et Himalaya, souvenirs de voyage* également publié en 1877 (Paris, Plon).

Cet ouvrage marque la fin de la première partie de la carrière littéraire de Goblet consacrée à l'Inde. Jusqu'en 1881, il publiera encore des souvenirs de voyage en Europe mais demeure silencieux sur l'Inde. La deuxième partie de sa carrière littéraire consacrée à l'Inde se différencie des articles et ouvrages antérieurs en se consacrant d'une manière plus rigoureuse à l'étude de thèmes particuliers. En 1884, sort *l'Évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*. Cet ouvrage qui illustre un de ses thèmes favoris de recherche et montre ses préoccupations concernant l'Inde spirituelle de cette seconde partie du XIX^e siècle, constitue de fait une rupture avec les publications précédentes. De fait, les articles précédents constituent davantage le témoignage d'un homme sur ce qu'il lui a été donné d'observer, et donc envisageant de nombreux aspects de la culture indienne — même si Goblet y fait déjà preuve de son intérêt soutenu pour les phénomènes religieux et pour les structures politiques (et l'étude de 1876 dans *la Revue des Deux Mondes* traite de ce deuxième sujet). Cette seconde période se poursuit avec plusieurs articles sur les symboles relevés en art indien et se clôt en 1897 avec un ouvrage au titre évocateur de *Ce que l'Inde doit à la Grèce*.

L'intérêt de Goblet pour l'Inde s'afficha aussi de la manière la plus évidente avec la construction du mausolée de Court-Saint-Étienne ², conçu en 1885 et qu'il convient de rattacher à la première partie de sa carrière empreinte d'un enthousiasme et d'une générosité qui tendent à s'affadir après 1884. De ce fait, la perception de la culture indienne évolua dans la pensée de Goblet. De sa rencontre brutale et enthousiaste lors de l'hiver 1875-1876, il ne subsiste qu'une évanescence perception dans les ouvrages de 1884 et de 1897.

Le contenu des articles de *l'Indépendance Belge* ne laisse subsister aucun doute quant à la connaissance intellectuelle que possédait le jeune Goblet alors qu'il débarqua en Inde. Sa curiosité est grande, ses descriptions sont détaillées. Les termes dans lesquels il décrit Bombay, port de débarquement et première escale en Inde, sont pénétrés de surprise, d'étonnement, de curiosité. Son récit dépasse l'anecdote ; notre auteur tente, lorsque les circonstances le lui permettent, de visiter des monuments indiens et de participer à des événements proprement indiens et encore libres de l'influence anglaise ou de visiter des monuments et d'en retrouver, dans la mesure de ses possibilités, la signification. Sa jeunesse explique aussi l'enthousiasme de ses propos car l'Inde qu'il observe est nimbée de cet imaginaire exotique qui avait nourri sa jeunesse au travers des *Contes des Mille et Une Nuits*. Il retrouve la contrée mythique de ces contes dans l'Inde qui ensorcelle ses sens ³. Et à Ceylan, la nature surgit comme un « paradis terrestre », reflet d'un lointain passé encore davantage paradisiaque : « Il y a deux mille ans, l'île entière était devenue un immense jardin qu'alimentaient des réservoirs artificiels créés par de puissants barrages et qu'entrecoupaient de riches cités encore reconnaissables par leurs ruines d'une merveilleuse grandeur » ⁴.

Tout au long du voyage, il tentera d'échapper, quand cela lui est possible, aux festivités organisées par des Occidentaux et se laissera séduire par les célébrations locales. Il est clair que s'il doit son voyage à l'invitation de la cour anglaise, il est

surtout venu dans le but d'observer l'Inde non anglaise et cette attitude contribue à équilibrer dans ses articles l'admiration illimitée qu'il porte de manière évidente à la « civilisation » introduite par les Anglais. Dans le même ordre d'idées, il tient des propos sévères à l'égard des Anglais établis dans la péninsule, leur reprochant de ne pas s'être adaptés au climat tropical et d'avoir préservé un rythme de vie qui, s'il trouve sa pleine justification sous les cieux occidentaux, est déplacé en Inde.

Ses positions sur le développement artistique indien sont déjà annoncées par les observations consacrées au temple excavé de Shiva sur l'île d'Elephanta dans la baie de Bombay, monument qui « est un excellent sujet d'études et un remarquable spécimen de l'art hindou ; mais il manque de ce prestige mystérieux propre aux anciens sanctuaires des religions et des races disparues, comme le Parthénon d'Athènes, les ruines de Balbec ou les pyramides d'Égypte » ⁵.

Car nous voici au cœur du problème : d'une part, l'appréhension de l'art indien ne peut se faire que par comparaison avec des monuments de l'Antiquité méditerranéenne, d'autre part, ce serait en tant que témoin d'une période révolue que l'art indien pourrait éventuellement être valorisé. L'ouvrage de 1897 radicalise cette position qui s'applique non seulement à l'art mais à la civilisation indienne dans son ensemble, civilisation dont les « productions les plus antiques sont aussi les plus parfaites » ⁶. Ainsi, écrit-il à propos de l'art que « même si l'on tient compte des renaissances architecturales qui se sont succédé, dans l'Inde, sous l'influence des mahométans et des jainas, l'art de bâtir n'a rien produit de plus original ni de plus grandiose que les monuments bouddhiques par lesquels il débute dans la vallée du Gange à la veille de notre ère. La sculpture n'y a plus jamais atteint le niveau des œuvres qui marquent sa première floraison dans le bassin de l'Indus. La peinture elle-même n'a fait qu'y dégénérer depuis l'époque où des artistes anonymes composaient, à Adjantâ, des fresques dont nous ignorons les antécédents » ⁷.

La position de Goblet n'est bien entendu pas originale ; elle est même généralisée à l'époque chez des auteurs comme James Fergusson, James Burgess ou Alexander Cunningham, auteurs cités dans l'ouvrage de 1897, et trouve encore ses défenseurs aujourd'hui ⁸. C'est au Gandhâra que se situe la floraison de la sculpture indienne, en d'autres termes, une statuaire dont il est impossible de nier les liens avec la plastique du monde de l'Antiquité classique, fût-elle grecque ou romaine (ou éventuellement byzantine selon Goblet).

Après l'art du Gandhâra, qui selon Goblet trouve sa fin « au III^e, sinon au IV^e siècle » ⁹, « les types de divinités se transforment en grossières ébauches, pour ne reprendre quelque valeur artistique que dans le monnayage hindou des Gouptas au IV^e siècle de notre ère » ¹⁰ et les images sculptées qu'il eut l'occasion d'observer à Shrilanka, lui parurent « bizarres » ¹¹ (Lettre VII). Car l'histoire de la sculpture indienne dans son ensemble n'est qu'une « longue décadence » ¹². Ici encore, il se soumet à l'appréciation alors bien établie parmi ses contemporains, spécialistes de l'art indien et qui, en outre, ne tinrent compte de la statuaire indienne que d'une manière fort limitée ¹³.

En revanche, son appréciation du complexe religieux de Madura est plus nuancée. Car s'il tient les sculptures qui ornent les nombreux monuments et dont il décrit sommairement l'iconographie, pour « une vraie merveille d'art et de patience », il les per-

çoit aussi comme « emblèmes bizarres et... idoles grimaçantes qui semblent vous menacer de leurs cent bras ». A l'étape suivante, Seringham, c'est la visite du temple de Vishnu qui est au programme, monument dont une des tours lui suggère les propos suivants : « une de ces pyramides, en pierre blanche, m'a surtout frappé par le bon goût de son ornementation, où les images grotesques d'hommes, de dieux et de monstres, aussi laids les uns que les autres, sont remplacées par des imitations de feuillages et de sujets de fantaisie » ¹⁴.

Lorsqu'il parle d'images grotesques, d'emblèmes bizarres ou d'idoles grimaçantes ou lorsqu'il imagine qu'un sanctuaire bouddhique sur les contreforts de l'Himalaya est « peuplé d'idoles monstrueuses et de mythes sinistres » ¹⁵, Goblet se rattache à une perception de l'art indien qui a imprégné tout l'Occident depuis sa rencontre avec l'Inde ¹⁶.

L'architecture musulmane réconcilie Goblet avec l'Inde, il s'étend longuement sur sa visite des tombeaux de Golconde et nous confesse : « le coucher du soleil me surprit encore en contemplation devant cette architecture qui, par la sévérité harmonieuse de ses motifs, comme par la simplicité grandiose de ses lignes, me reposait à la fois l'esprit et les yeux fatigués de se perdre dans le fouillis bizarre et compliqué des monuments hindous » ¹⁷. Et plus tard, sa description des monuments de Fatehpur Sikri près d'Agra témoignera de la même admiration ¹⁸.

Seuls les « arts industriels » dont la tradition remonte « au plus vieux passé de l'Inde » ¹⁹ furent le moins pénétrés de cette décadence autrement généralisée. Goblet souligne à ce propos combien le « contact de la culture européenne n'a fait qu'activer la décadence de l'art indien » ²⁰. Ces paroles mettent bien en évidence l'ambiguïté de sa position, les arts considérés traditionnellement comme majeurs trouvèrent leur apogée au début de notre ère, au contact de l'art de l'Antiquité classique et seuls survécurent les arts dits mineurs qui, sous l'influence anglaise du XIX^e siècle, plongent dans la décadence. L'administration anglaise décida dans la seconde partie du siècle, à l'instigation notamment de Lokwood Kipling, le père de l'écrivain, de créer des lieux d'apprentissage pour ces arts décoratifs « avec une générosité dont il y a lieu de lui savoir gré » mais qui faillirent, selon Goblet, dans leur tâche faute de ne pas avoir reconnu que « l'art dans l'Inde sera indien, ou il ne sera pas » ²¹.

Goblet confirme cette observation dans les conclusions du même ouvrage publié en 1897, où il souligne la différence entre l'apport de la culture classique au début de notre ère et celui de l'Occident au XIX^e siècle et où, désabusé, il s'interroge sur la nature de ce dernier apport. Car il regrette que depuis son voyage, « la tendance à étouffer le développement original de la culture indigène a été plutôt en s'aggravant » ²². Ses observations sont évidemment de seconde main et il s'appuie essentiellement sur un ouvrage de George Birdwood publié en 1884 ²³.

Lorsqu'il envisage les phénomènes religieux qui retinrent en permanence son attention, Goblet se montre également peu objectif. Selon lui, la religion hindoue est imprégnée de « superstitions populaires » ²⁴, d'une « propension au fétichisme qui, comme un ver corrupteur, s'attache aux plus pures conceptions de l'esprit hindou » ²⁵, « de renoncement et de désespérance, où l'idéal s'incarne dans l'ascète et non plus dans le héros, où le but devient l'anéantissement de la personnalité en un sommeil sans rêves, et non plus son épanouissement dans la radieuse clarté des Champs

Elyséens »²⁶, propos qu'il tient pour regretter le devenir de la culture de la société grecque au début de notre ère, société « légère et raffinée, fière de son passé, tout imprégnée d'une culture qui implique une conception sereine et optimiste de la vie »²⁷.

Existe la nécessité, sinon l'urgence, de « transformer les croyances de l'Inde »²⁸. Mais, comme le souligne Goblet, ce mouvement ne pourra que surgir « du dedans »²⁹ et non être imposé de l'extérieur. Pour lui, le mouvement du Brahmosamâj, fondé par Râm Mohan Roy (1772-1833) en 1828³⁰, était dans cette position d'affranchir l'hindouisme de ses superstitions. Un des idéaux de ce mouvement, qui fut de s'ériger contre le polythéisme, ne pouvait trouver en Inde un terrain fertile, ce que l'indianiste Emile Burnouf reconnaissait dès 1832³¹. La pensée de Râm Mohan Roy, qui avait déjà perdu de sa puissance à l'époque de Goblet, puisa son inspiration, comme l'Ârya Samâj qui lui succéda, à des sources occidentales³² et ce sont ces mêmes sources chrétiennes qui insufflèrent à l'Inde, « un besoin d'activité intellectuelle et morale qui a aussi son côté religieux »³³. Enfin, c'est aux missions protestantes que revient la tâche de faire renoncer la population indienne au polythéisme et à l'idolâtrie³⁴.

Goblet établit une hiérarchie entre les diverses religions qui se rencontrent sur le sol indien en même temps qu'il souligne la décadence de l'hindouisme contemporain depuis l'époque védique, une position déjà rencontrée à propos de l'histoire de l'art. Ainsi les Musulmans « possèdent... sur l'unité de Dieu, sur les destinées de l'homme, sur nos devoirs envers nos semblables, en un mot sur l'organisation de la société, des idées bien supérieures, non à la pure et primitive croyance des Vedhas, mais aux superstitions barbares qui se sont substituées dans le système social et religieux des Hindous »³⁵.

Goblet aborde parfois les manifestations religieuses auxquelles il lui est donné d'assister, avec une opinion préconçue. Il ne s'interroge pas alors sur les fondements de cette danse de lamas offerte par le souverain du Cachemire à Jamnu, dans laquelle il retrouve un moyen de manipulation d'« un troupeau de croyants naïfs et impressionnables », de « populations primitives »³⁶.

Il est évident que Goblet fut souvent pris au dépourvu devant les phénomènes religieux qu'il lui fut donné d'observer et il pallia son malaise en invoquant l'influence occidentale ou en introduisant des références à la religion chrétienne. Ainsi explique-t-il la similarité de certains objets employés dans les rituels, ou celle qu'il croit relever entre des mythes hindous ou bouddhiques et chrétiens³⁷.

Que ce soit à l'égard de la pensée religieuse indienne, de ses phénomènes, de son art, les écrits de Goblet d'Alviella incluent toujours un jugement de valeur. Et en soulignant à divers propos l'influence de la culture occidentale, il indique combien l'impact fut source de développement. Ce qu'apporta l'Occident, au fil de ses nombreuses rencontres avec la péninsule indienne, est toujours valorisé. C'est bien entendu dans son compte rendu de la présence anglaise, qui fit plus précisément l'objet des deux dernières lettres et de l'article publié en 1876 dans la *Revue des Deux Mondes*, que cette position trouve sa pleine expression.

La royauté anglaise se posait en Inde comme héritière des souverains moghuls et Victoria, qui règne depuis 1858 — soit un an après la révolte des Cipayes —, sera

couronnée en 1877 impératrice des Indes. Goblet lui-même considère le prince de Galles comme « futur successeur d'Aurang-Zeb sur le trône de l'Hindoustan »³⁸.

Par ailleurs, les nombreux royaumes auxquels les Anglais firent face lors de leur arrivée étaient et sont encore gouvernés par des souverains débauchés, décadents, fainéants, grands enfants, qui appartiennent à une « classe plongée hier encore dans les ténèbres de l'ignorance et de la barbarie féodales »³⁹.

Il semble du reste que ces petits souverains ont pleine confiance de la supériorité britannique et qu'ils se résignent assez facilement à leur rôle de rois fainéants, pourvu qu'on respecte leurs droits de préséance et leurs privilèges d'étiquette. Même en 1857 une faible minorité adhéra seule ouvertement à la révolte militaire qui compromit un instant l'empire des Anglais dans l'Inde. A en juger par l'apparence, la plupart ne sont que de grands enfants. Quelques-uns... conservent bien encore une physionomie martiale que ne répudierait pas un Rajpout des anciens jours, d'autres ont des traits fins et intelligents, surtout parmi les plus jeunes que l'Angleterre fait élever au collège de Rajkumar, spécialement fondé à leur intention sur le plan des grands collèges anglais. Mais la majorité ne paraît révéler dans ses traits que l'indolence ou la sauvagerie⁴⁰.

Aussi convient-il aux résidents, les représentants de la Couronne dans les grandes villes et auprès des rois locaux, de faire preuve « de tact, de finesse et d'énergie, car c'est surtout pour manier les fiers et rusés potentats de l'Inde qu'il faut mettre un gant de velours sur une main de fer »⁴¹. Les Anglais ne durent pas seulement faire face à ces souverains, ils durent aussi affronter une population vivant dans un « état arriéré »⁴². Dans les nombreux groupes composant la société indienne dans son ensemble, Goblet retrouve « comme fossilisées, les diverses étapes de l'esprit humain sur la grande route de la civilisation »⁴³. Car l'Inde est peuplée, selon lui, de « deux catégories de populations : les unes de race inférieure, qui semblent peu capables d'atteindre à l'intelligence et à la pratique de notre civilisation, les autres d'une origine fort rapprochée de la nôtre, mais qui ont concentré sur les questions religieuses toute leur activité intellectuelle et morale »⁴⁴.

Les Indiens comme les Cinghalais ne purent donc que tirer bénéfice de la présence anglaise qui s'élève contre la corruption, contre l'hypocrisie, contre l'ignorance. Cette présence leur apporta « les lumières de la civilisation »⁴⁵ qui pénétra l'Inde grâce aux chemins de fer, mais aussi grâce à l'éducation⁴⁶. Ici les missions protestantes jouent un rôle de premier plan car « elles servent par leurs livres et surtout par leurs écoles à propager l'esprit des sociétés chrétiennes, qui mine sourdement l'antique édifice de l'idolâtrie »⁴⁷. Car l'Inde est vieille, elle appartient au passé et sur son sol c'est aussi la « vieille Asie » qui déroule ses fastes « pour saluer le futur successeur des Grands Mogols »⁴⁸, c'est à un retour à notre passé qu'elle invite, et à Jamnu, « on se serait cru dans un tableau de notre Moyen Age »⁴⁹. L'Inde est aussi le pays des richesses, comme en témoignent les nombreuses manifestations offertes par les souverains locaux au prince de Galles et à sa suite, eux qui, « nouveaux Argonautes, revirent les rivages de leur pays, non pas avec la Toison d'or, mais avec une collection de présents (*sic*) qui la valaient bien... »⁵⁰.

Ce Moyen Age dans lequel serait plongée l'Inde justifie la présence anglaise et sa « mission » dans l'Inde,⁵¹ et fort de son enthousiasme pour l'impérialisme anglais, il écrit que « l'Angleterre nous donne pour la première fois l'exemple d'une domination

organisée par le conquérant pour le bien de la population conquise »⁵². Encore que nous puissions nous demander si ce n'est pas parce que la péninsule indienne était à leur yeux la Colchide que les Anglais allaient se transformer en Argonautes !

Les chemins de fer fascinèrent Goblet, lequel leur consacre la lettre XII. Ils permirent à l'Inde de passer « en un quart de siècle... d'un état qui rappelait notre Moyen Age à tout un système de communications qui est jusqu'aujourd'hui le dernier mot de la civilisation. Ce fait seul suffirait à justifier la présence et la domination des Anglais dans l'Inde ». Une des idées défendues dans cet article est que la « civilisation » trouve son origine en Occident et qu'en Inde, « ce sont les chemins de fer qui ont été appelés à engendrer la civilisation »⁵³.

Les écrits de Goblet d'Alviella sur l'Inde sont donc à plus d'un titre pétris d'ambivalence. Quand il arrive en Inde en 1875, c'est animé par la fougue de sa jeunesse et par le désir de découvrir ce pays lointain, exotique, seulement connu par la littérature. Il en fait la contrée mythique des *Contes de Mille et Une Nuits*. Mais il y observe aussi une Inde barbare, médiévale, ignorante, ce qui suffit à justifier, à ses yeux, la présence anglaise. Goblet soutient les visées impérialistes de l'Angleterre victorienne sur la péninsule même s'il s'aveugle sur les raisons avancées par les Anglais. Il est convaincu de la préséance de la « civilisation » occidentale et n'emploie jamais ce terme en relation avec l'Inde.

Par ailleurs, l'Inde contemporaine le frappe par sa diversité culturelle et il prête un regard curieux aux manifestations auxquelles il lui est donné d'assister. La visite de sites architecturaux enflamme son lyrisme. En 1876, il admire et met en évidence l'apport diversifié des Anglais à l'Inde contemporaine, et vingt ans plus tard, il soulignera la marque indélébile imprimée, selon lui, par l'Antiquité classique à l'Inde des débuts de notre ère (et amorce même une comparaison entre les deux situations). Cette prise de position s'entremêle à de nombreuses critiques exercées à l'encontre des souverains locaux et il est pour lui évident qu'une culture indigène digne d'être placée au niveau de la « civilisation » occidentale est inexistante. Bref, la présence anglaise est pleinement justifiée à ses yeux. Le Goblet de 1897 a aussi oublié ses enthousiasmes de jeune homme, il ignore les propos tenus autrefois à propos de l'architecture musulmane ou celle des temples du Sud pour ne souligner que le déclin dans lequel l'art sombra après l'apport de la culture grecque.

Mais, par ailleurs, certains passages de la jeunesse sont plus réservés, prouvant que Goblet n'ignorait pas complètement la grandeur de la culture indienne ; il ne lui fut pas aveugle et sut la reconnaître lorsqu'elle s'offrait, brute et déroutante, au jeune homme qu'il était lors de son voyage en Inde. Il sait que toute transformation, fût-elle observée en art ou dans la pensée religieuse, ne pourra que surgir du « dedans », et ne pourra être imposée par une force extérieure. Néanmoins, il fait appel à cette transformation, qui devra, en art, renouer avec la nature proprement indienne de la créativité alors qu'en religion, elle devrait renoncer à des modes de croyance et à des pratiques rituelles qui expriment en fait au plus profond l'indianité à laquelle il aspire dans la résurgence possible des arts « industriels ». Car par « art », il entend essentiellement ceux-ci et non ceux qui trouvaient encore à son époque à s'exprimer en certaines cours, l'architecture et la peinture.

Il faut aussi excuser certaines de ses paroles, qui reflètent le savoir de l'époque : nous savons aujourd'hui que la situation culturelle du Gandhâra fut bien davantage complexe que celle supposée il y a un siècle et que la région ne fut pas uniquement pénétrée d'influences originaires de l'Occident. Nos connaissances sur le devenir culturel dans son ensemble de l'Inde se sont aussi considérablement élargies et il n'est plus possible d'ignorer ses productions plastiques ou littéraires des siècles récents comme le fait Goblet.

Son témoignage est précieux parce qu'il ne ment pas, et on saura gré à l'auteur de l'honnêteté dont il est empreint, même si à plus d'un titre, il peut aujourd'hui choquer. Il convient aussi de considérer ses affirmations péremptoires dans leur contexte historique ; Goblet n'est pas isolé. Que ce soit dans cette non-reconnaissance de la culture indienne qui lui est contemporaine, dans l'idéalisation du passé lointain de l'Inde ou l'appréciation excessive des apports de l'Antiquité classique ou de l'Angleterre, Goblet rejoint les auteurs de son époque et la politique voulue par Londres. Mais c'est là une page de la critique historique qui doit encore être écrite.

Notes

* Les « Lettres sur l'Inde » seront citées avec la numérotation suivante :

Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « Lettres sur l'Inde », dans *L'Indépendance Belge*, I : n° 326, 22 novembre 1875, p. 1-2 ; II : n° 334, 30 novembre 1875, p. 1 ; III : n° 340, 6 décembre 1875, p. 1-2 ; IV : n° 348, 14 décembre 1875, p. 1 ; V : n° 351, 20 décembre 1875, p. 2 ; VI : n° 360, 26 décembre 1875, p. 1-2 ; VII : n° 4, 4 janvier 1876, p. 1-2 ; VIII : n° 5, 5 janvier 1876, p. 1-2 ; IX : n° 12, 12 janvier 1876, p. 1-2 ; X : n° 18, 18 janvier 1876, p. 1-2 ; X-2 : n° 19, 19 janvier 1876, p. 1-2 ; X-3 : n° 20, 20 janvier 1876, p. 1 ; XI : n° 25, 25 janvier 1876, p. 1-2 ; XII : n° 27, 27 janvier 1876, p. 1 ; XIII : n° 32, 1^{er} février 1876, p. 1-2 ; XIV : n° 33, 2 février 1876, p. 1 ; XV : n° 40, 9 février 1876, p. 1-2 ; XVI : n° 41, 10 février 1876, p. 1 ; XVII : n° 46, 15 février 1876, p. 1-2 ; XVIII : n° 52, 21 février 1876, p. 1 ; XIX : n° 53, 22 février 1876, p. 1 ; XX : n° 65, 6 mars 1876, p. 1-2 ; XXI : n° 71, 12 mars 1876 (non repris sur le microfilm de la Bibliothèque Royale) ; XXII : n° 80, 20 mars 1876, p. 1 ; XXIII : n° 88, 28 mars 1876, p. 1-2 ; XXIV : n° 95, 4 avril 1876, p. 1-2.

¹ Son approche est certainement plus intellectuelle et analytique que celle des journalistes représentant le *London Illustrated News*, le *Graphic* ou *L'Illustration*. Ces journaux incluent notamment comme le fait aussi l'ouvrage de W. H. RUSSEL, *The Prince of Wales' Tour (A Diary in India ; with some Account of the Visits of His Royal High to the Courts of Greece, Egypt, Spain and Portugal*, 2^e édition, Sampson Low, Marston et Searle & Rivington, Londres, 1877), de nombreuses planches illustrant les événements exposés par Goblet et il ne serait peut-être pas dépourvu d'intérêt d'étudier comparativement ces différents témoignages, un thème qui dépasse bien entendu les limites de la présente étude. J'ai ignoré ici les nombreux articles de Goblet consacrés aux « symboles » observés dans l'art indien car leur thème s'écarte de la présente étude ; ils sont repris dans la bibliographie établie par Fernand Vanlangenhove et qui accompagne sa « Notice sur le comte Eugène Goblet d'Alviella » (dans *Annuaire de l'Académie Royale de Belgique*, 1978, p. 31-69).

² Alain DIERKENS, « Le monument funéraire de la famille Goblet d'Alviella à Court-Saint-Etienne », dans *Maisons d'hier et d'aujourd'hui*, n° 66, 1985, p. 38-47. Sur les motifs « indiens » du monument, voir BAUTZE-PICRON, « The Goblet d'Alviella Tomb at Court-Saint-Etienne (Belgium) », dans *South Asian Studies*, t. 6, 1990, p. 157-162. Même les deux sphinx qui précèdent le monument furent observés par Goblet de part et d'autre des marches menant à la résidence anglaise de Hyderabad (lettre x-2).

³ Lettre i. Voir aussi E. GOBLET D'ALVIELLA, « La mission de l'Angleterre dans l'Inde », dans *Revue des Deux Mondes*, t. 16, 1^{er} août 1876, p. 588-620.

⁴ Lettre vii. Concernant l'imaginaire tropical tel qu'il a trouvé à s'exprimer dans la littérature romanesque française de l'époque, voir l'article de Catherine CHAMPION, « L'imaginaire tropical : le paysage indien dans les romans populaires français, 1860-1920 », dans C. WEINBERGER-THOMAS (éd.), *L'Inde et l'imaginaire*, Paris, Editions de l'EHESS, 1988 (coll. *Purushārtha*, 11), p. 91-123.

⁵ Lettre iv.

⁶ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde*, Le Roux, Paris, 1897, p. 41.

⁷ *Ibid.*, p. 41-42.

⁸ Chandra PRAMOD, *On the Study of Indian Art*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) et Londres, 1983, *passim* et Partha MITTER, *Much Maligned Monsters, History of European Reactions to Indian Art*, Clarendon Press, Oxford, 1977, p. 252-269. En relation avec le présent travail, il y aurait encore beaucoup à dire sur un thème abordé par Partha Mitter (*op. cit.*, p. 259-260, 264-265, 268-269 ou 275), à savoir l'application dès la fin du XIX^e siècle du terme « aryen » ou « non aryen » à l'art indien ainsi que la notion de « race » introduite par Gustave Le Bon. On observera au passage que les seules études consacrées aux écrits d'historiens occidentaux de l'art indien (et jusqu'en 1914, les publications rédigées par les Indiens sont fort rares et se font dans le cadre des rapports de l'Archaeological Survey of India en général) sont dues à ces deux auteurs indiens — une observation qui recoupe celle établie par Sheldon Pollock, dans son étude préliminaire de l'indianisme allemand à l'époque du nazisme : « Deep Orientalism ? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj » dans C. A. BRECKENRIDGE et P. VAN DER VEER (éd.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, p. 76-133, aux p. 86-96 : « Quite as important, to my knowledge no German — or indeed, any other — Indologist has undertaken an analysis of the field and the relationship of the questions of scholarship and the questions of state since the war » (p. 95, voir aussi p. 118, note 5 ; p. 120, note 19 ; p. 122, note 34 : il note à ces différents endroits les lacunes concernant notre connaissance de points particuliers de l'indianisme allemand à l'époque qu'il étudie). Les théories défendues par les auteurs du siècle passé n'ont pas aujourd'hui disparu comme en témoignent plusieurs articles d'Adalbert J. Gail, pour lequel l'Inde doit à la Grèce d'avoir accédé à la représentation de ses divinités (« On the Beginning of Figurative Representation in Indian Art » dans A. J. GAIL, G. J. R. MEVISSSEN et B. ZEHMKE (éd.), *South Asian Archaeology 1991. Proceedings of the Eleventh International Conference of the Association of South Asian Archaeologists in Western Europe held in Berlin 1-5 July 1991*, Fr. Steiner Verlag, Stuttgart, 1993, p. 427-436) ou doit à l'Occident l'art du portrait à l'époque moghole (« Anmerkung zum Bildnis in Indien », dans M. KRAATZ, J. MEYER ZUR CAPELLEN et D. SECKEL (éd.), *Das Bildnis in der Kunst des Orients*, Fr. Steiner Verlag, Stuttgart, 1990, p. 129-134). L'auteur se place, dans cette dernière étude, dans une perspective eurocentriste puisqu'il projette sur la peinture indienne des critères d'estimation étrangers à la conception même de l'objet artistique indien.

⁹ *Ce que l'Inde doit à la Grèce, op. cit.*, p. 18. Mais on sait aujourd'hui que cette école exista jusqu'au V^e siècle.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ Lettre vii.

¹² *Ce que l'Inde doit à la Grèce, op. cit.*, p. 41.

¹³ Pramod CHANDRA, *op. cit.*

¹⁴ Lettre ix.

¹⁵ Lettre xix.

¹⁶ Partha Mitter a étudié cette découverte dans son ouvrage déjà cité. De manière générale, l'art indien, plus particulièrement l'art hindou, choqua parce qu'incompris. Encore de nos jours, il se trouve des auteurs pour argumenter en ce sens : « *is a phallus with an attached head of Shiva not a frankly bizarre idea ?* » (Adalbert J. GAIL, « On the Beginning of Figurative Representation in Indian Art », *op. cit.*, p. 434).

¹⁷ Lettre x-2.

¹⁸ Lettre xxii, au titre si évocateur de « Les villes désertes de l'Hindoustan », à vrai dire seule Fatehpur peut être qualifiée de la sorte. Voir aussi l'article « Un voyage princier dans l'Inde », dans *Revue des Deux Mondes*, t. 23, 1^{er} octobre 1877, p. 668-691, aux p. 685-686.

¹⁹ *Ce que l'Inde doit à la Grèce, op. cit.*, p. 89-92.

²⁰ *Ibid.*, p. 93-94.

²¹ *Ibid.*, p. 94.

²² *Ibid.*, p. 196-197.

²³ *Ibid.*, p. 89, note 1 (un ouvrage qu'il cite régulièrement dans ses notes).

²⁴ *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, Germer-Baillière, Paris, 1884, p. 376.

²⁵ Lettre XIX, concernant la vénération de l'Âdigrantha dans le Temple d'Or d'Amrîsar.

²⁶ *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, *op. cit.*, p. 38.

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁸ *L'évolution religieuse contemporaine*, *op. cit.*, p. 384.

²⁹ *Ibid.*, p. 388.

³⁰ R. SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Payot, Paris, 1950, p. 262-264 et 483 et J. GONDA, *Les religions de l'Inde*, t. 2 : *L'Hindouisme récent*, Payot, Paris, 1965, p. 360-366, qui présente l'histoire du mouvement.

³¹ Cité par SCHWAB, *La Renaissance orientale*, *op. cit.*, p. 483.

³² *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, *op. cit.*, p. 198 : deux mouvements qui « représentent d'une façon indirecte les effets les plus heureux de l'influence européenne sur le terrain religieux et moral ».

³³ *L'évolution religieuse contemporaine*, *op. cit.*, p. 384.

³⁴ « Un voyage princier dans l'Inde », *op. cit.*, p. 616.

³⁵ Lettre x-1.

³⁶ Lettre XIX.

³⁷ Lettre VIII : compare le bouddhisme au catholicisme ; lettre XXII : concernant le mythe de Krishna et l'enfance du Christ ; lettre XIX : concernant les encensoirs employés par les moines tibétains ; 1897, p. 147 et sv. (« Des échanges philosophiques et religieux entre l'Inde et l'Antiquité classique ») où il présente différents arguments soulignant les similitudes entre le christianisme et le bouddhisme.

³⁸ « Un voyage princier dans l'Inde », *op. cit.*, p. 668.

³⁹ « La mission de l'Angleterre dans l'Inde », *op. cit.*, p. 614.

⁴⁰ Lettre II, ou « La mission de l'Angleterre dans l'Inde », *op. cit.*, p. 612 et 614 : il est évident que Goblet n'a pas reconnu ici la tactique anglaise qui fut, en imposant aux princes de s'éduquer dans des collèges fondés en Inde à leur usage, de leur inculquer la « civilisation » occidentale afin de mieux mettre la main sur leur Etats. Revenus chez eux, on pouvait espérer qu'éclairés par l'enseignement qui leur avait été dispensé, ils renonceraient à l'indianité de leur culture et se feraient les avocats de l'Angleterre. Certains arguments de Goblet pourraient paraître ridicules, s'ils ne révélaient plus qu'une incompréhension, un refus profond de la culture indienne qui se voit dénier sa nature propre (voir par exemple les observations sur les « perfectionnements » empruntés par les souverains locaux et qui concernent l'emploi de couverts et non celui des doigts, ou encore la position assise sur un siège et non sur un tapis : lettre x-1).

⁴¹ « La mission de l'Angleterre dans l'Inde », *op. cit.*, p. 610.

⁴² Lettre III.

⁴³ Lettre IX.

⁴⁴ « La mission de l'Angleterre dans l'Inde », *op. cit.*, p. 591.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 596.

⁴⁶ Ecoles : lettre II, à propos du souverain de la péninsule de Kutch « qui s'est civilisé au point d'entretenir lors du dernier recensement trente-deux écoles... », et bien sûr la lettre XX consacrée à Sawai Râm Singh de Jaypur, lui qui « possède, ce qui vaut bien mieux pour un Etat indigène de l'Inde, des écoles, des routes, des manufactures et des hôpitaux ». Chemins de fer : lettre VII, concernant Ceylan ou lettre XII plus précisément consacrée à ce sujet (voir ci-dessous).

⁴⁷ « La mission de l'Angleterre dans l'Inde », *op. cit.*, p. 616.

⁴⁸ Lettre XIX, lors de l'arrivée à Agra.

⁴⁹ Lettre XIX.

⁵⁰ « Un voyage princier dans l'Inde », *op. cit.*, p. 690.

⁵¹ L'article publié en 1876 porte un titre fort évocateur « La mission de l'Angleterre dans l'Inde ».

⁵² *Ibid.*, p. 589.

⁵³ « Un voyage princier dans l'Inde », *op. cit.*, p. 669.

Les répercussions sur la pensée religieuse de Goblet d'Alviella de son voyage aux Indes

par
André COLINET

Lorsque la première *Lettre sur l'Inde* datée du 30 octobre 1875 à Bombay paraît dans l'édition du 22 novembre de *L'Indépendance belge*, Goblet a trente ans et chacun sait, rédacteur et lecteurs, qu'il n'a pas l'intention de se faire l'historiographe du prince de Galles ni de se borner à envoyer le récit plus ou moins détaillé du voyage ; en n'insistant pas outre mesure sur ce côté « Joyeuse entrée » du voyage du prince, notre correspondant nous donne des lettres sur l'aspect du pays, la physionomie et les mœurs des populations, sur les institutions politiques et sociales des indigènes et leurs rapports avec l'élément britannique. Au travers des vingt-quatre écrits qui paraîtront ainsi, dont le dernier est daté du 13 mars 1876, nous l'avons regardé sous trois angles dans sa relation des phénomènes religieux de l'époque.

Une précaution s'impose ici : soucieux de respecter l'esprit et la lettre, mais désireux surtout de partager le plaisir de le lire, nous l'entendrons très souvent au cours de cet exposé, lequel s'articulera autour de trois axes : l'homme tolérant, côté pile et côté face ; le témoin ironique des religions et des sectes ; le visteur impressionné.

L'homme tolérant, côté pile et côté face

Dès sa première correspondance, l'esprit de tolérance qui l'anime trouve matière à réflexion. Ainsi, écrit-il de Bombay :

Toute cette foule marche, cause, rit, trafique, comme s'il n'y avait là ni différences de races ni différences de religions. Les distinctions de castes sont restreintes aux habitudes de la vie domestique, et d'autre part la multiplicité des sectes a toujours été, dans l'Inde comme en Angleterre, une grande école de tolérance.

De Bombay toujours, il répercute la réponse du prince au député grand-maître qui le remerciait du concours apporté à la franc-maçonnerie :

Ce sont quelques mots qui révèlent en même temps le véritable esprit de la maçonnerie universelle et le secret de la haine que l'Eglise romaine a vouée à cet ordre dans tous les pays du monde. On est heureux de voir dans des pays aussi lointains ces marques d'estime et de sympathie publiquement prodiguées à une institution que la tolérance même de ses principes expose ailleurs aux attaques et aux calomnies du fanatisme.

De Ceylan qu'il définit comme « une terre de tolérance où dès le IV^e siècle avant notre ère, on trouvait déjà la liberté religieuse consacrée par les lois aussi bien que la liberté du commerce et la liberté d'immigration », son sentiment se renforce devant « les pagodes bouddhistes, les pagodes hindoues, sept églises protestantes, une église catholique et diverses mosquées, le tout vivant en bonne intelligence sous l'œil paternel du gouvernement anglais dans Candy, petite ville de dix mille âmes ».

Mais en Inde mahométane, cet enthousiasme basculera : les traces de l'insurrection, vieille de quelque dix-huit années, le font toujours frissonner. Il faut reconnaître que le carnage et les cruautés dont furent victimes un millier d'Anglais, soldats, civils, femmes et enfants, avaient de quoi ébranler le plus tolérant. Aussi conçoit-il que « la vue ou le récit d'un pareil spectacle où jamais chrétiennes dans le cirque de Rome ne furent livrées à de plus féroces bêtes dut jeter une inextinguible soif de vengeance dans le cœur des Anglais ». Il est surpris que ceux-ci, à leur tour, n'aient pas commis davantage d'excès ; « des cruautés inutiles ne sont jamais justifiables, mais, je laisserai le soin de jeter la première pierre aux gens assez sûrs d'eux-mêmes pour répondre qu'ils n'en auraient pas fait autant ».

Devant le piédestal mémorial, sa réflexion se durcit jusqu'à une prise de conscience raciste :

Qu'on soit Anglais, Belge, Français ou Russe, à la lecture d'une pareille inscription et sur le théâtre même de ce drame, tous ceux qui ont du sang de blanc dans les veines comprennent instinctivement qu'ils appartiennent à une même patrie et, devant ce lugubre épisode de la lutte qui se poursuit depuis l'origine des temps historiques entre l'Europe et l'Asie, je défie bien que chacun de nous ne sente pas grandir en soi quelque chose de plus terrible que la haine de nation à nation : la vraie haine de race (...) Les Anglais ont raison de fermer aux indigènes l'accès du lieu : il y a trop de sang entre eux.

Goblet ne se confinerait pas cependant dans ce fait isolé, cette réaction exacerbée, écrivant d'ailleurs un peu plus tard :

Si les musulmans, par l'intolérance de leur foi, sont un obstacle permanent à l'affermissement d'une paix religieuse plus indispensable encore dans l'Inde que partout ailleurs, ils n'en possèdent pas moins sur l'unité de Dieu, sur les destinées de l'homme, sur nos devoirs envers nos semblables, en un mot sur l'organisation de la société, des idées bien supérieures (...) aux superstitions barbares qui s'y sont substituées dans le système social et religieux des Hindous (...).

Le témoin ironique des religions et des sectes

Goblet va-t-il demeurer imprégné de cet esprit pour entretenir ses lecteurs des religions rencontrées ? Si tant est que l'ironie dont se teinte son analyse est tolérante, au même titre que les égratignures gratifiées çà et là aux artisans et aux produits de la civilisation, il veut dire par là : les missionnaires, les chrétiens occidentaux, le gouvernement anglais, entre autres. Et c'est sous cet angle que nous nous proposons de suivre son périple à travers sectes et religions où le dépaysement n'est pas... total. Écoutons-le à Bombay :

Un pieux Hindou, arrêté devant une petite chapelle en forme de boutique où une lampe brûle devant une idole grossièrement enluminée, joint les mains, murmure

quelques paroles d'adoration, trempe le doigt dans un pot de vermillon pour tracer le signe distinctif de sa secte, sur la même partie du front où les catholiques se font dessiner une croix de cendres au premier mercredi du carême (...).

Des cendres ? Voilà qu'un encombrement se produit juste à propos pour que Goblet entretienne ses lecteurs d'un enterrement qui passe avec sa civière et ses pleureurs.

Le cadavre est-il renfermé dans une bière couverte de fleurs ? Alors le cortège se dirige vers le cimetière musulman. Est-il simplement recouvert d'un suaire qui dissimule mal ses formes rigides ? Alors c'est quelque Hindou qu'on va brûler aux Ghauts, sur le bûcher fourni par la famille. Si enfin ce sont des Parsis qui forment l'escorte du défunt, il s'en va droit aux Tours du Silence, où il sera déposé en plein air pour devenir la proie des corbeaux et des vautours. Chaque religion a ainsi sa façon de gagner le ciel. Dieu seul et notre raison, son interprète, peuvent nous dire quelle est la bonne.

Ce salut céleste l'obséderait-il ? Nous l'écoutons se... confesser ainsi à Bénarès au bord du Gange :

Je regrette presque de ne pas avoir quelque grand crime sur la conscience, car je viens de perdre une excellente occasion de m'en laver. Enfin c'est toujours quelque chose d'être débarrassé des peccadilles que j'ai pu commettre dans le cours d'une orageuse existence. N'en inférez pas cependant que je viens d'obtenir une absolution générale conformément au rituel des catholiques. Mais ce qui revient au même d'après les Hindous, j'ai pénétré dans la cité sainte, la cité purificatrice, la cité dont le seul contact rend blanc comme neige le plus noir des scélérats, cette Bénarès, en un mot, qu'on a surnommée la Rome et la Jérusalem du brahmanisme. Après un pareil pèlerinage, je n'aurais plus eu, pour devenir un saint complet, qu'à me baigner dans les eaux du Gange, mais on comprendra que même la perspective de faire mon salut n'ait pu vaincre mes répugnances à l'égard du fleuve sacré.

Devenir un saint complet : cela ne manque pas de prétention pour Goblet d'Alviella qui va, il est vrai, rencontrer la sainteté à de multiples reprises et nous asséner par la même occasion quelques réflexions.

A Goa, nous visitâmes l'église du Bon-Jésus où repose le corps de saint François Xavier (...). Il ne reste plus, depuis la suppression des couvents en Portugal, qu'un seul desservant, un jésuite indigène. Devant une statuette richement vêtue, notre guide l'enleva délicatement de sa niche et la retroussa sans façon, pour me montrer qu'elle était en argent massif : un Hindou aurait eu plus d'égards pour son idole !

A Candy, nous entrons de plain-pied au royaume des bienheureux. Ainsi, dans le sanctuaire du Temple de la Dent Sacrée, Goblet relate :

Il y a peu de crânes de bienheureux, de mâchoires de martyrs ou de tibias d'anachorètes qui puissent se prévaloir chez nous d'une carrière aussi accidentée et aussi miraculeuse que la fameuse canine attribuée au fondateur du bouddhisme. Quand Gautama Bouddha eut obtenu l'anéantissement final qui est dans sa doctrine le suprême objet de l'homme, un de ses disciples retira du bûcher funéraire une dent qui donne une singulière idée de la taille de son propriétaire, si elle n'est, comme le prétendent d'affreux sceptiques, un emprunt fait à la mâchoire d'un tigre ou d'un crocodile...

