

## DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

---

DIERKENS Alain, éd., "Le penseur, la violence, la religion", in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 7, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996.

---

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

Elle a été publiée par les  
**Editions de l'Université de Bruxelles**  
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

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

Editions de l'Université de Bruxelles

# PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

**Edités par Alain Dierkens**

7/1996

---

## **LE PENSEUR, LA VIOLENCE, LA RELIGION**

---







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

Comité directeur

---

Président : H. Hasquin

---

Vice-président : J. Marx

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

**Problèmes d'histoire  
des religions**

---

---

**LE PENSEUR,  
LA VIOLENCE, LA RELIGION**

---

---

**Edités par Alain Dierkens**  
7/1996  
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 martyre 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

---

6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et  
franc-maçon,  
éd. Alain Dierkens, 1995

# Note de l'éditeur

Alain DIERKENS

Les 20, 21 et 22 octobre 1994 se tenait, dans les locaux de l'Institut de Sociologie (Salle Dupréel et Salle Baugniet) de l'Université Libre de Bruxelles, un colloque international intitulé « Le penseur, la violence, la religion ». Les organisateurs de cette manifestation scientifique en étaient deux jeunes chercheurs de l'Institut des Religions et de la Laïcité de l'ULB, Aline Goosens et Baudouin Decharneux ; le colloque né de leur amicale complicité et de leur dynamisme était, en quelque sorte, l'aboutissement de séminaires de recherche organisés, depuis 1992, à l'IERL sur la violence du pouvoir dans ses rapports avec les religions en Occident.

Le colloque de 1994 présentait un programme ambitieux : plus de vingt communications, parfois articulées en tables-rondes thématiques (sur l'expression de la violence dans les récits mythiques, sur les déviances religieuses et les hérésies, sur les individus face à la violence religieuse aujourd'hui). L'entreprise avait d'ailleurs bénéficié de nombreux appuis financiers (le FNRS, la faculté de Philosophie et Lettres de l'ULB, le ministère de la Communauté Française de Belgique, le Crédit Communal, la Loterie Nationale, ...). Le public, nombreux et attentif, qui a assisté aux trois journées de travail réservera, sans nul doute, un accueil chaleureux au présent volume.

S'il n'a, hélas, pas été possible de publier ici la totalité des textes des exposés des séminaires de 1992-1994 et du congrès d'octobre 1994, Aline Goosens et Baudouin Decharneux ont cependant veillé à ce que l'on trouve regroupées certaines des contributions les plus originales. La majorité d'entre elles émanent de jeunes chercheurs ou enseignants de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Libre de Bruxelles, témoignant ainsi d'une encourageante vitalité des recherches en sciences humaines, particulièrement en histoire (au sens le plus large) et en philosophie.



# Introduction

Baudouin DECHARNEUX

Les religions ont servi d'assise à l'édification de nombreuses pensées et ont contribué au développement d'idées originales. Sans conteste, elles générèrent violences et intolérance, légitimant le pire sous le couvert du sacré. Alors que le monde contemporain est en proie à une série de secousses religieuses confrontant plus que jamais l'homme au phénomène religieux, il nous a semblé que la poursuite de ce large débat au travers d'un colloque pluridisciplinaire contribuerait, modestement, à une meilleure compréhension du cercle qui semble unir tragiquement l'homme, la religion et la violence.

Nous souhaitons aborder ce dossier de façon aussi large que possible laissant à chaque chercheur le soin de poser ses propres définitions, permettant à chaque discipline d'exploiter ses richesses méthodologiques intrinsèques. Ceci présente l'avantage de créer un espace de réflexion authentiquement pluridisciplinaire ; cette façon de procéder induit inévitablement un sentiment d'éclatement ou d'inachèvement. En tout état de cause, le lecteur reste seul juge de l'aventure.

Face à des notions aussi complexes que le penseur, la religion ou la violence, il est plusieurs façons d'agir ou de réagir selon les convictions particulières. Les pages qui suivent, offrent, notamment, l'intérêt de montrer qu'il n'existe aucune recette pour éviter que la violence ne s'immisce entre l'homme pensant et la religion. Il n'est de salut ni dans l'action, ni dans la fuite. La leçon commune de ces contributions est un message de complexité et de réflexivité ; complexité car, par nature, la religion unit les champs épars du social et des consciences ; réflexivité car seule l'épreuve du miroir peut abolir l'intolérance. Reste la recherche. Scientifique, en un premier temps, avec ses exigences, ses hésitations, ses méthodes ; personnelle, en un second temps, avec ses résonances et ses interrogations. De ces rencontres demeurent des questions. Questions restées souvent sans réponse car touchant le sentiment ; questions délogées du souci de convaincre car livrées à la subjectivité.



# Les condamnations de Bérenger de Tours (<sup>x</sup><sup>e</sup> siècle)

Christian BROUWER

Bérenger de Tours est une des personnalités marquantes du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle. Il doit sa célébrité à ce qu'on a appelé la deuxième controverse eucharistique médiévale. Une première controverse avait en effet opposé au <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle Paschase Radbert à ses contemporains. La controverse du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle fut longue et comporte de multiples facettes. L'objet de la présente étude est d'approcher ce qui dans l'exercice de la pensée a pu faire naître une réaction hostile de la hiérarchie ecclésiastique. Nous ne centrerons donc pas notre propos sur les discussions doctrinales en matière sacramentelle. Nous examinerons plutôt ce qui dans la méthode de Bérenger était un motif d'incompréhension, de rejet et de condamnation pour ses contemporains.

Tout d'abord, il est nécessaire de présenter sommairement le déroulement chronologique des événements <sup>1</sup>. Bérenger est né vers l'an mil à Tours. Après des études à l'école cathédrale de Chartres, il devient écolâtre à Tours puis archidiacre à Angers. Il occupait ce poste quand les premières attaques furent portées contre lui. Entre 1049 et 1079, pas moins de quatorze conciles différents, aux issues variées, traitèrent des positions de Bérenger. La controverse connut trois temps forts : la période 1049-1054, sous le pape Léon ix ; le concile romain de 1059, sous Nicolas ii ; et le concile romain de 1079 sous Grégoire vii.

En 1049, le pape Léon ix effectue une grande tournée en Gaule pour affirmer l'autorité pontificale au-delà des Alpes. C'est une première phase de la réforme dite grégorienne. Au même moment, Bérenger écrit à Lanfranc, alors prieur de l'abbaye normande du Bec, pour préparer un débat contradictoire sur les conceptions eucharistiques. Lanfranc ne reçoit la lettre qu'à Rome où il a suivi le pape. Mais son contenu a été divulgué. Au cours d'un concile tenu au Latran en 1050, Lanfranc est sommé de s'expliquer sur sa foi eucharistique et ses rapports avec Bérenger. Bérenger est excommunié et convoqué au concile qui se tint à Verceil, en septembre de la même année. Retenu prisonnier par le roi de France Henri i<sup>er</sup>, il ne peut s'y rendre et est à nouveau condamné. L'année suivante, le 16 octobre 1051, le roi de France réunit un nouveau concile pour amener Bérenger à résipiscence ; celui-ci ne se déplace pas et est non seulement condamné, mais encore menacé d'être poursuivi par les troupes du roi s'il ne fait pas amende honorable. Bérenger s'exécute lors du concile tenu à Tours

à la fin de 1051 ou au début de 1052 <sup>2</sup>. Enfin, en 1054, le légat du pape Hildebrand, futur Grégoire VII, se rend à Tours pour une conciliation avec Bérenger. Celui-ci promet de se rendre à Rome. Mais Léon IX meurt et le voyage n'a pas lieu. Fin de la première phase de la controverse.

C'est seulement en avril 1059, sous le pontificat de Nicolas II, que Bérenger se rend à Rome pour y comparaître devant le concile préparé par le principal conseiller du pape, le cardinal Humbert de Silva Candida <sup>3</sup>. Bérenger est contraint de lire une profession de foi qui prend l'exact contre-pied des positions qu'il avait défendues et il doit brûler ses ouvrages.

Le troisième temps fort de la controverse se situe en 1079. Entre 1059 et 1079, malgré sa soumission, Bérenger avait continué à propager ses idées. C'est l'époque d'une polémique violente, par voie de pamphlets, avec Lanfranc. Dans un premier texte, Bérenger attaque le pape et le concile. Lanfranc lui répond point par point dans son *De corpore et sanguine Domini*, écrit entre 1063 et 1068 <sup>4</sup>; après 1068, Bérenger réplique dans la seule œuvre de quelque ampleur qui nous soit parvenue : le *Rescriptum contra Lanfrannum* (longtemps appelé *De sacra coena*). L'unique manuscrit de cet écrit fut découvert par Lessing dans la bibliothèque de Wolfenbüttel en 1770 <sup>5</sup>. En 1078, Grégoire VII convoque Bérenger à Rome. Malgré l'attitude plus conciliante de ce pape, Bérenger est une fois de plus contraint à professer une formule contraire à ses conceptions. De retour en Gaule, il se retire à Saint-Cosme, près de Tours, où il finit ses jours en 1088.

Le principal motif invoqué par l'institution ecclésiastique pour condamner Bérenger est sa doctrine, jugée hérétique, sur l'eucharistie. On pourrait penser qu'une condamnation pour hérésie suppose une doctrine bien établie dans l'Église, explicitement définie lors de conciles généraux, à laquelle la condamnation se réfère. Or, dans le cas de Bérenger, il n'en est rien. Les décisions conciliaires se sont élaborées au fur et à mesure de la controverse et en réaction aux positions de Bérenger. Pourtant, les éléments doctrinaux qui ont été mis en cause avaient déjà une longue histoire qu'il nous faut retracer à très grands traits.

Sur la question eucharistique, deux courants traversent la théologie du Haut Moyen Âge, l'un tenant son autorité de saint Ambroise, l'autre de saint Augustin <sup>6</sup>. Quoique n'étant pas incompatibles et ne se prononçant pas explicitement sur la nature du changement lors de la consécration eucharistique, les deux tendances présentaient des orientations distinctes.

Les écrits d'Ambroise suggèrent que le pain et le vin se transforment en corps (ou même en chair) et sang du Christ lors de la consécration et que ce corps s'identifie au corps historique du Christ. Cette position s'appuie sur la conception que la nature est entièrement soumise à la volonté divine, qui peut la modifier en toute circonstance. Il s'agirait donc d'une mutation de la nature du pain et du vin, que les théologiens contemporains appellent métabolisme <sup>7</sup>.

Augustin insistait davantage sur le caractère symbolique des sacrements. Une de ses formules célèbres *sacramentum, id est sacrum signum* <sup>8</sup>, s'appuie sur une théorie du signe, défini dans son *De doctrina Christiana* : « Le signe est une chose qui, outre l'aspect qu'elle présente aux sens, fait venir d'elle-même quelque chose d'autre à la pensée » <sup>9</sup>. En expliquant le sacrement comme signe, Augustin considère une dis-

tance entre le sacrement et ce dont il est sacrement. Pour lui, il n'y a donc pas dans l'eucharistie d'identification entre le pain et le vin et le corps du Christ, entre le *sacramentum* et la *res sacramenti*. D'autant qu'il présente de préférence l'eucharistie comme une communion des fidèles. On sait que dans l'ecclésiologie chrétienne, l'Église est considérée comme le corps du Christ, dont les fidèles sont les membres. Ainsi, le sacrement est signe à la fois du corps historique du Christ mais aussi du corps du Christ constitué par l'ensemble des fidèles. Cela ne signifie cependant pas qu'Augustin se serait opposé à ce qu'on parle de présence réelle dans le sacrement.

Une première controverse éclate dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Paschase Radbert, moine de Corbie, radicalise la position ambrosienne, en innovant sur deux points :

- la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ se fait sur le mode d'une conversion substantielle, c'est-à-dire que la substance même du corps et sang remplace la substance du pain et du vin ;
- de plus, ce corps sacramentel est identifié au corps historique du Christ ; le corps qui est né de la Vierge, c'est-à-dire son enveloppe charnelle sur terre, crucifiée et enlevée au ciel <sup>10</sup>.

Ces innovations de Paschase ont rencontré une très large opposition. Ratramne de Corbie, parmi bien d'autres, a notamment défendu une conception plus conforme aux positions augustiniennes <sup>11</sup>. Mais, au cours des deux siècles suivants, la position de Paschase devient, sinon officiellement la doctrine de l'Église, du moins l'opinion généralement admise <sup>12</sup>.

La position de Bérenger, au contraire, s'appuie en particulier sur Augustin et sur un traité de Ratramne attribué à Jean Scot. Il maintient la distinction entre *sacramentum* et *res sacramenti*, n'identifie pas le pain avec le corps historique du Christ et nie la conversion substantielle. Pour lui, la substance du pain et du vin subsiste après la consécration (*panis superesse, non absumptam esse substantiam*). Pour autant, il ne nie pas que le pain et le vin deviennent le vrai corps et le vrai sang du Christ, mais ce changement se produit pour la foi et l'intelligence (*fidei et intellectui*) <sup>13</sup>. Ainsi, pour revenir à une conception plus augustinienne, Bérenger est contraint de rejeter les innovations de Paschase dans les termes mêmes où celui-ci les avait formulées. Il doit donc nier la conversion substantielle, généralement admise à son époque. C'est ce qui le fait passer pour hérétique.

La riposte de l'Église donna lieu à une formulation du matérialisme eucharistique le plus net. On peut lire en effet dans la profession de foi rédigée par Humbert en 1059 : « ...je professe de bouche et de cœur... que le pain et le vin qui sont posés sur l'autel sont, après la consécration, non seulement un sacrement, mais aussi le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur Jésus Christ, et que <le corps> est physiquement (*sensualiter*) manipulé et brisé par le prêtre, broyé par les dents des fidèles, non seulement comme un sacrement, mais aussi en vérité » <sup>14</sup>. Cette formule, largement diffusée par le pape Nicolas II, fit autorité pour plusieurs siècles <sup>15</sup>.

L'acharnement des deux camps montre que cette discussion ne se résumait pas à une dispute d'école. Car, dans la conversion substantielle, c'était la toute-puissance divine, capable de faire des miracles, qui était en jeu. Au-delà même, il s'agissait de la conception de la nature, de l'irruption du divin dans le monde naturel et du mode de

communication entre le divin et les hommes. L'aspect ecclésial y était en outre très important, puisque dans la tradition chrétienne l'eucharistie est l'acte sacerdotal par excellence.

Attardons-nous à présent sur les critiques de méthode qui furent adressées à Bérenger et qui jouèrent notamment un rôle lors de ses premières condamnations. Pour cela, revenons aux premiers temps de la controverse, alors que Bérenger n'avait encore encouru aucune condamnation. En effet, à partir du moment où ses positions furent condamnées par les autorités ecclésiastiques, l'opinion des contemporains fut forcément conditionnée par son hérésie, considérée alors comme avérée.

Deux lettres nous renseignent sur ce qu'on reprochait à Bérenger avant les conciles de Rome et de Verceil (1050). Elles émanent toutes deux d'anciens condisciples de Bérenger à Chartres. La première est d'Adelman de Liège, qui fut écolâtre de Saint-Lambert à Liège, avant d'effectuer un séjour à Spire et de devenir évêque de Brescia <sup>16</sup>.

La *Lettre* d'Adelman se présente comme une mise en garde à Bérenger. Le bruit court que celui-ci ne reconnaît pas la foi catholique et qu'il soutient que le corps et le sang du Christ « ne sont pas le vrai corps et le vrai sang du Christ, mais une sorte de figure et de similitude » <sup>17</sup>. Adelman n'accuse pas directement Bérenger d'être hérétique mais suggère qu'il pourrait le devenir s'il ne suit pas la voie droite des Pères et s'il s'égaré sur les chemins de traverse que constituent les hérésies et les schismes, en brisant la paix de l'Église <sup>18</sup>. Comme les Pères sont nettement opposés aux philosophes païens, qui se trompent non seulement sur le Dieu créateur mais même sur le monde, c'est l'usage de la philosophie païenne qui est ici mise en cause <sup>19</sup>. Adelman propose une typologie sommaire de la perception et de la connaissance : les hommes font certaines choses seulement par les sens, comme entendre et voir ; d'autres, par les sens et par l'intelligence, comme lire et écrire ; d'autres, seulement par l'intelligence si elle est pure et bien entraînée (*intellectus... purus atque etiam usu limatus*), comme le calcul des nombres, les proportions des sons, la connaissance des choses incorporelles <sup>20</sup>. Mais, ni les sens, ni l'intelligence ou la raison ne peuvent saisir la réalité des sacrements. En effet, si l'on prend l'exemple du baptême, les sens informeront que l'eau du baptême est de l'eau, la raison pénétrera la nature de l'eau, mais le pouvoir régénérateur et la rémission des péchés accomplis dans le baptême échapperont tant à la raison qu'aux sens. Il y faut pour cela, dit Adelman, quelque chose de plus : la foi chrétienne <sup>21</sup>.

Il en est de même pour les réalités divines spécifiques au christianisme : « Non seulement nous savons que Dieu lui-même, dont l'énigme surpasse toute intelligence, est, ce que même les infidèles confessent, mais aussi qu'il est un et le même en trois personnes, incircoscrit, tout entier partout et en aucun lieu, et cependant nous n'avons pas saisi cela par les sens ou la raison. D'où le percevons-nous alors ? Et que sommes-nous de plus qu'un vivant doué de raison ? Sois bien vigilant et attentif que, outre les sens et la raison, nous avons une troisième chose plus importante, par quoi nous pouvons atteindre Dieu lui-même ; elle n'est pas innée mais conférée par la grâce de Dieu : c'est la foi chrétienne » <sup>22</sup>.

Ainsi Adelman délimite un domaine « théologique », que la raison ou l'intelligence — il est difficile de faire ici la distinction entre les deux — ne peuvent pas

atteindre et dans lequel on ne peut raisonner avec les moyens de la philosophie païenne. La raison a cependant son champ d'action propre : la nature, mais même dans ce domaine les païens se sont trompés. Il ne reste donc que la pratique des arts libéraux — du reste très largement héritiers de la philosophie non chrétienne — pour investiguer sur la nature<sup>23</sup>. Pourtant, dans cette matière-là non plus, Bérenger ne se comporte pas comme il le faudrait. Il a trop de goût pour la nouveauté et ne respecte pas l'autorité des textes anciens. « On dit... que, cherchant à attraper des nouveautés, tu mets en cause les anciens et privés de leur autorité les écrivains les plus éprouvés dans les arts, à tel point que tu méprises tout à fait Priscien, Donat et Boèce, et qu'en leur opposant ta propre autorité, tu t'efforces de renverser nombre de leurs écrits, qui, approuvés par l'usage de tous les érudits, se sont répandus jusqu'à nous »<sup>24</sup>. A côté de l'autorité des Écritures et des Pères, il y a donc une autre autorité, qui tient non seulement à l'ancienneté des auteurs, mais surtout à l'usage qui a éprouvé la pertinence de leurs écrits. Pour un lettré comme Adelman, il était certes tolérable mais tout de même « d'une audace acharnée » (*audaciae pervicacis*) de vouloir remettre en cause l'autorité de ces auteurs<sup>25</sup>. On voit là, transposées dans le domaine des arts libéraux, des marques traditionnellement attachées à l'accusation d'hérésie : la recherche de la nouveauté et l'obstination<sup>26</sup>. *A fortiori*, l'emploi des moyens dialectiques pour discuter des réalités divines rendait Bérenger suspect. Déjà saint Jérôme en avait fait une attitude caractéristique des hérétiques<sup>27</sup>.

La deuxième lettre antérieure aux conciles de Rome et de Verceil, et même peut-être antérieure à celle d'Adelman, est due à Hugues de Breteuil, évêque de Langres<sup>28</sup>. Elle présente l'intérêt particulier que son auteur a eu plusieurs conversations avec Bérenger<sup>29</sup>. Elle serait donc le premier témoignage direct sur la controverse.

Contrairement à la position d'Adelman, Hugues de Breteuil ne disqualifie pas l'intelligence dans l'appréhension des sacrements. Toute sa réponse repose sur l'opposition entre l'aspect extérieur, sensoriel, dans les sacrements et une intelligence intérieure, fondée sur la foi. Sans faire référence à la raison, Hugues commence par affirmer que les sens, formés par la puissance divine, ne peuvent saisir le divin. Mais une intelligence des sacrements est possible. Il écrit : « Si la nature et l'essence du pain et du vin persistent dans leur fondement réel après la consécration, rien ne peut être pensé avoir été transféré, et, si ce qui est ajouté se fait par la seule puissance de l'intellect, on ne saisit vraiment pas comment est et d'où vient ce qui n'existe pas jusque-là, ni comment il est identique (à ce qui le précède). Car l'intellect distingue les essences, il n'en est pas l'auteur ; il en est le juge, non l'instaurateur »<sup>30</sup>.

Pour Hugues, la position de Bérenger selon laquelle le pain de l'autel est après la consécration le corps du Christ « pour la foi et pour l'intelligence » implique que le corps du Christ y était *intellectualis*. Pour lui, *intellectualis* signifie que cette présence ne se trouve que dans l'intelligence du fidèle, non corporellement dans la nature du pain. Hugues considère cela comme inacceptable, parce que l'on ne peut laisser à l'intelligence humaine le soin de juger si le corps est présent dans le pain<sup>31</sup>. Si l'intelligence ne saisit pas un transfert de nature ou d'essence du corps du Christ dans le pain et le vin, il ne voit pas ce qu'elle peut saisir. Mais cela suppose précisément que la présence du corps dans le pain soit intelligible à l'intelligence humaine. Sur le plan rationnel, Hugues tente d'enfermer Bérenger dans l'alternative suivante : soit le pain

conserve sa nature, n'est pas le corps du Christ et est donc inopérant comme sacrement, soit sa nature lui est enlevée et on peut dire qu'il est le corps du Christ. Pour Hugues, si l'on refuse cette alternative on parle contre la raison <sup>32</sup>. Plus loin, il note encore que Bérenger n'a pas une bonne intelligence de l'eucharistie en pensant que la manducation du pain entraîne la corruptibilité du corps du Christ <sup>33</sup>.

Mais sur quoi repose l'intelligibilité dont Hugues se réclame ? La réponse est claire : c'est la foi qui purifie. Comme dans les *Soliloques* de saint Augustin la purification est nécessaire pour que la pensée saisisse les choses divines <sup>34</sup>. Le doute, par contre, empêche l'intelligence du sacrement : « celui qui accepte le doute de la pensée, même s'il est de bonne vie, s'exclut d'atteindre à l'intelligence de ce sacrement » <sup>35</sup>. En l'occurrence, la foi a un contenu précis, elle porte sur la toute-puissance divine. C'est pourquoi Hugues met Bérenger en garde contre une argumentation sur la toute-puissance divine, car elle n'est pas soumise au raisonnement et tout doute sur elle empêche de penser correctement les sacrements. En effet, elle rend possibles les mystères et l'Écriture en apporte le témoignage. C'est pourquoi il faut « estimer Dieu par ses propres paroles et non par des assertions (qui lui sont) étrangères » <sup>36</sup>. Hugues fait allusion ici aux paroles de la Cène, qu'il cite lui-même plus loin <sup>37</sup>. Il accuse Bérenger de ne pas admettre la vérité de l'Écriture : « Bien plus, tu perturbes la vérité, tu argumentes contre l'Écriture comme si elle avait menti et tu ne la crains pas quand elle dit qu'il faut croire sans le voir ce que la vérité a promis » <sup>38</sup>. En outre, pour Hugues, le fait que l'apparence du pain et du vin soit maintenue est nécessaire à la foi. On ne peut fonder là-dessus une négation de leur changement de nature, parce que ce serait commettre l'erreur qui consiste à juger d'un point de vue humain les choses divines. Il faut des « yeux spirituels » pour reconnaître la « vérité de la chair » dans le pain <sup>39</sup>. Pour finir, Hugues engage Bérenger à tourner son regard vers l'intérieur et à être aveugle pour l'extérieur, parce que le regard extérieur trompe la pensée par l'aspect des mystères. Il y ajoute un argument ecclésial : puisque les mystères sont communs à tous, le jugement doit être porté selon les sens catholiques et canoniques <sup>40</sup>.

La démarche de Hugues est donc bien différente de celle d'Adelman. Tandis que pour ce dernier il s'agissait de disqualifier la raison en matière de sacrements et de choses divines en général, l'effort de Hugues tend à montrer comment l'intelligibilité des sacrements repose sur la foi. En effet, Hugues refuse ou ignore toute possibilité d'interprétation symboliste du sacrement. Pour lui, l'intelligence purifiée par la foi ne peut saisir qu'un changement de nature dans le pain. Ainsi la raison exclut toute autre alternative qu'un sacrement avec changement de nature ou pas de sacrement du tout.

Le contexte du *Liber de corpore et sanguine Domini* de Lanfranc est tout autre que celui des lettres d'Adelman et de Hugues. Quand Lanfranc l'écrit (entre 1063 et 1070), Bérenger a déjà été condamné dans plusieurs conciles <sup>41</sup>. Ces condamnations ecclésiastiques influent largement sur le jugement que Lanfranc porte sur Bérenger. Il écrit comme si l'hérésie de Bérenger était avérée avant même le premier concile romain : « Au temps du saint pape Léon, ton hérésie a été déferée au siège apostolique » <sup>42</sup>. Or la lettre sur laquelle se fonde le jugement de Rome ne contient qu'une proposition de débat sur l'hérésie de « Jean Scot » <sup>43</sup>.

En examinant le *De corpore* de Lanfranc, nous passons aussi à une autre dimension intellectuelle. Lanfranc fut en effet célébré comme un maître dialecticien et Bé-

renger le considéra toujours comme son principal adversaire <sup>44</sup>. De plus, l'œuvre est une réfutation d'un traité de Bérenger (*Scriptum contra synodum*), qui ne nous est pas parvenu. Les fragments que cite Lanfranc suffisent cependant à établir que l'œuvre constituait une attaque en règle contre le synode romain de 1059 et contre la formule que Humbert de Silva Candida fit lire à Bérenger <sup>45</sup>. C'est dire si le *De corpore* peut nous apprendre beaucoup sur les reproches de méthode qui étaient faits à Bérenger. Mais par ce fait même, la question devient plus complexe. L'opposition ne se fait plus aussi clairement entre la foi et la raison. La discussion porte plutôt sur la manière d'interpréter les autorités, scripturaires ou patristiques, et d'user de la raison <sup>46</sup>.

Au concile romain de 1050, Léon IX avait demandé à Lanfranc « d'exposer sa foi et, après l'avoir exposée, de la prouver davantage par les autorités sacrées que par des arguments » <sup>47</sup>. Lanfranc semble partager le point de vue du pontife, puisqu'il reproche à Bérenger : « Tu abandonnes les autorités sacrées pour te réfugier dans la dialectique » <sup>48</sup>. Mais il doit répondre à Bérenger quand celui-ci remet en cause la formule qu'il a dû adopter au concile romain de 1059. Pour cela, Lanfranc reconnaît la nécessité d'user aussi bien de raisonnements que des autorités (*divinis auctoribus et manifestis rationibus*), tout en plaçant plus haut la foi définie par le concile (*hanc fidem*) et l'intervention divine (*auctore Deo*) <sup>49</sup>.

Un long passage du *De corpore* met en évidence des oppositions de méthode entre les deux hommes <sup>50</sup>. Pour prouver la persistance du pain après la consécration, Bérenger se fonde sur la valeur existentielle de la copule « est » dans les propositions *panis altaris solummodo est sacramentum* et *panis altaris solummodo est verum corpus Christi*. Les ressources de la dialectique sont donc mises en œuvre. Pour sa part, Lanfranc propose d'interpréter le terme *panis* sur un mode figuré, en s'appuyant sur les techniques plus traditionnelles de l'exégèse <sup>51</sup>.

Mais Lanfranc va-t-il s'arrêter là ? Refusera-t-il de se laisser entraîner sur le terrain dialectique en matière divine ? Ou suivra-t-il la voie méthodologique tracée par Bérenger : utiliser les ressources du *trivium* pour expliquer l'eucharistie ? Son recours à la dialectique est pour le moins circonspect.

Lanfranc commence en effet son exposé par des précautions : « sur un mystère de la foi... je préférerais entendre et répondre des autorités sacrées que des raisons dialectiques » <sup>52</sup>. Mais il ne veut pas paraître manquer de ressources dans l'art dialectique. Est-ce vanité de professeur ? Lanfranc s'en défend : « Mais Dieu et ma conscience me sont témoins que dans le traitement des lettres divines je ne désirerais ni proposer des questions dialectiques ou leurs solutions, ni répondre à celles qui me sont proposées » <sup>53</sup>. Enfin, Lanfranc se couvre de l'autorité de saint Augustin pour user de la dialectique <sup>54</sup>. Cela posé, Lanfranc se lance dans une critique détaillée des arguments de Bérenger. Il recourt pour cela aux règles de la topique (théorie logique des « lieux » d'arguments), de la formulation des propositions et de la validité des syllogismes <sup>55</sup>. Ainsi Lanfranc s'est lui aussi engagé sur le terrain de la dialectique. Mais il ne l'a fait que pour réfuter Bérenger, pour montrer que même dans ce domaine Bérenger est inconséquent. Sa méthode n'est donc pas d'opposer à Bérenger d'autres arguments dialectiques sur l'eucharistie, mais seulement d'invalider ceux de Bérenger.

La réplique de Bérenger aux critiques de Lanfranc constitue la matière de l'œuvre qu'on appelle désormais le *Rescriptum contra Lanfrannum*, le plus long texte de lui

qui nous ait été conservé <sup>56</sup>. Chaque argument de Lanfranc y est longuement réfuté. Pour le passage qui nous occupe, Bérenger admet tout d'abord que l'on puisse interpréter un terme métaphoriquement. Mais pour lui, c'est *corpus* et non *panis* qui est métaphorique (*tropice*) <sup>57</sup>. Ensuite, Bérenger s'attache à montrer que Lanfranc a non seulement mal compris les arguments du *Scriptum contra synodum*, mais encore qu'il ne l'a pas cité honnêtement. Pour clore sa réponse aux critiques dialectiques de Lanfranc, Bérenger lui renvoie l'accusation de sottise et d'erreur qu'il lui avait adressée : « Qui doit plutôt être tenu pour sot et erroné ? Moi, qui n'ai ni pensé, ni écrit ce que tu m'attribues ? Ou toi, qui m'imputes faussement, dans la précipitation de ta haine, d'avoir écrit ce que tu savais que je n'avais pas écrit » <sup>58</sup>.

Ainsi Bérenger ne se laisse démonter ni par les condamnations conciliaires ni par les arguments de Lanfranc. Il répond à tous les points de la critique de son adversaire. Sa conviction restera inébranlable au moins jusqu'au concile romain de 1079, alors qu'il est déjà très avancé en âge. En outre, et c'est sans doute le plus important, la méthode de Bérenger, alliant dialectique, autorités et arguments théologiques, force Lanfranc à user de la dialectique en matière théologique et la polémique se poursuivra à la fois sur les deux terrains. C'est que nous avons affaire à deux dialecticiens. L'un, le moine Lanfranc, éprouve bien des scrupules, nous l'avons vu, à mettre son art en pratique en matière divine. L'autre, Bérenger, clerc séculier, fait de la dialectique un critère déterminant dans l'interprétation des textes sacrés, mais au service d'une position théologique, d'une certaine conception du sacrement. Sur la place de la raison ou de la dialectique dans la théorie de la connaissance, quelques prises de position de Lanfranc et de Bérenger pourront nous éclairer.

On constate en effet que chez Bérenger raison et autorité ne s'excluent nullement. Certes, Bérenger affirme que la raison est supérieure à toute autre méthode : « ...que procéder par la raison est incomparablement supérieur dans la perception de la vérité parce que la chose est (alors) évidente, nul ne le niera sans cécité de la folie » <sup>59</sup>; ou encore « aucun homme de cœur ne doit te suivre pour préférer céder en quelque matière aux autorités, plutôt que d'avancer d'abord par la raison si le choix lui en est donné » <sup>60</sup>. Mais dans le même temps, Bérenger se récrie contre l'accusation de Lanfranc d'abandonner les autorités <sup>61</sup>. De plus, il a toujours affirmé sa conformité aux positions des Pères, Jérôme, Augustin mais surtout Ambroise <sup>62</sup>. En outre, Bérenger use de l'autorité de saint Augustin pour fonder son usage de la dialectique ; il produit en effet une citation du célèbre passage du *De ordine* : « la dialectique est l'art des arts, la discipline des disciplines, elle sait apprendre, elle sait enseigner, non seulement elle veut rendre savant, mais elle le fait » <sup>63</sup>. Ici Bérenger détourne le sens du texte augustinien. Chez Augustin, en effet, l'expression *disciplinam disciplinarum* n'est pas un superlatif et ne signifie donc pas que la dialectique est supérieure aux autres formes de savoir, mais au contraire qu'elle est l'instrument des autres disciplines (*machinamenta et instrumenta*). Sur quoi donc Bérenger s'appuie-t-il pour fonder la supériorité de la dialectique ? Non seulement la dialectique ne contredit pas la sagesse divine, mais elle y trouve son fondement : « ...je ne me repens pas de m'être réfugié dans la dialectique dont je ne vois pas que la sagesse et la vertu même de Dieu s'écartent, elle vainc plutôt ses ennemis par l'art » ; et plus loin : « se réfugier dans la dialectique, c'est se réfugier dans la raison ; qui ne s'y réfugie pas abandonne son

honneur, parce qu'il a été fait à l'image de Dieu selon la raison »<sup>64</sup>. Pour Bérenger, c'est un devoir d'user de la raison, et donc de la dialectique, dans la recherche de la vérité, parce que par là les hommes sont à l'image de Dieu. A cette position se rattache aussi une citation du *De doctrina Christiana*<sup>65</sup>, tirée d'un passage où Augustin affirme que les hommes n'inventent pas les règles du raisonnement, mais qu'ils découvrent celles qui ont été instituées par Dieu. La tendance de Bérenger est d'insister sur ce type d'autorités pour donner une sorte d'inaffabilité à la dialectique. Or Lanfranc ne rejette pas cette autorité. Mais, en affirmant que Dieu « dispose les causes tant des propositions vraies que des fausses », il relativise d'autant le poids de la dialectique<sup>66</sup>.

Résumons les oppositions de méthode entre les écrits de Bérenger et ceux de ses contemporains que nous avons examinés. Ils ne lui reprochent pas, sans plus, d'user de la raison. Tous reconnaissent qu'elle occupe une place dans l'ordre de la connaissance humaine. Mais cette place est différente pour chacun. Adelman affirme la supériorité de la foi sur la raison. Leurs champs d'action respectifs sont bien distincts. Pour Hugues, l'intelligence purifiée par la foi peut saisir la signification des sacrements. Lanfranc, enfin, marque sa préférence pour l'interprétation des textes sacrés par les autorités, et évite d'user des armes de la dialectique pour discuter directement des choses divines. Il limite leur usage à la réfutation de Bérenger.

En quoi Bérenger s'oppose-t-il à ces trois positions ? Sans remettre en cause l'autorité de l'Écriture et des Pères, il fait de la dialectique la principale méthode d'interprétation des textes, y compris sur les questions les plus centrales de la théologie sacramentelle. Cette supériorité de la dialectique est elle-même fondée sur la nature rationnelle de l'homme créé à l'image de Dieu. Par là, Bérenger faisait partie du mouvement qui faisait une confiance de plus en plus grande dans la raison humaine. Même si les condamnations conciliaires ne font pas allusion à la dialectique, les autorités ecclésiastiques ont certainement vu là un danger pour le magistère de l'Église.

Enfin, Bérenger, condamné pour ses conceptions sur l'eucharistie et suspect par sa préférence pour la dialectique, est constamment accusé d'avoir introduit la discorde et le scandale dans l'Église. Chez Adelman, la paix de l'Église est troublée quand un hérétique ou un schismatique dévie du droit chemin des Pères et de la foi catholique, ce qui peut être interprété tant comme une différence doctrinale que comme l'emploi de nouvelles méthodes d'interprétation : « Donc, sur le chemin la paix, hors du chemin le scandale. Ils encourent ce scandale ceux qui, déviant par les hérésies et les schismes, déchirent la paix catholique par des conflits impies »<sup>67</sup>. Il prie donc Bérenger de démentir ceux qui affirment que « tu t'es séparé de l'unité de (notre) sainte mère l'Église et à propos du corps et du sang du Seigneur, qui par toute la terre est chaque jour immolé sur le saint autel, tu apparais avoir une opinion différente de la foi catholique »<sup>68</sup>. On lit dans la lettre de Hugues de Breteuil : « Tu scandalises l'Église universelle et tu offenses ton créateur même »<sup>69</sup>. Après les premières condamnations de Bérenger, Théoduin, évêque de Liège (1048-1075), écrit au roi de France pour lui demander de condamner à mort Bérenger et son évêque, sans avoir recours à un débat contradictoire, puisqu'ils sont hérétiques avérés : « Pourtant, il ne faudrait pas que de tels hommes soient entendus, et on ne doit pas tant convoquer pour eux un concile que rechercher leur supplice »<sup>70</sup>.

Dans la même veine, mais sur le plan plus spécifique de l'interprétation des textes sacrés, Lanfranc reproche à Bérenger de subvertir les Écritures, les écrits des Pères et les pontifes romains unanimes : « En affirmant que Humbert a écrit contre la vérité catholique, tu le reprends, non seulement lui, mais aussi les pontifes romains, l'Église romaine et les nombreux saints Pères ; tu te précipites contre ce que les bienheureux docteurs en bien des passages ont établi unanimement, sinon dans les mêmes termes, du moins dans le même sens, (à savoir que) tout homme qui, sur la doctrine de la foi, est en désaccord avec l'Église romaine et universelle est hérétique. Alors que tu t'efforces d'établir que les autres sont hérétiques, il t'arrive par un juste jugement de Dieu que, dégringolant dans l'hérésie, tu sois convaincu d'hérésie » <sup>71</sup>. Ainsi, pour Lanfranc, il y a sous des formulations diverses un sens unanime et unique du sacrement. C'est lui qui constitue la position de l'Église. Tout désaccord sur cette doctrine est considéré comme hérétique. Il va de soi que dans une telle conception, aucune évolution du dogme n'est possible. Lanfranc ne pouvait donc admettre que Paschase ou Humbert avaient innové. Il tente au contraire d'accréditer l'image d'une Église unanime face à un perturbateur isolé.

Mais la méthode utilisée par Bérenger est également incriminée par Lanfranc. La primauté accordée à la dialectique apparaît chez lui comme porteuse de schisme. Citant Grégoire le Grand : « Nous devons savoir que si l'opération divine est saisie par la raison, elle n'est pas admirable, et la foi, à laquelle la raison humaine fournit une expérience, n'a pas de mérite » <sup>72</sup> ; il commente : « C'est pourquoi, dans des choses d'une telle profondeur, il aurait mieux valu que tu pries Dieu, soit pour que ton intelligence saisisse ce qui peut l'être en fonction des capacités humaines, soit pour supporter patiemment et humblement, et cependant croire, ce qui dans un tel secret dépasse les forces de la nature humaine et que dans cette vie notre intelligence ne peut saisir, plutôt que de te lancer dans un conflit, d'avoir une opinion différente de celle de l'Église universelle, de provoquer un nouveau schisme par tes paroles et tes écrits contre les préceptes des saints Pères » <sup>73</sup>. Ici Lanfranc rejoint l'opinion que nous avons déjà trouvée chez Hugues de Breteuil : l'intelligence humaine doit être purifiée par la foi et la prière pour saisir les choses divines. Sans quoi, par ses seuls moyens, l'homme est entraîné à des opinions divergentes de l'Église universelle.

Mais Bérenger était-il schismatique ? Le schisme est aujourd'hui défini par les canonistes comme un refus, pour le baptisé, de la soumission au souverain pontife ou de l'union avec l'Église. Ce refus doit être systématique et habituel. Il est donc distinct de la simple désobéissance. Il peut être accompagné d'hérésie, mais pas nécessairement <sup>74</sup>.

Or, tout au long de la controverse, sûr d'avoir raison, Bérenger a espéré une reconnaissance de ses thèses par l'autorité pontificale. Mais après les condamnations, il a eu des mots très durs contre ses juges. On peut lire dans le *Scriptum contra synodum*, cité par Lanfranc : « Je suis en accord, dit le Bourguignon (c'est-à-dire Humbert), avec la sainte Église romaine. En réalité, la vérité même (c'est-à-dire les thèses de Bérenger) n'a pas fait l'expérience de la sainte Église, mais de l'Église des méchants, d'un concile de vanité, non du siège apostolique, mais du siège de Satan » <sup>75</sup>. Bernold de Constance, historien de la controverse, rapporte en outre le jeu de mots forgé par Bérenger à l'encontre de Léon IX : *non pontificem, sed pompificem et pulpificem* <sup>76</sup>,

c'est-à-dire « non un pontife mais un pompeux, et un faiseur de chair », puisque c'était la chair du Christ qui devait être sur l'autel.

Des propos de ce genre, outre qu'ils manifestent la verve satirique de Bérenger et la violence de ses attaques, s'apparentent plutôt à de la désobéissance. Jamais Bérenger n'a contesté les autorités ecclésiastiques comme telles. Mais il a pensé qu'elles étaient dans l'erreur. Lanfranc, par contre, semble considérer que tout hérétique est *ipso facto* schismatique. Pour lui, Bérenger, en refusant l'autorité pontificale sur un point de doctrine, se met hors de la communion de l'Église universelle et devient schismatique <sup>77</sup>.

Bérenger était donc à la croisée des chemins. Il fut condamné non seulement pour avoir défendu une doctrine qui n'avait plus cours, mais aussi pour l'avoir défendue avec des armes dialectiques que l'on n'admettait pas encore. L'affaire a pris une telle ampleur parce que le point de doctrine mis en cause est central dans la théologie chrétienne. Il touche en effet aux relations entre nature et surnature, à la toute-puissance divine et à la réalité du miracle. Pourtant, la dialectique devait, en s'affinant et en s'enrichissant de nombreuses références nouvelles, notamment aristotéliennes, mener à l'efflorescence de la pensée scolastique. Le cas de Bérenger est typique du x<sup>e</sup> siècle, où l'aspiration à de nouvelles méthodes et à de nouveaux objets de recherche se faisait sentir sans pouvoir encore s'exprimer pleinement.

## Notes

<sup>1</sup> Sur la biographie de Bérenger et le déroulement de la controverse, les ouvrages fondamentaux sont dus à A. J. MACDONALD, *Berengar and the Reform of the Sacramental Doctrine*, London, 1930 (réimpr. New York, 1977), cité MACDONALD ; M. CAPPUYNS, « Bérenger de Tours », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 8, 1935, col. 385-407 ; Jean DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du x<sup>e</sup> siècle*, Leuven, 1971 (*Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents* 37), cité MONTCLOS.

<sup>2</sup> L'attitude de Henri I<sup>er</sup> vis-à-vis de Bérenger est complexe. Le roi était en conflit avec le comte d'Anjou Geoffroy Martel, protecteur de Bérenger, mais aussi abbé titulaire de Saint-Martin de Tours où Béren-

ger était chanoine. Par ailleurs, il veillait à défendre ses prérogatives ecclésiastiques contre le pape. L'emprisonnement puis la condamnation de Bérenger peuvent donc être interprétés à la fois comme un épisode du conflit entre l'Anjou et le roi, et comme le refus de laisser à l'autorité pontificale le soin de juger un cas qui était de la juridiction royale ; MACDONALD, p. 55-56, 74-76 et 99-102 ; MONTCLOS, p. 64-67 et 109-122.

<sup>3</sup> Henry CHADWICK, « Ego Berengarius », *Journal of Theological Studies* NS 40, 1989, p. 414-445 (cité CHADWICK).

<sup>4</sup> PL 150, col. 407-442 (cité LANFRANC, *De corpore*) : l'édition Quadratus, reproduite par Migne est déficiente ; une liste de manuscrits du *De corpore* ainsi qu'une réédition de quelques extraits a été publiée par R. B. C. HUYGENS, « Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance », *Sacris erudiri* 16, 1965, p. 360-363 et 370-377 ; une liste de leçons divergentes a été dressée par MONTCLOS, p. 540-545.

<sup>5</sup> L'édition de référence est désormais : BERINGERIUS TURONENSIS, *Rescriptum contra Lanfrannum*, éd. R. B. C. HUYGENS, Turnhout, Brepols, 1988 (*Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis* 84), cité BÉRENGER, *Rescriptum*.

<sup>6</sup> Sur l'aspect théologique de la question, Josef GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926 (*Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* 15) ; Ovidio CAPITANI, « Studi per Berengario di Tours », *Bullettino dell'Istituto per il medio evo e archivio Muratoriano* 69, 1957, p. 67-173 (cité CAPITANI, *Studi*) ; Burkhard NEUNHEUSER, *Eucharistie im Mittelalter und Neuzeit*, Freiburg-Basel-Wien, 1963 (*Handbuch der Dogmengeschichte* 4, 4b), p. 11-24 ; Marta CRISTIANI, « La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX », *Studi medievali* 3<sup>e</sup> sér., 9, 1968, p. 167-233 (cité CRISTIANI).

<sup>7</sup> AMBROISE de Milan, *De sacramentis* 4, 14-20 et 24-29 (éd. BOTTE, *Sources chrétiennes* 25, 1950, p. 82-87) ; *De mysteriis* 9, 52-53 (éd. BOTTE, *ibid.*, p. 125-126) ; CRISTIANI, p. 169-171.

<sup>8</sup> Saint AUGUSTIN, *De civitate Dei* 10, 5 (éd. DOMBART-KALB, I, p. 408) : *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.*

<sup>9</sup> Saint AUGUSTIN, *De doctrina Christiana* 2, 1, éd. J. MARTIN (CCSL 32, 1962), p. 32 : *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire* ; CRISTIANI, p. 175-178.

<sup>10</sup> CAPITANI, *Studi*, p. 71-78 ; Réginald GRÉGOIRE, « Paschase Radbert », *Dictionnaire de Spiritualité* 12, Paris, 1984, col. 295-301.

<sup>11</sup> CAPITANI, *Studi*, p. 78-80 ; Jean-Paul BOUHOT, « Ratramne de Corbie », *Dictionnaire de Spiritualité* 13, Paris, 1988, col. 147-153.

<sup>12</sup> CAPITANI, *Studi*, p. 84-104 ; principaux jalons dans cette évolution : Odon de Cluny, Hériger de Lobbes et Fulbert de Chartres, maître de Bérenger.

<sup>13</sup> BÉRENGER, *Epistola contra Almannum*, éd. MONTCLOS, p. 531-533 ; dans le *Rescriptum contra Lanfrannum* de Bérenger, l'allusion à cette doctrine est très indirecte ; Bérenger relève seulement l'incongruité de qualifier de *sensualis* (perceptible par les sens) ce qui est invisible, c'est-à-dire la chair du Christ ; cela entraîne que ce qui est visible, la forme du pain, serait perceptible par l'intelligence : BÉRENGER, *Rescriptum* II, 1716-1726, p. 148 et 2368-2382, p. 165-166 (les références donnent le chapitre, les numéros de lignes et les pages de l'édition Huygens).

<sup>14</sup> LANFRANC 410D-411A ; MONTCLOS, p. 171-172 et 540 : *... ore et corde profiteor... panem et vinum quae in altare ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter non solum sacramentum, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.*

<sup>15</sup> CHADWICK, p. 415.

<sup>16</sup> H. SILVESTRE, « Notice sur Adelman de Liège, évêque de Brescia (†. 1061) », *Revue d'histoire ecclésiastique* 61, 1961, p. 855-871 ; ADELMAN DE LIÈGE, *Lettre à Bérenger de Tours*, éd. R. B. C. HUYGENS, dans « Textes latins du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle », *Studi Medievali* 3<sup>e</sup> sér., 8, 1967, p. 451-503 (cité HUYGENS, *Textes latins*). Je suis la date traditionnelle de ca. 1049 (avant 1050), car la date postérieure (1053-1055), donnée par MONTCLOS, p. 125-131, ne résiste pas aux arguments de Ovidio CAPITANI, « L'« affaire bérengarienne » ovvero dell'utilità delle monografie », *Studi Medievali* 3<sup>e</sup> série, 16, 1975, p. 363-364. En effet, si Bérenger avait déjà été condamné (1050-1051), Adelman ne pouvait l'encourager à montrer le mensonge de ceux qui cherchent à ternir sa réputation, puisque ces « menteurs » seraient en l'occurrence le pape Léon IX ; sur le contenu, MACDONALD, p. 266-269 ; CAPITANI, *Studi*, p. 103-111.

<sup>17</sup> ADELMAN DE LIÈGE, *Lettre à Bérenger de Tours*, éd. HUYGENS, p. 477, l. 39-40 : *non esse verum corpus Christi neque verum sanguinem, sed figuram quandam et similitudinem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 476-478.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 478-479.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 483.

<sup>22</sup> *Ibid.* : *Deum quoque ipsum, cuius enigma omnem superat intellectum, non solum novimus esse quod et infideles fatentur, verum etiam unum eundemque trium personarum incircumscriptionem, ubique inlocaliter totum, neque tamen sensu aut ratione hoc habemus comprehensum. Unde ergo id percipimus ? Et quid amplius quam animal rationale sumus ? Hic prorsus evigila atque animadvertite, preter sensum et rationem tercius quiddam prestantius, quo deum ipsum attingere possumus, nos habere, non innatum sed ex gratia dei conlatum, hoc vero esse fidem christianam.*

<sup>23</sup> Adelman fait allusion à l'arithmétique, à la musique et à la logique (*ibid.*).

<sup>24</sup> ADELMAN DE LIÈGE, *Lettre à Bérenger de Tours*, éd. HUYGENS, p. 487 : *aiunt ... te, novitatum captatorem, veteres accusare atque probatissimos scriptores artium exauctorare, adeo ut Priscianum, Donatum, Boetium prorsus contemnas multaue eorum dicta, quae eruditorum omnium usu comprobante ad nos usque demanarunt, opposita auctoritate tua evertere coneris.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 487-488.

<sup>26</sup> Ces motifs d'hérésie, affirmés par saint Augustin, seront repris au XI<sup>e</sup> siècle dans la collection canonique que constitue le *Décret* de Gratien. AUGUSTIN, *L'utilité de croire* 1, 2, éd. bénédictine (*Bibliothèque augustiniennes* 8), p. 208-209 (*Décret de Gratien*, c. xxviii, col. 998) ; *La cité de Dieu* 18, 51 (*Décret de Gratien*, c. xxxi, col. 998) ; les références au *Décret de Gratien* renvoient à *Corpus iuris canonici*, vol. 1 : *Décret de Gratien*, 2a pars, éd. E. L. RICHTER-E. FRIEDBERG, Leipzig, 1879.

<sup>27</sup> Saint JÉRÔME, *Commentaire à Osée 5* (*Décret de Gratien*, c. xxxiii, col. 999).

<sup>28</sup> Jean-Charles DIDIER et Philippe DELHAYE, « Hugues de Breteuil, évêque de Langres († 1050). Lettre à Bérenger de Tours sur la présence réelle », *Recherches augustiniennes* 16, 1981, p. 289-331 (cité DIDIER-DELHAYE). La lettre est éditée et traduite aux p. 312-332. Je suis l'attribution et la datation de la lettre, soit probablement 1048, proposées par ces auteurs (p. 301-303), malgré Montclos (p. 48-51) qui l'attribue à un évêque de Langres postérieur. Voir aussi la réfutation de CAPITANI, « L'« affaire bérengarienne », p. 364-365.

<sup>29</sup> HUGUES DE LANGRES, *Lettre à Bérenger* 8, éd. DIDIER-DELHAYE, p. 316 : *Quod tecum sepius reuoluendo ; 10, p. 316 : cum ad te de misteriis sermonem adorsus ; 20, p. 330 : sicut mecum in tuo discubio contulisti.*

<sup>30</sup> HUGUES DE BRETEUIL, *Lettre à Bérenger* 3, éd. DIDIER-DELHAYE, p. 312 : *Namque si panis et uini natura et essentia, reali principalitate post consecrationem persistunt, translatus nichil potest intelligi, et si quod adiunctum est, sola fit intellectus potentia, reuera non capitur quomodo uel unde uel idem sit quod adhuc non subsistit. Est enim intellectus essentialium discussor, non opifex ; iudex, non institutor, ...*

<sup>31</sup> DIDIER-DELHAYE, p. 306, n. 72.

<sup>32</sup> HUGUES DE BRETEUIL, *Lettre à Bérenger* 4, éd. DIDIER-DELHAYE, p. 314 : *Quod si forte dixeris et suam naturam retinere et tamen non esse impotens sacramentum, contra rationem loqueris si cui naturam confers inherenciam tollis.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>34</sup> AUGUSTIN, *Soliloques* I, 6, 12, éd. W. HORMANN (CSEL 89, 1986), p. 20 : *Oculi sani mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium jam remota atque purgata : quod ei nihil aliud praestat quam fides primo.*

<sup>35</sup> HUGUES DE BRETEUIL, *Lettre à Bérenger* 8, éd. DIDIER-DELHAYE, p. 316 : *ipsa mentis dubietas, licet bone vite sit, qui accipit, excludit ne ad eius sacramenti intelligentiam pertingat.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 318 : *Deum suis uocibus et non alienis assertionibus estimandum* (citation d'AMBROISE, *De paenitentia* I, 5, 21, éd. O. FALLER (CSEL 73, p. 179), p. 129 : *Sed non deus alienis adsertionibus, sed suis aestimandus uocibus est.*)

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 326 : *Immo tu perturbas ueritatem et quasi mentitam redarguis nec ueris scripturam dicentem quod ea que ueritas repromisit sine aspectu credenda sunt.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 322 : *spiritualibus oculis ipsa carnis ueritas non negatur.*

<sup>40</sup> *Ibid.* 20, p. 328.

<sup>41</sup> LANFRANC, *De corpore et sanguine Domini* PL 150, 407-442 (cité LANFRANC, *De corpore*) ; quelques extraits concernant l'histoire de la controverse ont fait l'objet d'une meilleure édition par R. B. C. HUYGENS, « Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance », *Sacris erudiri* 16, 1965, p. 370-377 ; la mention du concile de 1079, tenu sous Grégoire VII, est une interpolation dans l'édition Quadratus, reprise par Migne, et ne contrevient donc pas à la datation, *ibid.*, p. 367.

<sup>42</sup> LANFRANC, *De corpore* (PL 150 413A) : *Tempore sancti Leonis papae, delata est haeresis tua ad apostolicam sedem.*

<sup>43</sup> HUYGENS, *Textes latins*, p. 456 ; rappelons que « Jean Scot » désigne le traité de Ratramne de Corbie.

<sup>44</sup> Sur Lanfranc *dialecticus*, Margaret GIBSON, *Lanfranc of Bec*, Oxford, 1978, p. 44-50.

<sup>45</sup> MONTCLOS, p. 180-195.

<sup>46</sup> Sur les oppositions de méthode entre Lanfranc et Bérenger, voir notamment Richard W. SOUTHERN, « Lanfranc of Bec and Berengar of Tours », *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*, éd. R. W. HUNT, W. A. PANTIN, R. W. SOUTHERN, Oxford, Clarendon, 1948, p. 27-48 ; André CANTIN, « Ratio et auctoritas dans la première phase de la controverse eucharistique entre Bérenger et Lanfranc », *Revue des études augustiniennes* 20, 1974, p. 155-186 ; *Id.*, « La « raison » dans le *De sacra coena* de Bérenger de Tours (av. 1070) », *Recherches augustiniennes* 12, 1977, p. 174-211 ; les contributions de Margaret T. GIBSON, Henry CHADWICK et André CANTIN dans *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours*, éd. P. GANZ, R. B. C. HUYGENS, F. NIEWÖHNER, Wiesbaden, 1990 (*Wolfenbütteler Mittelalter Studien* 2).

<sup>47</sup> LANFRANC, *De corpore* 4 (PL 150, 413B) : ... *fidem meam exponerem, expositam plus sacris auctoritatibus quam argumentis probarem.*

<sup>48</sup> LANFRANC, *De corpore* 7 (PL 150, 416D) : *Relictis sacris auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis.*

<sup>49</sup> LANFRANC, *De corpore* 4 (PL 150, 414B) : *de hac re opportunius tibi respondebo cum fidem hanc, auctore Deo, divinis auctoribus et manifestis rationibus veram esse monstravero.*

<sup>50</sup> LANFRANC, *De corpore*, chap. 6-7 (PL 150, 415D-418C) ; GIBSON, *Lanfranc*, p. 86-88.

<sup>51</sup> LANFRANC, *De corpore*, chap. 6 (PL 150, 415D-416D).

<sup>52</sup> *Ibid.* : *de mysterio fidei ... mallet audire et respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes.*

<sup>53</sup> LANFRANC, *De corpore* 7 (PL 150, 417A) : *Sed testis mihi Deus est, et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum, nec proponere, nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones.*

<sup>54</sup> LANFRANC (*Ibid.*) cite le *De doctrina Christiana* : *Augustinus ... in libro De doctrina Christiana, hanc disciplinam maxime laudet, et ad omnia quae in sacris litteris vestigantur plurimum valere confirmet ; on peut rapprocher ce passage de De doctrina Christiana II, 31, 48, éd. J. MARTIN (CCSL 32, 1962), p. 65 : Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissoluenda, plurimum ualet.*

<sup>55</sup> LANFRANC, *De corpore* 7 (PL 150, 417B-418C).

<sup>56</sup> Le début de l'œuvre est perdu dans l'unique manuscrit qui nous l'a transmise. Elle a traditionnellement été intitulée *De sacra coena*. Toutefois, l'auteur l'appelle lui-même *Rescriptum contra Lanfrannum* dans le cours du texte : R. B. C. HUYGENS, dans BÉRENGER, *Rescriptum*, p. 12 ; MONTCLOS, p. 198-199.

<sup>57</sup> BÉRENGER, *Rescriptum* I, 1180-1752, p. 68-84 ; sur l'emploi métaphorique, notamment I, 1376-1385, p. 74.

<sup>58</sup> BÉRENGER, *Rescriptum* I, 2065-2068, p. 93 : *quis habendus sit potius stultus et errans, ego, qui nec sensi quod mihi adscribis nec scripsi, aut tu, qui falso reputas de precipitatione odii tui scripsisse quod minime cognoveras me scripsisse.*

<sup>59</sup> BÉRENGER, *Rescriptum* I, 1778-1780, p. 85 : *ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae cecitate nullus negaverit.*

<sup>60</sup> BÉRENGER, *Rescriptum* I, 1823-1824, p. 86 : *nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere quam ratione, si optio sibi detur, preire.*

<sup>61</sup> BÉRENGER, *Rescriptum* I, 1774-1776, p. 85 : *Quod relinquere me, inquit ego, sacras auctoritates non dubitas scribere, manifestum fiet divinitate propitia illud de calumpnia scribere te, non de veritate.*

<sup>62</sup> Parmi d'autres passages du *Rescriptum*, BÉRENGER, *Rescriptum* I, 752-753, p. 57 : *autenticarum scripturarum, quibus contraire fas non sit* ; voir aussi I, 1442-1446 ; II, 168-174 ; II, 764-782 ; II, 1227-1260 ; II, 1553-1566 ; II, 2187-2197 ; II, 2932-2951.

<sup>63</sup> BÉRENGER, *Rescriptum* I, 1800-1802, p. 86 : *dialectica ars est artium, disciplina disciplinarum, novit discere, novit docere, scientes facere non solum vult, sed etiam facit* ; ici encore, la citation augustinienne est approximative, cf. AUGUSTIN, *De ordine* II, 13, 38, éd. W. M. GREEN (CCSL 29, 1970), p. 128 : *Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret notaret digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant ? Haec docet docere, haec docet discere, in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid uelit, quid ualeat. Scit scire, sola scientes facere non solum uult sed etiam potest.*

<sup>64</sup> BÉRENGER, *Rescriptum* I, 1790-1792, p. 85 : *non me peniteat ad dialecticam confugisse, a qua ipsam dei sapientiam et dei virtutem video minime abhorrere, sed suos inimicos arte revincere* ; I, 1796-1798, p. 85 : *confugere ad eam (dialecticam) ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit.*

<sup>65</sup> *De doctrina Christiana* II, 32, 50, éd. J. MARTIN (CCSL 32, 1962), p. 67.

<sup>66</sup> LANFRANC, *De corpore* 7 (PL 150, 418B) : *qui et res ipsas in principalibus ac secundis essentiis condidit, easque tam verarum quam falsarum propositionum causas esse disposuit.*

<sup>67</sup> ADELMAN DE LIÈGE, *Lettre à Bérenger de Tours*, éd. HUYGENS, p. 477, l. 26-28 : *Ergo in via pax, extra viam scandalum. Hoc scandalum incurrunt qui, per hereses et scismata deviantes, pacem catholicam impiis contentionibus rescindunt.*

<sup>68</sup> ADELMAN DE LIÈGE, *Lettre à Bérenger de Tours*, éd. HUYGENS, p. 477, l. 36-38 : *... te ab unitate sanctae matris aecclesiae divulseris et de corpore ac sanguine domini, quod cottidie in universa terra super sanctum altare immolatur, aliter quam fides catholica tenet sentire videaris.*

<sup>69</sup> HUGUES DE LANGRES, *Lettre à Bérenger* 2, éd. DIDIER-DELHAYE, p. 312 : *... uniuersalem ecclesiam scandalizas, ipsumque tuum offendis auctorem.*

<sup>70</sup> THÉODOUIN DE LIÈGE, *Lettre au roi Henri* (PL 146, 1440B) : *Quanquam huiusmodi homines nequaquam oporteat audiri, neque tam est pro illis concilium advocandum, quam de illorum supplicio exquirendum.* Sur Théoduin, Jean-Louis KUPPER, *Liège et l'Église impériale. XI-XII siècles*, Paris, 1981 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 228), p. 134-135 et index.

<sup>71</sup> LANFRANC, *De corpore* 2 (PL 150, 410B) : *Quem (Humbertum) dum contra catholicam veritatem scripsisse asseris, non ipsum solum, sed et Romanos pontifices, Romanam Ecclesiam multosque sanctos Patres redarguis, incurris in illud quod beati doctores, si non eisdem verbis eisdem tamen sententiis multis in locis concorditer astruxerunt, haeticum esse omnem hominem qui a Romana et universali Ecclesia, in fidei doctrina, discordat. Evenitque tibi justo Dei iudicio ut qui alios esse haeticos astruere conaris, tu ipse in haeresim devolutus, esse haeticus convincaris.*

<sup>72</sup> LANFRANC, *De corpore* 21 (PL 150, 439D) : *Sciendum, inquit, nobis est quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis. Nec fides habet meritum, cui humana praebet experimentum ;* GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliae in Euangelia* II, 26, 4 (PL 76, 1197C).

<sup>73</sup> LANFRANC, *ibid.* : *Propterea in tanta rerum profunditate magis oportuit te orare Deum, ut aut intelligeres quae pro humana capacitate intelligi possunt, aut patienter, et humiliter ferres, et tamen crederes quae in tanto arcano humani ingenii vires excedunt, et in hac vita intelligi minime possunt, quam litem movere, ab universali Ecclesia dissentire, novum schisma verbis et scriptis contra sanctorum Patrum praecepta inferre.*

<sup>74</sup> R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique* 7, Paris, 1965, col. 886-887.