Ce sanctuaire, il le visitera une seconde fois, à l'aise, pour assister à la vénération des fidèles et nous redire qu'effectivement, il n'est guère dépaysé :

N'était la couleur locale, on aurait pu se croire devant quelque sanctuaire d'Espagne ou d'Italie. Il est bon de constater que les bouddhistes se défendent d'adorer leur fondateur avec autant d'énergie que les catholiques repoussent l'accusation protestante de rendre un culte aux saints. Sans doute au sein des deux religions, les esprits cultivés savent garder la mesure dans l'hommage qu'ils rendent aux grands hommes de leur croyance ; mais la masse, qui saisit difficilement la distinction, tombe vite dans un véritable paganisme où elle adore ceux qu'elle devrait simplement révéler. Cette méprise est surtout inévitable dans un culte comme le bouddhisme, où les fidèles n'ont même pas un Dieu à adorer derrière l'homme qui leur a donné l'exemple ou apporté la connaissance de la perfection suprême.

A Bénarès, la ressemblance est plus réelle que jamais :

Bien qu'on sente qu'on vit ici dans une atmosphère essentiellement religieuse et brahmanique. (...) Des temples et des boutiques, voilà tout Bénarès, et encore, parmi ces dernières, nombre d'échoppes sont-elles consacrées à la vente d'objets pieux, amulettes, idoles de zinc et de cuivre, statuettes colorées en pâte de biscuit qui rappellent les naïfs *ex-voto* vendus aux abords de nos sanctuaires catholiques et suspendus dans nos principaux lieux de pèlerinage. Chaque temple, comme chaque tank, a sa spécialité et sa légende. Tel réservoir procure la connaissance de l'avenir, la santé du corps ou la purification des péchés : de là un large commerce d'eau sacrée en bouteilles dont nous n'avons pas le droit de nous moquer quand nous songeons à l'eau de Lourdes et à la grotte d'Oostacker. Toutes ces traditions sont prises pour argent comptant par les milliers de pèlerins qui affluent journellement dans la cité sainte.

Quant à ce fait qui a frappé les chercheurs en religion comparée, à savoir la ressemblance entre bouddhisme et catholicisme dans leur pratique, leur architecture, leur fondateur, leur enseignement de renoncement, de tolérance, d'égalité, Goblet s'exprime ainsi :

Les partisans et les adversaires de l'Église romaine y ont également trouvé des arguments : les premiers pour proclamer l'antériorité de leurs pratiques ; les seconds pour accuser le catholicisme d'emprunts inavoués et de plagiat païen. La vérité c'est que les savants se demandent encore si l'un des deux cultes a réellement copié l'autre, ou si tous deux n'ont pas fait des emprunts à un fonds commun et antérieur de traditions religieuses, sans parler de l'explication péremptoire fournie par le père Huc, le fameux missionnaire du Thibet, que sans doute... le diable y est pour beaucoup...

Découvrons maintenant les Shanars qui pratiquent un culte étrange :

Ils n'ont aucune notion d'un dieu suprême ; mais ils croient à l'influence malfaisante des esprits ou plutôt des morts, qui, aussitôt dégagés de leur enveloppe matérielle, s'appliquent à tourmenter et à affliger les survivants. On conçoit qu'une religion aussi primitive donne prise, bien plus que les croyances raffinées du brahmanisme, au prosélytisme des missionnaires chrétiens ; on soutient, par ailleurs, que durant ces dernières années, les Shanars ont fourni à eux seuls plus de 90 000 convertis.

Terminons par une anecdote :

Dans une des cours de la pagode consacrée à Siva, se trouve un réservoir sacré aux eaux verdâtres, couvertes de lotus en fleur. Ici s'assemblait autrefois le jury des quarante-huit professeurs attachés au temple. Quand le candidat les avait suffisamment édifiés sur l'étendue de ses connaissances, il lui restait encore à prouver l'inté-

grité de son orthodoxie. A cet effet, on l'invitait à se placer sur un banc fort étroit posé au-dessus du réservoir : s'il méritait réellement la confiance des dieux, son siège — qui était d'or ou de diamant — s'élargissait spontanément pour lui permettre de s'asseoir à l'aise. Mais s'il n'était qu'un hérétique caché ou une graine de libre penseur, le banc se rétrécissait au point de lui faire exécuter un ignominieux plongeon sous les lotus du tank ! Quel dommage, qu'on ne puisse retrouver ce banc merveilleux pour en proposer l'acquisition à l'université catholique de Louvain ou même à la « Société scientifique de Bruxelles », si cette dernière institution existe encore à l'heure actuelle.

Le visiteur impressionné

Nous avons cru déceler ainsi un aspect de Goblet, celui d'un homme brusque, fougueux, cassant, aux vérités assénées, parfois, sous la couleur d'un humour grinçant. Nous l'avons aussi découvert comme un visiteur plein d'émotions ; il nous réserve d'ailleurs quelques envolées attachantes de l'homme vaincu (gagné ?) par la Beauté.

Il est mélancolique à Ahmedabad, l'antique capitale mahométane du Guzerat :

J'avais ressenti une impression étrangement mélancolique en errant parmi les merveilleuses mosquées qui, éparses dans la campagne autour de la ville actuelle, marquent seules la richesse et l'étendue de la ville tombée. Combien cette sensation est plus forte encore ici à Goa qu'il ne s'agit plus d'une société et d'une civilisation étrangère, mais d'une cité chrétienne et européenne, aujourd'hui tellement déchue qu'on en chercherait vainement l'emplacement, n'étaient les trois ou quatre églises qui s'y dressent au milieu des jungles, comme les témoins géologiques d'une formation entraînée par les eaux de quelque cataclysme !

Il est ébloui à Bombay lors de l'accueil du prince :

Tous les Européens sont en habit ou en uniforme ; les dames en grande toilette ; mais ni les parures de celles-ci ni les dorures de ceux-là ne peuvent rivaliser un seul instant avec les ruissellements de velours, de soie, de gaze, d'étoffes, de cachemire, de broderies d'or, de diamants, d'émeraudes, de rubis et de perles qui dessinent dans l'enceinte réservée aux chefs indigènes une véritable guirlande d'un éclat inouï et indescriptible. Quel spectacle où l'artiste doit imposer silence au philosophe...

Il est ébloui aussi à Jamou, lors d'une danse religieuse exécutée

par une bande de ces prêtres bouddhistes qui sous le nom de lamas peuplent les montagnes du Thibet. Eh bien, le croirait-on ? Cet orchestre baroque et barbare m'a paru produire la seule vraie musique que j'aie entendue dans l'Inde, si l'on peut donner ce nom à une mélodie vraiment infernale qui n'eût pas été déplacée dans certaines scènes de Faust (...). Tout à coup, une douzaine de personnages nouveaux apparaissent. Pendant quelques minutes, ils se livrèrent, avec force contorsions, à une vraie danse macabre dont l'étrangeté défie toute description, mais dont l'ensemble ne manquait pourtant pas d'une harmonie fantastique...

Mais l'enflammé redevient réaliste et poursuit :

Qu'on donne pour cadre à cette représentation un troupeau de croyants naïfs et impressionnables dans le demi-jour mystérieux d'un sanctuaire peuplé d'idoles monstrueuses et de mythes sinistres, on comprendra l'influence que de pareilles mises en

scène doivent assurer aux lamas sur les populations primitives de l'Asie centrale, pourvu qu'ils sachent exploiter avec un peu d'adresse les terreurs de la multitude.

Il est d'un bonheur... incomplet, sur l'île d'Elephanta, dans le temple de Siva creusé en souterrain, complètement abandonné après les dévastations attribuées aux Portugais, actuellement utilisé comme salle de banquets grandioses :

Je m'estime heureux d'avoir eu précédemment l'occasion de visiter Elephanta dans la solitude, le silence et le demi-jour qui conviennent à cet antique sanctuaire, sans estrades, sans tapis, sans tables et sans lampions. (...) Mais il manque de ce prestige mystérieux propre aux anciens sanctuaires des religions et des races disparues, comme le Parthénon d'Athènes, les ruines de Balbec ou les pyramides d'Égypte.

Il est amer ? A Goa, dans l'église de Saint-Gaétan :

J'étais seul sous ces voûtes fraîches, obscures et silencieuses. Soudain un flot de chaleur et de lumière s'engouffra par la grande porte que le sacristain venait d'ouvrir à deux battants. En ce moment une cloche se mit à tinter dans l'une des églises voisines... Il me sembla entendre le glas de l'ancien Portugal, ou plutôt de l'ancien régime portugais, de la Lusitanie cléricale et conquérante, depuis longtemps disparue pour renaître de nos jours, comme le Phénix de ses cendres, — sous la forme d'un Etat libéral et progressif, formant un heureux contraste avec les mœurs à la fois indolentes et anarchiques d'un peuple voisin, qui, placé dans des conditions analogues, n'a pas encore su prendre son parti de cette inévitable évolution.

Il est sensible à Candy où, visitant un des nombreux couvents bouddhiques, il se fait ouvrir l'intérieur du temple

long rectangle d'une extrême simplicité. Au fond du chœur, un sanctuaire sans fenêtre où, à la faveur des cierges, on distingue une énorme statue de Bouddha, accroupi dans l'attitude de la méditation, portant sur ses traits l'empreinte d'une sérénité absolue, avec une flamme qui lui sort de la tête et une sextuple auréole qui lui entoure le corps.

Il est gagné par la magnificence du lieu à Madura où la grande pagode offre le plus bel échantillon de l'art hindou dans le Sud qu'il décrit ainsi :

Quatre hautes pyramides sont autant de porches respectivement plantés sur les différentes faces d'une haute enceinte. L'ensemble couvre environ vingt hectares et l'intérieur est formé par une haute voûte que soutient une forêt de colonnes et qu'entrecoupent quelques cours. Les sculptures qui ornent les moindres recoins de l'édifice (...) sont une vraie merveille d'art et de patience. A errer au milieu de ces emblèmes bizarres et de ces idoles grimaçantes (...), sous ces hauts portiques (...), parmi ces majestueuses colonnades où règne parfois une demi-obscurité, mal dissipée par quelque lampe scintillant comme une étoile dans les ténèbres d'un sanctuaire lointain, on éprouve quelque chose de ce respect vague et de cette vénération inconsciente qu'inspirent les sombres arceaux de nos cathédrales gothiques.

Il est admiratif à Bindrabun, devant le temple bâti à la fin du xv^e siècle :

Il a la forme d'une croix grecque, le sanctuaire est dédié à Christna, les piliers sont du style hindou, des arcs mauresques forment une sorte de galerie à mi-hauteur, la voûte est en ogive, achevant ainsi d'unir dans un ensemble singulièrement harmonieux l'architecture de trois races et de trois religions.

Il est une première fois troublé par la mosquée perlée,

qu'on ferait mieux d'appeler la perle des mosquées. L'intérieur est en marbre du blanc le plus pur. Je ne connais pas de monument où tant de simplicité s'unisse à tant de grandeur. Mieux que dans nos églises gothiques dont le demi-jour peuplé de fantômes convient aux sombres mythes du Nord, c'est bien dans un pareil sanctuaire, éclatant de marbre et d'azur, que l'esprit, pénétré par l'aspiration de l'infini, se sent emporté vers les régions les plus sereines et les plus épurées du sentiment religieux.

Il est troublé, encore et surtout, par le Taj, célèbre monument d'amour conjugal, dont

je ne commettrai point le sacrilège de vous dire les dimensions, le prix, le nombre de terrasses (...). Le Taj doit se voir et se sentir ; il ne peut ni se décrire ni se dépeindre. On l'a appelé tour à tour un poème, un rêve de marbre, un château bâti dans l'air avec de la rosée et des rayons de soleil. Ces épithètes ne sont pas exagérées si l'on veut rendre le parfum de hardiesse et d'élégance qui, à la vue de ce chef-d'œuvre, m'a fait bien comprendre pour la première fois la poésie de la pierre (...). Illuminé ? Ses charmes architecturaux n'ont pas besoin de fard pyrotechnique. Je me demande encore, s'il doit être vu de préférence au grand soleil où on le découvre comme un bloc de neige taillé dans l'azur profond du ciel ou à la clarté blafarde de la lune quand il se dresse comme un transparent d'albâtre éclairé par quelque flamme intérieure.

Pouvions-nous rêver d'une plus belle chute à notre texte ? J'ai croisé Goblet d'Alviella. J'en suis heureux.

Les conférences de Goblet d'Alviella pour la chaire Hibbert à Oxford (1891) (résumé)

par
Aubrey NEWMAN

E. Goblet d'Alviella est un des plus grands philosophes de la religion de son temps et c'est en reconnaissance de ses mérites qu'il fut invité à donner ses conférences à Oxford. Ces conférences ont été créées en 1878 par les administrateurs de la Fondation Hibbert. Robert Hibbert, né en 1770 à la Jamaïque, étudia à Cambridge où il subit l'influence des théologiens dissidents de l'Eglise d'Angleterre (qui devinrent Unitariens). Quittant la Jamaïque, il vendit ses plantations et revint en Angleterre où il devint un fervent anti-trinitaire. A l'âge de soixante-dix-huit ans, sans enfants, il légua sa fortune à une fondation destinée à répandre les doctrines des Unitariens. Etendant l'objet de la fondation, les administrateurs créèrent les conférences, dont la première série en 1878 a été donnée par le professeur Max Muller sur les *Origines et la croissance des religions*. Ce fut un très grand succès, tous les billets ayant été vendus le premier jour. Les quinze conférenciers qui se succédèrent représentaient l'élite de la vie intellectuelle de la décennie, et amenèrent une vue nouvelle qui n'avait rien de commun avec le darwinisme. Aussi, quand E. Goblet d'Alviella fut invité en 1891 à cette chaire, ce fut la consécration de sa réputation comme l'un des premiers philosophes de la religion. Son livre *L'Evolution contemporaine de la pensée religieuse en Angleterre, en Amérique et aux Indes* démontre sa volonté d'opérer une synthèse des approches théologiques, anthropologiques et historiques dans le développement du concept de Dieu. Ses conférences s'intitulaient :

1. les méthodes de recherche des manifestations préhistoriques de la religion ;
2. la genèse de l'idée de Dieu ;
3. pydémonisme et polythéisme ;
4. dualisme ;
5. monothéisme ;
6. le futur de la dévotion déduite du passé.

Elles démontrent sa maîtrise des théories existantes et sa profonde connaissance des techniques archéologiques, qui permettent, par l'étude des coutumes funéraires, de retrouver les concepts religieux des hommes primitifs.

Ensuite il évoque l'apparition de prêtres et de sorciers ainsi que leur rôle dans la croissance des systèmes religieux. Suit l'apparition des concepts spirituels où il démontre clairement que chaque civilisation imagine un ordre divin similaire à ses structures séculaires. La notion de péché et de punition, ainsi que la manière dont les prophètes établissent les idées concernant une vie future donnèrent naissance aux concepts messianiques.

Trois motivations sont à l'origine des religions : la peur, l'admiration et la sympathie.

Quand E. Goblet d'Alviella va au-delà du présent et qu'il s'efforce de tirer des conclusions, il a un réel message à nous transmettre. Il insiste sur le fait que prétendre que la religion se maintiendra uniquement pour les femmes, les enfants et les classes inférieures est une attitude masculine et aristocratique qu'il rejette immédiatement. Malgré l'indifférence de la classe ouvrière, il déclare que le socialisme deviendra une religion ou disparaîtra. Rejetant les positivistes, il parle des superstitieux en désignant ceux qui sont nommés aujourd'hui fondamentalistes.

Il conclut ainsi : « l'athéisme a toujours été pour moi ce que vous, Anglais, nommez « incroyable », parce que mon esprit est incapable de concevoir l'éphémère et le fini sans un « Absolu », et encore « Dieu est, mais son travail est fait ». Et ici sur terre il est exécuté avant tout par l'humanité ».

Comme philosophe, et surtout comme franc-maçon, il a créé une image du monde cohérente et représente une tradition de choix.

Annexe : Les titulaires des Hibbert Lectures (1878-1894)

1878. PROFESSOR MAX MÜLLER, *The Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India.*

1879. LE PAGE RENOUF, *The Religion of Ancient Egypt.*

1880. ERNEST RENAN, *The Influence of the Institutions, Thought, and Culture of Rome on Christianity, and the Development of the Catholic Church.*

1881. T. W. RHYS DAVIDS, *Some Points in the History of Indian Buddhism.*

1882. A. KUENEN, *National Religions and Universal Religions.*

1883. CHARLES BEARD, *The Reformation of the Sixteenth Century in its Relation to Modern Thought and Knowledge.*

1884. ALBERT REVILLE, *The Ancient Religions of Mexico and Peru.*

1885. O. PFLEIDERER, *The Influence of the Apostle Paul on the Development of Christianity.*

1886. J. RHYS, *Celtic Heathendom.*

1887. A. H. SAYCE, *The Religion of Ancient Assyria and Babylonia.*

1888. E. HATCH, *The influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church.*

1891. E. GOBLET D'ALVIELLA, *The Origin and Growth of the Conception of God as illustrated by Anthropology and History.*

1892. C. G. MONTEFIORE, *The Religion of the Ancient Hebrews.*

1893. C. B. UPTON, *The Bases of Religious Belief.*

1894. J. DRUMMOND, *Via, Veritas, Vita : « Christianity in its Simplest and most Intelligible Form ».*

Réflexion sur *La migration des symboles*

par
Renée DEPASSE

Goblet d'Alviella a été un des premiers et des plus chauds partisans de la méthode comparative appliquée à l'histoire des religions et au symbolisme, tout en se gardant des généralisations hâtives. Il est dans la lignée des Réville, Albert et Jean son fils, l'un professeur au Collège de France, l'autre à l'Institut des hautes études de Paris, avec qui il eut de nombreux contacts. Ils font partie de cette école comparatiste qui voulait montrer que les hommes, quelle que soit leur origine dans le monde, arrivés à un même stade d'évolution, expliquaient les mêmes phénomènes auxquels ils étaient confrontés dans la nature par les mêmes causes, même si chronologie et mode d'expression pouvaient diverger. Cette façon de voir était aussi celle de Tylor, de Mannhardt et de Frazer ; elle est en partie révolue.

De même, actuellement, l'idée de généalogie des symboles est un peu abandonnée ; il y a une grande part d'incertitude lorsque l'on recherche une filiation à partir d'un original ; la tâche est plutôt de trouver une structure cohérente sous l'apparente polymorphie du symbolisme selon les structuralistes. Malgré tout, il est certain que les travaux de ces savants qui cherchaient des raisons logiques à l'expression symbolique et aux manifestations de la psyché humaine, aboutiront à des nombreuses études, fût-ce par une approche différente. Ils ont renouvelé l'intérêt pour cette matière et suscité nombre de publications.

Abordons en premier lieu les définitions et généralités énoncées par Goblet d'Alviella dans son ouvrage *La migration des symboles* publié en 1891. Dans une leçon donnée au cours de l'année académique 1884-1885, Goblet d'Alviella définit le symbole comme suit : « Le symbole est un objet, un signe ou un acte qui a pour but, soit de représenter les puissances surhumaines ou un de leurs attributs... soit de traduire une nuance du sentiment religieux... soit de reproduire les actions de la Divinité »¹. Définition quelque peu restreinte à la sphère religieuse.

Mais dans *La migration des symboles*, il étend la définition en écrivant : « ... il en vint graduellement à signifier tout ce qui représenterait quelque chose ou quelqu'un par convention ou par analogie ». Il est vrai que le symbole est rarement le résultat d'une opération intellectuelle compliquée et la similitude des propriétés entre des objets, parties d'objets ou phénomènes entraîne un processus comparatif.

Mircea Eliade, lui, dira : « un symbolisme réalise la solidarité permanente de l'homme avec la sacralité » ², c'est-à-dire, si l'on traduit bien sa pensée, un sentiment qui oblige l'homme à essayer de comprendre ce qui le dépasse. Les tentatives actuelles de définition et les recherches en sémiologie ont largement étendu le champ sémantique des symboles, ils ne restent plus cantonnés dans le cadre de l'optique spécifique des religions, la conception structuraliste les assimilant à un langage « socio-culturel » élaboré et véhiculé par certaines sociétés humaines mais une synthèse reste difficile à faire.

Goblet d'Alviella constate aussi que nous vivons dans un monde de symboles, que ces derniers peuvent se diviser en deux classes (actes ou rites, objets ou emblèmes), que l'on retrouve souvent les mêmes figures symboliques chez les peuples les plus éloignés et conclut qu'il n'y a que deux solutions possibles : soit ces images ont été conçues isolément, soit elles ont migré d'un pays à l'autre. Si les symboles sont, en général, spécifiques à une culture et à un temps donnés qui permettront la saisie immédiate, il est certain que la similitude avec de vieilles croyances sous-jacentes à une civilisation peut favoriser leur réception et permettre qu'il se répandent soit par propagation de cultes, soit en suivant les voies commerciales et militaires, le meilleur exemple étant peut-être celui du disque ailé, symbole solaire qui, du Nil, se répandra dans tout le bassin de l'Euphrate. Cet exemple montre également qu'un symbole ayant une même origine peut aussi donner des développements variés lorsqu'ils évoluent dans des groupes humains différents car les exemplaires conservés ne sont pas totalement identiques.

Dans son chapitre III (« Des causes d'altération dans la signification et dans la forme des symboles »), l'auteur montre que le symbole peut changer

- par altération de la signification : un symbole religieux n'a plus, par exemple, avec le temps que la valeur d'un simple talisman : Goblet souligne ainsi la valeur dégradée du symbole ;
- par altération de la forme (simplification, déformation, combinaison de ses éléments constitutifs). On peut, en effet, illustrer cette catégorie par la céramique mésopotamienne dont on peut suivre toutes les étapes de transformation du décor sur les vases conservés dans les musées ; ainsi la céramique de Suse ornée d'une ligne d'échassiers devenant peu à peu comme des croches de musique ou encore des bouquetins réduits à des triangles ;
- par reprise de modèles avec changement de sens ; c'est le cas des symboles chrétiens reprenant des formes répandues sur tout le pourtour du bassin méditerranéen. Tout cela pour donner un caractère intelligible au signe. Goblet, conscient de ce que certains symboles sont plus difficiles à appréhender surtout quand on aborde le domaine des idées abstraites, reste extrêmement prudent dans son interprétation. Il précise que le symbole peut n'être qu'un motif décoratif. Rien n'empêche, en effet, de supposer à l'origine de ces motifs une intention symbolique relevant du religieux ou du moral. Il n'est pas toujours facile d'en établir la véritable nature et il est dangereux d'affirmer telle ou telle intention sous-jacente sans une sérieuse documentation ; sans quoi, la démarche relève du pur subjectivisme, le terrain du symbolisme étant riche en déceptions. Si l'on peut admettre

avec lui la valeur solaire des symboles qui remplissent le champ de scènes figurées (cercles, svastika, ...), on les retrouve dans de nombreuses civilisations et la filiation n'est pas toujours facile à établir.

Comme il est impossible d'aborder l'étude de tous les exemples étudiés par l'auteur, nous ne reprendrons qu'un thème parmi les plus importants : celui de l'arbre sacré.

L'arbre sacré, à l'indéniable signification religieuse, est un des sujets les plus répandus dans le monde sémitique, représenté le plus souvent entre des animaux, des génies ou encore des personnages affrontés, contrastes entre la vie éphémère et les symboles d'éternité. Le thème avec des animaux serait, selon Goblet, passé de la Mésopotamie chez les Perses et à l'Inde d'une part, chez les Phéniciens d'autre part et par l'intermédiaire de Chypre, de ces derniers à la Grèce sous une forme stylisée pour aboutir en finalité sur le tympan de l'église romane de Marigny. Le thème avec des humains aurait eu à peu près la même destinée, se combinant parfois avec le précédent. Goblet considère donc une origine unique avec diffusion, ce qui est en contradiction avec ce qu'il dira par la suite. Il faut reconnaître avec l'auteur que les arbres ont eu une place importante dans les anciens cultes. Le thème est d'une extrême richesse : arbre de vie, arbre cosmique, arbre sacré en général (que ce soit le pin dans le culte d'Attis, le chêne pour Jupiter) : bref, l'arbre fut souvent considéré comme le lieu de l'épiphanie divine rendant parfois, comme le chêne de Dodone, des oracles soit directement (« sur les hauteurs de Dodone où Zeus Thesprote siège et fait connaître ses oracles : c'est là qu'on entend, prodige incroyable, la voix des chênes retentir ! Or cette voix, dans un langage clair et sans énigme... »)³, soit par l'intermédiaire des prêtres. Il est d'ordinaire mis en relation avec la destinée humaine, avec la prospérité, l'immortalité dans les mythes, contes et légendes de diverses civilisations. Nous connaissons tous l'arbre sacré de la Bible : « ... il posta devant le jardin d'Eden les chérubins... pour garder le chemin de l'arbre de vie »⁴, qui rappelle la mythologie de l'ancienne Chaldée où un arbre de vérité était planté à l'orient et gardé par le soleil, ainsi que dans les descriptions du Temple par Ezéchiel : « L'intérieur du Hékal et les vestibules du parvis étaient sculptés de chérubins et de palmiers, un palmier entre deux chérubins... »⁵.

Pour montrer la complexité de la question et la difficulté d'interprétation, reprenons l'exemple du palmier. Il était en Grèce, entre autres, l'attribut d'Apollon, dieu de la lumière ; on en plantait aussi devant les sanctuaires d'Artémis, sa sœur. La relation entre ces deux dieux est Leto, leur mère ; le mythe nous dit en effet qu'elle entoura cet arbre de ses bras quand elle accoucha des jumeaux divins à Délos. Mais il peut être aussi celui de Dionysos. Quels liens unissaient les deux divinités ? Dionysos est un dieu agraire et le palmier, dans ce cas, symbole comme en Orient de la fécondité, de la fertilité ainsi que de la durée et de la renaissance et, par conséquent, de la victoire sur le temps. On sait qu'à Delphes, Apollon et Dionysos étaient associés. Nous constatons également que de tout temps, l'arbre fut pour le nomade l'indice d'une zone sacrée, puisque, pour lui, l'oasis était un havre de repos ; la tradition veut toujours qu'en hommage, il laisse quelque chose de lui-même accroché aux branches (ruban ou morceau d'étoffe).

Goblet d'Alviella montre ensuite que le thème de l'arbre sacré est aussi courant dans le monde aryen que dans le monde sémite et se demande si cela suffit pour justifier l'hypothèse d'un fonds mythique légué par des ancêtres communs. Réfutant un article de Frédéric Baudry, il conclut qu'il ne peut y avoir que deux hypothèses : soit la tradition des arbres paradisiaques est passée d'une race à l'autre, soit elle a pris naissance séparément dans chacun des deux milieux. Il écrit : « L'idée de rapporter à la forme d'un arbre la structure apparente de l'univers est un des raisonnements les plus naturels qui puissent se présenter à l'esprit des sauvages ».

Cette façon de concevoir l'unité des réactions de l'homme primitif vis-à-vis de la nature est certainement trop systématique, mais nous sommes en 1891 et il faudra attendre Jung et sa théorie de l'inconscient collectif et des archétypes pour montrer qu'il existe « des images anciennes qui appartiennent au trésor commun de l'humanité » et que l'on retrouve dans toutes les mythologies. Le thème de l'arbre est, selon nous, à distribuer en trois groupes : le premier où il ne faut voir qu'un spécimen quelconque de l'espèce reproduit avec plus ou moins de naturalisme ; le second où il est un symbole sacré, une métaphore, une rhétorique plastique, pas toujours facile à définir comme, par exemple, le pilier djed en Egypte ou la colonne de la porte des lionnes de Mycènes. Encore faut-il que dans ces deux derniers cas, on soit d'accord pour y voir le symbole d'un arbre très stylisé... Et il faut aussi tenir compte de ce qu'avec le temps les symboles peuvent se séculariser. Le troisième, un simple motif décoratif vidé de tout contexte (il faut aussi tenir compte de la fantaisie de l'artiste) sémantique. Nous croyons que ce schéma peut être appliqué à de nombreux symboles.

Dans le chapitre v consacré à la « transmutation des symboles », l'auteur développe une théorie selon laquelle « ... deux symboles exprimant la même idée ou des idées voisines, manifestent une tendance à s'amalgamer, voire à se combiner, de façon à engendrer un type intermédiaire ».

Parmi les exemples, il donne la roue solaire qui, associée au χ et au ρ (Chi et Rho majuscules), donne le chrisme chrétien. On sait que ce symbole, antérieur au christianisme, n'est pas obligatoirement inscrit dans un cercle et peut être associé à d'autres formes géométriques. Autre comparaison qui nous semble aussi arbitraire : l'Artémis d'Ephèse enserrée dans son épendyte avec le signe ankh (de vie) égyptien. C'est peut-être ce chapitre de l'ouvrage de Goblet d'Alviella qui nous semble le plus sujet à caution.

En résumé, cette étude relève des recherches du mouvement positiviste et scientifique de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle ; l'auteur fait une exégèse rationaliste des symboles et essaie d'en comprendre et d'en expliquer la diffusion, tout en ayant, bien sûr, des intuitions remarquables. Cette approche est loin de nos préoccupations qui nous mènent, au contraire, à percevoir dans le symbolisme une science globale de l'homme, mélange, à la fois, de raison et d'affects, de lumière apollinienne et de forces obscures dionysiaques et qu'il est bien difficile d'appréhender uniquement de façon scientifique. Qu'il y ait eu et qu'il y ait encore des survivances est indéniable car mythes et symboles font partie de notre quotidien, nous rêvons toujours au retour de l'âge d'or (il n'y a pas si longtemps que l'on ne nous parle plus de civilisation des loisirs), nous croyons encore au paradis terrestre qui se situe, bien entendu, très loin de l'endroit où nous vivons. En réalité, nous essayons de dépasser la condition humaine,

le temps historique ; nous résistons au temps profane, les symboles nous permettant de traduire nos aspirations les plus profondes. Etre historienne de l'art, c'est, en partie, expliquer des images, donc interpréter des symboles et nous savons combien cela est difficile étant donné leur polysémie. Il serait bien inconscient de donner actuellement une interprétation univoque de ceux-ci sans support textuel ou monuments figurés, ou de se livrer à une généralisation trop hâtive, sans nuance. Il est aussi nécessaire de procéder à de nombreux recoupements avant de se prononcer.

En guise de conclusion, nous laisserons la parole à Eugène Goblet d'Alviella : « tant que les symboles restent des images et qu'ils s'appliquent à des objets concrets ou à des phénomènes physiques, il n'est pas impossible de retrouver le sens qu'ils ont vraisemblablement comporté. Mais lorsque, entrés dans ce qu'on peut nommer leur phase dérivée ou secondaire, ils deviennent des signes et servent à exprimer des idées abstraites... le champ de l'interprétation devient... illimité ».

Goblet d'Alviella sort ainsi de la stricte analyse des symboles, abordant — sans formuler sa pensée — ce que les linguistes appelleront la « sémiologie » à la suite des travaux de Ferdinand de Saussure, publiés en 1916 seulement.

Notes

¹ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Introduction à l'Histoire générale des religions*, Paris-Bruxelles, 1887, p. 81.

² M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1975, p. 375.

³ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, vers 829-851.

⁴ Gen. 3, 24.

⁵ Ez. 41, 16-18.

Goblet d'Alviella, la loge des Amis Philanthropes et le Grand Orient de Belgique

par
Jacques LEMAIRE

Les sources qui s'offrent au chercheur lancé sur la piste d'une vie maçonnique aussi longue et riche que celle du comte Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925) — qui a maintenu une fréquentation assidue des loges pendant cinquante-cinq ans — se répartissent en deux catégories très inégales par leur accessibilité et par leur contenu.

Au nombre des sources primaires, on compte les tracés des Tenues organisées par les Ateliers auxquels Goblet a appartenu, c'est-à-dire les Amis Philanthropes et les Amis Philanthropes n° 2, ainsi que les archives du Grand Orient de Belgique. Ces documents difficiles d'accès (leur consultation est théoriquement réservée aux seuls membres de la franc-maçonnerie), mais précieux pour le chercheur, n'offrent par malheur que des données très fragmentaires : les procès-verbaux des travaux de loge présentent fréquemment de grandes variations dans leurs qualités de précision, en fonction de l'attention et de l'intérêt de ceux qui les ont rédigés. Pour la période qui nous concerne, les matériaux originaux qui subsistent se présentent souvent incomplets et assez peu explicites. Les soubresauts qu'ont connus les Ateliers bruxellois à la fin du XIX^e siècle expliquent sans doute en partie le mutisme de certains Secrétaires : ils n'ont pas désiré laisser à la postérité l'image de loges divisées et de Frères déchirés.

Dans cette catégorie de sources fondamentales, on dénombre également des publications plus largement diffusées, moins fermées au monde profane, comme le *Bulletin du Grand Orient de Belgique* et le *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*. Par le fait même de leur relative ouverture, ces deux périodiques se montrent plus discrets sur la réalité quotidienne de la vie des loges. Néanmoins, ces deux revues nous ont confirmé un certain nombre d'éléments majeurs. Enfin, on doit aussi tenir pour un élément d'information primaire une contribution autobiographique parue en 1920 dans la revue de maçonnologie britannique *Ars Quatuor Coronatorum*¹. Très mesurée dans l'expression des idées et dans le ton, cette publication en langue anglaise éclaire la personnalité de Goblet de teintes très subtiles et nous permet de comprendre avec mesure la portée de l'activité maçonnique de l'homme et du chercheur en histoire des religions².

Les sources secondaires de notre étude sont représentées par trois textes : un document rédigé par Jacques Willequet sur l'histoire de la création des Amis Philanthropes

n° 2, récit de quelques dizaines de pages très bien documentées, mais destiné à un usage strictement interne ; le mémoire composé par Jean-Jacques Hoebanx en avril 1959 au sujet de la séparation entre Les Amis Philanthropes et Les Amis Philanthropes n° 2, véritable travail d'orfèvrerie, admirablement informé et écrit avec science et prudence, mais lui aussi réservé aux initiés ; ainsi que l'article de Michel Brodsky paru dans *Ars Quatuor Coronatorum* en 1987 : *Eugène Goblet d'Alviella Freemason and Statesman. Belgium's foremost freemason of the XIXth Century*, lequel comporte un certain nombre de prises de position qui nous paraissent mériter une réévaluation, notamment en raison de sa tentative de démonstration de l'adhésion spirituelle de Goblet aux thèses de la maçonnerie dite régulière ³.

Le présent article n'ambitionne pas de tracer un portrait, fût-il dessiné à gros traits, du Goblet franc-maçon : un mémoire de licence d'université, voire une thèse de doctorat, mériterait d'être consacré à ce sujet, tant les dépouillements à opérer dans des archives souvent mal classées et dispersées se révèlent nombreux (et s'avèreraient sans aucun doute fructueux). Notre souci porte davantage sur l'évaluation, non exhaustive hélas, de l'idéal nourri par le franc-maçon Goblet. L'initié qu'il était a été guidé par quelques lignes directrices, dont il ne s'est jamais départi : un souci honnête de ne pas mêler politique et franc-maçonnerie ; un intérêt constant pour la recherche symbolique ; une fidélité sourcilleuse au Grand Orient de Belgique et une volonté farouche de « rassembler ce qui est épars », sans compromission aux *diktats* des prétendus *Landmarks* anglo-saxons.

La carrière maçonnique de Goblet — et l'on peut, dans ce cas-ci, parler de « carrière » sans nuance péjorative, puisque l'intéressé a exercé de nombreuses et très importantes fonctions — se divise en quatre périodes, qui correspondent approximativement aux étapes de sa vie maçonnique : de son initiation à son élévation à la grande maîtrise (1870-1884) ; de sa grande maîtrise à la fondation des Amis Philanthropes n° 2 (1884-1894) ; les premières années d'existence des Amis Philanthropes n° 2 (1894-1900) et de son accession à la charge de Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil de Belgique à sa mort (1900-1925).

La première époque (1870-1884) : de l'initiation à la grande maîtrise

Eugène Goblet d'Alviella est initié aux Amis Philanthropes le 28 mai 1870 ⁴, à l'âge de vingt-quatre ans. Cinq ans auparavant, il avait déjà songé à « demander la lumière » dans une loge bruxelloise, mais son père, Vénérable Maître des Amis Philanthropes, l'en avait dissuadé et lui avait recommandé de mûrir un peu, d'attendre au moins la fin de ses études de droit pour poser sa candidature.

Goblet achève sa formation juridique en 1869 et songe aussitôt à entrer dans la franc-maçonnerie. Mais, dans l'intervalle, son père est décédé, et le jeune diplômé doit faire appel à des amis du disparu pour obtenir les parrainages nécessaires à son initiation. Les motifs qui aiguillonnent le jeune homme vers les loges présentent une heureuse diversité. Comme il le confesse lui-même avec sincérité ⁵, il se sent mû par une évidente curiosité intellectuelle, qui lui permet de satisfaire son goût de la spéculation sur des sujets très variés ; et son esprit imaginatif provoque son attirance vers le mystère. Né dans un milieu très privilégié par la culture et par la fortune, il refuse de mener l'existence mondaine de pas mal d'aristocrates de sa génération et entend se

vouer à l'action philanthropique autant qu'à la réflexion philosophique. Enfin, une certaine tradition familiale l'a sans doute motivé. Son père, comme nous l'avons rappelé, était franc-maçon et son grand-père maternel également, initié aux États-Unis ⁶ : ce sont autant de personnes qu'il aime et qu'il admire, à l'exemple de qui il souhaite se conformer.

Très vite, le néophyte Goblet s'implique dans la vie de son Atelier. Dès 1872 (il vient de recevoir la maîtrise), il est élu Orateur adjoint ; en 1873, il exerce les fonctions de Second Surveillant. L'année suivante, il cumule cette charge avec celle de député des Amis Philanthropes au Grand Orient de Belgique, fonction qu'il occupera jusqu'à sa mort, survenue le 11 septembre 1925, des suites d'un accident de la circulation ⁷. Puis, des responsabilités plus lourdes encore lui échoient : Orateur en 1876, il est porté au vénérat en 1879. Il dirige donc (à trente-trois ans !) l'un des Ateliers belges les plus illustres par l'histoire, par le nombre et par la qualité de ses membres.

Entre-temps, il avait eu l'occasion de rendre de signalés services à l'obédience. En raison de sa parfaite connaissance de l'anglais (sa mère était américaine), l'ancien Grand Maître Pierre Van Humbeeck (1829-1890) lui demande en 1874 ⁸ de le représenter à Londres pour engager des pourparlers avec la Grande Loge Unie d'Angleterre en vue de renouer les relations rompues en 1854, puis en 1871, entre les deux obédiences.

L'organe régulateur maçonnique anglais avait en effet pris prétexte de l'abrogation, votée par le Grand Orient en 1854 sur la proposition du Grand Maître Pierre-Théodore Verhaegen (1796-1862), de l'article 135 des *Statuts et règlements généraux* de l'obédience, interdisant en loge les discussions d'ordre politique et religieux. Cette disposition s'expliquait largement par l'état d'esprit d'hostilité antimaçonnique créé par le mandement de M^{re} Sterckx en 1837 et par les persécutions d'origine catholique qui s'en étaient suivies : attaqués, dénoncés, vilipendés, les maçons avaient ressoudé les rangs en défendant les idéaux du libéralisme et en tentant d'élaborer, en loge, les moyens de répliquer à leurs peu généreux adversaires ⁹. Cet anticléricalisme avait même exercé des effets délétères sur le symbolisme lui-même : en 1871, les députés du Grand Orient, confondant symbolique et dogmatisme religieux, avaient voté l'abrogation de l'obligation d'invoquer le Grand Architecte de l'Univers en loge. L'usage de ce symbole ne subissait évidemment aucune interdiction : seul l'impératif de son évocation à l'ouverture et à la fermeture des travaux était rapporté. Ces deux dispositions législatives apparaissaient assez novatrices pour l'époque ¹⁰ : elles tranchaient sur les usages conservateurs observés en Grande-Bretagne, épargnée par la vindicte catholique, et avaient conduit la Grande Loge Unie à prendre ses distances avec le Grand Orient.

Goblet d'Alviella est correctement reçu à Londres. Il n'obtient pas l'autorisation de rencontrer le Grand Maître ou son adjoint, mais il est accueilli par le Grand Secrétaire, le Frère John Hervey, qui le rassure sur la question des visites, mises en cause par le rejet britannique du Grand Orient hors des limites de la régularité : les loges régulières sont autorisées à recevoir les Frères belges, mais sous leur responsabilité propre et à condition que les visiteurs apportent la preuve de leur appartenance maçonnique ¹¹.

Avec cette affaire, on observe en germe l'attitude « pragmatique » de la Grande Loge Unie de l'époque, qui coupe les ponts sur le plan officiel ¹², par le refus d'échanger des représentants avec le Grand Orient de Belgique ¹³, mais qui compose sur le plan des intérêts individuels et des relations interpersonnelles : contrairement à la situation de 1995, cette manière d'agir demeure possible à l'époque, puisque la puissance maçonnique britannique n'entretient pas alors de relations officielles avec une quelconque obédience belge qu'elle baptise de « régulière » ; aujourd'hui, de tels accommodements ne pourraient plus prévaloir, en raison de la reconnaissance par les Anglais de la Grande Loge Régulière de Belgique.

Goblet noue donc à Londres des contacts maçonniques officiels, même si ces entretiens ne se déroulent pas au plus haut niveau. Le 28 avril 1875, il est invité à assister à l'installation du nouveau Grand Maître de la Grande Loge Unie, le prince de Galles (futur roi Édouard VII) et la cérémonie produit sur son esprit une forte impression, dont il a témoigné dans un article de la *Revue de Belgique* en mai 1875 ¹⁴.

Quelques mois plus tard, Goblet obtient la permission de suivre le prince de Galles dans son voyage en Inde, qu'il couvre à titre de correspondant du journal *L'Indépendance Belge*. Il met ce long déplacement à profit pour visiter de nombreuses loges indiennes et avoue la séduction puissante que provoque en lui l'adhésion aux idéaux maçonniques de personnes d'opinions très diverses, qui placent les principes de l'Ordre au-dessus de toute autre considération. La présence de textes comme le Coran ou l'Avesta sur l'autel des loges en Inde le séduit et symbolise à son estime la tolérance maçonnique dans sa plus pure acception. Au cours de son périple dans le sous-continent asiatique, le jeune aristocrate bruxellois rencontre le Frère William Simpson (1823-1899) ¹⁵, futur membre fondateur de la loge londonienne des Quator Coronati, auquel il doit une bonne part de son information sur le brahmanisme et sur le bouddhisme, avant qu'il n'aborde lui-même ces sujets religieux comme des thèmes d'étude d'abord, de recherche ensuite. Sa vocation d'historien des religions trouve ainsi en partie sa source dans les amitiés maçonniques qu'il a nouées à l'autre bout du monde ¹⁶.

Rentré en Europe, Goblet prend pleinement part à la vie des loges et intervient, pour une première fois, dans un débat relatif au symbolisme, aspect de la réalité maçonnique dont il prouvera, sa vie durant, sa foi d'ardent défenseur et sa compétence d'habile rénovateur. La question posée à l'époque concernait la suppression de la représentation de la légende biblique d'Hiram au cours de l'initiation au grade de Maître. Dans la commission du rituel aux travaux de laquelle il participe, Goblet se démène si bien qu'il parvient non seulement à maintenir la figure du constructeur du Temple de Salomon, assassiné par de mauvais compagnons et honoré par les initiés fidèles, au centre du déroulement rituelique, mais à amplifier la portée symbolique et dramatique de cette mythologie ¹⁷. Le texte de la cérémonie d'initiation en usage dans la plupart des Chambres du Milieu au Grand Orient de Belgique comporte, aujourd'hui encore, un grand nombre de parties réécrites par Goblet ¹⁸.

En 1879, il accède au vénérat des Amis Philanthropes. L'année précédente, il avait été élu membre de la Chambre des Représentants (siège de député qu'il perdra en 1884) dans le contexte tout à fait marquant de la guerre scolaire. Ce conflit déchire le pays tout entier et l'opposition idéologique entre libéraux et catholiques atteint son

point culminant. Le contexte politique et sociologique rend la tâche du nouveau Vénérable Maître difficile et délicate. Comme maçon intéressé par le symbolisme et par les activités spéculatives de la Loge, Goblet aurait préféré se vouer entièrement à des travaux de réflexion et de recherche. Mais les événements lui commandent une autre attitude : il se doit d'endiguer la vague d'activisme politique qui risque de diviser les Frères, de submerger les Ateliers et de mettre en péril l'harmonie de l'Ordre tout entier.

Comme détenteur du premier maillet, le Frère Goblet place la formation initiatique et l'instruction symbolique des Apprentis et des Compagnons au premier rang de ses préoccupations. C'est à lui que les loges belges doivent l'usage, tout à fait généralisé dans les Ateliers du Grand Orient de 1995, selon lequel les augmentations de salaire pour accéder au deuxième ou au troisième degré ne s'opèrent qu'après la présentation d'un travail écrit de réflexion sur l'histoire, la symbolique ou la signification initiatique du grade.

Malgré ses efforts pour maintenir l'activité intellectuelle des membres des Amis Philanthropes à un niveau élevé, il ne parvient pas à limiter les implications politiques qui nourrissent les travaux hebdomadaires des loges, de la loge des Amis Philanthropes en tout premier lieu. Ces interférences sont induites par les persécutions que les prêtres et les catholiques fanatiques mènent contre les maçons. Le mandement épiscopal de M^r Sterckx en 1837 ¹⁹, qui avait remis à l'honneur les menaces d'excommunication encourues en théorie depuis le xviii^e siècle par les catholiques engagés dans la voie des loges, entraîne le clivage religieux de la vie politique belge et la radicalisation des maçons contre le fanatisme ultramontain.

Comme nous l'avons rappelé plus haut, Pierre-Théodore Verhaegen, chef de file des libéraux, avait obtenu en tenue du Grand Orient au cours de l'année 1854, l'abrogation de l'article 135 des *Statuts et règlements généraux* de l'obédience, qui interdisait jusque là toute discussion d'un sujet politique ou religieux en loge. Une fois cet interdit tombé, les Ateliers — peuplés de libéraux (le socialisme n'a pas encore écloué dans la représentation nationale) — entament sur les Colonnes des échanges de vues sur des questions relatives à la vie publique. Très vite, puisque règne une unanimité de fait entre les maçons sur un grand nombre de sujets intéressant le devenir des citoyens, les loges en viennent, contre l'esprit même de leurs buts et de leurs usages, à voter des motions et à donner mandat aux représentants de l'autorité publique. La Loge, lieu de réflexion philosophique et de spéculation symbolique, se mue en club d'action politique.

La dérive est devenue totale dans les années 1879-1880, c'est-à-dire au moment précis où Goblet reçoit la charge de diriger Les Amis Philanthropes. Et il estime de son devoir de réagir, car il entrevoit à juste titre un danger fatal pour l'Ordre : devenir un simple groupe de pression sur la vie gouvernementale ou parlementaire, voire un instrument du sectarisme. Mais il évalue avec justesse les limites du possible et n'entreprend pas un combat qui risque d'être perdu d'avance. Il mesure bien l'impossibilité de rapporter ou même de rediscuter l'abrogation de l'article 135 des *Statuts et règlements généraux* du Grand Orient. Il perçoit avec une parfaite conscience la difficulté de résister à des motions présentées par des Frères en vue de la défense de leurs idéaux ou de leurs intérêts. Engagé à titre personnel dans l'action publique comme

député libéral, il cède quelquefois à la tentation d'obtenir, lui aussi, le soutien moral de la maçonnerie. A ce propos, il écrit : « *I confess that I was myself at first carried away by the stream and that I indulged in some motions, which were more or less appropriate in outside circles, but about which, a few years later, I should not have asked the opinion of the Lodge* »²⁰.

A la vérité, il ne récuse pas l'examen en loge de questions politiques ou religieuses. Il sait que la réflexion initiatique et symbolique ne doit pas dédaigner la vie quotidienne, mais il souhaite que l'évaluation de la réalité et les projets conçus pour rendre l'existence terrestre plus belle ou meilleure puissent s'élaborer dans le calme, avec un esprit de construction authentique. En compagnie de son contemporain Pierre Tempels (1825-1923), membre lui aussi des Amis Philanthropes, il tente de sortir la franc-maçonnerie belge de la voie suicidaire dans laquelle elle s'est petit à petit laissée dériver, et promet, autant que les circonstances le lui permettent, l'esprit de recherche historique et le retour aux principes fondamentaux de l'Ordre maçonnique²¹.

Sous son vénéralat, et malgré la difficulté des temps, liée aux tensions vécues par la société civile, la loge des Amis Philanthropes connaît des développements très positifs. Ses travaux se déroulent avec une grande régularité (une fois par semaine) et sont périodiquement agrémentés de cérémonies familiales (comme les adoptions) et de concerts. Les initiations se préparent avec sérieux et les rituels sont scrupuleusement observés. L'atmosphère de sérénité et de sérieux qui s'installe ne provoque pas d'hémorragie des effectifs : tout au contraire, Les Amis Philanthropes recrutent pas mal de nouveaux adeptes et atteignent même le nombre de cinq cents membres, qui s'acquittent avec ponctualité de leurs obligations financières au point que les caisses bien garnies de la trésorerie autorisent la rénovation des locaux nouvellement acquis et rendus plus spacieux, mieux décorés et plus propices à la pratique des rituels²².

De la grande maîtrise à la formation des Amis Philanthropes n° 2 (1884-1894).

L'élévation d'Eugène Goblet d'Alviella à la grande maîtrise du Grand Orient intervient l'année même où le parti clérical obtient la majorité absolue au Parlement. La conséquence directe de cet événement préjudiciable au libéralisme réside pour le nouveau Grand Maître à tenter de maintenir l'obédience éloignée des querelles politiques. Dénué d'illusions, Goblet comprend d'emblée qu'il ne pourra pas restaurer le climat de sérénité nécessaire aux activités maçonniques et sait qu'il devra composer avec les exigences de la réalité publique. Ainsi, dès son accession à la charge suprême de l'obédience, il accepte le principe d'ouverture d'une souscription publique lancée par le Grand Orient en faveur des écoles officielles, fermées par le gouvernement, et au profit des instituteurs laïques, chassés de leur poste sans compensation²³.

Son soutien à une telle opération ne contredit pas de façon flagrante les intentions qu'il avait par deux fois exprimées à propos de son action. Au moment de son élection, le 23 mars 1884, il avait (dans une manière de discours de « candidature ») tracé les grandes lignes de son programme sans écarter toute influence des maçons sur le cours des affaires de l'État. Mais il s'exprime en des termes très généraux, très philosophiques, puisqu'il affirme sa volonté de poursuivre l'œuvre d'émancipation intellectuelle et morale de l'humanité, de s'opposer partout à l'obscurantisme (concession

à la lutte anticatholique) et de réaliser l'unité de tous les francs-maçons pour mener à bien le vrai combat, celui qui vise à affranchir les consciences.

Dans son discours de réception solennelle, prononcé le 29 juin 1884, Goblet s'avance un peu plus loin, puisqu'il s'engage à défendre les principes maçonniques contre ses ennemis implacables (entendez le clan catholique) et qu'il affirme que ces mêmes principes, « ce sont les idées libérales ». Toutefois, s'il concède beaucoup à l'esprit du temps, il se refuse, à titre de Grand Maître, de mener une politique active, militante, électorale. A ses yeux, la franc-maçonnerie représente « un laboratoire intellectuel où toutes les grandes idées, toutes les tendances généreuses de l'époque viennent s'affiner et se combiner, pour se répandre ensuite au dehors, sous une forme pratique, par les mille canaux de l'influence individuelle de ses membres. C'est avec regret [dit-il] que je la verrais sortir de cette sphère sereine pour descendre dans la mêlée des partis, au risque d'en partager toutes les compromissions, et d'en subir toutes les éclaboussures ». C'est approximativement dans les mêmes termes qu'il s'exprime quelques mois plus tard, le 21 novembre 1884, à l'occasion du cinquantenaire de l'Université libre de Bruxelles, devant une délégation d'étudiants venus lui remettre, dans le temple des Amis Philanthropes, un maillet d'argent. Il ajoutera toutefois cette phrase, lourde de signification : « Le libéralisme, l'Université libre et la franc-maçonnerie sont tous trois les enfants d'une même mère : la pensée libre »²⁴.

S'il lui arrive donc de rappeler le lien étroit qui existe entre le parti libéral et la maçonnerie, Goblet dénie cependant au Grand Orient le droit d'intervenir dans les luttes intestines qui minent le parti libéral. Mais il ne récusé pas toute action d'ordre politique, pourvu que de tels agissements visent des buts nobles, et se flatte même des réformes préparées au sein des loges. La création, par des Ateliers maçonniques, d'institutions du type de l'Université libre de Bruxelles, de la Ligue de l'Enseignement ou du Denier des Écoles se révèle à lui comme une action socialement positive²⁵. De même, il se félicite de la détermination des maçons à lutter pour l'instruction laïque, gratuite et obligatoire, à exiger la séparation de l'Église et de l'État, à favoriser la sécularisation des services publics.

Deux faits d'ordre politique lui inspirent des réactions très déterminées. La suppression du ministère de l'Instruction publique par le cabinet catholique de 1884 lui apparaît comme une faute grave commise par le gouvernement belge. Et la suspension des poursuites décidée par le ministère de la Justice contre les édiles qui rouvrent les « trous aux chiens » pour l'inhumation des incroyants correspond à ses yeux à une infamie. Il n'est pas douteux que les Frères de son temps approuvaient de façon unanime les propos de leur nouveau Grand Maître et souscrivaient à son intention d'exiger de la franc-maçonnerie « d'apporter son expérience, son énergie et sa discipline à l'avènement de la vérité et de la justice »²⁶.

Au cours de la même tenue d'installation, mais au moment du banquet — quand les santés d'obligation autorisent une expression plus directe des intentions et des sentiments —, le nouveau Grand Maître va plus loin encore dans sa vision « laïque » de l'Ordre maçonnique et le décrit comme « l'avant-garde dans la lutte contre les prétentions de la théocratie romaine ». C'est bien l'Ordre dans sa totalité qu'il évoque, puisqu'il juge que le rite écossais (sous la tutelle du Suprême Conseil) et le rite moderne

(administré par le Grand Orient) participent d'un même esprit, poursuivent les mêmes projets et combattent les mêmes abus.

Pendant la même période, il prononce à la suite d'une initiation au 33^e degré du rite écossais un discours dans lequel il corrige quelque peu l'image du Frère engagé dans l'action publique que ses prises de parole à titre de Grand Maître avaient donnée. Son propos s'attarde sur deux obligations imposées aux maçons du rite écossais ancien et accepté, à savoir l'adhésion aux principes du Grand Architecte de l'Univers et de l'immortalité de l'âme. Ces deux concepts ne correspondent pas à des idées étroitement définies comme les présentent les *Landmarks* de la maçonnerie anglo-saxonne. Pour Goblet, la notion de *Dieu* se réfère à la vision abstraite de l'ordre, bon et progressif, qui organise l'univers ; elle se rapporte à l'idéal d'harmonie constructeur du monde ²⁷. Et sa compréhension du concept d'*immortalité de l'âme* renvoie à une vision poétique, source d'espérance et de consolation. Les symboles métaphysiques expliqués par Goblet dès 1884 se situent donc à une grande distance des mêmes symboles, dont la signification est explicitée différemment par les obédiences maçonniques régulières, et quasi aux antipodes des dogmes religieux. Sur la conceptualisation de ces notions, la pensée de Goblet ne variera pas : telle est celle du Grand Maître du Grand Orient de Belgique, telle sera celle, deux décennies plus tard, du Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil.

Un épisode marquant de l'engagement de Goblet à la tête du Grand Orient concerne le convent qui se déroule le 26 avril 1886. Plusieurs Tenues de l'obédience avaient été organisées ²⁸ pour préparer les travaux de cette séance de toute première importance, qui devait mesurer et définir le rôle que les loges seraient appelées à jouer dans la vie publique par leur action en faveur de plusieurs projets politiques fondamentaux. En proie à d'incessantes divisions, le parti libéral ne se montrait pas capable de proposer certaines réformes et d'obtenir le vote des Chambres sur des questions de politique générale aussi essentielles que l'abandon du vote censitaire, la suppression du travail des enfants et l'instauration d'une instruction laïque et obligatoire. Le Grand Orient allait donc examiner ces projets — et d'autres, comme la suppression des traitements aux membres du clergé (proposition personnelle de Goblet) ²⁹ — et tenter d'en obtenir l'examen et le vote dans l'arène parlementaire.

On observe donc que Goblet ne renonce pas à toute intervention maçonnique dans la vie de la cité quand les circonstances l'exigent. Dans son esprit, aucune cloison étanche ne sépare les domaines de la réflexion philosophique et de l'action sur le terrain ; mais réflexion et action appartiennent à deux formes spécifiques d'engagement : la franc-maçonnerie d'un côté, la politique de l'autre. Et elles doivent éviter de s'entremêler au point de créer des interdépendances. Lorsqu'en mai 1885, le Grand Maître avait proclamé dans un Morceau d'Architecture présenté à La Parfaite Union (Orient de Mons) : « En Belgique, les libéraux doivent se servir de l'État comme une arme contre l'Église » ³⁰, il précisait tout aussitôt qu'ils n'assimilait pas les libéraux aux maçons... Et le 14 septembre 1884, en réponse à la proposition d'un député de La Bonne Amitié (Namur) qui demandait que le Grand Orient dirige l'action libérale dans le pays, Goblet avait répondu en exprimant son désir que chaque Frère agisse individuellement dans sa sphère d'influence, mais que les loges s'abstiennent de toute intervention dans les affaires publiques ³¹. Et en juin 1885, évoquant le congrès libé-

ral, il avait estimé que la franc-maçonnerie a un beau rôle à exercer dans l'évolution de l'État, mais seulement comme moteur spirituel dans les questions de principe, jamais comme groupe de pression sur les personnes ou comme instance régulatrice des listes électorales ³².

A titre de Grand Maître du Grand Orient, Goblet n'a pas connu une tâche facile. Les combats politiques dans lesquels sont engagés tant de Frères, la mainmise de l'Église et de ses représentants sur les rouages de l'État ont tendu à engager l'obédience dans une voie où son chef n'avait pas manifesté l'intention de la conduire. Les événements ont exercé leur pression et le premier des maçons belges a déployé bien des efforts pour endiguer la déferlante politique qui menaçait d'engloutir la maçonnerie tout entière.

Dans les semaines de sa descente de charge, ses trois ans de grande maîtrise accomplis, Goblet est absent de Bruxelles ; il séjourne en Corse ³³. Le 12 février 1887, il envoie au Grand Orient un message dans lequel il dresse le constat de son action ³⁴. Cette lettre se révèle capitale pour notre compréhension des faits, car elle dénombre de manière précise les aspects d'une entreprise que le principal intéressé jugeait positifs ou négatifs.

Au nombre de ses échecs, Goblet compte l'absence de création de loges entre 1884 et 1886 ainsi que le recul de l'esprit de fraternité entre les maçons. Mais ce sont surtout les événements en relation avec la politique qu'il perçoit comme des revers : le désastre survenu au parti qui « représente l'Ordre » dans la vie publique et la fâcheuse ouverture de la franc-maçonnerie sur les débats de la société civile. Il constate non sans amertume l'impossibilité de supprimer les interventions sur des questions religieuses ou politiques en loge et regrette surtout que des décisions entraînant une action sur le terrain soient prises à la majorité des voix, procédure qui place *ipso facto* la minorité dans une situation maçonnique difficile. Selon lui, les querelles qui s'élèvent entre maçons sur les affaires électorales ou sur la stratégie parlementaire risquent d'entraîner la désaffection de nombreux membres et la disparition possible des Ateliers.

Au nombre de ses réussites, moins nombreuses, Goblet se plaît à considérer le Convent de 1886 qui, malgré ses embûches, s'est déroulé dans la sérénité et la confiance. Il se souvient aussi avec émotion de la réception que le Grand Orient avait organisée pour les étudiants de l'ULB à l'occasion du cinquantenaire de l'institution. Mais il dénombre aussi parmi ses bonnes réalisations des innovations proprement maçonniques, comme l'organisation de diverses cérémonies au cours desquelles les loges associent les épouses des Frères ou leurs enfants (les Tenues blanches, les Tenues d'adoption ou de reconnaissance conjugale) ainsi que la fondation d'une caisse de secours pour les veuves de maçons.

Son bilan apparaît donc mesuré ; mais il correspond à la réalité. Il traduit une totale bonne foi, bien dans la ligne d'action et les principes spirituels de celui qui réclamaient de tous les maçons la sincérité des convictions. Sur ce point, Goblet ne se laisse pas prendre en défaut.

La fondation et les premières années d'existence des Amis Philanthropes n° 2 (1894-1900)

Avec le temps de la grande maîtrise, la philosophie maçonnique de Goblet est désormais fixée. Elle privilégie l'étude du symbolisme et la pratique de la fraternité

sur le militantisme libéral. Les circonstances de la vie maçonnique vont lui offrir l'occasion de concrétiser ses vues, avec la création de la loge des Amis Philanthropes n° 2.

Vers 1890, Les Amis Philanthropes ont curieusement dérivé vers les écueils de l'action politique. Ils sont devenus un instrument aux mains de ceux qui s'impliquent dans les querelles parlementaires et se déchirent entre « frères ennemis » de l'anticléricalisme : les libéraux et les socialistes. Les uns et les autres s'entêtent à débattre de questions profanes dans l'Atelier, à imposer à la loge le vote de motions, à exiger de la maçonnerie qu'elle assume sa part dans l'organisation de l'État. Mais les chemins des conservateurs libéraux et des progressistes socialistes s'écartent de manière trop franche pour qu'une unanimité se crée autour de quelques thèmes d'action. Et l'Atelier compte aussi des « traditionalistes », parmi lesquels on compte Louis Lartigue, Gustave Jottrand, Pierre Tempels et Goblet, qui jugent assez sévèrement la situation et estiment que la franc-maçonnerie ne doit pas poursuivre d'autre ambition que de constituer une société de pensée fondée sur une méthode initiatique.

En 1892, aux tensions politiques viennent s'ajouter d'autres difficultés, plus délicates encore. Le Vénérable Maître en chaire, le Frère Guillery, est accusé d'avoir entretenu des relations adultères avec l'épouse d'un membre des Amis Philanthropes. Cette pénible affaire a éclaté parce que la jeune femme, suspectée par son mari, s'est suicidée. Un jury d'honneur doit se réunir pour tenter d'éclaircir la situation. A ce moment, Goblet, qui ne souhaite pas que les éclaboussures de cette aventure délicate rejaillissent sur l'Atelier et qui recommande la plus stricte discrétion ³⁵, est rappelé pour assumer à nouveau le vénérat de la loge. Des deux côtés de l'échiquier politique, les Frères le jugent comme le seul capable de maintenir une certaine cohésion à l'Atelier. Goblet accepte la proposition qu'il lui est soumise et une « paix armée » ³⁶, suivant sa propre expression, s'installe pour quelques mois dans la loge.

Mais les oppositions internes vont resurgir à l'occasion de ce qu'il est convenu d'appeler l'*affaire Reclus* ³⁷. Anarchiste français, Élisée Reclus (1830-1905) avait été invité comme professeur de géographie à l'ULB. Mais sa participation à la Commune de Paris, ses accointances jugées dangereuses avec les milieux révolutionnaires avaient provoqué une levée de boucliers contre lui dans l'Université. Invité en tant que Frère à présenter des conférences dans les locaux de la rue du Persil le 22 janvier 1893, sa présence suscite des réactions farouchement négatives et fait rebondir au sein de la loge les dissensions propres à la vie facultaire. Le ton entre les Frères monte. Constatant qu'il ne parvient pas à ramener le calme sur les Colonnes, Goblet décide de démissionner de sa charge de Vénérable en mars 1893. Mais devant le vide provoqué par son départ, il accepte de reprendre ses fonctions le mois suivant.

Déterminé à ne plus accepter de vivre les discordes que valaient aux Amis Philanthropes leurs dissentiments sur des questions politiques, universitaires ou même conjugales, après une réflexion de plusieurs mois, Goblet propose (en juin 1894) la scission de l'Atelier ³⁸. Dans son esprit, il ne s'agit pas de proposer un essaimage, c'est-à-dire la création d'une nouvelle loge à partir d'un noyau de Frères constitués au sein de la loge, mais la division des Amis Philanthropes en deux parties, suivant le clivage des intérêts respectifs de chaque groupe : le retour à une véritable démarche philosophique et initiatique dénuée d'engagements dans la vie publique pour l'un, la

poursuite des combats engagés dans l'État ou dans l'Université, avec leurs inévitables risques de déchirements, pour l'autre.

Le 8 novembre 1894, Goblet émet la suggestion suivante : tous les Frères des Amis Philanthropes qui n'auront pas manifesté leur intention expresse de rejoindre le nouveau groupe demeureront membres de cette loge. Il soumet cette proposition au vote de l'Atelier le 10 décembre 1894 ³⁹ ; au cours de cette Tenue, la décision est entérinée de créer un nouvel Atelier, qui prendra le nom Les Amis Philanthropes n° 2 et qui partagera proportionnellement à son importance le trésor et les charges des Amis Philanthropes. Cette scission, qui répartit les Frères issus de la loge originelle en deux groupes parfaitement égaux (sur quatre cent vingt membres, deux cent dix Frères fondent la nouvelle loge et deux cent dix restent attachés à l'ancienne), Goblet définit comme un « divorce par consentement mutuel » ⁴⁰. De cette séparation, comme beaucoup d'autres Frères, il va souffrir, mais il s'y résout, car elle lui apparaît comme la seule solution pour prémunir les initiés contre les querelles.

Du divorce, la bipartition des Amis Philanthropes entraîne aussi les habituels conflits d'intérêt ⁴¹. Le nom de la nouvelle loge est contesté : les anciens refusent aux nouveaux de reprendre l'appellation d'Amis Philanthropes. Le partage du trésor engendre d'âpres négociations. Avec persévérance et à la suite de très nombreuses démarches, Goblet parvient à aplanir l'une après l'autre toutes les difficultés. Aussi, lorsque la séparation définitive est consommée, le 15 janvier 1895, entre les deux groupes, c'est tout naturellement que Goblet est élu à l'unanimité (moins une voix) Vénérable Maître des Amis Philanthropes n° 2.

Il veille en personne à la rédaction du règlement du nouvel Atelier, qui prévoit une observance fidèle des rituels et qui autorise en loge une totale liberté de discussion sur tous les thèmes, y compris les sujets politiques et religieux, mais en refusant toute possibilité de vote d'une motion. A ceux qui accusent Les Amis Philanthropes n° 2 de former une loge fermée sur elle-même, inaccessible aux questions qui agitent le siècle et exclusivement consacrée à l'étude du symbolisme, Goblet répond : « On a dit que nous allions former une loge doctrinaire. Est-ce une loge doctrinaire qu'une loge où tous les Frères peuvent librement exprimer leurs opinions et défendre telle ou telle doctrine ? Est-ce une loge réactionnaire celle qui réagit contre les tendances à opprimer les minorités, qui mènent la franc-maçonnerie à sa perte ? » ⁴².

Dans la réalité des faits, loin de s'abstraire complètement des implications relatives à la vie publique, la loge nouvellement créée continue à inscrire des questions politiques à l'ordre du jour de ses travaux ⁴³. Sont ainsi examinées et discutées des matières telles que l'obligation du service militaire, le colonialisme, l'instruction publique ou le suffrage universel (auquel Goblet se montre très favorable). Les habitudes qui ont changé concernent moins les thèmes de délibération que la méthode mise en œuvre. Désormais, les débats sont organisés en deux temps : à une première Tenue, le sujet à discuter est présenté et les Frères désireux d'intervenir sont priés de s'inscrire ; la seconde Tenue est consacrée à l'audition des orateurs inscrits. Des conclusions philosophiques sont tirées, mais les Frères ne votent aucune motion.

L'entente, mise à mal avec la scission voulue par Goblet, revient rapidement entre les deux Ateliers : en 1898, ils procèdent ensemble à la célébration du centenaire de la naissance des Amis Philanthropes, dans un esprit de parfaite coopération. D'ailleurs,

si des mutations profondes ont été introduites aux Amis Philanthropes n° 2, cette loge garde pas mal d'usages établis par sa loge-mère. Le principe de tolérance y est hautement proclamé, mais des mesures restent maintenues contre les Frères qui « abjurent la qualité maçonnique » (il faut entendre par là les Frères qui se réconcilient avec l'Église, notamment en acceptant des funérailles religieuses) ⁴⁴. Tout soutien financier aux œuvres anticléricales n'est pas suspendu : le règlement de l'Atelier reconnaît aux initiés le droit d'offrir une aide pécuniaire à toute institution qui favorise la bienfaisance et l'enseignement. En souvenir peut-être de l'affaire Guillery, la loge nouvelle interdit de discuter de la vie profane d'un de ses membres au sein même du Temple, à l'exception du cas où l'intéressé aurait commis une infraction. Enfin, toute décision d'ordre « politique » n'est pas rendue impossible, mais son vote est soumis à deux conditions assez restrictives : l'annonce du scrutin doit être inscrite dans l'ordre du jour des planches de convocation et, condition extrêmement difficile à satisfaire, la décision mise aux voix doit recueillir l'unanimité des suffrages ⁴⁵. A travers ces précautions, on sent à tout moment poindre l'inspiration du Vénérable Maître Goblet d'Alviella qui, loin de transformer son Atelier en une loge parfaitement conforme aux critères de la régularité anglo-saxonne, entend lui épargner toutefois les déviations engendrées par la politisation progressive de la franc-maçonnerie belge du temps.

Le Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil de Belgique (1900-1925)

Goblet est élu Souverain Grand Commandeur le 30 mars 1900. A partir de cette date, on le voit se tourner davantage vers la recherche sur le symbolisme et sur l'histoire de l'Ordre, sans toutefois renier les débats de sa Loge bleue et leur lien avec le quotidien. Il continue à croire que la fréquentation des Ateliers favorise la formation de citoyens dévoués à la chose publique ⁴⁶ et persévère dans sa foi pour la maçonnerie, vue comme un lieu d'asile pour les esprits indépendants ⁴⁷.

Mais il s'engage de manière totale dans la promotion de ce qu'il est convenu d'appeler les hauts grades et il s'applique à réviser de nombreux rituels. Les mythologies mises en œuvre, aujourd'hui encore, aux 22^e, 26^e, 28^e, 29^e et 30^e degré des aréopages sont très largement redevables de l'esprit créatif et de la curiosité philosophique d'Eugène Goblet d'Alviella ⁴⁸.

Dans le *Syllabus* qu'il rédige dans les années 1908 pour définir le rite écossais ancien et accepté, il explique que le symbolisme représente une méthode adéquate pour l'éducation philosophique et morale des maçons ⁴⁹. Cette affirmation rend bien compte de l'état d'esprit dans lequel évolue le Souverain Grand Commandeur : rendu responsable, par ses hautes fonctions, de l'avancement de la maçonnerie écossaise en Belgique, il s'interroge sur les moyens d'améliorer la « formation » de ses Frères. Parmi les souhaits qu'il émet, on compte le désir de voir les officiers dignitaires des loges accomplir leurs fonctions avec plus de sérieux, par exemple par l'apprentissage par cœur de leur rôle ⁵⁰. Par ailleurs, il reste très attentif à l'instruction des Apprentis et des Compagnons. A plusieurs reprises, les tracés ⁵¹ des travaux témoignent de son action en faveur de la formation des jeunes initiés et de son attention à la lecture de leurs travaux d'augmentation de salaire ⁵².

Son intérêt pour le rite écossais ne l'enferme pas dans une tour d'ivoire ou dans un cénacle de purs esprits. Goblet reste disponible pour ses Frères des Amis Philanthropes n° 2, à qui il présente, au moins une fois l'an, un Morceau d'Architecture. Devant eux, il évoque des sujets relatifs à l'histoire des religions ⁵³, aux projets de loi ⁵⁴ ou même à des événements mondains. Mais il demeure attaché à ses engagements philosophiques et politiques : c'est pourquoi il intervient tantôt en loge en faveur des prêtres défrôqués, condamnés par l'Église à une misère inéluctable ⁵⁵, et tantôt il prononce un plaidoyer en faveur de l'écossisme, en démontrant que les hauts grades, comme les trois premiers degrés, proposent avant tout la recherche de la Lumière et que le Grand Architecte de l'Univers, symbole que le rite écossais n'a jamais abandonné, « peut au gré de chacun représenter une opinion philosophique quelconque » ⁵⁶.

Ce propos montre à suffisance qu'il ne déroge pas de ses principes et qu'il demeure un franc-maçon engagé, quand il l'estime nécessaire, dans le combat philosophique. Deux événements qui ont pu donner à croire qu'il était tenté par les sirènes de la régularité se produisent dans les premières années du siècle et prouvent seulement sa complète ouverture d'esprit, dénuée d'illusions.

Le premier événement a trait à ses responsabilités comme responsable suprême du rite écossais en Belgique. Animé par le désir de provoquer une rencontre entre les différentes puissances écossaises afin d'affirmer la spécificité du rite et de mesurer l'intérêt de ses contemporains pour cette forme assez exigeante de maçonnerie, Goblet convie à Bruxelles les représentants de toutes les puissances écossaises souveraines. Cette conférence internationale des Suprêmes Conseils se déroule dans la capitale belge le 11 juin 1907 et son organisateur peut se féliciter d'avoir rassemblé des Frères venus de tous les continents. Mais il souffre en secret de l'absence des trois obédiences anglaises qui — selon ses propres termes ⁵⁷, « ne croyaient pas aux résultats d'une telle rencontre » ⁵⁸ — ou qui, plus sûrement, se sont méfiées de la notoriété progressivement acquise sur toute la surface des terres et des mers par ce maçon « irrégulier ».

Les Britanniques vont se rattraper deux ans plus tard, en agrégeant Eugène Goblet d'Alviella à l'une des plus célèbres loges placées sous l'obédience de la Grande Loge Unie d'Angleterre, les Quatuor Coronati. Mais cette réception ne signifie nullement l'acceptation, par le pouvoir maçonnique anglais, d'un franc-maçon « irrégulier » dans son sein, connu pour ses opinions philosophiques et politiques novatrices et pour son comportement en loge en contradiction totale avec les *Landmarks* ⁵⁹. En appelant Goblet à siéger sur les colonnes des Quatuor Coronati, en l'invitant à parler de lui-même et de la maçonnerie belge, les francs-maçons anglais ont surtout voulu reconnaître ses mérites d'historien, honoré dans le monde entier, et en particulier dans les milieux universitaires les plus prestigieux de Grande-Bretagne.

En agissant de la sorte, la Grand Loge Unie d'Angleterre a montré qu'elle partageait avec la papauté la faculté de s'accommoder de certaines entorses à ses propres principes, quand la situation le commande ou quand la réalité lui convient. Mais il ne faudrait pas oublier que, dans le même temps où elle recevait Goblet, elle rejetait dans les ténèbres les plus extérieures l'obédience à laquelle ce maçon exceptionnel était le plus attaché, pour laquelle il avait tant lutté : le Grand Orient de Belgique ⁶⁰.

En guise de conclusion

Au total donc, et quoi qu'en pensent ou qu'en espèrent d'aucuns, le franc-maçon Goblet ne doit pas être rangé parmi les tenants de la régularité. Cette régularité, il n'a pas voulu l'établir dans son propre pays, alors qu'il détenait, comme Souverain Grand Commandeur notamment, tous les moyens pour l'imposer, car il n'a pas voulu ajouter à la confusion qui n'aurait pas manqué de régner entre les Ateliers et entre les Frères ⁶¹. Il a appliqué dans toutes ses conséquences, comme nous le rappelions au début de cet article, le précepte maçonnique qui impose de « rassembler ce qui est épars ».

Mais surtout, il est resté fidèle en esprit à la tendance que l'on nomme la « maçonnerie libérale », même à l'époque où ses fonctions au Suprême Conseil l'ont engagé dans une voie de réflexion plus élitiste ⁶². Le symbolisme, auquel il s'attache par goût et aussi par passion pour la recherche scientifique, il en favorise la pratique dans sa loge d'origine, puis dans l'Atelier qu'il contribue à créer. Il en insuffle aussi l'intérêt aux nouveaux initiés qu'il prend sous sa coupe et qu'il conduit avec patience et bienveillance jusqu'à la maîtrise. Il en marque aussi les rituels, qu'il repense et récrit à la lumière de sa réflexion, de ses découvertes et de son immense culture philosophique.

Sans Eugène Goblet d'Alviella, le Grand Orient de Belgique d'aujourd'hui ne serait pas ce qu'il est devenu ; et, si l'on veut bien nous autoriser cette supposition pas trop hasardeuse, cet initié illustre ne se sentirait sans doute pas étranger dans une obédience qui doit tant à son exemple, qui a tant appris de lui ⁶³ : à respecter rituels et symboles, à œuvrer avec sérieux et respect des autres, à pratiquer le principe souverain du *maçon libre dans la loge libre*, c'est-à-dire à éviter de mêler la Loge aux contingences de la vie politico-sociale et à la promouvoir comme l'arme idéale de la défense de la liberté de pensée.

Notes

¹ Comte Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « Fifty Years of masonic Life in Belgium (1870-1920) », dans *Ars Quatuor Coronatorum*, 33, 1920, p. 231-241. L'ouvrage intitulé *Souvenirs de cinquante années de vie maçonnique en Belgique (1871-1921)*, Bruxelles, Éditions du Suprême Conseil, 1960, 28 p. n'est pas un travail original, mais une traduction de l'article précédent, enrichie de notes.

² Selon le fascicule de G. SPENS, *Histoire du dédoublement de la R. L. « Les Amis Philanthropes »*, Bruxelles, 1933, 14 p. et le mémoire interne de Jean-Jacques HOEBANX, *Les causes de la séparation entre Les Amis Philanthropes et Les Amis Philanthropes n° 2*, Bruxelles, avril 1959, 52 p., Goblet d'Alviella a lui-même rédigé, une vingtaine d'années après la scission de 1894, un mémoire dactylographié sur la question. Ce texte, que nous n'avons pas eu l'occasion de consulter, est conservé dans les archives du Suprême Conseil de Belgique.

³ Michel BRODSKY, « Eugène Goblet d'Alviella Freemason and Statesman. Belgium's foremost Freemason of the XIXth Century », dans *Ars Quatuor Coronatorum*, n° 100, 1987, p. 61-87. Parmi les demi-vérités (autrement dit les demi-erreurs) qu'on peut y lire, relevons ces propos singuliers, mais inspirés par une sympathie évidente : « *He stood at the centre of all masonic events for fifty years and the best tribute one can pay him is to say that if active regular masonry exists in Belgium today, its origin can be traced to Eugène Goblet's masonic action* » (p. 63) ou encore « *Smets Mondez reports that Goblet would not listen to his aims to restore some regular lodges in Belgium, « in the interest of masonic peace in the country ». This was the first of the Belgian masonic compromises* » (p. 69) et « *Eugène Goblet [...] gave us his message. It is a message of tolerance, a message of understanding across the barriers of language, conflicting faiths and racial hatred. It was his message of the brotherhood of men under God* [c'est nous qui

soulignons], *a message sometimes difficult to read, but certainly a message worthy of a freemason.* » (p. 70).

⁴ Feuilles d'information du Grand Orient de Belgique, n° 151, novembre 1987, p. 9.

⁵ Goblet, *Fifty Years*, op. cit., p. 231.

⁶ Le père de sa femme est également un maçon américain, qui a exercé les fonctions de Vénérable de sa loge. Goblet entrera plusieurs fois (en 1880 et en 1904) en contact avec la maçonnerie des États-Unis, notamment grâce à ses relations familiales. Il se dit impressionné par l'activité philanthropique des Frères et par la splendeur des bâtiments destinés aux réunions maçonniques (GOBLET, *Fifty Years*, op. cit., p. 234).

⁷ Feuilles d'information du Grand Orient de Belgique, n° 151, novembre 1987, p. 11.

⁸ GOBLET, *Fifty Years*, op. cit., p. 232. Une légère confusion se lit, ici, dans l'article de Goblet. En 1874, ce n'est plus Pierre Van Humbeeck qui assume la charge de Grand Maître du Grand Orient, mais le Frère Henri Bergé (1835-1911). C'est pourquoi, comme l'erreur sur le titre paraît plus probable que l'erreur sur la personne, nous pensons que c'est l'ancien Grand Maître Van Humbeeck qui a pu, sans sortir de son rôle, confier la mission de négociation à Goblet.

⁹ John BARTIER, « Théodore Verhaegen, la franc-maçonnerie et les sociétés politiques », dans *Laïcité et Franc-Maçonnerie*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1981, p. 97-120.

¹⁰ Le Grand Orient de France ne va renoncer à invoquer le Grand Architecte de l'Univers que six ans plus tard, à l'inspiration du Grand Maître d'alors, le pasteur Frédéric Desmons (voir à ce propos le beau livre de Daniel LIGOU, *Frédéric Desmons et la Franc-Maçonnerie sous la III^e République*, Paris, Gédalge, 1966, 279 p.).

¹¹ GOBLET, *Fifty Years*, op. cit., p. 232-233.

¹² Selon l'historien F. Clément, le Grand Secrétaire Hervey aurait « reconnu que dans tous les pays où l'Église romaine était assez puissante pour constituer un parti politique, la franc-maçonnerie devait être amenée, par les nécessités mêmes de sa défense, à se rejeter dans le parti contraire ». Le 21 mai 1875, il aurait écrit au Grand Maître Henri Bergé en vue de la reprise de relations officielles entre le Grand Orient et la Grande Loge Unie, preuve de l'efficacité de la mission assumée par Goblet. (F. CLÉMENT, *Histoire de la franc-maçonnerie belge au XIX^e siècle*. Deuxième partie : *De 1850 à 1900*, Bruxelles, Imprimerie du Suprême Conseil, 1948, p. 76-77).

¹³ Mais le nom de l'obédience belge reste néanmoins mentionné dans l'annuaire de la Grande Loge Unie jusqu'en 1908 !

¹⁴ Voir E. GOBLET D'ALVIELLA, « L'installation du prince de Galles comme Grand Maître de la franc-maçonnerie anglaise », dans *Revue de Belgique*, 20, 1875, p. 84-88. Dès cette époque, Goblet perçoit avec une parfaite clarté les différences d'esprit qui opposent la maçonnerie insulaire, acceptée, voire protégée par l'Église anglicane, et la maçonnerie continentale, combattue par les milieux cléricaux. A l'intention du public profane abonné à la *Revue de Belgique*, il justifie l'attitude des maçons belges en ces termes : « C'est ainsi que chez nous la franc-maçonnerie s'est identifiée avec le parti qui s'est donné pour mission de combattre les envahissements de la théocratie romaine. Non que les loges aient jamais tenté de descendre dans l'arène électorale et de se substituer à l'organisation si utile et si judicieuse des associations politiques. Mais à côté de ces associations qui agissent au grand jour, il reste une place [...] pour une organisation plus vaste dans sa composition et dans son rôle, qui, tout en maintenant son antique caractère de fraternité et de bienfaisance, offre à nos jeunes gens, placés entre le scepticisme et la superstition, une école de perfectionnement moral en même temps qu'un asile de pensée libre et un laboratoire d'incessants progrès » (p. 87-88).

¹⁵ Le nom de ce journaliste britannique est resté dans l'histoire de la presse comme celui du premier reporter qui associa texte et images.

¹⁶ Voyez *supra* les textes de Claudine BOUTZE-PIRON et d'André COLINET.

¹⁷ Michel BRODSKY, *Eugène Goblet d'Alviella Freemason and Statesman*, op. cit., p. 67.

¹⁸ En 1905, il publie son ouvrage *Des origines du grade de maître dans la franc-maçonnerie*, couronné par un prix du Grand Orient de Belgique. Ce livre a été réédité plusieurs fois. La dernière édition accessible a été réalisée à Paris, par Guy Trédaniel en 1983. Auparavant, deux de ses publications avaient reçu le prix quinquennal Baertsoen décerné par le Grand Orient à un maçon pour des travaux écrits sur un sujet maçonnique ou profane : *L'Évolution contemporaine de la pensée religieuse en Angleterre, en Amérique et en Inde* (1885) et *La Migration des Symboles* (1890).

¹⁹ Cette circulaire est rédigée le 28 décembre 1837. Sa teneur est communiquée par les curés du royaume en chaire de vérité à partir de janvier 1838 (voir John BARTIER, « La condamnation de la franc-maçonnerie par les évêques belges en 1837 », dans *Laïcité et Franc-Maçonnerie, op. cit.*, p. 225-232).

²⁰ GOBLET, *Fifty Years, op. cit.*, p. 232.

²¹ Comme Goblet, Tempels estime qu'il est impossible de revenir sur l'abrogation de l'article 135 des *Statuts et règlements*, mais croit à la possibilité d'examiner les problèmes liés à la politique et à la religion dans le calme et avec un esprit maçonnique véritable, en s'interdisant de voter sur des questions extérieures aux activités de la loge. Tempels avait dénommé cette attitude le *système belge* ; avec une ironie amusée, Goblet l'appelle le *système Tempels* (GOBLET, *Fifty Years, op. cit.*, p. 232 : « *This arrangement Bro. Tempels once modestly called the Belgian System ; it might as well have been called the Tempels System* »).

²² Ce sont ceux qui existent toujours au 8 de la rue du Persil, à l'emplacement des anciennes Galeries Ghemar (voir *Rue du Persil, 1879-1979*, Bruxelles, Quatuor Coronati Bruxellensis, 1979, p. 35-36).

²³ GOBLET, *Fifty Years, op. cit.*, p. 234.

²⁴ Cette citation s'inscrit dans le contexte suivant : « Je ne sais jusqu'à quel point les symboles de la Trinité sont bien orthodoxes, mais, dans ce Temple maçonnique, où tout parle par symboles, je ne pourrais imaginer une meilleure façon de représenter les rapports respectifs du parti libéral, de l'Université libre et, ajouterais-je, de la franc-maçonnerie. Tous trois se confondent, en effet, jusqu'à un certain point avec le libéralisme, sans toutefois se confondre entre eux. Ou plutôt, le libéralisme, l'Université libre et la franc-maçonnerie sont tous trois les enfants d'une même mère : la pensée libre, car je suis de ceux qui croient, avec l'un des principaux organisateurs de notre parti, que le libéralisme est le libre examen ou qu'il n'est rien » (*Feuilles d'information du Grand Orient de Belgique*, n° 151, novembre 1987, p. 11).

²⁵ *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 10-11, 5883-5884, p. 42.

²⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁷ Et sa conception du Grand Architecte de l'Univers, qui ne variera pas au cours du temps, correspond à un principe que l'« on peut interpréter comme on l'entend, conformément à la liberté de conscience » (*Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, 52, 5908-5909, p. 77).

²⁸ Les 10 et 24 janvier, 7 et 28 février 1886. Le nombre exceptionnel des séances préparatoires au convent indique bien l'importance que les maçons accordaient à cette rencontre solennelle, et aussi les difficultés d'ordre intellectuel que sa mise sur pied avait rencontrées.

²⁹ *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 13, 5885-5886, p. 56.

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ *Op. cit.*, 12, 5884-5995, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 38.

³³ GOBLET, *Fifty Years, op. cit.*, p. 235.

³⁴ *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 14, 1886-1887, p. 61-68.

³⁵ Il prévient : « Il faut tenter l'impossible pour éviter qu'un débat sur les faits articulés ne se produise au sein de l'Atelier » (*Livre d'Architecture des Amis Philanthropes. Tracé de la tenue du 2^e jour du 3^e mois 5892* [2 mai 1892]).

³⁶ « *An armed peace ensued for two years.* » (GOBLET, *Fifty Years, op. cit.*, p. 235).

³⁷ Toute l'affaire a été retracée en détails, et avec une minutieuse science, par le regretté Roger DESMED, « Élisée Reclus, la franc-maçonnerie et la loge « Les Amis Philanthropes » », dans *Revue belge de géographie*, 110, 1986, p. 9-21.

³⁸ Il aurait aimé que les Amis Philanthropes opèrent une révision intérieure de leurs usages, comme l'avait réalisée la loge La Parfaite Intelligence et l'Étoile réunies, à Liège, en retrouvant la paix et la prospérité après avoir renoué avec les principes fondamentaux de la franc-maçonnerie (GOBLET, *Fifty Years, op. cit.*, p. 235).

³⁹ C'est-à-dire, jour pour jour, cent ans avant la présentation de cette contribution au colloque consacré à la figure de Goblet d'Alviella !

⁴⁰ GOBLET, *Fifty Years, op. cit.*, p. 235.

⁴¹ On trouvera le détail de ces discussions dans le *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 22-23, 5894-5895, p. 83-88.

⁴² Jacques WILLEQUET, *Histoire de la loge Les Amis Philanthropes n° 2*. Exemple dactylographé, p. 16.

⁴³ Selon Jacques Willequet, Les Amis Philanthropes n° 2 demeurent « au premier chef le laboratoire d'idées du parti libéral » (*op. cit.*, p. 25).