<sup>75</sup> LANFRANC, *De corpore* 16 (PL 150, 426AB) : *Consentio, inquit Burgundus, sanctae Romanae Ecclesiae. Revera non sanctam Ecclesiam experta est veritas ipsa, sed Ecclesiam malignantium, concilium vanitatis, nec apostolicam, sed sedem Satanae.*

<sup>76</sup> R. B. C. HUYGENS, « Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance », *Sacris erudiri* 16, 1965, p. 382.

<sup>77</sup> La tendance générale, depuis Augustin et Jérôme, est plutôt de considérer que si un schisme dure il devient hérétique pour se perpétuer hors de l'Église ; M.-J. CONGAR, art. « Schisme », *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14, 1939, col. 1286-1294. Ici la perspective est inverse, c'est l'hérétique qui devient schismatique.



# Violence sexuelle et pouvoir dans les mythes égyptiens

Michèle Broze

La condition féminine en Égypte ancienne suscite curieusement l'enthousiasme des égyptologues. Il est vrai que la comparaison avec la situation des femmes en Grèce ancienne est en faveur de l'Égypte, mais on peut se demander si la thèse d'une société sexuellement égalitaire ne doit pas se comprendre par la volonté de valoriser l'Égypte ancienne. La même démarche a sans doute joué dans le passé, quand, malgré l'abondance des divinités du panthéon égyptien, la recherche obstinée des traces d'un monothéisme hantait les études consacrées à la religion égyptienne ancienne. Pour les savants qui consacrèrent leur vie à cette civilisation, affirmer la présence d'une croyance au monothéisme en Égypte ancienne donnait un prestige supplémentaire à l'objet de leurs recherches, qui se voyait doté d'une conception du divin jugée plus sublime que le polythéisme.

De la même manière, à l'heure du *politically correct*, toute trace d'une égalité des sexes serait susceptible d'alimenter les réflexions sur l'« humanisme » des Égyptiens anciens. On ne s'étonnera pas de constater que c'est surtout dans le contexte familial que ces traces sont relevées, la famille restant trop souvent la sphère privilégiée des études sur les rapports de sexes <sup>1</sup>.

Pour se former une idée plus objective de la question, il est pourtant pertinent de dépasser le cadre strictement familial et d'évaluer le rôle des femmes égyptiennes dans l'exercice officiel du pouvoir royal. Or, comme le dit Gay Robins, « *royal women in ancient Egypt derived their importance from their relationship to the king, who was always, apart a very few exceptions, male* » <sup>2</sup>. Une fois cette réalité admise, il est intéressant d'observer l'utilisation métaphorique des rapport de sexes dans l'expression idéologique du pouvoir politique. Nous serions alors en mesure de mieux comprendre le statut du genre comme élément constitutif de rapports sociaux fondés sur les différences entre les sexes. En effet, si le genre est en Égypte comme ailleurs une manière de signifier les rapports de pouvoir, il existe une dialectique entre l'idéologie et les rapports sociaux, ceux-ci servant de matière première au fonds métaphorique utilisé par celle-là, tandis que la première, par retour, vient modifier, nuancer ou affermir le sens du concept de genre <sup>3</sup>. En bref, le genre deviendra un outil d'analyse

à part entière, aussi bien dans l'étude des rapports de sexes que dans celle de l'idéologie politique des anciens Égyptiens.

C'est ce type de démarche que j'espérais rencontrer dans l'ouvrage *Feminism and Art History*, où un des articles est consacré à l'Égypte ancienne et se propose d'analyser à travers l'art comme production idéologique la question du pouvoir et de sa transmission. Pourtant, l'étude de l'historienne d'art Nancy Luomala, loin de proposer une approche méthodologique originale, est non seulement décevante, mais surtout choquée par la mauvaise compréhension des sources utilisées et la méconnaissance manifeste des autres. Se fondant sur quelques textes et quelques représentations de reines ou de déesses, elle arrive à la conclusion que le pouvoir en Égypte ancienne était détenu par la reine, et qu'elle pouvait choisir d'exercer ce pouvoir de manière visible (dans le cas d'Hatshepsout, qui est certainement le plus célèbre) ou d'être le pouvoir caché derrière le pharaon. Dans cette optique, le pharaon est un simple consort, et c'est la femme qui fait le roi en l'épousant <sup>4</sup>. Comme l'auteur de l'article propose de réévaluer toute l'histoire égyptienne en fonction de ce principe, il m'a paru utile de tenter de déconstruire le phantasme de l'égalité des sexes en Égypte ancienne, en particulier dans l'exercice du pouvoir. Dans ce cadre, l'utilisation du thème des violences sexuelles dans des mythes relatifs à l'attribution de la fonction royale est éclairante.

Ceci n'implique pas, évidemment, que les Égyptiens anciens méprisent leur épouse ou leur mère. D'autre part, il est vrai que certaines femmes ont pu, dans la sphère privée, exercer une influence politique sur un mari, un amant ou un fils.

S'il est absurde de nier l'importance de la femme comme métaphore dans l'idéologie royale et la cosmologie égyptiennes, il l'est plus encore de confondre systématiquement cette utilisation métaphorique avec la réalité politique. Cette utilisation se déploie selon deux axes complémentaires et indissociables, l'érotisme et la maternité, incarnées par les deux déesses Hathor et Isis dans le monde divin. Ces deux axes sont liés à la production d'une entité mâle, soit parce que l'érotisme mène à la génération d'un fils, soit parce qu'il éveille la sexualité masculine : en l'enfantant ou en l'excitant, comme mère ou comme amante, la femme « révèle » le tenant du pouvoir, indiscutablement masculin. Si, dans la réalité biologique, la femme met au monde, l'homme non, nous constatons que dans l'idéologie, cette capacité de donner naissance ne se traduit pas en termes de création, mais de simple révélation d'une réalité préexistante, et qu'en outre, le féminin ne préserve pas le monopole de cette capacité.

L'examen de quelques documents servira ici à montrer comment les mythes égyptiens articulent la notion de pouvoir autour du masculin et du féminin. Comme le mythe offre un discours sur la réalité, mais que cette réalité ainsi fondée correspond à la vision de celui qui le produit, nous dégagerons la place du féminin dans la représentation du pouvoir par des éléments objectifs.

Comme Lambros Couloubaritsis le constate souvent, le mythe amène à un partage du réel <sup>5</sup>. Par exemple, tel dieu régnera sur le monde des morts, tel autre sur le monde des vivants. Dans les mythes fondateurs du système politique égyptien, cette notion de partage est essentielle. Le roi du monde non partagé, Osiris, est assassiné par son frère Seth. L'épouse d'Osiris, Isis la magicienne, le fait renaître, mais uniquement dans l'au-delà, et donne naissance à un fils posthume, Horus, qui, après un conflit avec son oncle Seth, héritera de la royauté sur le monde des vivants. Ainsi, chaque

pharaon est Horus sur le trône des vivants, et à sa mort, devient un Osiris, roi du monde des défunts.

C'est dans le conflit entre Horus et Seth que je puiserai mon argumentation sur la représentation du pouvoir. La sexualité, dans les mythes égyptiens comme dans ceux de beaucoup de sociétés, est un modèle essentiel pour exprimer la réalité. Le rapport entre le monde visible et le monde invisible s'instaure essentiellement par l'utilisation du schème de la parenté <sup>6</sup>. Le modèle maternel et le modèle paternel sont fréquemment invoqués, mais dans un cas bien précis, ces modèles se développent par le biais de violences sexuelles. Si ces violences s'exercent entre divinités de sexe masculin, les documents n'en éclairent pas moins sur les rapports entre genre et pouvoir <sup>7</sup>.

Le combat entre Horus et Seth pour le pouvoir prend dans les mythes de multiples formes : procès, combats de magie, violences physiques. Une phase du conflit passe par la mutilation réciproque des deux adversaires : Seth arrache ou blesse l'œil ou les yeux d'Horus, et Horus arrache les testicules de Seth.

L'œil d'Horus, ou œil oudjat, perdu ou endommagé, représente la fin physique du roi, la rupture dans l'exercice du pouvoir royal. Horus privé de son œil perd sa spécificité, celle du souverain de droit, du souverain légitime fils de son père. Retrouvé ou guéri, l'œil correspond à l'investiture du nouvel Horus sur le trône de l'Égypte.

La castration de Seth, qui nous intéresse plus précisément ici, prive le dieu de sa vertu propre, celle de la puissance physique. Voleur, violeur, Seth est un dieu de désordre : il crée la tempête, la mort, le conflit. Cependant, il ne s'agit pas d'un dieu du mal à proprement parler : toujours à la lisière entre l'ordre et le désordre, il est capable d'amener l'un comme l'autre. Son immense puissance physique en fait un remarquable protecteur contre les forces du chaos, qu'il s'agisse des ennemis du dieu solaire ou de ceux du pharaon.

Son argument dans le conflit est d'ailleurs celui de sa force, qu'il oppose à la jeunesse et à la faiblesse d'Horus. L'image la plus utilisée pour exprimer cette puissance physique est celle d'une sexualité débordante, mais non fertile : Seth n'engendre pas, il agresse sexuellement. Les métaphores de ce type ne nous sont pas inconnues : courage, volonté, ténacité sont fréquemment associés dans le langage à la possession d'un appareil sexuel masculin.

*A priori*, puisque Seth est le perdant du procès de la succession royale, on penserait que cette image de virilité agressive n'est pas projetée dans la représentation du pouvoir : seule la légitimité compterait.

La réalité est pourtant plus complexe. Dans le conflit, comme Horus retrouve ses yeux, Seth retrouve ses testicules. La solution au conflit de la succession royale passe par une restauration de l'intégrité physique des deux dieux et une réconciliation. Cette phase essentielle est assurée par le dieu Thot.

Dans l'iconographie, la réconciliation est thématifiée par un personnage appelé « ses deux visages », qui représente un corps bicéphale, associant la tête de faucon d'Horus et celle de l'animal sethien.

L'exercice du pouvoir royal implique donc l'association des deux aspects représentés par chacun des deux dieux : la légitimité d'Horus, fils d'Osiris, le roi précédent, et la puissance physique de Seth, exprimée notamment par l'image d'une sexualité violente. Ainsi, même Hatshepsout, femme et pharaon, utilise dans ses représenta-

tions idéologiques les deux faces de la royauté égyptienne : elle gouverne comme le fils d'Isis (Horus) et est puissante comme le fils de Nout (Seth) <sup>8</sup>.

L'expression la plus évidente, dans le partage des rôles entre les sexes, de l'association du pouvoir au masculin, se trouve dans les mentions de ce que les égyptologues appellent l'« attentat pédérastique ». Au cours du conflit, Seth viole ou cherche à violer le jeune Horus, qui est secouru par sa mère Isis. Cependant, dès la première attestation de cette histoire, dans les Textes des Pyramides, il arrive que la violence sexuelle soit opérée par les deux divinités. Si l'attestation des Textes des Pyramides reste de sens obscur, il est clair qu' Horus introduit son sperme dans le corps de Seth et inversement <sup>9</sup>.

Nul doute pourtant que l'épisode ne soit une variante de la mutilation des yeux et des testicules : les deux divinités, dans le conflit, s'amoindrissent, se privent de la possibilité d'exercer le pouvoir. Dans la réconciliation, elles restaurent les conditions d'exercice du pouvoir.

Un autre texte permet d'appréhender plus sûrement la manière dont les auteurs égyptiens utilisent cette image du viol entre hommes comme une opposition des genres masculin et féminin. On va voir qu'il ne s'agit pas d'exprimer le partage du pouvoir dans la société : hommes/pouvoir-femmes/non-pouvoir. Ce partage entre genres, si l'on peut parler de partage, sert simplement de moyen d'expression pour définir la fonction de deux divinités masculines. Dans ce cadre, le non-pouvoir des femmes est un état de fait.

Le thème de cette œuvre est le procès qui oppose Horus et Seth pour la succession d'Osiris <sup>10</sup>. Après de nombreuses péripéties, l'assemblée des dieux se révèle incapable de trancher, et le dieu solaire, qui préside le tribunal, demande aux adversaires de lui laisser la paix :

« Vous allez cesser de vous quereller ainsi chaque jour ».

Seth dit à Horus : « Viens, que nous passions un bon moment ensemble »

Horus lui répondit : « D'accord ». Cependant, le soir tombé, on leur prépara le coucher ; ils s'allongèrent, les deux hommes. Mais pendant la nuit, Seth durcit son membre et le glissa entre les cuisses d'Horus. Horus plaça ses mains entre ses cuisses et recueillit le sperme de Seth. Horus s'en fut alors dire à sa mère Isis : « A moi, Isis, ma mère, viens voir ce que Seth m'a fait » : il ouvrit la main et lui fit voir le sperme de Seth. Elle poussa un grand cri, saisit son couteau, lui coupa les mains, les jeta dans l'eau et lui procura de nouvelles mains bien adaptées.

Elle apporta un peu d'onguent doux et en enduisit le membre d'Horus. Elle le fit durcir et le dirigea vers une cruche ; il y fit couler son sperme.

Isis se rendit avec le sperme d'Horus, au matin, dans le jardin de Seth et dit au jardinier de Seth : « Quel est le légume que Seth mange d'habitude, de ton jardin ? » A quoi le jardinier répondit : « il ne mange aucun légume ici, de mon jardin, si ce n'est de la laitue », et Isis mit le sperme d'Horus sur celles-ci. Et Seth vint selon son habitude quotidienne et mangea les laitues qu'il mangeait habituellement. Et voici qu'il se retrouva gros du sperme d'Horus.

Seth s'en alla dire à Horus : « Viens, hâtons-nous, je veux plaider contre toi au tribunal ». Horus lui dit : « D'accord ».

Comme dans les Textes des Pyramides, mais d'une manière moins directe, moins explicite, Horus répond au viol de Seth par une atteinte à son intégrité physique. En termes détournés, c'est un viol réciproque. Mais le second violé ignore et l'échec de son action, et son état présent.

Ils se rendirent au tribunal, les deux hommes, se tinrent devant la grande Ennéade et on leur dit : Parlez. Seth déclara : « Faites qu'on me donne la fonction de souverain, car Horus que voici, j'ai fait œuvre de mâle sur lui ».

La réaction de l'assemblée est révélatrice :

L'Ennéade poussa un grand cri. Ils crachèrent à la face d'Horus.

L'argument de Seth est simple : il établit explicitement le lien entre une agression sexuelle de mâle (la traduction « travail de mâle » est littérale) et les capacités nécessaires à l'exercice de la royauté.

La réaction de l'assemblée est tout aussi limpide sur le plan idéologique : c'est le violé qui reçoit la désapprobation et le mépris ; c'est le mâle en action qui se voit soutenu.

Mais la réponse d'Horus est plus éclairante encore. Il n'est pas question de montrer que l'agression sexuelle ne donne nul droit au pouvoir, mais il s'agit de prouver que le véritable mâle, c'est lui, et non Seth, et qu'il est par conséquent digne d'assumer la plus haute fonction :

Horus rit d'eux. Horus fit un serment par le dieu en ces termes : « Tout ce qu'a dit Seth est mensonge. Faites appeler le sperme de Seth, que nous voyions d'où il répondra, et qu'on appelle le mien, que nous voyions d'où il répondra ».

Thot appelle le sperme de Seth, qui répond depuis l'eau où Isis l'a jetée. Il appelle alors le sperme d'Horus :

Il posa sa main sur l'épaule de Seth et dit : « Sors, sperme d'Horus ». Il répondit : « Par où vais-je sortir ? » Thot lui dit alors : « sors par son oreille ». Mais il répliqua : « Moi, un liquide divin, je ne vais tout de même pas sortir par son oreille ». Thot lui dit : « sors par son front ». Elle jaillit du front de Seth sous la forme d'un disque d'or " (...).

A ce moment, l'Ennéade déclara : « Horus a raison et Seth a tort ».

L'histoire n'est pas finie, et Horus devra encore se livrer à quelques argumentations et épreuves avant de l'emporter. Mais l'épisode est important, car il implique une transformation du jeune Horus. Pour se qualifier pour la fonction royale, Horus a dû, même si c'est grâce à l'action de sa mère, se montrer capable d'assumer sa puissance virile. On voit que pour dire le droit au pouvoir, l'auteur n'hésite pas sur les moyens d'expression à utiliser : le droit au pouvoir se situe du côté du masculin, et d'une certaine vision du masculin : celui qui est capable d'engrosser l'autre contre sa volonté.

Ce n'est pas la différence biologique des sexes qui sert de métaphore, mais un comportement social attribué au masculin, qui ne subit pas l'agression sexuelle mais la fait subir et reçoit pour cela les honneurs et la royauté, alors que le comportement

attribué au féminin, celui des genres sur qui on fait « travail de mâle », perd à la fois la dignité et tout droit de revendiquer le pouvoir.

Cette transformation où Horus se fait sur ce point l'égal, voire le supérieur de Seth implique une différence entre les dieux : Seth, dans ses débordements sexuels, est stérile. Horus, à peine sa virilité révélée, engendre même d'un être mâle. Sans femme. Dans cette action qui le rend digne d'assumer la fonction royale, le rôle féminin est uniquement celui d'un révélateur : Isis, qui joue ici le rôle de la « main du dieu »<sup>12</sup>, ne fait que lui révéler ce qu'il est : un mâle, un roi.

C'est peut-être cette fonction féminine qui a trompé Luomala dans son analyse de l'iconographie des reines et des déesses. Car la personnalité féminine est omniprésente dans la représentation du pouvoir, qu'il s'agisse de celui du dieu créateur (le dieu solaire) ou de celui du pharaon, qui agit de manière similaire au dieu solaire. Ainsi, Hathor fait voir au dieu sa nature de créateur, elle le révèle à lui-même. Ainsi la reine joue ce rôle vis-à-vis du pouvoir royal : elle fait voir qui est le roi (qui assume le rôle du dieu créateur). En enfantant le successeur, elle ne le crée pas : elle le fait voir, elle le révèle (il était « roi dans l'œuf », disent les textes).

La fonction féminine n'a donc qu'un rapport avec le pouvoir : elle ne l'assume pas, elle le rend visible, elle le révèle au monde. Et on comprend bien pourquoi : le créateur existait déjà avant la création, mais sans conscience de lui-même. La déesse lui donne cette conscience de lui, qui s'exprime comme une puissance résolument virile. Le roi est roi dès le début. Son couronnement rend son pouvoir visible.

Dans ce cadre, le modèle de la maternité est idéal : l'enfant existe dans le ventre de sa mère, mais n'est pas visible. L'accouchement le fait voir, le révèle au monde sensible.

Cette métaphore très concrète ne donne au féminin que la fonction de réceptacle qui protège et dévoile. C'est pourquoi une déesse comme Isis (c'est vrai pour les autres déesses) peut devenir instructrice, comme l'est l'Isis gréco-romaine. Cependant, elle n'enseigne pas une connaissance qu'elle crée : elle fait passer de l'ignorance à la connaissance sur une vérité préexistante<sup>13</sup>.

C'est un rôle essentiel, mais qui ne correspond à aucune imagerie féminine du pouvoir. Le privilège qu'a l'épouse du roi, c'est de transmettre le pouvoir, mais même les plus mâles des souverains, dans le monde entier, ont dû passer par une femme pour naître.

On notera que si ceci est vrai dans le réel, le rapport entretenu entre le roi et le monde divin peut s'exprimer en terme d'enfantement : dans les noms royaux comme Ra-mes-sou ou Ramsès, qui signifie « c'est Rê qui l'a enfanté », « c'est Rê qui l'a mis au monde », le mot utilisé, *ms*, utilisé dans le réel pour l'enfantement par une femme, est rapporté à une divinité masculine. Ainsi, comme dans l'histoire du viol réciproque d'Horus et de Seth, dans l'imaginaire, le féminin se voit privé du seul monopole qu'il possède dans la réalité, à savoir la maternité.

Ceci évoque la question de l'androgynie du dieu primordial. Celle-ci ne le rend pas pour autant neutre sexuellement : même s'il est masculin, son action, quand il fait passer de l'invisible au visible, peut se décrire en fonction du schème maternel. L'androgynie d'une déesse possède, à mon sens, une signification différente. Il n'est pas impossible que le nom d'Hermaphrodite dans les textes gnostiques donne la clé :

comme le dit Tardieu, l'Hermaphrodite n'y renvoie pas au fils d'Hermès et d'Aphrodite, mais à ce que les deux divinités représentent dans la pensée mythique<sup>14</sup>. L'Hermaphrodite gnostique peut s'interpréter en termes d'*interpretatio graeca* de la double fonction de la déesse androgyne égyptienne : elle est à la fois mère et instructrice, c'est dire qu'elle assume les fonctions d'Isis et du dieu Thot.

Ainsi, quand les violences sexuelles entre dieux masculins servent de métaphore au conflit pour le pouvoir, celui qui assume le genre féminin est écarté, même s'il se montre fertile en « enfantant » la lune, tandis que celui qui peut prouver sa virilité reçoit l'approbation.

Le traitement mythique de cette violence n'implique pas que dans la société, le viol soit approuvé ou encouragé, en tout cas sur le plan légal et explicite. On doit toutefois constater qu'il fait partie de l'arsenal métaphorique du pouvoir, au même titre que la virilité, que cela nous plaise ou non.

#### Notes

<sup>1</sup> On trouvera un point de la question dans l'article d'Aristide THÉODORIDÈS, *Lexikon der Ägyptologie*, II, col. 280-295. L'auteur se concentre surtout sur les données juridiques propres à la famille, et met en évidence la relative autonomie des femmes égyptiennes dans le droit, notamment en matière d'héritage. Sur le rôle professionnel et politique des femmes égyptiennes, il constate que la femme n'occupe pas les mêmes postes que l'homme, et que, sauf de rares exceptions, le pouvoir politique des femmes se borne à une influence sur un homme.

<sup>2</sup> Gay ROBINS, *Women in Ancient Egypt*, Londres, 1993, p. 21. Dans cet ouvrage, destiné à un public large, G. Robins brosse un tableau lucide du statut des femmes dans la société égyptienne. Elle traite surtout des femmes de l'élite, pour lesquelles nous disposons de sources. On y trouvera également une abondante bibliographie. On se référera également à l'ouvrage de L. TROY, *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala, 1986.

<sup>3</sup> Sur le genre comme outil méthodologique de l'historien, voir Joan SCOTT, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du Grif*, 1988, p. 125-153. Je remercie Nadine Plateau et les documentalistes de l'Université des Femmes de m'avoir fait connaître cette stimulante étude.

<sup>4</sup> Nancy LUOMALA, « Matrilineal Reinterpretation of Some Egyptian Sacred Cows », *Feminism and Art History. Questioning the Litany*, New York, 1982, p. 19-32.

<sup>5</sup> Je renvoie ici globalement à diverses études de Lambros COULOUBARITSIS.

<sup>6</sup> Sur ce point, voir Lambros COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, 1992.

<sup>7</sup> Un autre histoire de viol a longtemps encombré la littérature égyptologique : il s'agit du viol de la déesse Tefnout par son fils Geb, qui, supposait-on, devait garantir son accès au pouvoir. Cependant, la nouvelle proposition de traduction d'Ursula Verhoeven, qui fait disparaître des sources ce viol, me semble tout à fait convaincante : U. VERHOEVEN, « Eine Vergewaltigung ? Vom Umgang mit einer Textstelle des Naos von El Arish », *Religion und Philosophie im Alten Ägypten, Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, Leuven, 1991, p. 319-330.

<sup>8</sup> Urk IV 366, 4-5.

<sup>9</sup> Voir J. LECLANT, « Les textes de la Pyramide de Pépi I<sup>er</sup> (Saqqara) : reconstitution de la paroi Est de l'antichambre », *CRAIBL* 1977, p. 269-288, 2<sup>ux</sup> p. 278-279, l. 30. Voir aussi, pour d'autres attestations, J. G. GRIFFITHS, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool, 1960, p. 42 et W. WESTENDORF, « Eine neuer Fall der homosexuellen Episode zwischen Horus und Seth ? », *GM* 97, 1987, p. 71-77. Sur l'homosexualité de Seth, voir H. TE VELDE, *Seth, the God of Confusion*, Leyde, 1967.

<sup>10</sup> Sur ce texte, voir mon ouvrage *Mythe et roman à l'époque ramsesside. Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, à paraître dans OLA, Leuven, 1996.

<sup>11</sup> Il s'agit de l'astre lunaire, dont Thot, dieu associé à la lune, s'empare et qu'il place sur son front.

<sup>12</sup> Dans la cosmogonie égyptienne, un des moyens d'expression utilisés pour décrire la création par le dieu primordial étant la masturbation, la « main du dieu », qui est la déesse Hathor, représente l'excitation sexuelle du dieu qui l'incite à créer.

<sup>13</sup> Sur ce point, voir mon étude « Père des pères et mère des mères : la déesse Neith et la création du dieu-roi », *Le paradigme de la filiation*, sous la direction de J. GAYON et J.-J. WUNENBURGER, Paris, 1995, p. 349-360.

<sup>14</sup> M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974, p. 105 et p. 114-117 en particulier.

# Penseurs islamiques médiévaux face à la violence religieuse

Ali CHENOUI

L'enseignement doit aujourd'hui, surtout dans les pays arabes, assumer une tâche très importante : celle de faire connaître l'histoire de la théologie et de la philosophie en terre d'Islam. En effet, il serait regrettable qu'un lycéen ou un étudiant arabe ne sache pas, par exemple, qu'à la fin du  $x^e$  siècle, l'auteur de la *Lettre d'Adieu* et du *Régime du Solitaire*, Ibn Bājja, prêchait une double séparation (séparation du philosophe et de la société ; séparation de la philosophie et de la religion) et que, pour cette raison, conformément à une technique de « montée aux extrêmes », ses contemporains le considéraient comme une « calamité », lui reprochant, entre autres, « de se dérober à tout ce qui est prescrit dans la Loi divine... ».

Il serait inacceptable que notre lycéen n'ait jamais entendu parler du *Traité décisif sur le rapport de la religion et de la philosophie*, qu'il ne sache pas comment son auteur, Ibn Rochd, résout la question qui ouvre ce *Traité* et qui garde une grande actualité : « Notre but, dans ce livre, est d'examiner du point de vue de la spéculation religieuse si l'étude de la philosophie et des sciences logiques est permise ou défendue par la loi religieuse, ou bien présente soit à titre méritoire, soit à titre obligatoire ».

Il serait déplorable qu'il n'ait jamais eu l'occasion de réfléchir sur le passage où, reprenant et développant la théorie des « trois classes d'hommes » d'Ibn Bājja, Ibn Rochd fait de l'interprétation non philosophique du Coran la source de toutes les « sectes » de l'Islam, prompts à se taxer l'une l'autre d'infidélité et d'hérésie tout en rejetant violemment la spéculation rationnelle.

Les controverses entre philosophie et religion ne sont pas forcément terminées ; à moins qu'elles n'aboutissent à de nouvelles sectes, justifiées, comme aurait dit Leibniz, « dans une bonne partie de ce qu'elles avancent », sans l'être dans ce qu'elles nient. Elles divisent encore la pensée en deux catégories, selon qu'elles optent pour la rationalité triomphante et la stricte laïcité ou qu'elles exhibent un point de vue théologico-politique de plus en plus arrogant. Dangereuse dichotomie qui entraîne, on le craint, l'exclusion avant de légitimer le pire.

C'est pourquoi il faut reconnaître l'intérêt du passé car, s'il n'instruit que peu, il avertit beaucoup.

Je parlerai donc des penseurs islamiques <sup>1</sup> médiévaux qui ont formé une sorte d'école philosophique : celle des penseurs nourris avant tout de Platon, d'Aristote et de Plotin, et qui ont eu à traiter du difficile rapport entre la philosophie et l'Islam, pour voir comment s'est posé à eux le problème de la violence de la *al-āmah* (masse croyante) et comment ils ont essayé de réduire les tensions suscitées surtout par les pouvoirs théologico-politiques en place.

Durant le Haut Moyen Age, le destin de l'Islam échappe aux Omeyyades et passe aux mains des Abbassides à Bagdad. Or, les Abbassides sont les instigateurs de profonds bouleversements culturels dont la structure et l'aliment peuvent tenir en deux mots : *kalam* (théologie) et *falsafa* (philosophie).

A Bagdad, on traduit et on explique des textes. Traduction et explication : deux pratiques qui, trouvant leur place dans des contextes religieux et politiques précis, supposent soit une « tolérance », soit une vraie « demande » sociale et politique. Je pense que l'une et l'autre (« tolérance » et « demande ») ont bien existé, puisque la traduction et l'interprétation des œuvres philosophiques et scientifiques de l'Antiquité païenne se sont faites à l'instigation de califes musulmans.

Dans son origine, la philosophie est grecque. En ce sens, elle est « étrangère » aux musulmans de Bagdad. Pourtant, très tôt, la *falsafa* devient partie intégrante, sinon de la pensée musulmane, du moins de la pensée dans le monde musulman. Ce sont là deux choses distinctes et une situation potentiellement riche en conflits. En effet, durant le Moyen Age, un théologien musulman adversaire de la philosophie ne s'oppose pas à un fantôme ou à un sous-produit. Il a face à lui tout un savoir antique et tout ce que les Orientaux en ont fait.

On rapporte que le calife abbasside Al Maʿmūn <sup>2</sup>, si intéressé par les cultures étrangères et notamment la culture hellénique, eut un songe au cours duquel Aristote lui-même lui apparut et lui fit entendre qu'il n'y avait pas de différence fondamentale entre la loi religieuse, c'est-à-dire l'Islam, et la philosophie grecque. Cette anecdote est tout à fait significative. En effet, ce songe me semble traduire un malaise, car si Al Maʿmūn a vu Aristote en songe, et l'a entendu lui tenir ces propos rassurants, c'est que, pour lui-même, les choses n'allaient pas tellement de soi. Que ce malaise provienne de sa propre pensée ou que le problème ait été posé de l'extérieur, peu importe !

Et d'abord, pourquoi cette arrivée de la philosophie grecque pouvait-elle poser problème ? C'est que nous sommes au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire. L'espace de la théorie dans le monde islamique était déjà bien occupé. Lorsque la philosophie apparaît pour y réclamer sa place, il n'y avait plus de règle de vie à chercher puisque le Coran contient tout ce qu'il faut savoir pour assurer son salut et l'essentiel en matière de croyance et de règle de conduite. Par ailleurs, la pratique et déjà la théorie de l'organisation sociale, les problèmes des personnes et des biens sont l'objet de la science du droit qui repose elle-même sur le Coran et sur la tradition du Prophète et de ses compagnons. Quant à la spéculation « spécialisée » sur Dieu, sur la liberté et aussi bien sur le pouvoir, elle est assurée par la théologie, le *kalam*, déjà florissant à cette époque.

Alors, quelle place va-t-il rester à la philosophie ? Comment va-t-elle, en ce point d'origine, se situer en face de ce corps de savoir fortement constitué et fortement valorisé par son fondement religieux ? Et, par ailleurs, comment se présente, dans son

contenu propre, cette philosophie qui fait son apparition à travers ces traductions sans cesse accumulées ?

En effet, non seulement cette philosophie, par un certain côté, semble faire double emploi avec la religion et la sagesse islamique, mais, sur beaucoup de points fondamentaux, elle s'y oppose et lui est contradictoire. C'est ce qui peut expliquer le malaise à propos duquel Aristote est apparu au Calife. De ce fait, Aristote enseigne que le monde est éternel, ce qui est difficile à admettre pour une religion qui comporte une doctrine de la création. Le Dieu des philosophes ne ressemble guère au Dieu du Coran et les philosophes, particulièrement néo-platoniciens, développent une théologie expressément polythéiste. De même, la façon d'aborder et de résoudre la question de l'au-delà n'a rien qui puisse satisfaire un croyant musulman. Voilà donc que les intellectuels musulmans qui lisent les livres des philosophes, qui s'y intéressent, ont la tâche expressément difficile de faire sa place à une idéologie nouvelle venue, étrangère, et dont le contenu est par certains côtés franchement inacceptable.

Voilà donc, au IX<sup>e</sup> siècle, l'héritage grec qui déferle en Islam. Quelles réactions suscitera-t-il ? Il y eut une famille d'esprits qui se laissa comme enivrer par les évidences rationnelles qu'elle y découvrait ou croyait découvrir. Elle fut assimilée, à l'âge classique abbasside, aux « libres penseurs », ceux que l'on appela *zanâdiqa*<sup>3</sup>, terme qui semble désigner (à juste titre ou non) toute attitude d'esprit qui ne se souciait plus de prendre ses points de repères dans la loi coranique et la tradition musulmane.

Ces « innovateurs » eurent pour opposants les « traditionnistes » attachés à l'enseignement des « Anciens » et, spécialement au IX<sup>e</sup> siècle, les *hanbalites* dont les réfutations s'appuyaient avant tout sur des arguments d'autorité, sur une volonté de défendre les croyances de foi contre tout critère purement rationnel. Mais ils eurent affaire aussi à des adversaires qui voulaient leur répondre sur leur propre terrain : les théologiens — le *kalam* —, dont le but était de défendre la foi par la raison.

Le début du IX<sup>e</sup> siècle est l'âge d'or des *Muʿtazilites* et leur pensée prit figure, un temps, de doctrine d'Etat, sous le calife Al Maʿmūn (713) précisément. Mais par la suite, ces *Muʿtazilites*, pourtant défenseurs de la foi, seront à leur tour fortement réprimés à cause de leurs deux thèses fondamentales, à savoir celle de l'homme « créateur » de ses actes et celle par laquelle ils professent que le Coran est « créé ». En effet, ces thèses seront très vigoureusement récusées comme incompatibles avec le texte coranique, surtout à partir du califat de Mutawakil (847-861). Et c'est en 850 qu'a lieu la répression contre les *Muʿtazilites* et le durcissement contre les *Ahl-al-Kitab*, les « Gens du Livre », c'est-à-dire les juifs et les chrétiens. C'est la *fitna* ou « grave mise à l'épreuve » allant jusqu'à ébranler la foi ou le fondement même de la vie communautaire des musulmans. La violence apparaît comme en amont et en aval, dans l'Etat et dans les diverses couches du peuple.

Or, depuis l'avènement des Abbassides qui avaient tant insisté sur la notion de légitimité, la classe politique et intellectuelle n'a cessé d'être hantée par un idéal d'unité et par une nostalgie de la *umma* (communauté) instaurée par le Prophète et les premiers califes. C'est que les schismes et les tensions conflictuelles s'amplifient au point de fissurer le tissu social.

S'ouvre alors l'ère des violences tacticiennes : violence des institutions et des sectes. Elles s'étaleront dans le temps et deviendront même comme une sorte de tradition.

Qu'en est-il de la *falsafa* ? Traquée, tantôt par les juristes et les théologiens, tantôt par la foule et le pouvoir politique, la *falsafa*, en Orient comme au Maghreb, a dû mener, tout au long du Moyen Age, une existence quasiment larvée. Il est vrai qu'au IX<sup>e</sup> siècle le courant *mu<sup>t</sup>tazilite* connut ses beaux jours avec la protection des califes. Ce qui n'empêchera pas, hélas, ces mêmes califes « éclairés » de persécuter tous ceux qui s'étaient opposés au *mu<sup>t</sup>tazilisme*. C'est pourquoi l'histoire de la pensée islamique peut être considérée comme l'histoire d'une longue persécution. L'exécution de Halladj, de Shorawardi et de tant d'autres penseurs, comme les violentes attaques que lancèrent Ghazali et Ibn Taymiya contre les philosophes, ne sont que les symboles les plus saillants de cette violence institutionnalisée contre la liberté de penser. L'Andalousie ne fut pas épargnée. Témoins l'*auto da fé* des œuvres philosophiques par Al Mansour Ibn Abi Ameer, la persécution d'Ibn Hazm et d'Ibn Bājjja, l'exil d'Averroès. « C'est [la *falsafa*] une science haïe en Espagne, nous dit Ibn Abi Uceïbia. On ne la cultive qu'en secret et on cache les livres qui en traitent » <sup>4</sup>.

Quelle fut alors l'attitude de la *falsafa* à l'égard de ces formes multiples, directes ou indirectes, mobiles ou immobiles, de la violence ? Comment s'y prit-elle pour sauvegarder la philosophie et pour appeler à une ouverture vers l'universel ?

L'exemple de Farabi et d'Averroès, les deux principaux philosophes qui ont contribué à former une véritable école de philosophie islamique, nous permettra de définir l'attitude de la *falsafa*.

Farabi (mort en 950), « le second maître après Aristote », est le contemporain de graves déchirements politiques. Il vit à une époque où les révoltes dans l'Empire se font de plus en plus profondes et de plus en plus irréparables. Alors, l'idée d'un accord ou d'une harmonie entre philosophie et religion, idée qui s'est présentée à l'esprit d'Al Kindi (premier philosophe islamique) vivant dans un monde politique relativement équilibré, cette idée n'a plus guère de raison d'apparaître à Farabi dans un cadre politique beaucoup plus trouble.

En fait, Farabi voit dans la religion surtout l'aspect social. Et s'il n'oppose pas philosophie et religion, il fait tout de même apparaître la religion à peu près comme la vérité de la masse croyante, la vérité dans son plus bel éclat étant le fait du philosophe.

Cette attitude sera en gros celle des *falsafa* de Farabi à Averroès en passant par des philosophes (andalous eux aussi) tels que Ibn Bājjja, Ibn Tufayl, qui développent également une philosophie dont les rapports à la religion sont distendus et peuvent se décrire à peu près de la même façon que chez Farabi et Averroès.

Certes, Farabi ne condamne par le *kalam*, comme le fera plus tard Averroès. Il lui réserve même une place parmi les connaissances religieuses légitimes de son *Catalogue des Sciences*. Mais tout en déclarant le Coran entièrement véridique, Farabi juge que la « foi » n'a de valeur que de suppléance à l'égard du « vulgaire » qui ne peut s'élever à la saisie des Intelligibles. Il n'y a pas « deux vérités », comme le diront trop vite les réfutations de l'averroïsme latin. Il y a une seule vérité, mais sous deux revêtements différents, à la mesure de la capacité de l'intellect patient. Seule la science des « Sages », la *falsafa*, sait lire en valeurs intelligibles directs les symboles et les allégo-

ries dont le peuple doit croire le mot à mot. Ainsi doivent s'entendre les enseignements coraniques sur la création du monde, sur la vie future et la résurrection. La vraie vie future est un retour au monde des Intelligibles, et pour Farabi la survie individuelle même ne semble plus être envisagée. Cette lecture des textes sacrés ne sera communiquée qu'aux esprits capables d'en saisir le bien-fondé et la portée.

La solution des *falasila*, et déjà de Farabi, maintient l'intégrité des textes scripturaires, mais pour se replier sur une sorte d'ésotérisme du Sage. La prise de position inaugurée par Farabi, et qui sera, quelles que soient les divergences philosophiques, celle de la *falsafa* constituée comme telle, aboutit à une gnose sapientiale, où le mot à mot de la Loi religieuse est respecté, mais à titre de symboles et d'allégories pour le peuple, et où fulgurent les évidences intelligibles du Sage.

A travers le *Livre des Lettres* <sup>5</sup>, on voit ce que Farabi projette d'enseigner aux philosophes de son temps ainsi qu'aux croyants : la religion est faite de choses similaires à la philosophie vraie. Ce qu'il projette de *faire*, c'est de réformer la religion dans ce sens (agissant comme un théologien qui découvre « les universels théorétiques et pratiques » que le fondateur de la religion n'a pas explicitement énoncés) <sup>6</sup>.

Mais la masse ignore que cette religion contient des ressemblances avec des notions théoriques démonstrativement vérifiées en philosophie. Il en résulte que cette masse est convaincue que ces ressemblances sont la vérité même. Alors elle s'oppose à la philosophie, la conteste et la rejette. Les philosophes réfutent cette religion tant qu'ils ne s'aperçoivent pas (eux non plus) qu'elle comporte des ressemblances avec les contenus de la philosophie. Cependant lorsque les philosophes s'en apercevront, ils cesseront de s'opposer à cette religion, mais les fidèles continueront de contester les philosophes.

Tout cela conduit aux résultats suivants :

1. la philosophie et les philosophes ne jouissent d'aucune autorité sur la religion ou sur ses fidèles, mais seront plutôt rejetés par eux ;
2. la religion ne sera pas défendue par la philosophie de manière appréciable ;
3. la philosophie et les philosophes courront le danger d'être « gravement endommagés » par cette religion et ses fidèles ;
4. les philosophes peuvent en effet être *forcés* de s'opposer aux fidèles d'une religion « pour assurer la *sécurité* » de ceux qui se sont engagés dans la voie de la philosophie : ils « choisissent » ou « s'efforcent » de ne pas réfuter la « religion elle-même », mais seulement cette « croyance » véhiculée par les fidèles et selon laquelle « la religion contredit la philosophie » ; et ils s'efforcent de mettre fin à une telle croyance en tâchant de faire comprendre aux fidèles que les contenus de leur religion sont à l'image d'autres choses.

En somme, il faut révéler aux fidèles, comme aux philosophes, la vérité sur le rapport de la religion à la philosophie, et cela pour le bien de l'une et de l'autre.

L'avantage d'une telle révélation pour la religion est que, cessant d'être contestée par les philosophes, elle sera, au contraire, défendue par eux. Pour la philosophie, il s'agit d'éviter le « grand dommage » que la religion peut lui infliger. Les deux avantages vont de pair, dans la mesure où le développement serein de la philosophie se heurtera sur la religion en la renforçant, et une « religion éclairée » servira à son tour

de support et de protection pour la philosophie. Indirectement, Farabi décrit le tableau paisible et heureux que formeraient les fidèles et les philosophes s'ils étaient éclairés au sujet de la véritable relation qu'entretiennent philosophie et religion.

En réalité, Farabi ne reproche pas à la religion ou à ses fidèles leur attitude envers la philosophie, il connaît la menace qu'ils ressentent ainsi que leurs raisons, et n'attend pas d'amélioration de leur côté. En revanche, la clé du problème est entre les mains des philosophes qui doivent être instruits de la vraie relation qui existe entre philosophie et religion. Ensuite, ils devront apprendre la manière dont il faut s'y prendre pour améliorer leur position ; leur rôle est d'ordre éducatif. Mais si Farabi (comme Averroès le fera après lui) propose une alliance entre religion et philosophie démonstrative, c'est surtout afin de contrer la théologie ou plutôt de contrer la théologie non épurée de tout ce qu'elle contient d'ordre dialectique et sophistique.

L'obstacle principal à cette alliance entre philosophes et fidèles contre les théologiens réside dans l'interdiction prononcée par des législateurs pour empêcher leurs fidèles de s'engager dans la voie de la philosophie <sup>7</sup>.

Finalement, l'essentiel de la démarche de Farabi vis-à-vis de la violence religieuse consiste à avertir le philosophe qu'il doit être préparé à faire face à des contestations : non seulement celles de la religion elle-même ou du législateur, mais aussi, et peut-être surtout, celles des théologiens qui s'empressent de défendre les desseins du législateur.

C'est ce même souci de paix qui va orienter toute la recherche philosophique d'Averroès, durant la deuxième moitié du <sup>xii</sup> siècle. Mais chez Averroès la critique de la théologie devient plus systématique et plus vigoureuse en comparaison de ce qu'elle était chez Farabi qui ménageait encore une certaine place au *kalam*.

Le point de départ de la démarche d'Averroès est simple : c'est l'application d'un modèle argumentatif au fait religieux et social. Il y a trois classes d'esprits « divisés du point de vue de la loi religieuse ». Formées d'hommes accessibles aux seuls arguments oratoires, les *masses* ne connaissent que figures et symboles ; pour ces hommes, l'interprétation littérale du Coran convient, ou, plutôt, s'impose. Les hommes du syllogisme démonstratif sont les philosophes, ceux qui sont capables de résoudre par l'exégèse rationnelle les contradictions apparentes du texte sacré, et de découvrir son sens caché. C'est entre ceux qui doivent croire sans comprendre et ceux qui, pour comprendre, n'ont pas à passer par la croyance, qu'Averroès situe les théologiens : dans ce qu'on pourrait appeler l'entre-deux, inutile et même dangereux. Ruinant l'exégèse littérale, mais incapables de lui substituer la certitude de la science, versant dans un allégorisme incontrôlable, les théologiens sont responsables de tous les maux de la société : intolérance, guerre, fanatisme. Dans le troisième chapitre du *Traité décisif*, Averroès critique, en ce sens, les deux grands courants de la théologie musulmane : les *mu<sup>t</sup>azilites* et les *achārites*. On peut relire sa dénonciation de la violence des sectes, elle peut avoir une actualité significative.

« C'est le recours aux exégèses allégoriques — particulièrement fausses — et l'idée que de telles exégèses de l'Écriture devraient être communiquées à tous qui ont fait naître les sectes de l'Islam, avec pour résultat qu'elles se sont mutuellement accusées d'incroyance et d'hérésie. C'est ainsi que les *mu<sup>t</sup>azilites* ont interprété allégoriquement de nombreux versets et de nombreux dits, et qu'ils ont divulgué leurs inter-

prétations aux masses ; les *achārites* ont fait de même... La conséquence de tout cela, c'est qu'ils ont précipité les gens dans la haine, l'exécration mutuelle et les guerres, qu'ils ont déchiré les Ecritures en lambeaux et qu'ils ont entièrement divisé le peuple. En outre, dans les méthodes qu'ils ont suivies pour fonder leurs exégèses, ils n'ont jamais été d'accord ni avec les masses ni avec l'élite : ni avec les masses parce que leurs méthodes étaient obscures comparées à celles de la majorité des hommes ; ni avec l'élite, car il suffit d'examiner ces méthodes pour voir qu'elles pèchent par rapport à ce qu'on attend d'une démonstration. Toute personne tant soit peu familiarisée avec l'art de la syllogistique peut le voir au premier coup d'œil. De plus, la plupart des principes sur lesquels les *achārites* ont appuyé leur théologie sont sophistiques : c'est ainsi qu'ils rejettent maintes vérités nécessaires... Et leurs docteurs ont fait tort aux musulmans, car une secte des *achārites* a fini par traiter d'infidèles tous ceux qui n'arrivaient pas à la connaissance de l'existence du Créateur glorieux par les méthodes qu'ils [les membres de cette secte] avaient eux-mêmes employées dans leurs livres pour y parvenir. Mais, en vérité, ce sont eux les infidèles, eux qui sont dans l'erreur ! D'ailleurs, à partir de là, c'est le désaccord complet. Un groupe dit : « la première obligation est l'étude théorique » ; un autre dit : « non, c'est de croire ! ». Mais tout cela vient de ce qu'ils ignorent les méthodes communes, ces voies que la Loi a prescrit à chaque fidèle d'emprunter. Tout cela vient de ce qu'ils croient qu'il n'y a qu'une seule méthode. En fait, ils ont mal compris l'intention du législateur, ils se sont eux-mêmes mis dans l'erreur et ils ont induit les autres en erreur ».

On voit comment les *falasifa* ont essayé de faire face à la violence religieuse.

Que ces *falasifa* aient été continuellement sous la menace de persécutions réelles, l'histoire comme leurs propres écrits en témoignent. En effet, dans le vaste Empire musulman, le succès de toute lutte pour le pouvoir dépendait de l'allégeance à la religion vraie ; chaque groupe ambitieux du pouvoir devait se montrer plus « orthodoxe » que les groupes rivaux. Il se produit alors une sorte de surenchère mimétique sur la question de la religion vraie. C'est cette surenchère mimétique qui a fonctionné comme l'obstacle majeur à la « naturalisation » de la philosophie dans l'Empire musulman. Désignée comme « science étrangère » et comme conduisant à l'hérésie, la *falsafa* a été constamment attaquée par les pouvoirs théologico-politiques en place ou par les groupes ou les sectes en compétition pour le pouvoir.

Mesurant les effets de cette violence, les *falasifa* ont essayé avant tout de ne pas s'opposer — du moins ouvertement — à la religion. Certains (Al Kindi et Avicenne) ont même rêvé d'un accord ou d'une harmonie entre philosophie et religion. Mais cette harmonie ou cette synthèse qu'ils ont cherché à réaliser ne s'est pas réellement opérée, puisqu'Avicenne a été jugé trop philosophe par les religieux et trop religieux par les philosophes, si bien que le rêve d'Al Maʿmūn (que j'évoquais plus haut) n'était peut-être qu'un *rêve*, c'est-à-dire une représentation sécurisante.

En fait, l'école philosophique islamique, telle qu'elle s'est développée de Farabi à Averroès, était plus avertie sur les véritables tensions qui existaient entre l'exercice de la philosophie et les croyances religieuses dominantes. Au lieu d'une harmonie non seulement impossible, mais impensable entre philosophie et religion, ils ont donc opté pour la double expression, philosophique et religieuse, d'une même vérité, afin de légitimer l'existence de la philosophie et d'éviter « le grand dommage » causé par l'« orthodoxie » religieuse.

Mais l'effort pour légitimer l'existence de la philosophie n'a pas conduit les *falasifa* à entreprendre l'éducation de la masse par la raison. Farabi et Averroès étaient persuadés que la raison ne peut convertir le peuple. C'est pourquoi ils se sont adressés plutôt aux philosophes pour exiger d'eux, d'une part, qu'ils ne publient pas leurs interprétations du Coran, et d'autre part, qu'ils comprennent que le vrai danger vient des théologiens enclins à susciter envers la philosophie la haine du pouvoir et des masses.

D'où la critique drastique qu'ils n'ont pas cessé de faire à l'encontre des théologiens et le projet de paix entre philosophie et religion, épurées l'une et l'autre de théologie. De fait, dans ce modèle de paix qu'ils proposent, le partenaire rêvé du philosophe, c'est l'homme du commun, non le théologien.

La grandeur des *falasifa* réside donc dans ces efforts incessants pour décrier les esprits et pour contribuer à réduire la peur et la haine par la discussion argumentée et par la critique des faux prestiges. Elle réside aussi dans leur ambition de maintenir l'ouverture à l'universel telle que la connaissait l'âge classique de l'Islam, époque où l'appétit de savoir et l'encyclopédisme militant n'étaient arrêtés ni par les frontières, ni par les langues, ni par les ethnies, ni par les doctrines.

## Notes

<sup>1</sup> *Islamique* et non *musulman* (terme employé parfois pour donner une connotation théologique et religieuse aux doctrines de ces penseurs) ; le terme *islamique* permet de souligner plutôt l'aspect culturel et « civilisationnel » que l'Islam a conféré à ces doctrines.

<sup>2</sup> C'est Al Ma'mun qui a fondé à Bagdad la Maison de la Sagesse ou *bayt al-hikma* en l'an 217 de l'hégire (832 de l'ère chrétienne). Cette fondation mémorable assure une sorte d'encadrement et de multiplication à ce grouillement croissant de l'apport grec, en philosophie comme en sciences, la Maison de la Sagesse comprenant, non seulement un observatoire, mais aussi une bibliothèque et des équipes de traducteurs chargés d'en diffuser le contenu en arabe.

<sup>3</sup> Le concept de *zanâdiqa*, comme le dit Henri Laoust, « permettait ainsi de réunir, dans une appellation commune et en les considérant comme passibles du châtiment suprême, tous ceux qui, par leur attitude d'esprit ou leur mode de vie, heurtaient la Loi révélée » (H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965, p. 72).

<sup>4</sup> IBN ABI UCEÏBIA, *Uyun al anba fi tabakat-al-attiba*, Beyrouth, 1965.

<sup>5</sup> *Le livre des Lettres*, éd. Mushin МАНДИ, Liban, 1986.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 153-2-3.

<sup>7</sup> *Ibid.*, section 152.

# Un objet de supplice devenu symbole de foi et de pouvoir : la croix

Baudouin DECHARNEUX

Le christianisme des origines a largement exploité le thème de la croix faisant de l'instrument de supplice de Jésus un titre de gloire pour le moins étonnant <sup>1</sup>. On a souligné, non sans fondement, l'impopularité de ce type de supplice réservé aux esclaves. La construction d'une théologie — certains théologiens parlent de « staurologie » — articulée autour de la symbolique de la croix, dès la littérature paulinienne, a donc de quoi surprendre. Il convient certainement de mesurer que, dans le contexte souvent polémique qui vit la naissance des premières assemblées de chrétiens, le travail apologétique des premiers disciples conduisit à une élaboration doctrinale visant à magnifier le moment le plus délicat de la vie (terrestre) de leur maître. Cet argument de nature psychologique est convaincant quoique, en dernière analyse, les thèmes doctrinaux de la littérature paulinienne, et surtout l'importance de ces développements pour la vie des communautés, dépassent largement un simple mécanisme de défense.

Avant les récits évangéliques de la Passion qui fonderont le caractère messianique de la prédication, la littérature paulinienne pose les fondements d'une doctrine de la croix <sup>2</sup>. Dès la première épître aux Thessaloniens — probablement le plus ancien texte chrétien connu <sup>3</sup> —, Paul souligne que la mort de Jésus ne fut pas gratuite afin que de jour comme de nuit le chrétien vive avec lui <sup>4</sup>. Reprenant l'opposition classique entre les ténèbres et la lumière en soulignant que les frères de Thessalonique appartiennent à cette dernière, l'apôtre accentue résolument les thèmes de la sotériologie et de la souffrance passant sous silence les aspects historiques de la prédication de Jésus. Les balbutiements de la pensée paulinienne occultent déjà la question historique du supplice pour privilégier un regard « existentiel » visant à lui donner sens. Entre la vie de la communauté et le salut du chrétien, il ne reste guère de place pour la vie du fondateur.

Avec l'épître aux Galates, texte capital pour la compréhension du christianisme des origines, l'importance du supplice et de la croix se précise, tandis que la colère de Paul occupe le premier plan de la scène. Après un long développement sur les tensions entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens, Paul se place résolument du côté de la foi et non de la loi. Il proclame hautement que, par le truchement de « la croix du Christ », à laquelle il est symboliquement rivé, c'est le Christ qui vit en lui, dans sa chair, car il

l'a aimé et s'est livré pour lui. Et, sur le ton de la diatribe qu'il affectionne particulièrement, l'apôtre de poursuivre : « Grands sots de Galates ! qui donc vous a fascinés, alors qu'on a peint sous vos yeux l'image de Jésus-Christ crucifié ? » <sup>5</sup>. Après avoir souligné le caractère scandaleux de la croix en une phrase assez énigmatique <sup>6</sup>, Paul revient sur ce thème en exhortation finale plaçant sa fierté « dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ » car « le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde » <sup>7</sup>. Les développements de l'épître aux Galates suggèrent plusieurs réflexions sur la question qui nous occupe ici. Premièrement, la question de la croix semble intimement liée à la foi, car liée au sacrifice de Jésus pour le croyant ; deuxièmement, Paul évoque le thème de la fascination pour la représentation de Jésus en croix qui peut indirectement faire référence à l'aspect mystérieux de cette mort ; troisièmement, Paul investit de sens « le scandale » en lui donnant une portée cosmologique.

La première épître aux Corinthiens organise théologiquement le propos en avançant l'idée d'une parole de la croix qui est une folie pour « ceux qui vont à leur perte » et une force divine « pour ceux qui seront sauvés » <sup>8</sup>. Paul y fait contraster sagesse et érudition, qu'il range dans le registre de la « sagesse du monde », avec une autre forme de sagesse qui vient de Dieu. La théologie de la croix paraît aux Juifs un scandale car elle s'oppose à l'idée de pouvoirs miraculeux, tandis qu'elle est perçue comme une folie par les Grecs qui sont en attente de sagesse. Or, Paul soutient que la folie de Dieu est plus sage que celle des hommes et que sa faiblesse est plus forte que la leur. Loin de la sagesse humaine de ceux qu'ils nomment « les puissants », Paul prône la sagesse divine qui relève du mystère, du secret, du cosmique. Par le jeu des contrastes, les communautés sont ainsi rangées du côté de Dieu, de la folie, du salut mystérieux, tandis que les persécuteurs — lisons les ennemis de Paul, qu'ils soient chrétiens, juifs ou païens — refusent d'adhérer à cette conception mystérieuse et sacrificielle de la foi.

Dès lors, l'imitation de Jésus devient un thème récurrent dans les épîtres. Paul en personne n'hésite pas à se comparer à Jésus et, plus particulièrement, à mettre en parallèle les multiples épreuves qui l'accablent avec celles subies par son maître spirituel. Il proclame hautement dans la seconde épître aux Corinthiens : « je préfère donc me vanter de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ réside en moi. Ainsi, j'accepte avec plaisir les faiblesses, les outrages, la détresse, les persécutions, les misères extrêmes subies pour le Christ. Car quand je suis dans la faiblesse, c'est alors que je suis fort » <sup>9</sup>. On le voit, l'imitation de la souffrance du Christ conduit l'apôtre des gentils à faire une apologie des souffrances psychologiques et physiques. Du point de vue littéraire, des couples d'opposés renforcent, par un jeu de tension, la grandeur de la souffrance et la beauté du sacrifice. Il n'est pas besoin ici de souligner l'importance que revêt cette démonstration dans le christianisme dont on a souvent fustigé, selon nous à bon droit, les déviations morbides. Nous pointerons plutôt l'étude de Trocmé qui insiste justement sur la nécessité historique de ce penchant doctrinal visant à justifier la mort infamante. Paul est présenté dans ce travail comme un homme en rupture avec la communauté de Jérusalem depuis sa querelle avec Jacques et Pierre à Antioche ; le célèbre « concile » apostolique de Jérusalem n'étant, somme toute, qu'une sorte de marché de dupes dont résulta la marginalisation des idées et de la prédication pauliniennes. Isolé, souvent contesté par ses propres disciples, peu cré-

dible en raison de son opposition aux « piliers de Jérusalem », confronté à des tentatives de récupération ou à des prédications visant à le calomnier <sup>10</sup>, Paul est un « homme en colère » qui puise son énergie en une sorte d'élan vers l'imitation de la souffrance du Christ.

Dans sa lettre aux Romains, sans conteste le document théologique le plus marquant de Paul, la double thématique du sacrifice et des souffrances pour le salut des impies, justifie la prédication aux païens. Alors que l'homme résolu accepterait de mourir pour le juste, pour l'homme de bien, le Christ est mort pour nous les pécheurs ; le sacrifice de la croix va au-delà du don de soi pour une juste cause. Jésus a offert son sang afin de réparer le péché d'Adam qui avait, par sa seule faute, précipité la mort sur le genre humain <sup>11</sup>. Si, par une mort semblable (à celle de Jésus), nous sommes devenus un même être en lui, nous le serons aussi par une commune résurrection. Paul proclame hautement, en une sorte de profession de foi, que « notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps asservi au péché fût réduit à l'impuissance, si bien que nous cessions désormais d'être les esclaves du péché » <sup>12</sup>. Les souffrances et la mort du Christ deviennent ainsi les promesses tragiques d'une vie après la mort, d'un salut en dépit du péché. L'épître aux Romains qui, comme on le sait, insiste largement sur le caractère cosmologique du salut, articule à cet endroit la démonstration d'une prédication de l'évangile pour tous, juifs et païens, visant à prouver l'inachèvement des doctrines judéo-chrétiennes <sup>13</sup>.

On peut s'interroger sur le pourquoi d'un tel attachement à la souffrance, à la mort, au salut. Les réponses le plus souvent avancées sont puisées dans les écrits de l'Ancien Testament : le sacrifice d'Isaac, la souffrance du juste et la prospérité de l'injuste (Samson, Judith, Job, les Macchabées), le geste sauveur d'Israël, le messianisme palestinien, le supplice du maître de justice chez les Esséniens, etc. Ces divers écrits auxquels on pourrait associer diverses sources juives hellénisées constituent à n'en pas douter les fondations théologiques de la doctrine paulinienne de la justification par la souffrance et du salut par le sacrifice <sup>14</sup>. Nous retrouvons toutefois ces thèmes dans la littérature grecque où ils abondent depuis l'époque hellénistique sous des formes semblables. Les écrits sur le martyre des philosophes illustres, les apologues de la souffrance du sage et les interrogations sur les rapports entre le salut et le cosmos sont au centre des préoccupations philosophiques du temps. D'un point de vue plus général, on concédera volontiers qu'il est peu de penseurs d'envergure qui n'aient abordé ces thèmes. Il n'en reste pas moins que la spécificité paulinienne semble résider dans le caractère mystérieux de l'économie du salut. Paul considère que sa prédication lui a été révélée par le *pneuma* divin, il participe donc directement à la sagesse de Dieu (*sophia tou theou*) qui est à la fois mystérieuse et secrète, une folie pour les hommes et la sagesse pour Dieu <sup>15</sup>. Il apparaît que ce thème du mystère et du secret est souvent négligé, tant ses résonances évoquent plutôt le paganisme que le judaïsme. Tantôt interprétées comme le simple écho des visions mystiques de l'apôtre, tantôt ravalées au rang des tournures stylistiques, les idées de révélation mystérieuse, de secret destiné à une poignée d'initiés — les disciples de Paul — sont passées de mode théologique.

Les travaux de J. Pépin sur les allégories et, plus spécifiquement, sur le vocabulaire des mystères dans les écrits de Philon d'Alexandrie, montrent bien la profonde

influence que le paganisme exerça sur une certaine lecture des écrits sacrés (*hieroi logoi*) appréhendés comme un *logos* mystérique supérieur à ses homologues païens <sup>16</sup>. Les diverses figures des patriarches que cette littérature met en scène, en prenant souvent des licences avec le texte biblique lui-même, concurrencent à leur manière les tribulations des dieux et héros narrées par les religions fondées sur des rituels mystériques. Il n'en reste pas moins, qu'au sein de la littérature juive hellénisée, les figures bibliques nimbées d'un halo secret comme Abraham, Joseph ou Moïse demeurent des hommes. Paul franchit le pas en défiant partiellement la figure de Jésus, amalgamant ainsi les thèmes du fils de Dieu, de messie et d'homme divin ; cette audace est de taille car elle ouvre volontairement la porte de la synagogue aux païens qui trouveront dans la révélation un message analogue à celui véhiculé par les mystères. En somme, Paul crée, au sens fort, le « mythe Jésus ». On mesure au travers de cette hellénisation la nature des tensions qui devaient opposer le philosophe de Tarse « aux colonnes de Jérusalem », sans doute assez opaques à ce type de discours ; on voit également que la prédication devait présenter des difficultés certaines au sein de communautés juives hellénisées qui, en dépit de leur familiarité avec le genre allégorique, voyaient dans ce glissement une menace pour le fondement monothéiste de leur foi.

Paul est un homme du secret et du mystère. Les thèmes majeurs de sa prédication, nous l'avons souligné, relèvent de la révélation de mystères aux gentils ; le moment fort de sa vie — la célèbre et discutée conversion sur le chemin de Damas — évoque largement l'épopée mystérique visant à métamorphoser l'impétrant. Le chemin, la révélation, la lumière, la métamorphose, la folie, sont autant de thèmes insérant la conversion dans le contexte particulier de la foi secrète, du mystère révélé. Paul rejoint, selon un mécanisme bien connu, le mythe fondateur en articulant sa propre légende dans celle de la résurrection du Christ et de sa prédication *post mortem*. Ainsi, les communautés pauliniennes sont les héritières initiatiques de la conversion de l'apôtre sur le chemin de Damas, elles poursuivent ce chemin spécifique dans un monde « d'esprit et non de loi ». Le cœur mystérique de l'enseignement paulinien semble le sacrifice, la souffrance, la mort et la résurrection de Jésus, selon un schéma que nous retrouvons dans plusieurs religions véhiculant des mystères.