⁴⁴ Déjà en 1884, il avait proclamé : « Assurément, on peut soutenir que la guerre déclarée par l'Église romaine à la maçonnerie universelle et surtout à la maçonnerie belge rend la qualité de maçon incompatible avec une profession de foi catholique. Je comprends même que l'on considère comme ayant renié notre Ordre ceux qui, en connaissance de cause, se rejettent dans les bras de l'Église, fût-ce à leur lit de mort. Mais ce sont là *des mesures de guerre* [c'est nous qui soulignons] qui, à ce titre, doivent toujours conserver un caractère exceptionnel et précaire. Vouloir les généraliser, en les étendant à tous ceux qui professent des religions positives, ce serait enfreindre l'esprit et même la lettre de nos principes. La liberté de ne pas croire implique la liberté de croire, ou elle n'est qu'une autre forme d'intolérance ». Dix ans plus tard, son opinion n'a donc pas varié sur ce point (F. CLÉMENT, *Histoire de la franc-maçonnerie belge au XIX^e siècle*, Bruxelles, Imprimerie du Suprême Conseil, 1946, p. 76-77).

⁴⁵ *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 24-26, 5896-5898, p. 91-93.

⁴⁶ En témoignent ces propos de 1905, empreints d'une très grande tolérance : « Notre idéal, qui est celui d'une association supérieure à toutes les divergences de la politique comme de la religion, est assez beau et assez fécond pour que nous puissions nous y tenir. C'est pourquoi moi, libéral, exclusivement libéral sans restriction ni épithète, qui ai passé trente années de ma vie à préconiser l'unité et l'homogénéité du libéralisme belge, je regrette le départ des catholiques qui fréquentaient encore nos Ateliers il y a un demi-siècle et je me réjouis de l'initiation des socialistes, la présence de ces derniers n'eût-elle d'autre résultat que de nous garantir contre le danger de devenir, à la longue, une succursale des associations politiques d'un parti déterminé ». (Texte cité par Jo GÉRARD, *La Franc-Maçonnerie en Belgique*, Bruxelles, Éd. J.-M. Collet, 1988, p. 167).

⁴⁷ *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, 49, 5905-5906, p. 5.

⁴⁸ *Tenue funèbre du 16 mai 1926 à la mémoire du T. R. et T. Ill. F. comte Goblet d'Alviella*, *Souv. Gr. Comm. ad Vitam*, p. 21.

⁴⁹ *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, 52, 5908-5909, p. 74-79. (Le texte complet du *Syllabus* est publié dans *op. cit.*, 54, 1911, p. 90-94).

⁵⁰ *Op. cit.*, 49, 5905-5906, p. 8.

⁵¹ *Livre d'Architecture des Amis Philanthropes n° 2. Tracé de la tenue du 1^{er} jour du 12^e mois 5909* [1^{er} février 1910] : Goblet a fait rapport à la loge sur dix-neuf textes présentés par des Frères Apprentus, montrant par cette action toute l'importance qu'il accorde au bon déroulement du renouvellement des membres dans sa loge bleue.

⁵² Ses efforts en faveur des Apprentis sont couronnés de succès : au début de l'année 1911, Goblet se félicite de l'amélioration des travaux d'augmentation de salaire. (*Livre d'Architecture des Amis Philanthropes n° 2. Tracé de la Tenue du 17^e jour du 1^{er} mois 5910* [17 février 1911]).

⁵³ Comme le compte rendu d'un congrès d'histoire des religions à l'Université d'Oxford, une réflexion méthodologique sur les principes directeurs de cette discipline ou un sujet plus engagé, comme *Les religions : superstitions de la vie* (*Livre d'Architecture des Amis Philanthropes n° 2. Volume 1906-1911*, p. 20, 252-253, 336-337 et 429-430). Il considère l'histoire des religions comme sa science de prédilection, car elle lui permet de vivre en harmonie avec ses idées maçonniques, en particulier avec la tolérance active, qui incite à considérer ce qui divise les hommes et ce qui les unit (GOBLET, *Fifty Years*, *op. cit.*, p. 236).

⁵⁴ Le 19 février 1907, il donne un exposé sur le thème de *La recherche de la paternité* et le 4 avril 1911, il annonce que les gauches parlementaires se sont préoccupées du projet de la scolarité obligatoire et qu'elles ont pris toutes les mesures utiles à l'aboutissement de ce projet (*Livre d'Architecture des Amis Philanthropes n° 2. Tracés des Tenues du 19^e jour du 10^e mois 5906 et du 4^e jour du 2^e mois 5911*).

⁵⁵ Le 25 mai 1908, il appuie une proposition d'aide émise par le Frère Lucien Anspach à l'égard d'un prêtre qui a abandonné l'état ecclésiastique ; à cette occasion, il insiste sur l'intérêt que présente le journal français *L'Exode*, qui renseigne ses lecteurs sur les péripéties de la lutte engagée en France (où vient d'être adoptée la loi Combes sur les congrégations) entre les prêtres sortis du giron de l'Église et ceux qui lui sont restés fidèles (*Livre d'Architecture des Amis Philanthropes n° 2. Tracé de la Tenue du 25^e jour du 3^e mois 5908* [25 mai 1908]).

⁵⁶ *Livre d'Architecture des Amis Philanthropes n° 2. Tracé de la Tenue du 17^e jour du 1^{er} mois 5908* [17 mars 1908], p. 179-180.

⁵⁷ GOBLET, *Fifty Years*, *op. cit.*, p. 237.

⁵⁸ *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, 49, 5905-5906, p. 9.

⁵⁹ Selon Michel Brodsky, Goblet a pu être reçu aux Quatuor Coronati, car il avait été initié en 1870, à une époque où le Grand Orient de Belgique n'avait pas encore aboli l'obligation d'invoquer le Grand Architecte de l'Univers. L'argument nous paraît doublement spécieux. D'abord, parce que la perte par le Grand Orient de sa « régularité » n'est pas seulement provoquée par la question du Grand Architecte, mais aussi par l'abrogation de l'article 135, qui date de 1854. Ensuite, parce que la renommée internationale et les prises de position (notamment politiques) de Goblet l'avaient clairement désigné — depuis longtemps — comme un maçon « irrégulier ». Un autre argument avancé par M. Brodsky veut que, jusqu'en 1914, une déclaration d'adhésion aux principes de base de la franc-maçonnerie (autrement dit aux *Landmarks*) suffisait pour permettre à un Frère de rendre visite à un loge anglaise ou même d'en devenir membre. On voit mal Goblet, avec la rectitude un peu sourcilieuse qui est la sienne, et aussi compte tenu de ses prises de position officielles et réitérées en faveur du libéralisme philosophique, feindre de se conformer aux *Landmarks* : toutes ses actions comme Grand Maître du Grand Orient de Belgique (qui n'a pas tenté de renouer avec Londres) ou de Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil (qui a vécu l'affront de l'absence des Suprêmes Conseils de Grande-Bretagne à la Conférence de Bruxelles de 1907) montrent sa fidélité à quelques règles maçonniques fondamentales, en totale contradiction avec les principes anglais. (Michel BRODSKY, *Eugène Goblet d'Alviella, Freemason and Statesman*, op. cit., p. 66).

⁶⁰ En 1912, il est amené à reprendre publiquement la défense de la franc-maçonnerie. A la suite d'une intervention de M^r Keesen, qui exigeait du ministre de la Guerre de prendre des mesures interdisant aux officiers d'appartenir aux loges maçonniques, Goblet répond à l'intervenant à titre de vice-président du Sénat en rappelant cette définition de la maçonnerie, établie par le Grand Orient de Belgique (et récusée par Londres) : « La franc-maçonnerie, institution cosmopolite et progressive, a pour objet la recherche de la vérité et le perfectionnement de l'humanité. Elle se fonde sur la liberté et la tolérance ; elle ne formule ou n'invoque aucun dogme. Elle demande à celui qui se présente à l'initiation d'être honnête homme et de posséder une intelligence qui lui permette de comprendre et de propager les principes maçonniques. Elle exige de ses adeptes la sincérité des convictions, le désir de s'instruire et le dévouement. Elle forme une société d'hommes probes qui, liés par des sentiments de liberté, d'égalité et de fraternité, travaillent individuellement et en commun au progrès social, et exercent ainsi la bienfaisance dans le sens le plus étendu » (article premier des *Statuts et règlements généraux* du Grand Orient de Belgique). Il avait déjà adopté la même attitude, en réponse à la même exigence de certains parlementaires au sujet des officiers, dans les années 1880. Il avait lu le texte repris ci-dessus et avait ajouté que, si la maçonnerie ne se conformait pas à ses propres principes, elle commettrait un suicide et que, pour sa part, si l'Ordre essayait de lui imposer quoi que ce soit de contraire à ses devoirs publics et privés, il n'y resterait pas vingt-quatre heures de plus. (GOBLET, *Fifty Years*, op. cit., p. 234).

⁶¹ M. BRODSKY, *Eugène Goblet d'Alviella Freemason and Statesman*, op. cit., p. 69.

⁶² Les Ateliers bleus comportent, à ses yeux, tout l'enseignement nécessaire à former un authentique maçon, les grades ultérieurs servant à compléter et à approfondir la recherche philosophique et morale de l'initié : « *Blue Lodge is complete in itself, and while the possession of the three symbolic degrees is sufficient to make a good and true Mason, if some Brethren wish to push further the same method in adding more steps to their Masonic ladder, it is only fair that each additional degree should bring with it a new moral or intellectual lesson* » (GOBLET, *Fifty Years*, op. cit., p. 241).

⁶³ C'est notamment à Goblet que les Ateliers du Grand Orient doivent, dans leur majorité, de pratiquer aujourd'hui encore des enquêtes sur l'instruction religieuse éventuelle donnée à leurs enfants par les candidats à l'initiation. Cette manière d'agir, très vivement dénoncée par les partisans actuels de la « régularité », découle d'une requête expresse de Goblet à son Atelier, le 21 octobre 1873. Il avait demandé que « tout profane initié prenne l'engagement de ne pas confier l'éducation de ses enfants à des religieux. Cette proposition fut vivement combattue, mais les débats se terminèrent par la promesse que les candidats seraient questionnés relativement à l'enseignement qu'ils font donner à leurs enfants ». (Voir *Revue M.* 2^e série, n° 31, mars 1957, p. 7). Cette promesse est toujours largement tenue...

Le Grand Orient de Belgique, Eugène Goblet d'Alviella et l'Angleterre

par
Michel L. BRODSKY

Le 8 septembre 1877, après un discours passionné du rapporteur du Vœux ix, le pasteur Desmons, l'Assemblée générale du Grand Orient de France vote par acclamation la suppression de sa Constitution et, par là, de ses rituels de toute référence à la divinité. Cette décision fut très mal appréciée par les puissances maçonniques étrangères, et en particulier les Grandes Loges anglo-saxonnes. Pourtant le pasteur Desmons avait cité au cours de son discours plusieurs exemples de Grandes Loges qui avaient sans mal pris une pareille mesure.

Dans les semaines qui suivirent, les Grandes Loges d'Irlande et d'Ecosse firent connaître au Grand Orient de France qu'elles rompaient toutes relations maçonniques et qu'elles retiraient leurs agrégations à leurs Grands Représentants respectifs. Quand à la Grande Loge Unie d'Angleterre, sa situation était paradoxale, car faute d'avoir jamais reconnu formellement le Grand Orient de France, elle se trouvait dans l'impossibilité de rompre avec lui. Lors de sa tenue trimestrielle de décembre 1877, le Pro-Grand Maître Lord Carnarvon, qui était aussi le sous-secrétaire aux Colonies, mit l'assemblée au courant des faits et une commission qui comprenait entre autres R. F. Gould fut désignée pour examiner la situation créée par cette décision et les mesures qu'il convenait d'adopter dans ces circonstances. Le rapport de la commission, présenté lors de la tenue de Grande Loge de mars 1878, fut adopté. En conséquence, toutes les loges sous l'obédience de la Grande Loge Unie d'Angleterre furent invitées à ne recevoir des visiteurs étrangers qu'à la condition qu'ils présentent un certificat ou un diplôme maçonnique portant référence au Grand Architecte de l'Univers et qu'ils soient prêts à affirmer publiquement leur croyance en un Etre Suprême.

Lors de son discours, le pasteur Desmons ne mentionna pas le cas du Grand Orient de Belgique qui, sept ans avant le Grand Orient de France, lors de la révision de sa Constitution et de ses statuts, entre 1869 et 1872 avait supprimé simultanément les deux mentions qui figuraient depuis sa création en 1832 en tête de ses actes. Soit : « Sous la protection de sa Majesté Léopold 1^{er} » et « A la Gloire du Grand Architecte de l'Univers ». La première était obsolète depuis le décès du souverain en 1865 et la seconde reflétait bien l'esprit et le milieu dans lequel se débattaient les maçons belges face à la guerre menée contre eux par le clergé et la presse catholique. Mais ce fait

était passé inaperçu au point que même les esprits les plus avancés du Grand Orient de France l'ignoraient.

Le rappel de ces faits est nécessaire pour comprendre l'ambiguïté que l'on rencontre lorsque l'on examine les relations et l'attitude d'Eugène Goblet d'Alviella, membre du Grand Orient de Belgique et son Grand Maître en 1884-1887, à l'égard de la franc-maçonnerie anglaise.

En 1845, le Grand Secrétaire du Grand Orient de Belgique écrit une lettre de condoléances à la Grande Loge Unie d'Angleterre à l'occasion du décès de son Grand Maître le duc de Sussex. Il mentionne le fait que, quoiqu'il n'existe pas de relations entre les deux Obédiences, cela n'empêche pas de lui transmettre l'expression des sentiments des maçons belges pour la perte que les maçons anglais ont subie, et il souhaite qu'il soit possible d'établir des relations fraternelles entre les deux obédiences. La question ne fut jamais résolue et, trente ans plus tard, peu après l'élection d'Eugène Goblet d'Alviella comme député de sa loge « Les Amis Philanthropes » à l'assemblée du Grand Orient, celui-ci lui confie la mission de se rendre à Londres afin de tenter d'établir des relations officielles avec la Grande Loge Unie d'Angleterre.

A cette époque, il y avait trois niveaux de relations entre la Grande Loge Unie d'Angleterre et les autres Obédiences. Quand cette dernière était sollicitée d'établir des relations fraternelles, elle pouvait bien sûr refuser cette reconnaissance. Parfois les visites dans les Loges respectives par les membres des deux Obédiences étaient autorisées, mais les contacts officiels se limitaient à « la correspondance fraternelle » entre les deux Grands Secrétaires. La reconnaissance officielle accompagnée de l'échange de Grands Représentants consacrait les bonnes relations entre les Obédiences respectives. Dans ce cas, le représentant désigné par l'Angleterre auprès de l'Obédience étrangère, recevait par une décision personnelle du Grand Maître, une nomination à un haut rang dans la hiérarchie de la Grande Loge Unie d'Angleterre qui pouvait aller jusqu'à celui de Passé Premier Grand Surveillant. Il devenait de droit membre de la Grande Loge avec droit de vote lors des assemblées trimestrielles de Grande Loge. Mais, de plus, on lui offrait les décors de ce rang, ainsi que le collier et le bijou de Grand Représentant, et ces frais étant supportés par la Grande Loge, il est donc parfaitement concevable que ces nominations eussent été plutôt rares et pesées avec soin ¹.

On peut apprécier le résultat des démarches d'Eugène Goblet d'Alviella dans une lettre minutée par le Grand Secrétaire Hervey et adressée au Grand Maître du Grand Orient de Belgique Henri Bergé : « Il [Eugène Goblet d'Alviella] vous a certainement informé que la Grande Loge Unie d'Angleterre souhaite entrer en relations avec le Grand Orient de Belgique. Néanmoins le Grand Maître [le marquis de Zetland] ne considère pas que l'échange de Grands Représentants soit nécessaire car les affaires peuvent être traitées aussi bien si pas mieux, par les officiers habituels des deux Grandes Loges » ².

Ce qui prouve que la diplomatie dont avaient fait preuve le Grand Orient de Belgique et Goblet d'Alviella avait donné des résultats, mais aussi que les modifications à sa Constitution avaient été passées sous silence ou qu'elles étaient inconnues en Angleterre. La récompense pour ces efforts consista en une invitation à assister à l'installation d'Albert Edouard, prince de Galles, le futur roi Edouard VII, le 28 avril 1875. Et ses relations étaient si bonnes qu'Eugène Goblet d'Alviella fut invité à suivre comme journaliste le voyage de ce prince aux Indes en 1875-1876.

A l'âge de trente-huit ans en 1884, Eugène Goblet d'Aviella est élu Grand Maître du Grand Orient de Belgique, l'année au cours de laquelle la déroute électorale des libéraux lui fit perdre son siège au Parlement. Douze ans après ses contacts avec les maçons anglais lors de sa visite en Inde se marque le premier indice d'un intérêt pour des relations entre maçons belges et anglais. En effet, la loge Quatuor Coronati n° 2076 (la première loge de recherche maçonnique et la plus importante dans le monde) est consacrée en 1886 ; elle instaure dès l'année suivante en son sein un *Cercle de Correspondance* dont le premier membre belge, à titre privé, est Pierre Tempels, tandis que le Suprême Conseil de Belgique fait partie des premiers membres institutionnels.

Les relations entre la loge Quatuor Coronati n° 2076 et les francs-maçons belges sont plus qu'amicales puisque le Vénérable R. F. Gould et le Secrétaire E. Speth profitent d'une visite en Hollande en 1887 pour passer par la Belgique où ils assistent à un banquet offert par le Chapitre des Amis Philanthropes à l'occasion de la descente de charge du Très Sage Pierre Tempels. A cette occasion, Gould et Speth lui offrent le premier bijou réalisé spécialement pour les membres du cercle de correspondance et qui est gravé sur la tranche à son nom. Curieuse coïncidence, le pasteur Desmons, alors Président du Conseil de l'Ordre du Grand Orient de France (équivalent alors du Grand Maître), assiste aussi à ce banquet. Mais le nom d'Eugène Goblet d'Alviella n'est pas mentionné dans la liste des dignitaires présents.

Eugène Goblet d'Alviella est à son tour élu membre de ce cercle de correspondance en février 1890, et son nom est suivi des mentions : « *Past Grand Master of Belgium* [ancien Grand Maître de Belgique] domicilié à Court St Etienne en Brabant ». Pourtant son nom est déjà mentionné dans le volume II (1889) d'*Ars Quatuor Coronatorum*, publié depuis lors chaque année par les membres de la Loge. On y lit une longue et élogieuse critique, signée par William Simpson, d'un article d'Eugène Goblet intitulé « De la Croix Gammée ou Swastika », paru dans le *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* ³. La notice bibliographique se termine par : « *Count Eugène Goblet d'Alviella is a Craftsman, and a Past Grand Master of the Masons in Belgium ; he is a* membre Correspondant de l'Académie Royale de Belgique *and a* Professeur d'Histoire des Religions à l'Université de Bruxelles.

En 1900, dans le volume XIII d'*Ars Quatuor Coronatorum* ⁴, paraît la première conférence d'Eugène Goblet d'Alviella intitulée « The Quatuor Coronati In Belgium » ⁵. Elle est lue en l'absence de l'auteur lors de la tenue du 4 mai 1900 par le Secrétaire de la Loge et est suivie d'un autre texte intitulé « Mithraic Rites » ⁶, où Eugène Goblet d'Alviella part d'une remarque parue dans un article du précédent volume qui mentionnait que, dans les loges militaires, il est courant de voir celles-ci présidées par un officier subalterne ou même par un sous-officier (il était prescrit qu'il était nécessaire d'avoir atteint le rang de caporal pour devenir membre d'une loge militaire), pour y évoquer les rites mithriaques où cette pratique se retrouve. Cette publication est importante car elle consacre Eugène Goblet d'Alviella comme un auteur maçonnique digne de figurer parmi les rénovateurs de l'étude de la franc-maçonnerie. Les volumes de la revue *Ars Quatuor Coronatorum* publiés annuellement par la Loge comprennent les textes des conférences données lors des tenues de la Loge ainsi que des communications diverses qui couvrent tous les aspects de la franc-maçonnerie.

Dans ce texte d'une dizaine de pages, il présente une synthèse des connaissances au sujet des célèbres quatre Couronnés, ces légendaires saints protecteurs des constructeurs de bâtiments. Il y décrit les activités des diverses guildes de constructeurs et leurs liens avec ses saints, liens qui existent toujours puisqu'aujourd'hui encore les Fédérations du bâtiment de Malines et d'Alost célèbrent tous les ans, le huit novembre, date anniversaire de ces saints, une messe à la mémoire de leurs membres décédés durant l'année écoulée. Il y joint de jolies reproductions de bannières et de médailles. Cette communication est lue aussi en Loge.

Ce premier contact avec la nouvelle discipline de la recherche maçonnique contient également une courte critique d'un livre publié par William Simpson décédé l'année précédente et intitulé *The Jonah Legend*. Le rôle de William Simpson (1823-1899) dans la carrière maçonnique anglaise d'Eugène Goblet d'Alviella est important ; ils s'étaient rencontrés et avaient sympathisé au cours de la fameuse visite du prince de Galles en Inde et ils avaient partagé la même tente lorsque l'immense suite du prince voyagea dans des endroits dépourvus d'hôtels. Malgré la différence d'âge et de formation, ils devinrent de bons amis et il paraît que W. Simpson attira Eugène Goblet d'Alviella vers la franc-maçonnerie anglaise.

L'année 1890 est donc importante pour Eugène Goblet d'Alviella et ce brillant début aurait pu entraîner rapidement son élection comme membre effectif de la Loge ; il n'en fut rien et il dut attendre 1909 pour être ainsi honoré. Nous tâcherons de voir quelles en furent les raisons.

Parmi les fondateurs de la loge Quatuor Coronati, il y avait le principal historien de la franc-maçonnerie à cette époque, Robert Freke Gould. Jeune officier, celui-ci trouva très vite plus d'intérêt pour la franc-maçonnerie. Ses fonctions l'ayant appelé à Gibraltar et en Chine, pays où à la fin du XIX^e siècle les études maçonniques étaient impossibles, il démissionna et poursuivit des études de droit, fut admis au barreau, mais ne parvint jamais à se créer une pratique suffisante pour en vivre et se livrer à ses chères études maçonniques. Il semble bien, malgré le voile qui couvre les relations de Robert Freke Gould avec la loge, que pendant de nombreuses années, il fut assisté matériellement par des membres de celle-ci. Aussi, lorsqu'en 1890 le premier prix Peeters-Bartsoen fut annoncé par le Grand Orient de Belgique, Gould présenta, pour ce prix richement doté, la candidature de sa monumentale histoire de la franc-maçonnerie.

Celui qui était à l'origine de ce prix, Adolphe Peeters-Bartsoen, né à Gand le 2 mars 1826, était docteur en droit. Il fut initié dans la Loge Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis le 26 avril 1866, et le 3 février 1868 il fit une conférence remarquable intitulée : « La Belgique à l'Exposition Universelle de Paris 1867 et la Maçonnerie Belge », qui fut imprimée chez A. Parys. Le 27 décembre 1872, il parla dans sa Loge de « La faiblesse de l'enseignement maçonnique et des moyens qui pourrait y remédier ». Elevé au 22^e degré du Rite Ecossais Ancien et Accepté le 27 mai 1874, au 27^e le 10 mai 1875, sa carrière maçonnique se termina trop tôt car il mourut à Naples le 8 décembre 1875, âgé de 49 ans. Adolphe Peeters-Bartsoen devait être fort riche car, par ses dispositions testamentaires qui avaient été rendues publiques lors d'une séance du Grand Orient de Belgique le 19 décembre 1875, il avait légué à ses exécuteurs testamentaires la somme considérable à l'époque de 20 000 francs (en 1911, le coût

d'un repas avec un verre de vin ou de bière coûtait quatre francs au restaurant du Temple de la rue du Persil) dont les revenus devaient constituer un prix à décerner tous les dix ans par le Grand Orient de Belgique à « l'ouvrage le plus utile à la maçonnerie ».

Adolphe Peeters-Bartsoen était un bibliophile ; il rédigea la bibliographie ou catalogue des livres de sa bibliothèque personnelle qui comprenait notamment quatre bibles latines incunables (deux de 1479, une de 1484 et une de 1500). Le catalogue répertorie 982 pièces imprimées avant 1717, et touchant à tous les sujets proches de la religion, de la franc-maçonnerie, de l'occultisme, des Rose-Croix, de l'alchimie etc. Il a été imprimé et commenté avec science et partialité par M^{re} E. Jouin et V. Descreux, en 1930 par la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, cette officine anti-maçonnique parfois fort utile aux Maçons.

Le premier prix devait être attribué en 1890 ; objectivement, le livre de Gould était supérieur à ceux des autres concurrents car il s'agissait de la première et unique histoire de la franc-maçonnerie scientifiquement établie au départ de documents authentiques et dont de grandes parties sont encore utilisées aujourd'hui comme références par tous les auteurs sérieux. Mais ce ne fut pas Gould qui reçut le prix ; il n'obtint qu'une mention, honorifique certes mais bien inférieure à la timbale que décrocha Eugène Goblet d'Alviella qui, lui, reçut le premier prix.

La coïncidence des dates nous permet de supposer que, si la candidature de Eugène Goblet d'Alviella fut envisagée par certains membres de la loge Quatuor Coronati n° 2076 dont les membres actifs sont désignés par cooptation interne, il est vraisemblable que Robert F. Gould ne montra pas un enthousiasme particulier pour cette candidature.

L'accès aux archives et aux procès-verbaux de la Commission de Quatuor Coronati n° 2076 est possible, mais fort difficile pour des raisons matérielles étant donné la manière dont ils sont conservés pour éviter qu'ils ne se détériorent. D'autre part, il est probable qu'à cette époque, alors que Robert F. Gould dominait la Loge, les candidatures étaient avant tout le fruit de conversations privées dont il ne reste aucune trace. Or c'est aussi à ce moment que W. Simpson — le mentor et l'ami d'Eugène Goblet d'Alviella — meurt, et les autres membres ne le connaissaient sans doute pas aussi bien.

Lorsqu'Eugène Goblet d'Alviella visite pour la première fois Quatuor Coronati n° 2076 à titre de membre du Cercle de Correspondance, il y est reçu avec les honneurs dus à un ancien Grand Maître du Grand Orient de Belgique, et il répond par les salutations en usage en Belgique dans de telles circonstances ; ces salutations d'un type inconnu en Angleterre furent fort appréciées. Ce qui jette une lumière sur la nature des relations formelles qui existaient entre le Grand Orient de Belgique et la Grande Loge Unie d'Angleterre et confirme la nature de ces relations fraternelles.

L'article suivant d'Eugène Goblet d'Alviella paraît dans *Ars Quatuor Coronatorum* de 1907 et est intitulé « A Belgian daughter of the Grand Lodge of Scotland » (Une Loge belge fille de la Grande Loge d'Ecosse), où il tente d'expliquer les origines de la loge de Namur (aujourd'hui « la Bonne Amitié François Bovesse ») qui semble avoir effectivement reçu une patente de la Grande Loge d'Ecosse en 1770. Il est suivi par un autre court article paru en 1909 : « A University of Masonic origin » où (en deux pages) Eugène Goblet d'Alviella décrit l'origine de l'Université Libre de Bruxelles

et comment elle a en fait vu le jour lors d'une tenue de la Loge « Les Amis Philanthropes ».

C'est en 1909 qu'il devient membre effectif de Quatuor Coronati n° 2076. Il est proposé le 8 janvier 1909 et élu lors de la tenue du 5 mars 1909. Il est présent lors de la tenue du mois de juin 1909. Présence nécessaire pour que son affiliation puisse être enregistrée par la Grande Loge Unie d'Angleterre dont il devient membre effectif, et probablement le premier maçon belge qui bénéficia de cette double appartenance. Probablement, parce qu'il existait à Anvers à l'époque une loge dénommée « L'Anglo-Belge » dont les membres britanniques et belges pratiquaient les rituels du Grand Orient de Belgique ainsi que les rituels anglais ; ce qui permettait à leurs membres d'être initiés, de la manière usuelle et régulière en Belgique sous le Grand Orient de Belgique et de recevoir, lors d'une tenue ultérieure, une initiation anglaise et d'être reçus dans les loges anglaises. Il est possible (et même probable) que certains d'entre eux aient eu une double appartenance.

Or, lors du troisième concours Peeters-Bartsoen annoncé en 1904 et décerné en 1910, un prix de 5 000 francs fut attribué à R. F. Gould pour son *Histoire abrégée de la franc-maçonnerie* traduite de l'anglais par L. Lartigue (qui écrivit l'histoire de la loge des Amis Philanthropes) et publié en 1911 à Bruxelles. Comme par hasard, le rapporteur du jury de ce prix était Eugène Goblet d'Alviella.

Ce qui nous vaut, en 1912, la publication de son œuvre maîtresse dans *Ars Quatuor Coronatorum* ; l'histoire de la Grande Loge Provinciale des Pays-Bas Autrichiens et de son Grand Maître le marquis de Gages. Ce texte est encore quatre-vingts ans plus tard, le meilleur ouvrage traitant de la franc-maçonnerie dans notre pays pendant cette période. L'article fut publié avec de très bonnes copies des chartes de constitution de la Grande Loge Provinciale des Pays-Bas Autrichiens ainsi que de la charte de nomination du marquis de Gages en tant que Grand Maître Provincial sous l'autorité de la Grande Loge Unie d'Angleterre. Ces documents très importants éclairent la nature des relations entre la Grande Loge Unie d'Angleterre et ses Grandes Loges Provinciales au XVIII^e siècle. On y trouve en annexe un texte sur les bulles pontificales contre la franc-maçonnerie, leur influence et l'usage qui en a été fait en Belgique.

En 1914, la Belgique est envahie et Eugène Goblet d'Alviella se réfugie à Londres. Il y arrive sans moyens et sa première visite fut pour le bureau du secrétaire de Quatuor Coronati n° 2076, Great Queen Street en face du Grand Temple de la Grande Loge Unie d'Angleterre. C'est là que le secrétaire de la Loge lui apprit la nouvelle de sa nomination comme ministre d'Etat, titre prestigieux à l'époque, et qu'il reçut un viatique pour la poursuite de son voyage.

La guerre fut pour Eugène Goblet d'Alviella une épreuve pénible : il avait soixante-huit ans en 1914 et son caractère ne s'accommoda pas d'une inactivité quelconque. Il assiste le 7 novembre 1914 à l'installation du Vénérable Maître de la loge Quatuor Coronati n° 2076. Sont également présents les Frères Smets-Mondez et Duchaine. Le second, secrétaire général du Touring Club, avait écrit un livre remarquable *L'histoire de la Franc-Maçonnerie sous le régime autrichien*, le premier ouvrage maçonnique historique sérieux paru en Belgique. Paul Duchaine, qui semble avoir été fort lié avec Eugène Goblet d'Alviella, était lui aussi membre du Cercle de

Correspondance de Quatuor Coronati. Quant à A. Smets-Mondez, c'est un personnage essentiel de cette période de l'histoire maçonnique belge. Avocat bruxellois, membre depuis 1904 de la loge des Amis Philanthropes, il s'était affilié à une des plus anciennes loges suisses, la Loge « Union de Cœurs » à Genève, qui conservait la pratique du Rite Ecossais rectifié, abandonné partout ailleurs en Europe. Smets-Mondez avait été reçu au grade de Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte, le plus élevé du Rite Ecossais Rectifié, par le Grand Prieuré de Suisse, le seul pays où ce rite était pratiqué et qui en est le conservateur. Il avait ensuite reçu une patente du Grand Prieuré de Suisse pour ériger une loge bleue à Genval en Brabant où il possédait une propriété. Il l'appela « Pax et Concordia ». A. Smets-Mondez avait très bien saisi le problème de l'isolement de la maçonnerie belge, et il espérait par son initiative arriver à une solution qui aurait permis aux maçons belges d'adopter une sorte de double appartenance : avoir un pied au Grand Orient de Belgique et l'autre dans une obédience régulière comme la Grande Loge Alpina, reconnue par l'ensemble des autres Grandes Loges du monde. Il est mentionné le 7 novembre 1914, dans le registre des visiteurs de la loge Quatuor Coronati n° 2076, comme visiteur membre de l'Union des Cœurs de Genève, les membres des loges sous le Grand Orient de Belgique n'étant pas admis dans les loges de la Grande Loge Unie d'Angleterre.

Les réfugiés belges en Angleterre en cet automne 1914 provoquèrent un grand mouvement de solidarité et de sympathie. Pour ceux qui étaient franc-maçons, la situation était curieuse puisqu'ils n'étaient pas admis aux tenues des loges anglaises ; ce qui amena d'ailleurs la création de la Loge Albert 1^{er}. Mais les mêmes francs-maçons belges qui étaient membres, et de ce fait, titulaires des grades du Suprême Conseil de Belgique, étaient, eux, admis à visiter les Chapitres et Aéropages du Suprême Conseil d'Angleterre !

Pourquoi cette situation paradoxale, mise en évidence dans les appels en faveur des franc-maçons belges qui paraissent dans les publications maçonniques anglaises ?

Jusqu'en 1908, la liste des Grandes Loges reconnues par la Grande Loge Unie d'Angleterre était publiée annuellement par le *Freemasons' Calendar*, une publication commerciale éditée par Toye & Kenning et dont le contenu avait au moins l'approbation officieuse du secrétariat de la Grande Loge, mais sur le contenu duquel elle n'avait en fait pas de contrôle. En 1908, cette liste ne correspondait plus à la réalité ; le Comité Colonial qui traitait des relations internationales fut requis de produire une liste des Grandes Loges officiellement reconnues. L'enquête menée par ce comité amena à une révision des situations et le Grand Orient de Belgique — dont l'existence avait été reconnue mais dont la reconnaissance était limitée aux « intervisites » et à la « correspondance fraternelle » entre les Grands Secrétaires — fut retiré de la liste. Quant au Suprême Conseil de Belgique, il continua à entretenir des relations officielles avec son *alter ego* belge jusqu'en 1926 ou 1932 suivant les sources. Malheureusement il n'a pas été possible jusqu'à présent de connaître les raisons invoquées pour la rupture de ces relations. Mais elles sont évidentes puisque le Suprême Conseil de Belgique recrutait ses membres parmi les membres du Grand Orient de Belgique, lequel n'exige pas de ses membres, contrairement aux Obédiences régulières, une croyance en un Être Suprême.

Eugène Goblet d'Alviella assista à quelques tenues de Quatuor Coronati n° 2076 durant la guerre, sans doute quand il résidait à Londres pour s'y occuper des problèmes des réfugiés et de la propagande en faveur de la Belgique, domaine où Smets-Mondez collabora avec lui et déploya une énorme activité.

À l'issue de la guerre, Eugène Goblet d'Alviella reprit ses activités maçonniques au Suprême Conseil de Belgique dont il était le Souverain Grand Commandeur *ad vitam* et publia son dernier article dans *Ars Quatuor Coronatorum* en 1920, article qui fut traduit en français et publié sous la forme d'une brochure intitulée *Cinquante ans de vie maçonnique en Belgique*. C'est un document émouvant où il présente au monde anglo-saxon la situation des maçons belges en butte, depuis plus de quatre-vingts ans, à la vindicte cléricale, soumis à de constantes accusations infamantes ; en un mot, il justifie avec talent toutes les positions prises par les maçons belges dans le domaine politique.

La vie d'Eugène Goblet d'Alviella est un ensemble harmonieux de situations paradoxales, il occupe le devant de la scène politique en s'exposant aux assauts de la droite catholique, défend devant les assemblées parlementaires les droits des militaires à être francs-maçons, et justifie les positions de son parti, le parti libéral, pour mettre en évidence tous les aspects positifs de la franc-maçonnerie. En maçonnerie, aussi bien au niveau des loges bleues que dans les assemblée du Grand Orient de Belgique, il adopte une attitude modératrice et s'oppose avec vigueur à ceux qui veulent transformer les loges en centres d'action politique. En témoigne la lecture des comptes rendus des séances de loges de la période de 1900 à 1914, où on lit avec quelque surprise que, dans une loge, le Frère Anspach réclamait d'une manière répétitive mais — il faut le dire — sans succès, l'organisation de cours d'anticlérisme pour les frères apprentis.

Au Suprême Conseil, ses instructions, et le soin qu'il apporte à la rédaction des rituels, témoignent d'un souci de vie spirituelle et intérieure. Il passe au-dessus des religions et jamais il ne s'engage à témoigner de la supériorité d'aucune ; avant tout, il incite ses auditeurs et lecteurs à des réflexions fort éloignées des préoccupations politiques.

Sa position personnelle, très difficile à comprendre et même à définir, franchit les barrières qui séparent à ce moment le Grand Orient de Belgique (la seule Obédience belge existant alors) des obédiences dites régulières, c'est-à-dire celles qui ont des relations officielles d'amitié avec la Grande Loge Unie d'Angleterre. Le fait qu'il soit membre de Quatuor Coronati n° 2076 et donc de la Grande Loge Unie d'Angleterre, ne doit pas être vu au travers de nos yeux et de nos conceptions contemporaines.

En effet, alors et encore aujourd'hui, Quatuor Coronati n° 2076 est la seule Loge de recherche au monde d'un haut niveau. Elle groupe dès les années 1890 les meilleurs spécialistes de la toute nouvelle discipline qu'est l'histoire de la franc-maçonnerie. Ses membres sont presque tous des « amateurs éclairés ». La loge comprend rarement des historiens professionnels mais plutôt des hommes qui ont acquis, durant leur existence, de vastes connaissances archéologiques ou historiques par une étude personnelle et une grande expérience de la franc-maçonnerie active dans ses loges et Chapitres. Il est caractéristique qu'avant la guerre de 1940, alors que les membres de Quatuor Coronati n° 2076 étaient souvent des rentiers ou des hommes disposant d'amples loisirs ou de temps libre, ils étaient très souvent aussi actifs dans la célèbre société

des « Antiquarians », terme que l'on doit traduire ici par « collectionneurs ». La loge se considère comme une académie et elle le dit bien dans ses statuts qui limitent le nombre de membres à quarante, à l'instar de l'Académie Française. Elle n'est pas intéressée par les cérémonies purement rituelles et, pour éviter d'être sollicitée de procéder à des initiations, elle fixe le prix de l'initiation à la somme, à l'époque astronomique, de £ 125 [Elle est actuellement de £ 1 000]. Ceci pour éviter de devenir une sorte d'école où des rituels seraient démontrés ; ce que font les loges d'instruction. Les relations d'Eugène Goblet d'Alviella avec la loge sont similaires à celles qu'il entretient avec les autres académies qui l'ont invité à se joindre à elles. Sa présence aux tenues de Quatuor Coronati n° 2076 est rare ; ce qui s'explique aisément par le fait que les voyages n'étaient pas aussi faciles qu'aujourd'hui, tout en n'étant pas sensiblement plus longs, du moins par les malles Ostende-Douvres. Ses excuses pour absences sont rares, alors qu'elles sont habituelles pour tous les autres membres de la Loge. Il choisit, quant il est présent, d'assister à l'installation annuelle du Maître de la Loge ; cela sera le cas en 1914, 1915 et 1916, et il envoie une lettre d'excuses s'il n'est pas présent lors de cet événement.

D'autre part, malgré le fait qu'il soit officiellement membre de la Grande Loge Unie d'Angleterre, il n'agira jamais dans le sens d'un rapprochement entre les deux Obédiences. Eugène Goblet d'Alviella ne s'est jamais exprimé à ce sujet, du moins dans les documents qu'il est actuellement possible de consulter, et ce n'est que par les textes que nous a laissés Gustave Smets-Mondez qu'il est possible d'entrevoir quelle a été probablement son attitude.

A. Smets-Mondez revient en Belgique après la guerre de 1914-1918, reprend ses activités au sein et des Amis Philanthropes et de sa loge Pax et Concordia à Genval et poursuit son idée de rétablir des relations avec toutes les Grandes Loges étrangères. Son raisonnement est simple et fait passer la pratique du Rite maçonnique avant l'appartenance à une Obédience : les maçons membres de sa Loge répondent aux critères d'admission requis à cette époque par la Grande Loge Unie d'Angleterre et, par conséquent, il suffit qu'une telle double appartenance soit autorisée pour résoudre le problème des « intervisites ».

Il va donc sonder Eugène Goblet d'Alviella à ce sujet, mais sans succès. Goblet est âgé de plus de soixante-quinze ans, et manifestement il renvoie A. Smets-Mondez à ses études. La correspondance qu'ils échangent pendant la guerre 1914-1918 témoigne du peu de sympathie qui existait entre les deux hommes. Il ne veut pas user de son influence pour tenter de modifier, s'il en est capable (ce qui est peu probable), la position du Suprême Conseil et du Grand Orient.

En 1926, soit après la mort de Goblet, A. Smets-Mondez publie une brochure où il défend ses théories. Il explique que, si Eugène Goblet d'Alviella est devenu membre de la Loge Quatuor Coronati n° 2076 et donc de la Grande Loge Unie d'Angleterre, c'est bien parce que le diplôme de Maître Maçon, qui lui a été remis par sa loge Les Amis Philanthropes, porte la mention « A la Gloire du Grand Architecte de l'Univers », même si, à la date de sa maîtrise, le Grand Orient avait déjà aboli cette référence en tête de ses actes. Mais l'esprit d'économie bien connu des trésoriers de Loges demandait que l'on termine le stock de diplômes avant d'en imprimer de nouveaux. C'est sans doute exact car, en France, les diplômes antérieurs à 1877 (date de l'aboli-

tion de toutes les références à la divinité) sont encore distribués jusqu'à épuisement du stock pendant trois ans au moins, créant ainsi une situation analogue.

L'attitude d'Eugène Goblet d'Alviella en cette matière ne fait que confirmer le fait qu'il était devenu membre de Quatuor Coronati n° 2076 comme on devient membre d'une Académie ou d'une société savante, sans que cela implique de sa part un engagement dans une querelle au-dessus de laquelle il planait et dont il ne décelait pas les motifs. Il agit en aristocrate, en Souverain Grand Commandeur, tandis que A. Smets-Mondez agissait en militant.

Quelle pouvait donc bien être l'approche d'Eugène Goblet d'Alviella vis-à-vis de cette franc-maçonnerie qu'il a servie avec distinction durant plus de cinquante années ?

En 1913, il rédige une note pour la revue de presse d'un livre de R. F. Gould intitulé en français, *Collection d'essais et d'articles au sujet de la franc-maçonnerie* dont la conclusion est la suivante :

Ma conclusion sera que les symboles matériels, legs des maçons opératifs, ont été maintenus par les maçons spéculatifs. L'esprit qui les incita à servir un idéal plus vaste leur a été inspiré, si pas par les Rosicruciens uniquement, ainsi que le prétend Wynn Westcott, ou par les Hermétistes comme le croyait le Rév. Woodford, mais sans doute par un groupe d'érudits et de mystiques qui ont rejoint les loges dans ce but précis vers le milieu du xviii^e siècle. Lorsqu'il y a quelques années, j'ai proposé cette opinion dans un numéro de *New Age* [la revue du Suprême Conseil de la Juridiction Sud des Etats-Unis], un frère marqua son désaccord en prétendant qu'il s'agissait de la théorie du coucou. Je rejette la critique, j'accepte la similitude. Mais quels progrès ont été jamais accomplis, spécialement dans le domaine social et religieux, autrement qu'en déposant des œufs dans le nid de quelqu'un d'autre.

Et c'est bien ce qu'Eugène Goblet d'Alviella a fait au cours de sa carrière maçonnique, mais il l'a fait les yeux ouverts et consciemment.

Le 7 novembre 1914, il était présent parmi les membres de la Loge Quatuor Coronati n° 2076 à l'occasion de l'installation du Vénérable Maître. Il avait déjà apporté à la Loge, par des articles de haut niveau, des contributions notables mais il ne dit rien ce jour-là. Six ans plus tard dans le tome 33 d'*Ars Quatuor Coronatorum*, il déposa son œuf dans ce nid anglais qui l'avait si bien accueilli, car il est nécessaire de revenir sur ce bilan, ses *Mémoires de cinquante années de vie maçonnique*, qui restent un témoignage émouvant des sentiments d'un vieux maçon, de son amour pour la maçonnerie de son pays, de sa maçonnerie, mais aussi de son amour pour la maçonnerie anglaise qui l'avait accepté dans son « académie » maçonnique. Et l'œuf qu'il déposa dans le nid de Quatuor Coronati n° 2076 est bien le seul document pour servir l'histoire qui, depuis la fondation de la Loge en 1886 et jusqu'aujourd'hui, témoigne des grandeurs et des misères de la franc-maçonnerie belge durant les années noires de son premier siècle. Et s'il n'en existait pas d'autres, c'est là une des nombreuses raisons qui font de cet ouvrage un hommage bien mérité au premier Belge membre de Quatuor Coronati n° 2076 .