Plusieurs ouvrages récents sur le paganisme dans le monde romain ont bien mis en lumière l'importance de ce thème dans les religions à mystères. Turcan a montré, au travers de ses études sur le culte de Cybèle, le Zeus-Sérapis d'Alexandrie, les cultes syriens, l'occultisme, les mystères de Mithra et de Dionysos, combien les thèmes de la souffrance, du déchirement et du passage au travers de la mort, revêtaient une importance capitale dans les religions du temps <sup>17</sup>. Seule une étude systématique visant à dégager les points communs entre les écrits de Paul et les vestiges de la littérature mystérique permettraient de mesurer la pertinence du propos — ceci dépasserait les limites de notre —. Des traits communs sautent toutefois aux yeux : la vie de l'homme divin et ses miracles, la Cène, le sacrifice sanglant, le démembrement, les allusions cosmologiques tissent une sorte de toile commune avec les narrations païennes et la littérature juive hellénisée dans le dessein de fonder une autre religion à caractère mystérique. Il s'agit d'une sublimation de la mort tragique de l'homme divin, de son passage au travers de la mort et de sa déification ; parallèlement à cette élaboration

mythologique, un système théologique prend forme doublant le récit mythique d'une armature conceptuelle.

Le mythe de l'homme divin souffrant, torturé et déchiré, renaissant au travers de ses communautés de fidèles, fédérait dans l'esprit de l'apôtre ses propres communautés et leurs spécificités païennes avec les communautés juives, plus messianiques et millénaristes, en organisant la diversité chrétienne du temps en une sorte de corps mystique de Jésus. Les juifs d'origine palestinienne ne semblent pas avoir adhéré à ce modèle assorti d'une rituelique trop éloignée de leurs pratiques, notamment la circoncision et les interdits alimentaires. Le message de l'apôtre des gentils est bien passé au sein de ces communautés car, en résonance avec le célèbre texte sur le corps mystique du Christ répandu au travers des diverses assemblées de chrétiens <sup>18</sup>, nous trouvons dans les épîtres inauthentiques des développements similaires <sup>19</sup>. La croyance en l'existence d'une fédération des diverses communautés chrétiennes en un corps spirituel du Christ semble une spécificité du paulinisme car le théologien de l'épître aux Hébreux n'en fait pas mention — on sait qu'il prend de nombreuses licences avec la mouvance paulinienne « orthodoxe » — pas plus que les épîtres attribuées à Jacques, Pierre et Jean. La croix est présentée par Paul comme le symbole fédérateur de cette fusion à la fois terrestre et spirituelle avec le Christ ; c'est au travers de la souffrance de Jésus, à l'imitation des tourments endurés par le Fils, que le chrétien participe à son corps ressuscité et, par le truchement de cette initiation balisée par des rites, comme le baptême ou l'imposition des mains, devient à son tour une part de ce corps <sup>20</sup>. Cette croyance présente aux yeux de Paul un double avantage : en un premier temps, elle est familière à un monde qui a intégré le langage des mystères ; en un second temps, elle est un appel interne aux communautés chrétiennes visant à démontrer la nécessité d'une acceptation des doctrines de l'apôtre.

Ce sont les évangiles, textes plus tardifs, qui vont porter le symbole de la croix et les récits de la passion du Christ à son apogée <sup>21</sup>. On peut se ranger du côté des exégètes qui ont soutenu que les évangiles sont des récits de la passion de Jésus précédés de plusieurs récits édifiants (miracles et prédications), tant la place laissée au supplice et à la croix est importante. Par ordre chronologique, les passions mises en scène par les évangélistes présentent toutefois des différences notables. Si l'on accepte avec Bultmann la mythologisation progressive des narrations évangéliques et le caractère communautaire des documents, on demeure saisi par la variété des interprétations de la Passion que suggèrent les Évangiles <sup>22</sup>.

L'Évangile de Marc, la plus ancienne narration évangélique en notre possession, nous dépeint un Jésus angoissé, désireux d'éviter les tourments et implorant le Père céleste afin, selon la formule célèbre, d'« éloigner de moi cette coupe » <sup>23</sup>. Quoique suspendant sa volonté à celle du Père, Jésus s'efforce d'infléchir le cours des événements. Les protagonistes sont présentés avec un relatif réalisme et leurs travers ou défaillances ne semblent pas embarrasser l'auteur : Simon-Pierre s'endort pendant la prière de Jésus, une rixe semble opposer les partisans de Jésus aux hommes armés « par les grands-prêtres, les scribes et par les anciens », un homme fuit nu dans la nuit, Pierre fait mine de ne pas faire partie « de la bande » de Jésus, Jésus pousse un grand cri en expirant. Si l'ensemble de la narration dénote une méconnaissance de la Palestine d'avant la chute du Temple, il n'en reste pas moins que la figure de Jésus con-

serve des traits réalistes comme le montrent bien son angoisse face à la souffrance et le récit de son agonie sur la croix. Jésus est le fils de Dieu selon l'ordre de l'adoption ; la croix et sa terrible souffrance, les multiples violences qu'il subit de la part des Juifs et des Romains sont le prélude à une dégradation progressive du monde annonçant la fin des temps. A ce titre, la croix et la souffrance font partie des grands cataclysmes, annoncés par les Écritures, qui verront l'ordre du monde détruit et l'avènement d'un règne de justice.

Chez Matthieu, on note un ensemble d'ajouts au récit marcier de la Passion, dont les plus notables sont certainement le développement de la trahison de Judas, les scrupules de Pilate impressionné par le songe de sa femme, l'extension des injures et des propos sceptiques relatifs à la divinité de Jésus et, surtout, le grand bouleversement des ordres visible et invisible qui résulte de sa mort. Le sens de la Passion est donné par les écritures ; elle s'inscrit dans une logique d'accomplissement des prophéties du texte sacré. Le texte s'inscrit également dans une perspective millénariste, mais semble intégrer rétrospectivement les malheurs d'Israël comme la résultante de la mort du Messie, fils de Dieu selon la chair.

L'évangile de Luc, auteur dont on connaît le penchant pour le merveilleux, renforce considérablement la notion de prédestination déjà esquissée dans les autres évangiles. Jésus devient l'acteur d'une tragédie dont il connaît l'issue tandis que les intermédiaires divins assistent le Christ au fil du récit <sup>24</sup>. La trame du récit semble construite pour donner une impression d'accomplissement, de « déjà écrit ». Le caractère réaliste du document s'évanouit au profit d'une conception finaliste de la Révélation. En ce sens, la souffrance de Jésus passe ainsi au second plan, tandis que le salut de ceux qui l'accompagnent dans son supplice est replacé au centre de la narration ; Jésus est ici pleinement le Fils de Dieu.

C'est un truisme de souligner que l'Évangile de Jean est le texte sacrificiel et rédempteur par excellence. Il suffit d'évoquer la thématique de l'agneau sacrifié pour le rachat des péchés pour mesurer l'importance de cette doctrine dans les communautés johanniques. Teinté d'une certaine forme de gnosticisme, l'Évangile de Jean nous présente une Passion que Jésus traverse nimbé de son aura divine. Jésus connaît son destin depuis les origines ; il affronte sa mort en pleine conscience de sa nécessité cosmique. L'accent est également posé sur les aspects symboliques du récit tandis que Jésus joue son rôle au sein d'une tragédie à laquelle, finalement, il sait échapper. La souffrance de Jésus est ici sublimée au travers du déploiement d'une théologie sacrificielle à caractère sotériologique.

De Marc à Jean, on le voit bien, le chemin est complexe. Il s'agit, comme l'avait soutenu Bultmann, d'un processus de mythologisation — sans que le vocable soit pour autant négatif — qui de la souffrance effective d'un homme de Dieu glisse progressivement vers la participation de toute souffrance au travers du Fils de Dieu. Jésus est ainsi dépouillé de son humanité et de sa souffrance à mesure qu'il est érigé en symbole de toutes les souffrances. Les justifications de cette maturation théologique sont multiples et il est fort probable que de nombreux facteurs nous échappent. Historiquement, le supplice de la croix fut considéré par les païens comme la trace d'une infamie qui constituait un obstacle de taille à la conversion. Il est donc probable que, dès les premiers écrits pauliniens, les premiers balbutiements de la théologie chré-

tienne se soient attachés à cette difficulté. Philosophiquement, on sait que les plus grands penseurs des époques hellénistique et romaine s'attachèrent principalement — en ce compris les philosophes juifs hellénisés — à la sotériologie et à l'éthique. Le christianisme n'échappe pas à cette mode philosophique et, à sa manière, s'efforce de répondre aux questions de l'origine du mal dans le monde et de la souffrance humaine. Enfin, religieusement, le foisonnement de religions dites à mystères, concurrentes du christianisme naissant, sensibilisait les théologiens aux narrations mythiques bâties sur le modèle de l'homme divin accédant, au travers d'une mort tragique, au statut de divinité.

En 306 et 307 de notre ère, Constantin se proclamait successivement César et Auguste. Cette double promotion étant pour le moins contestable, Apollon vint au secours du nouvel Auguste en 310, lui apparaissant en un sanctuaire des Gaules accompagné de la Victoire et lui offrant des couronnes de laurier sur lequel figurait un trente romain (xxx), présage d'un long règne. Sans entrer dans les détails de cette apparition bien commentée par P. Chuvin <sup>25</sup>, on mesure l'importance de cette vision qui place le fils de Constance sous la protection du *Sol invictus*, l'Apollon-Soleil. Si l'on se réfère à Lactance et Eusèbe, juste avant la bataille du pont Milvius, Constantin aurait été averti, par une vision, de placer le monogramme du Christ sur les boucliers de ses hommes ; Eusèbe qui écrit après la mort de l'Empereur, soutient que ce dernier, en marche vers Rome, aurait vu en plein ciel, à midi, le signe lumineux de la croix avec ces mots « vaincs par cela ». La nuit suivante, un rêve lui aurait conseillé d'user de ce signe pour sa protection ; cette croix avait la forme d'un x. Le symbole de la souffrance tout d'abord d'un homme, puis, d'un messie et d'un dieu, était, du coup, érigé en symbole solaire d'un Empire.

## Notes

<sup>1</sup> Sur cette question la bibliographie est abondante. On référera à l'ouvrage M.-C. SEPIERE, *L'image d'un Dieu souffrant, Aux origines du crucifix*, Cerf, Paris, 1994, qui fait le point sur l'évolution de cette thématique au sein du christianisme médiéval. La bibliographie établie par l'auteur déborde largement le sujet étudié et constitue un outil intéressant.

<sup>2</sup> Sur le paulinisme : F. F. BRUCE, *Paul, Apostle of the Free Spirit*, Exeter, 1977 ; J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, 1980 ; sur le contexte de la prédication paulinienne : W. A., *The First Urban Christians, The Social World of the Apostle Paul*, Londres, 1983.

<sup>3</sup> Nous faisons ici abstraction de la thèse — à notre sens discutable — de Thiede qui relève de la papyrologie et de l'art d'interpréter les fragments.

<sup>4</sup> 1 Thes. 5

<sup>5</sup> Gal. 2 (17-21)

<sup>6</sup> *Ibid.* 5 (11)

<sup>7</sup> Gal. 2 « Je suis attaché à la croix du Christ : je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi ; ma vie présente, dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi ».

<sup>8</sup> 1 Cor. 18

<sup>9</sup> II Cor. 10

<sup>10</sup> Ceci n'était pas le propre de certaines tendances « gnostiques » comme on l'a soutenu. Le plus souvent, les « ennemis » de Paul semblent être les judéo-chrétiens et donc les principaux personnages de la communauté des apôtres historiques. On voit mal comment expliquer des textes comme Gal. 2-3, II Cor. 1 (12-24), Eph. 3, sans accepter que des tensions importantes divisaient les communautés pauliniennes de leurs homologues judéo-chrétiennes.

<sup>11</sup> Rom. 5

<sup>12</sup> *Ibid.* 6

<sup>13</sup> *Ibid.* 7

<sup>14</sup> Sur ce point, il convient de ne pas négliger l'importance du genre allégorique et sa pénétration dans le milieu juif hellénisé.

<sup>15</sup> 1 Cor. 7

<sup>16</sup> J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964 ; Id., *Mythe et Allégories. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976. Voir également notre ouvrage : *L'ange, le devin et le prophète*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1994.

<sup>17</sup> R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

<sup>18</sup> 1 Cor. 12 (12-30).

<sup>19</sup> Citons : Eph. 2 (11-21) (prône l'union des juifs et des païens en un seul corps par la vertu de la croix) ; Col. 2 (16-32) et Co. 3 (1-17) (les fidèles forment un seul corps avec le Christ).

<sup>20</sup> Voir P. BRADSHAW, *La liturgie chrétienne en ses origines*, Cerf, Paris, 1995.

<sup>21</sup> Nous n'examinons ici que les évangiles canoniques. Les questions soulevées par l'interprétation de la souffrance de Jésus dans les apocryphes nécessiteraient un détour par les conceptions gnostiques sur le corps et la nature du Christ.

<sup>22</sup> R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris, 1973.

<sup>23</sup> Mc 14 (36).

<sup>24</sup> Lc 22 (43) ; 24 (4-7).

<sup>25</sup> P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres, Paris, 1990, p. 31-42.

# L'Eglise orthodoxe roumaine et le « mythe » de la continuité daco-romaine du peuple roumain : nationalisme et exclusion ethnique et confessionnelle

Olivier GILLET

La chute du communisme en Europe de l'Est a posé le problème du sort des minorités nationales et confessionnelles et la question corollaire de la viabilité de l'Etat-nation en Europe orientale. L'éclatement de l'ordre communiste provoqua la résurgence des nationalismes et souleva la question du statut des Eglises dans les sociétés récemment soustraites à la dictature. Les notions de « nation » et de « confession » ont paru à ce point indissociables que l'on a éprouvé nombre de difficultés afin de discerner les causes et les origines des conflits que l'on a attribuées tantôt aux rivalités « ethniques », tantôt aux contentieux « religieux » séculaires entre catholiques et orthodoxes.

Le rôle politique des Eglises orthodoxes dans les Balkans et en Europe centrale depuis le XIX<sup>e</sup> siècle est révélateur des mentalités religieuses, sociales et politiques actuelles dans ces régions <sup>1</sup>. Comment ne pas s'interroger sur le soutien de certaines franges des Eglises orthodoxes aux mouvements et partis ultranationalistes depuis 1989 ? C'est le cas dans tous les pays où l'Eglise orthodoxe est dominante, comme en Roumanie où cette Eglise tint au cours du XX<sup>e</sup> siècle un discours politique anti-hongrois et anti-occidental dans les années trente, sous le national-communisme et aujourd'hui encore, et soutient depuis 1990 les nationalistes roumains de Moldavie (Moldova) ex-soviétique, favorables à la réunification avec la Roumanie. Nombreuses sont les raisons qui amènent l'Eglise orthodoxe roumaine à s'impliquer à ce point dans les problèmes politiques et « nationaux » et à adopter des positions parfois proches des mouvements d'« extrême droite » permettant à ces derniers d'aisément instrumentaliser l'orthodoxie au cours de ce siècle.

Bien que les Eglises orthodoxes nationales n'aient pas à l'époque contemporaine l'exclusivité du nationalisme, elles se distinguent toutefois du catholicisme à ce propos en de nombreux aspects : l'ecclésiologie, la structure ecclésiale et le poids de l'histoire en Europe centrale et dans les Balkans comme la lutte contre les empires multinationaux, particulièrement l'empire ottoman, au siècle dernier. Les Eglises orthodoxes devenues nationales lors de la fondation des Etats chrétiens au XIX<sup>e</sup> siècle se sont laissées volontiers instrumentaliser par la politique au cours du XX<sup>e</sup> siècle, non seulement parce qu'elles ont toujours entretenu avec le pouvoir des relations qu'elles appellent « byzantines », à savoir une soumission à l'Etat causée par l'interpénétration des domaines

civil et religieux, mais aussi parce que l'orthodoxie est devenue le vecteur des identités dans l'empire ottoman et lors de l'émancipation par rapport à ce dernier. Dans l'empire, le système de « millet » assimila l'appartenance « nationale » à l'orthodoxie et l'attribution au patriarche des pouvoirs civils relatifs à cette communauté favorisa la confusion entre les domaines spirituel et temporel. La structure même de l'Eglise orthodoxe est devenue nationale et basée sur le principe de l'ethnicité au point d'imprégner tous les aspects de l'ecclésiologie depuis le siècle dernier. Sous l'influence du slavophilisme au XIX<sup>e</sup> siècle notamment, surtout en ce qui concerne les Eglises slavo-byzantines, l'autocratie, l'orthodoxie et le fait national sont devenus les fondements de la société qui ont conditionné le rôle des Eglises orthodoxes et dont elles éprouvent des difficultés à se défaire aujourd'hui.

Depuis la fondation de l'Etat roumain moderne à la fin du siècle dernier (1859), l'ecclésiologie orthodoxe s'est donc imprégnée des idéologies nationalistes. Cette évolution s'est accentuée au lendemain de la première guerre mondiale dans la Grande Roumanie et favorisa l'« ultracollaborationnisme » avec le Reich allemand sous le régime « fasciste » d'Antonescu. Sous le communisme, l'Eglise s'est laissée à nouveau instrumentaliser par le nouveau pouvoir tout en essayant de maintenir sa « tradition » à l'instar du passé. L'opposition en son sein une fois muselée, l'Eglise suivit la politique du régime et fut contrainte de relayer sa propagande. Lors de la « désoviétisation » du pays, le régime national-communiste remit à l'honneur les thèses nationalistes roumaines mises sous le boisseau sous le stalinisme des années cinquante. L'Eglise puisa alors dans le nationalisme d'avant-guerre les bases de son nouveau discours pour légitimer son statut depuis 1948. Parallèlement au retour prôné par l'Etat des thèses relatives au « roumanisme » d'avant-guerre, l'Eglise en revint aux conceptions qui prévalaient entre les deux guerres, moyennant l'abandon des connotations « mystiques » et « raciales » trop évidentes et propres au légionnarisme, au populisme et au traditionalisme « paysan » qui constituaient les bases idéologiques du « fascisme » roumain.

Parmi ces idéologies nationalistes, la thèse historique de la continuité daco-romaine du peuple roumain est particulièrement intéressante, tant elle a des implications en matière politique et religieuse. La récupération par l'Eglise orthodoxe roumaine depuis le XIX<sup>e</sup> siècle de la thèse historique de la continuité daco-romaine défendue et largement répandue parmi les penseurs, les historiens et les politiciens roumains contemporains, peut constituer un exemple éloquent d'une conception historiographique dans les Balkans dont les conséquences sont multiples tant sur le plan religieux que politique et stratégique. En aucune manière il ne s'agirait de nier l'histoire des origines du peuple roumain et les aspects de « continuité » dans la culture et l'histoire des Etats qui ont donné naissance à la Roumanie contemporaine, mais de comprendre comment la « mythification » ou la « mythographie » de l'histoire roumaine et surtout sa récupération par l'Eglise orthodoxe relèvent de l'idéologisation et de l'instrumentalisation de l'histoire dans un but politique et nationaliste. Les quelques principes généraux évoqués ici montrent dans quelle mesure cette thèse renferme les fondements de l'exclusion confessionnelle et « ethnique », exclusion dont on peut mesurer toute l'importance dans le contexte actuel du processus démocratique.

La thèse de la continuité daco-romaine est née au XVIII<sup>e</sup> siècle parmi les intellectuels roumains transylvains <sup>2</sup>. Elle avait pour objectif principal de montrer l'origina-

lité des Roumains de Transylvanie, région à l'époque dans l'empire des Habsbourg, par rapport aux trois « nations », magyare, saxonne et sicule, représentées à la diète transylvaine selon le principe de l'« Union des trois nations » (*Unio trium nationum*)<sup>3</sup>. Il s'agissait de montrer l'ancienneté des Roumains sur le territoire de la Transylvanie par rapport aux autres populations qui s'y étaient installées au Moyen Âge, à partir des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. En montrant la continuité historique des Roumains avec les Daces latinisés sous l'occupation romaine aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles — ce que l'historiographie roumaine appelle l'« ethnogenèse » du peuple roumain —, les Roumains transylvains revendiquaient leur accession au rang de quatrième « nation » à la diète transylvaine. C'était l'objectif du mémoire adressé par les Roumains transylvains en 1791 à la cour de Vienne, le *Supplex Libellus Valachorum*. Au XIX<sup>e</sup> siècle, munis de cette légitimité territoriale, les *desiderata* des Roumains se transformèrent en la volonté de leur reconnaissance, non plus en tant qu'« Etat » à la diète, mais en tant que nation « ethnique » ayant droit à son indépendance et à son émancipation par rapport aux empires multinationaux austro-hongrois et ottoman, et au protectorat russe<sup>4</sup>. Ils affirmèrent ainsi leur volonté de réunion avec leurs « frères » d'« au-delà des Carpates », c'est-à-dire de la Moldavie et de la Valachie, le pays roumain (*Țara românească*). Alors qu'il s'agissait au XVIII<sup>e</sup> siècle d'une lutte pour la reconnaissance politique aux Etats transylvains, la notion de nation devint ethnique au XIX<sup>e</sup> siècle et la lutte s'inscrivit dans la foulée des mouvements nationalistes pour l'indépendance et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

La continuité et la « destinée bimillénaire » du peuple roumain devaient se concrétiser en 1918 lorsque fut proclamée, au terme de la première guerre mondiale, la Grande Union de la Transylvanie avec l'ancien royaume de Roumanie. L'union fut confirmée par le traité de Trianon en 1920. Ce fut la naissance de la Grande Roumanie, avec par ailleurs l'union de la Bessarabie devenue russe en 1812 et de la Bucovine, autrichienne depuis 1774-1775. Tous les Roumains de la Dacie antique, la *Dacia felix*, se trouvaient dorénavant réunis dans un seul Etat. Dans l'historiographie contemporaine, toutes les étapes de l'« épopée » roumaine sont dès lors envisagées comme des signes précurseurs de cette réalisation, comme notamment l'Union des trois principautés, transylvaine, valaque et moldave par Michel le Brave en 1599-1601, le premier « unificateur » moderne des Roumains.

Cette thèse fut à la base du nationalisme au XIX<sup>e</sup> siècle et entre les deux guerres et fut reprise à l'époque communiste, avec des aménagements dus à la nature des régimes politiques<sup>5</sup>. De Décébale à Ceaușescu, la lutte héroïque depuis la période esclavagiste au parachèvement du socialisme se combinait avec la lutte bimillénaire pour l'unité du peuple daco-romain. Entre les deux guerres mondiales, il s'agissait surtout de montrer l'unité et l'originalité de la roumanité ethnique, voire « raciale » sous le régime d'Antonescu. Quant à Ceaușescu, il affirmait par le slogan « la Roumanie, une île latine dans un océan slave », la volonté de consacrer l'indépendance et la souveraineté nationale de l'Etat au sein du bloc de l'Est et du pacte de Varsovie. Le dictateur se considérait comme le descendant des rois daces et comme le dépositaire de la continuité. Depuis la chute du communisme en décembre 1989, cette thèse reste fondamentale et jette toujours les bases du contentieux entre les Hongrois et l'Etat roumain « national unitaire ». La Transylvanie, « berceau de l'âme roumaine », en constitue l'enjeu terri-

torial principal dans la mesure où y résident encore aujourd'hui entre 1 600 000 et 2 000 000 de Hongrois représentés principalement par le parti magyar, l'UDMR, l'Union Démocratique des Magyars de Roumanie (*Uniunea Democratică a Maghiarilor din România*). Ce parti exige l'autonomie culturelle, voire territoriale, de cette région considérée comme historiquement hongroise. On comprend par conséquent que cette région « occidentale » de Roumanie connaisse les succès les plus importants des partis roumains ultranationalistes anti-hongrois comme le PUNR, le Parti de l'Unité Nationale de la Roumanie (*Partidul Unității Naționale din România*).

Cette théorie historique fut appelée de manière générale sous le communisme le « dacisme », l'« autochtonisme » ou le « protochronisme » et prônait, en résumé, l'antériorité des Roumains par rapport à tous les autres peuples voisins dans l'espace carpatho-danubien, correspondant *grosso modo* à l'ancienne Dacie. Cette thèse fut combattue principalement par les Hongrois dès son origine. Ceux-ci affirment que le peuple roumain était en réalité issu d'un peuple balkanique de pasteurs nomades, parent du peuple albanais, immigré au nord du Danube à partir du <sup>x<sup>e</sup></sup> siècle jusqu'au <sup>xiv<sup>e</sup></sup> siècle, et latinisé essentiellement au <sup>xviii<sup>e</sup></sup> siècle. On ne pourrait revenir ici sur les différents éléments scientifiques qui constituent les bases des deux thèses antagonistes, mais il convient cependant de souligner les aspects suivants. Le fait que ces deux interprétations de l'histoire génèrent un contentieux aussi violent entre les deux « ethnies », roumaine et hongroise, provient de l'idéologisation de l'histoire permise non seulement en raison du « silence » des sources pour le haut Moyen Âge, le « millénaire obscur », mais aussi parce qu'elle repose sur une spéculation ethnique dans laquelle une identité culturelle et linguistique ne peut être envisagée sans une filiation de sang, voire raciale. La définition de l'« ethnie » ne se limite donc pas à une communauté culturelle, linguistique et religieuse, mais inclut une tradition « ancestrale » qui perpétue un lien de sang inaltéré au cours des siècles dont toute discontinuité mettrait en péril l'identité « nationale » et la légitimité de l'Etat-nation contemporain. Les filiations historiques ainsi comprises impliquent inévitablement un contentieux politique inconciliable entre les peuples concernés parce que la « continuité » ou la « discontinuité » ethnique et le lien de sang des « ancêtres » au travers de l'histoire deviennent inévitablement des notions conflictuelles. Il s'agit en effet d'avaliser ou non l'identité culturelle et politique et la légitimité d'un peuple sur un territoire. Ce déterminisme fait de l'histoire une « idéologie » qui place le débat aux niveaux de l'identité, de la tradition et de l'ethnicité qui conditionnent la légitimité des frontières actuelles de la Roumanie, l'appartenance de la Transylvanie à l'Etat roumain, le statut des minorités et même le rôle des Eglises. Cette historiographie construite sur un mythe fondateur structuré est devenue, comme le soulignent d'ailleurs les historiens et les théologiens, une vérité « axiomatique » garante de l'unité de l'Etat que les historiens « laïcs » ou ecclésiastiques doivent s'atteler à démontrer pour contrer toutes les « fausses » théories venues de l'étranger. Lorsque parut l'*Histoire de la Transylvanie* à Budapest en 1986, le régime roumain condamna avec une rare violence cet ouvrage et les historiens du régime durent répondre à la « falsification volontaire » de l'histoire afin de montrer l'« irrédentisme » des thèses hongroises <sup>6</sup>.

L'Eglise et la religion orthodoxes constituent un des piliers de la thèse de la continuité. Le lien entre les histoires de l'Eglise orthodoxe roumaine et du peuple roumain

joue un rôle prépondérant quant aux problèmes confessionnels et au statut de l'Eglise orthodoxe dans l'Etat contemporain. Que ce soit entre les deux guerres, sous Ceaușescu ou depuis la Révolution de 1989, l'Eglise orthodoxe démontre la corrélation entre l'histoire bimillénaire de l'Eglise orthodoxe et celle du peuple roumain. L'Eglise montre la fusion entre l'ethnogenèse des Protoroumains et la christianisation, entre l'Eglise et le peuple, entre le fait d'être orthodoxe et d'être roumain. La christianisation s'est faite conjointement avec la latinisation des Daces et est par conséquent inséparable de la formation du peuple roumain. L'Eglise orthodoxe est une Eglise latine dans un Etat latin. La christianisation est romaine et la nation de langue romane. Comme l'affirme l'Eglise, le peuple roumain est « né chrétien ». Tout au long de l'histoire du peuple, l'Eglise a par conséquent toujours contribué à son émancipation et à l'affirmation de la roumanité jusqu'à la Grande Union de 1918 et jusqu'à nos jours. Il y a un parallélisme, voire une osmose, entre l'histoire de l'Eglise orthodoxe et celle de l'Etat <sup>7</sup>. La récupération par l'Eglise orthodoxe de cette thèse historique constitue donc une clé de lecture de toute l'idéologie nationaliste roumaine en ce qui concerne le statut de la religion, de la nation, du peuple, de l'Etat, de l'identité et de la citoyenneté.

Entre les deux guerres, la fusion entre l'orthodoxie et la roumanité constituait le fondement du « roumanisme ». Le philosophe Nae Ionescu (1890-1940), un des inspirateurs idéologiques du mouvement légionnaire fasciste roumain dans les années trente, affirmait que l'orthodoxie impliquait inévitablement le fait d'être roumain et que toute conversion à une autre confession provoquerait le « renoncement » à la « Roumanité » (*renunțare la Românie*) <sup>8</sup>. L'identité roumaine ne peut donc être dissociée de la confession orthodoxe et celle-ci en constitue la condition *sine qua non*. La croyance orthodoxe est identique et confondue (*contopită*) avec l'« être national » roumain (*fînța națională*), selon les termes du penseur Constantin Noica (1909-1987) qui constituent les bases du « noicisme » repris par Ceaușescu <sup>9</sup>. C'était également le fondement du mouvement *Gândirea* (*La Pensée*) dont la revue du même nom fut fondée entre les deux guerres par des intellectuels proches de l'idéologie légionnaire et des théologiens orthodoxes comme Nichifor Crainic dont le livre *Etnocrație și ortodoxie* (*Ethnocratie et orthodoxie*) jetait les bases de l'Etat « ethnocratique » et faisait l'apologie du fascisme mussolinien, seule alternative à la démocratie libérale dépassée et au bolchévisme athée <sup>10</sup>.

Sous le communisme, l'Eglise orthodoxe a maintenu cette conception, avec des nuances adaptées au contexte communiste <sup>11</sup>. L'Eglise pouvait ainsi légitimer son statut d'Eglise nationale « populaire » <sup>12</sup>, sa collaboration avec l'Etat et sa contribution à l'édification du socialisme. Aujourd'hui, avec le retour des thèses de l'entre-deux-guerres, et surtout l'instabilité politique née de l'effondrement du communisme, cette conception constitue toujours le fondement des thèses nationalistes et permet à l'orthodoxie de se placer en tant qu'Eglise nationale dominante *de facto*, dans le contexte de la « renaissance démocratique chrétienne ».

En reprenant à son compte l'idéologie nationaliste de l'Etat, l'Eglise orthodoxe se laisse instrumentaliser par le pouvoir politique qui trouve dans l'orthodoxie nationale un source particulièrement riche d'inspiration afin d'exalter le sentiment national et de lui trouver une assise sociologique, historique et même morale et spirituelle. Depuis le Bas-Empire, le peuple protoroumain orthodoxe était destiné à créer à terme son unité

nationale concrétisée par la fondation de la Grande Roumanie en 1918. A ce destin bimillénaire contribua l'Eglise en tant qu'Eglise « combattante » (*Biserica luptătoare*). L'essentiel de l'argumentation orthodoxe, à l'instar de l'historiographie officielle, se base sur l'utilisation systématique de l'anachronisme, comme l'utilisation jacobine du terme « nation » pour le Moyen Âge, de même que l'utilisation du concept de l'ethnicité pour les écrits néo-testamentaires. Des termes tels que *națiune*, *neam*, *popor*, sont appliqués pour l'histoire « bimillénaire » avec leurs sens des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. L'histoire ainsi conçue répond à un canevas structuré avec une finalité de légitimation non seulement de l'existence de l'Etat, mais du rôle prépondérant de l'Eglise dans la société et de son exclusivité comme Eglise nationale. L'Eglise participe à toutes les étapes de l'évolution du peuple roumain et se doit par conséquent de collaborer avec les « différents régimes sociaux » que connaît le pays. Ce fut le cas avec l'axe Rome-Berlin dans la « guerre sainte » contre le bolchévisme pendant la seconde guerre mondiale et avec l'Etat communiste jusqu'en 1989. L'Eglise a toujours été à côté du peuple (*alături de popor*). L'Etat étant l'émanation du peuple, l'Eglise se doit de collaborer avec l'Etat. La notion de peuple constitue ainsi le moyen terme de ce que l'on pourrait appeler un syllogisme.

Par la symbiose et la fusion entre « orthodoxie » et « roumanité », l'équation « nation-confession » qui était à l'origine à la base d'une identité, finit par contenir tous les éléments de l'exclusion. L'Eglise orthodoxe, l'Eglise nationale du peuple roumain, montre que non seulement elle est l'unique Eglise véritable du peuple roumain, mais qu'elle a comme fondement l'« ethnicité » roumaine <sup>13</sup>. Non seulement l'ethnogenèse du peuple protoroumain est inséparable de sa christianisation, mais depuis l'appel du Christ d'aller enseigner à toutes les nations (*mergeți să învățați toate neamurile*), l'ethnicité constitue un des fondements de l'organisation ecclésiale de l'Eglise. Depuis qu'elle est autocéphale (1885) et patriarcale (1925), elle incarne à elle seule les destinées du peuple roumain <sup>14</sup>. Elle ne peut donc admettre l'existence d'une autre Eglise « roumaine » dans l'Etat conçu comme un Etat-nation. A l'unité de l'Etat, correspond l'unité de la foi, de la croyance et de l'Eglise. Il n'existe qu'une seule Eglise roumaine, la *Biserica românească* (l'Eglise roumaine). Le nationalisme de l'Eglise orthodoxe se trouve ainsi structuré dans son ecclésiologie depuis le XIX<sup>e</sup> siècle puisque cette dernière intègre le principe de la continuité daco-romaine et la conception de l'ethnicité dans la structure et l'administration ecclésiales <sup>15</sup>. Cette conception du statut de l'Eglise n'est pas sans conséquence pour les citoyens roumains de « nationalité » « ethnique » roumaine ou des « nationalités cohabitantes » qui n'appartiennent pas à l'orthodoxie.

Cette conception est à la base du contentieux entre les orthodoxes et les « uniates », l'Eglise gréco-catholique roumaine de rite byzantin <sup>16</sup>. Cette Eglise, également « ethniquement » roumaine, née de l'union à Rome d'une partie des orthodoxes roumains de Transylvanie aux confins des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, essentiellement pour des raisons politiques complexes relatives à l'incorporation de la Transylvanie dans l'Empire des Habsbourg, fut supprimée par décret communiste en 1948 <sup>17</sup>. Cette « réintégration » (*reîntregirea*) des gréco-catholiques à l'Eglise mère orthodoxe permettait au régime communiste de se débarrasser de l'influence catholique en Roumanie, conformément aux ordres de Moscou. Quant à l'Eglise orthodoxe, elle rétablissait ainsi l'unité

de l'Eglise roumaine, l'Eglise orthodoxe, conformément à l'équation décrite ci-dessus. Cette suppression de l'uniatisme se traduit par une répression effrénée à l'égard des prêtres gréco-catholiques, par l'attribution des biens d'Eglise aux orthodoxes et par une mise en clandestinité de toute l'Eglise uniate devenue l'Eglise du « Silence » ou des « Catacombes ».

Depuis 1989, cette question suscite les passions les plus vives. Le décret communiste fut abrogé et l'uniatisme relégalisé, mais les uniates sont toujours considérés comme les « traîtres » de la nation, parce qu'ils font partie d'une Eglise illégitime, née du prosélytisme catholique austro-hongrois qui trahit l'identité roumaine culturelle, religieuse et ethnique « ancestrale »<sup>18</sup>. Comme l'affirment les dignitaires de l'Eglise orthodoxe, « les changements intervenus en décembre 1989 ont entraîné aussi l'abolition d'un acte émis il y a quarante et un ans, par lequel l'Eglise gréco-catholique était mise hors la loi. Nous avons vu à la télévision des évêques gréco-catholiques magyars, réunis en Synode à Alba-Iulia avec des gréco-catholiques roumains, comme ils se réunissaient dans l'Austro-Hongrie d'autrefois »<sup>19</sup>. L'uniatisme est ainsi toujours considéré comme l'arme confessionnelle austro-hongroise visant à déstabiliser l'orthodoxie roumaine. Depuis 1989, tous les « frères » baptisés selon la « loi orthodoxe » (*legea ortodoxă*) doivent donc contribuer au redressement du pays dans l'unité<sup>20</sup>. Et « ce serait une impiété à l'égard de leur mémoire [celle des uniates revenus à l'orthodoxie] de rallumer les conflits confessionnels d'autrefois, si nuisibles à notre unité nationale et ecclésiastique. Nous espérons que nos fidèles ont bien compris de quelle manière s'est réalisée l'union avec Rome, seulement par l'intermédiaire des étrangers. Nous croyons qu'ils ont compris que certains hiérarques gréco-catholiques âgés et qui ne tiennent pas compte des aspirations des nouvelles générations essayent, toujours à l'aide de la hiérarchie catholique-romaine, étrangère à notre nation, de semer de nouveau la discorde et créer des dissensions entre les fils du même peuple »<sup>21</sup>. « L'œcuménisme du Vatican vise à soumettre les Eglises orthodoxes au pape, et la triple exploitation de l'uniatisme transylvain, religieuse, sociale et nationale, l'uniatisme, doit être condamné parce qu'il représente une déchirure opérée dans la chair de l'Orthodoxie roumaine de Transylvanie et une diversion dans le problème national, plus précisément une faille dans l'unité spirituelle orthodoxe et morale du peuple roumain »<sup>22</sup>.

Depuis la relégislation de l'Eglise gréco-catholique en décembre 1989, cette Eglise « roumaine » tient à reprendre également sa place dans la société en tant qu'Eglise catholique à côté des autres confessions et religions de l'Etat roumain. Les persécutions qu'ont subies les « réfractaires » à la « réintégration » expliquent la volonté des « uniates » de faire reconnaître leur martyre entre 1948 et 1989. La violence du discours de l'Eglise orthodoxe relatif à l'uniatisme montre que la reconnaissance des libertés individuelles religieuses, indépendamment de toutes les considérations politiques et ecclésiologiques relatives à l'uniatisme sur lesquelles il ne nous appartient pas de prononcer de jugement, reste soumise à la survivance de l'« ethnicisme » exclusif de l'Eglise orthodoxe et à l'instrumentalisation politique de l'orthodoxie.

Cette thèse de la continuité liée à l'orthodoxie roumaine met bien en lumière le problème bien connu en Europe centrale et orientale de la distinction faite entre nationalité et citoyenneté. Le « vrai » roumain ne peut être que de « nationalité » roumaine

et de confession orthodoxe, c'est-à-dire descendre du peuple bimillénaire d'origine dace latinisé et christianisé. Ainsi, les uniates ne peuvent être intrinsèquement reconnus, et toutes les autres confessions ne peuvent être que le fait du prosélytisme étranger, ce que les orthodoxes appellent le « sectarisme » en parlant du protestantisme et surtout du néoprottestantisme. Tout élément n'entrant pas dans la filiation daco-roumaine se retrouve étranger à la *legea românească*, la loi roumaine, sorte de code moral lié à la conscience nationale roumaine, à l'« âme » roumaine (*sufletul românesc*) et à l'« être » (*ființa*) roumain protecteur de la continuité ethnique <sup>23</sup>. En d'autres mots, cette idéologie introduit une classification des citoyens par les critères de nationalité et de confession, critères qui créent un système de ségrégation parmi les citoyens. Si l'Etat garantit de manière normative l'égalité en droit de tous les citoyens et le respect des minorités dans la Constitution, cette idéologie implique automatiquement une discrimination.

Le « mythe » historique de la continuité est donc une idéologisation de l'histoire qui, selon les régimes politiques, peut varier en fonction des velléités de légitimation de l'Etat et de l'Eglise. Par un déterminisme historique et une utilisation des archétypes relevant parfois plus de la narration littéraire que de l'histoire proprement dite, la religion et la politique se confondent et déterminent des catégories de citoyens dans la société. Ces derniers se trouvent ainsi catalogués ou exclus par une équation Etat-nation-confession inaliénable, ignorant tout principe d'égalité civile. Par cette fusion entre la nation et la confession, toute critique ou élément étranger ne peut être conçu que comme une agression à l'encontre non seulement de l'Eglise orthodoxe, mais aussi de l'identité nationale roumaine. Cette thèse est utilisée aujourd'hui comme rempart de l'intégrité nationale et confessionnelle et constitue un obstacle à la séparation entre l'Eglise et l'Etat, entre le spirituel et le temporel. Cette question constitue la pierre d'achoppement dans le débat relatif à l'Etat-nation et à une conception fédérale ou multinationale de l'Etat, comme le montrait très clairement la Constitution de 1923 qui définissait l'orthodoxie comme la « religion nationale dominante » et les autres confessions comme religions « historiques », c'est-à-dire les Hongrois catholiques ou protestants calvinistes et unitariens, les saxons luthériens, etc. Alors qu'au départ il s'agit d'un problème historique, la thèse de la continuité se trouve à la base de l'organisation de l'Etat et de la société.

Récemment encore, lors de sa pastorale de Pâques (1994), le Métropolitain de Transylvanie, Antonie Plămădeală, exhortait les fidèles à rester orthodoxes : « Restons ce que nous avons été tout au long de deux millénaires. Restons solidaires avec notre passé orthodoxe et roumain. Conservons la dignité que nous ont laissée nos ancêtres, Daces et Romains » <sup>24</sup>. Tout en soulignant l'« orthodoxie des légions romaines de Trajan (*sic*) » ayant latinisé la Dacie, A. Plămădeală montre qu'il n'y a qu'une vraie religion des ancêtres, la confession orthodoxe. Quant à Valeriu Anania, l'archevêque de Cluj-Napoca en Transylvanie, bastion du nationalisme roumain, il affirme dans un ouvrage sur le catholicisme en Roumanie : « le Vatican depuis 1989 a élevé l'évêché d'Alba Iulia au rang d'archevêché (endroit connu comme un vieux centre magyar d'éducation de la jeunesse dans un esprit révisionniste) et promet une évangélisation du peuple roumain par une vaste campagne de prosélytisme, parallèlement avec une falsification de notre histoire nationale » <sup>25</sup>.

Si cette thèse témoigne du contentieux entre les Roumains et la communauté hongroise de Transylvanie, elle s'oppose également à la thèse historique du moldavisme (*moldovenismul*) qui montre les spécificités des Roumains de la Moldova ex-soviétique. Cette thèse fut développée sous le communisme et est utilisée par les Moldaves opposés à la « réintégration » à la Roumanie de cette république récemment indépendante au sein de la nouvelle CEI et favorables quant à eux à la Grande Moldavie. Les orthodoxes roumains de Bucarest se fondent sur la thèse de la continuité daco-romaine pour affirmer la nécessité impérative de réunir les deux pays afin de consacrer l'unité de l'Etat et de la foi des origines alors que le moldavisme souligne au contraire la spécificité de l'unité du peuple moldave divisé par la frontière roumano-moldave constituée par le Prut. L'Eglise orthodoxe roumaine restaura en 1993 les circonscriptions ecclésiastiques orthodoxes roumaines de Moldova, provoquant ainsi une sorte de « schisme » avec les Moldaves réfractaires à cette restauration ecclésiastique qui se mirent sous la protection du patriarcat de Moscou <sup>26</sup>.

Les conséquences de cette utilisation par l'Eglise orthodoxe du mythe de la continuité participent donc à la géopolitique de l'orthodoxie. Le fait de lier de manière si inextricable l'histoire de l'Etat avec l'orthodoxie n'est cependant pas une spécificité roumaine. On sait combien les identités serbe et bulgare sont liées à l'orthodoxie. L'hellénisme et l'orthodoxie grecque furent indissociables aux temps modernes et le rôle politique important de l'Eglise orthodoxe grecque dans la société contemporaine est révélateur d'une conception de l'Eglise qui lie la nation et la confession au point de ne pas pouvoir envisager la « grécité » sans l'orthodoxie, même pour des athées <sup>27</sup>. En Macédoine, depuis son indépendance lors de l'éclatement de la Yougoslavie, l'Eglise orthodoxe tente toujours de faire reconnaître son « autocéphalie » autoproclamée en 1967 et qui consacre l'existence de la « nation » macédonienne dans la république fédérative de Yougoslavie. Si ce problème resurgit aujourd'hui, c'est pour consacrer l'Etat nouvellement créé et non reconnu par ses voisins en tant que nation macédonienne. L'Eglise macédonienne relaye ainsi les thèses officielles de l'Etat de la continuité historique slavo-macédonienne qui furent particulièrement développées dans la foulée de la création de la république fédérée de Macédoine au lendemain de la seconde guerre mondiale. Cette thèse historique doit montrer que le peuple macédonien actuel est né de l'ethnogenèse du peuple protomacédonien engendré par la slavisation du peuple macédonien, thèse qui provoque l'ire des Grecs puisqu'elle tente de prouver l'« autochtonisme » de la nation macédonienne contemporaine <sup>28</sup>.

Le sort des minorités nationales est donc directement lié à cette conception historique et ecclésiologique dans l'orthodoxie. Les mentalités se trouvent conditionnées par une hiérarchisation de la société qui fonde l'exclusion ethnique. C'est particulièrement vrai pour les communautés juives qui se retrouvent cataloguées non pas comme religions, mais comme minorités ethniques. Il faut rappeler que l'article 7 de la première Constitution moderne de l'Etat roumain (1866) affirmait la nécessité d'être chrétien pour obtenir la citoyenneté roumaine. Quant aux minorités « historiques », hongroise, serbe, tzigane, saxonne, etc., en Roumanie, elles restent confondues avec les confessions. La roumanisation sur le plan civil doit ainsi, d'un point de vue orthodoxe, passer par une « conversion » religieuse indispensable à une véritable assimilation nationale.

L'Eglise orthodoxe, malgré ses compromissions avec les dictatures, fasciste ou communiste, demeure une autorité morale incontestable en tant que garante de l'intégrité de l'ethnicité et de l'identité malgré toutes les vicissitudes politiques de l'Etat. L'ecclésiologie nationaliste qui prévaut depuis le XIX<sup>e</sup> siècle rend depuis cette époque l'Eglise encline à adhérer aux mouvements les plus traditionalistes et réactionnaires, voire totalitaires, tel que le mouvement fasciste légionnaire des années trente dont étaient proches de nombreux hiérarques. Aujourd'hui, un certain courant orthodoxe désire rétablir l'Eglise orthodoxe au rang d'Eglise d'Etat dans la Constitution et proclame la croisade contre toutes les « perversions » idéologiques pseudo-religieuses qui sont apparues depuis la Renaissance en Occident, ayant pour but de détruire la véritable Eglise du Christ <sup>29</sup>. Ce nationalisme orthodoxe suscite un « fondamentalisme » qui, sous le couvert du religieux, repose avant tout sur une volonté politique de restituer l'institution ecclésiale traditionnelle comme unique référence dans la société post-communiste.

On comprend dans ce contexte qu'un théologien tel que D. Stăniloae, célébré dans le monde orthodoxe pour son œuvre « philocalique », salue la parution du testament des légionnaires I. Moța et V. Marin qui ont combattu avec les phalanges contre les « communistes » lors de la guerre civile d'Espagne, Stăniloae ayant été parmi les idéologues de *Gândirea* dans les années trente <sup>30</sup>. Pour les mouvements extrémistes tels que les partis ultranationalistes ou le « néolégionnarisme » roumain, les fondements nationalistes de l'orthodoxie leur permettent ainsi d'asseoir leur légitimité. La religion orthodoxe se trouve ainsi instrumentalisée par ce type de mouvement qui tente de faire de la mystique chrétienne orthodoxe les fondements de la nouvelle société démocratique roumaine pour contrer les Antéchrists de toute nature <sup>31</sup>.

Comme il y a une osmose entre l'orthodoxie et la roumanité, toute évangélisation venue de l'étranger en Roumanie depuis la chute du communisme ne peut être qu'« étrangère » à l'esprit et à l'« âme roumaine née orthodoxe il y a deux mille ans ». Cela ne peut donc être perçu que comme une tentative de déstabilisation de la part des « impérialismes » et des « irrédentismes » venus de l'étranger. Il s'agit donc de défendre l'orthodoxie roumaine et le peuple roumain et de dénoncer l'Occident par une condamnation ferme des divers « complots » mondiaux. Certains excès amènent des membres de la hiérarchie à affirmer que la Communauté européenne serait soumise à la franc-maçonnerie universelle, elle-même assujettie au nouvel ordre mondial des Nations Unies dirigées par le sionisme international. On a vu par conséquent se développer un discours contre les sectes, non pas pour le caractère libéricide et autoritaire de certaines d'entre elles, mais parce qu'il s'agit de religions ou de mouvements « occultes », « étrangers » à l'ethnicité roumaine, internationaux, « cosmopolites » et prosélytes aux antipodes de l'Orthodoxie véritable, de la « vraie foi » (*adevărată credința*) <sup>32</sup>.

Il s'agit là des excès de certaines franges de l'Eglise, véhiculant des clichés et des reliquats de propagande totalitaire qui pourraient paraître dérisoires. On connaît cependant l'impact de la propagande dans un pays tel que la Roumanie depuis 1989 et le rôle de certains partis politiques ultranationalistes toujours enclins à ressusciter les « phantasmes » inculqués depuis le début du siècle. On peut mesurer combien ces propos relèvent avant tout de la politique de mouvements extrémistes qui ont pour

objectif de mener des campagnes de dénigrement, de délation et de dénonciation de l'opposition démocratique considérée comme « alliée aux traîtres de la Nation »<sup>33</sup>. Il s'agit en fait d'un prétexte religieux pour justifier le maintien d'un régime fort, dictatorial et antidémocratique. Le nationalisme de l'Eglise orthodoxe permet ainsi aux mouvements politiques hostiles à l'intégration de la Roumanie à l'Europe communautaire d'argumenter l'impossibilité pour une nation orthodoxe traditionnelle d'adhérer à la Communauté européenne censée nier les spécificités « ethniques » et être dominée par le Vatican centralisateur et impérialiste.

L'Eglise orthodoxe jouit d'une autorité morale importante et ces « déviances » excessives ne sont pas condamnées par l'autorité ecclésiastique, mais au contraire parfois encouragées. Le danger que représente une telle vision de la « renaissance chrétienne démocratique » menée par l'Eglise orthodoxe est celui de vouloir considérer l'orthodoxie ainsi comprise comme l'unique référence morale dans un climat de crise idéologique compréhensible après quarante ans de dictature communiste. Intimement mêlée au nationalisme, l'Eglise orthodoxe est tentée de favoriser une sorte de repli sur soi, sous le masque d'un « retour spirituel », considéré comme inhérent à la démocratisation du pays.

Le nationalisme n'est certes pas l'apanage de l'orthodoxie. On sait combien le catholicisme est lié au nationalisme en Pologne. La naissance de l'Etat y est également associée à sa christianisation millénaire. En Roumanie, la thèse de la continuité dut son essor aux gréco-catholiques de Transylvanie dont le rôle au XVIII<sup>e</sup> siècle est capital quant à la pénétration des idées des Lumières en Europe centrale<sup>34</sup>. L'originalité de l'orthodoxie en Roumanie, mais aussi dans les autres pays où cette religion est dominante, réside dans l'élévation du nationalisme au niveau ecclésiologique. Par ses liens historiques « idéologisés » et par sa fusion avec l'identité de la nation dans ce que l'on pourrait appeler l'ecclésiologie « politique », tant celle-ci est conditionnée par l'assimilation du nationalisme roumain depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et se trouve soumise au contexte politique contemporain, l'Eglise se trouve encline à radicaliser ses positions nationalistes et offre une source d'inspiration particulièrement riche aux partis ultranationalistes<sup>35</sup>.

Par cette équation « Etat-nation-confession », l'Eglise orthodoxe ne peut être qu'une Eglise nationale dominante avec toutes les implications qui en découlent sur le plan de la « pureté ethnique » dont il a été tant question depuis l'éclatement de la guerre en ex-Yougoslavie. En effet, il va de soi, *a contrario*, que tout Roumain qui n'est pas orthodoxe, selon cette vision idéologique de l'histoire, ne peut être un vrai Roumain. Tout Etat-nation ne peut être composé que d'une ethnie confessionnelle. Cette idéologie est justifiée par une reconstruction de l'histoire qui se refait sans cesse, puisqu'elle est soumise à un constant révisionnisme apologétique. Le « mythe fondateur » historique est ainsi à la base de ce que l'on pourrait appeler une « purification ethno-historique ». On comprend l'importance primordiale de l'« Histoire » et les polémiques qu'elle engendre. Le lien entre la notion d'« ethnie » et la confession peut dès lors constituer un obstacle majeur à toute laïcisation de la société, au pluralisme, au respect des libertés individuelles et des minorités, en d'autres mots, au processus de démocratisation de l'Etat.

## Notes

<sup>1</sup> Voir surtout pour la Roumanie l'ouvrage de E. Chr. SUTTNER, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien-München, Herold Verlag, 1978.

<sup>2</sup> B. BORSI-KALMAN, « Bref aperçu de l'histoire des frustrations des Roumains de Transylvanie », dans A. LIEBICH et A. RESZLER (éd.), *L'Europe centrale et ses minorités : vers une solution européenne ?* Genève, Paris, PUF (Publications de l'Institut universitaire des Hautes Etudes internationales), 1993, p.135-144 ; Id., « L'histoire du différend hungaro-roumain du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Quelques points de repère », dans M. MASLOWSKI (éd.), *L'Europe du milieu, Actes du colloque organisé par le Groupe de Recherche sur l'Europe Centrale de l'Université de Nancy II, septembre 1989*, Presses Universitaires de Nancy, 1991, p. 243-250. On verra la version française des trois volumes en hongrois de 1986 sous la dir. de B. KÖPECZI, *Histoire de la Transylvanie*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992. Pour la version roumaine « officielle », la bibliographie est évidemment immense, on citera notamment : A. ARMBRUSTER, *La romanité des Roumains, histoire d'une idée*, Bucarest, Ed. de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie (ARSR) (Bibliotheca Historica Romaniae, monographies, 28), 1977 ; M. MUȘAT et I. ARDELEANU, *De la Statul geto-dac la Statul român unitar*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1983 ; voir aussi G. I. BRĂȚIANU, *O enigmă și un miracol istoric : Poporul român*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd., 1942), 1988. Pour une version roumaine d'exil : P. CHIRNOAGA, *Istoria Daciei și continuitatea daco-romană*, Madrid, Ed. Traian Popescu, 1971 ; voir après 1989, N. STOICESCU, « *O falsă problemă istorică-discontinuitatea poporului român pe teritoriul strămoșesc* », București, Ed. Fundației Culturale Române, 1993. Voir aussi la bibliographie relative aux ouvrages d'avant 1937, I. CRĂȚUN, *Bibliographie de la Transylvanie roumaine. 1916-1936* (= Revue de Transylvanie, t. 3, n<sup>o</sup> 4), Cluj, 1937.

<sup>3</sup> D. PRODAN, *Supplex Libellus Valachorum*, București, Ed. Științifică, 1967, p. 62-74.

<sup>4</sup> R. R. FLORESCU, « The Uniate Church : Catalyst of Rumanian National Consciousness », dans *The Slavonic and East European Review*, t. 45, 1967, p. 324-343.

<sup>5</sup> On consultera essentiellement pour le nationalisme sous le régime communiste les deux ouvrages suivants : T. GILBERG, *Nationalism and Communism in Romania. The Rise and Fall of Ceausescu's Personal Dictatorship*, San Francisco & Oxford, Westview Press, Boulder, 1990 ; K. VERDERY, *National Ideology. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1991.

<sup>6</sup> Ș. PASCU, M. MUȘAT et F. CONSTANTINU, « La falsification consciente de l'histoire sous l'égide de l'Académie hongroise des sciences », dans *Revue Roumaine d'Histoire*, t. 26, 1987, 3, p. 259-279 ; Ș. PASCU et Ș. ȘTEFĂNESCU, *Jocul periculos al falsificării istoriei. Culegere de studii și articole*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1986.

<sup>7</sup> N. VORNICESCU, *Desăvîrșirea unității noastre naționale, fundament al unității Bisericii străbune*, Craiova, Ed. Mitropoliei Olteniei, 1988 ; C. VOICU, *Biserica strămoșească din Transilvania în lupta pentru unitatea spirituală și națională a poporului român*, Sibiu, Tiparul tipografiei eparhiei Sibiu, 1989. On verra aussi l'ensemble de la littérature orthodoxe comme par ex. : « Editorial. Transylvanie : Vérités du passé, vérités d'aujourd'hui », dans *Romanian Orthodox Church News*, t. 17, 1987, 1, p. 3-10 et l'ouvrage récent de M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș pînă în 1918*, Cluj-Napoca, 1992.

<sup>8</sup> N. IONESCU, *Îndreptar ortodox*, textes choisis de D. C. AMZAR, Wiesbaden, frația ortodoxă, coll. « Lucrătorul creștin », 1957, p. 83. Voir aussi C. RĂDULESCU-MOTRU, *Românismul, Catehismul unei noi spiritualități*, București, Ed. științifică, coll. « ideea românească », 1992 ; R. CÂNDEA, « Biserica ortodoxă și tradiția națională », dans *Probleme actuale în Biserică și Stat*, Ed. Cărților bisericești, 1935, p. 59-78.

<sup>9</sup> I. GEORGESCU, « Fiiința noastră națională », dans  *Glasul Bisericii* , t. 46, 1987, 4, p. 5-6.

<sup>10</sup> N. CRAINIC, *Ortodoxie și etnocratie. Cu o anexă : Programul Statului ethnocratic*, Ed. Cugetarea, p. 256-271.

<sup>11</sup> Pour l'orthodoxie et le nationalisme sous le communisme : S. FISCHER-GALATI, « Autocracy, Orthodoxy, Nationality, in the Twentieth Century : The Case of Romania », dans *East European Quarterly*, t. 18, 1984, 1, p. 25-34 ; Id., « Relations Between Church and State in Contemporary Romania : Orthodoxy, Nationalism and Communism », dans L. LUCAS (éd.), *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, New York, Columbia University Press (East European Monographs, 230), 1988, p. 283-295 et T. GILBERG, « Religion and Nationalism in Romania », dans P. RAMET (éd.), *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Durham, Duke University Press, 1984, p. 170-186.

<sup>12</sup> On consultera les travaux édités par l'Institut biblique et de Mission de l'Eglise orthodoxe roumaine (IBMBOR) et les articles relatifs à la nation, la continuité, l'orthodoxie depuis la christianisation, etc., dans les revues *Biserica Ortodoxă Română* ; *Studii Teologice* ; *Orthodoxia* ; *Glusul Bisericii* ; *Mitropolia Olteniei* ; *Mitropolia Banatului* ; *Mitropolia Ardealului* ; *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, comme notamment : NICOLAE (Mitropolitul Ardealului), « Continuitate și unitate », dans *Mitropolia Ardealului*, t. 22, 1977, 1-3, p. 37-96 ; Gh. VASILESCU, « Unitate și continuitate pe pământ românesc », dans *Glusul Bisericii*, t. 46, 1987, 2, p. 5-17 ; I. MURGU, « Lupta pentru libertate și independență a poporului român de-a lungul bimilenarei sale istorii, cu prilejul aniversării împlinirii a 1900 de ani de la urcarea pe tronul Daciei a lui Decebal (87-1987) », dans *Mitropolia Olteniei*, t. 38, 1987, 2, p. 33-40.

<sup>13</sup> D. STĂNILOAE, « Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă », dans *Orthodoxia*, t. 29, 1977, 2, p. 143-152 ; A. PLOIEȘTEANUL, « Zece teze despre catolicitate și etnicitate », dans *Studii Teologice* (ser. n-lea), t. 31, 1979, 1-4, p. 301-315.

<sup>14</sup> On consultera les études de E. Chr. SUTTNER, « Zur ekklesiologischen Bewertung der Autokephalie in der Rumänischen Orthodoxie », dans *Ostkirchliche Studien*, t. 30, 1981, 3-4, p. 255-282 et « 50 Jahre rumänisches Patriarchat. Seine Geschichte und die Entwicklung seines Kirchenrechts », *Ibid.*, t. 24, 1975, 2-3, p. 136-175 et t. 25, 1976, 2-3, p. 105-137. Voir aussi G. R. URSUL, « From Political Freedom to Religious Independence : The Romanian Orthodox Church, 1877 to 1925 », dans S. FISCHER-GALATI, R. R. FLORESCU et G. R. URSUL (éd.), *Romanian Between East and West, Historical Essays in Memory of Constantin C. Giurescu*, New York, Columbia University Press (East European Monographs), 1982, p. 217-224.

<sup>15</sup> Voir notre étude « Orthodoxie, nation et ethnicité en Roumanie au xx<sup>e</sup> siècle : un problème ecclésiologique et politique », dans M. CRĂCIUN et O. ГИГТА (éd.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj, Cluj University Press, 1995, p. 345-361.

<sup>16</sup> Sur la question des uniates en général, on verra l'article de S. KELEHER, « Church in the Middle : Greek-Catholics in Central and Eastern Europe », dans *Religion, State and Society* (The Keston Journal), t. 20, 1992, 3-4, p. 289-302.

<sup>17</sup> P. GHERMAN, *L'âme roumaine écartelée. Faits et documents*, Paris, Ed. du Cèdre, 1955 ; Id., *Pensée roumaine, peuple roumain*, Paris, SPES, coll. « La Barque de saint Pierre », 1967. Voir aussi les dernières publications émanant de l'Eglise gréco-catholique parues depuis 1989 : I. M. BOTA et T. LANGA, *Ființa și rolul Bisericii române unite (Greco-catolică) în viața poporului român*, Cluj-Napoca, Ed. Viața creștină, 1993 ; S. A. PRUNDUȘ, C. PLAIANU et E. S. CUCERZAN, *Denaturări grave privind istoria Bisericii Române Unite (Greco-Catolică)*, Cluj, Ed. Viața creștină, 1993 ; Al. RAȚIU, *Persecuția Bisericii Române Unite*, Oradea, Ed. Imprimeriei de Vest, 1994.

<sup>18</sup> Voir le point de vue orthodoxe relatif à l'uniatisme comme par ex. M. PĂCURARIU, « Vérités qui doivent être connues », dans *Nouvelles de l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, t. 20, 1990, 2, p. 5-11 ; Id., *Pagini din istoria Bisericii românești. Considerații în legătură cu uniația în Transilvania*, Cluj-Napoca, Ed. AOR de Vad, Feleac et Cluj, 1991 ; I. BRIA, « Uniatismul în România : anacronic și anticumenic », dans *Biserica Ortodoxă Română*, t. 109, 1991, 1-3, p. 29-32 ; T. V. DAMȘA, *Biserica greco-catolică din România în perspectivă istorică*, Timișoara, Ed. de Vest, 1994 ; LE PATRIARCAT ROUMAIN, « L'Eglise orthodoxe roumaine et le groupe de rite oriental de l'Eglise catholique-romaine », dans *Nouvelles de l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, t. 21, 1991, 1, p. 13.

<sup>19</sup> M. PĂCURARIU, « Vérités qui doivent être connues », *op. cit.*, p. 5.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>22</sup> D. RADU, « Points de vue : La vi<sup>e</sup> session plénière du dialogue théologique entre l'Eglise catholique-romaine et l'Eglise orthodoxe », dans *Nouvelles de l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, t. 20, 1990, 3-4, p. 16-23.