Notes

- ¹ J. HAMILL, « Comments », dans *Ars Quatuor Coronatorum*, n° 100, 1987, p. 72.
- ² M. BRODSKY, « Eugène Goblet d'Alviella Freemason and Statesman, Belgium's foremost freemason in the XIXth century », dans *Ars Quatuor Coronatorum*, n° 100, 1987, p. 61-87.
- ³ 3^e série, t. 18, 1889.
- ⁴ Being the transactions of the Quatuor Coronati Lodge n° 2076, London.
- ⁵ *Ars Quatuor Coronatorum*, 13, p. 78-89.
- ⁶ *Ars Quatuor Coronatorum*, 13, p. 90-91.

Les rituels maçonniques réformés d'Eugène Goblet d'Alviella

par
Pierre Noël

Lorsque Eugène Goblet d'Alviella accéda, le 30 mars 1900, aux fonctions de Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil de Belgique, il avait déjà derrière lui une carrière maçonnique peu banale.

Initié en 1870 dans la vieille loge bruxelloise « Les Amis philanthropes » fondée en 1798, élevé au grade de maître en 1871, il en avait été Vénérable en 1879, avant de devenir Grand Maître du Grand Orient de Belgique en 1884, mandat qu'il devait exercer trois années durant. Loin cependant d'être un pur produit de la maçonnerie continentale, il avait aussi appris à connaître les usages de la maçonnerie anglo-saxonne durant ses nombreux voyages à l'étranger, en Angleterre, aux Etats-Unis et aux Indes, expériences qui lui permettaient de replacer les particularités belges dans le contexte international ¹.

La franc-maçonnerie belge était à l'époque le lieu de débats passionnés et, selon l'expression même de Goblet, « en danger de devenir une réunion de clubs politiques, sinon un instrument de sectarisme » ². Depuis plusieurs décennies, les partis anticléricals, c'est-à-dire les libéraux et un certain nombre de socialistes, avaient seuls fourni des recrues aux loges ; ce qui avait très normalement conduit à une radicalisation des ateliers du Grand Orient. La suppression, le 21 octobre 1854, de l'article 135 des Statuts Généraux du Grand Orient interdisant la discussion de questions politiques et religieuses en loge, à l'instigation de Pierre-Théodore Verhaegen ³, avait amené une avalanche de débats et de propositions, voire de projets de réformes politiques qui n'avaient plus rien à voir avec le travail purement maçonnique.

Cette attitude, que ne pouvait comprendre la maçonnerie anglo-saxonne si bien intégrée dans la société de son époque, était la conséquence logique des condamnations répétées de l'Eglise catholique. Les vitupérations de Grégoire xvi (encyclique « Mirari Vos » du 15 août 1832) et de Pie ix (encyclique « Qui Pluribus » du 9 novembre 1846), relayées par l'épiscopat belge (lettre pastorale des archevêques et évêques de Belgique de décembre 1837), avaient entraîné la démission massive des catholiques qui, jusque-là, se trouvaient nombreux dans les loges, laissant le champ libre à leurs adversaires ⁴.

Cette situation ne fut pas sans conséquences. Les maçons, injustement condamnés comme « païens et publicains » (Matthieu, xviii, 17), glissèrent vers un agnosticisme, puis un athéisme combattant et se tournèrent de plus en plus vers la lutte politique, y affichant des positions d'autant plus radicales qu'ils étaient bien minoritaires dans un pays à majorité catholique.

Très logiquement, le Grand Orient résolut, en mars 1872, de supprimer de ses Statuts l'article 12 qui stipulait que les actes de l'obédience seraient intitulés « A la gloire du Grand Architecte de l'Univers et sous la protection de S.M. Léopold 1^{er} Roi des Belges », décision qui, si l'on suit Clément ⁵, laissait néanmoins liberté aux loges de maintenir ou de rejeter cette invocation ⁶.

La révision du troisième degré

Après les Statuts, certains voulaient revoir les rituels. Nombre de frères, et parmi eux des Grands Officiers, les considéraient comme surannés, voire grotesques, et désiraient y voir figurer des positions nettement républicaines et matérialistes. Ils voulaient aussi que soit supprimée la représentation symbolique de la légende d'Hiram dans la cérémonie de réception au grade de Maître, à l'instar de ce qu'avait fait le Grand Orient de France quelque vingt années plus tôt ⁷. Une commission des rituels, présidée par Van Humbeeck, Grand Maître de 1869 à 1871, parvint cependant à sauvegarder le caractère traditionnel des grades bleus et à faire adopter, le 24 février 1878, des rituels des deux premiers degrés qui restaient conformes aux usages anciens. Dans la foulée, elle confia la rédaction du 3^e degré au jeune Goblet. Très influencé par ses récents contacts avec la maçonnerie anglaise et conscient de l'enjeu, le futur Grand Commandeur eut à cœur non seulement de préserver l'essentiel du récit traditionnel mais encore de développer le drame rituel du grade. Son projet fut admis sans modifications et publié en 1883 par les soins du secrétariat du Grand Orient ⁸.

La cérémonie en est très proche de celle du Rite Français, codifié par le Grand Orient de France en 1786 et publié semi-officiellement, en 1801, dans *Le Régulateur du Maçon*. Le néophyte y est identifié à l'architecte mythique du Temple du Roi Salomon et vit son ordalie avant d'être « relevé » de la tombe par l'action conjointe du Vénérable et des deux Surveillants. Mais alors que le *Régulateur*, suivant en cela la tradition française du xviii^e siècle, ne voit dans cette péripétie que le redressement, ou le « relèvement », d'un cadavre, prétexte à la communication de certains « secrets », Goblet, peut-être influencé par des auteurs plus récents tels Des Etangs et Ragon ⁹, fait de ce redressement une véritable résurrection, semblable à celle de ces héros cosmiques que l'on retrouve à l'origine des religions antiques.

Parlant de la mort et de la résurrection d'Hiram, il écrit qu'elles « sont l'histoire symbolisée des phénomènes produits par la révolution annuelle du globe ou plutôt par les mouvements apparents du soleil, en qui les anciennes théogonies... plaçaient la source visible, non seulement de la chaleur et de la lumière, mais encore du mouvement, de la vie et même de la pensée » ¹⁰.

Le drame hiramique, que Goblet devine dans les cérémonies de l'ancienne Egypte et les mystères d'Isis et qu'il imagine revêtu plus tard des dehors de l'orthodoxie judéo-chrétienne, se rattacherait aux premières conceptions rationalistes de l'humanité cherchant à expliquer les phénomènes cosmiques par des causes naturelles.

L'assassinat de l'architecte est aussi l'occasion de rappeler les persécutions que la maçonnerie, « foyer inextinguible de libre-examen », avait de tout temps victorieusement traversées.

Un Grand Maître très traditionaliste

Dès cette époque, Goblet avait, de son propre aveu, adhéré cœur et âme à cette école de maçons qui, regroupés autour de Pierre Tempels (1825-1923), voulaient réagir contre la tendance politicienne du Grand Orient. Conscients qu'il était impossible d'en revenir à l'interdiction de s'occuper de politique ou de religion en loge, ils avaient compris que les maçons devaient aborder les problèmes du jour, mais dans un esprit de tolérance, sans décider entre les opinions divergentes ni réclamer un vote sur les questions profanes. En parallèle, les sujets vraiment maçonniques, qu'ils soient d'ordre symbolique ou historique, devaient être remis à l'honneur. Cette attitude, qualifiée par Tempels de « système belge », fut défendue par Goblet lorsqu'il assumait la Grande Maîtrise du Grand Orient de 1884 à 1887.

Il définit sa position dès son discours inaugural, prononcé le 29 juin 1884 : « Je suis de ceux qui pensent et qui ont toujours pensé que la franc-maçonnerie ne doit pas sortir de ses temples pour se jeter dans la politique active, militante et électorale. En un mot, je lui crois une destinée plus grande et plus noble » ¹¹.

De même, son message d'adieu, écrit trois années plus tard, témoigne du même souci :

Ne l'oublions pas, mes frères, c'est l'idée de tolérance et de fraternité universelle en opposition avec l'idée de caste et des sectes qui a fait la franc-maçonnerie et, aujourd'hui encore, en constitue l'essence... On a certainement le droit de rêver la transformation de la maçonnerie en une association de propagande au profit de tel ou tel système philosophique ou politique. Mais ce ne serait plus la maçonnerie telle que l'ont conçue nos prédécesseurs et telle que la pratiquent tous les peuples de la terre ¹².

Ces prises de position n'empêchaient point cependant le Grand Maître de défendre vigoureusement les positions du parti libéral qu'il représentait alors à la Chambre, notamment dans les questions scolaires, et de réagir énergiquement aux attaques du parti catholique et des journaux cléricaux. En témoigne l'altercation fameuse qui l'opposa à un membre de la Droite qui attaquait la position de la franc-maçonnerie à l'armée ¹³.

Son adhésion à l'écossisme

Très tôt, Goblet avait adhéré au Rite Ecossais Ancien et Accepté. Admis au 18^e degré, en 1876, dans le Chapitre attaché à sa loge « Les Amis Philanthropes », il y avait retrouvé « le petit cénacle d'hommes dévoués et d'érudits compétents » que Pierre Tempels avait attirés dans son sillage à la recherche d'une atmosphère plus sereine, éloignée des luttes du forum. Le Suprême Conseil, dont dépendait ce Chapitre, régissait sans partage, depuis le Concordat intervenu en 1880 avec le Grand Orient, tous les degrés du 4^e au 33^e. Il avait conservé l'obligation théorique de la croyance en Dieu, ainsi qu'en l'immortalité de l'âme, et la Bible était toujours exposée durant les travaux rituels. Ces particularités faisaient des ateliers, dits « rouges », un havre de paix relatif où un homme comme Goblet pouvait exprimer à haute voix des

opinions qu'il devait taire en loge « bleue » s'il ne voulait pas effaroucher les consciences engagées de nombre de ses frères.

A vrai dire, le Suprême Conseil n'avait jusque-là guère fait une brillante figure. Les membres les plus actifs de la maçonnerie belge s'abstenaient de solliciter leur admission dans un organisme par trop ancré dans un traditionalisme désuet. Les cérémonies en étaient pauvres et insignifiantes, les rituels appliqués sans exactitude ni correction, écrira plus tard Goblet dans ses *Souvenirs* ¹⁴. Cette obédience, fondée en 1817 par des membres de la loge (et du Chapitre) « Les Amis Philanthropes » avec l'appui de quelques Français exilés à Bruxelles par la Restauration, s'était contentée d'une existence assez calme, tout au plus marquée par quelques faits saillants : le traité d'alliance conclu en 1834 avec les Suprêmes Conseils de France, d'Amérique du Nord et du Brésil ¹⁵, le Convent de Lausanne en 1875, bien vite dénoncé, et le Concordat de 1880 déjà cité.

Des trente degrés régis par le Suprême Conseil, plusieurs n'existaient que sur le papier. Le *Règlement administratif du Rite*, daté du 12 décembre 1818, prévoyait que seraient conférés les 22^e, 27^e, 29^e, 30^e, 31^e, 32^e et 33^e degrés (*Constitutions, Statuts et Règlements Généraux du Rit Ecossais Ancien et Accepté. Suprême Conseil de Belgique*, 1841, Chapitre III : « Des grades »). Les grades inférieurs au 18^e étaient conférés dans les chapitres qui, souverains, n'avaient pas à solliciter l'assentiment du Suprême Conseil mais seulement à lui communiquer le nom des nouveaux promus ¹⁶. En pratique, ils continuaient comme par le passé à conférer les grades du Rite Français (Elu, Ecossais, Chevalier d'Orient et Souverain Prince Rose-Croix), introduits en Belgique sous le Premier Empire par le Grand Orient de France dont dépendait à l'époque la maçonnerie belge.

Admis le 10 mars 1883 au 33^e et dernier degré du Rite, Goblet dans son discours de remerciement, afficha sans équivoque ses conceptions :

La maçonnerie écossaise, riche de symboles féconds et de vérités essentielles, a pour vocation de rappeler à l'homme dénué de préjugés qu'il ne peut se désintéresser des lois qui règlent la destinée de son être et ses rapports avec le Principe de toute choses... La culture morale et la civilisation sont attaquées par un mal insidieux qui laisse impuissantes les Eglises, trop préoccupées à fortifier des dogmes qui s'écroulent de toutes parts. Ce mal n'est ni l'athéisme ni le matérialisme, mais bien le nihilisme qui affirme que l'homme n'est rien d'autre qu'un animal, que l'idéal est un mirage.

Lui, Goblet, n'était ni athée ni matérialiste. Tout en repoussant le Dieu des théologiens et des métaphysiques, il s'inclinait devant le principe absolu du vrai et du beau. Il reconnaissait, sans vouloir le définir autrement, le pouvoir inconnu et inconnaissable, manifesté dans tous les phénomènes de la nature. Il proclamait l'immortalité de cette voix divine qui parle dans la conscience de chacun. Le Grand Architecte de l'Univers était pour lui l'affirmation qu'il y a de l'ordre dans l'univers, que cet ordre est bon et progressif et qu'il se manifeste tant dans le monde moral que dans le monde physique ¹⁷.

Réforme du Rose-Croix par P. Tempels

La question des rituels écossais ne laissait pas indifférents les responsables du Rite. Sous l'impulsion du Grand Commandeur Bruno Renard (1872-1879), les « litur-

gies » d'Albert Pike (1809-1891), Grand Commandeur de la juridiction Sud des Etats-Unis, avaient été traduites et adaptées aux usages belges ¹⁸. Les 4^e, 9^e, 22^e et 33^e degrés américains avaient remplacé les anciens rituels hérités des fondateurs du Rite en Belgique. Pierre Tempels avait composé une version du Souverain Prince Rose-Croix qui fut exécutée à Bruxelles dans le temple de la loge « Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès réunis », au 20 de la rue Marché-aux-poulets, lors de la conférence internationale des Rose-Croix des 28 et 29 mars 1888 ¹⁹. Goblet y lut un long mémoire intitulé *Du rituel des RR. ++ et de sa signification symbolique*.

Il avançait que, quoique semblant exclusivement emprunté au christianisme, la cérémonie des Rose-Croix n'était pas un grade religieux, encore moins chrétien, au sens ecclésiastique du mot. C'était au contraire un grade théiste, dans l'acception la plus large du terme, sans adhésion aucune aux dogmes du christianisme. Le rite essentiel en était la rénovation du feu, emprunté au vieux fonds indo-européen, inspiré du cycle solaire, que l'on retrouvait, sous des formes diverses, dans la religion des anciens Perses, le culte de Mithra et les mystères antiques. La croix y était déjà présentée comme un symbole solaire et le mouvement cosmique personnifié en un personnage mythique dont la « Passion » était l'élément central. Sous l'influence hellénistique et néo-platonicienne, ce Dieu de la lumière et du feu s'était transformé en un Dieu Sauveur, tellement raffiné par les spéculations philosophiques qu'il était devenu une abstraction inaccessible et « incognoscible », au sens qu'Herbert Spencer (1820-1903) donnait à ce mot. La religion chrétienne primitive n'avait fait qu'intégrer ce mythe dans sa doctrine et sa liturgie, assimilant le Christ au Dieu-Soleil et fêtant la rénovation du feu le jour de Pâques, c'est-à-dire à l'aube du jour de la résurrection. Cet enseignement philosophique, plus tard proscrit par l'Eglise catholique, avait trouvé refuge dans les sectes hérétiques du Moyen Age et de la Renaissance, notamment dans le mouvement Rose-Croix apparu en Allemagne peu après 1610. Sans s'avancer trop sur l'influence éventuelle qu'eut le mouvement rosicrucien sur le développement de la franc-maçonnerie moderne, Goblet estimait que ces éléments expliquaient que se retrouve dans l'écossisme un grade qui unissait la Passion de Jésus et la rénovation du feu. Il ajoutait en guise de commentaire :

La franc-maçonnerie fait une place dans ses liturgies non seulement à tous les cultes, mais encore à toutes les institutions qui ont contribué au progrès de la culture humaine... Mon vœu serait qu'à certains grades, sans rien changer aux éléments essentiels de nos liturgies, on développât davantage les emprunts faits aux grandes religions du passé, par la reproduction de leurs symboles les plus significatifs et de leurs enseignements les plus élevés... Il s'agit d'inculquer que toutes les religions sont faites pour se compléter, non pour se combattre ; en second lieu que toutes les religions — et, par la suite, La religion — sont vraies et bonnes dans la mesure où elles entraînent l'homme à chercher et réaliser l'Idéal ²⁰.

Ces quelques épisodes de la carrière de Goblet laissent entrevoir déjà les grandes lignes de son action future lorsque, appelé à la direction du Suprême Conseil, il entreprit son œuvre réformatrice. Elles se résument en trois axes clefs : le respect des usages de la maçonnerie, tel qu'il pouvait les connaître par son expérience personnelle et ses connaissances puisées dans les auteurs, aujourd'hui bien dépassés, que sont Thory, Ragot et Clavel ; le refus de mêler aux travaux maçonniques les préoccupations et les

conflits qui opposaient âprement libre-penseurs et cléricaux dans la vie « profane » dont lui, Goblet, était pourtant un acteur actif ; la quête du Principe révélé dans la nature, que les maçons dénomment « Grand Architecte de l'Univers », tâche qui rapproche l'Ordre maçonnique des grandes religions universalistes, sans jamais céder à la tentation des définitions dogmatiques, réductrices par essence.

La spiritualité de Goblet

Déiste à la manière de John Toland (1670-1722) et de Voltaire, inaccessible à la notion de Révélation, le futur grand Commandeur était passionné par le religieux sous toutes ses formes. Libéral convaincu et anticlérical affirmé, il emprunta à sa connaissance des religions le meilleur des discours qu'il réservait à ses frères des ateliers supérieurs du Suprême Conseil.

Le 28 mars 1884, à l'occasion d'une réception au 32^e degré, il développa, dans un discours intitulé *Le matérialisme et la science*, une conception évolutionniste, quasi darwinienne, des systèmes philosophiques et religieux qu'il compara « à la série des cercles concentriques générés par la chute d'une pierre dans l'eau ». Le développement des sciences exactes ne faisait qu'agrandir la frange des mystères en démontrant que la connaissance de la chose en soi nous serait toujours fermée. Nos perceptions ne nous donnaient que le symbole de la Réalité dont seuls les changements apparents étaient décelables par les sens. Aussi fallait-il substituer le dynamisme au matérialisme, la force (ou l'énergie) à la matière. Le mouvement seul pouvait générer la pensée. Ce constat irréfutable obligeait à admettre dans la genèse de l'Univers, un facteur irréductible, immatériel quoique lié à la matière. Ce facteur, cette force permanente, cette cause inconditionnée, c'est ce que les francs-maçons appelaient le Grand Architecte de l'Univers ²¹.

Le 22 avril 1887, dans les mêmes circonstances, il discourt sur *La Maçonnerie, la Religion et les religions*. Toutes, affirmait-il, ont abrité une part de superstitions grossières, se sont efforcées de restreindre la liberté de pensée et fait verser les larmes et le sang. Toutes néanmoins ont concouru au développement de la morale et répondu aux besoins spirituels et sociaux de leur milieu. Les cultes universalistes, surtout le bouddhisme et le christianisme, ont étendu la sphère de la fraternité par-dessus les distinctions de rang et de race. L'histoire du progrès religieux n'est qu'un long cheminement qui va des conceptions les plus anthropomorphes des primitifs jusqu'à celle, toute abstraite, d'une Divinité inconnaissable, immanente à l'Univers. La foi en la Révélation, aux miracles, à la nécessité d'un médiateur ne sont que les côtés inférieurs et défectueux des cultes. L'élément essentiel des religions est ce qu'elles ont en commun : la croyance au Grand Architecte de l'Univers, pouvoir inconnaissable dont le monde physique et spirituel est la manifestation, et la conviction que ce pouvoir établit l'ordre dans l'Univers. Ces mêmes religions errent lorsqu'elles croient définir ce pouvoir qu'elles ont pourtant déclaré indéfinissable, enfermant ainsi l'Absolu dans des symboles dérisoires qu'elles prennent pour des réalités. Dépouillées de ce qu'elles ont d'exclusif et de contradictoire, elles apparaissent pour ce qu'elles sont, des modes historiques de représenter l'Absolu, des étapes nécessaires vers la religion universelle que Goblet appelle de ses vœux. Son seul dogme sera l'affirmation du pouvoir ordonnateur qui se manifeste dans la nature et dans la pensée. « Si les religions acceptaient

cette évidence, leur ensemble formerait une vaste symphonie où chacun serait libre de choisir son instrument » ²².

Nul parmi ses auditeurs ne pouvait ignorer qui était l'homme qu'ils appelleraient à les présider !

Eugène Goblet d'Alviella, Grand Commandeur du Suprême Conseil

Lors de la tenue du Suprême Conseil du 30 mars 1900, treize membres étaient présents sur les trente-deux que comptait alors cet organisme. L'ordre du jour prévoyait l'élection d'un nouveau Grand Commandeur, en remplacement d'Emile De Mot, trop absorbé par ses fonctions récentes de bourgmestre de la Ville de Bruxelles. Eugène Goblet d'Alviella, jusqu'alors Lieutenant Grand Commandeur, fut élu par douze voix et une abstention ²³.

Sans attendre d'être installé (il le sera le 27 avril), le nouveau Grand Commandeur adressa, le 31 mars, une circulaire aux quatre aréopages, aux sept chapitres et aux quatre loges dépendant de l'obédience. Elle soulignait « la fidélité de l'Ordre écossais, non seulement aux formes traditionnelles qui comportent l'enseignement des vérités les plus hautes, mais encore à l'esprit de tolérance et de fraternité qu'il sait allier avec sa foi inaltérable dans la progressibilité (*sic*) de l'esprit humain » ²⁴.

Ceci fait, il s'attela à la tâche de sa vie : la révision des rituels des grades supérieurs, œuvre qu'il préparait de longue date comme il l'avoua dans ses *Souvenirs* : « J'avais les idées, j'avais enfin le pouvoir, conditions rarement combinées dans le même individu et le même temps » ²⁵.

Peu après, il déposait un rapport sur « l'opportunité de la remise en vigueur du 28^e degré » ²⁶ qui exposait son idée maîtresse. Chaque grade devait à la fois représenter une grande institution du passé et renfermer un enseignement spécifique. Le Chevalier du Soleil, 28^e degré, exposerait la vieille religion des Perses et son avatar proche-oriental, le Mithraïsme, longuement développé dans une étude du Grand Commandeur dans le *Bulletin du Suprême Conseil* ²⁷.

Les choses allèrent bon train. Le 8 février 1901, le Suprême Conseil décidait de remettre en vigueur le 28^e degré selon le rituel proposé par Goblet. Quelques jours plus tard, l'ami de toujours, Pierre Tempels, fustigeait, à l'occasion d'une réception au 30^e degré, l'inanité des grades en vigueur : « je ne crois pas m'aventurer beaucoup en disant que des frères diraient franchement que les initiations ont été pour eux des déceptions, que les rituels les ont rarement touchés, que les enseignements qu'ils ont reçus se réduisent à peu de choses... » ²⁸. Assuré du soutien de son Lieutenant Grand Commandeur, Goblet pouvait déposer un rapport sur son projet de révision des 29^e et 30^e degrés ²⁹, dont les rituels amendés étaient approuvés les 21 février et 23 mai 1902. Le 6 janvier 1905, il proposait la remise en vigueur du 26^e et la refonte du 22^e degré. Le 5 mai, le nouveau 26^e était adopté et remplaçait le 27^e degré dans la liste des grades pratiqués.

Dans son rapport annuel pour l'année 1904-1905, Goblet pouvait écrire : « La révision des rituels pour les grades en activité, du 22^e au 30^e degré, peut être considérée comme achevée bien que nous ne soyons pas encore complètement sortis de la période d'expérimentation... ». Il développait ensuite son intention de rédiger, pour chacun des grades conférés par initiation, une instruction préliminaire ou instruction

historique qui devrait être remise à chaque néophyte, avant sa réception, afin que le symbolisme et l'enseignement de la cérémonie s'adressent à des esprits convenablement préparés ³⁰. Elles seront publiées dans les volumes 48 (22^e, 26^e et 28^e degrés), 49 (29^e) et 50 (30^e) du *Bulletin du Suprême Conseil*. Enfin, les 32^e et 31^e degrés, rituels et instructions, étaient publiés en 1912 et 1913.

Treize années avaient été nécessaires pour mener à bien l'entreprise. Les sept rituels, ainsi que l'instruction correspondante, furent édités sous forme luxueuse par les ateliers de Paul Weissenbruch, « Imprimeur du Roi » à Bruxelles, lui-même 33^e et dernier degré du Rite. En 1920, lors de la célébration de l'anniversaire de ses cinquante années de maçonnerie, Goblet se vit offrir par sa loge des « Amis Philanthropes n° 2 » l'exemplaire unique d'un volume de quatre cent soixante pages, richement illustré, contenant les sept rituels de sa composition, volume aujourd'hui déposé dans les archives du Suprême Conseil.

Dans ses *Souvenirs*, le Grand Commandeur exposa sa méthode de travail : maintenir pour chaque degré « les dénominations, mots de passe, symboles qui constituent leur unité dans chaque juridiction et par suite doivent rester sans changement ; appliquer l'idée que chaque degré doit se rapporter à l'une des grandes religions qui ont contribué au progrès spirituel ou moral de la culture humaine ; adapter le symbolisme de chacune aux formes maçonniques afin de montrer qu'elles peuvent être interprétées par les principes de l'Ordre ; le tout visant à démontrer qu'une unité de but se déroule dans tout le système ». Il ne s'agissait certes pas de propager un culte déterminé mais bien de faire saisir aux néophytes le fonds commun des institutions du passé. Chaque degré devait se jouer comme un drame centré sur un personnage mythique, à l'instar du Maître Hiram du 3^e degré. Chacun se déroulerait dans le cadre approprié : la carrière du Bouddha dans un Vihara, la Passion du Christ dans une Eglise, les pérégrinations de l'âme dans un Mithréum... Le but visé serait l'exposition des caractères essentiels de la religion évoquée, au moment de son développement où elle a produit l'idée par laquelle elle mérite de survivre dans la mémoire des hommes. Cette approche devait mener l'impétrant au terme de sa quête, à la découverte du « Royal Secret » (thème du 32^e degré) qu'il aurait vainement cherché dans les grades précédents ³¹.

Les rituels réformés

Le chevalier Royal-Hache, Prince du Liban, 22^e degré

Le 22^e degré se déroule traditionnellement dans deux appartements dont le premier représente les forêts du Liban, où les Sidoniens s'employaient à la coupe des cèdres destinés à la construction du temple de Salomon, et le second le Conseil des chevaliers de la Table Ronde. Goblet, laissant là le second appartement, se sert de la référence mythique aux chantiers du Liban pour introduire la religion des Druses, cette secte hétérodoxe de l'Islam dont il veut croire, suivant en cela Sylvestre de Sacy (*Exposé de la religion des Druses*, Paris, 1838), qu'elle enseignait que le Coran, rempli d'assertions incompréhensibles, devait avoir un sens caché connu des seuls premiers Imams fondateurs de la secte. Leur doctrine culminait en l'affirmation que Dieu est incognoscible et que toutes les religions avaient la même valeur relative, concep-

tion chère à Goblet, nous le savons. Comme chez tous les Sémites, leurs plus anciennes traditions contenaient un récit de la Création et de la chute qui ne différait guère de celui exposé dans le livre de la Genèse.

Ce fonds commun permettait à Goblet d'introduire le drame de l'Eden dans sa rituelie. Le premier livre de la Bible mêle, écrit-il dans son introduction, deux conceptions de la divinité, l'une qui voit l'intervention d'un Dieu vengeur et jaloux, Jéhovah, l'autre qui exprime un concept déjà abstrait et universel, nommé Elohim. Si le premier condamne l'homme par crainte de le voir goûter aux fruits de l'arbre de la Science, le second lui permet, grâce au Travail éclairé par les progrès de la Raison, d'entamer la longue et pénible ascension sur le chemin du progrès ! Cette lecture de la Genèse, largement empruntée à *L'histoire du peuple d'Israël* de Renan (Paris, 1887), se veut résolument optimiste ! Si l'œuvre divine est première, l'activité des hommes doit achever l'ouvrage ! Le travail trouve sa glorification dans le projet divin car « Dieu est Travail ».

Prince de Mercy, Ecossais Trinitaire, 26^e degré

Dans son Introduction préliminaire, Goblet reconnaît ignorer l'origine de ce grade :

L'histoire est muette sur ses sources ³² et, dès lors, il nous est permis de l'utiliser pour attirer l'attention sur un ensemble d'idées qui mérite de figurer dans le cadre de nos initiations, pour peu que celles-ci visent à rappeler les principales institutions morales et religieuses qui ont joué un rôle dans le progrès de l'humanité.

Non sans audace, il décida de consacrer le 26^e degré au Bouddhisme, « religion de bienveillance et d'amour pour toutes les créatures » qu'il avait appris à connaître et à apprécier lors de son voyage aux Indes en 1875, dans la suite du prince de Galles. Ce choix inattendu se justifiait par l'analogie du titre « Prince de Mercy » avec le qualificatif « Seigneur de la Compassion », en anglais « Lord of Mercy », communément attribué au Bouddha.

L'introduction examine les deux reproches faits au bouddhisme : d'être inconciliable avec la double croyance au Grand Architecte de l'Univers et à l'immortalité de l'âme (exigée des candidats au Rite Ecossais Ancien et Accepté !) ; de formuler une théorie pessimiste de la vie, en contradiction avec l'enseignement du grade précédent.

A la première objection, Goblet rétorque que le bouddhisme ne conteste pas l'existence de la divinité mais se borne à prendre vis-à-vis d'elle l'attitude agnostique de la Science moderne, la spéculation en cette matière ne faisant faire « aucun progrès sur la voie de la paix et de l'illumination ». A la seconde, il répond que, s'il constitue une religion pessimiste, le bouddhisme n'en encourage pas moins l'action lorsqu'elle a pour objet le bien d'autrui. La vie n'a-t-elle pas d'ailleurs un côté pessimiste qu'il convient de mettre en lumière pour mieux lutter contre l'imperfection des choses ?

Le rituel retrace les principales étapes de la vie du prince Gautama, depuis son abandon des biens terrestres jusqu'à son « illumination » sous le figuier de la Connaissance (d'où son titre « Bouddha » qui signifie l'Illuminé ou l'Eveillé) et son entrée dans le Nirvana ³³. Il insiste sur l'inutilité des débats métaphysiques comme celle des ambitions mondaines. Seule compte l'absolue nécessité de faire le bien. Malgré son évidente sympathie pour cette morale de vie, Goblet doit reconnaître que les notions

si subtiles de Samtâna, de Karma et de Nirvana ne peuvent être aisément comprises par un esprit occidental. Le bouddhisme ne peut donc être le dernier échelon de la quête initiatique, mais seulement une étape de la hiérarchie maçonnique. De même le Bouddha historique doit avoir des successeurs qui apparaîtront dans le monde, d'intervalle à intervalle, aussi longtemps que les êtres ne seront pas entrés dans la perfection. Le rôle du prochain Bouddha sera de rétablir l'harmonie dans les âmes, de réconcilier la loi du devoir et les conclusions de la Science, d'assurer enfin la vraie liberté.

Chevalier du Soleil, 28^e degré

A l'inverse du précédent, ce grade reste structurellement conforme aux données anciennes du rituel, non sans en proposer une lecture nouvelle, inspirée du mithraïsme. Il est traité ailleurs dans ce volume.

Chevalier de Saint-André d'Ecosse, 29^e degré

Avec le 29^e degré, Goblet s'attaque au problème autrement délicat du christianisme ! Le « Chevalier de Saint-André d'Ecosse » fut composé, semble-t-il, par le baron de Tschoudy qui dans son *Etoile Flamboyante ou la Société des francs-maçons considérée sous tous les aspects* avançait qu'« il contenait le secret, le but de l'essence de la maçonnerie »³⁴. Le « discours historique » du grade, dont deux versions manuscrites sont conservées dans les archives du Suprême Conseil, relate comment les « Architectes » successeurs d'Hiram s'étaient convertis au christianisme avant de se réfugier dans « l'île d'Ecosse », après la chute de l'Empire romain, d'où l'appellation « Ecosse » qui leur fut attribuée. Leurs loges ou conseils seraient la source de la franc-maçonnerie moderne, comme le veut la légende classique de l'écosisme, déjà exposée dans le discours du chevalier Ramsay (1736). Sur cette « tradition secrète », Goblet greffe une autre transmission, celle des véritables enseignements du christianisme primitif, dénaturés puis oubliés par les Eglises constituées. Véritable gnose, cette doctrine aurait été réservée à quelques fidèles privilégiés du Christ, dont bien sûr saint Jean, le « disciple bien-aimé ». Elle se serait transmise par une succession ininterrompue d'« élus », connus sous les noms divers de gnostiques, manichéens ou rose-croix, jusqu'aux temps modernes.

Le cadre de la cérémonie imaginée par Goblet est une « Eglise », organisation primitive dont il veut qu'elle ait maintenu l'organisation des synagogues et adopté comme seuls sacrements le baptême, la cène et la consécration par l'imposition des mains. On n'y exigeait des adeptes que la croyance en Dieu et la pratique de la morale prêchée par Jésus, recueillie par les Evangiles. Très tôt cependant, l'influence hellénistique et surtout le néo-platonisme y ajoutèrent la pratique d'initiations successives à l'imitation des Mystères antiques et surtout l'emploi de la méthode symbolique pour abriter les données les plus hautes de la philosophie de leur époque. Celle-ci enseignait un Dieu unique, absolu, inconnaissable, en dehors du temps et de l'espace. Ce Dieu avait de toute éternité conçu l'univers comme un architecte conçoit le plan d'une cité. Ce prototype, auquel était donné le nom de Logos ou Verbe, s'était, l'heure venue, détaché de l'essence divine. Alors avait commencé la création du monde, ou plutôt l'organisation de la matière jusque-là informe. C'est ce Logos révélé dans le mouvement et la vie qu'avait prêché Jésus dont toute la théologie se résumait à l'affirmation

de la paternité de Dieu, dont découle la fraternité des hommes. Cet enseignement s'était heurté aux sophismes des Pharisiens et à la haine des prêtres, à l'indifférence et aux préjugés de la masse, d'où l'arrestation du prophète, sa condamnation et sa mort sur la croix qu'il n'y a pas lieu de mettre en doute.

La disparition de celui qui se croyait le Messie laissa ses disciples dans le désespoir. Aussi accueillirent-ils avec joie la rumeur invérifiable de sa résurrection et de son ascension au Ciel où ils se le figurèrent assis à la droite du Père.

Le rituel donnait de la Trinité, fonds même de la foi chrétienne, une audacieuse définition :

Nous donnons à la réalité unique et absolue dont tout procède mais dont la nature est incognoscible le nom qui dans nos langues symbolise le mieux une source de vie : le Père. Graphiquement, nous le représentons par le tétragramme sacré des Hébreux. L'énergie primordiale qui émane de cette source, la force indéterminée qui est la première manifestation intelligible de toute activité au sein de l'univers, le Logos... nous l'appelons le premier-né du Père. Mais un agent non moins puissant ramène l'univers à l'unité. Cet agent nous l'appelons l'Esprit ou Paraclet. C'est la divine Raison qui éclaire tout homme, c'est l'âme universelle qui s'appelle génie, vertu, amour. Dans l'iconographie, il est représenté par une colombe, les ailes étendues ²⁵.

Cette doctrine hétérodoxe fut plus tard recueillie par les templiers ; non par les fondateurs de l'Ordre, orthodoxes parmi les orthodoxes, mais par des chevaliers plus instruits pendant la dernière période de l'Ordre. Ceux-ci auraient possédé la version « authentique » de l'Evangile selon saint Jean qui débutait par ces mots, bien dans la ligne de la pensée du Grand Commandeur : « Au commencement était l'Energie / et l'Energie était avec Dieu / et l'Energie était Dieu ».

Goblet s'appuyait sur un passage de Clavel, auteur des moins fiables il est vrai, qui prétendait que ce manuscrit avait été acheté en 1814 par Fabré-Palaprat, fondateur en 1804 d'un « Ordre du Temple » para-maçonnique ³⁶.

Chevalier Kadosch, 30^e degré

Les développements du 29^e degré offraient un préambule des mieux appropriés au grade templier par excellence que constitue le chevalier Kadosch.

La légende templière était apparue en Allemagne, peu après 1750, dans le cadre de la Stricte Observance, ce mouvement maçonnique des plus atypiques, qui mêlait mysticisme, nostalgie des temps médiévaux, appétit de pouvoir et cupidité. Le thème templier, romantique à souhait, prétend que la franc-maçonnerie n'est autre que la survivance cachée de l'Ordre du Temple, fondé en Palestine en 1118 ou 1119 et aboli par le Concile de Vienne en 1312 (Bulle « Vox in Excelso » de Clément v). Le grade de Kadosch proclamait à l'origine l'innocence de l'Ordre et affirmait que le but réel de la maçonnerie était sa réhabilitation et la restitution de ses biens usurpés par l'Ordre de Malte ³⁷.

Goblet avait publié dans le *Bulletin du Suprême Conseil* ³⁸ une longue étude sur *La doctrine secrète des templiers et sa transmission dans la franc-maçonnerie* où il concluait que l'Ordre était irréprochable, tant au point de vue des mœurs que de l'orthodoxie. Néanmoins, au sein de quelques chapitres ou cénacles fermés, à l'abri du secret, certains avaient sans doute professé des doctrines ésotériques influencées par

les hérésies gnostiques des premiers siècles et l'enseignement de sectes hétérodoxes de l'Islam. Goblet se basait sur les rapprochements possibles entre des doctrines gnostiques bien connues (monothéisme strict, rejet de la divinité du Christ, distinction du Dieu Suprême et du démiurge...) et les accusations portées contre les templiers (reniement de la croix, altération du Canon de la messe) pour étayer sa conviction. Il n'y avait aucune raison péremptoire, disait-il, pour rejeter une communion de pensées entre de tels groupements marginaux et la fraction érudite de l'Ordre. De même, aucun argument ne pouvait démontrer l'inexistence d'une filiation secrète allant des templiers aux francs-maçons !

Goblet tirait ses arguments d'ouvrages d'auteurs du XIX^e siècle, Granvelle (*Mémoire historique sur les templiers*, Paris, 1805) et Matter (*Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1844). Si leur argumentation nous paraît aujourd'hui bien discutable, elle l'est moins que l'affirmation finale que, sous l'influence du rationalisme naissant illustré par Averroès et Frédéric II de Hohenstaufen, les templiers s'étaient faits les défenseurs du libre arbitre et de la liberté de pensée !

L'instruction préliminaire du grade prétendait que les doctrines secrètes des templiers étaient enseignées dans les « collèges » de Kadosch, cercles intimes de l'Ordre où n'étaient admis que ceux qui acceptaient de renverser les colonnes du temple, de fouler aux pieds la croix et de rejeter la croyance naïve que de tels symboles puissent avoir quelque valeur en dehors de l'idée que l'on y met. Les Kadosch, « saints » en hébreu, abjuraient Jésus-Christ comme Dieu crucifié et rédempteur, niaient la transsubstantiation mais professaient la seule Foi au Dieu créateur.

La cérémonie, très impressionnante d'ailleurs, faisait revivre au néophyte ces péripéties, réelles ou imaginaires, le renversement des colonnes et le piétinement de la croix, en même temps qu'on lui enseignait que son geste symbolisait le rejet de l'illusion que le Grand Architecte de l'Univers puisse être enfermé entre les colonnes d'un temple ou cloué sur une croix. Sa mission était au contraire d'élever sur ces débris un temple immatériel, le temple de l'idéal, tâche qui requérait le double mouvement, ascendant et descendant, d'amour de la divinité et d'amour de l'humanité, symbolisé par l'échelle à deux montants. La suite de l'initiation mettait en scène, de façon quelque peu mélodramatique, la dénonciation de l'Ordre et l'exécution sur le bûcher de son dernier Grand Maître, Jacques de Molay, présenté comme le martyr du libre arbitre tombant sous les coups des trois « abominables », le despotisme politique, la réaction religieuse et le fanatisme des masses.

Grand Juge Commandeur, 31^e degré

Avec ce grade, sans doute emprunté par les fondateurs américains du Rite Ecosais Ancien Accepté au Rite Ecosais Philosophique, Goblet aborde un de ces degrés mineurs, à fonction purement administrative, dont tous les Rites maçonniques offrent l'un ou l'autre exemple. Le rituel manuscrit conservé dans les archives du Suprême Conseil de Belgique, datant d'environ 1812, montre qu'il s'agissait, sans plus, d'une fonction réservée à un petit nombre, leur conférant le pouvoir judiciaire sur les frères de grade inférieur. Le néophyte était interrogé sur les degrés qu'il possédait déjà, de l'apprenti au Kadosch, avant que lui soient enseignés les mots de passe, Justice et Equité, et le symbole du grade, la balance. Goblet en use pour dissenter de la justice

« Condition nécessaire de toute société humaine ». Il montre les templiers proscrits venant réclamer justice aux cours de la Sainte-Vehme, cette institution mystérieuse du Saint-Empire Germanique dont il veut qu'elle ait été une réaction contre le totalitarisme. Puis, élevant le débat, il envisage le jugement après la mort, tel que l'imaginèrent les peuples antiques et surtout les Egyptiens. La scène décrite dans le livre des morts qui voit le défunt comparaître devant Osiris est l'exemple choisi pour montrer que toujours les hommes transportèrent au Ciel les institutions judiciaires des vivants. La maçonnerie, conclut-il, doit échapper à ces écueils naïfs. Seul compte le désir désintéressé de faire le bien pour le bien lui-même et la satisfaction de se sentir en communion avec le pouvoir régulateur de l'ordre et de l'évolution, que les maçons dénomment Grand Architecte de l'Univers. Les satisfactions posthumes ne sont qu'illusion.

Prince du Royal Secret, 32^e degré

Point culminant du système, ce grade est le plus révélateur, peut-être, de la pensée du Grand Commandeur.

Dans sa première partie, il en conserve les éléments classiques, connus depuis le XVIII^e siècle. Le chef de l'Ordre réunit l'armée des maçons qu'il organise en un camp dont les tentes abritent les degrés successifs, disposées en figures géométriques concentriques dont lui-même occupe le centre. Ainsi rassemblée, l'armée se prépare à la croisade dont le but apparent est la conquête de la Terre Sainte et la reconstruction du troisième temple. Mais ce préambule n'est qu'un prétexte pour conduire le néophyte dans une crypte où sont récapitulés les enseignements religieux entrevus dans les grades précédents.

Tel le prisonnier de Platon dans la caverne, le candidat voit défiler sur les murailles les ombres des prophètes du passé, Confucius, Zoroastre, le Bouddha, Hermès Trismégiste, Jésus et Mohamed, pendant qu'il écoute le résumé de leurs doctrines. Enfin apparaît « celui de demain », celui qui porte tous les noms précédents et bien d'autres encore, celui qui porte en lui la religion de l'avenir, symbolisée par une Etoile Flamboyante. La Terre Sainte qu'il s'agit de conquérir n'est autre que le règne humain, de la liberté, de la raison, de la justice et de l'amour. Le Royal Secret, but ultime de la quête initiatique, se résume en ces mots inspirés de l'Evangile selon saint Luc (chap. xvii, verset 21) : « Le Royaume de Dieu n'est ni ici ou là, il est au-dedans de vous ». Le franc-maçon arrivé au terme de l'échelle initiatique sait que nul ne peut définir le Grand Architecte de l'Univers. Il ne peut, contemplant l'horizon encore enténébré, que répéter la formule araméenne des premiers chrétiens : « Maranatha, le Seigneur arrive ». Il est prêt pour la dernière étape, celle qui, au cours de la réception du 33^e et dernier degré du Rite, verra ses épousailles avec Dieu, l'Ordre et sa patrie ³⁹.

Bilan d'une œuvre

Les rituels de Goblet furent adoptés par le Suprême Conseil de Belgique et par d'autres, dont celui des Pays-Bas. Ils furent pratiqués sans modifications fondamentales jusqu'aux événements de 1959-1979 qui amenèrent l'explosion du Suprême Conseil en trois, puis en quatre, organismes concurrents. A vrai dire, dès avant cette époque, les rituels avaient été subrepticement remaniés, comme en témoignent les graffitis, ajouts et suppressions qui déparent les exemplaires survivants des somp-

tueux volumes édités par Weissenbruch. Rien là que de très normal ! Les références scientifiques et philosophiques de Goblet, ses analyses historiques, son style même, sont marqués par son temps. A maints égards, ses écrits ont vieilli plus vite que les textes anciens qu'ils prétendaient remplacer, textes auxquels leur archaïsme donne un vernis intemporel. L'apport de la recherche maçonnique contemporaine dans le domaine des rituels rend souvent insupportable l'audition de « liturgies », pour reprendre l'expression du Grand Commandeur, qui n'ont plus rien de commun avec l'économie originelle du Rite.