<sup>23</sup> I. MOLDOVAN, « Etnicitate și autonomie bisericească. Considerații de ordin teologic-moral cu ocazia aniversării autocefaliei Bisericii ortodoxe române », dans *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, București, Ed. IBMBOR, 1987, p. 234-267.

<sup>24</sup> A. PLĂMĂDEALĂ, « Cuvânt de îndemn la păstrarea credinței ortodoxe », dans *Telegraful Român, foaie editată de arhiepiscopia ortodoxă română a Sibiului*, an. 141, 17-18, 1994, p. 1-2.

<sup>25</sup> V. ANANIA, *Pro Memoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică*, București, Ed. IBMBOR, 1992, p. 110.

<sup>26</sup> ΤΕΟCΤΙCΤ, « Act Patriarhal și Sinodal al Patriarhiei Române, privind reactivarea Mitropoliei Basarabiei, autonomă și de stil vechi, cu reședința în Chișinău », dans *Telegraful Român*, 1993, 1-4, p. 1. Voir aussi pour le soutien à Ilie Ilașcu, leader nationaliste des Roumains de la république autoproclamée de Tiraspol : I. DURĂ, « Români din Olanda se roagă lui Dumnezeu pt. salvarea vieții lui Ilie Ilașcu și manifestă în fața Ambasadei Rusiei de la Haga », dans *Telegraful Român*, 1993, n° 1-4, p. 3. On consultera aussi l'ouvrage édité par PATRIARHIA ROMÂNĂ, *Adevărul despre Mitropolia Basarabiei*, București, Ed. I.B.M.B.O.R., 1993.

<sup>27</sup> V. N. MAKRIDES, « Orthodoxy as a *Conditio sine qua non* : Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective », dans *Ostkirchliche Studien*, t. 40, 1991, 4, p. 281-305.

<sup>28</sup> Voir notamment N. K. MARTIS, *La falsification de l'histoire de la Macédoine*, Athènes, Ed. Ikaros, 1984 ; B. KONDIS, K. KENTROTIS, S. SFETAS et Y. D. STEFANIDIS (éd.), *Resurgent Irredentism. Documents on Skopje « Macedonian » Nationalist Aspirations (1934-1992)*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1993. Pour une vision grecque du problème de l'autocéphalie macédonienne : C. K. PAPASTATHIS, « L'autocéphalie de l'Eglise de la Macédoine Yougoslave », dans *Balkan Studies*, t. 8, 1967, 1, p. 151-154.

<sup>29</sup> I. MIHĂLCESCU, *Teologia luptătoare*, Ed. Episcopiei Romanului și Husilor, 1994.

<sup>30</sup> D. STĂNILOAE, « Ofrauda adusă lui Dumnezeu de poporul român », dans *Gazeta de Vest, Almanah 1994, legiunea arhanghelul Mihai de la trecut la prezent*, Ed. Gordian, 1994, p. 165 ; Protopop I. S. DRĂGOI, « Valoarea politică și militară a dobândit nimbul sfințeniei și al cinstitii », *Ibid.* ; Ș. STRAJA, « Moța și Marin sunt sfinți români », *Ibid.* ; preot V. GORDON, « Moța și Marin l-au slujit pe Dumnezeu », *Ibid.*, p. 165-166. On verra à ce sujet particulièrement le numéro 18 (82), de févr. 1993 de la *Gazeta de Vest, Biserica despre jertfa lui Moța și Marin* ; C. GALERIU, « Moța și Marin trebuiesc pomeniți în rînd cu sfinții », *Ibid.*, p. 19.

<sup>31</sup> Voir par ex. parmi les nombreuses publications des Editions Gordian : G. BALĂNESCU, *Din împărăția morții*, Timișoara, 1994 ; O. GULEȘ, *Mort sau viu. O carte pentru tînărul român*, Timișoara, 1994, etc.

<sup>32</sup> Voir aussi le livre préfacé par le théologien D. STĂNILOAE, *Biserica și sectele. Adevăr și Rătăcire*, București, 1992, p. 36-40. Voir M. I. ANTONOPOULOU, *Nu vă lepadați de Hristos. Nu vă însemnați cu 666*, Atena, 1987 ; D. K. SKARTSIOUNI, *Profetii despre antihrist*, Atena, coll. « Descoperiri », 1991.

<sup>33</sup> Voir aussi le livre de G. NEDEI, *Imperialismul catolic. O nouă ofensivă anti-românească*, București, Ed. Clio, 1993.

<sup>34</sup> En plus des ouvrages cités à la note 17, I. DAN, *O teorie fabricată și o pseudoproblemă din istoria Transilvaniei*, Cluj-Napoca, Ed. Viața creștină, 1994.

<sup>35</sup> On verra notamment les thèses sur le nationalisme roumain, chrétien, patriotique et orthodoxe, dans le livre de M. DIACONESCU (intellectuel proche de l'Eglise orthodoxe), *Istorie și valori. Studii, comunicări, eseuri, articole*, București, Ed. Ministerului de Interne, 1994.

# Les hésitations du comte Lamoral d'Egmont concernant la politique religieuse des Pays-Bas dans les années 1560 <sup>1</sup>.

Aline GOOSENS

Le comte Lamoral d'Egmont (1522-1568) n'avait que de loin participé à la politique religieuse commencée par Charles-Quint dès 1520 et poursuivie par son fils Philippe II. En effet, préoccupé par une carrière militaire qui lui avait permis de vaincre plusieurs fois les troupes françaises menées par Henri II, il était resté à l'écart des offices de gouverneur provincial et de conseiller à la cour de Bruxelles. Ce ne fut qu'au départ définitif de Philippe II pour l'Espagne, en août 1559, qu'il fut nommé à la fois gouverneur de Flandre et d'Artois, et conseiller d'Etat. Ainsi, il se trouva brutalement confronté au problème religieux, particulièrement préoccupant dans les deux provinces dont il avait la charge. De plus, de nombreux débats avaient lieu au sein des conseils collatéraux, et plus particulièrement au conseil d'Etat, sur la politique religieuse globale que le souverain devait mener. Le durcissement des mesures envers les hérétiques s'était produit dès 1540 et, en 1559, Philippe II avait ratifié une nouvelle fois les décisions de son père sur ce point. Mais la situation sur le terrain n'avait fait qu'évoluer dans le sens contraire à celui espéré par les gouvernants. Le calvinisme et l'anabaptisme ne cessaient de faire des adeptes dans toutes les couches de la société, particulièrement dans les villes drapières et commerçantes de Flandre, de Brabant et de Hainaut. Et les désordres liés à la guerre civile française faisaient craindre des événements semblables dans les Pays-Bas, incitant le roi à la sévérité et au rejet de toute concession et de tout dialogue <sup>2</sup>.

Les idées religieuses du comte d'Egmont étaient jusque dans les années 1560 peu tranchées, mais elles s'affirmèrent lors de son gouvernement et surtout lors des événements des années 1565-1566. Il fit preuve sur le plan de sa politique religieuse en Flandre et en Artois à la fois d'hypocrisie et de discernement, comprenant avant l'heure que la coexistence de deux communautés pratiquant un culte différent était possible, voire souhaitable, tout en sachant pertinemment que cette opération était irréalisable vu la teneur des ordres royaux et qu'elle équivalait à une trahison.

Durant l'année 1565, de nombreuses réunions de nobles se tinrent un peu partout dans les Pays-Bas et une ligue fut créée en décembre 1565, sous le nom de Compromis des Nobles. Environ quatre cents personnes issues de la noblesse et de la haute bourgeoisie prônèrent la liberté de culte pour les protestants et demandèrent l'aboli-

tion du système inquisitorial en vigueur dans les Pays-Bas depuis 1522. Egmont fut entraîné, un peu malgré lui, à se rendre en Espagne durant l'été 1565 et à exprimer ces demandes au roi Philippe II. Celui-ci ne cessa pas de tergiverser et de reporter ses décisions sur ce point. Le 17 octobre 1565, Philippe II écrivit les fameuses lettres dites « du Bois de Ségovie », qui interdisaient péremptoirement et définitivement toute modération des placards sur la religion et remettaient en vigueur les pénalités prescrites depuis 1540 à l'encontre des hérétiques<sup>3</sup>. Lamoral d'Egmont ne pouvait rester insensible à ces décisions, surtout que la plupart de ses amis et alliés faisaient partie du Compromis des Nobles. C'est ainsi qu'il s'était rendu, le 8 septembre 1565, à une réunion des nobles qui s'était tenue à Viane, en Hollande, dans le domaine du comte de Bréderode<sup>4</sup>. La gouvernante Marguerite de Parme ne cachait pas une certaine inquiétude au sujet de ces assemblées, et un de ses secrétaires particuliers, Alonso del Canto, écrivait alors au cardinal de Granvelle, archevêque de Malines et membre des conseils d'Etat et Privé, que « le comte [d'Egmont] est moins suspect que les deux autres [Clèves et Orange], mais il paraît trop peu en garde contre les insinuations des novateurs »<sup>5</sup>. La ligue commençait en effet à prendre une nouvelle orientation et présentait un nouveau danger pour la stabilité politique et religieuse des Pays-Bas, étant donné que les nobles allemands, dont le duc Guillaume de Clèves, la soutenaient plus ou moins secrètement<sup>6</sup>. Mais le comte d'Egmont, à qui fut proposée la direction du Compromis (ce qu'il refusa), présentait deux défauts aux yeux des adhérents : il était catholique, décidé à le rester, et surtout ne voulait pas prendre la tête d'un mouvement qui risquait de déplaire au roi et de lui faire croire à une révolte nobiliaire<sup>7</sup>.

Au sein du conseil d'Etat, Egmont et Guillaume d'Orange, unis par une alliance de raison plus que par une amitié réelle, s'opposaient vigoureusement à l'application des édits rigoureux contre les réformés. Tous deux étaient incités à soutenir cette position par des billets, libelles et pamphlets accrochés à la porte de leurs hôtels particuliers<sup>8</sup>. Il devenait évident aux yeux du gouvernement que le Compromis était soutenu par ces deux nobles, mais aussi par d'autres, comme Hoogstraeten, Bréderode et Culembourg<sup>9</sup>. L'attitude d'Egmont frôlait l'hypocrisie car, ne voulant pas paraître suspect au roi, il envoyait aux réunions du Compromis son secrétaire privé, Bacquerzeele<sup>10</sup>, et était ainsi tenu au courant de tout sans s'engager ouvertement : le « comte d'Egmond, qui a dict qu'il craint d'estre suspect au Roy *in fide*, comme j'entends du président de Flandres, à qui il en a parlé (...), Beckerzeele luy vat au devant au lieu de son maître... »<sup>11</sup>. Il agit ainsi pour les grandes assemblées, comme celle de Bréda, qui se déroula début mars 1566. Le roi et la duchesse de Parme n'étaient pas entièrement dupes de ce stratagème, mais comment faire la chasse aux calvinistes dans le pays alors qu'une partie d'entre eux étaient au service du comte d'Egmont et du prince d'Orange<sup>12</sup> ? On peut en voir pour preuve un incident qui irrita fort le comte d'Egmont : la parution du portrait d'un homme — qui lui ressemblait fort —, tenant entre ses mains une balance dont l'un des plateaux portait le symbole des confédérés — deux mains jointes — et l'autre, du côté où la balance penchait, une plume illustrant la légèreté et le manque de foi. Le comte entra dans une violente colère et jura de tuer de sa main le coupable. Preuve que les confédérés avaient remarqué le double jeu du comte et sa grande indécision<sup>13</sup>. Dans un rapport, daté du 24 mars 1566, le majordome du comte de Meghen<sup>14</sup>, Anderlecht, insista sur

le fait que le comte d'Egmont commençait à devenir suspect aux membres du Compromis à cause de sa tiédeur, et que ceux-ci le traitaient avec méfiance <sup>15</sup>.

L'attitude d'Egmont devenait ainsi de plus en plus ambiguë, si bien que la gouvernante lui en fit personnellement le reproche : n'allait-il pas en effet jusqu'à écrire au roi que les réformés faisaient effectivement de nombreux adeptes dans la noblesse, mais qu'il ne fallait pas craindre une rébellion <sup>16</sup>? Pourtant, le peuple exprimait sa satisfaction de voir si bien empêchée la mise en place de la répression religieuse, ce qui constituait précisément une sédition aux yeux de Philippe II <sup>17</sup>. Egmont ne pouvait qu'en être conscient et désirer réagir en interrompant toute relation avec le prince d'Orange ; dès lors, leur rupture allait se faire de plus en plus nette.

Les adhérents du Compromis décidèrent alors de frapper un grand coup et de venir en délégation à Bruxelles présenter leur requête. La date choisie fut le 6 avril 1566. Auparavant, au cours d'une séance au conseil d'Etat, le 28 mars, « Monsieur Egmont raconta comment il avoit entendu de quelque ung qui avoit veu copie de la requeste qui viendroit presenter à soy les confederez, que les pointz qu'ilz demandoient par icelle estoient que l'on ostast l'Inquisition, et moderast le placcart de la religion par l'avis des Estatz et qu'icelluy ainsi redressé, ilz maintiendroient jusques au but, et qu'il n'y avoit aultre aigreur ou autre chose » <sup>18</sup>. Il donnait ainsi en quelque sorte son aval à la requête et rassurait les autorités qui craignaient une révolte nobiliaire.

Afin de se montrer préalablement favorable à la requête, Marguerite de Parme fit établir par le conseiller Christophe d'Assonleville <sup>19</sup>, dès le 29 mars 1566, un projet de modération des ordonnances religieuses, qui fut discuté le lendemain au Conseil d'Etat. Le comte d'Egmont insista sur cette modération et surtout sur la nécessité de réduire la rigueur des peines attribuées aux délits ; mais ce qu'il proposait était encore loin d'être négligeable : « Ung hereticque, que l'on luy devoit remonstrer de s'amender, sinon le bannir, et si, estant banny, il fait chose contre le Roy et le pays, qu'ilz fussent puniz par mort ; anabaptistes, sans reprehension, du premier coup banniz ; dogmatiseurs, ministres et semblables executez par l'espee, comme perturbateurs du repos publicq, sans faire mention de doctrine ; repentans receuz en grâce ; et donner abolition à tous du passé... » <sup>20</sup>. En fait, les principales mesures des ordonnances de Charles Quint de 1550 étaient destinées à lutter contre les prêches ; il suffisait donc d'y participer, de lire des livres défendus ou de ne pas avoir dénoncé ceux qui pratiquaient le culte réformé pour être condamné à mort. On le voit, la proposition du comte d'Egmont constitue tout de même un adoucissement par rapport à la législation en vigueur, particulièrement à l'égard des anabaptistes, qui étaient systématiquement exécutés. Mais il ne parle pas ici encore de possibilité de coexistence des deux cultes catholique et protestant.

Le 7 avril 1566, la duchesse donna sa réponse à la requête : estimant qu'elle ne pouvait rien décider sans l'accord du roi, elle faisait toutefois promesse de modérer l'ardeur des inquisiteurs <sup>21</sup>. Les confédérés s'en contentèrent, mais surtout, ils demandèrent une garantie des chevaliers de l'Ordre de la Toison d'or, qui fut mise par écrit le 8 avril, et signée notamment par Egmont <sup>22</sup>. Marguerite de Parme tint parole et envoya dans toutes les provinces des ordonnances demandant aux inquisiteurs de pro-

céder « discrettement et modestement endroict leurs charges, de sorte que l'on n'aura cause de s'en plaindre »<sup>23</sup>.

Lors de la séance du conseil d'Etat du 10 avril 1566, les discussions reprirent au sujet de la modération des placards : le comte d'Egmont était partisan de publier les nouveaux édits, plus modérés, sans attendre la décision du roi, en soulignant toutefois le fait qu'ils étaient provisoires. Il expliquait que tout délai présenterait des difficultés d'application, que cette publication apaiserait les confédérés, rendrait leur ligue sans but et satisferait les juges provinciaux, tout en les incitant à appliquer la loi avec rigueur. Mais, le 10 avril dans l'après-midi, il changea brusquement d'avis, se souvenant que le roi avait exigé une observation rigoureuse des édits et qu'outrepasser les ordres royaux était risqué. De plus, si le roi refusait la publication et qu'elle était déjà faite, il faudrait la retirer, ce qui susciterait un grand mécontentement et peut-être des troubles. Voici les paroles exactes du comte d'Egmont, consignées dans les notules de la séance : « ...il cede de son opinion qu'il avoit conceu, que la publication se deust faire, et se conforme à ce que la moderation se communique par les gouverneurs et consaulx aux Estatz, suyvant l'opinion de monsieur le président [Viglius]<sup>24</sup> »<sup>25</sup>. Finalement, la gouvernante se résigna à attendre les décisions de Philippe II.

Le 3 mai 1566, le comte d'Egmont écrivit à Philippe II, le priant d'accepter la modération des placards établie par le conseil Privé et approuvée finalement par les conseillers d'Etat. Egmont parvint à la faire accepter unanimement par les Etats d'Artois et les Etats de Flandre, en accordant que l'Inquisition pontificale fût abolie et la fausse délation punie<sup>26</sup>. Nous possédons l'acte établi à Saint-Vaast par les Etats d'Artois : « Les prelatz, gens d'eglise, nobles et deputtez des villes du pays et conté d'Artois, (...) apres la proposition faite par monseigneur le prince de Gavres, conte d'Egmont, gouverneur general dudict pays d'Artois, (...) et apres la lecture d'ung pourject et concept advisé entre les seigneurs gouverneurs des pays, chevaliers de l'ordre, conseillers tant du conseil d'Etat que Privé, par ordonnance de Son Alteze, (...) ont tous unanimement convenu que ledict concept et pourject, ainsi qu'il ha esté leu et présenté, seroit fort convenable pour la necessité et occurences du temps present, (...), ledict concept sera chose tres convenable pour le repoz, tranquillité desdicts subjectz et bien public de ces pays d'embas, et pour l'entretienement de nostre sainte foy catholicque, (...) duquel leur advis ilz ont fait despescher cest acte pour servir et faire foy selon le commandement que leur ha esté fait, remectans neantmoins le tout sur le bon plaisir de Sa Magesté à laquelle ilz entendent tous obeir »<sup>27</sup>.

Vers le 20 mai 1566, Marguerite de Parme reçut la réponse de Philippe II, écrite le 6 mai. Il ne voulait pas entendre parler de l'abolition de l'Inquisition, pas plus que de la modération des placards, du moins pour l'instant. Il remettait sa décision définitive à son arrivée prochaine dans les Pays-Bas, qui, comme nous le savons, n'eut jamais lieu<sup>28</sup>.

Mais la situation religieuse du pays devint brusquement catastrophique : dès les 13 et 14 août, en Artois puis en Flandre, des iconoclastes dévastèrent les églises. Egmont partit immédiatement dans ces provinces. Morillon le plaignait, car toutes les apparences étaient contre lui : « Il se treuve mal et ne peult reposer. Aulcungz le tiegnent pour desesperé : peult-estre que c'est veant là où il s'est mis. Il perd credit vers les gens de bien... »<sup>29</sup>. En effet, le comte, qui se sentait trop avancé dans son

opposition au roi, avait eu le secret espoir de se réhabiliter en luttant efficacement contre les prêches. Or, c'était une véritable catastrophe qui venait de se produire, qui pouvait prouver au roi combien sa façon de diriger ses provinces était inadéquate. Granvelle constatait aussi qu'Orange et lui « sont sans doute liés par de si grands serments que, quoique étant pour le surplus secretement mal ensemble, ils ne doivent pouvoir se séparer dans cette affaire »<sup>30</sup>.

Le comte, à son arrivée à Bruxelles à la fin du mois d'août 1566, subit les reproches de la duchesse de Parme, qui lui reprochait de ne pas faire son devoir. Egmont lui répondit que ce n'était plus la conservation de la religion catholique qui était prioritaire, mais bien la sauvegarde de l'Etat tout entier. Mais Marguerite de Parme lui répliqua qu'il était dans l'erreur, et que ce qui comptait le plus était sans conteste la foi catholique. Egmont conclut alors qu'une telle attitude n'était pas concevable pour quelqu'un possédant des biens dans le pays. L'assemblée des chevaliers de la Toison d'or, qui se tint à Bruxelles entre le 18 et le 25 août, et dont Egmont faisait patrie, confirma la modération des placards, l'abolition du système inquisitorial et le pardon aux confédérés, les seigneurs exigeant de nouveau la convocation des Etats-Généraux<sup>31</sup>.

Pourtant, si nous lisons les correspondances privées et publiques, après les troubles iconoclastes, nous constatons que toute une série de rumeurs couraient sur le compte d'Egmont, et contribuaient à donner de lui, au roi, une image de fautif. Par exemple, don Frances de Alava, ambassadeur à Paris, était persuadé que tous les troubles iconoclastes étaient fomentés par Egmont, Orange et Hornes<sup>32</sup>. La duchesse de Parme ne pouvait s'empêcher d'être méfiante à leur égard, si bien qu'elle les faisait suivre par ses espions. Suivant le témoignage d'un capitaine italien résidant à la cour, elle se serait exclamée : « Je voudrais arracher le cœur et boire le sang de ceux qui ont dévasté les églises, mais plus encore de ceux qui en sont cause »<sup>33</sup>. Toutes ces accusations allaient bientôt contraindre Egmont à prendre ouvertement parti.

Un retournement assez inattendu se produisit au cours du mois de novembre 1566 : le comte d'Egmont, et ses deux alliés, Orange et Hornes, publièrent les justifications au sujet de leur comportement durant les troubles iconoclastes, et le passage le plus important est celui où ils réaffirmèrent avec force n'être qu'au service de Dieu et du roi. Ainsi, le comte d'Egmont redevenait plus maniable par le pouvoir en place et se préparait à rentrer dans le rang<sup>34</sup>. Nous savons à présent que le prince d'Orange, en faisant cette déclaration, n'était pas sincère, puisqu'il avait adopté en secret la foi protestante, et que Hornes, fort déçu d'être surveillé par la gouvernante, n'approuvait cet écrit que du bout des lèvres. Au début du mois de décembre, Granvelle apprit qu'Egmont regrettait ouvertement de s'être mêlé aux ligues politiques, persuadé que le roi ne lui accordait plus aucun crédit : « Monsieur d'Egmont donne déjà des signes manifestes du regret qu'il a d'être entré dans ces ligues, et, malgré ce que Vostre Magesté lui a écrit, à lui et au prince d'Orange, avec tant de clémence et de douceur, il craint que Vostre Magesté n'ait plus de lui la même opinion que jadis »<sup>35</sup>. Philippe II lui-même s'en était rendu compte par une lettre d'Egmont, que nous n'avons pu retrouver, où il adoptait un ton plus modéré : son retour dans le camp royal redevenait possible. En réalité, ce qui empêchait Egmont de briser ses engagements, c'est qu'ils étaient garantis sur son honneur. Selon Granvelle, l'arrivée du roi résoudrait ce der-

nier problème <sup>36</sup>. On peut penser effectivement que l'iconoclasme joua un grand rôle dans le changement d'opinion du comte : catholique, il en avait été profondément choqué et s'était détaché du Compromis. Il « avoit prins en haine ceulx de la nouvelle religion depuis le brisement des imaiges et pillages des Eglises, quy avoit aussy grandement refroidy l'affection qu'il souloit porter aus dictz confederez, et en effet inclinoit aultant ou plus du costé de Madame » <sup>37</sup>.

Le 31 décembre 1566, une nouvelle réunion des chevaliers de la Toison d'or eut lieu à Bruxelles ; tous déclarèrent vouloir servir le roi fidèlement, et Egmont « dict que quasi une douzaine de fois il avoit dict le mesme avy en conseil et de le vouloir soubzsigner de son sang comme encoires il en estoit prest, non seulement contre les rebelles mais aussi pour le maintenement de la foy catholicque » <sup>38</sup>. Plus cruciales encore sont les *Considérations que fait le comte d'Egmont sur le fait des affaires de Flandre*, écrites à la fin de 1566. Là se révèlent les pensées du comte en matière de religion, mais après les événements désastreux de l'été 1566. Toutes ses actions favorables aux protestants sont reniées. Ces *Considérations* sont incontestablement la preuve que le comte d'Egmont était définitivement retourné dans le camp du roi <sup>39</sup>. Un autre rapport, anonyme, nous conforte dans l'opinion que le comte s'était libéré définitivement de l'influence du Compromis — qu'il n'avait jamais signé, rappelons-le —, mais que ses idées personnelles n'en étaient pas changées pour autant : il était toujours persuadé qu'il fallait user de modération envers les sectaires et les iconoclastes plutôt que de violence <sup>40</sup>. C'est également à cette époque qu'il conseilla à deux de ses gentilshommes, membres du Compromis, — Christophe de Leefdael et Maximilien de Blois <sup>41</sup> — de se retirer de sa maison, afin de ne pas laisser à penser qu'il était encore favorable aux protestants <sup>42</sup>.

Dans les deux provinces qu'il dirigeait, le comte d'Egmont tenta toujours de négocier avec les sectaires, mais si au départ son attitude leur sembla favorable, ils se rendirent vite compte qu'il était profondément catholique et qu'il ne les soutiendrait pas. Le comte essaya d'organiser une coexistence pacifique entre les deux communautés, sur la base d'accords et de concessions de part et d'autre. Il s'agissait principalement de l'octroi du pardon général, de l'autorisation du culte protestant sous condition et de la construction de temples aux abords des villes. Il avait en effet une vue très claire des événements et sa politique religieuse avait le mérite d'allier une certaine tolérance à une compréhension de la population. Mais ces ordres qu'Egmont, aux prises avec la réalité, avait été obligé de donner, furent mal jugés par le roi, qui les ressentit comme une atteinte à son autorité. Malheureusement, de leur côté, les protestants ne s'estimèrent jamais satisfaits des concessions accordées par Egmont, si bien que celui-ci se sentit peu à peu pris dans un étau, car il savait pertinemment que jamais ni le roi ni la gouvernante n'accepteraient d'accorder la liberté de culte aux protestants. Il savait aussi qu'en Espagne on le considérait comme un ennemi. L'attitude politiquement indécise de la duchesse provoqua encore plus de catastrophes que l'intolérance de Philippe II : elle interdit brutalement ce qu'elle avait d'abord accordé, craignant sans doute la colère de Philippe II, et Egmont perdit avec elle son dernier soutien politique. Il prit peur durant le mois de janvier 1567 quand il dut choisir clairement son camp. Il ordonna alors de faire cesser les prêches, après avoir essayé de tergiverser le plus longtemps possible. Il s'interdit néanmoins d'exercer une représ-

sion trop dure et systématique, quoiqu'il y eût bien entendu des exécutions. La réaction des sectaires ne se fit pas attendre, si bien, qu'endéans un mois, tout le travail qu'il avait fait en vue de la pacification et du désarmement des populations fut réduit à néant. On peut comprendre qu'à partir de ce moment il fut complètement découragé et laissa aller les affaires sans s'en soucier davantage. De plus, le fait que la duchesse de Parme lui confia les négociations avec les protestants révoltés lors du siège de Valenciennes, en février et mars 1567, peut être considéré comme un test fait par le pouvoir de sa fidélité absolue en toutes matières.

Ainsi, la tentative du comte d'Egmont de concilier deux cultes, dans un esprit de relative liberté de conscience, fut un échec. Il faut en attribuer la responsabilité moins à ses tergiversations qu'aux excès des sectaires, à l'incohérence de la politique religieuse de Marguerite de Parme, ainsi qu'à l'intransigeance et à l'intolérance de Philippe II, et enfin au manque d'initiative des magistrats urbains.

Lors de son procès, entre octobre 1567 et juin 1568, le comte d'Egmont fut accusé de crimes de lèse-majesté pour plusieurs raisons, mais la plus importante, sans conteste, porta sur le problème religieux. Il s'était opposé à l'exécution des placards religieux et à l'instauration de l'Inquisition en édictant de sa propre autorité d'autres ordonnances tolérant l'exercice du culte réformé. Egmont répondit qu'il était soutenu par la duchesse de Parme qui avait approuvé toutes ses mesures à cet égard, et que c'était le seul moyen d'apaiser la Flandre et l'Artois durant ces années troublées<sup>43</sup>. C'est donc surtout sa politique religieuse qui fut critiquée et Philippe II réunit facilement de nombreuses preuves de sa culpabilité, car le comte avait mené ouvertement toutes les tractations. Ainsi, plus de deux tiers des accusations portées contre lui concernaient la question religieuse. Egmont fut donc condamné principalement parce qu'il s'était opposé aux ordres royaux en matière de répression religieuse, ce qui constituait à l'époque l'un des crimes les plus graves, toujours puni de mort.

#### Notes

<sup>1</sup> Cet article est tiré de notre mémoire de licence inédit : *Le comte Lamoral d'Egmont (1522-1568). Première partie, sa vie*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1988-1989.

<sup>2</sup> Sur la problématique religieuse et la politique des souverains, voir notre thèse inédite : *Les Inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux (1520-1633)*. T. 1 : *La législation* ; T. 2 : *Les victimes*, à paraître.

<sup>3</sup> F. PRIMS, *Het wonderjaar 1566-1567*, Wetteren, 1941, p. 39-41.

<sup>4</sup> L. P. GACHARD, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas (1555-1577)*, Bruxelles, t. 1, 1848, p. 367. Henri baron de Bréderode (mort en 1568) était l'un des principaux meneurs du Compromis des Nobles.

<sup>5</sup> Ch. WEISS, *Papiers d'état du cardinal de Granvelle d'après les manuscrits de la bibliothèque de Besançon (1516-1565)*, Paris, 1852, t. 9, p. 504.

<sup>6</sup> *Idem*, t. 9, p. 334.

<sup>7</sup> L. P. GACHARD, *op. cit.*, t. 1, p. 391.

<sup>8</sup> *Idem*, t. 1, p. 96.

<sup>9</sup> Antoine de Lalaing, comte d'Hoogstraeten, mort en 1568, était chevalier de la Toison d'or et gouverneur de Malines ; Florent de Pallant, comte de Culembourg (1537-1598), de catholique intolérant devint protestant et fut banni des Pays-Bas par le conseil des Troubles, le 28 mai 1568.

<sup>10</sup> Il s'agit de Jean de Casenbroot, seigneur de Backerzeele, exécuté à Vilvorde le 14 septembre 1568, qui était le secrétaire particulier d'Egmont et membre du Compromis.

<sup>11</sup> *Idem*, t. 1, p. 119.

<sup>12</sup> *Idem*, t. 1, p. 139.

<sup>13</sup> L. P. GACHARD, *op. cit.*, t. 1, p. 399 ; E. POULLET et Ch. PIOT, *Correspondance du cardinal de Granvelle (1565-1586) faisant suite aux papiers d'Etat du cardinal de Granvelle*, Bruxelles, t. 1, 1877, p. 175-176.

<sup>14</sup> Charles de Brimeu, comte de Meghem, mort en 1572, était chevalier de la Toison d'or et gouverneur de Gueldre et de Zutphen.

<sup>15</sup> L. P. GACHARD, *op. cit.*, t. 1, p. 400-401.

<sup>16</sup> *Idem*, t. 1, p. 397-398. Voir aussi une lettre d'Antonio Perez, conservée aux Archives Farnésiennes de Naples et signalée par A. CAUCHE et L. VAN DER ESSEN, *Inventaire des archives farnésiennes au point de vue de l'histoire des Pays-Bas catholiques*, Bruxelles, 1911, n° 427.

<sup>17</sup> Voir la correspondance du comte de Meghem aux Archives Farnésiennes de Naples, dont un extrait figure dans A. CAUCHE et L. VAN DER ESSEN, *op. cit.*, n° 830.

<sup>18</sup> Ch. PAILLARD, *Huit mois de la vie d'un peuple. Les Pays-Bas du premier janvier au premier septembre 1566*, Bruxelles, 1877, p. 64.

<sup>19</sup> Christophe d'Assonleville (1528-1607), docteur en droit, était membre des conseils Privé et d'Etat.

<sup>20</sup> L. P. GACHARD, *Correspondance de Guillaume le Taciturne, prince d'Orange, suivie de pièces inédites sur l'assassinat de ce prince et sur les récompenses accordées par Philippe II à la famille de Balthazar Gérard (1550-1590)*, Bruxelles t. 6, 1860, p. 367 ; Ch. PAILLARD, *op. cit.*, p. 71.

<sup>21</sup> J. W. TE WATER, *Historie van het verbond en de smeekschriften der nederlandsche edelen (...) in de jaaren 1565-1567*, Middelbourg, t. 4, 1796, p. 9-11.

<sup>22</sup> *Idem*, t. 4, p. 13 ; F. STRADA, *Histoire de la guerre de Flandre écrite en latin par Faminianus Strada, mise en françois par le P. du Ryer*, Paris, t. 2, 1649, p. 330.

<sup>23</sup> Archives Générales du Royaume, Bruxelles (AGR), Etat et Audience (EA), 1175/1, f° 1.

<sup>24</sup> Viglius ou Wiger Ab Ayta de Zuychem (1507-1577) était chancelier de l'Ordre de la Toison d'or et président des conseils d'Etat et Privé depuis 1549.

<sup>25</sup> Ch. PAILLARD, *op. cit.*, p. 94-95 ; L. P. GACHARD, *Correspondance de G. d'Orange, op. cit.*, p. 378-381 ; AGR, EA, 160, f° 43v°-45 ; THEISSEN, *Correspondance de Marguerite d'Autriche, duchesse de Parme avec Philippe II (1559-1565)*, Bruxelles, t. 1, 1867, p. 138-141.

<sup>26</sup> *Idem*, t. 1, p. 104 ; L. P. GACHARD, *Correspondance de Philippe II, op. cit.*, t. 1, p. 411.

<sup>27</sup> AGR, EA, 244/1, f° 14.

<sup>28</sup> THEISSEN, *op. cit.*, t. 1, p. 143.

<sup>29</sup> E. POULLET et Ch. PIOT, *op. cit.*, t. 1, p. 406.

<sup>30</sup> *Idem*, t. 1, p. 411.

<sup>31</sup> Ch. PAILLARD, *op. cit.*, p. 240-243 ; J. L. A. DIEGERICK, *Archives d'Ypres. Documents du xv<sup>e</sup> siècle.*, t. 1, Bruges, 1874, p. 242-245.

<sup>32</sup> L. P. GACHARD, *Correspondance de Philippe II, op. cit.*, t. 1, p. 455 ; Philippe de Montmorency, comte de Hornes (1518-1568), était chevalier de la Toison d'or et conseiller d'Etat depuis 1561.

<sup>33</sup> *Idem*, t. 1, p. 468. L. P. THEISSEN et E. VAN GELDER, *op. cit.*, t. 3, p. XVIII.

<sup>34</sup> E. GROEN VAN PRINSTERER, *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau (1552-1789)*, Leyde, t. 2, 1836, p. 468-472.

<sup>35</sup> E. POULLET et Ch. PIOT, *op. cit.*, t. 2, p. 138.

<sup>36</sup> *Idem*, t. 2, p. 140.

<sup>37</sup> A. HENNE, *Mémoires de Pontus Payen*, Bruxelles-La Haye, 1861, t. 2, p. 226.

<sup>38</sup> AGR, EA, 780, f° 244.

<sup>39</sup> AGR, CT, 158, f° 17-18.

<sup>40</sup> Le comte en avait effectivement partagé les idées mais ne s'était jamais formellement engagé. Voir les listes des confédérés dans l'ouvrage de J. W. TE WATER, *op. cit.*

<sup>41</sup> Christophe de Leefdael fut banni par le conseil des Troubles le 13 septembre 1568 et, ayant rejoint Guillaume d'Orange à Dillenburg, lui servit d'agent secret ; Maximilien de Blois dit Cock de Neerynen, était chevalier de Malte ; il entra ensuite au service du comte de Brédérode, fut fait prisonnier à Amsterdam et décapité à Bruxelles durant l'été 1568.

<sup>42</sup> Ch. DE BAVAY, *Le procès du comte d'Egmont et pièces justificatives*, Bruxelles, 1853 ; E. POULLET et Ch. PIOT, *op. cit.*, t. 2, p. 652.

<sup>43</sup> Voir l'excellente analyse faite par L. De Vos, « Het proces van Egmont. 3<sup>e</sup> deel : veroordeling en terechtstelling » *Jaarboek van de Zottegemse culturele kring*, t. 30, 1987, p. 158-183.

# Sondage des pratiques religieuses : quand l'inférence statistique ignore l'individualité

François HEINDERYCKX

Les convictions et les pratiques religieuses appartiennent à ces phénomènes délicats à sonder car ils relèvent de l'intime, du personnel, voire du confidentiel (au sens légal). Or l'attribut religieux intervient dans de nombreuses études d'opinion, soit à titre principal, lorsqu'il s'agit d'appréhender les usages ou les croyances spirituelles proprement dites ; soit à titre accessoire, notamment lorsqu'intervient l'expression de valeurs ou d'attitudes régies ou infléchies par l'adhésion à un discours religieux ou, au contraire, par le rejet de tels dogmes.

L'attention particulière dont bénéficie l'étude des pratiques religieuses ne démontre pas quelque intérêt malsain pour les convictions intimes de chacun. Plus généralement, on attribue à la religion la propriété accommodante d'intégrer un grand nombre de composantes de l'identité culturelle <sup>1</sup>. Au-delà des clichés associés à l'adhésion aux différents cultes (les musulmans ne boivent pas d'alcool, les catholiques ne mangent pas de viande le vendredi, etc.), c'est un vaste champ d'usages, de comportements et d'attitudes, c'est-à-dire de fondements identitaires de premier ordre qui révèlent une sensibilité marquée à la fonction normative des institutions religieuses, dont le système de valeurs « absolues et transcendantales » <sup>2</sup> participe d'un mouvement considérable de nivellement.

Dans un certain nombre de situations, le lien entre traits identitaires et doctrines théologiques correspondantes est immédiat. Il arrive, par contre, que la relation observée soit purement corrélative : une propriété peut, par exemple, apparaître significativement plus marquée dans une aire géographique où domine telle religion. Dans ce cas, l'explication doit parfois être recherchée dans un contexte essentiellement socio-historique dépassant largement la seule question du culte.

On se laisse même aller à fractionner le monde en zones géographiques selon les religions dominantes. Ainsi, Edgar Morin identifie une sphère culturelle de la Chrétienté, dont l'origine remonterait au <sup>x</sup><sup>r</sup><sup>e</sup> siècle, comme il voit dans le rideau de fer qui séparait l'Est et l'Ouest européen, la fracture entre catholicisme et orthodoxie plus qu'entre communisme et capitalisme <sup>3</sup>. Pourtant, réduire la diversité religieuse à des aires réputées homogènes se révèle simpliste. François Laplantine relève, par exem-

ple, que l'Europe présumée unie dans le christianisme s'est trouvée maintes fois déchirée par les religions chrétiennes <sup>4</sup>. Anne Morelli précise d'ailleurs que l'Europe ne fut jamais exclusivement chrétienne, ni même judéo-chrétienne <sup>5</sup>.

Mais qu'importe. La religion demeure, pour les analystes de tous bords, un agrégat culturel d'autant plus séduisant qu'il jouit d'une certaine inertie spatio-temporelle, est assez univoque dans sa définition et peut être associé à des processus historiques abondamment documentés. Cependant, la variable s'avère nettement moins opérationnelle qu'on ne pourrait l'imaginer. Il existe bien des sources qui rivalisent de rigueur et abondent en données chiffrées, mais leur examen n'est pas avare de surprises.

Nous pouvons par exemple affirmer, statistiques à l'appui, que 15% des Belges sont catholiques. Curieusement, nous pouvons, par ailleurs, avec le même aplomb, certifier que 84% des Belges sont catholiques. Ainsi, sur la base de données quantitatives fiables et sérieuses, il est possible de décrire la Belgique comme le berceau de la laïcité ou, au contraire, comme l'antichambre du Vatican. L'anomalie tient au choix de la variable retenue comme indiquant l'appartenance religieuse. Dans un cas, on prend en compte la proportion de Belges qui fréquentent l'office religieux dominical (15%) ; dans l'autre, la proportion de ceux baptisés selon les rites catholiques (84%). Entre ces deux extrêmes, on aurait d'ailleurs pu parler de 57% (proportion des individus se mariant à l'église), de 73% (proportion de couples faisant baptiser leur enfant) ou de 80% (proportion de funérailles célébrées dans une église catholique).

Cet étalement donne la mesure de la facilité avec laquelle il est possible, à partir d'une base apparemment objective et réputée sérieuse (en l'occurrence, l'INS et le centre interdiocésain), de soutenir tout et son contraire. Les statistiques dépourvues de leur cadre méthodologique constituent un terrain fertile pour ce genre de raccourci sémantique. La verbalisation des chiffres (après escamotage de leur contexte) s'accompagne d'une interprétation réductrice négligeant notamment de distinguer, dans notre exemple, conviction intime, appartenance par tradition et pratique par conformisme social. Quand l'imprécision est accidentelle, elle relève de la simplification outrancière ; intentionnelle, elle ouvre la porte à l'escroquerie intellectuelle.

Une espèce particulière du genre statistique, source féconde de commentaires dans les médias comme dans la littérature dite « scientifique », réclame une attention plus grande encore : les sondages d'opinion, invention merveilleuse qui permet, par la magie de l'inférence statistique, de décrire une population à partir de l'interrogation d'un nombre réduit d'individus (un échantillon). Les techniques déployées engendrent des résultats qui donnent lieu, dans leur interprétation, à la multiplication de pures synecdoques de la partie pour le tout, procédé rhétorique permettant de dire, sans que personne s'en émeuve, que x pour cent des Belges pensent ceci ou font cela, alors que cette proportion n'est avérée que sur un échantillon. Sans entrer dans le débat de l'opportunité d'un tel procédé, il convient de remarquer que, s'il est vrai que les techniques de sondage se sont significativement affinées depuis l'apparition, somme toute récente <sup>6</sup>, de la discipline, la méthode est encore périodiquement ébranlée par de spectaculaires revers.

Les très médiatiques sondages politiques, et plus particulièrement les enquêtes préélectorales pronostiquant les intentions de vote, sont le théâtre de déconvenues retentissantes. Non que la fiabilité y soit spécialement précaire (même si le comporte-

ment étudié semble difficile à appréhender), mais simplement parce que les variables mesurées peuvent être directement confrontées à la réalité des paramètres qu'ils prétendent jauger. L'extrapolation d'après échantillon peut y être vérifiée auprès de l'ensemble de la population. La confrontation des sondages d'intentions de vote avec les résultats du scrutin met périodiquement en lumière des défaillances qui donnent lieu à autant de volées de critiques virulentes de la part des observateurs et d'exams de conscience accompagnés de justifications *a posteriori* des distorsions constatées <sup>7</sup>.

Mais la plupart des sondages ne permettent pas cette confrontation périodique et cet étalonnage de l'outil. Quand l'investigation porte sur des problèmes « sensibles », la faillibilité de la technique est d'autant plus manifeste que l'écart peut s'avérer considérable entre attitude déclarée et attitude réelle. Pensons notamment aux comportements perçus comme « valorisants » (demander aux sondés s'ils lisent le journal ou aident les œuvres humanitaires mène généralement à une surestimation) ou, au contraire, « avilissants » (demander aux sondés s'ils sont racistes ou égoïstes).

Au-delà du caractère incertain de la méthode d'investigation, une proportion considérable des étourderies est le fait des commentateurs, des utilisateurs d'un tel indicateur. Les médias regorgent d'exemples de proportions, de chiffres ou de graphiques lancés au visage sans qu'il soit possible de déterminer exactement ce qu'ils représentent. On veut sans doute éviter d'ennuyer l'auditoire avec des détails « techniques ». Or seuls ces éléments peuvent prévenir une interprétation abusive ou erronée. Le consommateur d'information doit exiger ce garde-fou. Après tout, la loi exige bien que figurent sur les emballages de produits alimentaires des mentions telles que composition et date de péremption. Pourquoi nos estomacs seraient-ils davantage protégés que nos esprits ?

La publication, par une source consciencieuse, de résultats de sondages, mentionne généralement la taille de l'échantillon et la période d'exécution de l'enquête. Mais une information essentielle fait habituellement défaut : la marge d'erreur. Or, il faut savoir que cette marge est parfaitement connue et établie par des lois statistiques bien maîtrisées, et peut dépasser, pour un sondage ordinaire (échantillon d'environ mille personnes), 3 points de pour cent pour les valeurs avoisinant 50%. En d'autres termes, si un sondage révèle une valeur de 50%, il faut comprendre que, inférée à la population étudiée, on estime qu'elle est comprise entre 47 et 53%. Ne laissons donc plus personne proclamer que la popularité de tel homme politique est en baisse pour être passée de 50 à 48% !

La magie du quantitatif fonde l'illusion de la précision. Dans ce registre, il importe d'insister sur le fait que, dans la plupart des cas, la distorsion, le biais, ont pour origine une fonction mathématique aussi simple que perverse : la moyenne arithmétique.

Prenons un exemple fictif pour les besoins de l'exposé. Imaginons deux pays dont les populations fréquentent le lieu de culte, selon un annuaire statistique, avec la même fréquence. Le lecteur mal informé peut précipitamment en déduire que ces pays connaissent, à ce niveau, une situation analogue. Or il se peut que l'un présente une société polarisée (des athées endurcis d'une part, de fervents dévots d'autre part) et l'autre une répartition homogène (tous participent avec un enthousiasme modéré aux rites religieux). Cet exemple caricatural montre à quel point la moyenne arithmétique

peut s'avérer trompeuse en présentant comme analogues des phénomènes ou des situations parfois antinomiques. Entre les mains du mal informé ou du mal intentionné, cette innocente fonction peut se faire l'instrument des pires manipulations. Rappelons-nous donc que l'expression « en moyenne » doit retentir comme un signal d'alarme, comme une invitation à la plus grande circonspection.

Mais il y a plus pervers encore : la moyenne est souvent assimilée à la norme. C'est bien connu : depuis que les bulletins météorologiques de tous bords ne cessent de répéter, jour après jour, que les températures constatées ou annoncées sont au-dessus ou au-dessous des « normales saisonnières », les gens sont persuadés « qu'il n'y a plus de saison ». Or cette valeur de référence n'est qu'un artifice mathématique, et il est même possible qu'on n'ait jamais connu de température égale à la « normale ». Il n'empêche que cette récurrence d'écarts observés par rapport à la moyenne perçue comme norme engendre un sentiment d'instabilité.

Les choses se compliquent encore lorsqu'on considère le fait que, pour beaucoup, et en particulier les auteurs et journalistes, dès qu'un élément concerne plus de 50% des individus considérés, dès qu'est franchie cette valeur pivot de la mythique « majorité », on assiste aussitôt aux dérapages incontrôlés de généralisations de type « les Belges sont ceci », « font » ou « pensent cela ». L'observateur extérieur pourrait, suivant la même logique, affirmer que l'Europe est un continent catholique puisque, avec 51% comme valeur moyenne pondérée, une majorité d'Européens ont manifesté cette caractéristique, négligeant le fait que, par exemple, 98% des Grecs se réclament de l'orthodoxie, que la moitié des Hollandais se déclarent sans appartenance religieuse <sup>8</sup>.

Du côté du public, perception et rétention sélectives ont tôt fait de forger, de renforcer, de gonfler, de bétonner stéréotypes, clichés et caricatures dont l'ampleur et la limpidité conviennent si bien à nos structures mentales analytiques et cartésiennes, tout en fortifiant la dictature du conformisme et en culpabilisant la singularité présentée comme déviance.

Cette pression normative s'exerce, par ailleurs, de mille façons. Pour ne parler que du catholicisme romain en Belgique, citons la bienveillance du discours journalistique à l'égard de l'Eglise et du pape, les liens étroits et ostentatoires entre famille royale et foi catholique, les symboles iconographiques (crucifix, par exemple) abondant dans certains lieux publics, l'omniprésence des lieux de culte, mais aussi les grandes fêtes catholiques instituées en jours fériés légaux, le poisson invariablement servi dans les cantines et restaurants le vendredi, etc.

La pression sociale induit le conformisme dont, en matière religieuse, le succès des rites de passage constitue la manifestation la plus spectaculaire. Qu'un individu prenne délibérément l'initiative de participer activement à des rites religieux, non plus comme expression de sa foi mais par souci de « faire comme tout le monde » ou de « ne choquer personne » doit être vu comme un indice de coercition sociale à ce point intense que l'on pourrait parler d'asservissement.

L'inférence statistique est, nous l'avons vu, source d'erreur, de tromperie ou d'escroquerie. Les dérives évoquées ici sont omniprésentes dans les médias et réclament un vigoureux effort tant au niveau de l'éthique des professionnels concernés que de l'éducation du public exposé. Les médias dits « d'information » constituent les relais, les vecteurs et catalyseurs de ces incidents, parfois malgré eux, parfois à dessein. No-

tons à cet égard que bien des Eglises affichant un conservatisme prononcé ont parfaitement compris le potentiel que présentent les médias, comme elles avaient mesuré l'importance de l'imprimé (et du contrôle de sa diffusion) dès lors que le taux d'alphabétisation des populations était en hausse. Par ailleurs, les satellites de diffusion directe permettent de développer de puissants instruments de propagande religieuse à destination de populations expatriées qui, réceptives à des émissions dans leur langue maternelle et en provenance de leur région natale, constituent des proies de choix. Parallèlement, ces mêmes régimes découragent voire interdisent les antennes paraboliques de réception, seul moyen, semble-t-il, de « protéger » la population contre ce qui est considéré comme de la (contre-)propagande chrétienne, laïque ou impérialiste (les émissions de la télévision française en Algérie, par exemple).

L'adhésion aux dogmes et l'affaiblissement des facultés critiques et de discernement qui l'accompagne font de la religion un terrain particulièrement fertile pour des incidents qui, au mieux, relèvent de la négligence, au pire de la propagande, mais qui nourriront toujours une pression sociale menaçant l'autonomie individuelle. A moins que l'appareil éducatif, panacée contre les tourments de toutes natures, n'enraie cette mécanique par son maillon le plus vulnérable, l'individu.

## Notes

<sup>1</sup> Voir notamment Fred CASMIR, « Introduction: culture, communication and education », *Communication Education*, vol. 40, n° 3, 1991 ; Geert HOFSTEDÉ, *Cultures and organizations : software of the mind*, Londres, McGraw-Hill, 1991 ; Ingemar TORDIÖRN, « Culture barriers as a social psychological construct : an empirical validation », dans Yun YOUNG KIM et William B. GUDYKUNST, *Cross cultural adaptation : current approaches*, Newbury Park, Sage, 1988 ; Sven PAPCKE, « Who needs European identity and what could it be ? », dans Brian NELSON, David ROBERTS et Walter VEIT, *The idea of Europe. Problems of national and transnational identity*, New York, Oxford, Berg, 1992 ; J. J. SMOLKZ, « Tradition, core values and intercultural development in plural societies », vol. 11, n° 4, Londres, 1988, p. 387-410.

<sup>2</sup> Fred CASMIR, *op. cit.*, p. 230.

<sup>3</sup> Edgar MORIN, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987, p. 65 et 74.

<sup>4</sup> François LAPLANTINE, « Recomposition du religieux et réaffirmation identitaire dans l'Europe de la fin du XX<sup>e</sup> siècle », dans *En quête d'identité. Civilisations*, n° 2 (t. 42), Bruxelles, U.L.B.-Institut de Sociologie, 1993, p. 79.

<sup>5</sup> Anne MORELLI, « La culture européenne est-elle spécifique ? », contribution au colloque *Citoyenneté européenne et culture*, Mons, 21 octobre 1994.

<sup>6</sup> On attribue à George Gallup, fondateur aux Etats-Unis, en 1935, de l'Institut américain d'opinion publique, les premiers efforts construits de formalisation de la démarche du sondage d'opinion tel que nous le connaissons aujourd'hui.

<sup>7</sup> Rappelons-nous notamment des élections législatives en Belgique en 1991, en Grande-Bretagne en 1992, du référendum sur le traité de Maastricht en France en 1992, et plus récemment du premier tour des élections présidentielles françaises de 1995.

<sup>8</sup> Sur la base des données résultant de l'enquête concernant l'appartenance religieuse organisée dans le cadre de l'Eurobaromètre n° 41 (Commission européenne, printemps 1994).



# De Lautréamont à Yves Bonnefoy : quelques rencontres de poésie et violence

Albert MINGELGRÜN

La violence n'a pas, naturellement, attendu le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle pour se manifester en poésie comme dans d'autres moyens d'expression artistique. Simple-ment, le moment qui voit la proclamation nietzschéenne de la mort de Dieu est égale-ment celui qui prélude à la naissance, hasard ou nécessité, de la poésie française mo-derne, dont les représentants font référence et révérence profondes à la violence, la-quelle cesse d'être un thème, fût-il privilégié, pour devenir consubstantielle d'une in-spiration.

A tout seigneur tout honneur, c'est en 1869 que Lautréamont publie *Les Chants de Maldoror*, qui détruisent, en le retournant comme un gant, l'ordre ancien de la littérature. La fiction ici déployée en six *Chants* apparaît comme un hymne au mal, une célébration de son omniprésence dans l'univers et de la participation suivie du héros, justement et précisément nommé « Maldoror », c'est-à-dire don du mal à l'aube du mal, à cette loi qui gouverne le monde.

Apprécions le mordant et l'éclat avec lesquels est introduit le personnage ainsi que le dévoilement de ses redoutables instincts tout au début de l'œuvre :

J'établirai dans quelques lignes comment Maldoror fut bon pendant ses premiè-res années où il vécut heureux c'est fait. Il s'aperçut ensuite qu'il était né méchant : fatalité extraordinaire. Il cacha son caractère tant qu'il put, pendant un grand nombre d'années mais, à la fin, à cause de cette concentration qui ne lui était pas naturelle, chaque jour le sang lui montait à la tête jusqu'à ce que, ne pouvant plus supporter une pareille vie, il se jeta résolument dans la carrière du mal... atmosphère douce ! Qui l'aurait dit ! Lorqu'il embrassait un petit enfant, au visage rose, il aurait voulu lui enlever ses joues avec un rasoir, et il l'aurait fait très souvent si Justice avec son long cortège de châtements, ne l'eût chaque fois empêché. Il n'était pas menteur, il avouait la vérité et disait qu'il était cruel. Humains, avez-vous entendu ? il ose le redire avec cette plume qui tremble ! Ainsi donc, il est une puissance plus forte que la volonté... Malédiction ! La pierre voudrait se soustraire aux lois de la pesanteur ! Impossible. Impossible, si le mal voulait s'allier avec le bien. C'est ce que je disais plus haut.

On aura noté le grossissement du détail monstrueux, l'insistance de l'imparfait de répétition, les exclamations et les apostrophes, l'ellipse chronologique et logique qui

brise la linéarité de l'écriture, faisant littéralement naître le héraut/héros du mal. Le tout dans un climat faussement rassurant de parodie du roman-feuilleton. Cette rupture de la continuité narrative, intervenant au début de l'œuvre met en procès l'esthétique traditionnelle et l'idéologie convenue de l'harmonie et de l'équilibre, procès que l'œuvre tout entière ne cessera d'instruire.

Pour Antonin Artaud, né à la fin du siècle (1896), la violence fait naturellement partie de l'existence et son œuvre la poussera à un degré d'incandescence extraordinaire. Il précise même qu'il souhaite faire une œuvre « qui dérange les hommes, qui soit comme une porte ouverte et qui les mène là où ils n'auraient jamais consenti à aller, une porte simplement abouchée avec la réalité ».

Voici donc un « extrait » de cette réalité, un poème de 1925, qui raconte à sa manière la genèse du monde, dans un recueil intitulé *L'Ombilic des limbes*, autrement dit, l'aube de commencement par excellence, mêlant, dans son intitulé même, la nature et le religieux, en un savant croisement de phonèmes qui portent littéralement en eux la violence de l'initial.

Avec moi dieu-le-chien, et sa langue  
qui comme un trait perce la croûte  
de la double calotte en voûte  
de la terre qui le démange.

Et voici le triangle d'eau  
qui marche d'un pas de punaise  
mais qui sous la punaise en braise  
se retourne en coup de couteau.

Sous les seins de la terre hideuse  
dieu-la-chienne s'est retirée,  
des sens de terre et d'eau gelée  
qui pourrissent sa langue creuse.

Et voici la vierge-au-marteau,  
pour broyer les caves de terre  
dont le crâne du chien stellaire  
sent monter l'horrible niveau.

On observera ici qu'une structure à première vue classique et régulière, quatre quatrains à rimes embrassées, véhicule une thématique d'une violence extrême et qui se trouve comme décuplée par cette concentration formelle. Inversion blasphématoire et monstrueuse de la genèse traditionnelle, remise en question du langage créateur lui-même, à travers un rite de provocation et de transgression et qui insulte, de véhémence façon, la condition humaine.

Presque exact contemporain d'Artaud, Henri Michaux se livre, en 1927, à une attaque réglée contre le langage, visant, sur le mode de l'absurde et de l'humour le plus noir, à faire table rase et liquidation d'une réalité devenue vaine et remettant en question l'outil même de la communication.

Remarquable coïncidence du contenu et du contenant au cœur de ce *grand combat* mené à travers torsions et contorsions d'une morphologie verbale en délire :

Il l'emparouille et l'endosque contre terre :  
Il le rague et le roupète jusqu'à son drôle :

Il le pratèle et le libucque et lui barufle les ouillais :  
 Il le tocardé et le marmine.  
 Le manage rape à ri et ripe à ra.  
 Enfin il l'écorcobalisse.

L'autre hésite, s'espudrine, se défaisse, se torse et se mine.  
 C'en sera bientôt fini de lui :  
 Il se reprise et s'emmerge...mais en vain  
 Le cerceau tombe qui a tant roulé.  
 Abrah ! Abrah ! Abrah !  
 Le pied a failli !  
 Le bras a cassé !  
 Le sang a coulé !  
 Fouille, fouille, fouille.  
 Dans la marmite de son ventre est un grand secret  
 Mégères alentour qui pleurez dans vos mouchoirs :  
 On s'étonne, on s'étonne, on s'étonne  
 Et on vous regarde  
 On cherche aussi, nous autres, le Grand Secret.

Michel Leiris, quant à lui, met en scène l'affrontement du poète et de son œuvre qui à chaque mot s'engage, se joue, se risque, pour une victoire toujours provisoire, à travers les différentes phases d'une corrida. D'où le développement d'*Abanica para los toros (Eventail pour les taureaux)* (1939-1940) un éventail qui se déploie en cinq branches comme autant d'étapes communes à l'affrontement dans l'arène et à l'écriture : *Banderilles* dessinant le *canevas de la plaie, règne de la précision d'horloge et des fioritures artérielles* ; *Enfermé, émondant les aspérités de la course* et se heurtant à *l'écorce indéchiffrable* ; *Trastos (Epée fatale)* en quête de *terre promise* et de *limon fertile, entre le minuit des cornes* ; *Descabello (Coup de grâce)* qui *résout le problème en le tranchant à sa source* ; *L'heure de vérité*, enfin, à laquelle *le sphinx au poil mouillé se couche*.

Voilà donc bien la quintessence d'une esthétique de la violence et doublement efficace...

Deux auteurs tout à fait contemporains, à présent, dont je retiendrai de chacun un poème des années cinquante.

André du Bouchet d'abord, dont les textes s'offrent comme autant de concentrés d'atmosphères naturelles hantées d'intériorité.

Voici, par exemple, *L'Orage* (1950) :

Une rude odeur de rivière  
 la marche dans un lit à sec  
 la poitrine m'avertit de ce souffle-surprise  
 l'air noircit sous tant de feuilles  
 puis une cloche déclenche l'orage  
 une explosion de pré où bave la verdure  
 des masses affalées dans le sens du courant  
 ô douche dévergondée sur un amour neigeux  
 que rongent le silence et la rumeur en crue

rien que rage attisée par un soupçon de pluie.

Au delà du sujet apparent, on voit s'élaborer ici une physique tout en vibrations et en tensions contenues, qui renouvelle, notamment, l'image-cliché des *orages* de la nature et du cœur, en les intégrant à un retour à l'entrechoquement de forces et de synesthésies primitives.

Ensuite et pour terminer, Yves Bonnefoy.

Je pointerai dans son œuvre le personnage emblématique de *Douve*, héroïne d'un recueil dont le titre, *Du Mouvement et de l'immobilité de Douve* (1953), frémit déjà de violence contenue, par le biais de sèmes conjoints et paradoxaux de successivité et de simultanéité, et dont l'histoire peut se lire comme celle d'une confrontation déchirante avec les éléments, véritable chemin d'initiation pour la parole poétique.

Je citerai quatre passages empruntés au début de l'œuvre qui confrontent Douve aux matériaux premiers du monde et de la création poétique et qui s'achèvent sur une première réalisation, en forme de pose hiératique.

Je te voyais courir sur des terrasses,  
Je te voyais lutter contre le vent,  
Le froid saignait sur tes lèvres.

Et je t'ai vue te rompre et jouir d'être morte ô plus belle  
Que la foudre, quand elle tache les vitres blanches de ton sang.

### III

Il s'agissait d'un vent plus fort que nos mémoires, Stupeur des robes et  
cri des rocs — et tu passais devant ces flammes  
La tête quadrillée les mains fendues et toute  
En quête de la mort sur les tambours exultants de tes gestes.

C'était jour de tes seins  
Et tu régnaï enfin absente de ma tête.

### VI

Quelle pâleur te frappe, rivière souterraine, quelle artère en toi se rompt,  
où l'écho retentit de ta chute ?

Ce bras que tu soulèves soudain s'ouvre, s'enflamme. Ton visage  
recule. Quelle brume croissante m'arrache ton regard ? Lente falaise  
d'ombre, frontière de la mort.

Des bras muets t'accueillent, arbres d'une autre rive.

### VII

Blessée confuse dans les feuilles,  
Mais prise par le sang de pistes qui se perdent.  
Complice encor du vivre.

Je t'ai vue ensablée au terme de ta lutte  
Hésiter aux confins du silence et de l'eau,  
Et la bouche souillée des dernières étoiles  
Rompre d'un cri l'horreur de veiller dans ta nuit.

Ô dressant dans l'air dur soudain comme une roche  
Un beau geste de houille.

Puisse le parcours sommaire proposé ici avoir donné quelque idée des ruptures et des saccades dont la poésie française s'est quelquefois rendue capable au cours de son histoire récente...

#### Note bibliographique

- LAUTRÉAMONT, *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. *Poésie*, n° 88.  
A. ARTAUD, *L'Ombilic des Limbes*, Gallimard, coll. *Poésie*, n° 33.  
H. MICHAUX, *Qui je fus*, Gallimard, 1927.  
M. LEIRIS, *Haut-mal*, Gallimard, coll. *Poésie*, n° 40.  
A. DU BOUCHET, *Dans la Chaleur vacante*, Gallimard, coll. *Poésie*, n° 252.  
Y. BONNEFOY, *Poèmes*, Gallimard, coll. *Poésie*, n° 158.



# *Adversus Judæos.*

## Sources hébraïques et latines sur la Première Croisade

Gérard NAHON

Albert d'Aix compose vers 1150 un ouvrage historique sur la Première Croisade. Au chapitre xxvi de son *Premier Livre de l'expédition chrétienne pour l'assaut, la purification, la restitution de la Sainte Eglise de Jérusalem*, il relate un massacre des juifs de Cologne survenu le 30 mai 1096. Il ouvre sa relation en ces termes :

Je ne sais si par suite du jugement de Dieu ou de quelque erreur de l'âme, ils [= les croisés] se jetèrent dans un esprit de cruauté contre le peuple des juifs dispersés à travers toutes les villes et ils en firent un très cruel carnage, et principalement dans le royaume de Lotharingie, prétendant que c'était le commencement de leur expédition et de leur guerre contre les ennemis de la foi chrétienne <sup>1</sup>.

C'est ainsi que le chroniqueur définit le détournement primordial de la Croisade contre les juifs. Ces bandes, dites populaires, furent souvent encadrées par des nobles et par des clercs. A leur sujet Jonathan Riley-Smith écrit avec raison : « On ne doit pas se laisser bercer par la confortable certitude que la persécution des juifs fut perpétrée par de simples bandes de paysans, trop amateurs pour être à la hauteur de la situation dans les Balkans ou en Asie Mineure » <sup>2</sup>. Au printemps 1096, en effet, les Croisés s'attaquent systématiquement aux juifs, tout au long de leur itinéraire. Ils en massacrent dans vingt-six villes citées dans nos sources, dont Spire, Worms, Mayence, Cologne, Tr ves, Ratisbonne, Prague, ainsi que dans un nombre indéterminé d'autres localités.

Albert d'Aix s'interroge sur la raison de ces assauts : une sentence divine, une perversion humaine, l'argument invoqué par les croisés eux-mêmes, à savoir que la croisade commençait naturellement par donner l'assaut aux ennemis de la foi.

La croisade identifie-t-elle vraiment un ennemi non signalé comme tel auparavant ? Dans la perspective traditionnelle de l'histoire juive, la Première Croisade constitue bien un tournant. Elle met un terme à un millénaire de tranquillité pour les juifs de l'Occident chrétien et ouvre une période de précarité et de persécution endémique <sup>3</sup>. Une autre vision des choses a été formulée récemment. Simon Schwarzfuchs souligne le caractère, somme toute, local et ponctuel de la persécution. Il invoque la restauration rapide des communautés éprouvées par le choc de la Croisade et l'am-

pleur de leur renaissance intellectuelle au xii<sup>e</sup> siècle, époque des disciples de Rashi et des premiers tosafistes <sup>4</sup>.

Le problème des mentalités appelées à se modifier dans la longue durée reste entier : la Croisade change-t-elle les attitudes mentales des chrétiens à l'égard des juifs ? Pour tenter de « découvrir le vrai phénomène d'élaboration collective et continue » selon la belle formule de Paul Alphandéry <sup>5</sup>, nous avons soumis à un nouvel examen les sources hébraïques et les sources latines qui « couvrent » la première croisade.

Nous disposons de trois relations hébraïques composées d'après des témoignages directs au début du xii<sup>e</sup> siècle : l'anonyme *Histoire des anciennes persécutions*, les *Persécutions de l'an 4856* de Salomon b. Samson, et enfin la courte *Histoire de la Persécution* d'Eliézer b. Nathan <sup>6</sup>. Ces chroniques — la deuxième principalement — présentent un récit extrêmement circonstancié des événements contés au jour le jour, faisant vivre et mourir en martyrs ou en héros des juifs nommément désignés, montrant des chrétiens violents ou protecteurs, rapportant les propos échangés ou entendus. Robert Chazan écrit sur ce point : « En général, les sources chrétiennes pour les explosions anti-juives de 1096 et pour les réactions chrétiennes et juives sont de quantité et de valeur limitée. Au mieux procurent-elles une confirmation certaine à l'information fournie dans les sources juives qui dépeignent beaucoup plus complètement les assauts de 1096 et les réponses qu'ils suscitèrent » <sup>7</sup>.

Il est vrai que les sources latines originales — celle attribuée à Pierre Tueboëuf, l'*Histoire des Francs qui prirent Jérusalem* de Raymond d'Aguilers, l'*Histoire hiérosolymite* de Foucher de Chartres ou les relations dérivées — Albert d'Aix, Robert le Moine, Baudri de Dol, Guibert de Nogent, Ekkehard d'Aura, Richard de Poitiers — présentent les faits de manière schématique et, à l'exception d'Albert d'Aix, très brièvement <sup>8</sup>. Il est aussi vrai qu'elles embrassent une période plus longue que les sources hébraïques. Alors que les sources hébraïques se limitent à quelques semaines — de mai à juillet 1096, les chroniques latines se poursuivent en Terre Sainte jusqu'aux lendemains de la conquête. Seules les sources chrétiennes couvrent les territoires de la Croisade depuis Rouen, premier site des violences contre les juifs, jusqu'à l'assaut victorieux contre Haifa défendue par des juifs en passant par la prise de Jérusalem.

On analysera d'abord, dans les espaces et dans les temps restitués par les sources, les modalités de la déviation de la croisade contre les juifs, ensuite les processus mentaux induits, processus amorçant une modification de la vision occidentale du juif. Sur cet aspect souvent considéré comme marginal de la Croisade, nous voudrions reprendre l'enquête de Paul Alphandéry, dans son ouvrage posthume *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, paru il y a quarante ans.

## **1. Les espaces de la Croisade détournée contre les juifs**

### **1. Rouen et la France**

On admet sur la foi des sources hébraïques que les juifs de France, plus heureux que ceux d'Allemagne, eurent peu à souffrir du départ de la croisade populaire. Pourtant, c'est à une longue remarque incidente de l'autobiographie de Guibert de Nogent que nous devons l'histoire des premières violences des Croisés contre les juifs de

Rouen. Ce texte est bien connu, il constitue un modèle : « Un certain jour, des hommes de Rouen qui avaient pris la croix et fait vœu de suivre cette expédition se lamentaient entre eux disant : « Nous désirons aller combattre les ennemis de Dieu dans l'Orient après avoir traversé de vastes contrées intermédiaires et cependant nous avons sous les yeux des juifs, race plus ennemie de Dieu que ne l'est aucune autre. C'est prendre l'affaire tout à rebours ». A ces mots, ils courent aux armes, et, chassant les juifs dans une certaine église, je ne sais s'ils le firent de vive force ou s'ils les attirèrent par artifice, ils les frappent du glaive sans égard ni pour l'âge ni pour le sexe, de telle sorte cependant que ceux qui voulurent se soumettre à la loi chrétienne échappèrent au fer suspendu sur leur tête »<sup>9</sup>. Ce texte comprend trois ingrédients consubstantiels à la Croisade : l'évidence de la nécessité pour les Croisés de combattre d'abord l'ennemi de Dieu à leur portée immédiate, les violences, les conversions forcées. Selon la jolie formule de Jacques Paul : « Le massacre préalable des juifs répond incontestablement à une certaine logique »<sup>10</sup>.

Le modèle rouennais fut-il imité ailleurs ? Nous ne disposons à ce sujet que de l'affirmation du moine Richard de Poitiers : « Cependant avant qu'ils y [= en Terre Sainte] fussent parvenus, ils anéantirent dans un grand carnage les juifs à travers presque toute la Gaule, à l'exception de ceux qui voulurent être baptisés. Ils disaient qu'il serait injuste qu'eux-mêmes qui avaient pris les armes pour combattre les rebelles au Christ, permissent aux ennemis du Christ de vivre sur leur terre »<sup>11</sup>. Ajouterons-nous foi à ce texte isolé pour admettre que se produisit en France une persécution généralisée que ne signalent ni les sources hébraïques ni les autres sources latines ? Admettrons-nous que des violences analogues à celles de Rouen aient eu lieu sans que des chroniqueurs en fissent mention ? Ferdinand Chalendon écrivait à cet égard : « Nous avons constaté en France l'existence d'un mouvement antisémite qui s'était manifesté par le massacre des juifs de Rouen et par l'avertissement donné aux juifs habitant les villes des bords du Rhin par les coréligionnaires français. Vraisemblablement il y avait eu en France d'autres mouvements analogues, mais aucun document ne nous les fait connaître en détail ; l'agitation, toutefois, avait été assez grande pour terroriser les juifs ». Norman Golb estime pour sa part : « Le massacre de Rouen peut aussi être considéré... comme n'ayant été ni un événement inventé, ni une manifestation exceptionnelle, mais plutôt comme une attaque caractéristique rappelant celles qui ont sans doute eu lieu, sur une grande échelle, à travers la France de cette époque »<sup>12</sup>. Nous suivrons sur ce point la position exprimée par Norman Golb qui insiste sur le fait que notre information sur le massacre de Rouen nous est parvenue *fortuitement* : un compagnon de Guibert de Nogent avait échappé, enfant, au carnage et le lui avait raconté. Bien d'autres assauts du même ordre n'eurent pas de mémorialiste sinon un chroniqueur comme Richard de Poitiers dont rien ne nous autorise à récuser le *témoignage global* sur les attaques survenues contre les juifs « dans presque toute la Gaule ».

## 2. De la Lotharingie au Danube

Albert d'Aix raconte avec force détails les assauts meurtriers contre les juifs à Cologne, à Mayence et en Hongrie. Il décrit les efforts souvent vains des seigneurs ecclésiastiques pour protéger les juifs et se fait l'écho du principe de la priorité accor-

dée par les croisés au massacre des juifs. Répété à satiété dans nos sources, ce principe paraîtrait un *topos* s'il ne se traduisait partout dans une réalité sanglante. Dans sa relation hébraïque, Salomon b. Samson l'énonce dans des termes proches de ceux des chroniqueurs chrétiens : sans doute résonne-t-il longtemps encore dans les oreilles des rescapés. Il écrit : « En passant par les villages où étaient des juifs, ils [les croisés] se disaient l'un à l'autre : Voici que nous marchons par une longue route pour délivrer la maison d'idôlatrie [= le Saint Sépulcre] et pour tirer vengeance des Ismaélites, et voici qu'habitent parmi nous les juifs dont les ancêtres le tuèrent et le crucifièrent impunément. Vengeons-nous d'abord, effaçons-les du nombre des nations, qu'on ne se souvienne plus du nom d'Israël, ou bien qu'ils soient comme nous et croient au fils de l'impureté [= Jésus] »<sup>13</sup>.

Ekkehard étend aux vastes espaces des bassins du Rhin, du Main et du Danube l'idéologie et le mécanisme de la destruction des juifs, ajoutant deux motifs : la définition des juifs *ut vere intestinos hostes ecclesiae*, comme vraiment des ennemis intérieurs de l'Eglise et celui du baptême accepté sous la contrainte mais que les juifs rejettent ensuite tels des chiens revenant à leur vomit<sup>14</sup>. Deux notices limousines de la prédication de la Croisade en Aquitaine y joignent la main basse des Croisés sur les biens temporels des juifs<sup>15</sup>. On trouve les mêmes motifs chez l'Anonyme de Florennes en Belgique<sup>16</sup>. Cette dernière chronique aurait beaucoup emprunté à une chronique due à Sigebert de Gembloux qui, lui-même, s'inspirait d'une lettre adressée par les Croisés au pape au mois de septembre 1099. La parenté des thèmes relatifs aux juifs et de leur énoncé s'expliquerait par l'emploi de cette source par les chroniqueurs européens. De la sorte apparaît-il essentiel pour notre propos que sa formulation survienne dans les premières lignes des chroniques. La guerre faite aux juifs constitue ainsi un motif primordial au sens propre de l'adjectif dans la conception des Croisés d'abord, de leurs historiographes ensuite.

On ne suivra pas les historiens considérant comme marginales les violences systématiques commises par la Croisade populaire sur les juifs. La répétition quasi rituelle de ces violences non seulement lors de la première croisade mais aussi lors de celles qui suivirent appelle une interprétation spécifique. Alphandéry définissait le mouvement comme inséparable d'« une *consécration* qui paraît nécessaire pour la réussite de la prédication de toute croisade populaire, des massacres de juifs »<sup>17</sup>.

### 3. *La Terre Sainte*

Les chroniques narratives hébraïques nous apprennent peu sur la Terre Sainte. Le problème de la paucité de sources hébraïques spécifiques sur les excès des Croisés en Palestine a été examiné par plusieurs chercheurs mais n'a pas trouvé de solution satisfaisante. Par contre les sources latines rivalisent d'enthousiasme et d'éloquence, face aux paysages actuels, scènes mémorisées et visionnées de la Passion. Il s'agit maintenant, non plus, de la Croisade populaire, mais de l'armée des seigneurs qui progresse vers la Terre Sainte. Les chevaliers assiègent les villes de la Syrie et de la Palestine et combattent leurs habitants turcs, arabes *et juifs*. Dans leur patrie naturelle, les juifs deviennent des ennemis physiques tout à fait réels.

Certes on a contesté le témoignage unique d'Albert d'Aix sur la défense héroïque et longtemps efficace de Haifa par les juifs<sup>18</sup>. Albert d'Aix composa sa relation

vers 1121 : il put consulter des combattants et des témoins de la croisade et il se réfère fréquemment à ces informateurs. Sa chronique obtint un large succès dont témoignent les nombreux manuscrits confectionnés du xiii<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Peut-on aussi considérer comme une affabulation littéraire tardive l'épopée en vers de Gilon de Toucy, moine de Cluny, écrite à Paris vers 1120 ? Gilon de Toucy y raconte le siège difficile de Jérusalem, du 7 juin au 15 juillet 1099. Jérusalem était alors défendue par la garnison fatimide commandée par Iftikhar al-Daulah. Il montre le courage avec lequel les Croisés affrontent les flèches et autres projectiles lancés par les assiégés, parmi lesquels les juifs combattent en première ligne.

*Mox gentilis adest, Judaeus, Turcus, Arabsque,  
Missilibus, jaculis obsistitur, igne, veneno.  
At nostri jaculis opponunt pectora nuda.*

(Bientôt arrive le Gentil, Juif, Turc et Arabe,  
Il résiste avec des projectiles, des flèches, du feu, du poison,  
Mais les nôtres opposent aux flèches leurs poitrines nues).

Gilon de Toucy explique ensuite qu'à la faveur de la nuit, alors que les juifs reposaient, les ingénieurs de Godefroy de Bouillon firent manœuvrer leurs tours d'assaut contre les murailles de façon à s'élaner sur la ville au petit matin. « Survient le jour fatal pour les Gentils, ceux-ci fuient de bataille en bataille, la chute est partout, le fer ne se détourne d'aucun, le Turc, et l'Arabe et les Juifs tombent, c'est la bataille de leur anéantissement »<sup>20</sup>.

La suite est bien connue, Raymond d'Aguilers relate d'une façon saisissante l'ivresse meurtrière des croisés dans Jérusalem conquise : « Qu'il suffise de dire — écrit-il — que dans le temple et dans le portique de Salomon, on chevauchait dans le sang jusqu'aux genoux du cavalier et jusqu'à la bride du cheval. Juste et admirable jugement de Dieu, qui voulut que ce lieu même reçut le sang de ceux dont les blasphèmes contre lui l'avaient si longtemps souillé ! ». A en croire l'historien arabe Ibn-al-Athir, soixante-dix mille musulmans furent tués dans la mosquée al-Aqsa<sup>21</sup>. On ne sait rien du nombre des juifs qui connurent la mort dans des conditions analogues que relate le *Mirât ez-zeman* de Sibt Ibn el-Djeuzi : « Vers la fin du *redjeb* (15 juin), ils [les croisés] marchèrent contre Jérusalem, tandis que les populations fuyaient devant eux. Parvenus à Ramla, ils prirent cette ville au moment de la moisson, puis arrivèrent à Jérusalem qu'ils attaquèrent aussitôt en dressant leurs tours contre les murs. Informés qu'El-Afdal s'avancait d'Egypte à leur rencontre, ils poussèrent le siège avec plus d'acharnement et donnèrent l'assaut. Le carnage fut terrible ; ils réunirent les juifs dans leur synagogue et y mirent le feu, puis ils démolirent les tombeaux et en particulier le tombeau de *l'ami de Dieu* (Abraham). Seul l'oratoire (*mihrâb*) de David fut occupé par eux et respecté »<sup>22</sup>.

Au stade des représentations, les croisés affrontent *d'abord* des juifs armés dont la présence à Jérusalem va de soi : le juif fait figure d'un soldat courageux et redoutable, un ennemi physique. Il n'est plus nécessaire à ce niveau de parler de jugement de Dieu ou d'aberration mentale pour rendre compte de son extermination. Albert d'Aix avait été seul à critiquer les massacres des juifs d'Allemagne au départ de la croisade populaire<sup>23</sup>. Il trouvera parfaitement légitime leur destruction à Jérusalem. Qualifier

le carnage de Jérusalem de détournement de la Croisade ne tient plus. Le concept de consécration appliqué aux massacres perpétrés par la croisade populaire n'est plus ici opérationnel. En Terre sainte, assaillir, presser, exterminer les juifs en armes avec les autres ennemis des chrétiens relève simplement des obligations militaires des chevaliers venus délivrer le tombeau du Christ. Aussi notre collègue Robert Chazan se refuse-t-il à intégrer l'extermination des juifs de Jérusalem en 1099 dans l'économie des assauts du printemps 1096 contre les communautés juives rhénanes. Il écrit : « Nombre de juifs, c'est bien connu, perdirent la vie lors de la prise de Jérusalem en 1099 ; ceci, pourtant, n'avait rien à voir avec le phénomène européen ou l'esprit anti-juif... Les juifs qui périrent à Jérusalem en 1099 furent des victimes de la haine et de la férocité anti-musulmanes générales qui poussèrent les croisés à tuer indistinctement des musulmans, des juifs et même leurs frères chrétiens <sup>24</sup> ».

Le moine bénédictin Baudry, abbé de Bourgueil, archevêque de Dol (ca 1047-7 janvier 1130) produisit une *Histoire de Jérusalem* qui adaptait la *Geste des Francs*, écrite probablement par un clerc ayant suivi l'armée de Bohémond. Son témoignage est certes de seconde main, mais récent et, somme toute, crédible. Il indique que les juifs furent effectivement massacrés avec les autres habitants de Jérusalem. Il y eut pourtant des survivants qui furent employés à ramasser les cadavres, certains furent vendus comme esclaves et envoyés jusqu'en Apulie, d'autres furent noyés ou décapités <sup>25</sup>. Sur l'ordre exprès de Tancrede, les juifs qui avaient échappé au carnage furent soldés à raison d'une pièce d'or pour *trente* têtes ? Avec ce nombre le temps de la croisade bascule sur celui des lendemains de la Passion lorsque trente pièces d'argent furent comptées à Judas pour sa trahison du Christ (Matthieu 26 : 14-16). Cette spécificité du traitement accordé aux juifs nous incite à cerner au plus près l'attitude mentale des Croisés parvenus en Terre Sainte et à nous demander si les juifs sont *seulement* un ennemi d'aujourd'hui à combattre sans merci au même titre que les Turcs et les Arabes.

## 2. Le temps de la Croisade

### 1. L'heure de la Passion

En Terre Sainte, le déroulement de la guerre se meut dans le temps du Christ et des premiers martyrs. C'est à l'heure même où le Christ subit la Passion par la volonté des juifs, *les chrétiens n'oubliant pas sa passion*, que Jérusalem fut prise d'assaut <sup>26</sup>. Le point de rencontre des heures de la conquête et de la Passion se situe donc exactement en ce 15 juillet 1099. Robert le Moine de Torigny, moine au Bec Hellouin (?-1186), invite son lecteur à contempler la Jérusalem des origines aujourd'hui atteinte, la ville censée avoir été fondée après le Déluge par Melchisédek que les juifs disent fils de Noé <sup>27</sup>. Le chroniqueur se réfère-t-il ici à une information communiquée par les auteurs juifs ou par des juifs physiquement présents à Jérusalem ? Sans doute aux uns et aux autres en liaison avec Jérusalem. La Ville Sainte passe de l'état de concept à un ensemble topographique parcouru autour de ses remparts et franchi par ses portes. Dans la cité des juifs, on remonte le temps jusqu'à l'entrée de Jésus par la Porte Dorée où les enfants l'acclamaient autrefois : « Jusqu'ici il y a une porte, qui est dite Dorée, entre la porte orientale et la porte australe, située au dessous du Temple du Seigneur, porte par laquelle le roi des cieux entra assis sur une ânesse avant sa pas-

sion, où il fut accueilli avec joie *par les enfants des Hébreux* »<sup>28</sup>. Apparemment, pour l'auteur anonyme de la Chronique, ces enfants n'étaient pas des juifs mais des hébreux. Aussi le terme *hébreux* remplace-t-il tout naturellement ici celui de *juifs* réservé aux ennemis du Christ. Le temps de la Passion revient dans les vers de Gilon de Toucy :

*Venerat illa dies, qua, mortificare magistrum,  
Gens Judaea Jhesum cupiens, se mortificavit* (v. 272-3)<sup>29</sup>.

(Ce jour était venu où la nation juive voulant mettre à mort son maître Jésus, trouva elle-même la mort).

## 2. Judas

Le thème de la trahison de Judas et des juifs payant sa trahison servit de repoussoir à plusieurs reprises. Ainsi Raymond d'Aguilers rapporte-t-il le contenu d'une harangue d'Andréas incitant les chevaliers durant l'escale d'Antioche à combattre jusqu'au terme de leur expédition : « Si quelqu'un refusait de combattre, qu'il soit comme Judas, traître au Seigneur qui abandonna les Apôtres et vendit aux juifs son Seigneur ». Qu'ils prennent donc garde s'ils tardent à poursuivre la conquête, de se ranger avec les juifs dans le camp de Judas<sup>30</sup>.

## 3. La Couronne d'épines

Lorsqu'on aborde les lieux de la Passion, on visualise le Christ outragé d'abord, supplicié ensuite. Le jour du couronnement de Baudouin à Bethléem, Foucher de Chartres rappelle qu'il se trouve « dans la ville même où, tel un criminel, le Christ, Notre Seigneur, fut couronné d'épines par les abominables juifs »<sup>31</sup>. Le témoignage de Foucher de Chartres (ca 1058-1128) pèse lourd car il participa personnellement à la première croisade en tant que chapelain de Baudouin de Boulogne, frère de Godefroid de Bouillon. Les croisés se sentent physiquement confrontés aux juifs, tourmenteurs du Christ.

## 4. La Passion

Sur les lieux mêmes, la Passion devient un thème très fréquent, toujours lié aux juifs. Ainsi l'auteur anonyme des *Gesta Francorum* demande-t-il qui, de Dieu ou de l'homme est assez puissant sous le ciel au point qu'ils soient libérés par son aide des troupes des Perses. N'est-ce point celui qui fut crucifié par les Juifs ? »<sup>32</sup>.

## 5. Le Martyre de saint Etienne

Face à l'église Saint-Etienne dédiée au premier martyr de la Chrétienté, les chroniqueurs ne manquent pas de rappeler son supplice. C'est Baudri de Dol qui écrit : « Robert, duc des Normands l'assaille depuis la partie septentrionale, près de l'église du bienheureux Etienne protomartyr, où il fut lapidé par les juifs »<sup>33</sup>. Guibert de Nogent brode sur le même thème : « De la place septentrionale, le comte des Normands Robert l'assiégeait, près de cette église Saint-Etienne où, à cause du fils de l'homme qu'il proclamait avoir vu debout à la droite de Dieu, il fut accablé par les juifs d'une pluie de pierres »<sup>34</sup>. L'église Saint-Etienne évoque à l'envi chez les chroniqueurs le supplice de la lapidation que lui infligèrent les juifs. On constate même que, pa-

radoxalement, les chroniqueurs rappellent davantage la lapidation de saint Etienne que la crucifixion de Jésus. Dira-t-on que le chrétien se sent atteint dans sa propre personne par ce supplice alors que la crucifixion ne concerne que son Seigneur ?

Pour la mentalité médiévale, le supplice de saint Etienne comme la Passion du Christ se déroule *hic et nunc* sur un site bien visible concrétisé par une église. Selon la réflexion de Beryl Smalley à propos des *Gesta Francorum* : « Les ennemis du Christ et ses saints étaient de tout temps et immanquables »<sup>35</sup>.

Plus généralement des images terriblement évocatrices inspirées des Evangiles se surimposaient à l'actualité de la conquête de Jérusalem et dictaient leur devoir aux Croisés, ce qui confirmerait assez la formule de Bernard Guénéé : « Dans un monde qui n'admettait pas la nouveauté, le passé était toujours appelé à justifier le présent »<sup>36</sup>.

### 3. Les sources du détournement de la croisade sur les juifs

De la logique de la croisade populaire s'attaquant en premier lieu aux juifs ennemis du Christ qui se trouvaient à sa portée, on passe au thème du déicide *in situ* de la croisade des chevaliers. Le développement historique de ce motif ne sera pas traité ici. Gavin Langmuir a montré qu'il avait perdu son impact avec la chute de l'Empire romain. Il serait réapparu au <sup>x</sup>e siècle avec la multiplication des pèlerinages en Terre sainte, pèlerinages au cours desquels les chrétiens pouvaient voir les lieux mêmes de la Passion<sup>37</sup>. La Croisade amplifiait alors l'intensité de la rancœur, de la haine contre les juifs meurtriers du Christ. Le motif acquit une signification militaire, identifiant les juifs réels, les juifs combattant aux côtés des Turcs et des Arabes, avec ceux responsables de la Passion et du martyr des saints.

L'épisode clé dans ce processus ressort du cycle des visions liées à l'invention à Antioche de la Sainte Lance, un an avant l'arrivée des chevaliers de Tancrede, de Godefroid de Bouillon et de Robert de Normandie en Terre Sainte. L'histoire est relatée longuement par Raymond d'Aguilers, chapelain du comte de Toulouse. Paul Alphandéry lui attribue un rôle déterminant pour la conduite des opérations et pour notre compréhension des mentalités de la Croisade<sup>38</sup>.

Le 10 juin 1098, un paysan provençal, Pierre Barthélémy, raconte à Raimond de Saint-Gilles et à l'évêque du Puy que, dans plusieurs visions, saint André lui avait révélé le lieu où était cachée la lance qui perça le flanc du Christ (voir Jean 19 : 24). Effectivement la relique est mise au jour à la suite d'une fouille effectuée sous l'église Saint-Pierre d'Antioche. D'autres visions suivent jusqu'à celle du 5 avril 1099 à Marra où le Christ en croix apparaît encore à Pierre Barthélémy, disloqué et crucifié, comme au temps de la Passion. Il tient un discours d'exhortation à poursuivre la croisade jusqu'à son terme : « Sais-tu — demande Jésus — quelle nation j'aurais élue en premier chef ? Et je répondis — ajoute Pierre Barthélémy — la nation des juifs. Le Seigneur reprit : *odio eos habui*, « Je les ai pris en haine » et les ai rendus inférieurs à toutes les nations. Aussi veillez à ne pas être incrédules. Sinon, alors que vous demeurerez avec les juifs, je prendrai d'autres peuples et par eux, j'achèverai ce que je vous avais promis »<sup>39</sup>. Cette théologie populaire, incarnée en son et lumière, distingue le rejet des juifs d'une part, la prise en haine des mêmes juifs d'autre part.

Pour notre propos, cette vision pose plusieurs questions. Nous laissons celle de sa crédibilité qui fut tranchée en sa faveur par une ordalie opérée dans le camp des croisés. Quel impact eut-elle sur l'armement mental de la Croisade ? De quelle audience bénéficia la chronique elle-même pour l'évolution de la figure des juifs dans l'imaginaire médiéval ? A la première question répond la suite de la conquête où les juifs sont décrits à l'envi comme l'ennemi majeur. Pour la deuxième, nous n'avons guère de travaux sur la réception des chroniques de la Première Croisade. A en croire Guillaume de Tyr, en Terre Sainte tout au moins, les lecteurs ne manquaient pas. Il s'excuse en effet de ne pas reproduire *in extenso* les documents sur lesquels il s'appuie — à savoir les résolutions adoptées en 1120 par la cour générale du royaume de Jérusalem. Il ajoute : « Quiconque, pris de la rage de lire, veut en savoir les détails, peut facilement les trouver dans les archives de nombreuses églises »<sup>40</sup>.

Les chroniques latines de la Première Croisade passent du rôle de témoins des violences contre les juifs à celui des sources de l'hostilité et *des hostilités* contre les juifs.

#### 4. Conclusion

D'une richesse sans égale pour la description des violences commises contre les juifs par la Croisade populaire en Allemagne, les chroniques hébraïques viennent pourtant en second rang après les sources latines pour notre compréhension du détournement contre les juifs de la croisade et de ses conséquences dans la longue durée. Les premières enregistrent fidèlement les propos entendus au départ de la croisade mais elles ignorent les événements survenus en Terre sainte même et encore moins le choc produit par les images et les paysages. Les sources latines procurent trois données principales sur la croissance des attitudes hostiles contre les juifs : un compte rendu de la réception populaire de la prédication de la Croisade, une intégration de la violence populaire dans un texte devenant source, l'apparition d'un processus mental nouveau. Les croisés — et à leur suite les chroniqueurs — se trouvent confrontés à la réalité physique de la crucifixion et en même temps à des juifs armés défendant les villes de leur pays. La logique populaire alimentant l'ardeur des croisés contre les juifs au départ est remplacée par une logique visionnée, entendue, mémorisée, écrite aussi, en provenance directe de la Terre Sainte. La parole du Christ en croix à Pierre Barthélémy *odio eos habui*, invite les fidèles en armes à tirer vengeance des juifs.

#### Notes

<sup>1</sup> *Unde, nescio si, vel Dei iudicio aut aliquo animi errore, spiritu crudelitatis adversus Judæorum surrexerunt populum, per quascumque civitates disperso, et crudelissimam in eos exercuerunt necem, et præcipue in regno Lotharingæ, asserentes id esse principium expeditionis suæ et obsequii contra hostes fidei christianæ*, ALBERT D'AIX, *Liber primus christianæ expeditionis pro ereptione, emundatione, restitutione Sanctæ Hierosolymitanæ ecclesiæ*, dans *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux* [= *RHC Hist. Occ.*] Paris, 1879, t. iv, chap. xxvi « De strage Judæorum, Colonia », p. 292. Intitulé n° Centenaire du Concile de Clermont : le Concile de Clermont de 1095 et l'Appel à la Croisade, un colloque universitaire international s'est tenu à la Faculté des Lettres de l'Université de Clermont-Ferrand les 23, 24 et 25 juin 1995. N'ayant pu y prendre part, je ne sais si notre problématique a été évoquée et en particulier par Jonathan Riley-Smith.

<sup>2</sup> Jonathan RILEY-SMITH, « The First Crusade and the Persecution of the Jews », *Studies in Church History*, t. 21 (1984), p. 51-55 et *Les Croisades*, traduit de l'anglais par Ferdinand DELÉRIS, Paris, Gérard Watelet, 1990, p. 36.

<sup>3</sup> Salo Wittmayer BARON, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, t. IV : *Rencontre de l'Orient et de l'Occident*, Edition française Andrée-R. PICARD, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 100-169 et notes p. 330-368.

<sup>4</sup> Simon SCHWARZFUCHS, « The Place of the Crusades in Jewish History », dans Menahem BEN-SASSON, Robert BONFIL, Joseph HACKER, éd., *Culture and Society, Studies dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben-Sasson*. Jérusalem, The Historical Society of Israel, The Zalman Shazar Center, 1989, p. 251-267 [en hébreu].

<sup>5</sup> Paul ALPHANDÉRY, dans son ouvrage posthume *La Chrétienté et l'idée de Croisade. Les premières croisades*, texte établi par Alphonse DUPRONT, Paris, 1954.

<sup>6</sup> On trouvera un état récent des sources et des éditions dans Heinz SCHREKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jdh.)*, Francfort-Berne-N.Y.-Paris, 1991. Pour les sources hébraïques, on renverra au travail clair et précis d'Aryeh GRABOIS, *Les sources hébraïques médiévales*, vol. 1 : *Chroniques, lettres et Responsa*. Turnhout, Brepols, (« Typologie des sources du Moyen Âge occidental », fasc. 50), 1987, p. 24-26. Les principales sont les *Maase ha-gzerot ha-yeshanot* dans Abraham HABERMANN, *Sefer Gzerot Askenaz we-Sarfat*. Jérusalem, 1945, p. 73-104 et p. 99-115 ; trad. angl. Sholomo EIDELBERG, *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1977 ; Salomon b. SAMSON, *Gzerot shnat tatnu*, dans HABERMANN, *op. cit.*, p. 24-60 [en hébreu], trad. angl. Sh. EIDELBERG, p. 15-72 ; Eliézer b. NATHAN, *Sippur ha-gzera*, dans HABERMANN, *op. cit.*, p. 72-82, trad. angl. EIDELBERG, p. 73-98.

<sup>7</sup> « In general, Christian sources for the anti-Jewish outbursts of 1096 and for the Christian and Jewish responses are of limited quantity and limited value. At best they provide corroborative evidence for information supplied in the Jewish sources, which depict much more fully the assaults of 1096 and the responses they evoked » (Robert CHAZAN, *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1987, p. 40).

<sup>8</sup> Voir l'Abrégé de Pierre Tuebaœuf dit l'ANONYME DE MAYENCE, *Gesta Francorum et aliorum Hierosolyminarum, seu Tudebodus abbreviatus*, *RHC Hist. Occ.*, III, Paris, 1866, p. 121-163, L. BRÉHIER trad., *Histoire anonyme de la Première Croisade*, Paris, 1924 qui ne contient pratiquement rien pour notre propos ; Raymond d'AGUILERS, *Historia Francorum qui ceperunt Jerusalem*, *RHC Hist. Occ.*, III, Paris, 1866 p. 235-309 ; FOUCHER DE CHARTRES, *Historia Hierosolymitana, Gesta Francorum Iherusalem peregrinantium ad Anno Domini MXXV ad Annum MXXVII*, *RHC Hist. Occ.*, III, Paris, 1866 p. 311-485. ALBERT D'AIX, *Liber primus christiane expeditionis pro ereptione, emundatione, restitutione Sanctæ hierosolymitanæ ecclesiæ*, *RHC Hist. Occ.*, IV, Paris, 1879 p. 265-713 ; ROBERT LE MOINE, *Historia Iherosolimitana*, *RHC Hist. Occ.*, III, Paris, 1866, p. 747-882 ; BAUDRY DE BOURGUEIL, *Historia Jerosolimitana*, *RHC Hist. Occ.*, IV, Paris, 1879 p. 1-111 ; GUIBERT DE NOGENT (abbé de Nogent-sous-Coucy, ca 1053-1124), *Historia quæ dicitur Gesta Dei per Francos*, *RHC, Hist. Occ.*, IV, Paris, 1879 p. 115-263 ; GUIBERT DE NOGENT, *Monodiarum sive de Vita sua libris tribus* dans *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XII, Paris, 1781 p. 241-242 ; EKKEHARD D'AURA EN BAVIÈRE, *Hierosolymita*, *RHC Hist. Occ.*, V, Paris, 1895, p. 1-40 ; EKKEHARD, *Chronicon Universale*, dans *Monumenta Germaniae Historica [MGH SS]*, t. VI ; RICHARD DE POITIERS (moine de Cluny), *Ex Chronico Richardi Pictaviensis Monachi Cluniacensis*, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1781, t. XII, p. 411-412.

<sup>9</sup> *Rotomagi quadam die, hi qui illam ituri expeditionem sub eadem crucis professione susceperant, inter se cæperunt queri : « Nos Dei hostes Orientem versus, longis terrarum tractibus transmissis, desideramus aggredi, cum ante oculos nostros sint Judæi, quibus inimicitior existat gens nulla Dei : præposterus, iniquiunt, labor est ». Hic dictis, arma præsumunt, et in quamdam Ecclesiam compellentes (utrum vi nescio an dolo) recutiunt, et gladiis indiscrete sexus et aetates addicunt, ita tamen ut qui Christianæ conditioni se subderent, ictum mucronis impendentis evaderent* (GUIBERT DE NOGENT, *Vita*, Livre II, chapitre 5. dans *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XII, 1781 p. 240-241. Voir aussi GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*. Edition, traduction et notes par Edmond-René LABANDE, Paris, Les Belles-Lettres, 1961).

<sup>10</sup> Jacques PAUL, *L'Église et la culture en Occident, 2. L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*, Paris, PUF (« Nouvelle Cléo »), 1986, p. 586.

<sup>11</sup> *Antequam tamen illuc pergerent, Judæos per omnem fere Galliam, præter eos qui baptisari voluerunt, multa strage peremerunt. Dicebant enim injustum fore ut inimicos Christi in terra sua vivere permitterent, qui contra rebelles Christi persequendos arma sumpserunt* (RICHARD DE POTTERS, *Ex Chronico Richardi Pictaviensis Monachi Cluniacensis, Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XII, nouvelle édition dirigée par Léopold DELISLE, p. 411-412). Pour la France et l'Allemagne, parmi l'abondante littérature consacrée aux persécutions de la Première Croisade retenons ici Bernhard BLUMENKRANZ, « The Jews in Germany and France during the First and Second Crusades », dans A.-M. RABELLO, ed., *Studies in Judaism. Jubilee Volume presented to David Kotlar*. Tel Aviv, Am Hassefer, 1975, p. 29-40 [en hébreu].

<sup>12</sup> Ferdinand CHALENDON, *Histoire de la Première Croisade jusqu'à l'élection de Godefroi de Bouillon*, Paris, 1925, p. 96 ; Norman GOLB, *Les juifs de Rouen au Moyen Age. Portrait d'une culture oubliée*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1985, p. 82-91 et spécialement p. 90 ; B.Z. DINUR, *A Documentary History of the Jewish People from Its Beginning to the Present. Second Series : Israel in the Diaspora*, vol. II, Book I. Tel Aviv, 1965, p. 49 et 50, n. 8, 13 et 14 retenait déjà non seulement l'authenticité totale de l'épisode rouennais mais sa signification pour d'autres régions de la France.

<sup>13</sup> Cité par Robert CHAZAN, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1987, p. 80. Sur l'historiographie hébraïque des croisades, voir Gérard NAHON, « La communauté ashkenaze face à la persécution des croisades d'après les chroniques hébraïques du XII<sup>e</sup> siècle », dans *Ecole Pratique des Hautes Etudes, 5<sup>e</sup> section : Sciences religieuses. Annuaire*, t. 88, 1979-1980, p. 253-270 et t. 90, 1981-1982, p. 259-260 et la mise au point de Jeremy COHEN, « The Persecution of 1096. From martyrdom to martyrology. The socio-cultural context of the Hebrew Crusade Chronicles », *Zion*, t. 59, 1994, p. 169-208 [en hébreu].

<sup>14</sup> *Qui nefandissimas Judæorum reliquias, ut vere intestinos hostes ecclesiae, per civitates quas transibant, aut omnino debebant, aut ad baptismatis refugium compellebant, quorum tamen plurimi, sicut canes ad vomitum, postea redibant* (EKKHARD, *RHC, Hist. Occ.* t. v, p. 15 var. 19).

<sup>15</sup> *Et primo Judæos, in urbibus, in quibus erant ingressi, ad credendum compellunt, nolentes ab urbibus eliminant, trucidant, bonis temporalibus privant : quorum quidam se perimunt : alii ad tempus se credere simulantes, ad Judaismum postea relabuntur* (Chronique de GEOFFROI, prieur de Vigeois — écrite vers 1177, le moine s'intéresse essentiellement au Limousin de son enfance studieuse —, dans le *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XII, Paris, 1781, p. 428).

<sup>16</sup> *Et primo Judæos, in urbibus, in quibus erant aggressi, ad credendum Christo compellunt, credere nolentes bonis privant : trucidant aut urbibus eliminant, aliqui post ad Judaismum revolvuntur* (ANONYME DE FLORENNES, *Brevis Narratio Belli Sacri 1096-1125*, dans *RHC, Hist. Occ.*, Paris, 1895, t. v, p. 371).

<sup>17</sup> Paul ALPHANDÉRY, *La Chrétienté*, p. 3. Norman Golb estime avoir identifié dans un fragment de la *Géniza* du Caire, un document attestant un passage d'une troupe de croisés à Monieux (Vaucluse), troupe qui aurait massacré des juifs de la localité ; voir Norman GOLB, « New light on the Persecution of French Jews at the Time of the First Crusade », *Proceedings of the Jewish American Academy for Jewish Learning*, t. 34, 1966.

<sup>18</sup> *RHC, Hist. Occ.*, IV, chap. XXII, p. 521-524.

<sup>19</sup> Voir J. BALTEAU, M. BARROUX, M. PRÉVOST, *Dictionnaire de biographie française*, Paris 1933, t. I, p. 1213-1314.

<sup>20</sup> *Historia Gilonis Cardinalis Episcopus de Via Hierosolymitana*, dans *RHC, Hist. Occ.*, t. v, p. 794 v. 159 à 161 ; voir Joshua PRAWER, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 20-22 :

*Nox, quae Judæis requiem transacta reliquit,  
Lucida velabat tenebrosa sidera palla,  
Cum Ducis artifices ad muros applicuerunt  
Robora castelli minitandia solis ab ortu,  
Nam levius poterant irrupere solis ab ortu (v. 261-265)  
Occurrit suprema dies Gentilibus, illi  
De bello fugiunt in bellum, lapsus ubique est.  
A nullo ferrum revocatur, Turcus, Arabsque  
Judæique cadunt, horum de funere pugna (v. 305-308).*

<sup>21</sup> Raymond D'AGUIERS, *Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem*, RHC, Hist. Occ., t. III, p. 299, trad. Joseph CALMETTE, *Textes et documents d'Histoire, 2. Moyen Age*, Paris, 1953, p. 183 ; Ibn AL-ATHIR, *Camil al-Tawarikh*, éd. Barbier DE MEYNARD dans RHC, Hist. Or., I, p. 194-198, trad. dans Ghislain BRUNEL et Elisabeth LALOU, dir., *Sources d'histoire médiévale IX<sup>e</sup>-milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Larousse, 1992, p. 377-379.

<sup>22</sup> Extraits du *Mirât ez-zeman* dans RHC, *Historiens Orientaux*, t. III, Paris, 1884, p. 1186-1256.

<sup>23</sup> Voir sur ce point B.-Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approach towards the Muslim*, Princeton, 1984, p. 62.

<sup>24</sup> Robert CHAZAN, *European Jewry and the First Crusade*, p. 311, n. 24. Léon Poliakov (*Histoire de l'antisémitisme du Christ aux Juifs de Cour*, Paris, 1955 p. 61-62) arrête à Prague son développement sur la persécution de la Première Croisade et ne retient pas les faits survenus en Terre Sainte.

<sup>25</sup> *Multi etiam Judaei capti vivi circa templum fuerunt, qui similiter cadavera detulerunt. Hos cognitos omnes vendiderunt, et Tancredo jubente xxxia pro aureo nummo dederunt, et illos maxime deluxerunt, multosque emptos citra mare in Apuliam adduxerunt, quosdam etiam in mare submerserunt, alios decollaverunt. Omnes vero mortuos illos per piras* (BAUDRY DE BOURGUEIL, RHC Hist. Occ., t. IV, p. 103, var. 7). Sur le carnage de Jérusalem, voir Joshua PRAWER, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, Paris, CNRS, 1969-1970, t. I, p. 231.

<sup>26</sup> *Hora vero qua Dominus pro Judaeorum voluntate passus est, Christiani non immemores illius passionis (tanquam viribus resumptis recentibus, et quadam nova eis superveniente audacia), dux Godefredus et frater ejus Eustachius, omnium manibus suisque fortiter praeliabantur* (BAUDRY DE BOURGUEIL, RHC, Hist. Occ., t. IV, p. 102 B). Sur ces aspects d'histoire des mentalités, on consultera Jonathan RILEY-SMITH, « The motives of the earliest Crusaders and the settlement of Latin Palestine », *English Historical Review*, t. 98, 1983, p. 721-736.

<sup>27</sup> [Jérusalem], *Melchisedech fertur eam post diluvium condidisse, quem Judaei asserunt filium Noe fuisse* (ROBERT LE MOINE, RHC, Hist. Occ., t. III, p. 881).

<sup>28</sup> *Adhuc etiam quinta habetur porta, quae Aurea dicitur, intra orientalem et australem portam sub Templo Domini sita, per quam rex caelorum super asinam sedens ante passionem suam ingressus est et ab Hebraeorum pueris cum gaudio exceptus est* (*Gesta Francorum expugnantium Iherusalem*, RHC, Hist. Occ., t. III, p. 510).

<sup>29</sup> Voir *supra*, n. 17.

<sup>30</sup> *Si autem pugnare aliquis recusaverit, sit cum Juda proditore Domini, qui apostolos deseruit, et dominum suum Judaeis vendidit* (RAYMOND D'AGUIERS, RHC, Hist. Occ., t. III, Paris, 1866, p. 258).

<sup>31</sup> *Quid enim obest si Christus Dominus noster in urbe ipsa, tanquam scelestus aliquis, spinis coronatus a nefariis Judaeis fuit* (FOUCHER DE CHARTRES, *Historia Hierosolymitana. Gesta Francorum in transmarinis peregrinantium*, RHC, Hist. Occ., t. III, chap. VI, version en note, p. 382).

<sup>32</sup> *Quis enim Deus aut homo tam potens est sub caelo, ut ejus auxilio de Persarum manibus liberentur ? Numquid ille qui a Judaeis crucifixus est ?* (*Gesta Francorum expugnantium Iherusalem*, RHC, Hist. Occ., t. III, p. 503).

<sup>33</sup> *Obsedit eam, Rotbertus, dux Normannorum, a septentrionale parte, juxta ecclesiam beati Stephani protomartyris, ubi lapidatus a Judaeis obdormivit in Domino* (BAUDRY DE DOL, RHC, Hist. Occ., t. IV, p. 97 E).

<sup>34</sup> *A Septentrionali igitur plaga comes eam Rotbertus obsederat Northmannorum, juxta eam beati Stephani ecclesiam, ubi propter filium hominis, quem a dextris Dei se vidisse clamaverat stantem, a Judeis est obrutus imbre saxorum* (GUIBERT DE NOGENT, RHC, Hist. Occ., t. IV, p. 223 D).

<sup>35</sup> « Christ's enemies and his Saints were timeless and unmistakable » (Beryl SMALLEY, *Historians in the Middle Ages*, Londres, 1974, p. 132-133).

<sup>36</sup> Bernard GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris, 1980, p. 346.

<sup>37</sup> Gavin I. LANGMUIR, *History, Religion and Antisemitism*, Los Angeles, 1990, p. 285-298. Dans ce livre fondamental, l'auteur développe une théorie de la religion envisagée, non comme un corps de dogmes et de pratiques, mais comme un ensemble de mentalités et de conduites dégagées par l'observation et constituant une religion réelle. L'antisémitisme, tel qu'il évolue en tant que partie intégrante du christianisme effectif, est décrit et expliqué par Langmuir comme un processus mental complexe par lequel les chrétiens affirment leur identité en niant celle des juifs.

<sup>38</sup> « [Un] complexe d'évènements miraculeux qui marque la seconde partie du siège d'Antioche et l'évolution ultérieure de l'esprit de croisade » (Paul ALPHANDÉRY, *La Chrétienté et l'idée de Croisade. Les premières croisades*, texte établi par Alphonse Dupront, Paris, 1954, p. 101, voir aussi p. 98-119).

<sup>39</sup> *Et fuit in cruce illa Dominus sic distentus et crucifixus, sicut in tempore Passionis... Scis tu quam gentem praecipue dilexerim ? Et respondi : Judaeorum gentem. Et Dominus : Hi quoniam increduli fuerunt, odio eos habui, et inferiores omnibus gentilibus stabilivi. Videte itaque ne increduli sitis. Alioquin, vobis remanentibus cum Judæis, alios populos assumam, et per ipsos complebo que vobis promiseram* RAYMOND D'AGUILERS, *RHC, Hist. Occ.*, t. III, p. 279-280).

<sup>40</sup> Bernard GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris, 1980, p. 94-95.



# Entre la violence métaphysique et la critique politique *L'idéalisme naïf* de Jean Meslier

Marc PEETERS

Dans cette étude nous voudrions montrer que la violence sociale et politique à laquelle en appelle le *Mémoire*<sup>1</sup> de Meslier<sup>2</sup> repose certes sur le constat des « misères des pauvres peuples opprimés » par les religions et leurs « mystères d'iniquités » mais est fondée sur un argumentaire métaphysique classique. Pour ce faire, nous commencerons par une mise au point qui justifie notre méthode. Il s'agira aussi bien, du point de vue des critiques externe et interne, d'estimer rapidement les apports de Meslier dans l'histoire de la philosophie conçue comme non finalisée. Ensuite, il sera question de la source philosophique commune aux trois aspects de la critique que fait Meslier de la société d'Ancien Régime : religieuse, sociale et politique (l'appel au tyrannicide). La mise en évidence de cette source commune requerra l'analyse de la méthode philosophique du curé. Aussi le chiasme de notre titre « entre la violence métaphysique et la critique politique » (on s'attendrait plutôt à la violence politique et à la critique métaphysique) est-il l'indice d'une authentique difficulté philosophique. Au-delà de la cohérence générale de la pensée du curé d'Étrepigny, c'est l'unité de son œuvre que nous voudrions interroger dans ses fondements métaphysiques.

Confiné dans ses Ardennes, Meslier exercera sa charge, certes avec réticence, mais honnêtement (t 5-38). D'aucuns ont pu s'étonner de la « monstruosité psychologique » de ce prêtre matérialiste athée qui n'en resta pas moins ministre du culte catholique romain. Les causes de cette volonté nous demeurent mystérieuses, même si l'on peut se risquer à avancer quelques explications : un tempérament à la recherche d'une vie paisible ; mais aussi la protection sociale relative du métier de prêtre ; la crainte tenace de la répression ; le rôle quasi bérullien (mais inversé) que Meslier attribue au prêtre ou, malgré sa « répugnance », la mission dont il se serait senti investi pour les générations de paroissiens qui liraient son *Mémoire* ; enfin sa méthode de travail. On a pu évoquer la leçon de Descartes, Meslier restant d'autant plus masqué que les prescrits de la métaphysique auront été remplacés par les exigences de la physique du mouvement et de la dynamique moniste de la matière. Toutes raisons qui d'un point de vue philosophique doivent être alimentées par la démarche intellectuelle de Meslier dont la critique sociale est le moteur de l'écriture. Si « on observe qu'il trouve blâmable d'avoir dissimulé ses vrais sentiments, il ne se reproche jamais de

n'avoir pas abandonné ses fonctions. (...) Osons le dire : Meslier n'est pas demeuré prêtre *malgré* ses idées, mais à *cause* d'elles » <sup>3</sup>.

L'on a pu dire de Meslier, « sombre et enthousiaste » <sup>4</sup> curé ardennais, qu'il fut « célèbre et mystérieux » <sup>5</sup>, « porte-parole des campagnes », précurseur ou prophète du communisme ou du socialisme scientifique, non utopique <sup>7</sup>; ou encore, et peut-être à l'inverse, qu'il est à inscrire dans la série des « curés rouges » qui commence avec lui. C'est que sa virulence devant le scandale de la misère, l'originalité de son matérialisme, le destin psychologique « monstrueux » qui fut volontairement le sien et dont Voltaire tira maints traits contre l'« Infâme » <sup>8</sup>, sa critique sociale et surtout le tyrannicide auquel il nous invite, ne peuvent laisser la critique indifférent. Il y a là effectivement autant de « traits » qui furent adoptés par toute la critique militante et progressiste, dont Maurice Dommanget fut sans aucun doute le représentant le plus nuancé et le plus pénétrant. Cette cohérence, sur laquelle, peu ou prou, tous les commentateurs ont insisté, au nom soit de l'Histoire de la pensée ou de la critique externe, soit de la critique interne, soit des deux, soulève pourtant des difficultés de méthode. Car si la cohérence a souvent été mise en évidence, nous n'en avons que très peu trouvé de justification philosophique et textuelle, et pas seulement idéologique. L'alternative nous paraît être la suivante. Ou bien le nœud de l'argumentation de Meslier est l'appel au tyrannicide et la critique philosophique doit pouvoir y mener en désillusionnant les « peuples » ; ou bien Meslier est un philosophe original dont le monisme matérialiste conduit à l'éveil des peuples, et en conséquence au tyrannicide. La question est donc de savoir si la cohérence du *Mémoire* prime sur son unité, ou l'inverse. Nous tenterons de montrer que l'unité prime.

L'originalité incontestable de Meslier ne peut être estimée qu'à l'aune de ses sources et de son œuvre. La tradition marxiste n'a eu de cesse d'insister sur la cohérence de cette œuvre mais en la réduisant trop exclusivement au constat que fait Meslier de l'injustice sociale de son temps. Il ne s'agit probablement pas d'une faute ou d'une lacune de commentateurs mais, à notre avis, d'un manque d'interrogation sur la méthode qu'utilise le curé d'Étrepigny. *Le Mémoire* a une structure qui nous semble plus complexe et subtile que celle induite par un constat, fût-il celui de la misère. Ou plus exactement, le constat de la misère n'est pas suffisant pour justifier l'appel au tyrannicide. Et le but du *Mémoire* n'est-il pas d'abord pédagogique ? Ne s'agit-il pas de libérer les « peuples » de l'ignorance dans laquelle l'imposture des religions les tient ? « Je dis que ce n'est point la vérité, ni la connaissance des vérités naturelles qui porte les hommes au mal, ni qui rendroit les peuples vicieux et mechans ; mais c'est bien certainement plutôt l'ignorance et le deffaut de bonne éducation ; c'est plutôt le deffaux de bonnes loix, et de bons gouvernement qui les rend vicieux et mechans ; car il est seur que s'ils étoient mieux instruits dans les sciences, et dans les bonnes mœurs, et qu'ils ne fussent pas tyrannisés comme ils sont, ils ne seroient certainement pas si vicieux ni si mechans qu'ils sont » (III 166). Meslier est tout à fait clair : c'est par l'éducation que les « peuples » pourront secouer le joug des « imposteurs ». C'est donc d'abord l'enseignement et la « connaissance des vérités naturelles » qui sont l'ambition du *Mémoire*. Une double tâche s'impose donc à nous : d'abord replacer brièvement Meslier dans son contexte philosophique ; ensuite expliciter les fondements de sa méthode <sup>9</sup>.

1. Présenter Meslier comme l'anticipateur du matérialisme dialectique peut être capital pour l'histoire, marxiste ou non, de la pensée de Marx et d'Engels mais est dépourvu de pertinence du point de vue de l'histoire interne de la philosophie <sup>10</sup>. Si l'on accepte l'idée d'une progression finalisée de la philosophie, alors Meslier n'est pas, ne peut pas être thomiste, ni cartésien <sup>11</sup>, ni malebranchiste. Mais il ne pourrait pas davantage être anti-cartésien, car il serait au-delà du cartésianisme. Ce n'est pourtant pas diminuer le mérite ou l'originalité du curé athée de l'inscrire dans une tradition, qu'il pervertit certes, qu'il transfigure par bien des aspects mais dont il utilise les outils conceptuels. Meslier n'est ni cartésien, ni anti-cartésien <sup>12</sup> : il fait usage de tous les concepts qu'il connaît dans leur articulation la plus convaincante (Malebranche) et réfute les cartésiens en se servant de la méthode, des définitions et des distinctions cartésiennes (principalement les distinctions de raison raisonnante et de raison raisonnée). Car il est incontestable que la science la plus accomplie (et la plus discutée) pour Meslier est celle de l'Ecole, bouleversée par le cartésianisme géométrico-physique (la théorie des tourbillons, par exemple, que Meslier accepte <sup>13</sup>). Ainsi Meslier valorise-t-il sans cesse les idées claires pour réfuter la « chimère » des formes substantielles thomistes <sup>14</sup> ; met-il en avant les définitions de Dieu, de la substance, par exemple, pour en montrer les « contrariétés » et « les choses impossibles » (III 162). Meslier réfute les cartésiens tout à la fois en cartésien, en prêtre, en élève de l'Ecole et en lecteur assidu de tous auteurs qui auraient quelque autorité <sup>15</sup>. De la même manière, sa critique de Fénelon et de Malebranche s'enracine à l'intérieur des pensées de ces philosophes, dont il inverse les intentions et les conséquences : ils servent pour ainsi dire de « réactifs » <sup>16</sup>. Sa lecture de La Bruyère lui confère le statut d'une *auctoritas* ecclésiastique (avec un contresens flagrant) <sup>17</sup>, et les principes scolastiques eux-mêmes (notamment le principe d'économie des moyens) <sup>18</sup> comme les leçons des antiques <sup>19</sup> sont conviés à l'appui du réquisitoire contre l'injustice. Il serait toutefois trop simple de dire que Meslier fait feu de tout bois, comme s'il n'y avait d'autre raison suffisante du plaidoyer que le scandale. Un indice significatif pourrait être qu'il adopte à maints endroits le ton de la prophétie biblique et sapientiale, « quoique je ne sois pas prophète » dit-il (III 156). <sup>20</sup> On a dit que Meslier a transposé « la foi chrétienne qu'il aurait dû avoir en foi athéiste très ferme, si fervente qu'elle prend une tournure affective singulièrement entraînant » <sup>21</sup>. Meslier sermonne, prophétise, invoque, démontre et prouve, en appelle à la fiction de l'Age d'Or inéluctablement révolu d'avant la propriété privée et l'accaparement des richesses. Toutes ces analyses sont correctes, mais, nous semble-t-il, occultent peut-être un aspect qui nous semble essentiel. Nous voudrions montrer que Meslier élabore sa vision philosophique du sein même des systèmes, ou de la religion <sup>22</sup>, qu'il réfute. Pour l'annoncer en une phrase, Meslier se place d'emblée à l'intérieur de la vérité une et unique qu'il s'agit d'abord de fonder en philosophe. <sup>23</sup> Attestons d'abord l'unité de la vérité : « Toutes les propositions que j'ai établies ou avancées, et toutes les preuves que j'ai alléguées, et qui sont toutes claires et évidentes, se suivent, se soutiennent, et se confirment toutes les unes les autres. (...) C'est comme une suite et un enchaînement de propositions, de preuves et de raisons démonstratives qui se suivent, qui se soutiennent et qui se confirment évidemment les unes les autres, marque certaine et assurée qu'elles sont toutes appuyées sur le ferme et solide fondement de la vérité même » (III 124). La

convergence de toutes les preuves et « puissantes raisons » exclut l'erreur <sup>24</sup>. Mais si la vérité est une, encore faut-il montrer qu'elle est unique : « Ce n'est pas de même de la doctrine de nos superstitieux deicoles touchant la prétendue existence de leur Dieu. Ils n'en sçauroient donner aucune preuve claire, et assurée. Ce qu'ils disent de sa nature, de ses attributs, de ses perfections, et de ses opérations se trouve plein de contrariété et de contradictions palpables » (III 124). Mais ce qui est « palpable » est aussi bien occulté par l'oppression des riches qu'alimentent et justifient les discours religieux, principalement catholique et déiste, mais aussi la prétendue religion naturelle. La méthode de Meslier suppose que le matérialisme métaphysique fonde la critique sociale mais en retour, c'est toujours, dans les preuves, une mineure empirique ou sociale, constat de « bon sens », qui vient légitimer la critique philosophique ou théologique. Ainsi la cohérence du *Mémoire* est, pensons-nous, beaucoup plus méthodologique que politique. Nous appellerons cette méthode un « idéalisme naïf ». En voici une formulation parmi d'autres : « Ce seroit à faire à tous les gens d'esprit, et à ceux qui sont les plus sages, et les plus éclairés à penser sérieusement à travailler fortement à une si importante affaire que celle là en desabusant partout les peuples des erreurs où ils sont, en rendant partout odieuse et meprisable l'autorité excessive des grands de la terre, en excitans partout les peuples à secouer le joug insupportable des tyrans, et en persuadans generally à tous les hommes, ces deux importantes et fondamentales vérités : 1° que pour se perfectionner, dans les sciences et dans les arts, qui sont ce à quoi les hommes doivent principalement s'employer dans la vie, ils ne doivent suivre que les seules lumieres de la raison humaine ; 2° que pour établir de bonnes loix, ils ne doivent suivre que les seules regles de la prudence et de la sagesse humaine, c'est à dire les regles de la probité, de la justice et de l'équité naturelle, sans s'amuser vainement à ce que disent des imposteurs, ni à ce que font des idolatres, et superstitieux deicoles » (I 36). L'unicité de la vérité, soutenue par les lumières de la raison naturelle, se déploie en un double réquisitoire théorique et pratique, sans qu'il soit toujours nécessaire de distinguer ces deux aspects.

Par « idéalisme naïf » <sup>25</sup> nous entendons la mise en question rationnelle de l'idéalisme problématique des cartésiens au nom d'une ontologie matérialiste fondée sur une théorie de l'être en général. Cette ontologie reconnaît la définition de l'essence de la matière telle que donnée par les cartésiens, pour en montrer l'incohérence. L'idéalisme naïf est *dogmatique* en ce sens que la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi* peuvent coïncider dans l'idée claire de l'être en général. La difficulté philosophique du *Mémoire* réside dans l'élucidation du statut de cette ontologie, et le *passage* qu'elle autorise entre *essence de la matière, temps cosmique et historique, morale* et enfin *critique politique*. Cet idéalisme naïf s'accompagne d'un réalisme ontologique alimenté par la preuve irréfutable que constitue le « mystère d'iniquité », constat de la misère. Le nœud du problème dont dépend l'estimation de l'appel à la révolte nous semble être le rapport entre le « mystère d'iniquité » et la théorie de « l'être en général ». Ces divers *passages*, qui sont autant de *metabaseis eis allo genos*, sont le plus souvent imperceptibles, non-dits, et les subreptions implicites présentées comme évidentes <sup>26</sup>. Nous devons donc nous interroger sur le statut de cette évidence que sous-tend la vision de l'homme comme être global matériel.

2. Si nous suivons la *ratio cognoscendi*, « nous voions clairement qu'il y a un monde, c'est à dire un ciel, une terre, un soleil, et une infinité d'autres choses, qui sont comme renfermées entre le ciel et la terre. C'est de quoi personne ne peut raisonnablement douter, à moins que de vouloir expressement faire le pirronien, et vouloir généralement douter de toutes choses, ce qui serait vouloir fermer les yeux à toutes les lumières de la raison humaine, et vouloir s'opposer à tous les sentiments de la nature » (II 186). Ce serait même « un jeu de l'esprit » plutôt qu'« une véritable persuasion de l'âme ». Aussi convient-il de laisser à part ce « doute universel, et affecté » des pyrrhoniens et de suivre les plus claires lumières de la raison, qui nous montrent avec évidence l'existence de l'être : « car il est clair et évident au moins à nous-mêmes, que l'être est ; que nous ne serions point, et que nous ne pourrions pas même avoir la pensée de l'être, si l'être n'était point » (II 187). Le rapprochement avec la méthode cartésienne est ici saisissant. Bien entendu, Meslier prend l'argument cartésien, si l'on peut dire, à l'envers, mais il n'empêche qu'il est formellement similaire. Meslier dit : si je pense, l'être est — car s'il n'y avait pas d'être, je ne pourrais pas penser que l'être est. Or je peux me penser, moi qui pense que je suis ; donc l'être est nécessairement. Mais qu'est-ce que l'être ?