Goblet se voulait le gardien d'une certaine tradition maçonnique. Or il connaissait mal l'histoire de l'Ordre. Ses propres études historiques, concernant la loge « La Bonne Amitié » de Namur ou la Grande Loge Provinciale des Pays-Bas autrichiens, doivent être maniées avec précaution, sans parler de ses considérations sur les templiers qui, elles, sont parfois à la limite du risible ! Lui-même reconnu, dans ses *Souvenirs*⁴⁰, que ses informations se limitaient aux auteurs classiques du XIX^e siècle, Thory ou Clavel, dont on ne se méfia jamais assez, ainsi qu'aux auteurs britanniques de la loge Quatuor Coronati de Londres, dont les écrits consacrés à la maçonnerie continentale ne valaient guère mieux à l'époque. Le reproche majeur que l'on puisse faire à l'œuvre de Goblet, comme d'ailleurs à celle d'A. Pike, est bien cette liberté qu'ils s'accordèrent de réécrire des rituels dont l'original existe bel et bien dans les archives et les bibliothèques. Tous deux se sont abusivement servis d'une « tradition » qu'ils ignoraient ou négligeaient pour faire passer un message inédit que n'auraient pas reconnu les fondateurs, anonymes ou non, de ce qui fut appelé, tout aussi abusivement d'ailleurs, le Rite Ecosais Ancien et Accepté.

Cela dit, le but que le Grand Commandeur s'était donné fut pleinement atteint. Il donna à cette série de grades une cohérence et une logique internes qu'ils ne pouvaient avoir en raison de leurs origines disparates et de leur facture diverse. Quoi qu'on pense de la légitimité d'une telle opération, on ne peut qu'admirer un plan qui sut articuler les cérémonies de réception en un exposé pédagogique des grandes religions conduisant à l'appréhension finale d'une divinité abstraite ordonnatrice et inconnaisable sinon par ses effets. Par là, Goblet amena les maçons anticléricaux du XIX^e siècle, tentés par le matérialisme, à reconnaître l'existence d'un Principe supérieur, dégagé des enseignements réducteurs des cultes organisés. Ce constat était aussi, à ses yeux, la justification des exigences éthiques qu'il ne cessa de souligner dans ses rituels, qu'il s'agisse de la primauté du devoir, de la nécessité de l'altruisme ou de la recherche de la justice et de la liberté.

Quel fut l'impact de ce message sur la maçonnerie belge du temps ? Sans doute eut-il un succès certain auprès de ceux qui suivirent jusqu'à son terme la voie du Rite Ecosais. Mais, ne l'oublions pas, ils furent toujours minoritaires au sein d'une obédience, le Grand Orient de Belgique, dont les membres n'étaient guère préparés à entreprendre une quête spirituelle par trop déiste. En témoignent, *a contrario*, les plaidoyers de Goblet pour la défense du Rite Ecosais qu'il publia dans le *Bulletin du Suprême Conseil*⁴¹. Dans une certaine mesure d'ailleurs, on peut avancer que les conflits qui surgirent après la seconde guerre mondiale au sein de la maçonnerie belge ne firent que refléter les divergences profondes qui séparaient les partisans et les adversaires de conceptions finalement assez proches de celles de Goblet.

Le plus remarquable dans tout cela est peut-être la constance d'un homme qui jamais ne varia dans ses options philosophiques depuis la définition qu'il en donnait lors de sa réception au 33^e degré, en 1883, jusqu'à sa mort accidentelle survenue le 6 novembre 1925. Son testament philosophique, daté du 1^{er} janvier 1921, en est la preuve :

Je déclare ma ferme volonté de mourir dans les principes maçonniques du Rite Ecossais Ancien et Accepté, tels que je les ai compris et pratiqués avec le concours de mes FF.

En présence de la mort il convient d'affirmer sa foi dans les choses éternelles. Je crois au Dieu incognoscible, seule et unique Réalité, dont on peut dire : *In illo vivimus, movimus et sumus* : à sa mystérieuse émanation, le vrai Logos, l'Energie édicatrice de l'Univers : à l'action providentielle suivant laquelle cette Energie se révèle, la Loi du Progrès que réclame mon cœur et que proclame ma raison. Mon attitude vis-à-vis de toutes les Religions reste ce que je la définissais en 1884, quand je disais : « étranger à toute Eglise, mais en communion d'idée et de sentiment avec quiconque, soit à l'intérieur, soit en dehors des organisations ecclésiastiques, cherche à rapprocher la religion de la Raison » (...).

Ce credo résume ce qu'était le Grand Commandeur du Suprême Conseil de Belgique et ce qu'il voulut communiquer à ses Frères dans ses rituels, ses discours et son action.

Notes

¹ Il avait été particulièrement frappé par la cohabitation, dans les loges indiennes d'obédience britannique, de « Frères » de religions diverses, bouddhistes, hindous, parsis, juifs et chrétiens, chacun devant prêter serment sur le livre sacré de sa tradition.

² E. GOBLET D'ALVIELLA, « Souvenirs de cinquante années de vie maçonnique en Belgique, 1870-1920 », dans *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 59, 1921, p. 53-79 (cité ici d'après la réédition Bruxelles, Edition du Suprême Conseil, 1960), cit. à la p. 5. Ces *Souvenirs* avaient d'abord été publiés en anglais dans *Ars Quatuor Coronatorum*, t. 33, 1920, p. 231-241, sous le titre « Fifty Years of Masonic Life in Belgium, 1879-1920 ».

³ Lors de la Fête Solsticiale du 24 juin 1854, Théodore Verhaegen, Premier Grand Surveillant du Grand Orient, avait prononcé un plaidoyer enflammé pour l'abolition de l'article 135 (F. CLEMENT, *Histoire de la Franc-Maçonnerie belge au XIX^e siècle*, Bruxelles, 1949, t. 2, p. 12-26). Il y affirmait son dédain pour les rituels, « simples formules qui ne sont plus du siècle actuel », ce qui ne l'empêcha pas, lors des travaux de table, d'« appeler la bénédiction du Grand Architecte du monde sur les ouvriers de paix rassemblés dans l'enceinte sacrée ».

⁴ F. CLEMENT, *Histoire de la Franc-Maçonnerie*, op. cit., t. 2, p. 117-137.

⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁶ Léopold I^{er} était mort le 10 décembre 1865. Le premier roi des Belges avait reçu les trois degrés de la Franc-Maçonnerie en 1813, alors que, simple prince d'Anhalt-Cobourg, il faisait campagne dans les armées impériales russes au titre de général. Les grades lui furent communiqués par un certain de Schifferlin, membre de la loge « L'Espérance » de Berne et par délégation de celle-ci (F. CLEMENT, *Histoire de la Franc-Maçonnerie*, op. cit., t. 2, p. 25-26). On ne sait s'il assista jamais à une tenue maçonnique.

⁷ En 1858, sous la Grande Maîtrise du prince Lucien Murat, le Grand Orient de France avait publié une nouvelle version des grades symboliques. Le candidat à la maîtrise n'y était plus identifié, symboliquement, au maître Hiram, mais invité à participer à une commémoration de sa mort dans laquelle il jouait le rôle d'un des trois maîtres envoyés à sa recherche.

⁸ F. CLEMENT, *Histoire de la Franc-Maçonnerie*, op. cit., t. 2, p. 68-69.

⁹ Nicolas-Charles des Etangs, Vénérable de la loge « Les Trinosophes » à l'Orient de Paris, avait publié, en 1825, *Le véritable lien des peuples ou la franc-maçonnerie rendue à ses principes*, qui contenait des rituels des trois grades bleus, du Rose-Croix et du Kadosch, très empreints d'un romantisme moralisateur et larmoyant. Au 3^e degré, Hyram (*sic*), personnifiant le Soleil, est frappé par le mensonge et l'ignorance. Seulement étourdi, il reprend connaissance lorsqu'il est retrouvé par les ouvriers envoyés à sa recherche. Jean-Marie Ragon, dans son rituel de maître, affirmait de même qu'Hyram représentait non seulement le soleil mais aussi Osiris (1860).

¹⁰ *Rituel du grade de Maître*, 1883, p. 19.

¹¹ F. CLEMENT, *Histoire de la Franc-Maçonnerie*, op. cit., t. 2, p. 103.

¹² *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 1887, p. 61.

¹³ *Annales Parlementaires. Chambre des représentants*, 8 février 1883.

¹⁴ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Souvenirs*, op. cit., p. 17.

¹⁵ La conclusion de ce traité avait amené la présentation de la version « latine » (parce qu'écrite en cette langue) des *Grandes Constitutions de 1786* par le comte de Saint-Laurent, Grand Commandeur du Suprême Conseil Uni pour l'hémisphère occidental, organisme hybride issu de l'union d'un soi-disant Suprême Conseil de la Nouvelle-Espagne et du Suprême Conseil de l'Amérique septentrionale. Le premier semble n'avoir jamais existé que sur le papier, l'autre était l'un de ces organismes de tendance dite « Cerneau » dont la légitimité a toujours été mise en doute par les Suprêmes conseils « classiques » des Etats-Unis. Ces *Grandes Constitutions* sont toujours la charte fondamentale du Rite Ecossais Ancien et Accepté (voir, entre autres, R. CONSTANT, *Les hauts grades du Rite Ecossais et la régularité maçonnique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994, p. 54-58).

¹⁶ *Constitutions*, chap. II, art. 24.

¹⁷ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 28, 1884, p. 47-50.

¹⁸ Les rituels d'Albert Pike, toujours utilisés par le Suprême Conseil de la juridiction Sud des Etats-Unis, étaient caractérisés par un syncrétisme religieux que Goblet désapprouvait (voir, à ce sujet, ce qu'il écrit dans le *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 50, 1908, p. 37 sv.).

¹⁹ La conférence proprement dite se tint dans le temple des « Amis Philanthropes » du 4 rue du Persil. Y assistèrent des délégués venus de France (dont Louis Amiable), des Pays-Bas, des Etats-Unis et, bien sûr, de Belgique.

²⁰ *Compte rendu de la conférence internationale des chevaliers Rose-Croix*, Bruxelles, 1888, p. 81-104.

²¹ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 27, 1885, p. 41-51.

²² *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 30, 1888, p. 71-81.

²³ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 43, 1900, p. 60.

²⁴ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 43, 1900, p. 69-70.

²⁵ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Souvenirs*, op. cit., p. 28.

²⁶ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 43, 1900, p. 217-224.

²⁷ E. GOBLET D'ALVIELLA, « Les mystères de Mithra et la Franc-Maçonnerie », dans *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 43, 1900, p. 32-44.

²⁸ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 44, 1902, p. 43.

²⁹ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 44, 1902, p. 147-153.

³⁰ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 48, 1906, p. 7-8.

³¹ Il exposa plus en détail sa méthode dans son article « De la révision des rituels du Rite Ecossais Ancien et Accepté », dans *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 50, 1908, p. 25-44.

³² Quelle eût été l'attitude de Goblet s'il avait su que l'« Ecossais trinitaire », apparu à Paris vers 1756-1760, était l'un de ces degrés outrancièrement chrétien dont l'écossisme parisien était friand ? Voir R. DESAGULIERS, « La Grande Loge de Paris. I. Les Ecossais Trinitaires », dans *Renaissance traditionnelle*, n° 86, 1991, p. 81-136.

³³ Le Nirvana n'est ni la mort, ni l'équivalent hindou du Paradis. Cette notion très subtile désigne « un Etat de délivrance caractérisé par la dissolution du Moi individuel dans la Réalité Suprême ».

³⁴ 1766, t. 1, p. 175.

³⁵ *Rituel du 29^e degré*, p. 49-50.

³⁶ Dans son *Histoire pittoresque de la Franc-Maçonnerie et des sociétés secrètes anciennes et modernes* (1843), Clavel écrit que ce manuscrit, datant du xv^e siècle, contenait « une leçon de l'évangile de saint Jean en opposition, sur beaucoup de points, avec le même évangile inséré au canon de l'Eglise romaine ». Il ajoute en note qu'il aurait été rédigé par un moine grec nommé Nicéphore, « initié aux mystères des Sufites » (sic). Il ne dit nulle part que ce manuscrit, s'il exista jamais, fut connu des Templiers.

³⁷ Lettre de Meunier de Précourt à J.-B. Willermoz (13 septembre 1762), dans Elie STEELE MARET, *Archives secrètes de la Franc-Maçonnerie*, 1893 (rééd. Genève-Paris, Slatkine, 1985), p. 81.

³⁸ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 46, 1904, p. 48-80.

³⁹ Ces « épousailles », sanctionnées par la remise d'une triple alliance, sont mentionnées par Clavel (*Histoire pittoresque*, op. cit., p. 213) et décrites par Ragon dans son *Rituel de Souverain Grand Inspecteur Général, 33^e et dernier degré* (1860-1861). Par contre, elles n'apparaissent pas dans le cahier manuscrit, conservé dans les archives du Suprême Conseil de Belgique, intitulé *Cahiers des 33 gr. de la Maç. Ecoss. rit ancien et accepté*. Comme divers éléments, dont les santés d'obligation prévues lors des travaux de table, permettent de dater ce texte des années 1810-1812, il est permis d'en déduire que ce « mariage » était inconnu des fondateurs du Rite.

⁴⁰ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Souvenirs*, op. cit., p. 10.

⁴¹ *Bulletin du Suprême Conseil*, t. 51, 1909, p. 57-61.

La réécriture du grade maçonnique de Chevalier du Soleil par Eugène Goblet d'Alviella : sources, enjeux et sens

par
Pierre MOLLIER

Dans l'Europe du XIX^e siècle finissant, Eugène Goblet d'Alviella fut un homme politique belge important, mais aussi le créateur de l'une des premières chaires d'histoire des religions du Continent. Cependant, lui-même écrivait à propos de son œuvre maçonnique :

Dans ces sept rituels, qui m'ont demandé vingt années de travail, j'ai déposé, non pas seulement les principales conclusions de mes recherches hiéroglyphiques, mais encore une part, peut-être la meilleure, de mes aspirations philosophiques et morales, cimentées par un mysticisme que je n'ai pas à renier, une pointe de mysticisme ayant toujours été le sel de la Franc-Maçonnerie. Je m'estimerai même fortuné si cette portion de mes œuvres était la seule qui dut me survivre, bien qu'anonyme et impersonnelle, restreinte forcément à une élite ¹.

L'étude de ces textes apparaît donc capitale pour mieux cerner sa pensée.

De plus, au-delà de la personnalité du Grand Commandeur du Suprême Conseil de Belgique, ces textes présentent un grand intérêt pour l'histoire de la franc-maçonnerie. En effet, le succès des rituels de Goblet d'Alviella a dépassé les frontières de la Belgique et ceux-ci sont aussi pratiqués — plus ou moins fidèlement — en Italie, en Hollande, en Suisse et en France. En situant cette étude dans le cadre de l'histoire maçonnique, nous suivons du reste la méthode qu'il préconisait lui-même. À propos d'un problème d'histoire des religions, il remarquait que « les étapes de [l'] évolution pourraient se reconnaître rien qu'aux modifications successives du rituel » ².

Nous concentrerons nos investigations sur le cas précis d'un grade qui fut particulièrement cher à Goblet d'Alviella : le Chevalier du Soleil. Après avoir brièvement rappelé quelques points de la longue histoire du grade qui deviendra le 28^e degré du Rite Écossais Ancien et Accepté, nous étudierons la place du Chevalier du Soleil dans les conceptions de Goblet d'Alviella sur les hauts-grades et dans l'histoire de leurs interprétations. Nous analyserons enfin la réécriture du grade par l'historien des religions.

Le grade maçonnique de Chevalier du Soleil

Attesté en 1751 (Sharp Doc. n° 30), le « Chevalier du Soleil » apparaît donc comme un des hauts-grades chevaleresques les plus anciens après le « Chevalier de l'Orient » (attesté en 1748) ³. Entre 1750 et 1762, il a vraisemblablement constitué le grade terminal de l'Ordre pour de nombreuses loges. Dès l'origine, l'orientation du grade de Chevalier du Soleil emprunte à la fois à l'illuminisme et aux Lumières. D'un côté, il s'enracine dans la tradition hermétique. Ses enseignements alchimiques se situent dans le sillage de Paracelse et reprennent une vision néo-platonicienne de l'univers divisé en Matière, Âme et Esprit. De l'autre, il professe un spiritualisme déiste typique de la sensibilité religieuse du XVIII^e siècle. Ainsi, alors que la quasi-totalité des hauts-grades est structurée par des références vétéro- ou néo-testamentaires, l'une des originalités du grade de Chevalier du Soleil est de s'inscrire dans la perspective d'une Religion Naturelle conçue comme la Tradition Primordiale.

Quelles que soient les variantes — nous avons identifié trois familles de rituels au XVIII^e siècle —, tous les rituels anciens de Chevalier du Soleil obéissent dans les grandes lignes au schéma suivant.

La loge ne doit être éclairée que par une seule lumière, et cela parce que le monde lui-même n'est éclairé que par le soleil. Le maître de la loge est appelé Adam et l'unique surveillant, qui tient lieu de maître des cérémonies, Frère Vérité. L'ouverture des travaux se fait quand les ténèbres règnent sur le monde alors que le soleil est à son zénith dans la loge.

Dans la « formule de réception », qui décrit la cérémonie pour recevoir un frère au grade de Chevalier du Soleil, le récipiendaire arrive les yeux bandés dans la loge et le Vénérable Adam l'instruit de l'objet de ce nouveau grade. Il s'agit de devenir l'un des sectateurs de la Vérité qui, maltraitée par le commun des mortels, s'est retirée du Monde. Si le candidat déclare persister à vouloir relever ce défi dont on lui a décrit toutes les difficultés, Adam ordonne au frère Vérité de le conduire « au centre du vrai bonheur ». On mène le candidat au milieu de la loge, on lui débande les yeux pour qu'il voie le tableau du grade et le Frère Vérité explique les différents symboles maçonniques rencontrés par le candidat jusqu'à sa réception au grade de Chevalier du Soleil. Les rituels proposent une relecture de l'itinéraire maçonnique parcouru présenté selon la doctrine de ce nouveau grade ; cet itinéraire apparaît comme la découverte progressive, jalonnée par les grades et leurs symboles, de « la Sainte Vérité ». Cette vérité est un déisme militant dont la simplicité et l'authenticité sont, dans la grande majorité des cas, opposées aux religions établies.

Dans le traditionnel « catéchisme » qui accompagne généralement les grades maçonniques, l'existence de deux instructions — juxtaposées mais de registres très différents — doit être notée comme une des singularités du Chevalier du Soleil. On trouve d'abord une « explication morale » qui est un commentaire moralisant des symboles du grade. Mais l'instruction continue avec une « explication de la loge physique pour les philosophes » qui est une profession de foi alchimique. Le mot de passe est d'ailleurs « Stibium ».

Les conceptions de Goblet d'Alviella sur les hauts-grades et le Chevalier du Soleil

Il faut d'abord rappeler que la réécriture des rituels par Goblet d'Alviella ne s'explique pas uniquement par un goût personnel ou un talent certain pour la rituel. Elle doit d'abord être resituée dans le cadre d'un projet et d'une stratégie méthodiquement mis en place par un petit groupe de maçons. En effet, face aux attaques très virulentes dont il était à l'époque l'objet de la part des milieux conservateurs et cléricaux, le Grand Orient de Belgique en venait à se transformer en une organisation politique au service exclusif du combat libéral et laïque :

Une réaction était inévitable. Ce fut l'œuvre de quelques maçons capables et sincères, dont le F. Pierre Tempels. Ils se rendirent compte que la seule chance pour la maçonnerie belge de se soustraire à cette tendance suicidale consistait, d'une part à encourager l'esprit de recherches historiques qui devait ramener aux véritables principes de l'Ordre : d'autre part, à réveiller le goût du symbolisme, qui répond aux côtés éthiques et mystiques de l'Ordre.[...] J'avais adhéré, cœur et âme, à cette nouvelle école. Je puis dire que je ne m'en suis jamais écarté ⁴.

Initié en 1870, délégué de sa Loge en 1874, le jeune maçon pourra appliquer ses vues en matière de rituels dès 1875. En effet :

[...] le Grand Orient [voulait] réviser les Rituels des trois premiers degrés. Il était question de supprimer, sinon la légende d'Hiram, du moins sa représentation symbolique. Je luttai énergiquement contre cette amputation d'une des cérémonies les plus pittoresques et les plus respectables du Rite et ayant été chargé par un Comité spécial de préparer le nouveau Rituel, je réussis non seulement à préserver, mais encore à développer le grand drame rituelique du troisième degré ⁵.

Dans les années 1880, le petit groupe de maçons symbolistes animé par Tempels et Goblet d'Alviella, reçu Rose-Croix en 1876, allait aussi investir, avec les mêmes intentions, les hauts-grades gérés par le Suprême Conseil :

Jusqu'alors, ce dernier n'avait guère fait une brillante figure. Les membres les plus actifs des Loges symboliques s'abstenaient de solliciter leur admission aux degrés supérieurs. A dire vrai, ses cérémonies étaient plutôt pauvres et insignifiantes, ses rituels surannés et, ce qui est pire, appliqués sans exactitude, ni correction. Le petit cénacle d'hommes dévoués et d'érudits compétents, auquel j'ai fait allusion plus haut, comprirent que leur rôle ne devait pas être confiné aux Loges bleues ⁶.

Les rituels surannés dont il est question sont probablement ceux remis en forme au début du XIX^e siècle par les quelques ateliers français qui pratiquaient les hauts-grades du Rite Écossais Ancien et Accepté. Ce sont en effet ces ateliers qui créèrent le Suprême Conseil de Belgique et ils lui transmièrent sans doute leurs rituels par la même occasion. Pour ce qui est du grade de Chevalier du Soleil, il faut bien convenir que — qu'il s'agisse de la nouvelle version du Rite Écossais Philosophique ⁷, probablement élaborée par Thory, ou de la version pratiquée par les Sept Écossais Réunis ⁸ — on semblait s'être attaché à soustraire des textes hérités du XVIII^e siècle la plupart des éléments initiatiques pour les remplacer par une surabondance de décors et d'apparat. On conçoit donc que nos réformateurs symbolistes aient éprouvé le besoin de chercher ailleurs un cadre initiatique plus consistant.

Le F. Tempels fit adopter graduellement dans les Chapitres les beaux rituels du F. Albert Pike, après les avoir traduits de l'anglais et, ayant forcé avec quelques-uns de ses disciples l'entrée des grades du Suprême Conseil, il contribua à y introduire une vie nouvelle [...] ⁹.

Peut-on attribuer au seul F. Tempels l'adoption par les ateliers du Suprême Conseil de Belgique des rituels élaborés par Albert Pike ? Il n'est pas impossible que Goblet d'Alviella y ait eu aussi sa part. En effet, il connaissait particulièrement bien la maçonnerie américaine et l'œuvre de Pike ¹⁰. Toujours est-il qu'à partir des années 1880 les ateliers de hauts-grades belges pratiqueront les rituels de Pike. Et, quand le Grand Commandeur voudra réécrire les rituels exactement selon son cœur, c'est sur la base de ceux élaborés par Albert Pike qu'il fondera son travail.

Goblet d'Alviella a développé assez clairement les conceptions qu'il avait mises en œuvre dans son travail de réécriture des rituels des hauts-grades :

Je puis expliquer en peu de mots comment j'ai essayé de favoriser cet enseignement : je tiens pour acquis que nos liturgies traditionnelles ont conservé des dénominations, des mots de passe, des signes et des symboles qui constituent leur unité dans nos différentes juridictions et, par suite, doivent rester sans changement. Mais j'applique aussi l'idée que chaque degré doit se rapporter à l'une des grandes Religions ou Institutions qui ont contribué au progrès spirituel ou moral de la culture humaine. J'ai donc placé, au seuil de chaque initiation, une instruction purement historique se rapportant à cette Religion ou cette Institution et, adaptant le symbolisme et même les légendes de celles-ci à nos formes maçonniques, je montre comment ils peuvent être interprétés par les principes de notre *Ordre*, de façon qu'une unité de but se déroule à travers tout le système.

Les instructions historiques comprennent deux volets. Dans le premier, Goblet d'Alviella restitue la place du grade dans la franc-maçonnerie. Ses sources ont évolué :

pendant ces trente années de service actif, mes vues historiques reçurent de fortes modifications et j'ajouterai de perfectionnements, vu qu'au début j'avais à me contenter d'auteurs tels que Oliver, Ragon, Clavel, Thory, Findel, jusqu'au moment où je vins en contact avec les vieux Statuts et leurs commentaires dans les *Transactions* des Quator Coronati et dans l'irréfutable *History of Free-Masonry* du F. Gould ¹¹.

La seconde partie de l'instruction, consacrée aux conceptions religieuses ou spirituelles que Goblet croit discerner derrière les symboles maçonniques, est un véritable cours de sciences religieuses. Il est d'ailleurs révélateur de constater que de nombreux passages des rituels sont tirés, à la lettre, de ses travaux d'histoire des religions.

Cette association des hauts-grades maçonniques avec les grandes religions de l'humanité apparaît souvent aujourd'hui comme une des caractéristiques — et une des originalités — de la pensée de Goblet d'Alviella. En fait, il se situe là dans le prolongement d'un courant qui plonge ses racines au cœur du XVIII^e siècle et qui se développera particulièrement dans la première partie du XIX^e siècle. A ce titre, il apparaît moins comme un innovateur que comme un continuateur.

L'association de la maçonnerie avec les initiations de l'Antiquité — telles qu'elles sont rapportées par les traités de Diodore ou Plutarque qui ont connu de très nombreuses éditions depuis la Renaissance — est très ancienne. On la trouve déjà dans le

texte fondateur de l'écosmisme puisque Ramsay explique dans son célèbre discours que les « fameuses fêtes de Cérès à Éleusis, d'Isis en Égypte, d'Uranie chez les Phéniciens, et de Diane en Scythie avoient du rapport aux nôtres [celles des Francs-Maçons]. On y célébroit des mystères, où se trouvoient plusieurs vestiges de l'ancienne Religion de Noé et des Patriarches »¹².

En 1779, dans ses *Recherches sur les initiations anciennes et modernes*, l'abbé Robin rappelle combien certains Maçons de son temps associaient l'Ordre aux mystères des prêtres égyptiens ou aux Esséniens¹³. En 1777 Court de Gébelin aurait aussi prononcé une « dissertation sur les allégories les plus vraisemblables des grades maçonniques » en appliquant à la Maçonnerie les analyses développées dans *Le Monde Primitif*¹⁴. Au début du XIX^e siècle, en 1813, Alexandre Lenoir explique dans *La Franche-Maçonnerie rendue à sa véritable origine, ou l'antiquité de la Franche-Maçonnerie prouvée par l'explication des mystères anciens et modernes*¹⁵, que les rites maçonniques, en l'occurrence le Rite Français en trois grades et quatre ordres, dérivent de la religion des Égyptiens. Mais c'est Vassal qui, en 1832, va le premier développer une thèse très proche de celle que proposera par la suite Goblet d'Alviella. En effet, pour cet éminent dignitaire du Grand Orient de France, animateur infatigable de la loge aréopagite *Les Septs Ecosais Réunis*, c'est une erreur d'appliquer un système à l'ensemble de la Maçonnerie. Si Lenoir a raison de retrouver dans la Maçonnerie des éléments issus de la religion des anciens Égyptiens, il a tort de voir dans tous ses grades la continuation des mystères d'Égypte. Le problème de ces interprétations est que ce « sont le produit de systèmes établis d'avance, auxquels l'initiation est obligée de se soumettre et de se plier »¹⁶. Vassal, lui, veut au contraire « aborder tous les degrés de l'initiation sans système préconçu »¹⁷; et après un long examen, il arrive à la conclusion que :

les divers grades du rit écosais représentent la religion, le culte, la morale, la plupart des découvertes utiles et des sciences du monde primitif¹⁸; [ainsi] les divers degrés qui composent son échelle de proportion [renferment] les mystères de l'Inde, des Mages, des Égyptiens, des Grecs, des Esséniens, de Salomon et du christianisme primitif parce que leur ensemble fait connaître à fond la progression lente et graduelle des connaissances humaines¹⁹.

La Maçonnerie ne se rapporte pas uniquement à l'Égypte ancienne ou uniquement à l'Israël de Salomon, mais chacun de ses grades est un conservatoire où se maintiennent les éléments les plus importants des différentes civilisations du monde primitif, ainsi « l'histoire de l'Orient [...] est en partie consignée dans nos cahiers »²⁰. Or, pour le Chevalier du Soleil, d'après Vassal, « les Mages consacèrent ce grade au culte du Soleil »²¹. Et si « les Annales du Monde mentionnent cent onze cultes différents [consacrés au soleil], le plus ancien de tous fut celui des Mages [...] et] selon les Mages, Mithras était l'âme vertueuse qui, après sa mort, avait obtenu de Dieu l'empire du Soleil »²². Mais si Vassal cite de nombreuses fois Mithra, en particulier pour le Chevalier du Soleil, il ne l'associe pas spécifiquement à ce grade : en effet, pour Vassal, profondément marqué par Dupuis, tous les cultes relèvent sur le fond du Culte du Soleil.

Goblet d'Alviella connaissait ces théories puisqu'il cite Vassal à plusieurs reprises. Les conceptions de Vassal ont probablement influencé la vision que Goblet d'Alviella

avait des hauts-grades comme conservatoire du symbolisme et des aspirations spirituelles des diverses étapes de l'humanité. Quel que soit le caractère rudimentaire et souvent fantaisiste que prend l'argumentation de Vassal — et que le titulaire d'une chaire universitaire d'histoire des religions ne pouvait pas manquer de remarquer —, Goblet d'Alviella pouvait cependant y trouver une sorte de tradition d'interprétation sur laquelle appuyer ses propres conceptions. D'autant plus que, parmi les auteurs maçonniques classiques du XIX^e siècle, Vassal est le seul à avoir une sympathie pour les hauts-grades — que Ragon et Clavel se sont fait une spécialité de dénigrer... — et à leur attribuer une fonction positive.

Mais pour ce qui est de l'attribution particulière du mithraïsme comme structure symbolique sous-jacente au grade de Chevalier du Soleil, la source directe n'est pas Vassal. En effet :

Parmi les religions qui ont le mieux mis en évidence les principes d'activité, de dévouement, et de solidarité, chers à notre ordre, figure la religion des anciens Perses, et l'on a plus d'une fois exprimé le regret qu'elle ne fût pas plus directement représentée dans nos mystères ²³.

Aussi, dès 1893, Goblet d'Alviella avait cherché à distinguer dans le symbolisme des différents grades maçonniques ce qui pourrait rappeler le mazdéisme ²⁴, mais sans succès.

Nous ne pouvons pas dire que les traditions mazdéennes se rattachent à un de nos degrés plus qu'à un autre. [Mais] est-ce là une raison nécessaire pour ne pas leur accorder une place spéciale dans l'organisation de nos grades ? Je crois le contraire. Une fois admise cette belle et féconde idée que la Maçonnerie doit organiser ses différentes initiations de façon à y évoquer successivement les grandes institutions sociales et religieuses du passé, il est évident que le mazdéisme [...] a droit à une place d'honneur dans cette grande synthèse symbolique. Reste seulement à savoir dans quel grade il conviendrait d'en reproduire les rites et les doctrines.

Nous avons déjà résolu la question pour le judaïsme, les religions de l'Égypte, les compagnonnages ouvriers, les corporations hospitalières, les ordres de chevalerie [...] on pourrait [...] prendre, entre autres, le 28^e degré, Chevalier du Soleil, Prince Adepté, ou le 29^e, Grand Écossais de Saint André d'Écosse, qui porte aussi suivant Ragon, le titre de Chevalier du Soleil, Grand maître de la Lumière.

Peut-être y trouverait-on le moyen de combiner la reconstitution du mazdéisme avec une reproduction des mystères mithriaques, qui se prêtent davantage à l'application de notre méthode symbolique et qui mériteraient également de figurer dans nos rites.

Nous enseignerions, par exemple, au Néophyte — après lui avoir fait gravir, sous forme de voyage, les sept degrés de l'antique initiation mithriaque — que Mithra, le grand dispensateur de la lumière, de la pureté et de la vie, est, en réalité, comme les personnages analogues des autres cultes, comme toutes les forces ou tous les attributs déifiés par l'esprit mythique, un simple auxiliaire, un substitut, un symbole, d'Ahura Mazda, c'est-à-dire du principe éternel qui se révèle dans l'évolution de la nature et dans le développement de la conscience.

Quoi qu'il en soit, j'estime que ce rituel devrait s'appliquer de préférence à un des grades chevaleresques. Non que l'esprit du mazdéisme soit identique à celui de la chevalerie, mais tous deux reposent sur cette idée, également propre à la Franc-Maçonnerie que la vie est une lutte incessante entre le bien et le mal, que le monde se partage en deux camps, ou plutôt en deux hiérarchies de forces hostiles : enfin que l'homme a pour devoir de s'enrôler dans l'armée qui lutte pour le triomphe de l'ordre divin, pour la destruction de l'ignorance, de la misère et de l'iniquité.

Mes FFF., les religions peuvent se remplacer l'une l'autre, les nations s'entredétruire, les civilisations s'écrouler tour à tour, des périodes de perturbations et de décadences succéder à des âges de contentement et de prospérité sociale, Ahriman lutter contre Ormuzd avec des chances apparentes de succès. Parmi toutes ses ruines qui jalonnent l'histoire, se dégage comme un phare qui guide la marche vacillante de l'esprit humain vers le grand jour d'Ormuzd et de Jahveh : c'est la lumière de l'Asha, la loi du devoir, loi divine dont l'observance crée des Ashavans dans tous les cultes, toutes les races, tous les temps, mais que le mazdéisme a eu le mérite d'exprimer, il y a plus de trois mille ans, dans une formule digne par sa clarté et sa concision de figurer encore aujourd'hui au fronton de nos temples : Bonnes Pensées, Bonnes Paroles, Bonnes Actions ²⁵.

Mais en 1896, nous n'en sommes encore qu'au projet.

Ce qui va déclencher l'approfondissement du lien entre Maçonnerie et mithraïsme — et qui sera la source directe de l'introduction de rites néo-mithriaques dans la Maçonnerie —, c'est la lecture d'un ouvrage dont, un siècle après, on sent encore, au travers des comptes rendus qu'il en fit, combien il bouleversa Goblet d'Alviella. Il s'agit, bien sûr, des *Textes et documents relatifs aux mystères de Mithra, avec une introduction critique* de Franz Cumont publiés à Bruxelles. Le tome II — contenant les matériaux archéologiques — parut en 1896 et le tome I, qui présente les conclusions de l'auteur sur le culte de Mithra, sortit des presses en 1899. Peu après, Goblet d'Alviella rend compte de l'ouvrage à ses frères maçons. Il explique d'abord l'apport scientifique de Franz Cumont, c'est-à-dire le lien établi entre le mithraïsme romain et le mazdéisme perse. Il leur décrit ensuite les découvertes de l'auteur quant à la façon dont se célébraient les mystères de Mithra, et là, l'évidence apparaît :

Il est inutile de vous dessiner le plan de tous les mithrea que nous trouvons dans l'ouvrage de M. Cumont. — Mes FF. promenez le regard autour de vous, vous êtes dans un mithreum ²⁶.

Outre le cheminement vers la lumière, dont il souligne à juste raison qu'il n'est particulier ni au mithraïsme, ni à la Maçonnerie, Goblet d'Alviella répertorie plusieurs éléments qui fondent la parenté entre les mystères de Mithra et les mystères maçonniques. Ils présentent d'abord certains symboles communs : le soleil, la lune et les sept planètes ; les épreuves de l'eau et du feu ; des cérémonies feignant un meurtre ; l'existence de signes et la prise en commun d'un repas rituel ; les initiations mithriaques connaissaient sept étapes comme le Rite Écossais Ancien Accepté propose une progression au travers de sept classes de grades... Goblet d'Alviella multiplie les comparaisons avant de conclure :

dans toutes les analogies que je viens de faire ressortir, il y a de simples rencontres de l'esprit humain, mais il est vraisemblable qu'il y a aussi des survivances.

Lorsque je vous ai exposé précédemment comment des infiltrations de mithriacisme ont pu se produire dans la Maçonnerie, je vous ai signalé trois sources : le judaïsme, le christianisme et le gnosticisme. M. Cumont en signale une quatrième qui mérite toute notre attention. A l'en croire, le mithriacisme ne disparut si rapidement qu'en se fondant dans le manichéisme, cette secte étrange qui prétendait concilier Zoroastre et le Christ. Or le manichéisme traverse tout le Moyen Age jusqu'au delà des croisades. Les Templiers, entre autres griefs, furent accusés d'être des manichéens, et vous savez comment nos hauts-grades prétendent se rattacher à l'Ordre du Temple. Aujourd'hui encore nos FF. du 28^e degré portent le titre de Chevaliers du Soleil, qui rappelle l'Héliodromos des mystères mithriaques, et ceux du 29^e degré répondent à l'appellation non moins significative de grands Maîtres de la Lum. C'est évidemment à l'un de ces grades, comme je l'ai déjà fait ressortir qu'il convient de rattacher les mystères mithriaques, si notre Ordre les juge dignes de figurer dans l'échelle de ses traditions et symboles ²⁷.

C'est finalement le grade de Chevalier du Soleil qui sera choisi pour restituer l'héritage symbolique du mithraïsme. Il semble de surcroît que plus Goblet d'Alviella étudiera le grade de Chevalier du Soleil, plus il sera intimement convaincu de ses affinités profondes avec le culte de Mithra. Il paraît ainsi de plus en plus convaincu de l'existence de survivances. Il en veut pour preuve la récurrence de ces thèmes « à l'aurore du xx^e siècle dans les écrits de certains théosophes spirites, cabalistes et ésotéristes » ²⁸.

La réécriture du rituel de Chevalier du Soleil

Une fois décidée la réécriture mithriaque du grade de Chevalier du Soleil, Goblet d'Alviella disposait de plusieurs types de matériaux. Le premier, qui sera la base de son travail, c'est la version « Pike » ²⁹ du Chevalier du Soleil qui était pratiquée depuis quelques années par le Suprême Conseil de Belgique. Le second, ce sont tous les éléments sur le culte de Mithra mis à jour par Cumont et que Goblet d'Alviella veut insérer, ou « éveiller », dans le rituel du 28^e grade. Le troisième type de matériaux est constitué par les quelques rituels manuscrits anciens de Chevalier du Soleil qui étaient conservés dans les archives du Suprême Conseil de Belgique.

Nous nous proposons de démonter l'une des séquences de la réception au grade de Chevalier du Soleil — dans la version de Goblet d'Alviella — et d'en identifier les différentes « couches » à l'image d'une fouille archéologique.

Nous choisissons la séquence où le candidat rencontre successivement les sept Chérubins, ou Malakims.

1. L'âme du candidat est censée revivre son incarnation progressive par le passage au travers des sept sphères célestes, gardée chacune par un chérubin. Chacun des chérubins revêt l'âme du candidat d'une qualité qui aidera le futur homme dans son combat pour la lumière. Ce thème est illustré symboliquement par la remise au néophyte d'une tunique d'une étoffe rappelant la sphère céleste où il vient de passer par sa couleur (d'or pour le soleil, d'argent pour la lune...). Bien entendu ce discours symbolique sur la cosmogonie des sphères est directement emprunté aux découvertes de Cumont.

En effet nous lisons dans le compte rendu que Goblet d'Alviella fit de son livre dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* ³⁰ :

suivant M. Cumont [...dans les mystères de Mithra] seraient venus se superposer aux croyances iraniennes, sur le jugement des âmes et la résurrection des morts, les doctrines plus compliquées de l'eschatologie chaldéenne : la terre est encerclée de sept sphères cristallines et transparentes, qui s'emboîtent l'une dans l'autre : c'est là que circulent les cinq planètes alors connues, plus le soleil et la lune assimilés aux planètes. Tout autour s'étend le ciel des étoiles fixes, séjour des dieux et des essences pures. Les âmes qui font partie de ces dernières, sont graduellement attirées vers la terre, soit par l'attraction de la matière, soit par le désir de concourir à l'œuvre d'Ormuzd. Elles descendent de sphère en sphère, recevant de chaque planète, à leur passage, une des dispositions fondamentales qui constituent la nature humaine. Dans cette parabase, le soleil leur communique les capacités intellectuelles ; la lune, l'énergie vitale ; Mars, l'ardeur guerrière ; Jupiter, l'ambition ; Vénus, l'instinct amoureux ; Mercure, l'esprit de négoce ; Saturne, le goût de la paresse ³¹.

Dans le rituel de Chevalier du Soleil, lorsque le néophyte est présenté au chérubin Zarakhiel, archange qui préside le signe du soleil, il est dit « Voici un être qui aspire à s'incarner sur la terre. Que lui donnera le génie du soleil » et Zarakhiel, en revêtant le candidat d'une tunique jaune, répond : « le désir de connaître ».

Si la remise de la tunique semble une innovation de Goblet d'Alviella, en revanche le rite de passage auprès des sept Chérubins vient de Pike.

2. En effet dans le rituel de Pike, le candidat était aussi conduit successivement auprès des sept Chérubins, mais le texte nous apprend qu'ils gardaient, non l'une des sept sphères, mais l'une des maisons célestes. Les différents chérubins enseignent au candidat, non des vertus humaines, mais des vérités gnostiques empruntées à... Eliphas Lévi. Le rituel de Goblet d'Alviella conserve plusieurs des éléments que Pike avait empruntés à Eliphas Lévi, comme la figure du macrocosme, présentée au Nord-Est de l'atelier et qui n'est ni plus ni moins que le frontispice de *Dogmes et Rituels de Haute Magie* du mage quarante-huitard !
3. Mais ce rite de passage auprès des sept chérubins, Pike ne l'a pas inventé. Il l'a emprunté aux rituels du début du XIX^e siècle qui faisaient rencontrer successivement au candidat les sept chérubins. Mais, là, ces officiers lui demandaient simplement... les mots de passe des grades précédents ³².
4. Enfin si ces rituels du début du XIX^e siècle attribuent une fonction aux différents chérubins dans la réception au grade de Chevalier du Soleil, ceux du XVIII^e siècle se contentaient de préciser qu'« il y aura sept officiers qui seront appelés Chérubins ».

À rebours, on reconstitue très clairement l'enrichissement progressif du rituel à partir d'un élément symbolique premier très simple. Ce schéma pourrait s'appliquer à toutes les séquences du grade de Chevalier du Soleil, comme d'ailleurs aux autres grades maçonniques. La transcription dactylographiée du rituel de Chevalier du Soleil le plus primitif tient en huit pages, le rituel de Pike en vingt et une pages, celui de Goblet d'Alviella — intitulé *Le Livre des Pérégrinations de l'Âme* — en compte 88 ! Ce n'est pas à l'historien d'estimer si cet enrichissement symbolique est légitime ou non. On peut simplement faire remarquer que si les rituels les plus anciens sont peu développés, en revanche, les tableaux qui les accompagnent associent déjà les sept Chérubins avec les sept planètes !

Outre l'insertion des conceptions mithriaques découvertes par Cumont — et littéralement mises en scène dans le rituel —, les emprunts de Goblet d'Alviella vont jusqu'à la réutilisation littérale de travaux d'histoire des religions. Ainsi, le passage suivant, qui décrit l'anabase conçu par les sectateurs de Mithra, est extrait de l'article scientifique du professeur Goblet d'Alviella — dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* — mais il se retrouve, à la lettre, dans le rituel de Chevalier du Soleil du Grand Commandeur Goblet d'Alviella :

Dès le décès, tandis que le génie de la corruption s'emparait du corps, les anges et les démons se disputaient la possession de l'âme. Son sort était décidé dans un jugement auquel présidait Mithra.

Condamnée, l'âme devenait la proie des mauvais esprits qui l'entraînaient dans le domaine d'Ahriman. Acquittée, elle reprenait son ascension : elle remontait vers le ciel, guidée par Mithra, qui lui faisait gravir, comme les degrés d'une échelle, les sphères superposées des sept planètes. C'était l'anabase. A son passage dans chaque sphère, elle se dépouillait, comme d'un vêtement, des dispositions qu'elle y avait assumées pendant sa descente vers la terre. Elle rentrait ainsi nue, ou plutôt réduite à sa pure essence, dans le séjour du Père Céleste qui l'accueillait « comme un enfant revenu d'un long voyage »³³.

Et ce n'est pas un exemple isolé ; de façon générale, les *Instructions Préliminaires* du Rituel de Chevalier du Soleil empruntent largement à cet article.