S'agissant de réfuter tous les arguments invoqués par les « christicoles » pour prouver que le monde n'a pu être que créé, Meslier avance « que la beauté, que l'ordre, et que les autres perfections qui se trouvent naturellement dans les ouvrages de la nature, c'est à dire dans les ouvrages du monde ne demonstrent et ne prouvent nullement l'existence, ni par consequent la puissance ni la sagesse d'aucun autre ouvrier, ou ouvrière que celle de la nature même, qui fait tout ce que nous pouvons voir de plus beau et de plus admirable » (II 169). Car reconnaître que la nature a en elle des perfections, c'est, *ipso facto*, dénier la possibilité qu'elle fût créée par un dieu. En effet, un tel créationnisme impliquerait que la perfection de la nature ne peut venir d'elle, et donc qu'il faut qu'elle ait un auteur plus parfait. Mais alors, si quelque chose qui est, et il est indéniable que le monde soit, ne peut tirer sa perfection de soi, Dieu qui serait, et qui par définition est un et unique, ne pourrait tenir sa perfection infinie que d'un autre dieu plus parfait que lui. « L'existence d'un Dieu démontreroit plutôt la nécessité d'une infinité de dieux, que l'existence d'un monde ne démontreroit l'existence d'un Dieu » (II 170). Bien entendu, on rétorquera que « Dieu est de lui-même et par lui-même tout ce qu'il est, et par conséquent que toutes ses divines perfections sont d'elles-mêmes, et par elles-mêmes, tout ce qu'elles sont, sans qu'elles puissent jamais avoir eu besoin d'aucune production ni d'aucune autre cause qu'elles-mêmes » (II 171). Outre que cet argument présuppose ce qu'il faut démontrer (qu'il y a un Dieu), *gratis*, comme dit Meslier (II 171), il contrevient au principe (scolastico-cartésien) d'économie rationnelle qui guide les raisonnements : « il est aussi facile de dire, et de supposer que le monde est par lui-même ce qu'il est, que de dire et de supposer que Dieu seroit par lui-même ce qu'il est » (II 171). Toutefois, le principe d'économie de la pensée claire et distincte, qui relève du « vraisemblable » (II 172) n'a qu'une valeur négative et doit recevoir un critère de discrimination positif. Il ne servirait de rien d'invoquer ici la foi car, dit Meslier citant Montaigne, « c'est pour eux, une raison de croire, que de rencontrer une chose incroyable, et elle est selon eux d'autant plus selon la raison qu'elle est contre l'humaine raison » (I 379). Et Meslier

d'ajouter « mais cela même (...) prouve d'autant plus évidemment leur aveuglement et la fausseté de leur doctrine » (I 380). L'existence nécessaire devra dès lors être attribuée à ce qui est réel et véritable, que l'on voit, que l'on a toujours vu, plutôt qu'à un être qui n'est qu'imaginaire et qui ne se voit, et ne se trouve nulle part (II 172). On le voit, il y a là un double présupposé dogmatique : d'une part Meslier ne remet jamais en question qu'il y ait un monde et que celui-ci ait un principe immanent (« Il y a quelque être et quelques perfections qui sont nécessairement d'elles mêmes et par elles mêmes ce qu'elles sont, indépendamment de toute autre cause » II 172), de l'autre ce principe immanent est explicatif de la totalité de l'univers. Implicitement donc, ce postulat de l'unicité et de la totalité du monde implique qu'un Dieu créateur serait inutile, dans une belle pétition de principe que justifie l'idéalisme « naïf » du curé et son ontologie matérielle. Reste à montrer qu'un tel Dieu est impossible. Pour ce faire, il faut résoudre deux difficultés : 1° montrer quelle est la nature et l'essence de l'être souverain que serait Dieu ; 2° pourquoi cet être souverain serait éternel et indépendant et non la matière dont l'existence est irréfutable. A l'inverse, si l'on veut prouver que Dieu existe et qu'il soit l'auteur de la nature, il faut montrer 1° que cet être est autre que la matière ; 2° que la matière ne pourrait sans contradiction être conçue comme éternelle ; 3° expliquer la création *ex nihilo*, c'est-à-dire prouver que cet être souverain est « incréable » et peut créer un être autre que lui ; 4° expliquer où est cet être, s'il est un être <sup>27</sup>. Nous ne pouvons pas, dans le cadre de cette étude, expliciter les développements que Meslier déploie sur huit *Preuves*. Nous ne donnerons donc que quelques indications.

Il y a « un principe clair, qui peut non seulement lever tout d'un coup, toutes les difficultés, toutes les contrariétés, et toutes les absurdités qui suivent nécessairement du système de la création, mais qui peut encore en même temps ouvrir un chemin facile pour entrer dans la connaissance, et dans l'explication physique et *morale* <nous soulignons>, de toutes les choses de la nature ; car l'idée seule d'une matière universelle qui se meut en divers sens, et qui par ces diverses configurations de ses parties se peut tous les jours modifier, en mil et mil sortes de manières différentes, nous fait clairement voir que tout ce qu'il y a dans la nature se peut faire par les lois naturelles du mouvement, et par la seule configuration et combinaison, ou modification des parties de la matière » (II 180). Ainsi Meslier s'applique-t-il à prouver que la matière est éternelle, qu'elle est d'elle-même ce qu'elle est et, nous y insistons, qu'elle a d'elle-même son mouvement. Or nous voyons que la matière est, qu'elle est divisible et qu'elle se meut <sup>28</sup>. Admettons donc que l'être en général ait de lui-même son existence et le mouvement. Le mouvement de la matière est alors le principe et la cause de la configuration naturelle de ce qui est : c'est l'agencement de la matière selon les lois aveugles du mouvement qui lui donne forme, et ce, sans finalisme. La matière est le principe immanent de l'être, et le mouvement est la cause seconde de son agencement naturel. « L'être et la matière ne sont qu'une même chose. L'être est le substantiel de tout, la manière d'être est le formel de tout ; tout consiste et tout se réduit à l'être, et à la manière d'être. Or il est clair et évident que l'être en général ne peut avoir que de lui-même son existence, et son mouvement » (II 245). Et, ajoute Meslier, ce n'est pas parce que l'on ne voit pas de liaison nécessaire entre l'idée du corps et celle de son mouvement, qu'une telle « liaison » n'existe pas (II 180-182). Aussi, cette impossibi-

lité, ou en tout cas la difficulté, avouée par Meslier, de concevoir « l'origine et le principe efficace du mouvement » (II 181) peut-elle être compensée par quelque liaison naturelle. <sup>29</sup> Or, comme la possibilité est indissociable de l'existence, sinon par distinction de raison raisonnante que Meslier comme Descartes refuse, puisque l'être matériel est l'être en général déductible de sa possibilité, « les choses, dit Meslier, tirent *comme* d'elles mêmes, et du fond de leur nature leur possibilité, ou leur impossibilité, et cela indépendamment, comme j'ai dit, de la puissance, et de la volonté de toute autre cause » (II 195).

La nature est donc régie par un principe aveugle de conservation de la même quantité de matière dans l'univers. Comme le dit Meslier, « le monde a toujours été, au moins quant à sa substance » (II 207). Si la matière, qui est cette substance, est identique à l'étendue, comme le pensent les cartésiens, alors certes peut-elle être incréée, mais une autre substance est alors nécessaire (comme cause et effet du mouvement).

Le raisonnement de Meslier part de la définition cartésienne (synthétique) de la substance étendue, pour montrer qu'elle est insuffisante quoique correcte en son principe. En d'autres termes, il faut montrer que toute manifestation de la matière n'est pas nécessairement étendue. Ou que la raison analytique permet de distinguer les « manières d'être » de la matière de son « essence géométrique » cartésienne. Dans ces conditions, l'étendue ne peut être conçue que comme un espace sans borne, et sans fin, qui contient tous les êtres, tous les lieux et tous les espaces imaginables. La matière (mouvante) qui est dans l'étendue (stable) contient tous les êtres, mais tous ne sont pas identifiables au moyen des caractéristiques de la matière. Et s'il n'y a rien hors du monde (l'être matériel en général), celui-ci est sans providence et sans intelligence : tout dépend du hasard et de la fortune sans distinction de bien ou de mal, sans discerner le mérite ni la justice, ni même l'équité naturelle. « Le hasard [va] aveuglement son train sans distinction de rien » (II 387), dit Meslier. Ainsi la nature est-elle régulière mais aveugle, proprement inintentionnelle (II 387).

La nature est donc matérielle, une et unique, dont le principe est immanent. Et ce principe est le mouvement, cause et effet de lui-même, qui meut tout être, sans que tout être réponde aux caractéristiques de la matière. Le nœud de l'argumentation repose sur une critique implicite de l'abstraction modale cartésienne (la nécessité d'une différence des substances), que Meslier réduit à une distinction de raison raisonnante (il n'y a qu'une seule substance possible et réelle), en utilisant lui-même une telle abstraction modale (donc toutes les manières d'être de l'être ne sont pas nécessairement figurées). Bien entendu, un tel argumentaire n'est possible que si le fondement irréfutable de l'abstraction est l'être en général identifié avec l'être matériel concret. On voit immédiatement la tension conceptuelle entre l'utilisation par Meslier de l'abstraction modale et le refus de ses conséquences. Car comment l'être en général pourrait-il ne pas être cause et effet de lui-même ? Si la matière est aveugle, elle est régie par le mouvement. Celui-ci est soit particulier, et irrégulier, soit général. A la différence des ouvrages de l'art qui reçoivent leur forme (comme manière d'être) d'une cause qui leur est extérieure, « les ouvrages de la nature se font avec des matériaux qui se forment, et qui se façonnent eux mêmes par le mouvement qui leur est propre et naturel » (II 459). Et Meslier ajoute : « Y aiant donc une si grande

différence entre les ouvrages de l'art, et les ouvrages de la nature, il ne faut pas s'étonner, si les uns se forment, et se façonnent d'eux mêmes, et que les autres ne peuvent faire la même chose, puisque les matériaux qui composent les uns sont toujours d'eux mêmes en mouvement et en action, et que les matériaux des autres n'y sont jamais, à moins qu'on les y mette » (II 460). La production des êtres naturels « n'est donc qu'une suite naturelle de leur mouvement ». Mais si l'on veut bien se replacer dans la *ratio cognoscendi*, comment pourra-t-on reconnaître tel objet naturel (que l'on n'aura pas produit) de tel autre, sinon par sa forme, c'est-à-dire son mouvement (les modifications de ses manières d'être) ? Et cette *forme*, dans le cas de la nature, n'est-elle pas l'essence même du corps matériel, ce qui l'individue et le différencie ? Bien entendu, la *ratio cognoscendi* de l'idée des corps contraint Meslier à affirmer que le mouvement « n'est pas de l'essence des corps », puisqu'un corps peut être sans mouvement <sup>30</sup>. Mais à l'inverse, la *ratio essendi* de l'être lui-même, *comme totalité des corps individuels*, est identique à leurs manières d'être sans quoi ils ne seraient plus : « Pourroit on dire qu'une simple modification d'être seroit encore véritablement quelque chose après qu'elle auroit cessé d'être ? Certainement non. Or il est certain que nous ne sommes chacun de nous personnellement que de simples petites modifications d'être, et par conséquent nous ne sommes plus rien, du moment que nous avons cessés d'être » (II 293). Qu'est-ce que ce sans quoi nous ne serions pas, sinon l'essence ? Mais il ne faut pas comprendre ici l'essence dans la théorie des formes substantielles mais conformément au prescrit de la distinction cartésienne qui permet d'affirmer qu'un mode peut être essence et attribut d'une substance. Nous le voyons, Meslier procède effectivement à une distinction de raison. Afin de mieux cerner cette tension proprement philosophique il nous faut analyser la conception matérialiste du temps. Le mouvement est le principe de formation de la matière dans l'étendue et la matière est le contenu du temps.

3. Si la nature est inintentionnelle, comment Meslier conçoit-il le temps, mieux la liaison entre le temps cosmique et le temps historique ? Du sein de la vérité où il se place (le « mystère d'iniquité » dans l'être en général), comment Meslier peut-il passer de l'essence de la matière à ses manifestations temporelles, au temps en général et, de là, justifier la révolte ? Le temps comme forme de l'espace, exclut comme lui la création. En effet, si le temps est créé, il ne peut l'être que par un être le précédant. Ou bien cet être est déjà dans le temps, et l'on a démontré ce qu'il fallait, ou bien il est de toute éternité, et le temps est incréé puisque l'éternité est « un infini de temps ». Si par ailleurs on admettait l'antériorité d'un créateur par rapport au temps, il faudrait qu'il soit aussi ancien que le temps lui-même. Donc ils seraient coéternels. Donc le temps serait incréé.

Qu'est-ce dès lors que le temps ? « Si nous y pensons bien, nous trouverons infailliblement que le tems ne peut être autre chose qu'une durée, de sorte que c'est proprement la durée qui fait le tems » (II 217). Or « durer » ne se dit que de ce qui est et de ce qui dure effectivement. Si le temps est durée, il ne peut être une chose, ou un être réel créé tout « ensemble dans un seul et même instant » (II 219). Le temps n'est ni un être créé réel, ni un être imaginaire, ni un non-être (II 217). D'où il suit que la distinction (cartésienne) entre temps abstrait (durée) et temps concret (instant) n'est pas pertinente. Il n'y a chez Meslier aucune hypostase du temps car seule la *durée*

d'un être stable, et *permanent* peut faire le temps. Or cet être stable et permanent est l'étendue figurée dans lequel la matière est mue. Nous avons vu que Meslier peut affirmer qu'il y a conservation du mouvement dans la nature. Il y a donc liaison de l'espace et du temps : l'espace est la matière du temps. Quant à l'âme, et à son immortalité, seule possibilité métaphysique de passage d'un temps statique (instantané et concret) à une progression cosmique (téléologique et finalisée), elle n'est pas séparée de la matière. L'âme n'est ni spirituelle ni immortelle.

Réfuter cette hypothèse, c'est nier le christianisme, car c'est abolir la possibilité de la rédemption. Reprenant la distinction cartésienne entre mode et essence de la substance, Meslier réfute l'argument de Malebranche que la pensée soit une essence séparée de la matière. « Comment cet auteur peut il dire que toute l'essence de l'âme ou de l'esprit, ne consiste que dans la pensée ? Cela ne se peut puisque la pensée même n'est qu'une action, ou une modification passagère de l'âme <comme le fait voir le sommeil>, et de l'esprit. Or l'action de l'esprit n'étant qu'une modification de l'âme ou de l'esprit, elle ne peut faire l'essence de l'âme ou de l'esprit ; car c'est l'âme ou l'esprit qui fait, qui forme ou qui conçoit ses propres pensées. Donc ce n'est point la pensée qui fait son essence. Car l'effet ou l'action d'une cause ne peut faire l'essence de cette cause même. Or la pensée est l'effet, ou l'action de l'âme, et de l'esprit car la pensée est une action vitale de l'âme. Donc cette action vitale de l'âme ne peut faire l'essence même de cette âme » (III 54-56). La pensée n'est donc pas une substance, elle est une qualité. Et si elle n'est pas l'essence de l'âme, un cartésien en déduira la possibilité d'une substance sans essence, ce qui est contradictoire *de re*. Si la pensée était l'essence de l'âme, il faudrait admettre que qui ne pense point actuellement ne serait pas, ce qui est absurde : il serait sans *vie* et sans essence. La pensée ne peut être de même nature que ses modes. Il faut donc envisager non pas un être pensant qui ne pense pas, ce qui est contradictoire parce qu'il ne serait pas, mais un être non pensant qui peut penser, ce qu'est l'homme. Si la pensée est de différente nature que ses modes, et quelle qu'en soit la condition, il n'est pas absurde d'envisager qu'elle ne se pense pas.

Et en effet, si l'âme était séparée de la matière, elle se connaîtrait. Or il est certain que l'âme ne se connaît pas, et qu'elle ne se sent pas être une substance spirituelle ; car si elle se connaissait et se sentait certainement être telle, personne ne pourrait douter de la spiritualité de son âme. Chacun de nous se connaîtrait certainement comme immortel. Meslier ne peut en conclure qu'une seule chose : l'âme n'est pas une substance spirituelle. Mieux, la pensée n'est pas un mode de la substance pensante. Ainsi la pensée dépend de la matière et ne dépend même que d'elle. Mais de même que la vue ne se voit pas, la pensée ne se pense-t-elle pas. On peut objecter que tout ce qui serait dans la matière serait nécessairement étendu, ce que la pensée n'est manifestement pas (pas plus que la douleur, ou le vice et la vertu). La pensée, qui n'est pas étendue, n'est donc pas la matière, laquelle en effet ne peut être qu'étendue, figurée ou mue. Elle dépend des « modifications internes » de l'homme (comme des bêtes <sup>31</sup>), dit Meslier, et des mouvements de la matière mais non d'une substance indépendante (III 53). La pensée est une action vitale de l'être qui pense. C'est donc l'homme (ou l'animal) composé de matière qui pense, connaît ou sent. « Car les actions et les dénominations des choses ne s'attribuent proprement qu'aux supposts, et non à la

matière ni aux parties particulières dont ils sont composés » (III 91). Ainsi l'être individuel est ce composé de matière, capable de penser, dont le mouvement remplit la durée, et qui est proprement un homme.

Si nous voulons résumer les arguments, il faut dire ceci. Pour les cartésiens : la matière n'est que figurée ; toute manifestation de la matière est donc figurée ; or la pensée n'est pas figurée ; donc la pensée n'est pas matière. Donc la pensée est une substance. Et pour Meslier : la matière n'est peut-être que figurée mais toutes ses manifestations ne le sont pas (proposition empirique irréfutable : nous vivons et la vie n'est ni ronde ni carrée). Or la pensée n'est pas figurée. La pensée peut donc dépendre de la matière sans être carrée ou ronde ; une substance pensante est inutile, et l'immortalité de l'âme contradictoire.

Nous espérons l'avoir montré, toute l'argumentation de Meslier repose sur une décomposition de la pensée des auteurs qu'il réfute. Affirmer sans autres nuances qu'il n'est pas cartésien, c'est réduire le cartésianisme à un *corpus* mort et identifier indûment doctrine et méthode. Certes Meslier critique l'une et l'autre, mais à notre avis cette critique n'est pas homogène. La doctrine des cartésiens est « ridicule et absurde » parce que ses conséquences le sont. Et ces conséquences ne peuvent être jugées telles que par la raison claire et distincte. Les arguments de Meslier ont une force de conviction pédagogique précisément parce qu'ils sont fondés sur une ontologie matérialiste qu'était une méthode quasi cartésienne. Pour le dire en une formule, Meslier est un scolastique cartésien hérétique.

4. Nous l'avons déjà dit, pour montrer le « ridicule » et « l'absurdité », termes que Meslier utilise à l'envi, des argumentations qu'il réfute, il en appelle sans cesse aux « lumières naturelles de la raison ». Comment comprendre ce que l'on a appelé ce « bon sens », ce constat empirique : « J'écris naïvement ce que j'en pense, après y avoir néanmoins réfléchi plusieurs fois, et en suivant toujours, autant qu'il m'était possible, les plus claires lumières de la raison, pour voir si je ne me trompais pas moi-même. Car la raison naturelle est le seul chemin, que je me suis toujours proposé de suivre dans mes pensées, étant celui qu'il me paraît évidemment que chacun devrait toujours suivre, pour ne pas marcher aveuglement, comme on fait dans des chemins et dans des pays que l'on ne connaît pas ; et plus j'y ai passé, plus ai-je trouvé de quoi me confirmer dans mes pensées ». Si le curé d'Étrepigny se place d'emblée au seuil de la vérité, dans le constat de l'être, c'est aussi parce que le temps historique tel qu'il le conçoit et à la différence de la dynamique de la nature, est essentiellement statique. Albert Soboul écrit : « Sa conception de la société est statique, il n'a pas le sens du devenir historique et de sa nécessité. Sa critique sociale demeure a-historique, comme l'est aussi sa vision de la société communiste. Mais l'absence du sens de l'histoire n'est-il pas l'un des traits de la pensée de l'époque ? » <sup>32</sup>. « Chez Meslier, il n'y a pas d'histoire, si par là nous entendons un processus de transformation. Le temps y est durée, écoulement quantitatif qui n'entraîne aucune rupture qualitative de l'ordre figé qui la constitue » <sup>33</sup>. Qu'en est-il de cet « écoulement quantitatif » ? Force est de constater que la situation « est certainement bien pire dans le temps où nous sommes maintenant » (II 113). Notons même l'aspect quelque peu passéiste du *Mémoire* : outre l'Age d'Or d'avant la propriété évoqué par Pascal (II 85) et « le divin Platon » (II 86) selon Meslier, l'état politique et social de la France et de ses voisins n'a fait

qu'empirer. C'est depuis Louis XIII que « la monarchie de France a commencé à se rendre si redoutable par sa puissance, et par ses invasions au dehors » (II 117). Ou encore le « Parlement qui était autres fois mediateur entre le roy et le peuple, et qui par un doux temperament, entre l'autorité de l'un, et l'obeissance de l'autre, maintenoit sagement les privileges et les libertés du royaume » (II 123) n'est plus que le jouet des tyrans pour « legaliser toutes <leurs> injustices » (II 123). Il semble même que Meslier préfère l'état antérieur de la France où aristocratie et Parlement contrebalançaient l'autorité royale. « On ne peut que constater l'ambiguïté de certaines pages (...) où Meslier dénonce avec vigueur la tyrannie des rois de France, mais avec des arguments qu'un représentant de l'aristocratie n'eût pas désavoués »<sup>34</sup>.

L'histoire est celle de l'enlèvement et de la corruption. La rupture d'avec l'état originel vient de ce que « les uns voulant injustement dominer partout, et les autres voulant se donner quelque vaine réputation de sainteté, et quelques fois même de divinité, se sont les uns et les autres adroitement servis, non seulement de la force, et de la violence, mais ont encore employés toutes sortes de ruses et d'artifices, pour séduire les peuples, afin de parvenir plus facilement à leurs fins, de sorte que les uns et les autres de ces fins et rusés politiques abusans ainsi de la faiblesse, de la crédulité et de l'ignorance des plus faibles et des moins éclairés, ils leur ont facilement fait accroire tout ce qu'ils ont voulu, et ensuite leur ont fait recevoir avec respect et soumission, de grés ou de force, toutes les loix, qu'ils ont voulu leur donner, et par ce moïen, les uns se sont fait honorer, respecter et adorer comme des divinités, ou au moins comme des personnes divinement inspirées et envoyées tout particulièrement de la part des dieux, pour faire connaitre leurs volontés aux hommes. Et les autres se sont rendus riches, puissans et redoutables dans le monde ; et s'étans les uns et les autres, par ces sortes d'artifices, rendus assés riches, assés puissans, assés vénérables ou assés redoutables pour se faire craindre, et obéir, ils ont ouvertement, et tyranniquement assujettis les autres à leurs loix » (I 10-11). Et Meslier d'ajouter immédiatement, dans un pessimisme inspiré de Qohélet : « A quoy leur ont grandement servi aussi les divisions, les querelles, les haines et les animosités particulières, qui naissent ordinairement parmi les hommes, car la plus part d'eux se trouvant fort souvent d'humeur, et d'esprit, et d'inclination, fort différens les uns des autres, ils ne sauraient s'accommoder long tems ensemble sans se brouiller, et sans se diviser les uns des autres. Et lorsque ces troubles, et que ces divisions arrivent, pour lors ceux, qui sont ou qui se trouvent les plus forts, les plus hardis, et souvent même ceux qui sont les plus fins, les plus rusés, ou les plus mechans, ne manquent point de profiter de ces occasions là, pour se rendre plus facilement les maîtres absolus de tous » (I 10-11). Ce constat de la perversion des hommes, comme l'a bien remarqué Goulemot, n'est pas sans éveiller quelques réminiscences chrétiennes : « L'entrée dans l'histoire relève (...) de présupposés moraux proches de la leçon théologique traditionnelle (en d'autres termes de la nature des hommes et non de la nécessité des choses) mais, la rupture accomplie, l'histoire est un écoulement et non un processus »<sup>35</sup>. Et de cet écoulement anhistorique depuis l'âge de l'égalité, l'entrée dans la tyrannie jusqu'à l'invite au tyrannicide, on ne peut déduire l'anticipation par Meslier d'aucune nécessité historique. « La pensée de Meslier nous apparaît non pas, comme on l'a présentée parfois, sous la forme d'un système conçu dogmatiquement et avec une certaine cohérence, mais comme un élan où le

communisme millénaire, enrichi par d'immenses lectures, a été vivifié par l'observation critique de la société »<sup>36</sup>. Voyons rapidement ce qu'il en est.

5. Le tyran, dit Meslier citant Montaigne, est « celui qui a licence dans une cité d'y faire tout ce qui lui plaît » (II 92). Certes l'invite à la révolte de la raison naturelle repose-t-elle sur l'égalité naturelle entre les hommes, perdue, mais que le travail des pauvres paysans et leurs misères attestent *a contrario*, si l'on peut dire. L'inégalité patente entre les hommes permet de dénoncer l'imposture et la mystification du pouvoir, l'esclavage intellectuel par la religion et physique par le travail détourné au profit des oisifs. « Tous les hommes sont égaux par la nature, écrit Meslier, ils ont tous également droit de vivre, et de marcher sur la terre, également d'y jouir de leur liberté naturelle, et d'avoir part aux biens de la terre, en travaillans utilement les uns et les autres pour avoir les choses nécessaires ou utiles à la vie » (II 17). Dès lors tout régime politique est-il contre nature, « contre le droit de la nature même », dit Meslier (II 18) puisqu'« une communauté d'hommes ne peut être bien réglée, ni se maintenir en bon ordre, sans qu'il y ait quelque dépendance et quelque subordination entre eux » (II 17). Assurément cette subordination devra être « juste » et « bien proportionnée » (II 17) et le gouvernement que propose Meslier sera celui des plus sages. « C'est à faire aux plus sages à conduire et à gouverner les autres, c'est à faire à eux à établir de bonnes loix, et à faire des ordonnances qui tendent tousjours, au moins selon l'exigence des tems, et des lieux et autres circonstances, à l'avancement et à la conservation du bien public » (III 140). Ce bien public n'est rien d'autre que l'Etat « gouverné seulement, par des bons et sages magistrats » (III 145), même si, comme le dit Soboul, l'Etat « n'apparaît pas dans [la] communauté idéale » de Meslier, pas plus d'ailleurs que le mode de choix des « bons et sages magistrats »<sup>37</sup>. « Vous serez miserables et malheureux, vous et vos descendants, tant qu'il n'y aura point de juste subordination parmi vous, et tant qu'il y aura une si grande et si énorme disproportion d'état, et de condition parmi vous » (III 156). En échange du bien et du repos publics, les peuples leur devront « une prompte et fidèle obéissance » (III 146). « Les seules lumieres naturelles de la raison sont capables de conduire les hommes à la perfection de la science, et de la sagesse humaine ; aussi bien qu'à la perfection des arts ; et elles sont capables de les porter non seulement à la pratique de toutes les vertus morales, mais aussi à la pratique de toutes les plus belles, et de toutes les plus genereuses actions de la vie ; temoins ce qu'ont faits autres fois tous ces grands personnages de l'antiquité qui excelloient en toutes sortes de vertus et dont un auteur dit qu'ils alloient beaucoup plus loin dans la vertu que ne font jamais les plus pieux ou les plus bigots du siecle » (III 141).

Venons-en maintenant au tyrannicide et au régicide : la violence politique. « Votre salut est entre vos mains, votre delivrance ne dependroit que de vous, si vous sçaviez bien vous entendre tous ; vous avez tous les moiens et toutes les forces nécessaires pour vous mettre en liberté, et pour rendre esclaves vos tyrans mêmes ; car vos tyrans, si puissans et si formidables qu'ils puissent être n'auroient aucune puissance sur vous, sans vous mêmes ; toute leur grandeur, toutes leurs richesses, toutes leurs forces, et toute leur puissance ne viennent que [de] vous » (III 146). « Ils se servent de vos propres forces contre vous-mêmes » III 146). « Unissez-vous donc, peuples, si vous êtes sages, unissez vous tous, si vous avez du cœur, pour vous

delivrer de toutes vos miseres communes, excitez vous, et encouragez vous les uns les autres à une si noble, si genereuse, si importante et si glorieuse entreprise que celle-là »<sup>38</sup>. Et même si par « peuples » Meslier entend les populations des régions de France, sa condamnation des misères infligées aux autres peuples par les guerres l'incite à envisager nous ne dirions pas l'internationalisme, plutôt l'universalisme de la révolte fondée sur la nature égalitaire de l'homme : « je parlerois volontiers à tous les peuples de la terre » dit-il (III 154) ; « Je voudrois bien faire entendre ma voix d'un bout du royaume à l'autre, ou plutot d'une extremité de la terre à l'autre » (III 129). Et reprenant le mot célèbre, il faudrait que « tous les grands de la terre, que tous les nobles fussent pendus et étranglés avec les boyaux des prêtres ». Que peut-on tirer de ces textes pour notre propos ? Peut-on parler d'un optimisme révolutionnaire de Meslier ? Il semble bien que non, car l'égalité naturelle que revendique Meslier est obérée par le besoin de dépendance et de subordination. Mais n'est-ce pas là une fausse question ? Nous croyons pouvoir l'affirmer si la finalité du *Mémoire* est bien de désillusionner.

6. Eu égard à la permanence du mal en l'homme et dans l'univers (ce « grain de mauvaise semence »), à l'absence de véritable devenir historique jamais mis en relation avec la dynamique naturelle, le projet de Meslier ne repose pas sur une vision optimiste de l'homme avant la révolte, et semble douter qu'elle puisse survenir : « Vous êtes fous (...) de vous laisser conduire de la sorte, et de croire si aveuglement tant de sottises (...) Je leur reprocherois leur lacheté de laisser vivre si long tems de si détestables tyrans, et de ne point secoüer le joug si odieux de leurs tyranniques gouvernements, et de leurs tyranniques dominations » (III 129-130). Mais faut-il pour autant accuser la lâcheté, le manque de courage ou d'esprit des peuples ? « Les hommes se sont accoutumés petit à petit à l'esclavage, et maintenant ils y sont si accoutumés qu'ils ne pensent même presque plus à recouvrer leur ancienne liberté ; il leur semble que l'esclavage est une condition de leur nature » (III 131). Ou sur le ton de l'imprécation prophétique : « Malheur (...) à ceux qui se soumettent lachement à des loix injustes ; malheur aux peuples qui se rendent lachement les esclaves des tyrans, et qui se rendent aveuglement esclaves des erreurs et des superstitions de la religion » (III 141). Nous en arrivons ainsi à ce qui nous paraît le fondement métaphysique du propos de Meslier : la nécessité et la permanence du mal.

Le mal dans le monde et la possibilité de la liberté sont chez Meslier métaphysiquement fondés sans faire appel à aucune transcendance. Toutefois, si l'on se souvient que dans le christianisme augustinien et thomiste le péché, vu comme possibilité de faire le mal, est constitutif de la temporalité humaine, nier le péché mène Meslier à nécessairement limiter la liberté de l'homme. Le principal fondement de la doctrine chrétienne est que Dieu s'est fait homme pour racheter les péchés des hommes et les sauver tous de la damnation éternelle. « Or on ne voit nullement aucun effet ni même aucune apparence réelle de cette pretendue redemption des hommes, on ne voit aucune apparence que le peché soit en aucune manière osté du monde, comme il en auroit dû être osté, ni même qu'il soit en aucune maniere diminué ; au contraire il sembleroit plutôt qu'il y seroit augmenté et multiplié, et qu'il y multiplieroit encore tous les jours puisque les hommes deviennent tous les jours de plus en plus vicieux et mechans, et qu'il y a comme un deluge de vices et d'iniquité dans le monde »

(I 191-192). Or ce Dieu a accompli selon les Ecritures quantité de miracles bénins, de « mômeries ». « Il auroit voulu user de toute sa puissance en mil et mil autres vains sujets et legeres occasions pour changer l'ordre, et le cours ordinaire de la nature ? et il n'auroit rien voulu faire, et ne voudroit encore rien faire de particulier pour procurer et operer efficacement la conversion et la sanctification, et le salut éternel, de tant de milliers, et même de tant de milliers de millions de pecheurs qui le loueroient et le béniroient éternellement dans le ciel ? » (I 195). Dieu n'aurait donc pas accompli, il aurait négligé son « principal dessein (...) de la destruction entiere du peché et le salut de tous les hommes » (I 195). Remarquons que Meslier utilise une argumentation morale pour montrer qu'il y a contradiction dans la thèse qu'il réfute. En outre dans sa vision anhistorique, il se place dans l'hypothèse de la rédemption future pour prouver qu'elle est impossible, puisque Dieu ne l'a pas réalisée plus tôt. Ainsi soit que Dieu n'ait pas pu supprimer le péché, soit qu'il n'ait pas voulu le supprimer, il se trouve en contradiction avec sa définition.

Suivant ses lumières naturelles et le constat empirique du mal, Meslier révoque la possibilité de parler des intentions de Dieu, la justification du mal par le bien supérieur étant contradictoire. Nous avons admis que les lois naturelles et aveugles du mouvement des parties de la nature, rendent compte de la totalité des phénomènes dans la nature. Or le monde est « plein de défauts et de difformités » (II 475). Il faut alors admettre que « les plus grands maux qui se trouvent dans le monde sont même des effets particuliers de la bonté, et de la sagesse de leur Dieu, qui est telle, selon leur dire <des déicoles> qu'il a mieux aimé tirer le bien du mal, que de ne pas permettre qu'il y ait aucun mal » (II 477). Sans doute pourra-t-on dire comme Augustin qu'il faut qu'il y ait du mal, pour pouvoir le combattre et en triompher. Mais l'argument présente plusieurs difficultés. S'il faut attendre de plus grands biens pour un mal, ces biens ne pourront qu'être le résultat de la grâce. Ce qui est, dit Meslier, absurde, car même si ces biens sont le produit de la grâce, cela n'est pas une raison suffisante de laisser tant d'imperfections dans le monde. Mais il y a plus : si toute chose bonne vient de la grâce de Dieu, la grâce *stricto sensu* ne peut pas châtier puisque Dieu est infiniment bon et puissant. Donc le mal ne peut être un châtement. Si l'homme fait le mal, « il se rend plutôt digne des chatiments de Dieu, que de son amitié, et de sa bonne grâce. » Mais « c'est certainement plutôt la faute de Dieu même, que non pas celle des hommes, puisqu'ils ne sçavoient faire le bien que Dieu ne feroit pas en eux, et qu'ils ne sçavoient éviter le mal qu'il ne leur donneroit pas la force d'éviter » (II 491). Il faut donc accepter que Dieu ne donne pas les grâces. Ce en quoi paradoxalement Meslier est en accord avec les jansénistes<sup>39</sup>. Mais alors que les jansénistes en déduisaient la toute-puissance de la grâce immédiatement efficace de Dieu, Meslier en conclut qu'il y a contradiction avec la toute-puissance. En outre saint Paul n'a-t-il pas dit en Rom. III 8 : *Non sunt facienda mala ut eveniant bona* (« il ne faut pas faire le mal, pour qu'il en arrive aucun bien »). *A fortiori* en est-il de Dieu (II 495). Quant au péché, Meslier suppose qu'Adam dans l'état d'innocence devait être parfait et saint. Or Dieu a permis le premier péché, sans doute pour en tirer un plus grand bien. Mais cela signifie que l'homme après le péché serait dans un état meilleur que l'état d'innocence, ce qui est impossible. Le monde est guidé par le hasard à faire le bien ou le mal et plus souvent encore le mal. N'y aurait-il pas un dessein de Dieu de

laisser être le mal, voire de le faire ? En tout cas « il ne fait point manifestement connoître ses intentions et ses volontés aux hommes » (II 313-314). A moins que les crimes des hommes ne soient vertus pour Dieu, ce qui est néanmoins impossible puisque Dieu est bon. A l'argument scolastique que s'objecte Meslier *quidquid recipitur, ad modum recipientes recipitur* (« tout ce qui est reçu l'est à la mesure du recevant »), il faut opposer *quidquid fabricatur, ad modum fabricantis fabricatur* (« tout ce qui est fabriqué l'est à la mesure du fabricant ») (II 316).

Venons-en à notre dernier argument qui concerne la nécessité du mal. « Il faut maintenant prouver (...) cette même vérité par un argument qui se tire de la nécessité même du mal qui, suivant la constitution présente de la nature, s'ensuivroit nécessairement du bien même, et du retranchement de tous les vices et de toutes les mechancetés dont j'ai parlé » (III 121).

Certes ne faut-il pas nier que les choses ont pu être dans un ordre meilleur qu'elles ne sont. Mais il faudrait alors que les hommes soient véritablement sages, « c'est-à-dire s'ils se conduisaient en toutes choses par les véritables lumières naturelles de la raison, et selon les règles de la justice et de l'équité naturelle ». Il n'empêche qu'après la fiction de l'Age d'Or, au niveau du temps cosmique et non plus du temps historique, la nature est ce « mélange confus de bien, et de mal », mieux, le mal est nécessaire : « Car il est certain que suivant la constitution présente de la nature qui tend manifestement toujours à des nouvelles productions, (...) à des nouvelles générations d'hommes, et d'animaux de toutes sortes d'espèces, il est sûr que s'il n'y avoit point de mal dans le monde, (...) par exemple de mort ni de maladies parmi les hommes et (...) les animaux, ou si même [ils] ne se nuisoient point, ne se déchiroient point, (...) ils multiplieroient tous les uns et les autres, de telle sorte qu'ils seroient contraints de s'étouffer les uns les autres, et que la terre ne seroit point capable de les contenir, ni de produire suffisamment de quoy les nourrir (...), si bien qu'ils seroient contraints de se manger les uns les autres » (III 121). « De sorte que quand le mal ne viendroit point comme il vient maintenant du vice, ou de la malice et mechanceté des hommes et des bestes, il viendroit nécessairement et inévitablement de la trop grande multitude d'hommes » (III 121). Dans la « démonstration synthétique de l'enchaînement », comme le dit Dommanget <sup>40</sup>, ce mal cosmique et nécessaire est moindre que le mal humain et contingent infligé par les tyrans aux peuples. S'il n'y avait pas de mal (naturel), le mal (humain) n'en serait donc que plus grand. Mais le mal cosmique et le mal humain ne sont que des « modifications de la matière » (III 34). Le mal est donc nécessaire, éternel. Il a une fonction mécanique, si l'on peut dire, de régulation *non morale* qui concourt à la nécessité matérielle d'une élimination naturelle. Le monde est nécessairement un mélange de bien et de mal, mais non à cause du péché. Le mal est la condition présente de la subsistance et de la continuation dynamique de la nature. Il ne peut donc s'agir de ce mélange incompréhensible de grandeur et de bassesse, comme le disait Fénelon. Mais ceci confirme notre hypothèse : si le monde est éternel, sa durée doit être un éternel présent à l'intérieur duquel l'homme historique sera mécaniquement soumis au mal, et non plus constitué par le temps du péché. La nécessité métaphysique du mal a remplacé la nécessité révélée du péché. *Omnis peccans est ignorans.*

\*

\* \*

La question de l'unité du *Mémoire* et de sa cohérence nous semble donc pouvoir être résolue à partir du problème métaphysique du mal dans le monde. Mais si ce mal est métaphysique et *naturel* (ce qui dans une ontologie matérialiste n'est nullement contradictoire), il n'implique aucune résignation des « peuples ». Il atteste *morale-ment* de l'impossibilité d'un Dieu, tout en permettant d'expliquer la « méchanceté » des hommes. Le matérialisme de Meslier n'est alors cohérent que parce que l'impossibilité de Dieu, qu'atteste définitivement le mal nécessaire, se nourrit de l'idéalisme naïf et dogmatique. Seule la méthode dogmatique permet de passer de l'être en général à ses manières d'être, et dès lors d'unifier la pensée de Meslier. L'espace et le temps, la matière et le mouvement doivent pouvoir rendre compte de la totalité de ce qui est. Aussi bien la misère, la projection d'un Age d'Or dans un temps historique hypothétique, que le régicide, ne sont possibles que si la théorie de l'être montre qu'ils ne sont pas « impossibles ». Mais Meslier commet lui-même la *metabasis* de sorte que son idéalisme philosophique se résorbe dans son ontologie réaliste ; que l'éducation des peuples se confond *in concreto* avec la révolte. Mais jamais, nous semble-t-il, Meslier ne se départit d'une vision moraliste de l'homme, d'une lucidité qui se renforce par sa conception de la matière, et d'une attitude philosophique que nourrit peut-être un pessimisme tout platonicien. Le « grain de mauvaise semence » est-il ce mal nécessaire ? Tout porte à le croire, et nous espérons avoir montré que ce n'est pas impossible. Mais ce n'est pas impossible d'abord et surtout parce que Dieu, lui, est impossible. L'ontologie se résorbe dans l'idéalisme. Ce chiasme, qui est proprement méthodologique, explique qu'unité et cohérence sont l'avèrs et le revers du *concept* d'être en général. L'« antithéiste » Meslier, comme l'a joliment qualifié Jean Deprun <sup>41</sup>, est véritablement un métaphysicien classique.

#### Notes

<sup>1</sup> Nous citons le *Mémoire* de Jean Meslier dans l'édition de référence des *Œuvres Complètes*, établie, préfacée et annotée par J. Deprun, R. Desné et A. Soboul, Paris, Anthropos, 3 volumes, 1970-1972 (les références au texte de Meslier sont données après les citations par l'indication du volume en chiffres romains et de la page). Nous avons maintenu l'orthographe d'époque. L'expression « idéalisme naïf » sera justifiée *infra*.

<sup>2</sup> Pour rappel, Jean Meslier, curé d'Etrepigny et de Balaives (1664-1729), est baptisé le 15 juin 1664 à Mazerny ; il entre au Séminaire de Reims probablement en octobre 1684, est nommé diacre en 1688 et consacré prêtre la même année. Il reçoit la cure d'Etrepigny et celle de Balaives le 7 janvier 1689 et y mourra pendant l'été 1729.

<sup>3</sup> R. DESNÉ, « L'homme et l'œuvre », *Œuvres Complètes*, I, p. XL.

<sup>4</sup> VOLTAIRE, *Lettre à son altesse M<sup>r</sup> le prince de \*\*\**, cité par M. DOMMANGET, *Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris, Julliard, 1965, p. 382.

<sup>5</sup> H. LEFEBVRE, *Diderot ou les Affirmations fondamentales du matérialisme*, Paris, L'arche, 1983, p. 23.

<sup>6</sup> J. VARLOOT, « Diderot et le matérialisme français vers 1753 », introduction à DIDEROT, *De l'Interprétation de la nature*, préface et commentaires par J. VARLOOT, Editions sociales, Les classiques du Peuple, Paris, 1971, vol. 2, p. 6.

<sup>7</sup> M. DOMMANGET, *Le curé Meslier*, *op. cit.*, p. 273, et S. DERUETTE, « Sur le curé Meslier », *Annales historiques de la révolution française*, n° 262, 1985, p. 404-425. L'argumentation en faveur de l'absence d'utopie réside en ce que Meslier part des faits et états de la paysannerie de son temps. Toutefois, si l'on tient compte des carences dans l'organisation pratique de la société que Meslier envisage (pas un mot sur l'industrie ni sur les moyens de production, rien sur l'organisation du pouvoir, etc.), on pourra bien parler d'utopie, parfois moralisante.

<sup>8</sup> Voltaire n'aura cessé d'insister sur la bizarrerie psychologique et philosophique de l'auteur qu'il caviarde en se gardant bien de laisser paraître toute allusion à l'athéisme : dans toute la correspondance de cette époque, Voltaire insiste sur la dédicace, inventée par lui au début de l'*Extrait* qu'il fait publier, que Meslier demande pardon à Dieu d'avoir été chrétien. Ce qui irait pour un déiste pose néanmoins problème pour un athée : pourquoi Meslier demanderait-il pardon à Dieu, qui, de toute manière, n'existe pas ! Voir sur ce point M. DOMMANGET, *Le curé Meslier, op. cit.*, p. 361-406. Sur l'attitude générale de Voltaire vis-à-vis de Meslier, une question intéressante et provocatrice a été posée par J.-M. GOULEMOT, « Meslier et son discours sur l'histoire », *Actes du Colloque international de Reims* (cité *Actes Reims*), Reims, Bibliothèque de l'Université, 1980, p. 209-219 : « La question du progressisme de Meslier demeure posée. Qui est progressiste en ce début du XVIII<sup>e</sup> siècle ? Celui qui demande l'abolition de la propriété privée ou le bourgeois qui la constitue aux dépens de la possession nobiliaire. Question bien naïve mais qu'il faudrait poser pour être logique avec les présupposés de certaines analyses. On comprend que Voltaire ait censuré Meslier, et non pas uniquement par peur bourgeoise de nanti : le Meslier revendiquant pour les paysans exploités tenait un discours qui à ce moment de l'histoire n'avait pas de sens. Le devenir historique passait ailleurs... ». Notons encore à propos du caviardage éhonté du *Mémoire* par Voltaire, qu'après le « Bon sens » de d'Holbach attribué à tort à Meslier, Collin de Plancy publia en 1847 *Le véritable bon sens du curé Meslier*, où ce dernier apparaît comme pieux catholique confessant les erreurs commises alors qu'il était gravement malade... De même, on se reportera à la légende du suicide de Meslier (pour ceci, M. DOMMANGET, *op. cit.*, p. 460 sq.).

<sup>9</sup> Il ne saurait bien entendu être question de diminuer le rôle de critique social de Meslier. Toutefois, il faut insister sur la source de l'injustice : la « détestable politique des hommes » (t 10), qui repose, en définitive sur leur « méchanceté ». C'est cette méchanceté, toute métaphysique, que nous voudrions mettre en évidence.

<sup>10</sup> Voir entre autres, B. BACZKO, « L'utopie et la prophétie chez Meslier », *Actes Reims*, p. 177-179 : « L'utopie de Meslier n'est ni un projet de législation parfaite, ni moins encore, un projet politique. La mise en images du système de valeurs qui devrait commander la vie communautaire l'emporte sur l'analyse de ses rouages et mécanismes économiques et politiques. Ainsi risque-t-on l'anachronisme en rapprochant cette image globale de tel ou tel modèle ou idéal social de notre époque et en cherchant en Meslier un « précurseur ». »

<sup>11</sup> La question de la portée du cartésianisme au XVIII<sup>e</sup> siècle soulève de grandes difficultés. Nous entendons ici par cartésienne toute démarche philosophique qui accepte la dualité substantielle et la différence entre abstraction modale et abstraction de raison raisonnante (et ses corollaires).

<sup>12</sup> Ou les deux. C'est à notre avis un faux débat car, nous allons le montrer, ce n'est pas en ces termes que le « dossier Meslier » se présente. Voir J. DEPRUN, « Jean Meslier et l'héritage cartésien », *Studies On Voltaire*, 1963 et les remarques capitales de cet auteur dans l'édition des *Œuvres Complètes* (notamment sa Préface : « Meslier philosophe », p. LXXX-C).

<sup>13</sup> Non sans difficultés philosophiques puisque Meslier dissocie ontologiquement matière (muable) et étendue (immuable). Voir J. DEPRUN, *Meslier philosophe, art. cit.*, p. XCI-XCII.

<sup>14</sup> Nous verrons qu'il faut nuancer les conséquences philosophiques de ce refus. Si les formes substantielles sont pour Meslier incompréhensibles, sa théorie du mouvement, dirigée contre Malebranche, fait usage de la distinction scolastique de la matière et de la forme.

<sup>15</sup> Il est symptomatique que Meslier voie en la Bible une autorité. C'est parce qu'il lui confère ce statut qu'il en démonte les contradictions. Sa lecture en est d'ailleurs « naïve », prenant au pied de la lettre tous les récits, et, en même temps, Meslier réfute toutes les interprétations allégoriques ou typologiques.

<sup>16</sup> Ce terme a été utilisé par M. DOMMANGET, *Le curé Meslier, op. cit.*, p. 149. R. Mortier écrit : « Meslier va donc rejeter le christianisme en bloc, dans sa doctrine et dans ses pratiques, et lui opposer une vision purement matérialiste de l'univers. Mais ce matérialisme, à l'inverse de celui des « philosophes » des années 1760-1770, ne se fonde pas sur une interprétation scientifique. Il se contente de renverser les thèses de Malebranche et de Fénelon, pour édifier ainsi une contre-théologie personnelle. Tant il est vrai que l'ancien séminariste reste, dans une large mesure, tributaire de sa formation » (« Meslier et le statut de l'ecclésiastique », *Actes Reims*, p. 117).

<sup>17</sup> M. DOMMANGET, *Le curé Meslier, op. cit.*, p. 181 et R. DESNÉ, « Meslier, lecteur de La Bruyère », *Etudes sur le curé Meslier, Actes du Colloque international d'Aix-en-Provence* (cité *Actes Aix*), Paris, 1966, p. 88-105. « Mettez l'autorité, les plaisirs et l'oisiveté d'un côté, la dépendance, les soins et la misère de

l'autre : ou ces choses sont déplacées par la malice des hommes, ou Dieu n'est pas Dieu ». Ce dont Meslier tire évidemment que Dieu n'est pas Dieu, puisqu'il n'existe pas.

<sup>18</sup> J. DEPRUN, « Meslier et l'héritage scolastique », *Actes Aix*, p. 35-51. Par exemple Meslier considère « véritable » l'adage « qui donne l'être doit l'assistance » (*qui dat esse, debet consequentia adesse*) (I 159).

<sup>19</sup> M. DOMMANGET, *Le curé Meslier, op. cit.*, chapitre 2, « Les sources... ».

<sup>20</sup> Dommanget, Mortier, Baczko, etc. se sont reportés à ce thème. La référence est ici J. PROUST, « Meslier prophète », *Actes Aix*, p. 107-121.

<sup>21</sup> M. DOMMANGET, *Le curé Meslier, op. cit.*, p. 125.

<sup>22</sup> R. MORTIER, « La remise en question du christianisme au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Problèmes d'histoire du christianisme*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, vol. I, 1970-1971, p. 41.

<sup>23</sup> Insistons sur ce point : fonder la vérité est un acte méthodologique et non pas d'abord ontologique. L'ontologie est une conséquence de la méthode philosophique et non l'inverse. La réfutation de Meslier, selon la *ratio essendi* suppose l'être en général, mais selon la *ratio cognoscendi*, part de l'impossibilité et de la contradiction des affirmations des « christicoles ». Mais l'indice de la contradiction est toujours trouvé dans un constat ontologique. Il est vrai que Meslier n'a pas à subir « l'épreuve du doute » cartésienne ou malebranchiste. Voir J. DEPRUN, *Meslier philosophe, art. cit.*, p. XCIII.

<sup>24</sup> Meslier écrit : « L'erreur sur un tel sujet ne pourrait pas se confurmer par l'accord entier de tant de si fortes et si puissantes raisons, et il n'y a peut-être point de vérité qui puisse se prouver et se démontrer par tant de si clairs et de si évidents témoignages de vérité, que celle-ci démontre » (III 124).

<sup>25</sup> La notion d'idéalisme est à comprendre au sens philosophique du terme et non pas au sens d'un idéalisme politique, qui n'est, selon nous, qu'une conséquence du premier.

<sup>26</sup> Parler de « subreption » n'est aucunement un jugement de valeur mais souligne la difficulté logique de certaines « preuves démonstratives » syllogistiques.

<sup>27</sup> Notons ici encore le principe d'économie des moyens démonstratifs que reconnaît Meslier.

<sup>28</sup> Nous souscrivons à la « réfutation » du gassendisme de Meslier proposée par J. DEPRUN, *Meslier philosophe, art. cit.*, p. LXXXV-LXXXVI.

<sup>29</sup> L'argument de Meslier est ici apagogique : bien qu'il soit dans « l'impuissance » de démontrer que la matière comme être en général tire d'elle-même le mouvement, la supposition contraire mène à une contradiction formelle : si l'être est, il est impossible d'attribuer l'être *ex nihilo*, puisque le néant n'est rien. Si l'on suppose qu'il y a un être immatériel, on commet une pétition de principe ou on accepte ce qu'il fallait démontrer.

<sup>30</sup> Voir sur ce point l'argumentation de J. DEPRUN, *Meslier philosophe, art. cit.*, p. XCII. Nous pensons que Deprun a raison de souligner que le mouvement n'est pas l'essence des corps si l'on se replace dans la perspective cartésienne qu'adopte Meslier dans la *ratio cognoscendi*.

<sup>31</sup> Il est ici important de noter que les animaux, qui naturellement ne peuvent être des machines, le simple bon sens l'attesterait, ne sont pas dépourvus de pensées ni de sentiments, de plaisirs ni de peines, surtout de peines d'ailleurs, et font l'objet de toutes les cruautés des hommes. Le moindre paysan se comporte pour Meslier à leur égard comme un tyran, un tortionnaire, alors que ces malheureuses bêtes rendent de si précieux services à l'homme, en travaillant aux champs. Témoin de ce « grain de mauvaise semence », cette cruauté envers les animaux n'est pas tout à fait symétrique à celle des tyrans sociaux et politiques, qui, eux, sont oisifs. Voir sur ce point, outre les commentaires de J. Deprun dans l'édition des *Œuvres Complètes*, E. VARLEY, « Meslier et les animaux-machines », *Actes Aix*, p. 71-86 et W. KRAUS, « Meslier et le problème de l'âme des bêtes », *Actes Reims*, p. 281-285.

<sup>32</sup> A. SOBLOU, « Le critique social devant son temps », introduction aux *Œuvres Complètes*, p. cvi.

<sup>33</sup> J.-M. GOULEMOT, *Meslier, art. cit.*, p. 212.

<sup>34</sup> A. SOBLOU, *Le critique social, art. cit.*, p. CXXIX.

<sup>35</sup> J.-M. GOULEMOT, *Meslier, art. cit.*, p. 215.

<sup>36</sup> A. SOBLOU, *Le critique social, art. cit.*, p. CXLII. On le voit amplement, nous ne partageons pas cet avis d'Albert Soboul, en tout cas pour ce qui concerne la pensée philosophique de Meslier. Nous disons tout au contraire que Meslier est authentiquement, et dans le sens philosophique le plus noble, un partisan de la « méthode dogmatique ».

<sup>37</sup> A. SOBLOU, *Le critique social, art. cit.*, p. CXLIV.

<sup>38</sup> Meslier, III 147-148. « Tachez de vous unir tous, tant que vous êtes, vous et tous vos semblables, pour secouer entièrement le joug de la tyrannique domination de vos roys et de vos princes ; renversez

partout ces trônes d'injustices et d'impiétés ; brisez toutes ces têtes couronnées, confondez partout l'orgueil et la superbe de tous ces fiers et orgueilleux tyrans, et ne souffrez plus qu'ils regnent aucunement sur vous ». (III 140). Nous pourrions multiplier les exemples.

<sup>39</sup> Voir 1<sup>re</sup> proposition condamnée par la Bulle *Unigenitus...* : « Quelques commandements de Dieu sont impossibles aux justes qui veulent et s'efforcent selon les forces qu'ils ont présentes : la grâce par laquelle ils leur seraient rendus possibles leur manque aussi ». Voir aussi J. DEPRUN, « Meslier et la III<sup>e</sup> proposition de Jansénius. Notes de typologie philosophique », *Actes Reims*, p. 249-261.

<sup>40</sup> M. DOMMANGET, *Le curé Meslier, op. cit.*, p. 115.

<sup>41</sup> J. DEPRUN, *Meslier philosophe, art. cit.*, p. LXXXVII.



# La violence antipythagoricienne : une violence religieuse ?

Alain PETIT

Il n'est pas aisé de discerner, dans les persécutions auxquelles le pythagorisme fut en butte dans l'Antiquité, une composante dont on pourrait dire sans autre précaution qu'elle relève de la violence religieuse. Il est en effet difficile de la séparer de ce qui paraît avoir constitué l'un des ressorts fondamentaux de la persécution antipythagoricienne : la composante politique. On pourrait même penser que cet aspect fut prépondérant dans les premières insurrections antipythagoriciennes de Crotona et des cités avoisinantes, où la secte avait acquis un ascendant tel qu'elle était à même d'influer sur les décisions publiques.

Cependant, ce serait se méprendre sur la nature de ces insurrections que d'ignorer la forme religieuse de la violence politique. Il est constant que les adversaires des Pythagoriciens, tout en dénonçant leur ascendant, leur prêtaient un caractère de séparatisme religieux, une sorte de contact direct avec les puissances divines sans passer par la médiation de la cité. Ne peut-on présumer, même sans ratifier absolument les griefs de leurs adversaires, que les Pythagoriciens, en effet, conjugaient dans leur confrérie ou hétéairie un exclusivisme religieux et une influence politique, et qu'ils offraient là l'occasion de griefs eux aussi conjoints ? On sait en effet que le paradoxe du pythagorisme dans son aspect institutionnel se trouve dans la coexistence d'un ascendant politico-religieux et de l'observance du secret, d'un refus délibéré de laisser se propager auprès de tous les règles de vie de la secte. Dans l'histoire du pythagorisme conçu comme fraternité religieuse, perpétuant un *Τροπος Πυθαγορειος* selon l'expression de Platon au Dixième livre de sa *République* (600b), et proposant à ses adeptes des *αρρητα* ou *απορρητα* <sup>1</sup> des arcanes ou doctrines secrètes à l'instar des cultes à mystères, en matière d'observances rituelles et de croyances eschatologiques. Ainsi, dans l'histoire du pythagorisme survivant à la chute de ses confréries de Grande-Grèce — histoire dont nous ne saurions dire avec certitude <sup>2</sup> qu'elle fut rigoureusement continue depuis la fondation de la fraternité de Crotona jusqu'au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, sous l'Empire romain, mais qui est marquée par de fortes analogies —, la persécution a été récurrente, du fait même de la pérennité de l'observance du secret.

Si, entre la première confrérie à Crotona à la fin du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère et le *sodalitium* pythagoricien romain contemporain de Cicéron <sup>3</sup>, la continuité est problé-

matique, il n'en reste pas moins que les motifs probables des violences antipythagoriciennes se retrouvent pour ainsi dire à l'identique.

Dans le cas du *sodalitium* romain, le conflit entre le lien sectaire et le lien civique est patent : les « mystères » célébrés par les Pythagoriciens apparaissent comme attentatoires à l'unité de la *res publica*, et la dissidence religieuse fortement amplifiée par la pratique du secret est dissidence politique. La rénovation de la secte dont parle Cicéron à propos de Nigidius Figulus <sup>4</sup> semble donc avoir suscité un renouveau de l'hostilité qu'avait rencontrée la première forme crotoniate. Cependant, l'analogie ne doit pas être poussée trop loin ; lors de la période de domination des Pythagoriciens à Crotona et dans le reste de la Grande-Grèce, probablement jusqu'aux environs de 450 avant notre ère, parler d'un conflit aussi franc entre le lien civique et le lien sectaire n'est peut-être pas fondé au même degré que dans le cas romain.

En effet, aux yeux de plusieurs exégètes <sup>5</sup>, les Pythagoriciens ont exercé un réel ascendant politique <sup>6</sup>, serait-ce sous la forme de conseil adressés aux dirigeants : d'aucuns verrait même dans leur confrérie une faction, rendue d'autant plus redoutable par l'observance du secret. En pareil cas, c'est l'hypothèse d'une violence religieuse qui perdrait sa justification. A tout le moins, elle ferait figure d'hypothèse résiduelle, la faction antipythagoricienne étant présumée avoir usé du prétexte du secret rituel de sa rivale pour lui prêter une dissidence religieuse pour ainsi dire imaginaire. Mais est-ce bien le cas ? D'une part, Platon déjà voyait en Pythagore le fondateur d'un mode d'existence, que l'on peut dire philosophico-religieux, plutôt que le chef d'une faction. En cela, il était plus sensible à ce qui devait subsister qu'à ce qui devait disparaître dans l'histoire des Pythagoriciens. D'autre part, même si l'hétairie pythagoricienne pouvait, dans sa première époque en Grande-Grèce, passer en effet pour une faction, son existence d'alors ne s'y réduisait pas. Il y a un apparaître politique du cercle pythagoricien mais aux yeux d'un Platon, ses fins sont d'un ordre plus élevé.

En réalité, la « politique pythagoricienne » est franchement atypique si on la rapporte aux façons de concevoir les régimes qui ont eu cours à partir du débat du v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et peut-être plus tôt, si l'on considère Anaximandre de Milet. En effet, Pythagore, si l'on en croit Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote et ami des Pythagoriciens du iv<sup>e</sup> siècle <sup>7</sup>, était partisan d'une forme de théocratie, qui tendait à abolir — ou, si l'on veut, à neutraliser — les diverses prétentions des factions à l'exercice du pouvoir. Le propre de cette politique serait précisément de se situer d'emblée hors du plan de la cité — du plan d'immanence — pour rattacher ses membres directement au magistère des puissances divines et démoniaques ; les hommes ne sont pas susceptibles d'autogouvernement, selon les Pythagoriciens, du fait de leur indiscipline foncière. Les querelles des factions « oligarchiques » et « démocratiques » ne font qu'attester une telle indiscipline. C'est au point que la rébellion crotoniate de 510-509 contre les Pythagoriciens, ourdie par Cylon et Ninon <sup>8</sup>, fut, semble-t-il, le fait de patriens tout autant que de partisans du *demos*. Cette convergence pourrait indiquer à elle seule l'hétérogénéité de la politique pythagoricienne à l'égard des factions se disputant le *kratos* dans la cité. Car, quel que soit leur différend, celles-ci ont en commun de placer l'origine du pouvoir dans des caractéristiques ou vertus humaines, comme la naissance, la richesse ou la condition d'homme libre, tandis que les Pythagoriciens, se plaçant au-dessus de ces valeurs en conflit, visaient à

unifier la cité en la subordonnant dans son ensemble à la loi de la nature, qui est divine dans son principe. Pour les Pythagoriciens, selon une formule dont usera Kant bien plus tard, « l'homme est un animal qui a besoin d'un maître »<sup>9</sup> ; et ce maître est directement le dieu suprême, ce qui nie à son fondement l'autonomie du politique. La secte pythagoricienne n'est que la médiatrice entre le dieu et la cité, elle n'aspire pas à un pouvoir propre mais au magistère que lui vaudrait cette médiation même. Il n'est pas invraisemblable de penser que les adversaires de la secte aient négligé ce rôle médiateur pour lui prêter une sorte de domination effective ; la confrérie fut en butte à des attaques procédant de son exclusivisme, si l'on en croit Jamblique<sup>10</sup> : ce ne saurait être exactement au titre de *stasis*, de faction de type classique, qu'elle peut être mise en cause, mais en vertu de son caractère paradoxal, à la fois civique et extra-civique, communauté dans la communauté, qui s'isole de la cité pour mieux veiller sur elle.

L'origine même que les Pythagoriciens accordaient au pouvoir — « tout le pouvoir au Dieu » —, leurs observances, plus supposées qu'effectives eu égard au secret, l'éventualité d'un culte différent du culte civique, tout conspirait à faire passer au premier plan, dans un affrontement politique, le caractère religieux de la secte. On peut même à certains égards accorder à Armand Delatte<sup>11</sup> que Pythagore ne vint pas à Croton en démagogue mais en mystagogue, que sa politique, pour incontestable qu'elle soit, n'est qu'une conséquence de sa conception de l'univers et du salut. On rectifierait volontiers, cependant, le jugement de Delatte en disant que la politique pythagoricienne peut faire figure de partie intégrante de l'économie pythagoricienne du culte des dieux, étant entendu qu'il y a des degrés dans l'observance. L'important est de rappeler le refus pythagoricien d'émanciper les cités de la tutelle divine, l'affirmation de l'existence d'une seule et même loi pour la nature et pour la cité.