Eugène Goblet d'Alviella a donc ajouté un chapitre à l'histoire, déjà très riche, des rituels des hauts-grades maçonniques. Après avoir essayé de restituer le contexte qui l'influença et les méthodes qu'il employa, nous voudrions, en conclusion, citer cette confession qui nous paraît bien éclairer l'esprit de la réforme des hauts-grades qui fut l'œuvre de sa vie :

Une des raisons pour lesquelles cette histoire [des religions] est devenue ma science de prédilection, c'est parce que ces conclusions finales s'harmonisent avec la disposition d'esprit que j'ai apprise à pratiquer et à aimer dans les Loges : la tolérance, pas seulement la tolérance négative qui consiste à laisser les autres penser et parler selon leurs convictions personnelles, mais encore la tolérance active qui encourage à chercher, sous ce qui divise les hommes, ce qui les unit³⁴.

Notes

¹ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Souvenirs de cinquante années de vie maçonnique en Belgique (1870-1920)*, réédition d'après le *Bulletin des Travaux du Suprême Conseil de Belgique*, n° 59, 1921, Édition du Suprême Conseil de Belgique, 1960, p. 27.

² Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, Paris, Lib. Germer Baillière et Bruxelles, Lib. Européenne C. Muquardt, 1884, p. 236.

³ Voir Pierre MOLLIER, « Renaissance Traditionnelle », *Contribution à l'étude du grade de Chevalier du Soleil*, n° 91-92 (i), 93 (ii) et 94-95 (iii).

⁴ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ Voir Bibliothèque Municipale de Toulouse, manuscrit Ms 1200.

⁸ Voir Bibliothèque Nationale, Fonds Maçonique, manuscrit FM⁴ 84.

⁹ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰ Il nous apprend en effet que : « En 1880 je fis mon premier voyage en Amérique. Mon beau-père y avait dirigé une Loge à Mobile dans l'Alabama et la famille de ma femme comprenait à New York plusieurs Maçons qui m'introduisirent volontiers dans leurs Loges et Chapitres.[...] J'avais espéré rencontrer, à Washington, le Grand Commandeur du Rite Écossais Ancien et Accepté, le digne F. Albert Pike, pour lequel j'avais la plus profonde estime, en sa qualité de symboliste et d'historien. Malheureusement il était en tournée d'inspection dans l'Ouest et je dus me contenter de visiter la « Maison du Temple », à Washington, où l'on me fit l'accueil le plus fraternel. En fait, je fus vivement impressionné par l'activité et la vie de notre Ordre et l'importance des locaux maçonniques en Amérique [...] ». *Ibid.*, p. 10.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² DE LA TIERCE, *Histoire, obligations et statuts de la très vénérable confraternité des Francs-Maçons...*, Chez François Varrentrapp, Francfort-sur-le-Meyn, p. 134.

¹³ Abbé ROBIN, *Recherches sur les initiations anciennes et modernes, 1779*, Réédition par les Éditions du Prieuré, Rouvray, 1993, p. 74.

¹⁴ Claude-Antoine THORY, *Acta Latomorum ou Chronologie de l'Histoire de la Franc-Maçonnerie française et étrangère*, Dufart, Paris, 1815, t. I, p. 129.

¹⁵ Alexandre LENOIR, *La Franche-Maçonnerie rendue à sa véritable origine, ou l'antiquité de la Franche-Maçonnerie prouvée par l'explication des mystères anciens et modernes*, Fournier, Paris, 1814.

¹⁶ Pierre-Gérard VASSAL, *Cours complet de Maçonnerie ou Histoire générale de l'Initiation*, Paris, 1832 (Slatkine Reprint, 1980, avec une présentation de Daniel LIGOU), p. 11.

¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸ *Ibid.*, p. 610.

¹⁹ *Ibid.*, p. 576.

²⁰ *Ibid.*, p. 15.

²¹ *Ibid.*, p. 543.

²² *Ibid.*, p. 532-533.

²³ *Bulletin des travaux du Suprême Conseil de Belgique*, 1900, n° 43, p. 32-33.

²⁴ *Ibid.*, 1896, n° 35 et 36, p. 37-46.

²⁵ *Ibid.*, 1896, n° 36, p. 45-46.

²⁶ *Ibid.*, 1900, n° 43, p. 35.

²⁷ *Ibid.*, 1900, n° 43, p. 43-44.

²⁸ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, « Les mystères de Mithra dans l'Empire romain », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. v, juin 1900, repris dans *Croyances, Rites, Institutions*, t. I, *Hiéroglyphie*, Paul Geuthner, Paris, 1911, p. 146-167. La présente citation est p. 154.

²⁹ Il faut rappeler que Pike a écrit deux versions des grades du REAA. La première connue sous le nom de *Magnus Opus* a été imprimée en 1857 : c'est de ces rituels que *Morals and Dogma* fait une exégèse. La seconde — très différente et dite « définitive » — a connu plusieurs éditions sous le nom de *Liturgy of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*. C'est cette dernière version, qui semble beaucoup plus fidèle aux versions traditionnelles des grades, qui a été adoptée par d'autres Suprêmes Conseils.

³⁰ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Les mystères de Mithra...*, *op. cit.*, p. 146-167.

³¹ *Ibid.*, p. 153.

³² Voir le rituel des *Sept Ecossais* conservé à Paris au Fonds Maçonique de la Bibliothèque Nationale sous la cote FM⁴ 84.

³³ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Les mystères de Mithra...*, *op. cit.*, p. 153-154. On retrouve le même passage dans *Le Livre des Pérégrination de l'Âme — Rituel à l'usage des Chevaliers du Soleil*, à la p. 12.

³⁴ Eugène GOBLET D'ALVIELLA, *Souvenirs...*, *op. cit.*, p. 17.

Le monument funéraire de la famille Goblet d'Alviella à Court-Saint-Etienne *

par
Alain DIERKENS

En 1885, Eugène Goblet d'Alviella (10 août 1846-9 septembre 1925) a presque quarante ans. Il a déjà derrière lui une importante carrière politique, comme parlementaire libéral ¹. A l'Université Libre de Bruxelles, il enseigne l'histoire des régions depuis décembre 1884 ; plus tard, en 1909, il rédigera le livre-mémorial du troisième quart de siècle (1884-1909) de l'ULB, dont il aura été recteur de 1896 à 1898 ². Comme franc-maçon, après un cursus rapide ³ et après avoir été Vénérable Maître des Amis Philanthropes de 1879 à 1881, il est installé, le 29 juin 1884, comme Grand Maître du Grand Orient de Belgique — charge qu'il assumera jusqu'en février 1887 — ; entré au Suprême Conseil en 1877, il avait accédé au 33^e (et dernier) degré en 1883 ⁴. Il entrera à l'Académie Royale de Belgique en 1887 et, peu de temps après, écrira ses ouvrages classiques sur *La migration des symboles* (1891) et sur *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* (1892) ; la liste des publications qu'il a consacrées à l'histoire des religions, à la politique, au protestantisme libéral, au symbolisme et à l'histoire maçonnique est déjà considérable ⁵.

Le monument funéraire ⁶ qu'Eugène Goblet d'Alviella a fait construire, de 1885 à 1887, à Court-Saint-Etienne, dans le Brabant wallon, pour abriter les sépultures des membres de sa famille ⁷ peut être analysé comme une synthèse figurée des aspects majeurs de cette personnalité hors du commun ⁸.

On a beaucoup écrit sur ce monument funéraire ⁹, « classique » de l'histoire de l'architecture funéraire du XIX^e siècle (ce fascinant domaine d'investigation auquel on s'intéresse de plus en plus aujourd'hui) ¹⁰ et concrétisation d'idées et d'idéaux liés à la franc-maçonnerie ¹¹. Ce monument est classé depuis le 23 septembre 1988 ; il avait, peu auparavant (1986), fait l'objet d'une restauration attentive et d'une nouvelle « consécration » ¹². De surcroît, on dispose d'une étude contemporaine de la réalisation du monument, étude dans laquelle sont expliqués, sous la signature de l'architecte (Adolphe Samyn) mais probablement en grande partie sous la plume d'Eugène Goblet lui-même, les principes qui en ont guidé les choix formels et symboliques : après une présentation (1888) dans la revue d'architecture (de tendance libérale) *L'Emulation*, cette monographie au titre significatif *Un essai d'appli-*

cation de la symbolique comparée à l'architecture funéraire a été diffusée sous forme de tiré-à-part (1889) ¹³.

Avant de passer à la description et à une rapide analyse du monument, quelques mots d'introduction sont indispensables pour mettre en évidence le caractère de « manifeste » qui doit être conféré à l'édicule.

A la fin du XIX^e siècle, du point de vue de l'architecture, on assiste au triomphe de l'éclectisme (où l'on aime mêler les styles et les « citations » monumentales ou décoratives) et à celui de styles « néo » plus homogènes (surtout néo-gothique et néo-Renaissance) ¹⁴. Dans le prolongement d'idées romantiques d'affirmation de soi face au monde et à la postérité, s'impose progressivement l'idée de « maison-portrait », où la totalité de la conception architecturale et des éléments décoratifs (y compris mobiliers) reflète la personnalité du commanditaire. Cette option sera particulièrement prise au tournant du siècle avec l'Art Nouveau (dès 1893 : créations de Victor Horta, mais aussi maison personnelle, le « Bloemenwerf », d'Henry van de Velde).

Selon moi, on peut voir dans le monument de Court-Saint-Etienne un véritable « tombeau-portrait », ressortissant à une certaine forme d'éclectisme et d'orientalisme dans ses aspects égyptisants et indianisants. De l'Égypte, on retrouve la marque dans l'usage de nombreux symboles ¹⁵, mais aussi dans les deux paires de sphinx (dont les deux derniers sont munis du monogramme familial) gardant l'entrée de l'allée menant au mausolée et dans l'obélisque placé, non loin de là, sur la tombe des beaux-parents d'Eugène Goblet ¹⁶. Quant au rappel de l'Inde, il est immédiatement perceptible dans la forme globale du monument ¹⁷.

Eugène Goblet a posé un geste architectural (et symbolique) signifiant et, bien dans l'esprit didactique et moralisateur de la bourgeoisie du XIX^e siècle, il en a expliqué le moindre détail dans un article publié (celui d'A. Samyn cité ci-dessus) et a accompagné les symboles sculptés ou gravés de textes destinés à la fois à servir d'explication, de glose et d'ultime message exemplaire. Dans cette dernière optique (montrer/expliciter/orner), le monument de Court-Saint-Etienne s'inscrit dans la même ligne que la « statuomanie » dont on a fait une caractéristique majeure de l'urbanisme d'avant 1914 ¹⁸.

Le côté exemplaire du monument prend plus de valeur encore si on le replace dans son contexte politique et social. La question des cimetières communaux et des enterrements civils était au centre de conflits entre catholiques et libéraux dans les années 1860-1870 ; dans les milieux maçonniques, les prises de position étaient nettes et décidées ¹⁹. Ainsi, Goblet était-il à peine entré aux Amis Philanthropes (28 mai 1870) qu'il assiste, entre décembre 1870 et mars 1871, à six tenues consacrées au problème ²⁰. Parmi les plus actifs défenseurs des enterrements civils (au nombre desquels on avait pu compter le père d'Eugène, Louis Goblet, mort en 1867), il y avait alors J. Funck, qui parraina le jeune Eugène aux Amis Philanthropes. De plus, après les élections de 1884 et la victoire du parti catholique, la question avait repris une actualité nouvelle : des catholiques faisaient rouvrir les « fosses à chien » ²¹... La décision, en 1885, d'ouvrir un nouveau cimetière communal à Court-Saint-Etienne apparaît donc comme hautement symbolique, tout comme la décision de la famille de notables de la petite ville que sont les Goblet de prendre place dans ce cimetière et, plus précisément, à une place de choix : en effet, le monument, imposant, a été cons-

truit au centre de la nécropole (de plan rectangulaire) et est accessible par une allée qui, partant de l'ancienne entrée du cimetière ²², est signalée par deux groupes de sphinx. On retrouve donc, à Court-Saint-Etienne, une application d'un phénomène bien étudié pour des nécropoles de plus grande ampleur : l'assimilation de la « ville des morts » à une ville des vivants, avec ses allées, ses beaux-quartiers, ses emplacements d'honneur, reflets de la position politique ou sociale du défunt ou de sa famille ²³.

Sensibilisé à la question depuis 1882 au plus tard, Eugène Goblet d'Alviella, membre actif de la Société belge pour la propagation de la Crémation dès sa création, souhaitait être incinéré : comme, à sa mort en 1925, il n'existait encore aucun crematorium en Belgique, il a fallu faire l'aller-retour au Père-Lachaise à Paris pour respecter la volonté du défunt ²⁴. En aucun cas, cette option ne peut être comprise comme antithétique de la construction (ou de l'utilisation) d'un somptueux mausolée familial, où ses cendres reposeraient à côté des restes des membres de sa famille ²⁵ : on ne peut confondre un souhait, à la fois philosophique, éthique et hygiénique, et le désir de laisser à la postérité un « lieu de mémoire », conçu de surcroît comme didactique et exemplaire.

Il n'y a, à mes yeux, aucun doute sur le caractère de manifeste pris par la construction du mausolée. La date de son édification est, elle, due à un concours de circonstances : l'ouverture d'un cimetière communal à Court-Saint-Etienne (1885), la mort de la mère d'Eugène Goblet (24 octobre 1885), l'apogée de la carrière maçonnique de Goblet (en maçonnerie « bleue », la Grande Maîtrise ; dans les « Hauts grades », l'accession au 33^e degré), la formulation de ses idées en matière d'histoire des religions et de symbolique.

Pour mon propos actuel, il n'apparaît pas utile d'insister longuement sur le rôle politique de Goblet et sur l'impulsion qu'il donna au libéralisme, ni sur le détail de sa carrière maçonnique et scientifique, mais plutôt de rappeler les quelques traits dominants de sa pensée en matière de symbolisme et sur ses conceptions de l'histoire des religions et de la philosophie religieuse — traits qui permettront d'expliquer le message transmis par son monument funéraire ²⁶. Comme l'édification en date de 1887, on ne pourra — sans tomber dans un possible anachronisme — tenir compte que des publications antérieures aux années 1890, d'ailleurs suffisamment explicites ²⁷.

Eugène Goblet d'Alviella et l'histoire des religions

C'est d'abord en tant qu'homme politique libéral fortement engagé dans la « lutte scolaire » et dans le combat contre la mainmise catholique sur l'enseignement et sur les manifestations sociales qu'Eugène Goblet d'Alviella s'intéressa aux problèmes religieux ²⁸. Parallèlement, il eut l'occasion de faire de nombreux voyages — Goblet fut aussi président de la Société Royale belge de Géographie —, notamment dans le Sahara (avec le général Lacroix) et en Laponie puis, comme correspondant spécial de *L'Indépendance Belge* et de la *Revue des Deux Mondes*, dans l'Himalaya et en Inde où il suivit le prince de Galles en 1875 ²⁹. Goblet ne put qu'être sensibilisé à la relativité des manifestations religieuses, aux convergences et aux divergences des religions. A côté de cet intérêt « ethnographique », Goblet d'Alviella manifesta très tôt une curiosité active pour les formes contemporaines de la religion, notamment en

Inde et dans les pays anglo-saxons ³⁰. Il développa alors une théorie de la tolérance religieuse qui devait l'amener — tout en n'étant lui-même pratiquant d'aucune religion — à prôner pour la Belgique le développement du protestantisme libéral dont, estimait-il, les conceptions tolérantes étaient capables de battre en brèche les dogmes catholiques et la rigidité religieuse et éthique du clergé belge de son temps ³¹.

C'est en 1882 que Goblet prit ouvertement position pour la création d'un cours d'histoire des religions dans l'enseignement public ³², tant au niveau universitaire (il pensait alors aux Universités d'Etat de Gand et de Liège) ³³ que dans l'enseignement secondaire et même primaire. Il citait en exemple les universités d'Oxford, de Genève et d'Utrecht puis le Collège de France ³⁴. Pour Goblet, l'on ne pouvait concevoir qu'un gouvernement libéral accepte la politique catholique selon laquelle le seul intérêt d'un cours d'histoire des religions était de prouver la validité de la « vraie foi » en démontrant les erreurs des cultes étrangers à la révélation chrétienne (et de citer l'abbé de Broglie et son cours de l'Institut catholique de Paris) ³⁵. Goblet insiste sur la neutralité scientifique d'un pareil cours et sur le danger « de voir l'histoire des religions dégénérer en polémique religieuse ou plutôt antireligieuse » ³⁶, puis en donne quelques éléments de méthode : il ne peut jamais s'agir de « déductions plus ou moins logiques d'un raisonnement *a priori* mais simplement des conclusions des données fournies par l'étude des différentes religions » ³⁷. En 1882, Goblet n'avait pas encore mis au point le plan d'un cours d'histoire des religions mais il avait déjà opté pour une conception sur laquelle il reviendra avec force quelques années plus tard : « il résulte clairement de l'étude des phénomènes religieux chez tous les peuples de l'histoire que l'évolution de la conscience humaine a suivi une marche progressive dans les idées religieuses comme dans les autres sphères de notre activité morale » ³⁸. Enfin, l'étude des religions doit s'effectuer de façon syncrétiste et « propager l'esprit de libre recherche et les habitudes d'impartialité historique » ³⁹.

En 1884, quand est créée à Bruxelles (et non à Gand ou à Liège, puisque les catholiques avaient alors repris la majorité absolue) la première chaire d'histoire des religions en Belgique, le choix se porte tout naturellement sur Eugène Goblet d'Alviella, à la fois — on l'a vu — parce que Goblet, alors Grand Maître du Grand Orient, s'était efforcé de montrer la nécessité d'un pareil cours et parce que ses vastes curiosités et ses compétences exceptionnelles convenaient parfaitement à cette charge d'enseignement que Goblet, à la suite de M. Vernes, appelait une « chaire de vulgarisation scientifique » ⁴⁰. Le sujet que Goblet choisit pour la leçon d'ouverture de son cours, le 9 décembre 1884, donne l'orientation de ses idées et définit au mieux l'originalité de sa démarche : « Des préjugés qui entravent l'étude scientifique des religions » ⁴¹. Sans vouloir résumer la trentaine de pages denses de cette leçon inaugurale, je crois utile d'en mettre en évidence les lignes de force.

Les premiers préjugés (au sens étymologique : jugement arrêté d'avance) examinés sont les préjugés religieux et anti-religieux (« Nous sommes ici pour étudier les religions et non pour les insulter ») ⁴². Après avoir rappelé l'échec des modes d'interprétation dits « rationalistes » qui se contentent de sauver la lettre des textes en en sacrifiant l'esprit (or « ce qui importe, c'est de retrouver ce que les rédacteurs d'un texte ont entendu y mettre et non ce qu'il devrait renfermer pour être conforme à notre idée du vrai et du juste ») ⁴³, Goblet évoque les interprétations symbolique et allégori-

que, toutes deux insuffisantes ⁴⁴. La seule façon satisfaisante de comprendre l'histoire des religions s'inscrit dans la ligne défendue par Fr. Lenormant : « Je ne connais pas une science chrétienne et une science libre-penseuse ; je n'admets qu'une seule science, celle qui n'a pas besoin d'autre épithète, qui laisse de côté, comme étrangères à son domaine, les questions théologiques et dont les chercheurs de bonne foi sont les serviteurs, quelles que soient leurs convictions religieuses » ⁴⁵. Goblet montre alors que le préjugé religieux s'oppose tant à l'étude scientifique de la religion que l'on professe (considérée comme seule bonne et vraie) qu'à la connaissance des religions étrangères (senties comme hérétiques ou tout à fait erronées) ; les pages consacrées à ce sujet comptent parmi les dénonciations les plus nettes de l'apologétique chrétienne ⁴⁶. De la même façon, il faut proscrire l'apologétique « à rebours » — conséquence directe de l'intolérance dogmatique — que l'on rencontre chez les adversaires des idées religieuses ⁴⁷ : en donnant son cours, Goblet estime s'être implicitement engagé à ne pas faire plus de polémique antireligieuse que de propagande religieuse ; la science ne doit jamais s'abaisser à servir d'instrument ou d'enseigne aux partis et aux sectes ⁴⁸. Nouveaux préjugés : le préjugé philosophique, c'est-à-dire « la préoccupation de trouver dans les faits la confirmation d'une doctrine arrêtée d'avance » (Goblet s'en prend ici surtout aux théories positivistes d'Auguste Comte qui, dans son désir de tout expliquer de façon concrète, confond culte d'objets matériels et sentiment religieux) ⁴⁹ ; l'opinion historico-philosophique selon laquelle les différentes religions ne sont que « l'écho affaibli d'un monothéisme primitif, qualifié de religion naturelle » ⁵⁰ ; l'idée que la religion fut créée par les prêtres et les rois (or « le bon sens indique que l'existence du prêtre est postérieure à la naissance du sentiment religieux ») ⁵¹ ; les différentes écoles selon lesquelles les dieux ne seraient que la divinisation d'hommes illustres ⁵² ou de formes et de phénomènes de la nature ⁵³ (occasion pour Goblet de disserter sur les mythes et leurs origines) ; l'erreur d'optique qui entraîne l'application à l'ensemble des religions, d'une théorie basée sur l'étude spécifique d'une religion ou d'une civilisation (ce qui conduit à des généralisations abusives) ⁵⁴.

Le plan du cours d'histoire des religions est donc basé sur l'étude « des principales formes qui ont servi de véhicule aux élans de l'esprit humain vers l'invisible et l'au-delà — depuis la vague adoration de la force lumineuse et nourricière jusqu'à la conception la plus haute d'un dieu à la fois esprit, amour et vérité, depuis le culte intéressé des mânes et des fétiches jusqu'à l'identification de la religion avec la foi à l'ordre moral du monde » ⁵⁵. Cette optique permet, en une démarche seconde (et, donc, indépendante de l'histoire scientifique des religions), de combattre les superstitions tout en ne s'opposant pas aux religions en elles-mêmes, et même de rajeunir et de renouveler les croyances religieuses en vue de définir une religion plus rationnelle ⁵⁶. Mais, en fin de compte, pour Goblet — qui reprend là une des idées défendues en 1882 —, l'histoire des religions est une école de tolérance qui montre que « parmi les innombrables manifestations de la religiosité humaine, aucune ne possède la vérité absolue, mais que chacune renferme une vérité relative » ⁵⁷.

De cet exposé, deux idées au moins ont une importance capitale pour la compréhension du monument de Court-Saint-Etienne : d'une part, le rôle et la place du sym-

bole ; d'autre part, la notion de « progrès » dans les religions, conduisant à la définition d'une nouvelle forme, syncrétiste, du culte de l'Être Suprême.

La signification du symbole d'abord. « Le symbole est un objet, un signe ou un acte qui a pour but, soit de représenter les puissances surhumaines ou un de leurs attributs, soit de traduire une nuance du sentiment religieux, soit de reproduire les actions de la Divinité » ⁵⁸. Ou, pour mieux dire, le symbole est « une représentation qui ne vise pas à être une reproduction » ⁵⁹. L'idée originale de Goblet est que la forme du symbole, la figure symbolique, se transmet dans l'histoire, subsistant par le fait même des modifications qui en affectent la signification et la forme ; il y a attraction entre les symboles équivalents et tendance à se rapprocher puis à se fondre dans des types intermédiaires ⁶⁰. Dès lors cette « migration des symboles » peut relever de ce que l'on appelle l'histoire des relations commerciales ou des relations internationales ; elle explique aussi la formation d'images complexes, « produit d'une action réciproque entre des figures souvent fort diverses de provenance et de signification » ⁶¹. Mais le mouvement de cette migration symbolique n'est pas indifférent : il s'agit toujours d'une tendance au syncrétisme, dont les mobiles ou les modalités peuvent varier à l'infini. Par le fait même, le symbolisme est « un puissant auxiliaire du sentiment religieux contre l'immobilité du dogme et la tyrannie de la lettre » ⁶². En fin d'évolution, « lorsqu'on arrive à concevoir un Dieu suprême, dont les anciennes divinités sont simplement les ministres ou les hypostases, ces antiques représentations figurées peuvent encore jouer un rôle, mais à condition d'être rapportées aux qualités ou aux attributs de l'Être supérieur en qui se résout le monde divin » ⁶³. Pour Goblet, il y a forcément équivalence des symboles en ce sens que « toutes les représentations symboliques sont également insuffisantes, en tant qu'elles s'efforcent d'exprimer l'incognoscible, mais qu'elles sont également fondées, en tant qu'elles visent à nous rapprocher de la Réalité suprême ; bien plus, qu'elles sont également bienfaisantes, dans la mesure où elles contribuent à éveiller en nous les idées du Bien et du Beau » ⁶⁴.

La loi du progrès dans les religions, ensuite ⁶⁵. C'est en 1893-1894 qu'avec le plus de netteté, Goblet exprime ses idées sur ce point dont on trouve déjà des éléments en 1882 ⁶⁶ : il s'efforce de montrer que « la forme première des phénomènes religieux se trouve dans un état psychologique assez analogue à celui des sauvages actuels » et qu'il y a un sens à l'évolution de la religion, conduisant à la « notion d'un ordre divin se révélant par le règne de la loi dans un monde moral comme dans le monde physique » et à la « conviction que le seul moyen de satisfaire la divinité est de servir l'humanité » ⁶⁷. Mais le Dieu de cette religion absolue, universelle, rationnelle (« Être absolu, Pouvoir Suprême, Energie incessante et infinie ») « reste trop abstrait pour donner un aliment aux élans de dévouement et aux besoins de sympathie qui se condensent dans le sentiment religieux » ⁶⁸. Dès lors, pour obtenir un accord de la religion avec le niveau général de la civilisation, les efforts doivent tendre vers « un syncrétisme symbolique, universaliste et moral, où les Eglises peuvent conserver leur existence séparée, mais à condition de se regarder les unes les autres comme des branches, des subdivisions, des rites particuliers de l'Eglise universelle constituée par tous les gens de bien » ⁶⁹.

Le monument funéraire de la famille Goblet d'Alviella (1887)

Dans la monographie qu'il consacra en 1888 au monument, l'architecte Adolphe Samyn en définit les buts et l'originalité, c'est-à-dire « la synthèse religieuse qui se dégage des diverses formes particulières de la religion sans se confiner dans aucune » ⁷⁰. Il poursuit en ces termes, fort proches — même du point de vue de la forme et du style — de ceux de Goblet :

Un de nos concitoyens ⁷¹ désirait construire un monument funéraire pour sa famille, dans laquelle se trouvaient représentées diverses opinions religieuses. Lui-même était arrivé, par ses études, à la conviction que les religions sont toutes vraies, comme expressions symboliques, en même temps qu'inadéquates, de nos rapports avec l'Être Suprême, et qu'elles sont toutes bonnes, en tant qu'elles nous font identifier le divin avec nos aspirations les plus élevées vers l'idéal sous toutes ses formes. Il m'indiqua, en conséquence, pour figurer dans mon projet, un certain nombre de signes, d'emblèmes et d'inscriptions, qui, respectivement empruntées aux principales religions du présent et du passé, ont trait soit aux efforts de l'homme pour symboliser l'infini, soit au caractère religieux des obligations morales, soit enfin à l'espoir de survivance si profondément ancré dans le cœur humain. C'est pour rester dans cet ordre d'idées que j'ai tout d'abord cherché mes inspirations dans l'architecture de l'Inde. Sortie du contact entre l'islamisme d'une part, le bouddhisme et le brahmanisme d'autre part, cette architecture se prête, peut-être plus que l'art d'aucun autre pays, aux exigences symboliques du syncrétisme religieux, et, même si on se place simplement du point de vue esthétique, elle offre des ressources qui ont été trop peu exploitées jusqu'à présent dans nos constructions funéraires. Il existe sans doute, dans l'ordonnance générale du monument, des parties qui s'écartent des données hindoues ; mais c'est qu'il y avait lieu précisément de tenir compte des exigences d'une civilisation différente ⁷².

Dans son ensemble ⁷³, le monument est calqué sur d'anciens monuments (tombes, temples) de l'Inde, à deux étages terminés par une coupole ⁷⁴. De plan carré (5 x 5 m), une plate-forme légèrement surélevée (on y accède par sept marches) couvre le caveau proprement dit (on y descend par dix marches, accessibles de l'arrière du monument). A chaque angle de la plate-forme se dressent quatre colonnes — un gros pilier-colonne supportant l'entablement et trois petites colonnes — disposées selon un carré parfait. L'entablement lui-même, dont les linteaux portent des inscriptions, sert d'assiette au second étage, nettement en retrait, constitué de quatre colonnes soutenant une coupole. Sur la partie plane des colonnes et des piliers sont gravés des symboles ; des inscriptions et maximes ont été gravées sur les murs encadrant l'escalier menant au caveau.

Mais l'intérêt majeur du monument n'est pas d'ordre architectural ; il se trouve surtout dans les symboles et inscriptions gravés à des endroits choisis en vertu d'un message cohérent et rationnel ⁷⁵. Adolphe Samyn les cite et leur restitue leur sens voulu par Eugène Goblet.

Quand on arrive devant le monument funéraire, une inscription apparaît d'emblée, gravée sur le linteau de l'entablement occidental, comme une profession de foi : *L'Être unique a plus d'un nom*. Cette même idée est reprise sur les linteaux des trois autres côtés, exprimées respectivement en sanscrit (*Rig Veda*, I, 164, 46), en hiéroglyphes égyptiens (*Hymne à Amon*) et en grec (Aristote, *Peri Kosmou*, VII, 1).

Une fois rendue manifeste la conviction d'Eugène Goblet d'Alviella de ce qu'il existe un Grand Architecte dont chaque religion magnifie une forme et un aspect, on est amené à découvrir, en douze symboles gravés — tournés vers l'extérieur — au bas des colonnes et des colonnes-piliers, le nom que douze religions ont donné à l'Être Suprême :

1. *christianisme* : chrisme, entouré de l'alpha et de l'oméga,
2. *judaïsme* : tétragramme sacré JHVH,
3. *religion grecque*, sous une forme « philosophique » : EI (« tu es ») gravé sur le fronton du temple de Delphes renvoie à l'Inconnaissable (référence implicite à Plutarque),
4. *religion brahmanique* : monosyllabe mystique *Oum* (*Om*), « affirmation par excellence de l'Être absolu, indéterminable, du Brahma suprême »,
5. *religion islamique* : nom d'Allah, en caractères arabes,
6. *religion scandinave ancienne* : nom d'Odin/Wotan, en caractères runiques,
7. *religion romaine* : foudre — symbole de Jupiter —, accompagne des lettres *IOU* (*Jupiter Optimus Maximus*),
8. *religion gauloise* : marteau, symbole de la foudre, attribut de Taranis/Thor ⁷⁶,
9. *religion bouddhique* : *Dharma chakra* (« roue de la Loi »), « enchaînement des effets et des causes qui a produit l'Univers et auquel il faut se soustraire pour atteindre le Nirvanâ » ⁷⁷,
10. *religion mazdéenne* : autel et feu, symbole d'Ahura Mazda/Ormuzd,
11. *religion sumérienne* : caractère cunéiforme *An*, rendant l'idée de Dieu ⁷⁸,
12. *religion chinoise confucéenne* : caractère *Thian*, représentant l'esprit du ciel ou l'empereur céleste,
13. *religion égyptienne* (à une place particulièrement significative, sur le linteau de la porte ouvrant sur l'escalier menant au caveau) : globe ailé orné d'*uraeus* lovés, image du soleil victorieux des ténèbres ⁷⁹.

En ce qui concerne les symboles gravés à l'intérieur du monument, on doit distinguer : les deux groupes de six symboles gravés à la base des colonnes intérieures, l'étoile surmontant la stèle elle-même et les deux arbres de vie entourant cette stèle. Les deux premières colonnes intérieures contiennent « des images empruntées aux différents ordres de phénomènes naturels qui étaient pour les anciens un symbole et un garant de l'existence future » ; les deux colonnes du fond évoquent deux interprétations de la destinée humaine : la renaissance et la transmigration personnelle d'une part, l'absorption de la personnalité dans l'Être infini d'autre part.

Première colonne

- *Phénix* nimbé sur un bûcher, symbolisant la destinée de l'âme humaine, mourant pour renaître ⁸⁰.
- *Lotus*, dont la fleur s'ouvrait chaque matin sur les bords du Nil et qui fut considéré comme symbole de renouvellement et de renaissance ⁸¹.
- *Svasitika*, mise en rapport avec l'idée de survivance et interprétée comme signe de salut ou de triomphe sur le mal et la mort ⁸².

Deuxième colonne

- *Croissant de lune*, interprété comme symbole de palingénésie et donc comme représentation de l'idée de résurrection ⁸³.
- *Papillon*, dont les Anciens se sont servis pour symboliser l'âme, en comparant le passage chenille/chrysalide/papillon avec celui âme/corps ⁸⁴.
- *Epi de blé*, image bien connue de la nouvelle vie après la mort apparente ⁸⁵.

Troisième colonne

- *Torche allumée et torche renversée*, symboles classiques de la religion grecque et du mithriacisme pour évoquer la vie et la mort ⁸⁶.
- *Croix ansée égyptienne (ankh)*, clé ouverte à une vie nouvelle ⁸⁷.

Quatrième colonne

- *Ouroboros*, serpent qui se mord la queue, représentation du temps éternel et de l'infini recommencement ⁸⁸.
- *Sarcophage d'où sort une branche d'acacia*, évoquant la vie sortant de la mort, rappel aussi du rituel du grade de Maître auquel Goblet a beaucoup travaillé ; l'acacia étant le rameau qui guidait les initiés des mystères antiques et la mort étant considérée alors comme une initiation ⁸⁹.
- *Faux*, représentation traditionnelle du temps et de la mort.

Etoile à cinq branches (pentagramme flamboyant, symbole du grade de compagnon), au centre de laquelle est gravée une ancre, symbole de l'espérance.

Arbres de vie, représentés sous une forme assyrienne ⁹⁰ et considérés comme promesse d'immortalité.

A cet ensemble, s'ajoutent des inscriptions situées sur les murs jouxtant l'escalier menant au caveau : « elles tendent à établir que l'unité des religions s'affirme sur le terrain de la morale, c'est-à-dire dans l'exaltation du devoir et de l'amour regardés comme lois suprêmes de l'Univers » ⁹¹.

Comme le suggère la division que j'ai adoptée (après Goblet et Samyn) pour décrire les symboles et inscriptions du monument funéraire, on peut distinguer quatre niveaux d'interprétation du complexe funéraire.

Le premier niveau — celui des inscriptions ⁹² — a essentiellement une valeur éthique et une signification morale.

Le second niveau — celui des symboles extérieurs au monument, explicités par les inscriptions des linteaux (« L'Être unique a plus d'un nom ») — est une illustration historique et érudite de l'existence du Dieu Suprême. Le choix de symboles « historiques » se référant soit à la Divinité unique, soit au dieu principal d'une religion n'est pas totalement homogène ou objectif. Ainsi le chrisme peut difficilement renvoyer à une même réalité religieuse que le tétragramme Yahveh ou le *EI* des philosophes grecs. Ou encore on ne comprend pas pourquoi la Grèce est considérée comme ayant spiritualisé son panthéon au point de n'être représentée que par le *EI* abstrait, alors que Rome est évoquée par Jupiter *IOU*, divinité de la République, et non par une des innombrables formes syncrétistes qui furent honorées dans la Rome du Bas-Empire. Manifestement le choix de Goblet, parfois très logique (Yahveh, Allah ou Odin/Thor/Jupiter), répond à un but didactique et ne suit pas toujours une démarche pure-

ment scientifique ou impartiale. Quant à l'ordre dans lequel ont été disposés les treize symboles, il ne semble pas répondre à une option philosophique particulière, sauf la mise en évidence des religions chrétienne et juive (les deux premiers symboles qui se lisent en arrivant devant le monument) et la valorisation idéologique du globe ailé égyptien, au-dessus de la porte du caveau.

Le troisième niveau — celui des deux colonnes intérieures avant — est philosophique : il pose un certain nombre d'équivalences symboliques, basées sur les phénomènes de la Nature et destinées à évoquer la possibilité, voire la certitude d'une vie future, d'une vie nouvelle après la mort. Une colonne (la colonne du Nord) est basée sur le soleil et l'air (lotus, svastika, phénix) ; l'autre (la colonne du Sud), sur la lune et la terre (lune, papillon, épi de blé).

Le quatrième niveau — celui des deux colonnes intérieures arrière — est métaphysique et touche à la destinée de l'âme *post mortem*, gardant son individualité (colonne du Sud) ou se fondant dans l'Être infini (colonne du Nord). L'idée de renaissance personnelle (qu'auraient aussi pu symboliser le phénix, le papillon ou l'épi de blé) est évoquée à la fois de la façon la plus simple (doublet torche éteinte/torche allumée, évoquant *cautes/cautopates* mithriaques) et la plus sophistiquée (*ankh* égyptien). Quant aux théories sur « l'absorption de la personnalité dans l'Être infini et absolu », Goblet a voulu les représenter par la faux, dont la présence ici se comprend comme élément d'un doublet faux/*ouroboros* (fin/infini, mort/éternité) parallèle à celui de la colonne du Sud (torches : mort/nouvelle vie). A l'*ankh* de la nouvelle vie de l'âme répond l'acacia sortant du sarcophage. La moindre lisibilité de cette quatrième colonne est peut-être due à l'affinité modérée que Goblet devait avoir pour les théories « fusionnelles » entraînant la disparition de toute survie personnelle. De la même façon, l'absence de toute référence aux doctrines réincarnationnistes ne peut s'expliquer que par les options personnelles de Goblet : il y a mort apparente et survie (torches éteinte et allumée) dans l'infinité du temps (*ouroboros*), mais non disparition ou fusion.

La synthèse — une synthèse optimiste comme le montre l'ancre de l'espérance — a été symbolisée, à l'Orient, par l'Etoile flamboyante entourée des deux arbres de vie.

L'architecte : Adolphe Samyn (1842-1903)

Pour construire le monument funéraire de sa famille, Eugène Goblet d'Alviella a fait appel à l'architecte Adolphe Samyn. Ce choix est d'autant plus éloquent que, quelques années auparavant (en 1882), Goblet avait eu recours à un autre architecte, beaucoup plus talentueux que Samyn, pour construire son hôtel particulier à Bruxelles (rue Faider) : Octave Van Rysselberghe⁹³. Cette maison, hélas modifiée dans ses volumes intérieurs, n'a pas encore bénéficié d'une bonne étude⁹⁴ ; elle ressortit au genre éclectique, fortement teinté de néo-classicisme. Van Rysselberghe venait alors de rentrer d'un voyage de deux ans en Italie, à Rome et à Florence et Goblet a dû encourager le jeune architecte à intégrer au maximum, dans sa demeure bruxelloise, les conceptions gréco-romaines. Le programme décoratif aussi, inspiré notamment par les fresques de Pompéi, la peinture des vases grecs et des tombes égyptiennes, va dans ce même sens éclectique, syncrétiste pourrait-on dire. Sur la façade, sobre, sous

une galerie à colonnes, était sculpté un *tondo*, un médaillon rond représentant la tête caquée d'Athéna, bien dans la ligne des conceptions de Goblet.

Le choix d'Adolphe Samyn s'explique aisément. D'une part, parce que cet architecte, inspecteur des constructions de la Ville de Bruxelles ⁹⁵, s'intéressait à l'architecture funéraire et, selon ses propres termes, s'efforçait de trouver une nouvelle formule dans ce domaine ⁹⁶ : il construira d'ailleurs d'autres tombes significatives ⁹⁷. D'autre part — et c'est là, bien sûr, la raison principale —, parce que Samyn était franc-maçon : il était entré aux Amis Philanthropes le 4 juin 1873 (quelques jours après l'architecte E. Hendrickx) ⁹⁸ alors que Goblet était Second Surveillant (et, à ce titre, particulièrement chargé de l'instruction des apprentis). Devenu maître en avril 1874, il se vit confier la construction du fameux temple égyptisant des Amis Philanthropes à la rue du Persil, commencé en 1877 et consacré en 1879 (Hendrickx avait été nommé architecte adjoint, Goblet occupait alors la stalle d'orateur). Goblet et Samyn se connaissaient donc bien ; ils avaient eu l'occasion de travailler ensemble et d'échanger des idées à la fois en matière de symbolisme et d'architecture ⁹⁹ : c'est dans le Temple qu'ils ont dû découvrir leurs affinités philosophiques et la complémentarité de leurs souhaits.

En faisant construire le monument de Court-Saint-Etienne, Goblet voulait rendre manifeste et concrétiser, par un tombeau fastueux et satisfaisant du point de vue esthétique, sa position sociale. Mais, plus encore que cette ostentation courante à la fin du XIX^e siècle, il voulait contribuer au culte de l'Être Suprême ¹⁰⁰ et laisser à la postérité un message symbolique (et didactique) de tolérance et d'espoir.

« Eugène Goblet d'Alviella, au fond, était très religieux ; il estimait les progrès de la religion et la validité de ses méthodes indispensable à l'avenir de la civilisation au même titre que les progrès de la science (...) et que ce sont les symboles, les rites qui diffèrent, qui opposent les églises » ¹⁰¹. Ces symboles ne sont positifs que s'ils apparaissent comme supports d'une pensée plus vaste et non comme ayant une valeur propre, limitée, spécifique à une religion. Dès lors, pour structurer la vie depuis la naissance jusqu'à la mort, l'usage de symboles peut être grandement bénéfique au progrès de l'esprit humain et peut réaliser l'union des hommes au-delà des clivages politiques et religieux. C'est probablement à son tombeau que pensait Goblet lorsqu'en 1891 il faisait allusion aux « emblèmes funéraires qui ornent la tombe » ¹⁰² : ces symboles, savamment disposés, transmettaient une connaissance scientifique, une conception éthique et un idéal de fraternité, sans nul doute hommage « envers les Puissances mystérieuses qui (lui) ont permis de remplir (son) devoir (...) dans (son) petit coin de l'Atelier maçonnique universel » ¹⁰³.

Notes

* Ce texte développe l'exposé que j'ai présenté au colloque *Goblet d'Alviella* le 10 décembre 1994. Je tiens à dire ici ma gratitude envers tous ceux qui m'ont alors fait part de leurs remarques ; parmi eux, André Uyttebrouck qui connaissait très bien le monument de Court-Saint-Etienne : je dédie cet article à sa mémoire avec émotion et affection. Par ailleurs, pour les trois plans qui accompagnent l'article, j'ai

bénéficié de l'aide de Pierre Bonenfant (en tant que président de la Société Royale d'Archéologie de Bruxelles) et du talent de dessinateur de M. Hung ; que tous deux soient sincèrement remerciés.

¹ Il serait hors de propos de donner ici, une nouvelle fois, la liste des publications consacrées à la biographie d'Eugène Goblet d'Alviella ; à défaut d'un ouvrage d'ensemble, on la trouvera mentionnée dans les notes des autres articles du présent volume. Je me contente de renvoyer à la notice la plus complète parue à ce jour : F. VANLANGENHOVE, « Notice sur le comte Eugène Goblet d'Alviella », dans *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, t. 144, 1978, p. 31-69 (avec bibliographie et portrait) ; résumé dans F. VANLANGENHOVE, « Goblet d'Alviella (Eugène) », dans *Biographie Nationale*, t. 41 (Bruxelles, 1979-1980), col. 359-362. Pour une notice récente : L. NEFONTAINE, « Dans les pas d'un vénérable : Eugène Goblet d'Alviella », dans *La Revue Générale*, 1991, n° 2, p. 41-46. Sur la carrière politique de Goblet, voir *supra*, l'article de Marc d'HOORE et, de façon générale, P. VAN MOLLE, *Het Belgisch Parlement. Le Parlement belge 1894-1969*, Ledeberg-Gand, 1969, p. 158-159.