La violence antipythagoricienne, on le voit, ne saurait se réduire à une violence entre factions et semble bien à maints égards procéder d'une cause qu'il est loisible d'appeler « religieuse ». Mais en quel sens précis convient-il d'entendre ce dernier terme ? On a observé qu'il n'était pas possible de l'entendre dans un sens totalement étranger à l'ordre du politique. A vrai dire, parler ici de « violence religieuse » comporte quelques réserves, du fait de l'absence d'orthodoxie religieuse dans le cas des cités grecques. Ce ne sont pas les croyances propres de la secte, dans la mesure où elles intéressent les puissances divines, qui ont pu en tant que telles susciter cette violence. Il a fallu qu'elles interfèrent avec les croyances fondant le lien civique, de telle sorte que les Pythagoriciens apparaissent comme les promoteurs d'une restriction du cercle dirigeant à une élite en relation directe avec la loi divine, et en arguant pour exercer une forme d'hégémonie où se joignaient le spirituel et le temporel.

La violence antipythagoricienne serait, dans ces conditions, une violence antithéocratique, le secret propre à la secte étant conçu par ses divers opposants comme la volonté d'exclure la plupart des citoyens des rites assurant la dévolution du pouvoir, le groupe pythagoricien constituant une sorte de cité sainte tenant ses conseils d'en haut. Certes, la cité dans son ensemble doit, pour les Pythagoriciens, « suivre le dieu »<sup>12</sup>, mais ce ne sera pas sur le même mode pour tous ses membres. En effet, l'économie du salut est telle qu'elle écarte la grande majorité de la cité, vouée à suivre le magistère pythagoricien sans en pénétrer les arcanes. Les Pythagoriciens, qui

concevaient leur lien communautaire sur le mode de la *philia* — un ami est un autre moi-même, selon une formule pythagoricienne passée en proverbe —, même si une hiérarchie initiatique a pu exister parmi eux, comprenaient leur rôle à l'égard des autres membres de la cité comme celui de berger à l'égard de son troupeau. Ce motif pastoral, qui manifeste la supériorité radicale de la secte sur la cité, a donné consistance aux griefs des adversaires des Pythagoriciens qui, omettant leur piété à l'égard du dieu suprême, n'ont sans doute voulu considérer que la supériorité revendiquée à l'égard des hommes. En effet, pour les Pythagoriciens, le pastorat politique est un sacerdoce ou un office, nullement l'exercice d'une domination (*kratos*) ; leurs adversaires, au contraire, ne discernant que l'ascendant pythagoricien sur la cité sans en saisir le vrai fondement, mais assez au fait des idées de la secte pour en connaître les tendances théocratiques, criaient au privilège, voire à l'élection autoproclamée ; leur violence, pour religieuse qu'elle soit dans les griefs selon lesquels elle prétend se justifier, est à finalité politique, en ce qu'elle réduit à l'ordre du politique ce qui ne saurait manquer de l'excéder pour une grande part. Le pasteur du peuple selon les Pythagoriciens <sup>13</sup> devait certes veiller au salut de la cité, mais le point essentiel semble avoir résidé dans l'action dissuasive du pasteur à l'égard des profanes, qu'il fallait maintenir dans le respect des dieux, des démons et des ancêtres. On voit que l'antipythagorisme a de quoi se nourrir, tout d'abord du caractère impénétrable des raisons d'agir de la secte, accompagné et renforcé par le sentiment d'une allégeance aux dieux bouleversant le contrat fondateur que chaque cité passe avec eux. Si l'on y ajoute l'ascendant politique obtenu grâce à ces *arcana imperii*, on conçoit que cet antipythagorisme ait rallié à soi nombre de factions, fussent-elles opposées entre elles. Car, sous couleur de se soucier du salut de la cité, le pythagorisme politico-religieux, au moins aux yeux de ses détracteurs, la subvertit ; le lien sectaire leur paraît, comme ce sera aussi le cas des adversaires de Nigidius Figulus et de son cercle à Rome, être antinomique du lien politique et le fondement rituel de ce dernier lien ébranlé par les rites réservés des Pythagoriciens.

Car, et ce serait là l'objet d'une violence religieuse présentant un caractère plus accusé, les Pythagoriciens couraient également le risque de passer pour une communauté culturelle ou rituelle hostile à la religion de la cité, comme l'a mis en évidence Marcel Detienne <sup>14</sup> : ce ne serait plus tant leur ascendant politique qui serait en cause que leur appartenance même à la communauté politique, du fait de leur refus du sacrifice sanglant qui scelle le contrat entre la cité et les divinités qui la protègent. Il y a là dans les croyances pythagoriciennes une forme d'archaïsme qui rappelle l'âge d'or <sup>15</sup> au milieu d'un âge où les hommes ont dépouillé l'adhésion immédiate à l'impératif naturel. Cet archaïsme, terme qui paraît à tout prendre plus adéquat que celui de traditionalisme — souvent utilisé à propos des Pythagoriciens —, ne pouvait que corroborer l'exclusivisme, déjà évoqué, dans les multiples griefs à leur encontre. Ajoutons que les périls attachés à l'existence d'une communauté exclusive et opaque au sein de la cité se doublaient des dangers présumés tenant à l'existence de communautés-sœurs dans d'autres cités. C'est ce qui contribuerait à expliquer, au demeurant, le fait que les rébellions antipythagoriciennes aient revêtu en Grande-Grèce le caractère d'une insurrection générale, comme si les confréries pythagoriciennes étaient en chaque lieu des corps étrangers à la cité. La « violence religieuse » prendrait dans ce cas la

forme d'une protestation contre des liens culturels échappant à la cité, se constituant sur le mode de l'allégeance personnelle, ce qui, par-delà le traditionalisme affiché des Pythagoriciens, ne peut être perçu que comme une menace pour l'ordre civique en tant qu'ordre culturel. Le traditionalisme et l'exclusivisme des Pythagoriciens étaient malaisément compatibles, l'un ayant un caractère virtuellement public que dément le second. Les Pythagoriciens ont cru pouvoir se consacrer tout à la fois au salut des individus et au salut de la cité, mais le premier de ces buts a pu faire douter de la réalité du deuxième, voire lui faire substituer par les adversaires des Pythagoriciens une pure volonté d'hégémonie, supra-civique tant par le dessein théocratique qu'ils leur prêtent que par les liens qu'ils entretiennent de cité à cité, ce qui donne le soupçon d'une religion *sui generis*.

L'amitié pythagoricienne, si fameuse, est comme l'esquisse d'une communauté rituelle affranchie du lien civique, mais le projet politique de la secte dans sa première époque l'expose à une sorte de confusion des genres, car l'on peut confondre — et les adversaires n'ont pas manqué de le faire — l'amitié pythagoricienne avec le comportement d'un groupe aristocratique s'assurant l'ascendant dans plusieurs cités.

Cette double vocation de la secte pouvait suffire à susciter la suspicion, produisant comme elle le faisait une sorte d'interférence « théologico-politique » ; mais il s'y ajoutait la pratique de la magie — commune aux Pythagoriciens de Crotona et au *sodalitium* de Nigidius à Rome —, qui pourrait également rendre raison de l'exécration dont furent l'objet Pythagore et ses sectateurs. Là encore, l'arcane ne faisait qu'accentuer la réprobation s'attachant à la communication directe avec le monde démonique, exact symétrique de la fascination qu'elle pouvait exercer sur les adeptes. La « violence religieuse » revêt ici un nouvel aspect, celui de l'opprobre qui s'attache à une évocation privée de puissances supérieures et de la défiance foncière à l'égard du pouvoir qu'elle peut conférer à qui l'exerce. Cet aspect sera décisif dans la persécution romaine contre le cercle de Nigidius ; si le Pythagorisme avait été purement contemplatif, nul doute que les persécutions à son encontre eussent été moindres.

Au reste, si l'on compare à cet égard Orphiques et Pythagoriciens, on ne peut manquer d'être frappé par le fait que, quand les Orphiques constituent des groupes initiatiques sans avoir le souci de s'assurer un magistère dans la cité, les Pythagoriciens de la première époque, pour leur part, tout en étant aussi constitués en groupes initiatiques, entendent bien s'assurer un magistère et n'ont cure d'une éventuelle polémique sur les vertus respectives — pour le dire à la péripatéticienne — de la vie théorétique et de la vie pratique. Aussi bien une violence religieuse, même « justifiée » par des observances rituelles ou des pratiques magiques suscitant la méfiance, ne peut-elle être ici que politique, en dernière analyse. Ce n'est pas à dire que les Pythagoriciens ne puissent être considérés sous le seul angle « religieux », mais, sous ce seul angle, ils ne pouvaient susciter le genre de violence qu'ils ont subi. Au demeurant, après 420 avant notre ère, ils entrent en diaspora et la théocratie qu'ils ont pu préconiser fait figure d'archaïsme aux yeux même de Platon, dans son *Politique*<sup>16</sup>. Il est possible qu'un schisme se consume alors entre les *mathematikoi* (les « savants ») et les *akousmatikoi* (les « croyants »), la science pythagoricienne et le rite pythagoricien commençant à perdre leur lien originel.

Si l'on examine la nature de ce schisme, on est conduit à faire la conjecture d'une différenciation des figures de Pythagore, le Pythagore *mathematikos* étant peu à peu l'objet d'une captation de l'Académie, qui se forge par là-même de façon très intéressée, un ancêtre légendaire (ainsi, dans le *Philèbe*<sup>17</sup> de Platon), tandis que le Pythagore fondateur et propagateur d'observances, sans cesser d'être l'objet de la vénération des *mathematikoi*, devient l'unique référence des *akousmatikoi*.

On poursuivrait volontiers la conjecture en supposant qu'après la ruine définitive de l'ascendant pythagoricien en *Magna Græcia*, en l'absence d'un corps de récits proches de l'événement, la violence pythagoricienne ait pu, tout particulièrement dans la branche ritualiste et « acousmatique », donner lieu à des représentations comme celle d'un Pythagore intermédiaire entre le divin et l'humain, selon le témoignage d'Aristote<sup>18</sup>. On assisterait ainsi à la manifestation de plus en plus expresse de ce que la période « politique » du Pythagorisme aurait laissé à l'arrière-plan, la théocratie impossible faisant place à une théonomie communautaire que E. Dodds et W. Burkert n'ont pas tort de comparer à une forme de puritanisme. La violence antipythagoricienne aurait par là contribué à émanciper les disciples de Pythagore du lien civique pour les destiner à une pratique de la « vie pythagoricienne », sous l'égide d'un maître entouré d'une aura de plus en plus mythique.

#### Notes

<sup>1</sup> *Phédon*, 62 b.

<sup>2</sup> W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972 (trad. angl. révisée de *Weisheit und Wissenschaft*, Nürenberg, Hans Carl, 1962) met en doute l'assertion d'Aristoxène (D.L., VIII, 46 et Jamblique, v.p., 3, 251) selon laquelle il aurait connu les « derniers Pythagoriciens ». L'existence de la secte se poursuit probablement au-delà du temps d'Aristoxène, mais on ne peut le faire descendre avec certitude jusqu'à la Rome de Cicéron (ou l'Alexandrie d'Eudore).

<sup>3</sup> P. NIGIDIJ FIGULI *Operum Reliquiae*, éd. Ant. SWOBODA, Prague-Vienne, Leipzig, 1889, *Testimonia de vita et studiis P. Nigidii Figuli*, t. XI, p. 136.

<sup>4</sup> CICÉRON, *Timæi*, fr. 1 (Tes. VIII de Swoboda, p. 136).

<sup>5</sup> Parmi les plus récents, citons W. BURKERT, *op. cit.*

<sup>6</sup> On verra, sur la politique pythagoricienne, Kurt VON FRITZ, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, New York, Colombia University Press, 1940 et Edwin L. MINAR, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, Walverly Press, 1942.

<sup>7</sup> DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, 58 D.

<sup>8</sup> Jamblique, v.p., 3, 248-251 et 254-264.

<sup>9</sup> KANT, « Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique, Sixième Proposition », trad. S. PIOBETTA, in *La Philosophie de l'Histoire*, Gonthier-Mediations, 1980.

<sup>10</sup> JAMBlique, v.p., 3, 255.

<sup>11</sup> Armand DELATTE, *Essai sur la Politique Pythagoricienne*, Liège, 1922, Première partie, chapitre 3.

<sup>12</sup> JAMBlique, v.p., 3, 137.

<sup>13</sup> On verra sur le pastorat politique des Pythagoriciens, l'Introduction de J. B. SKEMP à sa traduction de la *Politique* de Platon : *Plato. The Statesman*, Londres, Routledge, 1952, p. 61-65.

<sup>14</sup> Marcel DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972, p. 77-113 ; Id., *Dionysos mis à mort*, Gallimard, 1977, p. 139-157.

<sup>15</sup> Marcel DETIENNE, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 93-117.

<sup>16</sup> PLATON, *Politique*, 271c-e, 274e-275a.

<sup>17</sup> PLATON, *Philèbe*, 16c.

<sup>18</sup> Aristote, apud Jamblique, v.p., 3, 31 (*Aristotelis. Fragmenta Selecta*, éd. W. D. Ross, Oxford Classical Texts, 1955, Περὶ τῶν Πυθαγορέων, frag. 2).

# Guerre scolaire, guerre de religion ? Etude d'un concept historique dans le cas de la Belgique du XIX<sup>e</sup> siècle

Jean-Philippe SCHREIBER

La violence religieuse *stricto sensu* n'a plus été à l'ordre du jour dans l'histoire contemporaine de la Belgique, cela est évident. Néanmoins, le XIX<sup>e</sup> siècle belge, et particulièrement la période qui s'étend de la fin de l'unionisme à la constitution du Parti Ouvrier Belge et aux luttes pour le suffrage universel, a été marqué par le clivage croissant entre les deux grands courants philosophiques de la société belge, de sorte que le pays fut dans un état presque permanent de « guerre civile idéologique », comme l'ont écrit certains historiens <sup>1</sup>. La violence des discours, tant cléricaux qu'anticléricaux, fut aiguë, et les manifestations de haine, parfois physiques, entre tenants des principes de l'Eglise et défenseurs de la laïcité, furent légion.

Un excellent observateur de la société belge, même s'il parlait *in tempore suspecto* et s'il était résolument engagé dans ce combat, notait avec beaucoup d'à-propos, en 1880, le climat de rupture dans lequel s'était progressivement engagé le pays : Eugène Goblet d'Alviella, dans un texte bien connu, se faisait en quelque sorte le précurseur de la notion de « pilarisation », comme « esprit de séparation » de la société belge <sup>2</sup>. Ce climat ne fut jamais aussi aigu qu'entre 1878 à 1884, c'est-à-dire depuis l'arrivée, après huit années d'opposition, des libéraux au pouvoir et le vote de la loi organisant l'école neutre, jusqu'au retour des catholiques aux affaires et la réaction libérale à la nouvelle loi abrogeant les dispositions de ce que les catholiques nommaient la « loi de malheur ». Au point que de nombreux historiens et chroniqueurs ont parlé de « guerre scolaire » à propos de cette période de l'histoire du pays.

L'objectif de cette brève étude n'est pas d'écrire une nouvelle page d'histoire sur cette période amplement étudiée par le passé, ni de faire le point de l'historiographie sur le sujet. Il s'agit tout au plus d'une réflexion sur l'irruption, dans le discours historique, d'un concept qui renvoie nettement à d'autres enjeux. L'intention, ici, est de situer ces événements dans le contexte de l'époque et de tenter de comprendre les raisons pour lesquelles l'historiographie a véhiculé cette notion de « guerre scolaire », utilisant une terminologie qui faisait clairement référence à la guerre civile et à la violence religieuse ou antireligieuse, alors que d'autres événements de l'histoire du pays, tout aussi douloureux, tout aussi violents dans leurs manifestations et aussi dé-

terminants dans l'évolution de la société belge ne semblent pas avoir fait appel au même arsenal. A titre d'exemple, l'entrée « guerres scolaires » dans le *Dictionnaire d'histoire de Belgique* publié sous la direction de Hervé Hasquin, qui fait certes aussi référence au conflit des années cinquante, dont les ressorts furent en partie identiques, est une des plus longues : elle l'est bien plus en tout cas que la notice consacrée à l'enseignement primaire dans sa totalité <sup>3</sup>. Henri Pirenne, quant à lui, dans son *Histoire de Belgique*, définissait ainsi cette période : « Durant environ un quart de siècle toute l'activité du Parlement et du gouvernement devaient graviter autour du problème politico-religieux, ou, pour mieux dire, s'absorber en lui » <sup>4</sup>.

On sait que les différences fondamentales de conceptions en matière de principes régissant les rapports entre les Eglises et l'Etat ont pris leur consonance la plus aiguë dans le domaine de l'enseignement. Les catholiques considéraient l'enseignement comme un élément fondamental dans l'éducation religieuse. A leurs yeux, l'école communale ne pouvait être que religieuse. La neutralité ne pouvait qu'amener l'indifférentisme voire l'hostilité à la religion. De plus, les catholiques ont progressivement développé l'idée d'un rôle « supplétif » de l'Etat en matière d'enseignement, ce qui voulait dire que l'autorité civile n'avait à agir que lorsque l'initiative privée s'avérait insuffisante. Les ultramontains, eux, allaient évidemment plus loin encore en voulant bouter l'Etat hors de l'école.

Pour les libéraux, au contraire, les écoles officielles devaient être neutres, calquées en cela sur l'indépendance du pouvoir civil à l'égard de la religion. L'école officielle ne pouvait au mieux qu'inscrire un cours de religion à son programme et surtout enseigner une morale laïque, indépendante de toute croyance religieuse.

La première loi organique sur l'enseignement primaire de 1842 — ou loi Nothomb —, typique de la période unioniste, et dans laquelle certains ont vu un véritable « concordat scolaire » <sup>5</sup> avait réalisé un compromis entre ces deux antagonismes, et ce à une époque où la majorité des libéraux étaient encore généralement des catholiques pratiquants. Le développement de la sécularisation, les progrès du rationalisme et, surtout, le radicalisme des ultramontains, durant les décennies suivantes, troublées par de nombreuses querelles religieuses, sonneront le glas de ce compromis.

Il ne faisait pas de doute, après 1871, qu'une fois au pouvoir, les libéraux abrogeaient une loi qui faisait la part trop belle aux prétentions du clergé. Une loi qui, de plus, avait été condamnée par le Congrès libéral de 1846, par la franc-maçonnerie depuis 1854 et par la Ligue de l'Enseignement, fondée en 1864. La lutte fut déclenchée par le contenu du discours du trône qui suivit la victoire des libéraux aux élections de juin 1878 : le nouveau cabinet y affirmait, par la bouche du roi, que « l'enseignement donné aux frais de l'Etat doit être placé sous la direction et sous la surveillance exclusives de l'autorité civile... » <sup>6</sup>. Ce que l'on peut effectivement, dans le contexte de l'époque, considérer comme une déclaration de guerre.

Le mandement collectif des évêques de 1878, au moment où la loi se préparait, rappelait les principes sur lesquels l'Eglise n'accepterait pas de transiger : elle réclamait au nom de sa mission divine, de la Constitution, de l'intérêt de la famille, dans l'intérêt de la société et de la patrie sa place légitime dans l'éducation de l'enfance. Un mandement qui était lourd de menaces : « Le caractère national a toujours été l'attachement à la religion, attachement qu'on ne peut tenter de briser sans provoquer une

résistance opiniâtre et invincible, et sans jeter le pays dans le trouble des luttes et des divisions intestines »<sup>7</sup>.

Pierre Van Zuylen considère que la faute politique ne résidait pas tant dans la lettre des mandements mais dans leur formulation : après, dit-il, « le débordement de haine sectaire » d'une partie des libéraux, le mandement aurait pu donner à réfléchir aux tièdes et aux indifférents ; mais il fut, selon lui, « présenté de façon fort maladroite. Au lieu d'un appel à la concorde dans le respect des sentiments du grand nombre, ce fut un réquisitoire enflammé contre la politique des libéraux dans le passé et les projets qu'on leur prêtait pour l'avenir »<sup>8</sup>. Van Zuylen note encore que le mandement devait son ton agressif à son rédacteur, le chanoine Lupus, un polémiste ardent.

La loi Van Humbeeck adoptée par les libéraux revenus au pouvoir, en 1879, rompait en effet radicalement avec la loi de 1842 basée sur la collaboration entre le clergé et les pouvoirs publics. Désormais, l'instruction religieuse ne figurait plus au programme des écoles primaires et était laissée au soin des familles et des ministres du culte, dans le local scolaire, mais en dehors des heures de classes. Toute commune devait désormais avoir une école primaire officielle. L'enseignement de la morale était maintenu, mais il était coupé de toute référence aux dogmes. Enfin, et ce n'est pas le moins important, ne pouvaient plus être nommés instituteurs communaux que les candidats porteurs d'un diplôme conféré par une école normale de l'Etat<sup>9</sup>.

Pourtant, entre janvier et juillet 1879, moment de sa promulgation et de ses premières mesures d'application, la loi Van Humbeeck allait connaître un net infléchissement dans le sens d'une neutralité que Jacques Lory qualifie de « confessionnelle » : le gouvernement restituait en fait virtuellement à la religion une grande partie de la place qu'elle occupait antérieurement, sans cependant inscrire ces dispositions dans la loi, ce qui expliquait la méfiance des catholiques<sup>10</sup>.

Parmi les premières réactions des catholiques, il y eut le refus de l'épiscopat de participer aux célébrations du cinquantenaire de l'Indépendance, ce que le Vatican déplora par ailleurs<sup>11</sup>. Ensuite, les mesures des évêques — refus d'administrer les sacrements au personnel des écoles officielles, aux parents qui y envoyaient leurs enfants et à tous ceux qui soutenaient l'école publique — eurent pour effet de mettre ces familles au ban de la communauté. Elles prolongeaient la guerre déclarée depuis de nombreuses années par l'épiscopat aux électeurs libéraux à travers ce que Jean Stengers a appelé « les armes du clergé » : la chaire et le confessionnal<sup>12</sup>.

Frère-Orban, chef du cabinet libéral, avait tenté depuis 1879 de faire en sorte que le pape Léon XIII désavoue les évêques belges — ce que l'on a appelé « l'échange de vues » entre la Belgique et le Vatican. Il n'obtint pas satisfaction sur ce point et provoqua la rupture des relations diplomatiques entre la Belgique et le Saint-Siège. Des textes, rapidement publiés à l'époque, ont montré que le pape avait envoyé des instructions secrètes aux évêques, approuvant leurs mesures mais leur enjoignant de ne les appliquer qu'avec modération. Van Zuylen, en 1954, a analysé les archives vaticanes et montré que si les évêques belges étaient suffisamment audacieux pour se soustraire à la volonté du pape et du secrétaire d'Etat, c'est qu'ils étaient vraisemblablement encouragés en cela par certains membres de la Curie auxquels déplaisait l'attitude franchement favorable de Léon XIII à l'égard de la Constitution belge<sup>13</sup>.

Au lendemain du pétitionnement catholique de 1879, qui recueillit rapidement plus de trois cent mille signatures, et vraisemblablement en représailles, le gouvernement démit de leurs fonctions de nombreux gouverneurs, commissaires d'arrondissements et bourgmestres accusés de ne pas servir l'Etat avec suffisamment de zèle ; les catholiques ne manqueront pas d'en faire des martyrs de la cause <sup>14</sup>. Certains d'entre eux présideront d'ailleurs les nombreuses associations créées pour défendre l'école confessionnelle <sup>15</sup>.

Bien des communes catholiques mirent des entraves au fonctionnement des écoles officielles. Ce qui suscita l'intervention de l'autorité supérieure, laquelle désigna parfois des commissaires spéciaux pour en exécuter les mesures, provoquant quelquefois des affrontements violents. De plus, il y eut un réel sabotage suscité par les députations permanentes à l'égard des communes favorables à la loi Van Humbeek. En effet, en droit public belge, certaines résolutions des conseils communaux doivent être approuvées par la députation permanente du conseil provincial ; or, ces résolutions libérales se heurtaient à une violente hostilité au sein de ces députations, d'autant que les catholiques détenaient la majorité dans six des neuf provinces <sup>16</sup>.

Les conséquences de la loi libérale furent nombreuses et graves. Des démissions furent enregistrées dans l'enseignement officiel : Théo Luyckx parle de plus de deux mille deux cents enseignants, sur sept mille cinq cents, qui ont quitté l'enseignement officiel pour le libre entre 1880 et 1884 en raison des mesures de l'épiscopat, qui refusa les sacrements au personnel enseignant des écoles de l'Etat <sup>17</sup>. Jacques Lory a cependant montré que le refus des sacrements a également contribué, à terme, à la diminution de la pratique religieuse et, directement, à l'échec électoral des catholiques en 1880 et 1882 <sup>18</sup>. De plus il n'y avait quelquefois presque plus d'élèves dans les écoles officielles : l'exemple de Camille Huysmans est connu, qui fut le seul et unique élève de l'école communale de Bilzen.

En mars 1880, une commission pour « examiner la situation morale et matérielle de l'enseignement primaire en Belgique, les résultats de la loi de 1879 et les moyens employés pour entraver l'exécution de cette loi » fut mise sur pied. Les catholiques refusèrent d'y participer. En se fondant sur la lecture des listes de questions retrouvées dans certaines communes, Théo Luyckx a pu parler de « *soort linkse parlementaire inquisitie* » <sup>19</sup>, une terminologie qui fut omniprésente dans l'historiographie catholique. Enfin, les lois électorales du cabinet Frère-Orban (1878 et 1879) eurent comme conséquence d'enlever le droit de vote à de nombreux prêtres et à une partie de la paysannerie. Ce qui était, il faut le dire, une réponse à une loi votée sous le ministère catholique d'Anethan (1871) qui avait fait de même à l'égard des cafetiers, largement libéraux d'opinion.

Les catholiques remportèrent les élections de 1884. Parmi les raisons qui expliquent la chute du gouvernement libéral, en plus de celles qui ont été citées, il faut mentionner les effets financiers désastreux de la réforme scolaire : la construction de bâtiments scolaires inutiles et la nomination d'enseignants souvent réduits à l'oisiveté fut très coûteuse, alors que la crise économique sévissait durement. A titre d'exemple, dans le Limbourg, le nombre d'élèves présents dans l'enseignement officiel tomba de vingt-cinq mille à cinq mille ; pourtant, on y érigea plus de cent nouvelles écoles. En Flandre surtout, on comptait souvent deux instituteurs pour un élève. Entre 1879

et 1884, quelque vingt-six millions de francs de l'époque furent investis dans la construction de nouveaux bâtiments scolaires <sup>20</sup>. De sorte que le gouvernement fut contraint de lever de nouvelles taxes, qui assirent définitivement son impopularité.

De plus, les catholiques se rallièrent autour d'une seule bannière au lendemain de la condamnation de l'ultramontanisme par le pape Léon XIII : l'*Union Nationale pour le Redressement des Grievs*, constituée en février 1884, succéda à la Fédération des Cercles catholiques et les mena triomphalement aux élections puis au retour au pouvoir. Dans ses mémoires, Charles Woeste a été très clair sur le fait que dans le chef de Victor Jacobs et de lui-même, brefs ministres du gouvernement Malou rapidement révoqués par le roi, il y avait la volonté de mettre au point une stratégie politique à l'égard du parti libéral, pour l'empêcher de revenir aux affaires, stratégie qui était à l'œuvre dans la loi scolaire catholique de 1884 <sup>21</sup>. De plus, ils souhaitaient à nouveau décentraliser un secteur qui avait subi une forte poussée centralisatrice par la loi libérale de 1879. Or, de nombreux exemples dans l'histoire politique de la Belgique au XIX<sup>e</sup> siècle démontrent, que ce soit à propos de la loi scolaire de 1842 ou de la question des cimetières par exemple, que bien souvent un cabinet éludait un conflit au niveau national en reportant l'initiative sur les pouvoirs locaux.

La violence qui est à l'œuvre dans les événements de la « guerre scolaire » se reflète essentiellement dans la presse. En l'analysant, Anne Morelli a très justement montré que la violence verbale de mise dans la presse de l'époque n'est plus en usage de nos jours <sup>22</sup>. De plus, dès lors que l'on concevait les structures de la société dans laquelle on vivait en termes non de fractures sociales mais d'opposition fondée sur le clivage entre cléricisme et laïcité, toute démonstration, toute analyse ne pouvait qu'être lue à la lumière de ce clivage. Anne Morelli, encore, a montré qu'en 1877, à la veille de la guerre scolaire, le journal radical et républicain, à clientèle ouvrière, l'*Organe de Mons*, consacrait trente pour cent de sa surface rédactionnelle à la polémique religieuse <sup>23</sup>.

La lecture de la presse de l'époque montre que les conflits, même physiques, étaient fréquents : les élèves en venaient parfois aux mains, les écoles libres demeurées dans des bâtiments communaux étaient souvent délogées par la force. Les prêtres eux-mêmes faisaient montre de violence par la pression qu'ils exerçaient sur les parents via le refus des sacrements, la suppression de l'aide caritative ou la dénonciation en chaire de ceux qui confiaient leurs enfants à la *Geuzenschool*. La violence anticléricale n'était pas moindre, qui parlait des élèves des écoles confessionnelles menacés par les appétits charnels des prêtres « énervés par le célibat ». La presse ne manquait pas de servir la campagne libérale en fustigeant le caractère immoral des prêtres et des religieuses dans le but de déconsidérer les écoles catholiques. Anne Morelli a parlé du succès des rubriques consacrées aux « hommes à soutanes folâtres » dans la presse libérale populaire, à la veille de ces événements déjà <sup>24</sup>.

Jean Stengers, pour sa part, a montré le décalage entre le ton violent des journaux catholiques, à partir de 1860, et celui des responsables politiques catholiques qui les désavouèrent souvent énergiquement, et affirmèrent à la tribune du Parlement leur attachement à la Constitution — c'est la fameuse distinction entre la « thèse » et « l'hypothèse » <sup>25</sup>. À gauche, on estimait évidemment que cette distinction constituait une réelle hypocrisie. Or, les catholiques se trouvaient effectivement dans une situa-

tion délicate : ces journaux étaient liés à l'épiscopat, et soutenus par Rome, du moins sous Pie XI. Léon XIII, à partir de 1878, répondra à l'appel de la droite parlementaire et enjoindra à la presse ultramontaine de changer d'attitude. Ce qui contribua à précipiter l'agonie de l'ultramontanisme.

La violence était verbale dans la presse, elle était à l'œuvre dans les manifestations aussi. La question de la charité — le projet de loi sur les couvents —, en 1857, avait donné lieu, pour la première fois dans l'histoire de Belgique, à un conflit grave, qui débouchera sur des émeutes de rue. La menace que de pareilles émeutes se reproduisent servira souvent dans la stratégie des partis par la suite, qu'ils soient au pouvoir ou dans l'opposition. Le dernier épisode violent de la guerre scolaire est constitué par la manifestation catholique du 7 septembre 1884 à Bruxelles : le cortège de quatre-vingt mille personnes fut assailli, quatre heures durant, par quinze cents à deux mille contre-manifestants aux abords de la Bourse de Bruxelles, ce qui perturba complètement la démonstration cléricale. Les chroniqueurs catholiques, d'un côté, ont parlé de « bain de sang » — ce qui est très exagéré — et l'historien libéral Frans Van Kalken, pour sa part, a, selon Luc Keunings, travesti la réalité en parlant de « Barthélémy des Grosses Caisses » — un sobriquet qu'il avait repris à *La Chronique* du 7 septembre 1884 en souvenir des cartels lacérés et des instruments de musique détruits. On ne relèvera en effet pas de morts mais, toujours selon Keunings qui, à l'inverse de Van Kalken et de la tradition libérale, impute une part de responsabilité au laxisme du bourgmestre Buls, le rapport de l'officier de service transmis au Parquet parlera de « bagarres effrayantes », qui feront une centaine de blessés <sup>26</sup>. Si le député Cornesse, à la Chambre, le 26 novembre, affirmera que le pays venait d'assister « aux scènes les plus ignobles de son histoire », il convient néanmoins de rappeler qu'entre 1867 et 1884, l'intervention de la force publique dans les grèves ouvrières avait déjà entraîné la mort d'une trentaine d'ouvriers <sup>27</sup>.

Un acteur de la manifestation catholique du 7 septembre rapportera son témoignage dans un ouvrage volumineux consacré à cette seule journée. Il écrira, en 1885 : « J'ai été blessé le 7 septembre et j'ai vu autour de moi, en cent endroits, couler le sang belge. J'ai été sifflé, injurié, hué, comme des milliers de concitoyens l'ont été. J'ai vu briser de nombreux cartels, arracher des bannières, disperser un cortège splendide. J'ai vu frapper lâchement des vieillards, des musiciens, des citoyens désarmés ; j'ai vu déchirer et fouler aux pieds les couleurs nationales ; j'ai vu peinte sur la figure des assaillants une haine féroce ; j'ai passé plusieurs heures sous le feu des injures et des obscénités dont nos amis ont été abreuvés par des hommes et des femmes en délire. En un mot, j'ai assisté à un vrai guet-apens. Si les catholiques prévenus à temps s'étaient armés et avaient riposté, la guerre civile eût été déchaînée » <sup>28</sup>. Ce qu'il nous fait lire là, c'est la guerre des deux Belgique, pour paraphraser le titre d'un ouvrage connu consacré à la laïcité en France <sup>29</sup>. Les catholiques ne peuvent se reconnaître, c'est ce qui apparaît en tout cas entre les lignes d'Arthur Verhaegen, dans cette foule haineuse et violente. On retrouve ici nombre de parentés avec ce que seront les descriptions des émeutiers des manifestations ouvrières de 1886 à Liège et Charleroi, telles que les rapportera la presse bourgeoise. L'historien louvaniste Charles Terlinden, en 1929, à propos de la manifestation du 7 septembre, écrira, lui aussi : « Bien que M. Buls, bourgmestre de la capitale, eût donné sa parole d'honneur que

l'ordre ne serait pas troublé, la lie de la populace assaillit le cortège, sous les yeux impassibles de la garde civique et de la police, et se livra aux actes de violence les plus sauvages »<sup>30</sup>.

Les historiens de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et particulièrement dans la période qui précéda le premier conflit mondial, ont souvent ignoré les motifs de conflit entre piliers de la société belge, dans leur souci de fonder le patriotisme puis le nationalisme de cette fin de siècle. Godefroid Kurth — dans certains de ses travaux —, Henri Pirenne et Edmond Picard, qui popularisa l'expression d'*âme belge* dans son *Essai de psychologie de la nation belge* (1906) dédié à Henri Pirenne, furent les chantres de cette unité nationale. A leur suite, un historien comme le Liégeois Joseph Halkin (*Histoire de la Belgique*, 1922), dans un manuel officiel destiné à l'enseignement moyen, ne fit aucune référence aux luttes politico-religieuses du XIX<sup>e</sup> siècle : pour cette période, il ne releva que ce qui unissait les Belges, c'est-à-dire le cinquantenaire de l'Indépendance nationale. Or nous avons vu qu'il ne put être célébré dignement, puisque les catholiques refusèrent de s'y associer. Mais Halkin écrivait au lendemain de la Grande Guerre, marquée par l'union des trois familles politiques belges, ce qui entraînait quelques entorses à la réalité historique.

Henri Pirenne écrivit un petit opuscule intitulé *La Nation Belge*, qui est caractéristique de cet esprit : l'historien veut aller au-delà des clivages de la société belge pour raviver l'unité et le patriotisme. Il y montra que les différents territoires des Pays-Bas, qui possédaient une civilisation commune au Moyen Âge, devaient *nécessairement* s'unir en un même corps d'Etat, ce qui se fera à la fin de l'époque médiévale. Pirenne, qui voyait des signes de cette réunion bien avant l'époque bourguignonne, y parlera à peine des troubles religieux du XV<sup>e</sup> siècle et pas du tout des clivages du XIX<sup>e</sup>. Déjà, lors du vote de la loi Van Humbeeck au Sénat, son président, pourtant libéral, le prince de Ligne, adjura ses collègues de repousser une loi qui avait pour effet, selon lui, de partager la Belgique en « Guelfes et Gibelins, en blancs et noirs ». Il ne fut pas suivi et donna sa démission<sup>31</sup>.

Léon Van Der Essen, professeur à l'Université de Louvain, dans son *Esquisse d'une histoire de Belgique*, publiée en 1934, ne dira rien des divisions de la société belge au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans son *Histoire de Belgique*, publiée entre 1900 et 1932, sans prendre parti en aucune manière, Pirenne insista avec beaucoup de clarté sur les divisions qui avaient agité le pays durant près de trente ans ; néanmoins, en renvoyant dos à dos ceux qu'il appelait « l'extrême-droite ultramontaine » et « l'extrême-gauche antireligieuse », il préservait l'unité belge dans l'entre-deux, à vrai dire le pays réel, majoritairement catholique et, surtout, éloigné du suffrage. Dans le chapitre intitulé « Violence des luttes de partis », Pirenne décrivait comme suit le climat des années soixante-dix : « La division est partout, au sein des familles, dans la vie sociale (...). Poussée à ce point d'exaspération, la passion politique eût infailliblement abouti à la guerre civile si la restriction du droit de suffrage ne l'avait circonscrite aux limites de la bourgeoisie censitaire »<sup>32</sup>. Jean Puissant a nettement nuancé ce constat, dans un article récent, insistant sur la vivacité de l'affrontement entre les deux camps et la profondeur de la division dans le tissu social, puisque les effets quotidiens du conflit touchaient bien les milieux populaires ; l'activisme social, dans les deux décennies qui précèdent la création du Parti Ouvrier Belge, fut d'ailleurs surtout anticlérical<sup>33</sup>.

Les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle n'échappèrent évidemment pas, mêmes si certains éludèrent dans leurs travaux les motifs de division des Belges, aux clivages philosophiques du temps, comme le montrèrent les ouvrages publiés en 1876 à l'occasion du tricentenaire de la Pacification de Gand <sup>34</sup>. Symptomatique de cet état d'esprit : la même année qu'il mit en œuvre la loi Van Humbeeck, le gouvernement prit aussi l'initiative de dédoubler la chaire d'histoire médiévale à l'Université de Liège en raison de l'engagement catholique de Godefroid Kurth, qui en était le titulaire. Deux cours furent dès lors mis sur pied, l'un destiné aux étudiants catholiques, l'autre aux étudiants libéraux <sup>35</sup>.

Godefroid Kurth, précisément, s'il fut le chantre de l'unité belge, ne la concevait que de manière unilatérale : la Belgique était la nation catholique par excellence ; ceux qui ne partageaient pas cette destinée ne pouvaient qu'en être exclus : selon lui, en s'attaquant à la religion et en l'exilant de l'école, les libéraux avaient vu la Belgique se soulever contre eux et les tenir écartés du pouvoir depuis lors — Kurth écrivait en 1913. Il concluait : « Ainsi s'expie, aujourd'hui comme autrefois, les attentats à la conscience de la patrie » <sup>36</sup>. Et plus loin : « Comme en 1578, comme en 1789, comme en 1830, la Belgique a signifié leur congé aux persécuteurs de la foi » <sup>37</sup>. Ce qui, implicitement, faisait des libéraux des étrangers à la nationalité belge, hostiles à son unité. Deux Belgique s'opposaient : celle qui marquait son indéfectible fidélité à la loi de Jésus-Christ, et celle qui subissait « la direction d'hommes qui ont juré une guerre à mort au christianisme », conçue « dans l'ombre des sociétés secrètes » <sup>38</sup>. L'historien de la Vrije Universiteit Brussel Jeffrey Tyssens a montré, dans une étude récente, que ce n'est que dans le Hainaut et à Liège que l'enseignement officiel demeura dominant au lendemain de la réaction catholique à la loi Van Humbeeck <sup>39</sup> ; c'est-à-dire précisément les régions où Kurth déplorait les progrès de l'irrégion « la plus féroce » dans son ouvrage sur *La nationalité belge*.

Charles Terlinden, professeur à l'Université de Louvain, figure parmi ceux qui popularisèrent l'expression « guerre scolaire » dans l'historiographie. Il écrivait, en 1929, dans sa contribution à *l'Histoire de la Belgique contemporaine*, à propos de la période 1879-1884 : « Le mot d'ordre fut de déchristianiser la société. Le meilleur moyen de réaliser ce programme était de détruire l'esprit catholique, en Belgique, par le triomphe de l'école laïque et neutre et c'est pour atteindre ce but qu'avait été créé le ministère de l'Instruction publique » <sup>40</sup>. Au cours de la discussion à la Chambre de la loi Van Humbeeck, Jules Malou, l'un des leaders de la droite, avait qualifié le projet de « loi de guerre, loi de division et de malheur pour le pays, loi qui est un crime contre la nation belge » <sup>41</sup>. Le nom de loi de malheur deviendra le mot d'ordre des catholiques, alors que la notion de guerre, guerre à l'école et guerre à la religion, sera largement reprise, plus tard, par les historiens. Charles Terlinden, encore, dira qu'après la rupture des relations avec le Saint-Siège « la guerre scolaire devint presque une guerre religieuse. Des vexations de tout genre furent multipliées par l'autorité civile contre le clergé... » <sup>42</sup>. Terlinden, comme nombre d'historiens catholiques, utilisa précisément à l'encontre des libéraux une terminologie qui faisait référence à la vision que ceux-ci colportaient à propos de l'histoire de l'Église : ses textes étaient truffés d'allusions à la persécution religieuse — à propos de l'application de la loi sur l'enseignement neutre —, comme si les catholiques constituaient une minorité ba-

fouée, ou à l'Inquisition — dans la description des méthodes utilisées par les enquêteurs de l'enquête scolaire, une expression déjà utilisée à l'époque par Victor Jacobs <sup>43</sup>. A propos de l'enquête, justement, les historiens catholiques ne manquaient pas, et c'était tout aussi symbolique, de parler des procédés d'intimidation, des instituteurs faisant office d'accusateurs publics, indiquant les personnes à interroger, les témoins à entendre... <sup>44</sup>

L'historiographie catholique s'est surtout fondée, pour décrire ces événements, sur un ouvrage paru au début du siècle et dû à la plume de Pierre Verhaegen, *La lutte scolaire en Belgique* <sup>45</sup>. Ce qui amena certains, comme Charles Terlinden, entre autres, à colporter nombre d'inexactitudes en renfort de leur thèse. Terlinden écrivait ainsi, par exemple, que « les écoles libres établies dans des immeubles communaux sont vidées, avec emploi de la force armée, ce qui provoque des troubles graves, même, à Heule, le sang coule, et trois catholiques, dont une femme, sont tués, en défendant l'école libre contre le commissaire du gouvernement » <sup>46</sup>. Une étude ultérieure a rétabli la vérité historique, montrant que dans ce village de Flandre occidentale un homme avait effectivement été tué et deux personnes blessées, alors que les deux gendarmes qui accompagnaient le commissaire spécial du gouvernement avaient dû, après sommations, faire usage de leurs armes pour repousser une foule menaçante d'un millier de personnes <sup>47</sup>. Ces émeutiers, enivrés par les meneurs, furent alors rapidement ramenés au calme par le vicaire, auquel on reprocha à juste titre de ne pas être intervenu avant que les gendarmes ne fussent obligés de tirer. Il faut dire qu'il y eut pis que les exagérations de Terlinden : en 1910, une exposition consacrée aux métiers à domicile fut organisée à Bruxelles ; on y représentait notamment un tisserand de Heule. L'organe socialiste *Le Peuple* rappela à ce propos qu'en 1880 les tisserands du village s'étaient révoltés contre leurs patrons, révolte qui fut étouffée dans le sang (*sic*) !

Le fait que Pierre Van Humbeeck fut franc-maçon et que le cabinet Frère-Orban avait une nette coloration anticléricale, notamment dans le chef des ministres Bara et Graux, amènera nombre d'auteurs catholiques, à la suite de Verhaegen, à faire de la politique scolaire du cabinet un complot tramé dans les loges maçonniques. Godefroid Kurth voyait déjà dans le Congrès libéral de 1846 une déclaration de guerre à la religion de l'immense majorité de la nation, une guerre poursuivie inlassablement, selon lui, par la franc-maçonnerie <sup>48</sup>. Un thème qui demeurait encore un élément majeur de l'ouvrage du député catholique Lamalle, écrit en 1958, peu de temps avant l'épilogue de la deuxième guerre scolaire, *La guerre scolaire d'autrefois*. Lamalle voyait dans le parti libéral de 1878 le « jouet des loges » <sup>49</sup>. Un ouvrage qui s'inscrit, c'est clair, dans le renouveau des travaux, polémiques autant que scientifiques, des années cinquante sur la lutte scolaire, mais qui persistait cependant à voir dans la politique libérale et socialiste en matière scolaire l'empreinte de la maçonnerie. Un historien catholique plus modéré comme le diplomate Van Zuylen concédera que les instructions des évêques, pourtant déjà très rigoureuses en elles-mêmes, furent exécutées avec une sévérité inouïe <sup>50</sup>. Les historiens libéraux, eux, feront trop souvent l'amalgame entre les évêques et les hommes politiques catholiques, alors qu'il y avait de très nettes tensions. Ce n'est cependant pas le cas, par exemple, de l'ouvrage, fort mesuré, consacré par Van Leynseele et Garsou à Frère-Orban <sup>51</sup>.

On peut s'interroger, comme certains l'ont fait, sur le rôle de Léon XIII dans le fait qu'il n'y eut pas d'événements plus graves entre 1879 et 1884. En signant l'arrêt de mort de l'ultramontanisme, il coupait effectivement l'herbe sous les pieds des extrémistes. En 1884, c'est le roi Léopold II qui fera œuvre de pacification, même si certains, comme Lode Wils, y ont vu le sacrifice du cabinet Malou au profit de l'œuvre coloniale du souverain<sup>52</sup>. Jean Stengers a montré que la droite catholique a mal pris les pressions du roi et la révocation de Woeste et Jacobs, y décelant la peur du souverain face aux libéraux<sup>53</sup>. Mais il est vrai que la constitution du cabinet Beernaert a sans doute contribué à sauver l'unité du pays, d'autant que c'est désormais le parti catholique qui agira dans l'organisation scolaire, et non l'épiscopat. Un épiscopat qui ne verra plus ses vues rencontrées avant 1913<sup>54</sup>.

Un des analystes récents de la lutte scolaire de 1879-1884, Jean-Luc Soete, a pourtant montré que la loi Van Humbeeck et ses conséquences eurent nombre d'effets positifs : l'enseignement fut affecté par de profonds changements, parmi lesquels la rénovation des programmes ; on recourut dorénavant bien plus à l'exigence du diplôme pour l'octroi d'un poste dans l'enseignement, même si la loi Jacobs revint sur l'obligation que stipulait la loi libérale en la matière. Soete montre dans le cas du Tournaisis, mais cela se vérifia dans d'autres régions du pays, que l'infrastructure scolaire fut largement modernisée et aménagée ; enfin, et surtout, la loi Van Humbeeck amena une croissance importante de la population scolaire et dès lors le recul de l'analphabétisme<sup>55</sup>. On peut ajouter à ce qu'écrit Soete que la loi de 1879 mit fin à l'influence exclusive du clergé catholique sur l'école officielle et que même sous le régime des lois catholiques, après 1884, des laïcs, de plus en plus nombreux, prirent en charge l'enseignement libre aux côtés du clergé.

La lutte scolaire eut un impact certain sur le processus de laïcisation et même de déchristianisation du pays. Lassés d'entendre chaque dimanche des sermons contre les écoles de leurs enfants, beaucoup de citoyens qui étaient libéraux sur le plan politique et catholiques sur le plan religieux cessèrent de fréquenter l'église — un phénomène qui se renforcera quelques années plus tard avec les anathèmes contre le socialisme. Même si la guerre scolaire fut une victoire politique pour les catholiques, puisqu'elle força les électeurs à choisir : on ne pouvait désormais plus être libéral sur le plan politique et catholique sur le plan religieux. Dès lors, si certains libéraux quittèrent l'Église, d'autres abandonnèrent, quant à eux, le parti libéral. Henri Pirenne a bien montré l'erreur des libéraux de vouloir imposer à tous une loi que quelques-uns seulement souhaitaient : ils confondirent le pays légal avec l'ensemble du pays, comme si la question de l'enseignement n'intéressait que les seuls électeurs<sup>56</sup>. Or, la bourgeoisie anticléricale ne représentait qu'une faible minorité dans la Belgique de 1880.

On a vu que deux Belgique furent à l'œuvre durant ces années de conflit scolaire. La Question Royale, bien sûr, puis la seconde guerre scolaire des années cinquante diviseront à nouveau le pays. Mais il convient de dire, même si ces événements contribuèrent de manière importante à déterminer les structures sociales et politiques du pays dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, que leur nature était toute différente de celle de la question religieuse du XIX<sup>e</sup>. La guerre scolaire de 1950-1958, par exemple, fut bien plus liée à des considérations financières — les subsides à l'enseignement li-

bre — alors que le conflit du XIX<sup>e</sup> siècle était, lui, totalement doctrinal. On peut cependant nuancer ces considérations sur la division de la Belgique en rappelant qu'elles marquaient, à l'époque encore, surtout la bourgeoisie. D'autant que le régime était censitaire et que la clientèle des partis était essentiellement bourgeoise.

Le clivage philosophique a constitué jusqu'à l'adoption du suffrage universel le fondement essentiel de la vie politique en Belgique. Ce qui peut expliquer les fantasmes de ceux qui, dans les années cinquante de ce siècle, ont cru que de pareils conflits allaient se reproduire. Mais sans doute la question scolaire des années cinquante a-t-elle aussi amené les historiens à consacrer bien plus d'attention à la guerre scolaire de 1879 qu'à un autre aspect des tensions politico-religieuses du XIX<sup>e</sup> siècle, la question des cimetières, pourtant fondamentale.

On peut dès lors s'étonner de ce que la guerre scolaire, même si elle signifia une étape sans doute plus fondamentale dans le processus de laïcisation de la société, ait à ce point plus frappé les imaginations, au XX<sup>e</sup> siècle, que la question des cimetières, pourtant à peine éteinte quand les libéraux revinrent au pouvoir en 1878. Et ce n'est sans doute pas uniquement dû aux effets de la seconde guerre scolaire des années cinquante. Certes, la problématique des inhumations est plus complexe, notamment par ses aspects juridiques. Mais il me semble qu'elle fut empreinte d'une violence au moins aussi frappante que celle générée par la question scolaire. Faut-il rappeler, à ce propos, les vitupérations en chaire, surtout dans les communes rurales, contre les libres-penseurs morts sans sacrements, les inhumations dans ce que l'on appelait les « trous aux chiens », les exhumations de corps retracées dans la presse libérale qui parlait des « vicaires déterreurs »...<sup>57</sup> ? Mais sans doute la question scolaire servit-elle bien plus de « ciment à la laïcité » — l'expression est de Jean Leclercq-Paulissen<sup>58</sup> — que la question des cimetières, d'autant que cette même laïcité dut, avec les progrès du libéralisme progressiste et du mouvement ouvrier, prendre le champ du social de plus en plus en compte dans sa construction idéologique.

#### Notes

<sup>1</sup> Notamment E. WITTE et J. CRAEYBECKX, *La Belgique politique de 1830 à nos jours. Les tensions d'une démocratie bourgeoise*, Bruxelles, 1987, p. 90.

<sup>2</sup> E. GOBLET D'ALVIELLA, « La vie politique » dans *Cinquante ans de liberté*, vol. 1, Bruxelles, 1882, p. 7-198.

<sup>3</sup> H. HASQUIN (dir.), *Dictionnaire d'histoire de Belgique*, Bruxelles, 1988.

<sup>4</sup> H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, vol. VIII, Bruxelles, 1938, p. 66.

<sup>5</sup> Voir l'introduction de Guillaume VERSPAYEN à P. VERHAEGEN, *La lutte scolaire en Belgique*, 2<sup>e</sup> édition, Gand, 1905, p. v.

<sup>6</sup> Cité dans J. LORY, « La résistance des catholiques belges à la « loi de malheur », 1879-1884 », dans *Revue du Nord*, n° 266, 1985, p. 729.

<sup>7</sup> Cité dans J. STENGERS, « L'Eglise en Belgique : doctrine et pratique », dans H. HASQUIN (dir.), *Histoire de la laïcité*, Bruxelles, 1981, p. 68.

<sup>8</sup> P. VAN ZUYLEN, « La Belgique et le Vatican en 1879 », dans *Revue Générale Belge*, t. 90, 1954, p. 1095-1096.

<sup>9</sup> J. LORY, « La résistance des catholiques belges à la « loi de malheur », 1879-1884 », *art. cit.*, p. 730.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 730-731.

<sup>11</sup> P. VAN ZUYLEN, « La Belgique et le Vatican en 1879 », *art. cit.*, p. 2078.

<sup>12</sup> J. STENGERS, « L'Eglise en Belgique : doctrine et pratique », *art. cit.*, p. 61-62.

<sup>13</sup> P. VAN ZUYLEN, « La Belgique et le Vatican en 1879 », *art. cit.*, p. 2079-80.

- <sup>14</sup> Th. LUYCKX, *Politieke Geschiedenis van België*, 5<sup>e</sup> éd., Anvers, 1985, p. 171.
- <sup>15</sup> J. LORY, « La résistance des catholiques belges à la « loi de malheur », 1879-1884 », *art. cit.*, p. 741.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 741-745.
- <sup>17</sup> Th. LUYCKX, *op. cit.*, p. 172.
- <sup>18</sup> J. LORY, « La résistance des catholiques belges à la « loi de malheur », 1879-1884 », *art. cit.*, p. 737-738.
- <sup>19</sup> Th. LUYCKX, *op. cit.*, p. 173.
- <sup>20</sup> *Ibid.*
- <sup>21</sup> Ch. WOESTE, « La loi scolaire de 1884 et l'opposition des libéraux », dans *Revue Générale*, janvier 1927, p. 3-18.
- <sup>22</sup> A. MORELLI, « Propagande antireligieuse et anticléricalisme dans la presse libérale du XIX<sup>e</sup> siècle », dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, t. 17, 1987, p. 165-185.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 167.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 175-176.
- <sup>25</sup> J. STENGERS, « L'Eglise en Belgique : doctrine et pratique », *art. cit.*, p. 57 et ss.
- <sup>26</sup> L. KEUNINGS, « Le maintien de l'ordre en 1884. Les manifestations d'août et de septembre à Bruxelles », dans J. LORY et E. LAMBERTS (éd.), *1884. Un tournant politique en Belgique*, Bruxelles, 1986, p. 118.
- <sup>27</sup> L. KEUNINGS, « Le maintien de l'ordre en 1884. Les manifestations d'août et de septembre à Bruxelles », *art. cit.*, p. 143.
- <sup>28</sup> A. VERHAEGEN, *La manifestation nationale du 7 septembre 1884 à Bruxelles*, Gand, 1885, p. 2.
- <sup>29</sup> E. POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, 1987.
- <sup>30</sup> Ch. TERLINDEN, « Histoire politique interne : formation et évolution des partis », dans *Histoire de la Belgique contemporaine, 1830-1914*, t. II, Bruxelles, 1929, p. 156.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 145.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 65.
- <sup>33</sup> J. PUISSANT, « Démocratie, socialisme, anticléricalisme et inversement », dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, t. 18, 1988, p. 135-138.
- <sup>34</sup> Voir F. VERCAUTEREN, *Cent ans d'histoire nationale en Belgique*, Bruxelles, 1959.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 182-183.
- <sup>36</sup> G. KURTH, *La nationalité belge*, Namur, 1913, p. 88.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, p. 168.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, p. 146-147.
- <sup>39</sup> J. TYSENS, *Strijdpunt of pasmunt ? : levensbeschouwelijk links en de schoolkwestie, 1918-1940*, Bruxelles, 1993, p. 23.
- <sup>40</sup> Ch. TERLINDEN, « Histoire politique interne : formation et évolution des partis », *art. cit.*, p. 141.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, p. 146.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, p. 147.
- <sup>43</sup> D. LAMALLE, *La guerre scolaire d'autrefois*, Liège, s.d. (1958), p. 164.
- <sup>44</sup> Voir Ch. TERLINDEN, « Histoire politique interne : formation et évolution des partis », *art. cit.*, p. 148.
- <sup>45</sup> D'après J. LORY (*Libéralisme et instruction primaire, 1842-1879. Introduction à l'étude de la lutte scolaire en Belgique*, Louvain, 1979), le livre de Pierre Verhaegen se fondait en partie sur l'ouvrage de polémique de P. Gouy (*La guerre à l'enseignement chrétien en Belgique...*), contemporain des événements — il fut publié en 1880 — et déjà fortement empreint d'antimaçonnisme.
- <sup>46</sup> Ch. TERLINDEN, « Histoire politique interne : formation et évolution des partis », *art. cit.*, p. 149-150.
- <sup>47</sup> M. E. VERHEUST, « Episode de la guerre scolaire dans le Courtrais (1880). Le drame de Heule », dans *Handelingen van de Geschied- en Oudheidkundige Kring van Kortrijk*, t. XXXI, 1959-1960, p. 121-154.
- <sup>48</sup> G. KURTH, *La nationalité belge, op. cit.*, p. 166-167.
- <sup>49</sup> *Ibid.*, p. 62.
- <sup>50</sup> P. VAN ZUYLEN, « La Belgique et le Vatican en 1879 », *art. cit.*, p. 73.
- <sup>51</sup> *Frère-Orban de 1857 à 1896*, vol. II, Bruxelles, 1954.
- <sup>52</sup> Dans l'*Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, t. 13, Haarlem, 1983, p. 186.

<sup>53</sup> J. STENGERS, « Léopold II et le cabinet Malou (juin-octobre 1884) », dans J. LORY et E. LAMBERTS (éd.), *1884. Un tournant politique en Belgique*, *op. cit.*, p. 151-177.

<sup>54</sup> J. STENGERS, « L'Église en Belgique : doctrine et pratique », *art. cit.*, p. 69.

<sup>55</sup> J.-L. SOETE, « La résistance catholique face à la loi Van Humbeeck dans l'arrondissement de Tournai (1878-1884) », dans *Revue Belge d'Histoire Contemporaine*, t. 11, 1980, 1-2, p. 119-169.

<sup>56</sup> H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, *op. cit.*, p. 69-70.

<sup>57</sup> A. MORELLI, « Propagande antireligieuse et anticléricalisme dans la presse libérale du XIX<sup>e</sup> siècle », *art. cit.*, p. 174.

<sup>58</sup> J. LECLERCQ-PAULISSEN, « Les grands combats : l'émancipation politique et la guerre scolaire en Belgique », dans *Histoire de la laïcité...*, *op. cit.*, p. 135.



# Le droit à l'erreur : contrainte extérieure et obligation de conscience dans la pensée chrétienne \*

Jean-Luc SOLÈRE

Pour qui est convaincu de détenir la vérité, non pas n'importe quelle vérité, non pas une vérité indifférente, mais une vérité salvatrice et qui demande à être partagée, il est difficile de laisser en son état d'ignorance celui qui se trompe et se perd, qui se trompe en se perdant, se perd en se trompant. Mais est-on en droit de sauver les autres quoi qu'ils en aient ? Peut-on faire leur bien (leur bonheur, dans certaines versions laïques), malgré eux ? Doit-on passer outre leurs erreurs, leur refus de coopérer, leur mauvaise volonté ? Faut-il les contraindre à embrasser une doctrine qu'ils refusent, à vivre d'une manière qu'ils récusent ?

Incontestablement, en plusieurs occasions le christianisme s'est senti le devoir, pour leur propre bien, de plier les âmes rétives à la juste doctrine. Il ne s'agit pas là de simples controverses, toujours légitimes tant qu'elles s'en tiennent à l'échange d'arguments, ni même de la propagande. Il est question des mesures de contrainte, de l'usage de la force qui se substitue à la parole lorsque celle-ci ne peut emporter la conviction : violenter le corps ou les biens d'autrui pour l'amener à professer ce dont on n'a pu le persuader autrement.

Je dis bien *persuader autrement* : car il est évident que le persécuteur chrétien ne se contente pas d'une formelle déclaration de bouche ; ni ne veut-il seulement mettre un adversaire importun hors d'état de contester, supprimer purement et simplement celui qui lui résiste : il espère son ralliement effectif, il croit qu'en agissant sur le corps il touchera l'âme, qu'en maîtrisant la matière il s'assurera de l'esprit. Du raisonnement à la violence, il n'y a pour lui que changement de moyen, non de fin.

Nous devons nous demander comment on a pu croire à une telle illusion. Il ne suffit pas de s'étonner, il faut comprendre : comprendre comment a pu se former une théorie légitimant le recours à la violence par amour des autres. Quelle psychologie, quelle représentation de l'homme y a-t-il là derrière ?

Mais une autre question est pressante : la logique de la conversion forcée était-elle une nécessité interne du christianisme ? N'y avait-il pas d'autres manières d'appréhender le désaccord, de traiter l'incompréhensible aveuglement à l'évidence de la vérité ? Certes, on ne pouvait demander à cette religion, tant que son cadre intellectuel s'appuyait sur la compréhension traditionnelle des notions de révélation, péché

et rédemption, d'être tolérante au sens contemporain, c'est-à-dire de faire preuve de relativisme, et même d'un certain scepticisme à l'égard de ses propres valeurs, en somme d'une conviction molle. Pourtant je proposerai un parcours entre quelques penseurs qui ont posé les fondements de ce que pourrait être la tolérance religieuse au sens fort : non pas renoncer à sa propre identité, mais admettre que l'autre, l'hérétique, le différent, l'indifférent, a un *droit à l'erreur*, le droit d'errer, et de persévérer en toute bonne foi, sans être inquiété, lorsque sa conscience, en son for intérieur, l'y oblige. Dans cette perspective, rester fidèle à sa propre conviction, en toute honnêteté, si l'on n'est pas convaincu de se tromper, est un droit imprescriptible, qu'aucune contrainte extérieure ne doit venir entamer.

1. Notre premier jalon sera Pierre Abélard (1079-1142). Dans son traité d'éthique, intitulé *Scito teipsum*<sup>1</sup>, il définit le péché comme le *consentement* au vice, à l'inclination mauvaise, qui nous porte à mépriser Dieu (à omettre de faire pour lui ce que nous voyons ne pas devoir être omis, ou à ne pas omettre ce que nous voyons devoir être omis). On peut voir là les linéaments d'une morale de l'intention. Car ni l'impulsion, le désir, en amont du consentement, ni l'action elle-même, en aval, ne déterminent la qualité éthique du comportement, du point de vue théologique. Le désir n'est pas susceptible de qualification morale, dans la mesure où il ressortit à la simple nature : l'on n'est pas coupable d'éprouver une tendance, un attrait, qui ne dépendent pas de nous<sup>2</sup>. Le péché commence seulement lorsqu'on consent à ce désir, lorsqu'on se dispose intérieurement à le réaliser. D'autre part la réalisation elle-même, l'action, dans sa matérialité, ne sera dite bonne ou mauvaise qu'en fonction de l'intention qui l'a guidée<sup>3</sup>; et celui qui a assenti à sa convoitise, même s'il n'est pas passé à l'acte, est déjà pleinement coupable : « l'accomplissement de l'œuvre n'ajoute aucune aggravation au péché »<sup>4</sup>, « rien ne pollue l'âme que ce qui vient d'elle-même »<sup>5</sup>.