² Sur Goblet et l'ULB, voir *supra*, l'article d'Andrée DESPY ; ou, auparavant, L. VANDERKINDERE, *L'Université de Bruxelles, 1834-1884*, Bruxelles, 1884, p. 166-167 ; E. GOBLET D'ALVIELLA, *L'Université de Bruxelles pendant son troisième quart de siècle*, Bruxelles, 1909, p. 55-56 et 192-193 ; R. KREGLINGER, « Notice sur la vie et les travaux du comte Goblet d'Alviella », dans *Rapport de l'ULB pour l'année académique 1924-1925*, Bruxelles, 1926, p. 33-35 (pages qui complètent l'article nécrologique plus général : R. KREGLINGER, « Le comte Eugène Goblet d'Alviella », dans *Le Flambeau*, 1925, fasc. 3, p. 437-444). Sur Goblet historien des religions, voir — en plus de l'article de M. GRAULICH *supra* — J. RIES, « Goblet d'Alviella », dans *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, p. 658-659. En ce qui concerne le cours d'histoire des religions, voir E. GOBLET D'ALVIELLA, *Introduction à l'histoire générale des religions. Résumé du cours public donné à l'Université de Bruxelles en 1884-1885*, Bruxelles, 1887. Le premier chapitre de ce livre reprend la leçon inaugurale du cours, donnée le 9 décembre 1884, sous le titre « Des préjugés qui entravent l'étude scientifique des religions » et publiée, en décembre 1884, dans la *Revue de Belgique* (revue dont Goblet était alors directeur). Le résumé du cours avait, quant à lui, déjà paru, en partie, dans la *Revue de l'Instruction publique en Belgique* (t. XXVIII, 1885). En appendice au livre, Goblet réimprima son article de 1881 sur l'utilité du cours d'histoire des religions (« De la nécessité d'introduire l'histoire des religions dans notre enseignement public », dans *Revue de Belgique*, mars 1881 ; article réimprimé dans *Revue d'Histoire des Religions*, t. 6, 1882) et le fit suivre d'une « réponse à quelques objections produites contre mon cours » (p. 135-174). En effet, la publication de la leçon inaugurale et des résumés des cours avait suscité quelques oppositions violentes notamment dans le milieu catholique ; voir abbé Ph. COLINET, « L'histoire des religions. A propos du cours de M. le comte Goblet d'Alviella », dans *Revue Générale*, 1886, p. 620-644.

³ Sur la carrière maçonnique de Goblet, voir les articles de J. LEMAIRE et de M. BRODSKY, *supra*, et la bibliographie qui y est donnée. L'article auto-biographique « Fifty Years of Masonic Life in Belgium (1870-1920) », dans *Transactions of Quatuor Coronati Lodge*, t. 33, 1920, p. 231-241 (traduit, sous le titre « Cinquante années de franc-maçonnerie en Belgique. Souvenirs personnels (1870-1920) », dans *Bulletin du Suprême Conseil de Belgique*, t. 59, 1921, p. 53-79) est évidemment fondamental. Les arguments développés par M. BRODSKY, « Eugène Goblet d'Alviella, Freemason and Statesman, Belgium's Foremost Freemason of the XIXth Century », dans *Transactions of Quatuor Coronati Lodge*, t. 100, 1987, p. 61-70 (et discussions p. 70-87), se trouveront, en résumé, *supra*.

⁴ La liste complète des publications maçonniques de Goblet ne se trouve, à ma connaissance, qu'à la dernière page du tiré-à-part de E. GOBLET D'ALVIELLA, *Cinquante années*, op. cit.

⁵ Sur ces publications, voir les articles publiés dans le présent volume et *infra*, n. 8.

⁶ Un premier état de mes réflexions sur le monument de la famille Goblet a été publié en 1985 : A. DIERKENS, « Le monument funéraire de la famille Goblet d'Alviella. Première approche », dans *Maisons d'Hier et d'Aujourd'hui. De Woonstede door de eeuwen heen*, n. 66, 2^e trimestre 1985, p. 38-47.

⁷ Sur la famille Goblet d'Alviella, voir, tout récemment, M. D'HOORE, *Inventaire des archives de la famille Goblet d'Alviella (XIX^e-XX^e siècles)*, Bruxelles, 1994, p. 5-10 (avec bibliogr.) et J.-P. HENDRICKX, « Le château de Court-Saint-Etienne et ses propriétaires aux XIX^e et XX^e siècles », dans *Court-Saint-Etienne. Histoire-Archéologie-Folklore*, cahier n° 1 (= *La rue du Village. Son histoire*), 1995, p. 30-53.

⁸ Pour la bibliographie d'Eugène Goblet d'Alviella, on ajoutera à la liste donnée par F. Vanlangenhove (*supra*, n. 1) les publications relatives à l'ULB (*supra*, n. 2) et à la franc-maçonnerie (*supra*, n. 3 et 4).

⁹ Dans une bibliographie relativement fournie, on mentionnera A. COSYN, « Temple hindou à Court-Saint-Etienne », dans *Bulletin officiel du Touring-Club de Belgique*, t. 17, 1911, p. 39-40 ; J. DELMELLE, *Prospection littéraire du Brabant wallon*, Courtrai-Heule, 1970, p. 143-144 ; J. DELMELLE, « A Court-Saint-Etienne, le mausolée hindou », dans *Brabant*, t. 23, 1971, p. 42-47 ; M.-H. VANDERBORGHET et S. RICHARD, « Le mausolée des comtes Goblet d'Alviella », dans *Le Folklore Brabançon*, n° 241-242, mars-juin 1984 (= *Court-Saint-Etienne. Images d'un patrimoine*), p. 479-485. Voir aussi *infra*, n. 17.

¹⁰ Par exemple, *Kunst na het leven : grafmonumenten van de Middeleeuwen tot in de 19^e eeuw*, Gand-Anvers, 1983 (*Openbaar Kunstbezit in Vlaanderen*, t. 31, fasc. 3). En dernier lieu, Fr. DIERKENS-AUBRY et J. VANDENBREEDEN, *Le XIX^e siècle en Belgique. Architecture et intérieurs*. Bruxelles-Tielt, 1994, p. 223-224 (monument de Court-Saint-Etienne, p. 223).

¹¹ C'est ce que révèle sans ambiguïté le nombre de mentions du monument dans les publications maçonniques relatives à Goblet ; voir, par exemple, *supra*, n. 3.

¹² Le monument a été classé le 23 septembre 1988. Sur la restauration de 1986, voir, par exemple, un article paru dans *Le Soir*, 11-12 octobre 1986 (D. DE CROP) et l'intervention de J. M. Hamill (qui était, en 1986, Vénéral Maître de la loge anglaise des Quatuor Coronati) à la suite de l'exposé de M. BRODSKY, *Eugène Goblet d'Alviella*, *op. cit.*, p. 72-73.

¹³ A. SAMYN, *Un essai d'application de la symbolique comparée à l'architecture funéraire. Monument funéraire à Court-Saint-Etienne*, Liège, 1889 ; voir aussi *L'Emulation*, t. 13, 1888, col. 171 et pl. 20-21. Le texte de cet article d'Adolphe Samyn a été reproduit, précédé de notes sur Eugène Goblet d'Alviella, par A. DEBAISE (« Une curiosité unique en Europe : le tombeau des comtes Goblet d'Alviella à Court-Saint-Etienne (Belgique) », dans *La Pensée*, n° spécial, s. d.).

¹⁴ Sur l'architecture éclectique, voir, en dernier lieu, Fr. DIERKENS-AUBRY et J. VANDENBREEDEN, *Le XIX^e siècle en Belgique*, *op. cit.*

¹⁵ L'influence de l'Égypte dans l'art et l'architecture de la franc-maçonnerie constitue un des axes majeurs de la thèse, en voie d'achèvement, d'Eugène Warmenbol sur l'égyptomanie dans la Belgique des XIX^e et XX^e siècles ; voir quelques idées dans son article, *supra*.

¹⁶ Sur cet obélisque, voir, par exemple, E. WARMENBOL, « Avec des obélisques pour uniques montagnes », dans M. BROZE et Ph. TALON (éd.), *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Philippe Derchain*, Louvain, 1992, p. 189-200.

¹⁷ Sur l'influence de l'architecture des Indes sur le mausolée de Court-Saint-Etienne, voir — en plus de la contribution de Claudine Bautze-Picron, ici-même, *supra* —, Cl. BAUTZE-PICRON, « The Goblet d'Alviella Tomb at Court-Saint-Etienne (Belgium) », dans *South Asian Studies*, t. 6, 1990, p. 157-162.

¹⁸ Orientation rapide dans R. KERREMANS, « Les monuments publics à Bruxelles et en Wallonie » et P. VERBRAEKEN, « Les monuments publics en Flandre », dans J. VAN LENNEP (éd.), *La sculpture belge au XIX^e siècle*, Bruxelles, 1990, resp. p. 149-168 et 169-182. Plus récemment : Fr. DIERKENS-AUBRY et J. VANDENBREEDEN, *Le XIX^e siècle en Belgique*, *op. cit.*, p. 217-222 et A. DIERKENS, « La statue publique », dans J. STIENNON, J.-P. DUCHESNE et Y. RANDAXHE (éd.), *Dix siècles d'architecture et de sculpture en Wallonie et à Bruxelles*, Bruxelles, 1995, sous presse.

¹⁹ R. DESMED, « La question des cimetières et les francs-maçons bruxellois (1861-1871) », dans *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 9, 1980 (= *Hommages à Jean Hadot*), p. 135-154 ; G. MALEVEZ, « Des cimetières paroissiaux aux cimetières communaux », dans Arl. SMOLAR-MEYNART et J. STENGERS (éd.), *La Région de Bruxelles. Des villages d'autrefois à la ville d'aujourd'hui*, Bruxelles, 1989, p. 226-231.

²⁰ R. DESMED, *La question des cimetières*, *op. cit.*, surtout p. 146-148.

²¹ Je renvoie, pour ceci, aux articles de M. D'HOORE (conséquences du programme libéral de 1876) et de J. LEMAIRE, *supra*.

²² Rappelons que l'entrée primitive du cimetière ne se trouvait pas, comme aujourd'hui, dans l'angle Nord-Ouest mais au milieu du long côté occidental.

²³ Un bel exemple : M. VOVELLE et R. BERTRAND, *La ville des morts. Essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*, Paris, 1983. Tout récemment : Fr. DIERKENS-AUBRY et J. VANDENBREEDEN, *Le XIX^e siècle en Belgique*, *op. cit.*, p. 223-224. Illustration pour Bruxelles : par exemple, C. VANDERVELDE, *La nécropole de Bruxelles. Etude de l'architecture et de la sculpture funéraires, des symboles et des épitaphes. Inventaires*, Bruxelles, 1991 et M. CELIS et J. VANDENBREEDEN, *Autour du parvis Notre-Dame à Laeken*, Bruxelles, 1995 (*Des pierres pour le dire*), p. 38-45 et 47-51.

²⁴ Sur cette question, voir surtout K. VELLE, *Begraven of cremeren. De crematiekwestie in België*, Gand, 1992, notamment p. 36-39 et les n. 141 et 151 (p. 109) : Goblet rédigea notamment, en 1882-1883, un *Rapport sur une pétition de la Ville de Bruxelles réclamant des dispositions qui lui permettent d'organiser la crémation facultative des morts*, qu'il défendit à la Chambre en février 1883.

²⁵ Sur ce point, je considère comme irrecevable (et surprenante) la remarque de R.A. GILBERT à la planche de M. BRODSKY, *Eugène Goblet d'Alviella, op. cit.*, p. 77-78.

²⁶ La plupart de ces positions ont déjà été développées et mises en perspective dans les articles publiés ci-dessus. Je crois cependant utile, pour plus de clarté, d'en reprendre ici les éléments majeurs, tout en limitant au maximum les inévitables répétitions.

²⁷ C'est d'ailleurs de 1891 et 1892 que datent deux des livres majeurs de Goblet d'Alviella : *La migration des symboles*, Paris, 1891 et *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Bruxelles, 1892. Je tiendrai cependant compte d'un article capital daté de 1894 : *La loi du progrès dans les religions*, paru dans la *Revue de Belgique*.

²⁸ Voir notamment L. LARTIGUE, *Loge des Amis Philanthropes à l'Orient de Bruxelles. Précis historique, op. cit.*, 2^e partie : 5855-5876, Bruxelles, s. d. (réimpr. dans *Histoire d'une Loge : les Amis Philanthropes à l'Orient de Bruxelles*, t. 1 : *Des origines à 1876*, Bruxelles, 1972, *in fine*), p. 50, 74 et passim. Ou, en particulier, R. DESMED, « La Franc-Maçonnerie belge et la laïcisation de l'enseignement (1830-1914) », dans J. PREAUX (éd.), *Eglise et enseignement. Actes du colloque du x^e anniversaire de l'Institut d'Histoire du Christianisme*, Bruxelles, 1977, p. 197-222, ainsi que R. DESMED, « L'évolution du sentiment religieux chez les Francs-Maçons belges entre 1830 et 1914. L'exemple des loges bruxelloises », dans *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 7, 1976-1977, p. 57-86 (surtout p. 84-86).

²⁹ Voir notamment deux livres de Goblet : *Sahara et Laponie*, Paris, 1873 et *Inde et Himalaya. Souvenirs de voyage*, Paris, 1877.

³⁰ Voir notamment un « classique » de Goblet : *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, Paris, 1884 (trad. angl. dès 1885).

³¹ Par ex. E. GOBLET D'ALVIELLA, « Le protestantisme libéral et la question religieuse en Belgique », dans *Revue de Belgique*, juin 1877. Voir surtout H. BOUDIN, *supra*, ainsi que des recherches en cours (et toujours inédites) de J. HOSTETTER.

³² E. GOBLET, *De la nécessité, op. cit.* Les pages que je cite sont celles du tiré-à-part de la *Revue de Belgique*.

³³ E. GOBLET, *De la nécessité, op. cit.*, p. 31.

³⁴ E. GOBLET, *De la nécessité, op. cit.*, p. 3-6.

³⁵ E. GOBLET, *De la nécessité, op. cit.*, p. 6, n. 1 (note non reprise dans la réimpression de 1887 ; voir *supra*, n. 2).

³⁶ E. GOBLET, *De la nécessité, op. cit.*, p. 10.

³⁷ E. GOBLET, *De la nécessité, op. cit.*, p. 17.

³⁸ E. GOBLET, *De la nécessité, op. cit.*, p. 17.

³⁹ E. GOBLET, *De la nécessité, op. cit.*, p. 32.

⁴⁰ E. GOBLET, *De la nécessité, op. cit.*, p. 14.

⁴¹ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.* Les pages que je cite sont celles du tiré-à-part de la *Revue de Belgique* (Bruxelles, 1885).

⁴² E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 8.

⁴³ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 9.

⁴⁴ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 10-11.

⁴⁵ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 11.

⁴⁶ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 12-15.

⁴⁷ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 16.

⁴⁸ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 17.

⁴⁹ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 18-19.

⁵⁰ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 20-22.

⁵¹ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 22-23.

⁵² E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 23-24.

⁵³ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 24-29.

⁵⁴ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 29-32.

⁵⁵ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 32-33.

⁵⁶ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 33-34.

⁵⁷ E. GOBLET, *Des préjugés, op. cit.*, p. 34.

⁵⁸ E. GOBLET, *Histoire des religions, op. cit.*, p. 81.

⁵⁹ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 2.

⁶⁰ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 13.

⁶¹ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 329.

⁶² E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 335.

⁶³ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 336.

⁶⁴ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 336-337.

⁶⁵ Par religion, Goblet d'Alviella entend « la façon dont l'homme réalise ses rapports avec les puissances surhumaines et mystérieuses dont il croit dépendre » : la religion est la disposition de l'esprit humain qui engendre les religions, c'est-à-dire les phénomènes religieux incluant les croyances, les pratiques, l'éthique et les institutions. Voir GOBLET, *Histoire des religions, op. cit.*, p. 37-38.

⁶⁶ E. GOBLET, *Loi du progrès, op. cit.* Les pages que je cite sont celles du tiré-à-part de la *Revue de Belgique* (Bruxelles, 1894).

⁶⁷ E. GOBLET, *Loi du progrès, op. cit.*, p. 16.

⁶⁸ E. GOBLET, *Loi du progrès, op. cit.*, p. 28.

⁶⁹ E. GOBLET, *Loi du progrès, op. cit.*, p. 29.

⁷⁰ A. SAMYN, *Un essai d'application, op. cit.*, p. (1).

⁷¹ Adolphe Samyn ne cite pas le nom de Goblet d'Alviella ; par discrétion ?

⁷² A. SAMYN, *Un essai d'application, op. cit.*, p. (1).

⁷³ Pour cette description du monument, je suis la monographie de l'architecte : A. SAMYN, *Un essai d'application, op. cit.*, p. (1-2).

⁷⁴ *Supra*, n. 17.

⁷⁵ A. SAMYN, *Un essai d'application, op. cit.*, p. (2-8), auxquelles je renvoie une fois pour toutes.

⁷⁶ Le prototype du dessin de ce marteau est un motif gravé sur un autel gallo-romain, remployé dans l'église de Saint-Gilles du Gard. Voir aussi E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 21-22 et 332.

⁷⁷ Le prototype du dessin de cette roue est une des sculptures du tumulus de Sanchi au nord des Indes. Voir E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 298-301 et « Un curieux problème de transmission symbolique : les roues liturgiques de l'ancienne Egypte », dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 3^e s., t. 34, 1897, p. 439 et sv.

⁷⁸ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 246-248.

⁷⁹ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 251-324 et, surtout, « Recherches sur l'histoire du globe ailé hors de l'Egypte », dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 3^e s., t. 16, 1888, p. 623 et sv.

⁸⁰ Le prototype du dessin du phénix est une monnaie romaine du Bas-Empire, frappée à Trèves. Ce même dessin a été choisi par Goblet d'Alviella pour orner les tirés-à-part de son étude sur *La loi du progrès dans les religions* (*op. cit.*). Sur le phénix, J. MARX, « Le symbole du phénix dans la pensée maçonnique », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1977, fasc. 3-4 (= Ch. DELVOYE, éd., *Franco-Maçonnerie. Symboles, figures, histoire*), p. 372-385.

⁸¹ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 36-38 et 319-320.

⁸² E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 41-43 et 56-108. Voir surtout E. GOBLET, « De la croix gammée ou svastika », dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 3^e s., t. 18, 1889, p. 291 et sv.

⁸³ E. GOBLET, *Histoire des religions, op. cit.*, p. 58-59 et, surtout, « L'intervention des astres dans la destinée des morts », dans *Bulletin de Folklore*, 1892, p. 183-192.

⁸⁴ E. GOBLET, *Histoire des religions, op. cit.*, p. 48-50.

⁸⁵ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 211 et ses différentes publications sur Eleusis.

⁸⁶ E. GOBLET, *Histoire des religions, op. cit.*, p. 56.

⁸⁷ E. GOBLET, *La migration des symboles, op. cit.*, p. 22, 221 et 229-236.

⁸⁸ E. GOBLET, *Histoire des religions, op. cit.*, p. 49.

⁸⁹ E. GOBLET, *Histoire des religions*, op. cit., p. 46. Voir aussi E. GOBLET, *Des origines du grade de maître dans la franc-maçonnerie*. Paris, 1983 (la 1^{re} édition du texte a paru dans le *Bulletin du Grand Orient de Belgique* en 1906).

⁹⁰ Le prototype du dessin de cet arbre est une stèle assyrienne. Voir E. GOBLET, *La migration des symboles*, op. cit., p. 147-216 ; *Histoire des religions*, op. cit., p. 46-48 ; surtout, trois articles parus dans le *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* : « Les arbres paradisiaques des Sémites et des Aryas » (3^e s., t. 19, 1890, p. 633 et sv.), « La fécondation artificielle du palmier dans la symbolique assyrienne » (3^e s., t. 19, 1890, p. 359 et sv.) et « Le thème symbolique de l'arbre sacré entre deux créatures affrontées » (3^e s., t. 24, 1892, p. 360 et sv.).

⁹¹ A. SAMYN, *Un essai d'application*, op. cit., p. (8).

⁹² Je n'ai, bien sûr, pas eu accès au caveau lui-même. Peut-être la disposition des tombes ou de nouvelles inscriptions et figures pourraient-elles fournir matière à réflexion.

⁹³ Sur Octave Van Rysselberghe (1855-1929), voir surtout A. DUMONT, « Notice sur Octave Van Rysselberghe », dans *Annuaire de l'Académie Royale de Belgique*, t. 117, 1952, p. 147-164 et J. STEVENS et E. HENVAUX, « Octave Van Rysselberghe (1855-1929) », dans *A +*, n° 16, mars 1975, p. 17-56.

⁹⁴ J. STEVENS et E. HENVAUX, *Van Rysselberghe*, op. cit., p. 25 ; voir aussi les belles planches de *L'Emulation*, 1886, pl. 20-22. Jos Vandenberghe (Sint-Lukasarchief, Bruxelles) a actuellement une étude de cette maison sur le métier.

⁹⁵ Sur Adolphe Samyn, voir V. G. MARTINY, *La Société Centrale d'Architecture de Belgique depuis sa fondation (1872-1974)*. Bruxelles, 1974, p. 131 et n. 650. On lui doit notamment le jardin d'enfants de la rue du Char (*L'Emulation*, 1887, col. 127-128 et pl. 17-18) et l'église de Grimde (*L'Emulation*, 1886, col. 30 et pl. 9-10).

⁹⁶ A. SAMYN, *Un essai d'application*, op. cit., p. (1).

⁹⁷ Ainsi, au Schoonselhof à Anvers, la tombe — à la fois égyptisante et indianisante — d'Isidore Eyerman (1826-1890), dont la réalisation a été « la première cérémonie publique de la maçonnerie dans la vallée d'Anvers » ; voir *Openbaar Kunstbezit*, 1983, fasc. 3, p. 114 et E. WARMENBOL, « Graven van masons en maçonnieke graven op het Antwerpse Schoonselhof », dans *Epitaaf. Vereniging voor funeraire archeologie*, n° 17, octobre-décembre 1992, p. 2-4.

⁹⁸ E. Hendrickx, disciple de Viollet-le-Duc et protagoniste d'un style néo-gothique « laïc », fut professeur à l'Ecole Polytechnique de l'ULB ; son assistant, Victor Horta (initié aux Amis Philanthropes en 1888) lui succéda en 1892.

⁹⁹ Sur le temple maçonnique de la rue du Persil, voir notamment les textes réunis dans *Rue du Persil 1879-1979*. Bruxelles, Quatuor Coronati Bruxellensis <sic>, 1979 et, surtout, M. CELIS, « De egyptiserende maçonnieke tempels van de Brusselse Loges *Les Amis Philanthropes* en *Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis* », dans *Monumenten en Landschappen*, t. III, 1984, fasc. 3, p. 25-41. Adolphe Samyn fut actif, comme architecte, sur d'autres chantiers de temples maçonniques, notamment celui du « Travail » à Verviers et celui des « Amis du Commerce et la Persévérance Réunis » à Anvers ; sur ceci, je renvoie globalement à des recherches d'Eugène Warmenbol (par ex. E. WARMENBOL, P. MACLOT et M. DE SCHAMPHELEIRE, « Twee tempels onder de slopershamer. Aantekeningen bij de afbraak van het logegebouw van *Les Amis du Commerce et de la Persévérance Réunis* te Antwerpen », dans *Monumenten en Landschappen*, t. III, 1984, fasc. 3, p. 17-24).

¹⁰⁰ Je renvoie, sur ce point, au *Testament philosophique* de Goblet (et, par ex., publié à la fin de l'article de Pierre DALED, *supra*). On y lit notamment : « Je crois au Dieu incognoscible, seule et unique Réalité (...), à sa mystérieuse émanation — le vrai Logos, l'Energie édicatrice de l'Univers —, à l'action providentielle suivant laquelle cette Energie se révèle, la Loi du Progrès que réclame mon cœur et que proclame ma raison ». Mais aussi : « Je ne m'oppose pas, si ma femme le désire, à ce que mes obsèques soient célébrées après l'incinération de mes restes, avec le concours du christianisme protestant qui a consacré notre union et la naissance de nos deux enfants ».

¹⁰¹ R. KREGLINGER, *Le comte Goblet d'Alviella*, op. cit., p. 441-442.

¹⁰² E. GOBLET, *La migration des symboles*, op. cit., p. 3.

¹⁰³ E. GOBLET, *Cinquante années de franc-maçonnerie*, op. cit., p. 79.

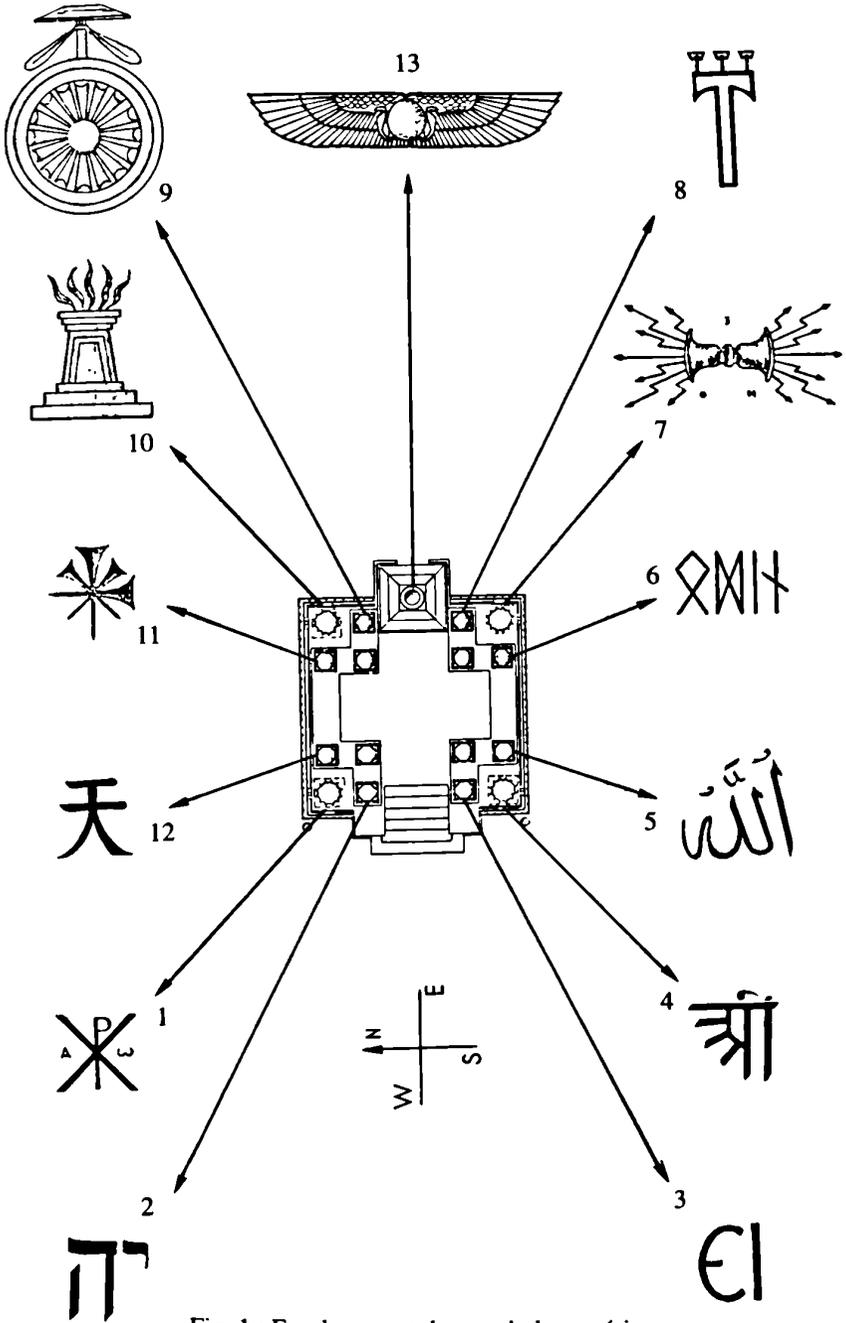


Fig. 1 : Emplacement des symboles extérieurs.

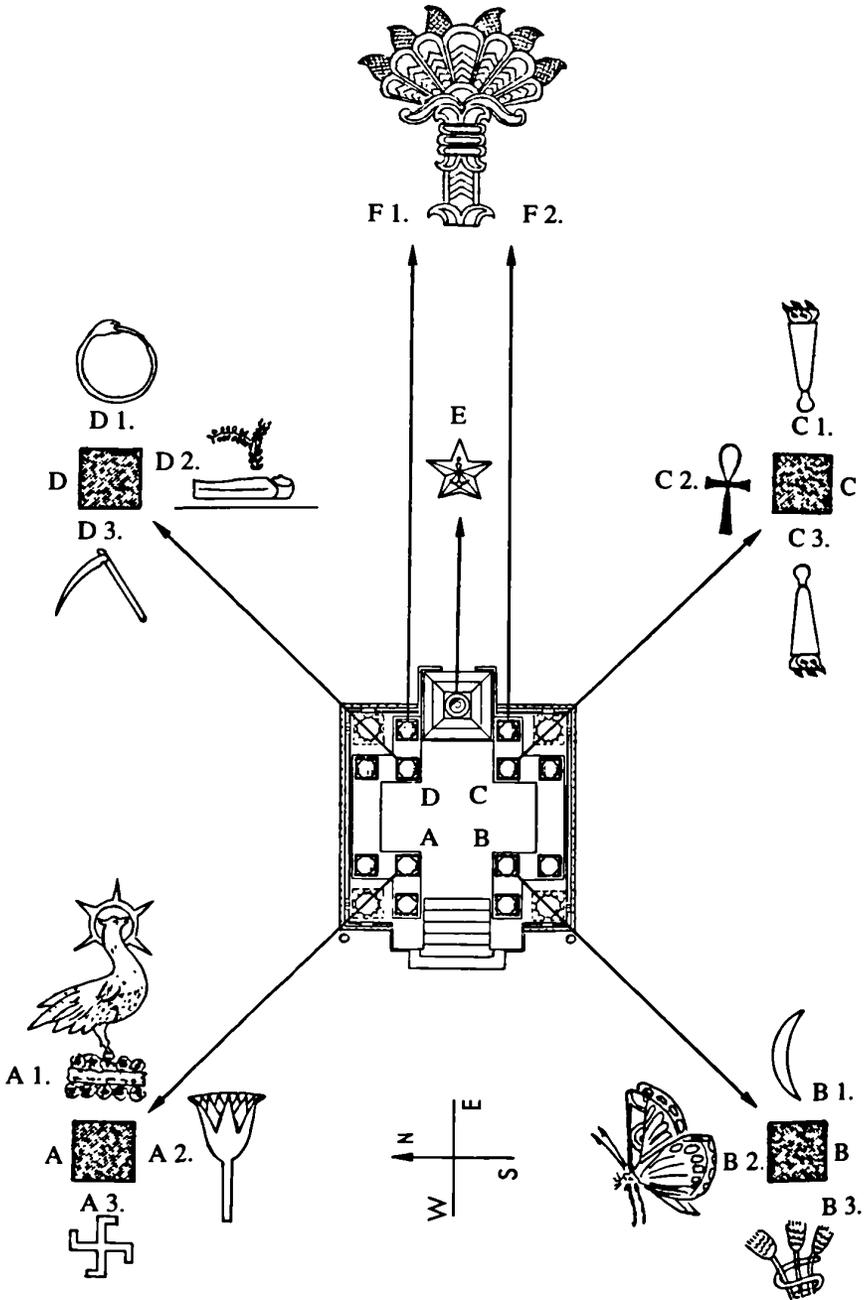
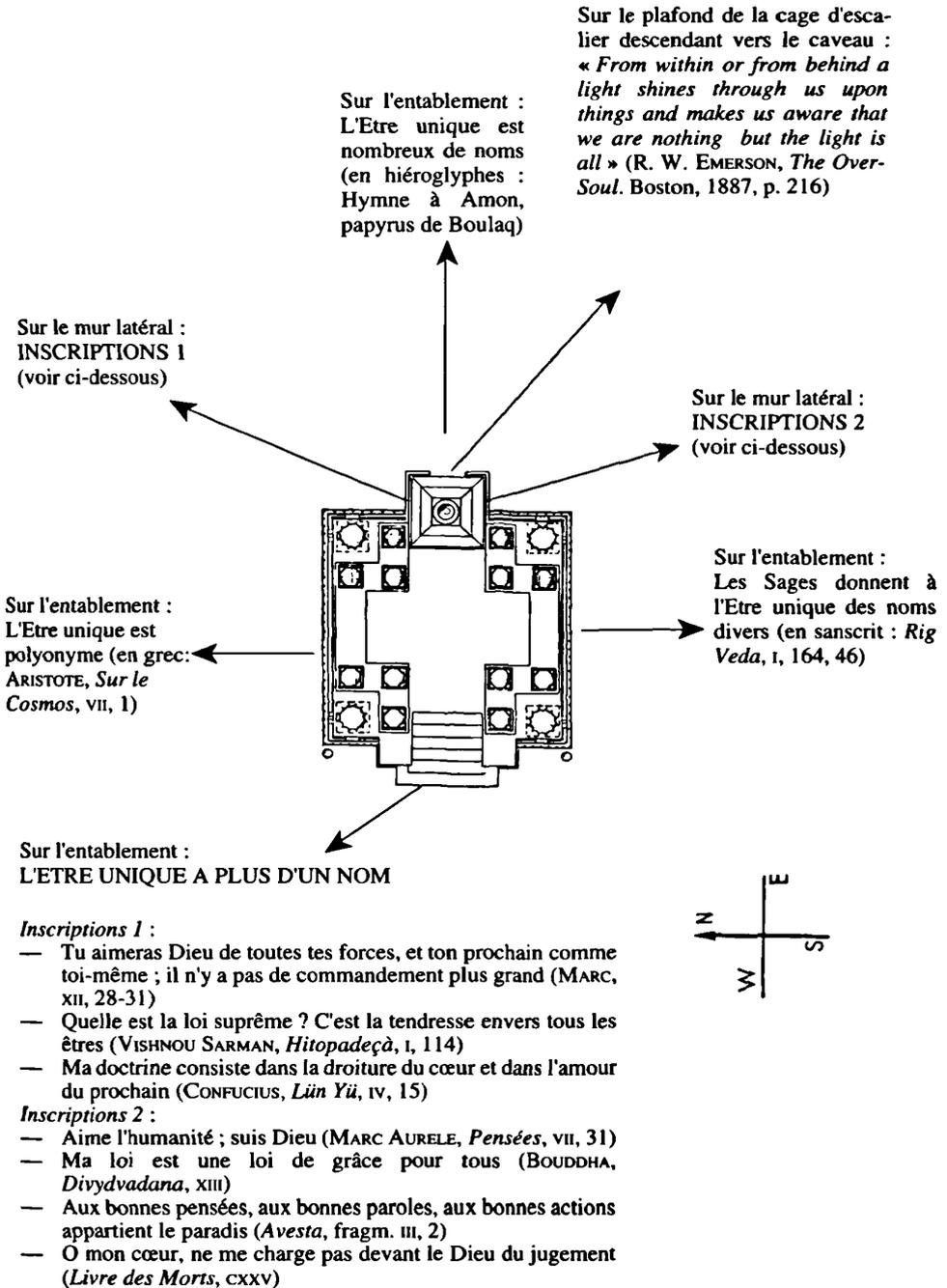


Fig. 2 : Emplacement des symboles intérieurs.



Conclusions

par
Baudouin DECHARNEUX

Au terme de ces journées de réflexion consacrées à Eugène Goblet d'Alviella, c'est un sentiment d'étonnement qui émerge progressivement tant les multiples facettes de la personnalité du comte semblent échapper à toute forme d'études globalisantes. Au fil des communications, nous avons découvert un historien des religions appliqué, un politique engagé, un protestant actif, un franc-maçon convaincu, soucieux de mener de front un ensemble de projets lui tenant à cœur. Si l'on devait résumer en un mot la vie de ce penseur hors du commun, on serait tenté de dire qu'il s'agissait avant tout d'un homme de convictions.

En sa qualité d'historien des religions, Goblet nous est apparu comme un chercheur visant à comprendre l'essence de la symbolique et de ses modes de diffusion. Il prend résolument position pour des hypothèses rationnelles, évitant de porter des jugements de valeurs sur l'objet de ses études et posant sur un pied d'égalité, sans préjugé aucun, chaque culture et religion pour les examiner au travers de sa double grille diffusionniste et évolutionniste. Si cette façon d'étudier le phénomène religieux a vieilli, il n'en reste pas moins que l'absence de parti pris de Goblet, sa volonté d'exhaustivité, l'étendue de ses intérêts, l'érudition de ses analyses forcent l'admiration de l'historien d'aujourd'hui. Certes, en adoptant les thèses diffusionniste et évolutionniste, notre auteur fait la part belle à certaines civilisations et au spiritualisme ; on pourrait, en conséquence, voir dans ces analyses un parti pris culturel et idéologique. Toutefois, à la lecture de son œuvre, on reste convaincu de la rigueur du raisonnement et de l'objectivité des conclusions. A verser au dossier de l'érudition, le Goblet voyageur impénitent qui, souvent, au travers de ses narrations fait montre d'un zèle pour la recherche mais laisse aussi transparaître la sensibilité du chercheur sans laquelle il n'est aucun savoir authentique.

L'impact de l'engagement politique de Goblet constitue, à n'en pas douter, la face émergée d'une pensée qui unissait les idéaux de la franc-maçonnerie, les convictions libérales, les revendications laïques, l'attachement à l'Université libre de Bruxelles. De ce long parcours politique, on pointera particulièrement la volonté de porter au pouvoir les idées laïques du parti libéral, les prises de position sur les colonies, le civisme lors de la guerre 14-18.

C'est certainement le Goblet franc-maçon qui marquera ce colloque en raison de la remarquable activité qu'il déploya au sein de l'Ordre en général, du Grand Orient et du Suprême Conseil en particulier. Les idéaux maçonniques semblent traverser la vie et l'œuvre de Goblet de part en part ; ainsi derrière l'historien, le politique, le protestant, on mesure sans peine l'influence décisive des valeurs véhiculées par les rituels et les symboles maçonniques. Si le maçon s'efforce de développer les contacts internationaux et de renforcer la cohésion du Grand Orient face à des risques d'éclatement, c'est le Vénérable attentif à l'harmonie de sa loge qui retiendra surtout notre attention. Goblet démontre par là combien sa pensée, au-delà de l'engagement politique, du savoir académique, des convictions religieuses, se veut universelle et humaniste.

Au centre de la vie de l'Université de Bruxelles comme professeur et recteur, au centre du débat politique de son temps comme libéral engagé, au centre du protestantisme comme membre du consistoire, au centre de la franc-maçonnerie comme Vénérable et Grand Commandeur, Eugène Goblet d'Alviella apparaît comme un homme de rassemblement cherchant perpétuellement l'unité sans rien concéder sur le plan des convictions. Quel que soit notre propre regard sur ses actes, il reste, par la vertu même de cette rigueur et de cette cohérence, un exemple moral. Somme toute, est-il plus beau témoignage de cet engagement humaniste que le mausolée, bâti à la gloire de l'universalité symbolique, où repose cette figure marquante de l'histoire de Belgique ?

Table des matières

Note de l'éditeur par Alain DIERKENS	5
Avant-propos par Jacques MARX.....	7
Eugène Goblet d'Alviella et l'Université libre de Bruxelles par Andrée DESPY-MEYER	11
Goblet d'Alviella, un intellectuel en politique Commentaires sur son œuvre et sa pensée par Marc D'HOORE.....	19
Eugène Goblet d'Alviella et le protestantisme libéral par Hugh R. BOUDIN.....	35
Le débat autour de la répression religieuse du xvi ^e siècle en Belgique, vu par un libéral franc-maçon (1876-1879) par Aline GOOSENS	51
Goblet d'Alviella et l'histoire comparée des religions par Michel GRAULICH.....	61
Goblet d'Alviella : une certaine interprétation de l'enseignement de la symbolique et des symboles par Baudouin DECHARNEUX	73
La notion de Dieu dans la pensée du comte Goblet d'Alviella par Pierre F. DALED.....	81
Le rôle de Goblet d'Alviella dans la symbolique comparée du xix ^e siècle par Jean-Pierre LAURANT	89

La religion et la civilisation égyptiennes dans l'œuvre de Goblet d'Alviella Sources, interprétations et dérivations	
par Eugène WARMENBOL	95
Les <i>Indes</i> de Goblet d'Alviella : le voyage de 1875-1876 et la confrontation avec la réalité indienne	
par Claudine BAUTZE-PICRON	107
Les répercussions sur la pensée religieuse de Goblet d'Alviella de son voyage aux Indes	
par André COLINET	117
Les conférences de Goblet d'Alviella pour la chaire Hibbert à Oxford (1891) (résumé)	
par Aubrey NEWMAN	125
Réflexion sur <i>La migration des symboles</i>	
par Renée DEPASSE	127
Goblet d'Alviella, la loge des Amis Philanthropes et le Grand Orient de Belgique	
par Jacques LEMAIRE.....	133
Le Grand Orient de Belgique, Eugène Goblet d'Alviella et l'Angleterre	
par Michel L. BRODSKY	151
Les rituels maçonniques réformés d'Eugène Goblet d'Alviella	
par Pierre NOËL.....	163
La réécriture du grade maçonnique de Chevalier du Soleil par Eugène Goblet d'Alviella : sources, enjeux et sens	
par Pierre MOLLIER	181
Le monument funéraire de la famille Goblet d'Alviella à Court-Saint-Etienne	
par Alain DIERKENS.....	193
Conclusions	
par Baudouin DECHARNEUX	213
Table des matières.....	215

Planche I



Adolphe SAMYN, *Le mausolée de la famille Goblet d'Alviella à Court-Saint-Etienne, 1887. Vue d'ensemble* (photo Jean-Pierre Ducamp).

Planche II



Allée menant au mausolée de la famille Goblet d'Alviella, vue de l'ancienne entrée du cimetière (photo Jean-Pierre Ducamp).



Un des sphinx gardant l'allée menant au mausolée. Sur la base, le monogramme d'Eugène Goblet d'Alviella (photo Jean-Pierre Ducamp).

Planche III



Obélisque élevé à la mémoire de Joseph Packard (1828-1888), beau-père d'Eugène Goblet d'Alviella, au cimetière de Court-Saint-Etienne. L'inscription gravée précise : « The Lord Knoweth the days of the upright and their inheritance shall be forever » (photo Eugène Warmenbol).



*Jan VERHAS et Louis DELBEKE, *Apothéose d'Hiram*. Une des peintures du Cycle d'Hiram décorant le grand temple des Amis Philanthropes à Bruxelles, 1879.*

Planche IV



Adolphe SAMYN, *Grand Temple des Amis Philanthropes*, rue du Persil, à Bruxelles (1879).

Table des matières

Note de l'éditeur, par Alain Dierkens

Avant-propos, par Jacques Marx

Goblet d'Alviella et l'Université libre de Bruxelles, par Andrée Despy-Meyer

Eugène Goblet d'Alviella, un intellectuel en politique. Commentaires sur son œuvre et sa pensée, par Marc D'Hoore

Eugène Goblet d'Alviella et le protestantisme libéral, par Hugh R. Boudin

Le débat autour de la répression religieuse du XVI^e siècle en Belgique, vu par un libéral franc-maçon (1876-1879), par Aline Goosens

Goblet d'Alviella et l'histoire comparée des religions, par Michel Graulich

Goblet d'Alviella : une certaine interprétation de l'enseignement de la symbolique et des symboles, par Baudouin Decharneux

La notion de Dieu dans la pensée du comte Goblet d'Alviella, par Pierre F. Daled

Le rôle de Goblet d'Alviella dans la symbolique comparée du XIX^e siècle, par Jean-Pierre Laurant

La religion et la civilisation égyptiennes dans l'œuvre de Goblet d'Alviella.

Sources, interprétations et dérivations, par Eugène Warmenbol

Les *Indes* de Goblet d'Alviella : le voyage de 1875-1876 et la confrontation avec la réalité indienne, par Claudine Bautze-Picron

Les répercussions sur la pensée religieuse de Goblet d'Alviella de son voyage aux Indes, par André Colinet

Les conférences de Goblet d'Alviella pour la chaire Hibbert à Oxford (1891), par Aubrey Newman

Réflexion sur *La migration des symboles*, par Renée Depasse

Goblet d'Alviella, la Loge des Amis Philanthropes et le Grand Orient de Belgique, par Jacques Lemaire

Le Grand Orient de Belgique, Eugène Goblet d'Alviella et l'Angleterre, par Michel L. Brodsky

Les rituels maçonniques réformés par Eugène Goblet d'Alviella, par Pierre Noël

La réécriture du grade maçonnique de Chevalier du Soleil par Eugène Goblet d'Alviella : sources, enjeux et sens, par Pierre Mollier

Le monument funéraire de la famille Goblet d'Alviella à Court-Saint-Etienne, par Alain Dierkens

Conclusions, par Baudouin Decharneux



9 782800 411200

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

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celui-ci est reproduit sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mise en ligne par les Bibliothèques; il s'articule selon les trois axes [protection](#), [utilisation](#) et [reproduction](#).

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -.

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

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

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent **gratuitement** à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires dont les exemplaires imprimés sont épuisés : 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 utilisées à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (EDITIONS@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

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

7. Liens profonds

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

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

Reproduction

8. Sous format électronique

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

9. Sur support papier

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

10. Références

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