Certes, la justice des hommes réprime des actes commis sans mauvaise intention, comme celui de cette mère qui a étouffé son enfant par imprudence<sup>6</sup>, et punit plus lourdement des actes socialement graves. Mais c'est que les hommes jugent de ce qui est manifeste, non de ce qui est caché, et « considèrent moins l'imputabilité de la faute que l'effectuation de l'œuvre », alors que Dieu, qui connaît les cœurs, « moins attentif à ce qui se fait qu'à l'esprit dans lequel on le fait, pèse véridiquement dans notre intention même la culpabilité et examine la faute selon un vrai jugement »<sup>7</sup>. En d'autres termes, Abélard distingue parfaitement le domaine du théologico-moral, et celui du juridique, la sphère privée et la sphère publique. La justice humaine a pour compétence moins de « tirer vengeance de la nuisance qu'un homme inflige à sa propre âme que de celle qu'il peut faire subir à d'autres, de manière à prévenir davantage les dommages publics plutôt que de corriger les dommages privés »<sup>8</sup>; et « ces choses se font moins par devoir de justice, que pour des motifs de bonne gestion, afin qu'en prévenant, nous l'avons dit, des dommages publics, nous prenions soin de la commune utilité »<sup>9</sup>. Par conséquent (ce qu'Abélard ne dit pas, mais qu'on pourrait inférer de ses principes), l'autorité politique n'a pas pour vocation de punir un homme des éventuels dommages spirituels qu'il se cause en étant dans l'erreur religieuse, et ne doit intervenir que s'il trouble le bien commun. Qu'il mette en péril son salut ne regarde que lui et Dieu, qu'il menace l'ordre public regarde la communauté.

En revanche, ce qu'Abélard dit explicitement, c'est qu'il n'est de péché que contre la conscience <sup>10</sup>. Cela signifie que, du point de vue théologico-moral, un acte n'est pas répréhensible lorsqu'il est accompli sans consentement au mal, ou du moins à ce qui est reconnu comme mauvais. Si en effet seul l'assentiment détermine le caractère peccamineux, là où il n'y a pas assentiment au mal, par erreur ou ignorance, il n'y a pas péché, même si en réalité la décision et l'acte sont injustes. Autrement dit, on ne pèche que si l'on va contre ce que sa conscience indique. On peut donc se tromper de bonne foi sans se dresser contre Dieu. C'est pourquoi Abélard ne recule pas devant cet exemple provocant : les bourreaux du Christ n'ont pas péché s'ils ont cru être agréables à Dieu en faisant ce qu'ils ont fait <sup>11</sup>. Certes, on ne peut dire que leur action ait été bonne, ni même leur intention, qui doit répondre à un caractère objectif de justice <sup>12</sup>. Mais on ne peut dire non plus « que soit péché l'ignorance de qui que ce soit, ou cette même absence de foi qui interdit à qui que ce soit d'être sauvé » <sup>13</sup>. Sans avoir été pour autant agréables à Dieu parce qu'ils croyaient, à tort, le servir, les persécuteurs du Christ et des martyrs néanmoins « eussent péché plus gravement s'ils avaient commis la faute de les épargner en dépit de ce que leur imposait leur conscience » <sup>14</sup>. Un chrétien, pouvons-nous en conclure, ne devrait donc pas accuser de malignité un incroyant qui estime en conscience ne pas devoir se rendre à ses raisons.

2. Thomas d'Aquin, au XIII<sup>e</sup> siècle, reprend exactement la même thèse <sup>15</sup>. La volonté est-elle mauvaise lorsqu'elle s'écarte d'une raison qui erre ? Autrement dit : est-on coupable de ne pas suivre sa conscience même quand celle-ci se trompe (sans qu'on le sache, bien sûr), c'est-à-dire nous indique comme un bien ce qui est en réalité un mal, ou comme un mal ce qui est en réalité un bien ? Oui, répond-il, car une volonté est mauvaise quand elle veut le mal que lui présente la raison. Même si cette dernière est dans l'erreur, la volonté est principiellement méchante si elle se porte vers ce mal illusoire, ou évite ce bien également illusoire : il n'y a nul mérite à faire le bien en croyant faire le mal <sup>16</sup>. Le critère d'appréciation de la qualité peccamineuse ou non de la volonté est purement formel : il consiste dans la cohérence avec ce que la raison lui indique, et non dans la valeur objective de l'acte ou de la chose. En d'autres termes, il faut distinguer erreur et faute. La faute se surajoute à l'erreur si le sujet ne s'accorde pas avec ses propres représentations. Par conséquent, bien que la chasteté soit en soi un bien et que la rechercher comme telle soit une vertu, si une raison abusée la présentait comme un mal à la volonté, et que néanmoins cette volonté la désirât comme telle, elle serait vicieuse et non point vertueuse. De même, croire au Christ est un bien ; c'est même l'acte fondamental du chrétien. Mais cette condition indispensable du salut serait, subjectivement, immorale, si une intelligence troublée donnait cet acte de foi pour quelque chose de mauvais, et qu'une volonté vicieuse le choisît comme tel. Tout homme qui consent à ce qu'il pense être mal pèche. Le *dictamen* de la conscience oblige toujours : par soi si la conscience est droite, par accident si elle est erronée <sup>17</sup>. Si ce que la conscience erronée prescrit est contraire à la loi divine, cela est néanmoins pris pour la loi divine ; et qui refuse de la suivre s'oppose donc à la loi divine <sup>18</sup>. A.-D. Sertillanges conclut à juste titre : « Qui croit au Christ sans que sa conscience lui dise : la vérité est là, celui-là agit mal, et bien loin d'être un fils du Christ, il lui est adversaire. Bien mieux, qui croit devoir attaquer le Christ, l'hérésie ou

l'incroyance tenant sa conscience captive, celui-là, tant que cette conscience dure, ne peut point ne pas attaquer le Christ ; s'il ne l'attaque point, il pèche »<sup>19</sup>.

Ce « droit à la différence » dans l'appréciation de conscience doit être rapproché de la tolérance, au sens strict, à l'égard des « infidèles », ceux qui ne partagent pas la même foi. Doit-on les contraindre à croire ? Non, répond Thomas<sup>20</sup>, à moins qu'eux-mêmes n'empêchent la croyance chrétienne (non seulement par des persécutions, mais par leurs blasphèmes et leurs persuasions malignes). La foi en effet relève de la volonté : elle est un acte de l'intellect (puisqu'elle a pour objet la vérité), mais mû par la volonté à assentir à ce qu'il ne comprend pas parfaitement<sup>21</sup>. Or ce qui est accompli sous l'empire de la crainte est mêlé d'involontaire<sup>22</sup>, et relève de l'acte singulier, du cas d'urgence, non de la reconnaissance du vrai et du juste. On ne peut donc, cela serait un non-sens, forcer quelqu'un à donner l'adhésion de son cœur et de sa volonté, on ne peut l'obliger, par quelque pression que ce soit, à poser un acte de foi<sup>23</sup>.

Cette théorie a pu trouver une application historique au moment de la conquête du Nouveau monde. Bartolomeo de Las Casas a inlassablement lutté, dans le courant du xv<sup>e</sup> siècle, contre les exactions commises à l'égard des Indiens, et contre les arguments de ceux qui prétendaient légitimer l'entreprise de conquête comme étant une guerre juste. Parmi ces arguments, on alléguait que l'idolâtrie des Indiens appelait la destruction de leur culture, et que leur soumission préalable facilitait leur évangélisation. Appuyé sur la doctrine thomiste transmise par l'école dominicaine de Salamanque<sup>24</sup>, Las Casas a soutenu que ni selon le droit naturel, ni selon la loi divine, les Espagnols n'étaient fondés à dépouiller et réduire en esclavage les Indiens. La conversion, rappelle-t-il, ne s'obtient jamais par la force, mais seulement par la persuasion, car « la créature raisonnable [qu'est tout Indien, malgré la contestation de Sepulveda] est disposée de par sa nature à se laisser diriger par son libre-arbitre de façon douce, délicate, suave : en écoutant librement, en obéissant volontairement, en prêtant librement son adhésion et son allégeance à ce qu'elle entend »<sup>25</sup>. Et de citer le païen Sénèque : « l'esprit humain veut être persuadé et non contraint ; car il a en lui quelque chose d'élevé et de sublime, qui ne supporte pas la contrainte mais se soumet par contre au plaisir que lui procure ce qui est respectable et vertueux, parce qu'il juge cela capable de l'élever et de confirmer sa propre dignité »<sup>26</sup>. Seule la raison donc peut conduire à la conversion, et surtout le bon exemple procuré par la vertu, la douceur, l'affabilité, la bienveillance. Ensuite, la résistance éventuelle opposée par les indigènes ne justifie pas davantage le recours à la violence, car « étant donnée la conviction (erronée) où se trouvent les idolâtres que les divinités qu'ils honorent sont le véritable Dieu, non seulement ils sont en droit de défendre leur religion, mais le droit naturel les y oblige, et s'ils ne vont pas jusqu'à exposer leurs vies pour défendre leurs idoles et leurs dieux, ils pèchent mortellement (...) ; ils sont obligés de défendre leurs dieux et leur religion comme nous autres chrétiens sommes obligés de défendre le Dieu véritable et la religion chrétienne »<sup>27</sup>.

3. C'est pareillement dans une situation bien concrète de persécution que le traité sur la tolérance de Pierre Bayle trouve son origine. Peu après la révocation de l'Edit de Nantes, en effet, le réfugié huguenot fait paraître son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »* (1686)<sup>28</sup>. Le point de départ

scripturaire de son ouvrage est imposé à Bayle par les apologies catholiques des mesures prises en France contre les protestants, telle cette *Conformité de la conduite de l'Eglise de France pour ramener les protestants avec celle de l'Eglise d'Afrique* (1685) de Ph. Dubois-Goibaud. On prend appui en effet sur l'autorité et la conduite de saint Augustin dans l'affaire du schisme donatiste. Pour légitimer les peines temporelles infligées par l'Empire aux donatistes irréductibles, l'évêque d'Hippone aimait à citer la parabole du festin dont les invités se dérobent, dans l'*Evangile de Luc*, 14, 15-24 ; le maître de maison ordonne à son serviteur d'aller chercher d'autres convives et ajoute : « Contrains-les d'entrer ». C'est cette même parole et cette même exégèse que l'on applique aux huguenots. Bayle y oppose son propre commentaire, non pas théologique, parce qu'il n'entend pas déterminer positivement le sens donné par le Christ à ses paroles, mais philosophique en ce sens qu'il entend seulement réfuter leur compréhension littérale au nom des principes de la raison universelle <sup>29</sup>.

La pierre de touche, pour examiner la recevabilité d'une interprétation de l'Ecriture, est en effet selon lui la conscience raisonnable, la lumière naturelle <sup>30</sup>. Il ne s'agit pas de la raison spéculative, qui justifierait ou contesterait les dogmes : il y a trop d'incertitude en cette matière pour que l'on parvienne aisément au vrai <sup>31</sup>. Il s'agit de la conscience morale, guide infaillible de nos appréciations <sup>32</sup>. Elle est juge dans le conflit des religions et des interprétations, elle soumet à son examen toute compréhension de la révélation <sup>33</sup>. Elle nous permet de savoir à coup sûr que certaines lectures, notamment fondamentalistes, ne peuvent pas être vraies : « ce principe fondamental et cette clef assurée pour entendre bien l'Ecriture, c'est que si, en la prenant littéralement, on engage l'homme à faire des crimes, ou (pour ôter toute équivoque) à commettre des actions que la lumière naturelle, les préceptes du Décalogue et la morale de l'Evangile nous défendent, il faut tenir pour assuré qu'on lui donne un faux sens, et qu'au lieu de la révélation divine, on propose aux peuples ses visions propres, ses passions <sup>34</sup> et ses préjugés » <sup>35</sup>. Or la conscience, le Décalogue et l'Evangile interdisent que l'on fasse violence à son prochain (au moins si l'on n'est pas dans un cas de légitime défense) : on ne doit donc pas utiliser la contrainte pour obtenir une conversion. Augustin écrivait au comte Boniface, chargé de la répression anti-donatiste : « Il y a une persécution injuste, celle que font les impies à l'Eglise du Christ; et il y a une persécution juste, celle que font les Eglises du Christ aux impies (...) ; l'Eglise persécute par amour, et les impies par cruauté » <sup>36</sup>. Admettons que le zèle pour ce que nous croyons vrai inspire à l'égard du prochain un amour, tel que, par pure charité, on brûle de faire son salut. Cependant la conscience morale doit rester seule juge de ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire ; et elle nous prescrit de ne pas user de la force contre qui ne nous a pas nui : toute persécution est donc injuste <sup>37</sup>.

Devant l'incertitude, et peut-être l'indécidabilité, des controverses religieuses, Bayle se constitue ainsi une sorte de morale par provision. Tant que les esprits ne se sont pas réconciliés autour d'une seule et même croyance, il faut trouver une règle de vie commune qui permette la coexistence, pour que le monde ne devienne pas un « coupe-gorge ». Ce ne peut être que la tolérance. La chrétienté, la Terre tout entière, se divisent en sectes absolument persuadées d'être dans le vrai. Que se passera-t-il si chacune se réclame de l'obligation de contraindre ? Ce que le fanatique, tel Augustin, ne veut pas admettre, c'est que l'autre, l'adversaire, est aussi bien persuadé de son bon

droit. « J'ai la vérité de mon côté ; donc mes violences sont de bonnes œuvres. Un tel erre ; donc ses violences sont criminelles »<sup>38</sup>. Mais tout le monde peut en dire autant. Bayle invite à un salutaire exercice de décentrement, d'inversion des points de vue et de prise de conscience de la réciprocité<sup>39</sup>. Si le sens littéral de la parabole était vrai, les chrétiens n'auraient aucune raison de se plaindre des mauvais traitements qu'ils ont subis et subissent encore de la part des incroyants, ou les catholiques de ceux qu'ils reçoivent en Angleterre. Leur seul argument serait que eux sont dans la vraie religion ; mais ce serait une pétition de principe à l'égard des infidèles ou des hérétiques, une impasse donc dans la discussion, ou plutôt le dialogue de sourds. Puisqu'il n'y a pas d'autorité supérieure, reconnue d'un commun accord, pour trancher le différend doctrinal, on ne peut sortir de ce dangereux affrontement qu'en rappelant « des principes communs aux deux partis, tels que sont les maximes de la morale, les préceptes du Décalogue, de Jésus-Christ et de ses apôtres, touchant l'équité, la charité, l'abstinence du vol, du meurtre, des injures du prochain »<sup>40</sup>.

Loin donc que la tolérance, en permettant la multiplication des sectes, amène la ruine de l'Etat en le divisant, ainsi que le pensent la plupart des prédécesseurs de Bayle (Erastus, Juste-Lipse, Grotius, Hobbes), c'est l'intolérance qui crée les troubles civils et le désordre<sup>41</sup>. Le souverain a pour mission de maintenir la paix publique : il ne doit sévir que contre les croyances qui appellent à la haine, la violence et la sédition<sup>42</sup>. Les autres<sup>43</sup> doivent pouvoir, en paix, rivaliser dans les discussions et les bonnes œuvres.

Au-delà de la réfutation de l'interprétation littérale du « contrains-les d'entrer », Bayle montre que la notion même de conversion forcée est dépourvue de sens. Augustin répondait à l'évêque donatiste Vincent : « Vous ne devez pas regarder la contrainte elle-même, mais la qualité de la chose à laquelle on est contraint, si elle est bonne ou si elle est mauvaise »<sup>44</sup>. « Et moi, rétorque Bayle, je dis à mes lecteurs (...) qu'il ne faut pas regarder à quoi l'on force en cas de religion ; mais si l'on force, et que dès là que l'on force, on fait une très vilaine action et très opposée au génie de toute religion et spécialement de l'Évangile »<sup>45</sup>. La vertu de religion, l'adoration que l'homme doit au Créateur, consiste en des actes de l'esprit, des mouvements de respect, de crainte et d'amour que la volonté sent pour lui, et qui ne peuvent être nullement forcés<sup>46</sup>. Toute contrainte ne produit qu'un sentiment de crainte à l'égard du persécuteur, aucunement à l'égard de Dieu, car elle est incapable de persuader l'esprit. Elle n'arrache que des signes extérieurs de soumission, qui ne sont nullement agréables à Dieu<sup>47</sup>. La contrainte est contraire à la loi naturelle, elle l'est également à l'esprit de l'Évangile, lui-même parfaitement conforme à la raison : « il ne veut donc pas qu'on force personne ; ce serait traiter l'homme en esclave, et tout comme si l'on ne se voulait servir de lui que pour une action manuelle et machinale »<sup>48</sup>.

D'une manière générale, on ne peut obliger une volonté à vouloir positivement ce qu'elle ne veut pas : puisqu'elle est par définition une faculté de décision libre, c'est une absurdité que d'imaginer obliger à la liberté. « Cette contrainte extérieure fera naître en eux la volonté »<sup>49</sup>, prétendait pourtant Augustin à l'égard des donatistes : « tout ce que nous faisons avec vous, quoique nous le fassions malgré vous, c'est par charité, afin que vous vous corrigiez, et que, corrigés, vous viviez. Personne ne veut malgré soi, et pourtant pour qu'un enfant apprenne de plein gré, on le bat malgré lui, et

cela souvent est fait par un homme qui l'aime »<sup>50</sup>. La contrainte exercée sur un enfant, répond Bayle<sup>51</sup>, n'obtient de lui qu'une action, non point un changement d'idée, et elle est employée justement parce que l'enfant est incapable de se former une idée du juste et de l'utile. On n'a pas le droit non plus d'assimiler l'hérétique à un malade, un « phrénétique » qu'il faut parfois sauver malgré lui<sup>52</sup>. Le consentement n'est pas nécessaire à la guérison physique, il est indispensable à la conversion et au salut : « Dieu lui-même ne nous saurait sauver par force, puisque la grâce la plus efficace et la plus nécessitante est celle qui nous fait consentir à ce que Dieu veut »<sup>53</sup>. L'hérésie n'est pas une maladie, mais une conviction. On n'a pas davantage le droit de comparer le dissident à une brebis égarée qu'il faut ramener de force<sup>54</sup> : l'image ne vaut pas pour « des créatures douées de liberté, dont la conversion dépend essentiellement et totalement du consentement »<sup>55</sup>.

Cependant, il demeure une objection essentielle, liée à l'histoire personnelle d'Augustin, mais qui explique pourquoi le persécuteur s'imagine pouvoir changer l'âme en agissant sur le corps. Nous saisissons là quelle représentation de l'homme se trouve derrière la logique de la persécution.

Lorsqu'on a démontré le plus clairement qu'il est possible la vérité que l'on pense détenir en toute certitude, lorsqu'on a exposé en quantité des preuves absolument irréfutables, lorsqu'on a épuisé tous les moyens rationnels de conviction, qu'est-ce qui explique que l'adversaire résiste encore ? Si ce n'est pas par un défaut d'intelligence, il reste que ce soit à cause d'une volonté mauvaise, d'une volonté qui ne *veut* pas reconnaître le vrai, même dans son irrécusable évidence. Tel est le sentiment d'Augustin face aux donatistes. Leur aveuglement obstiné, devant toutes les bonnes raisons qu'on leur a présentées, est incompréhensible à moins de résulter de la perversion de leur volonté, qui se détourne délibérément de la vérité, obscurcit l'intellect, par attachement à tout ce qui relève du charnel. Le vrai s'impose de lui-même lorsqu'il est perçu ; mais les passions, les vices, les préjugés, les intérêts sensibles peuvent faire écran, ou empêcher l'esprit de s'appliquer sérieusement à sa considération. Il faut donc écarter tous ces obstacles sensibles, matériels, corporels, par un traitement sensible, matériel, corporel. « Non pas que quelqu'un puisse devenir bon malgré lui, mais la crainte de souffrir ce qu'il ne veut pas ou bien le fait renoncer à l'opiniâtreté qui le retenait, ou bien le pousse à reconnaître la vérité qu'il ignorait. Cette crainte le force à rejeter le faux qu'il soutenait, ou à rechercher le vrai qu'il ne connaissait pas, et par suite à s'attacher volontairement à ce qui était d'abord contraire à sa volonté »<sup>56</sup>. Seule la concupiscence, aversion à l'égard de Dieu, explique l'aversion à l'égard de la vérité. Il faut donc lui faire un contre-poids de toutes les contraintes matérielles<sup>57</sup>. Ce sera en réalité non pas forcer l'égaré, mais rétablir en lui un équilibre entre les tendances, restaurer la liberté de jugement que le péché lui a fait perdre. C'est ce que l'expérience confirme, selon Augustin. Lui-même, raconte-t-il, n'était d'abord pas favorable aux mesures réclamées par les autres évêques catholiques<sup>58</sup>. Puis il a changé d'avis en voyant leur efficacité, et surtout la joie des nouveaux convertis, qui, assure-t-il, remerciaient qu'on les eût délivrés de force de l'erreur<sup>59</sup> : cela prouve bien qu'il faut tenir compte du mal dans l'homme pour le soigner.

Monstrueuse doctrine, répond Bayle. La contrainte ou l'appât, les désavantages ou les avantages proposés, sont de l'ordre de l'intérêt, de la passion et ne peuvent

favoriser un jugement impartial, un examen lucide par une raison sereine, donc un ralliement de la conscience, qui est la seule chose exigible en matière de religion : « la crainte d'un mal temporel est suivie d'un trouble qui offusque les lumières du jugement, qui traverse l'usage du libre-arbitre » <sup>60</sup>. Cette impiété se double d'une erreur psychologique : le présumé hérétique, « s'il est bien persuadé que sa religion soit bonne, et s'il a assez de crainte de Dieu pour avoir une grande répugnance à professer une religion qu'il croit mauvaise, (...) se fortifiera dans la sienne, par la haine pour les moyens tyranniques qu'on veut employer contre lui » <sup>61</sup>. Et s'il aime le monde plus que Dieu et sa religion, il se convertira pour de mauvaises raisons. Par conséquent, la contrainte n'a pour effet que « d'affermir les gens dans leurs opinions, ou de les engager à dissimuler par crainte, par vanité, par ambition ; ou de leur faire naître l'indifférence » <sup>62</sup>.

D'ailleurs, on ne peut soutenir que ce soit la concupiscence qui retienne l'hérétique prisonnier de l'ignorance et l'empêche d'admettre la vérité catholique : « Ce soupçon aurait quelque fondement, s'il s'agissait d'une doctrine qui gênât la cupidité, et qui réfrénât les inclinations charnelles de l'homme ; mais il se trouve, je ne sais comment, que ce ne sont pas ces sortes de dogmes qui divisent les chrétiens » <sup>63</sup>. Il faut définitivement briser l'assimilation de l'erreur au péché. Bayle aura à y revenir contre Pierre Jurieu <sup>64</sup> : l'erreur ne résulte pas de la corruption du cœur, l'éducation seule inspire la persuasion d'une fausse religion <sup>65</sup>. Certes, comme l'a montré Descartes, tout jugement est un acte de volonté (puisqu'il consiste à affirmer ou nier), mais pas nécessairement d'une volonté perverse ; personne n'aime l'erreur pour l'erreur, et la persévérance qui nous y attache n'est qu'un effet des limitations de notre nature <sup>66</sup>.

Bayle dénonce une autre dangereuse illusion d'Augustin : l'Eglise ne fait que reproduire la conduite de Dieu, qui utilise les afflictions sensibles pour ramener à lui les cœurs <sup>67</sup>. Mais des hommes ne peuvent prétendre imiter la pédagogie divine : « Il n'y a point de doute que Dieu ne puisse se servir, pour convertir un jeune étourdi, d'une blessure qui l'estropiera, d'un vol qui le réduira à l'aumône, d'une calomnie qui le ruinera de réputation, et qui le contraindra de se confiner dans une retraite, où il ne songera qu'aux choses du ciel ; mais ces bons usages que Dieu sait tirer de ces disgrâces, n'empêchent pas que celui qui estropie, qui vole, qui calomnie cet homme, ne commette un très grand péché » <sup>68</sup>. L'homme ne doit pas s'arroger le rôle de la Providence. Dieu seul a le pouvoir de fléchir les cœurs en même temps que les corps ; la contrainte physique sans la contrainte du cœur ne sert à rien <sup>69</sup>.

Le persécuteur s'attribue également un pouvoir divin lorsqu'il voit dans l'obstination la marque du péché et de l'hérésie. Pour rompre cette équivalence, Bayle utilise une nouvelle fois un critère qui dépend de la forme et non du fond <sup>70</sup>. L'opiniâtreté consiste à persévérer dans l'erreur une fois même que l'on a été convaincu qu'elle est erreur : c'est l'effet d'une volonté maligne, qui va contre la conscience. Mais qui pourra assurer avoir convaincu celui qui néanmoins maintient sa conviction ? Dieu seul peut scruter les cœurs, déchiffrer une conscience. De l'extérieur, on ne peut distinguer l'opiniâtreté de la constance, *i.e.* de la fidélité à sa conscience <sup>71</sup>. Croire que les raisons que l'on avance sont claires comme le jour, indéniables à moins de mauvaise foi, c'est toujours commettre la même pétition de principe <sup>72</sup>. Au bénéfice du doute, il faut accepter que l'autre ne se rende pas aux arguments.

De là, Bayle peut définir un droit à l'erreur, un droit de la conscience errante <sup>73</sup>, qui, au sein même d'une pensée religieuse, contre tout intégrisme, oblige à reconnaître la légitimité de convictions différentes. Développant la même analyse éthique qu'Abélard (c'est l'intention qui fait la bonté de l'acte), il conclut : « la première et la plus indispensable de toutes nos obligations, est celle de ne point agir contre l'inspiration de la conscience (...) ; toute action qui est faite contre les lumières de la conscience est essentiellement mauvaise » <sup>74</sup>. L'homme est tellement faillible, que Dieu, qui l'a fait dépendant de son corps et de ses instruments empreints d'erreurs, ne peut réclamer de lui la connaissance de la vérité exacte, dont il n'est pas de signe indubitable qu'on la possède. Il n'y a pas d'autre critère que l'intime conviction, le sentiment intérieur <sup>75</sup>. Dieu se contente de cette bonne foi. L'important est qu'on recherche le vrai avec constance et sincérité. L'homme est « moyennant cela orthodoxe à l'égard de Dieu » <sup>76</sup>, car « la seule loi que Dieu, selon son infinie sagesse, ait pu imposer à l'homme à l'égard de la vérité, est d'aimer tout objet qui lui paraîtra véritable, après avoir employé toutes ses lumières pour le discerner » <sup>77</sup>.

#### Notes

\* Ceci est la version abrégée d'une contribution au volume *De la conversion*, à paraître aux éditions du Cerf, Paris, 1997.

<sup>1</sup> Je citerai la trad. de M. de Gandillac, aux Editions du Cerf, coll. « Sagesse chrétiennes », Paris, 1993.

<sup>2</sup> I, m, p. 215-216 et 218. Guillaume de Saint-Thierry a vivement critiqué cette thèse. Peu après, Hugues de Saint-Victor (*De sacramentis*, 7, 9, PL 176, 290 : *ideoque tentatio, quae est ex carne, non fit sine peccato*), Pierre Lombard (*Sententiae*, II, d.24, c.9), suivi par saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin (*In Sent.*, II, d.24, q.3, a.2, *Summa theol.*, IIaIIae, q.74, a.3, ad 3m) ont affirmé que les impulsions charnelles, même antérieures à toute prise de conscience, sont déjà un péché, même s'il est véniel et le plus léger de tous. Cela n'est pas sans importance pour le développement de la théologie morale. Voir O. LOTTIN, « La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensible aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *AHDLM*, t. 6, 1931, et T. DEMAN, « Le péché de sensualité », dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, t. I.

<sup>3</sup> Id., p. 223.

<sup>4</sup> Id., p. 215.

<sup>5</sup> Id., p. 220. Le synode de Sens, réuni contre Abélard par saint Bernard en 1140, a condamné cette idée.

<sup>6</sup> I, v, p. 230.

<sup>7</sup> Id., p. 231.

<sup>8</sup> I, VII, p. 232.

<sup>9</sup> Id., p. 233.

<sup>10</sup> Voir O. LOTTIN, « La valeur normative de la conscience morale. Les premières solutions au Moyen Age », *Ephemerides theologiae Lovanienses*, t. 6, 1932, p. 409-431.

<sup>11</sup> I, XIII, p. 241-242. Le synode de Sens a bien sûr condamné cette idée.

<sup>12</sup> I, XII, p. 241.

<sup>13</sup> I, XIII, p. 242.

<sup>14</sup> I, XIV, p. 249.

<sup>15</sup> *Summa theologiae* (= *STh*), IIaIIae, q.19, a.5, resp.

<sup>16</sup> Comme chez Abélard, on ne peut poser la réciproque : bonne est la volonté qui fait le mal en croyant faire le bien (*id.*, a.6). On est parfois inexcusable de ne pas identifier le mal, car on est tenu de connaître la loi naturelle et divine.

<sup>17</sup> *De veritate*, q.17, a.4, resp.

<sup>18</sup> Id., ad 1m et ad 3m.

<sup>19</sup> *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris, nouvelle éd., 1961, p. 391.

<sup>20</sup> IIaIIae, q.10, a.8, resp. (cela ne semble pas être le sentiment de Duns Scot, *Sent.*, IV, d.4, q. ultima). L'attitude est différente si ce sont des hérétiques ou des apostats, qui ont partagé la foi chrétienne et se sont éloignés d'elle. Dans ce cas, on peut les contraindre *etiam corporaliter* pour qu'ils satisfassent à ce qu'ils ont promis dans le baptême, et accomplissent ce qu'ils ont entrepris (*id.*) Il semble y avoir là une inconséquence : en quoi la contrainte exercée sur un ex-chrétien diffère-t-elle de celle exercée sur un infidèle de naissance ? Cette position doit être comprise en fonction de la conception médiévale du vœu, qui engage de telle manière que l'on est en droit d'obliger celui qui l'a prononcé à le respecter (ainsi l'abbé à l'égard du moine en rupture de communauté), même s'il a changé d'avis, car ce qu'il a donné il ne peut le reprendre (voir par exemple saint Anselme de Canterbury, *Cur homo Deus*, II, 5. Le contraire relève de l'infidélité proprement dite : *STh*, IIaIIae, q.88, a.3, resp.). Le traitement infligé aux hérétiques endurcis est d'être retranchés non seulement de l'Eglise, mais du monde, par la sentence capitale (*id.*, q.11, a.3), pour éviter la corruption de la communauté (*id.*, q.64, a.2). Mais l'argument utilisé pour conclure à cette peine mérité d'être examiné : il est bien plus grave de falsifier la foi, qui est la vie de l'âme, que de falsifier la monnaie, qui sert aux biens du corps ; si donc on punit de mort les faussaires, à bien plus forte raison doit-on faire de même pour les hérétiques. On peut penser que la nature de la sanction réclamée contre l'hérétique, l'élimination physique, n'est que contingente, liée à l'état d'une société qui utilise la peine de mort par ailleurs, et pourrait évoluer avec le droit et les mœurs. Il reste, bien sûr, que Thomas suppose que l'Eglise doit jouir de la collaboration du pouvoir civil, le bien spirituel de la communauté chrétienne se superposant pour lui au bien public.

<sup>21</sup> *STh*, IIaIIae, q.2, a.1 et q.4, a.2

<sup>22</sup> *STh*, IaIIae, q.6, a.6, resp. Voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 1, 1110a 11-19, b 1-9.

<sup>23</sup> Pas davantage on ne doit baptiser de force les enfants des infidèles, contre l'avis de leurs parents (*STh*, IIaIIae, q.10, a.12).

<sup>24</sup> Voir le *De jure belli* de Francisco de Vitoria et le *De jure et justitia* de Domingo de Soto.

<sup>25</sup> *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, éd. A. MILLARES CARLO, Mexico, 1941, I, 1, ch. 5, § 2, trad. M. MAHN-LOT, dans *L'Évangile et la Force*, Paris, Editions du Cerf, 1964, p. 105-106.

<sup>26</sup> *Id.*, p. 106.

<sup>27</sup> *Replicas, in Obras escogidas*, éd. J. PEREZ DE TUDELA, t. v, Madrid, 1958, n° XXXI, 11<sup>e</sup> réplique, trad. M. MAHN-LOT, *op. cit.*, p. 192.

<sup>28</sup> Je citerai les deux premières parties dans la réédition procurée par J.-M. Gros : Pierre BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Presses Pocket, coll. « Agora. Les classiques », 1992, la troisième partie et le supplément dans les *Œuvres diverses de M. Pierre Bayle*, La Haye, 1727, t. II, réimpr. Olms, Hildesheim, 1965.

<sup>29</sup> I, c. I, p. 85.

<sup>30</sup> Donnée par Dieu lui-même, « la Vérité essentielle et substantielle, qui nous éclaire alors très immédiatement, et qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles (...) » (I, c. I, p. 88). Cette lumière naturelle des premiers principes est le critère de distinction des autres vérités : « nous ne pouvons être assurés qu'une chose est véritable, qu'en tant qu'elle se trouve d'accord avec cette lumière primitive et universelle que Dieu répand dans l'âme de tous les hommes, et qui entraîne infailliblement et invinciblement leur persuasion, dès qu'ils y sont bien attentifs. C'est par cette lumière primitive et métaphysique qu'on a pénétré le véritable sens d'une infinité de passages de l'Écriture, qui étant pris selon le sens littéral et populaire des paroles, nous auraient jetés dans les plus basses idées de la Divinité qui se puissent concevoir » (*id.*, p. 89).

<sup>31</sup> II, c. x.

<sup>32</sup> « (...) il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle de l'équité qui, aussi bien que la lumière métaphysique, illumine tout homme venant au monde » (I, c. I, p. 98-90).

<sup>33</sup> « tout dogme particulier, soit qu'on l'avance comme contenu dans l'Écriture, soit qu'on le propose autrement, est faux, lorsqu'il est réfuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la morale » (I, c. I, p. 97).

<sup>34</sup> Qui peuvent être dues à « une vapeur bilieuse de tempérament » (p. 92).

<sup>35</sup> I, c. I, p. 86. Au reste l'Évangile n'a pas à craindre l'examen de la raison, car la morale qui s'y trouve est parfaitement conforme à (et confirme) ce qu'enseigne la lumière naturelle (I, c. III, p. 103-106).

<sup>36</sup> *Lettre CLXXXV*. Je cite d'après l'éd. et trad. des *Œuvres complètes de S. Augustin*, PÉRONNE *et al.*, Paris, Vivès, 1869-1878, t. v.

<sup>37</sup> Voir III, c. x, p. 454b : Augustin prétend qu'une même violence est bonne si elle est faite pour la juste cause, mauvaise si elle est faite pour l'injuste cause. Mais il a confondu les actions qui ont été laissées à notre libre appréciation, et deviennent effectivement bonnes ou mauvaises selon l'intention, avec celles qui nous ont été expressément ordonnées ou défendues par Dieu. Si on ne maintient pas cette distinction, il s'ensuit que le vol, le meurtre, le mensonge, etc., sont des actions vertueuses quand elles sont au service de la vérité. Tout devient légitimable (c'est pourquoi l'intolérance est principe de désordre : voir I, c. IV). Mais la fin ne justifie pas les moyens, tout n'est pas permis pour obtenir une conversion. Ces actions en elles-mêmes sont défendues par Dieu, et ne peuvent entrer au service de la vérité. « Dieu n'exige point que nous travaillions au salut de nos frères, en désobéissant actuellement à ses ordres ».

<sup>38</sup> I, c. x, p. 174. Voir Augustin, *Lettre XCIII* : « puisque les bons et les méchants font et souffrent souvent les mêmes choses, ce n'est ni par ce qu'ils font, ni par ce qu'ils souffrent, mais par les causes mêmes qu'il faut établir entre eux une différence » (II, 6). Le Christ a flagellé les Juifs (en chassant les marchands du Temple), les Juifs ont flagellé le Christ, mais les deux actions ne s'équivalent pas : « Il faut examiner qui agissait pour la vérité, qui pour l'injustice ; qui voulait nuire, qui cherchait à corriger » (II, 8). A quoi Bayle répond (III, c. XI, p. 456a) : « Il se peut faire que le persécuté ne vaille rien, mais le persécuté est toujours injuste ».

<sup>39</sup> I, c. v, IX et X. Voir III, c. XVI, p. 461b : « si ceux qui ont la vérité de leur côté peuvent justement se servir de violence contre les autres religions, voilà un droit qui sera allégué par toutes les sectes, et dont chacune se servira précisément avec les mêmes excuses que l'autre, sans que jamais on y puisse apporter d'autre remède que la discussion du fond même des controverses, discussion qui épuiserait la vie de Mathusalem pour le moindre article ».

<sup>40</sup> I, c. x, p. 174.

<sup>41</sup> n, c. vi, p. 256-257.

<sup>42</sup> Bayle (n, c. vi, p. 265) cite cette belle maxime : *Deorum injuriae diis curae* (c'est aux dieux de s'occuper des injures faites aux dieux).

<sup>43</sup> Bayle ne parle pas seulement, en chrétienté, des différentes confessions chrétiennes, mais y inclut judaïsme et islam (ii, c. vii).

<sup>44</sup> *Lettre xciii*, v, 16.

<sup>45</sup> iii, p. 461a.

<sup>46</sup> i, c. ii, p. 98-99.

<sup>47</sup> i, c. ii, p. 100.

<sup>48</sup> i, c. iii, p. 107. Voir iii, c. xxxvii, p. 495 (*sic*) a : « Forcer à faire le bien est une phrase contradictoire, non moins que celle-ci, *cogere voluntatem*, à moins qu'on ne l'entende d'un bien machinal, tel qu'est celui d'une fontaine qui verse du vin pour l'usage du menu peuple ».

<sup>49</sup> *Sermo cxii* (éd. cit., t. xvii, p. 178).

<sup>50</sup> *Contra litteras Petilianii*, ii, c. xciv (*puer ut hoc volens discat, invitus vapulat, et hoc plerumque ab homine carissimo*).

<sup>51</sup> iii, c. xxvii, p. 469a-b.

<sup>52</sup> Voir Augustin, *Lettre xciii*.

<sup>53</sup> iii, c. iv, p. 449a.

<sup>54</sup> Voir Augustin, *Lettre clxxiii*, 3 : « Nous exécutons bien mieux la volonté et les ordres du Seigneur en vous forçant à revenir au bercail, que de permettre aux brebis d'errer à leur volonté pour vous laisser périr ».

<sup>55</sup> iii, c. ix, p. 452b.

<sup>56</sup> *Lettre xciii*, v, 16.

<sup>57</sup> Il est évident que ce rôle de la contrainte est symétrique de celui de la grâce, et tient à l'ensemble de la théologie et de l'anthropologie augustiniennes, notamment à sa conception du péché. Voir *Contra litteras Petilianii*, n, c. lxxxiv : « De même donc qu'il se peut que le Père attire à son Fils ceux qu'il laisse pourtant dans le libre-arbitre, ainsi peut-il arriver que les menaces des lois ne nous ôtent point le libre-arbitre ».

<sup>58</sup> Dans les premières années du v<sup>e</sup> siècle, il ne demandait que des mesures de protection contre les violences des circoncellions : voir *Contra litteras Petilianii*, ii, c. lxxxvi et lxxxviii. Cependant dès 406 il écrit à Festus (*Lettre lxxxix*) : « ce n'est pas la souffrance mais la cause qui fait les martyrs. On pourrait dire cela contre ceux qui seraient seulement enveloppés dans les ténèbres de l'hérésie, et qui seraient justement punis pour leur sacrilège, sans s'être cependant rendus coupables d'aucune violence. (...) ne pourrait-on justement pas les comparer à de mauvais fils qui, par le fait seul de leur mauvaise conduite et sans jamais porter une main criminelle sur les auteurs de leurs jours, font souffrir à la piété paternelle une persécution bien cruelle, tandis que l'amour des parents se montre d'autant plus ardent qu'il met plus d'énergie à les contraindre à la pratique du bien ».

<sup>59</sup> Voir *Lettre xciii* : « telle est la force d'une mauvaise habitude, que jamais ils n'auraient songé à se corriger, si la crainte des lois ne les eût forcés à rechercher la vérité (...) N'aurais-je donc pas été l'ennemi du salut de tous ces hommes, si j'avais détourné mes collègues de cette sollicitude paternelle, par suite de laquelle nous voyons aujourd'hui beaucoup de donatistes déplorer leur ancien aveuglement ? » (i, 1) ; quant à ceux qui, seulement par léthargie, voyaient la vérité mais ne voulaient pas changer les coutumes de leurs ancêtres : « N'était-il pas nécessaire d'employer contre les malades de cette espèce le remède salutaire de la crainte des peines temporelles, pour les tirer de ce sommeil funeste (...) Combien en est-il maintenant parmi eux, qui se réjouissent avec nous (...) et qui nous savent gré de les avoir molestés » (i, 2) ; la contrainte a servi à réaliser ce qui était un vœu secret chez beaucoup, mais qu'ils ne pouvaient ou n'osaient réaliser (v, 18). *Lettre clxxxv* : « Autant dans leur folie ils détestaient ces lois comme insupportables, autant, maintenant qu'ils sont guéris, ils les bénissent comme salutaires (...) Une fois guéris, ils regarderont comme un bienfait ce qu'ils appelaient une persécution » (ii, 7) ; « parce qu'il y a des hommes que la douceur et l'instruction rendent meilleurs, il ne s'ensuit pas qu'on doive abandonner à eux-mêmes ceux qui ne leur ressemblent pas. L'expérience nous a prouvé et nous prouve encore tous les jours, que l'emploi de la crainte et de la douleur a été profitable à plusieurs, qui en sont devenus ensuite plus disposés à s'instruire (...) s'il s'en trouve que la bonté rend meilleurs, il en est un plus grand nombre que la crainte seule peut corriger » (vi, 21). *Lettre clxxiii* : « Celui contre lequel on emploie la force, est obligé d'aller là où il ne veut pas, mais une fois qu'il est entré dans la salle du festin, il mange volontiers et avec plaisir » (10).

Après tant de citations accablantes, tout ce que l'on peut dire à la décharge de l'évêque d'Hippone, est qu'il est intervenu pour qu'on ne punisse pas de mort les schismatiques (voir *Lettres c et cxxxiii*). Les mesures qu'il prône ne sont pas directement des violences physiques, mais plutôt des amendes, l'exil, etc.

<sup>60</sup> II, c. 2, p. 195.

<sup>61</sup> II, c. I, p. 179-180. A cela il faut ajouter que dans une religion dont le fondateur a averti ses disciples qu'ils connaîtraient des tribulations et seraient persécutés par le monde, où règne le mal, les violences que l'on infligera à « l'hérétique » ne pourront que lui confirmer qu'il est sur le chemin de la vérité, et ses persécuteurs sur celui de la perdition (id., p. 182). Les « martyrs sont le moyen le plus assuré qui se puisse voir de maintenir une religion » (id., p. 207).

<sup>62</sup> II, c. I, p. 201.

<sup>63</sup> II, c. X, p. 343.

<sup>64</sup> Autre protestant français réfugié au Pays-Bas (*Des droits des deux souverains (...) contre le livre intitulé « Commentaire philosophique », 1687*) ; ce qui montre que la position de Bayle ne tient pas uniquement à sa confession.

<sup>65</sup> *Supplément au Commentaire philosophique*, c. xv-xvi.

<sup>66</sup> Il peut cependant y avoir négligence coupable à ne pas s'informer (Bayle refuse simplement que l'ignorance invincible soit comptée parmi les suites du péché originel qui entraînent la responsabilité de l'homme). Voir II, c. X, p. 346, et *Supplément*, c. xvii, p. 531b : « toute erreur est criminelle, lorsqu'on y est entretenu ou conduit par un principe dont on connaît le dérèglement, comme est l'amour de ses aises, l'esprit de contradiction, la jalousie, l'envie, la vanité » ; est coupable celui qui « aime mieux les plaisirs que la vérité », et qui « au lieu de demeurer dans sa religion parce qu'il la croit véritable (...) est bien aise de la croire véritable parce qu'elle s'accorde avec la mollesse de sa chair ».

<sup>67</sup> Voir *Lettre cxxxiii*.

<sup>68</sup> II, c. II, p. 196.

<sup>69</sup> III, c. VIII et IX, 451b, 452a.

<sup>70</sup> II, c. I, p. 185-186.

<sup>71</sup> « Comment saura-t-on qu'on a convaincu cet homme de ses erreurs [et qu'il ne résiste que par mauvaise volonté] ? Un convertisseur a-t-il les yeux assez perçants pour lire dans la conscience d'un homme ? Partage-t-il avec Dieu cet attribut incommunicable de *scrutateur* des cœurs ? » (II, c. I, p. 185).

<sup>72</sup> II, c. I, p. 190-191.

<sup>73</sup> Ce droit n'est pas lié à une théorie des « droits de l'homme » au sens moderne, une revendication subjective de l'individu. Le droit de suivre sa conscience est en fait un *devoir* à l'égard de Dieu. Inversement (il faut voir là un effet de la culture protestante de Bayle : relation directe, seul à seul, entre l'homme et Dieu), la conscience est le domaine réservé de Dieu : elle n'est soumise à aucune juridiction humaine, elle n'est pas aliénable dans les mains du dépositaire de l'autorité publique, et un édit du souverain qui la limiterait serait inique et n'aurait pas force de loi (I, c. VI, p. 146-147). A cet égard « les hommes ne dépendent pas les uns des autres, et n'ont ni roi, ni reine, ni maître, ni seigneur sur la terre; il ne faut donc pas blâmer un prince qui n'exerce point de juridiction sur les choses que Dieu ne lui a point soumises » (II, c. VI, p. 263-264), « les rois n'ont ni de Dieu, ni des hommes, le pouvoir de commander à leurs sujets qu'ils agissent contre leur conscience » (I, c. VI, p. 148). Il s'agit là d'une position théologique, et non laïque et individualiste-libérale avant la lettre. Voir E. LABROUSSE, *Pierre Bayle, La Haye, M. Nijhoff, 1964*, t. II, p. 575 : « ce n'est pas un for intérieur personnel, un domaine individuel propre, en tant que tel, sur lequel le sujet récusé les empiétements du Prince, c'est très précisément un domaine qui appartient à Dieu (...) La conscience est le point d'insertion de cette relation en quelque sorte verticale entre l'homme et son créateur dont nul n'a le droit d'essayer d'infléchir la trajectoire par une intervention qui est, très précisément, une tentative de viol spirituel ».

<sup>74</sup> II, c. VIII, p. 292. D'où ce paradoxe apparent : un païen qui pille le temple de Delphes est aussi sacrilège qu'un Juif pillant celui de Salomon, car bien qu'il n'insulte qu'à un faux Dieu, il va contre sa propre croyance. « C'est pourquoi j'approuve fort que les magistrats chrétiens punissent un païen qui sans avoir envie d'abjurer sa religion, blasphémerait contre ses divinités, ou renverserait leurs statues » (II, c. IX, p. 307).

<sup>75</sup> II, c. X, p. 341.

<sup>76</sup> Id., p. 340. Bayle substitue l'orthopraxie à l'orthodoxie.

<sup>77</sup> Id., p. 333.



# Religion entre martyrs et marteau au xvi<sup>e</sup> siècle

Willy O. R. WILLEMS

Vouloir cerner le terme d'hérésie demanderait avant tout une approche philosophique et théologique, si nous voulons le définir, et sociologique si nous cherchons à le replacer dans le contexte qui nous occupe. Je n'oserais pas poser le sujet de la façon suivante : « L'histoire en elle-même est-elle religieuse ? » Car l'étude de l'histoire s'attarde de préférence sur les déviances, que je considère comme un problème avant tout structurel.

Le choix du xvi<sup>e</sup> siècle peut masquer la crainte d'aborder le problème du penseur, de la violence et de la religion dans les temps modernes. Cela n'est nullement notre intention, mais il est évident que l'histoire jouit bien souvent du recul. Un recul qui trop souvent nous manque dans l'appréciation des faits. Le danger, d'autre part, que le recul puisse, à certains moments, fausser les données, même involontairement, n'est pas imaginaire. Le xvi<sup>e</sup>, moment décisif dans notre histoire européenne, et en particulier pour nos régions, peut nous apporter bien des éléments de réflexion.

Alors que j'aurais pu reprendre le thème général et le traduire par : « religion entre penseur et violence au xvi<sup>e</sup> siècle », j'ai préféré mettre la religion entre deux autres opposés : les martyrs et le marteau.

Ainsi, il va de soi que nous aurons à définir les trois termes.

« La religion au xvi<sup>e</sup> entre martyrs et marteau » n'est plus la catholicité romaine [personnellement je préfère le terme « latin ». Parce que la catholicité latine définit mieux la relation entre la culture et la religion, dans un monde latin qui est plus vaste que Rome et son pape]. N'oublions pas la position politique et a-religieuse de l'Eglise et de sa hiérarchie dictatoriale.

Je m'explique.

*Géographiquement*, nous devons nous rendre compte de ce qu'une ancienne frontière, celle de l'Empire romain, vient d'être franchie. Si la religion chrétienne s'est séparée en une catholicité orientale et une catholicité occidentale depuis bien des siècles, il est évident que la culture dans laquelle ce catholicisme évolue est différente. Dans nos régions occidentales (dont la circonscription respecte, pour ainsi dire, encore la frontière romaine), la culture est latine. Loin de toute spiritualité orientale, même hellénisante.

La nouvelle chrétienté catholique qui s'annonce au xvi<sup>e</sup> siècle sera réformée et quitte la Méditerranée (*le mare nostrum* n'est plus au centre d'une culture). Le latin devra faire place aux langues modernes, malheureusement trop souvent considérées comme des langues maternelles et parlées. Ces langues modernes ne sont que les langues employées dans les milieux de la diplomatie, de la politique et du commerce. Le latin reste la langue véhiculaire au sein de l'Eglise catholique latine (dite romaine) et des milieux universitaires ou intellectuels.

*Le contexte social* affiche également ses problèmes. La première industrialisation s'est manifestée dans le textile et dans l'imprimerie. Elle porte en elle les premiers germes d'injustices sociales. Aggravé par des épidémies (comme la peste) et par des famines dues aux intempéries et changements de climat, il est aisé de comprendre que, si l'on s'attaque à l'Eglise et à son clergé, cette attaque est avant tout dirigée contre l'institution visible et peu contre la religion elle-même. Une religion peu connue et mal comprise, puisque le peuple proprement dit doit vivre dans une inoffensive ignorance. Toujours est-il qu'au sein de cette Eglise, les réactions étaient d'une tout autre nature. Le petit clergé se heurtait à un haut clergé non théologien, issu de la noblesse, mais souvent constitué par des « ratés » militaires ou politiques. Problèmes que nous rencontrerons également dans les milieux nobles, sous forme de tensions entre petite et grande noblesse <sup>1</sup>.

*Culturellement et intellectuellement*, le besoin d'un renouveau se fait également sentir, et voilà les trois mouvements émancipatoires du xvi<sup>e</sup> siècle en place : la Renaissance pour le monde artistique ; l'Humanisme pour le monde intellectuel ; quant à l'Eglise, elle s'enrichit par l'apport d'un troisième mouvement : la Réforme.

Il faut les distinguer, même si pour certains personnages historiques, cela semble moins évident. Ainsi se constitue une nouvelle Europe. Une Europe qui outrepassa la frontière de l'ancien Empire romain, sans toutefois l'effacer.

La question suggérée par mon titre ne cherche qu'à déterminer la catholicité ou l'impact religieux sur une société en évolution.

Dans ce contexte, nous évoquerons pour le x<sup>e</sup> siècle, l'ecclésiastique Bérenger de Tours. Mais nous pourrions également nous pencher sur une tout autre situation, celle des croisades et leur impact sur l'Europe aux x<sup>e</sup>, xii<sup>e</sup> et xiii<sup>e</sup> siècles. Et dans ce xvi<sup>e</sup> siècle en mouvement, la noblesse cherche sa place à côté de l'Eglise latine, notre troisième intervention <sup>2</sup>.

Dans un sujet comme celui qui nous occupe, il est difficile d'établir des priorités entre ces trois concepts : penseur, violence et religion.

Les relations sont évidentes, mais il est moins évident de mettre en évidence ce qui, en réalité, peut être considéré comme l'amorce du problème.

Nous retrouvons le mal — car c'est bien cela que nous étudions — dans le pouvoir, désigné par le « marteau ». Le coup de maillet peut provoquer bien des changements, mettre en évidence bien des décisions, il peut même décider de la vie ou de la mort. Cela implique qu'en toute circonstance, il y a la possibilité d'un effet positif, comme d'un effet négatif.

Il y a le penseur « positif » qui, par son œuvre, contribue à la construction d'un monde meilleur. Mais il y a également le penseur « négatif » qui, par sa philosophie, sa religion, ses pensées, détruit le monde, l'homme et toute possibilité d'avenir. Ainsi,

j'oserais qualifier de penseur « positif » celui qui, partant de la base, veut renouveler le monde sans prendre le pouvoir, alors que le penseur « négatif » adopterait la démarche inverse (il voudrait s'emparer du pouvoir).

Dans cette optique, soulignons qu'il y a le martyr qui, par son acte et sa souffrance, contribue à une nouvelle création humaine, mais le martyr peut aussi ne servir que lui-même. Son martyre peut, dans cette circonstance, être bien destructif comme la secte du Temple du Soleil vient de le démontrer au Canada et en Suisse. Le martyr « positif » est celui qui donne sa vie pour ses principes et convictions, et, ce faisant, la donne également pour d'autres ; le martyr « négatif » cherche à se valoriser par son acte.

C'est ainsi qu'il y a la religion constructive, présente là où sa vocation demande une contribution à l'homme, mais il y a la religion destructive dans laquelle la main secourable porte le marteau (laissant au pouvoir public le soin d'employer l'épée). La religion « positive » part de la base ; la religion « négative » émane du pouvoir, de la hiérarchie.

Essayons de mettre cela en valeur partant du xv<sup>e</sup> siècle, où nos trois mouvements émancipatoires (Humanisme, Renaissance, Réforme) se développent.

La simultanéité avec laquelle surgissent ces trois mouvements, distincts et cependant liés, démontre bien que la société du xv<sup>e</sup> siècle est à la recherche d'une libération de l'homme sous toutes ses formes. Il faut mettre fin au Moyen Age. Mais une telle mutation ne peut se réaliser d'un coup. L'échec politique de Philippe II n'a pas permis cette libération, il faudra attendre au moins Joseph II. L'Église romaine avec le concile de Trente devra même attendre Vatican II, pour voir se réaliser un renouveau ecclésiastique. L'évolution arrivera là où la révolution l'invite, mais cela demande des années, voire des siècles.

xv<sup>e</sup> siècle : religion entre martyrs et marteau. Du point de vue de l'église catholique latine (dite romaine), les hérétiques sont chassés. Dans leurs procès, ils sont désignés comme luthériens, sacramentaires, anabaptistes ou calvinistes. Qu'en est-il ? La possession d'un livre de Luther peut déjà vous désigner comme luthérien. Un baptême, raté en raison de circonstances sociales à un jeune âge (alors qu'on n'avait ni parrain, ni marraine, ni fonds...), vous fait martyr anabaptiste sans que vous sachiez ce qu'est l'anabaptisme, entraîné par un mouvement qui vous apprend à lire et à comprendre la Bible, et vous guide dans vos premiers pas vers la liberté intellectuelle.

Étant protestant (disons « hérétique »), je ressens que d'autres facteurs non religieux ont joué un grand rôle. Peut-être aurais-je été à l'époque un esprit rebelle, critique, interpellateur ou querelleur.

Les premiers martyrs étaient des religieux. Dans leur couvent, les Augustins d'Anvers étudiaient Luther, prêchaient à la manière moderne et se faisaient poursuivre par les autorités ecclésiastiques. Brûlés à la Grand'Place de Bruxelles le 1<sup>er</sup> juillet 1523, Henri Voes et Jean van Esschen <sup>3</sup> ouvrent la liste de tous les martyrs qui suivront.

Entre parenthèses, Luther était un frère augustin. Bien des confrères abjurèrent la nouvelle religion, préférant le marteau au martyre. Prenons un autre cas, celui de Hoste vander Katelyn. Il était artisan et fabriquait des manches de couteaux <sup>4</sup>. Avec son savoir, il quitte Gand pour motif social et gagne Londres. Puisque Edouard VI

avait conféré la responsabilité administrative (disons le statut d'ambassade) à la paroisse des réfugiés flamands, notre homme s'y fait inscrire et y noue des contacts. Cet émigré y passe régulièrement et petit à petit y trouve un chez soi, même religieux.

Voulant récupérer des biens à Gand, il y retourne vers Pâques, pour y passer quelques jours. Lors du jeudi saint, il retrouve sa paroisse catholique d'origine où il participe à la messe. Malheureusement, à l'écoute du prédicateur, il conteste les propos présentés. Peu après, il finit martyr le 27 avril 1555.

N'oublions pas non plus que la violence des persécutions religieuses a eu comme conséquence une migration européenne, laquelle fut souvent constructive. En ce sens, le sang des martyrs restera toujours une semence.

Cette migration doit également retenir notre attention. Je ne citerai ici qu'un seul cas : celui du pasteur, Martin Micron <sup>5</sup>, né à Gand en 1523, décédé en 1559 de la peste à Norden en Frise de l'Est (le Nord de l'Allemagne).

Martin Micron, natif des environs de Gand, a fait ses études de médecine à Louvain ; il dut quitter nos régions après avoir été reconnu hérétique. Il est plus que probable que ses premiers contacts avec la Réforme datent de sa période estudiantine. Il continua ses études de médecine à Bâle. De Bâle, il voyagea vers Zürich où il ajouta à la médecine des études de théologie. D'Anvers (où il ne put rentrer chez lui), il se dirigea vers Londres où il deviendra en 1550 le premier pasteur de la paroisse des réfugiés flamands. La mort d'Edouard VI l'obligera avec d'autres coreligionnaires à fuir l'Angleterre en 1553. Par le Danemark et le Nord de l'Allemagne, ces réfugiés cherchent un refuge pour l'hiver. Mais peu d'autorités les acceptent. Au contraire, trop souvent sur avis des autorités ecclésiastiques, même protestantes, ils se virent refuser l'accès au territoire <sup>6</sup>. Micron continuera sur sa lancée réformatrice et travaillera comme pasteur des réfugiés flamands. Après bien des péripéties, il put s'établir à Norden où la peste l'arracha à ce monde à l'âge de trente-six ans, alors qu'il avait perdu, quelques années plutôt, et de la même épidémie, sa femme. Considéré comme sacramentaire, il combattra, dans des disputes et colloques, les anabaptistes et des luthériens <sup>7</sup>. Sa vie et ses péripéties s'inscrivent dans un cadre d'une intolérance inimaginable, même entre réfugiés et coreligionnaires.

D'autre part, qui aujourd'hui oserait encore considérer la « fureur iconoclaste » de 1566 (qui débute le 10 août) comme un acte religieux ou anti-religieux, ignorant les motifs sociaux et politiques qui étaient à la base de ce mouvement, dirigé contre les richesses visibles de l'église latine <sup>8</sup> ? 1566, l'année du Compromis des Nobles, fut également une année de famine. Qui n'aurait pas été choqué de voir, lors des distributions de pain, ses propres enfants mourir littéralement de faim, alors que les religieux et religieuses étaient les premiers à recevoir à manger, sans qu'il en reste pour les petits enfants affamés ? (Comme à Malines par exemple) <sup>9</sup>.

Notons quand même que dans les milieux religieux, cela prend d'autres formes. Il y a, par exemple, les procès autour de l'université de Louvain en 1543 <sup>10</sup>. Des cercles bibliques ont fait réagir les autorités universitaires. L'eucharistie y a été célébrée *sub utraque specie*, c'est-à-dire sous la forme du pain et de la coupe de vin. La Contre-Réforme y a côtoyé la Réforme.

Si Mercator n'avait pas été à Gand au moment des persécutions à Louvain <sup>11</sup>, il n'aurait pu échapper aux interrogatoires. Le Conseil des Troubles a jugé des hérési-

ques, mais également des martyrs politiques, des martyrs économique-sociaux. La religion était bien souvent un prétexte. Parce que la nouvelle religion, la Réforme, s'inscrivait dans un cadre plus vaste que l'Eglise en déroute. La Réforme faisait partie des mouvements émancipatoires. Ainsi, vers la fin du siècle (dans les années 1580), avec la reconquête espagnole, les républiques calvinistes professaient comme religion le protestantisme à caractère calviniste. Leurs pasteurs, bien souvent d'anciens prêtres ou même d'anciens théologiens louvanistes catholiques, avaient également repris le marteau.

L'anabaptisme fait peut-être exception grâce à un Menno Simonsz (pour ne citer dans ce contexte qu'un prêtre devenu pasteur) ; ce mouvement populaire deviendra pacifique ; et aujourd'hui encore, les anabaptistes prêchent entre autres la non-violence <sup>12</sup>. Ce mouvement de base, après des crises comme l'aventure de Münster (1535), — où des anabaptistes chassent l'évêque catholique romain, pour y créer leur Nouvelle Jérusalem chiliastique, mais la réalité fut plus cruelle quand Münster devint leur tombe — montre que la religion en tant que telle peut ne pas être porteuse d'éléments de violence.

Les déviances et les hérésies dans l'histoire religieuse ne sont ni inhérentes au phénomène religieux, ni davantage dramatiques ; elles ne conduisent pas définitivement vers un nihilisme « affirmé » dans lequel se perdre inévitablement. Le problème est en l'homme lui-même, lequel trouve ses armes même dans la religion. Bien qu'on ne puisse parler d'exclusivité dans ce domaine, parce que bien d'autres mouvements non religieux ont ce même réflexe.

Trop souvent, pour répandre les idées, l'homme trouve dans le marteau, l'agressivité, la violence, les arguments qui manquent à l'intelligence. Laisser ou donner la liberté à d'autres semble être un problème insurmontable. Si la religion est le symbole de toutes les philosophies, je la conçois entre martyre et marteau.

La religion porte en elle d'autres germes ; elle restera une alternative possible dans un monde agressif, rongé par l'envie.

Mais cette religion se trouve en l'homme.

La religion ne peut qu'appartenir aux penseurs —, et à leurs communions, fragiles comme eux —, parce qu'ils recherchent paix et liberté.

#### Notes

<sup>1</sup> Yves CAZAUX, *Naissance des Pays-Bas*, Paris, 1984. Gustaaf JANSSENS, *Brabant in het verweer, Loyale oppositie tegen Spanje's bewind in de Nederlanden van Alva tot Farnese 1567-1578*, Kortrijk UGA Standen en Landen, LXXXIX, 1989, e.a. p. 99-134 (« een revolutionair klimaat »).

<sup>2</sup> Christian BROUWER, « Les condamnations de Bérenger de Tours (x<sup>e</sup> siècle) », ici-même.

<sup>3</sup> Jean MEYHOFFER, « A la mémoire d'Henri Voes et Jean van Esschen », et « Le drame du 1<sup>er</sup> juillet 1523 », dans *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme belge*, Deuxième série, quatrième livraison, Bruxelles, 1923, p. 125-142. — *Ter nagedachtenis van de Eerste martelaren voor de Hervorming Hendrik Voes en Jan van Esschen. Om hun Evangelisch geloof levend verbrand op de Grootte Markt te Brussel, den 1<sup>en</sup> Juli 1523. De Herdenking op 1 Juli 1923*, Brussel, Evangelisatie-drukkerij, 1923.

<sup>4</sup> Martin MICRON : « Een waerachteghe Historie van Hoste (gheseyt Jooris) van der Katelyne, te Ghendt om het vry openlick straffen der Afgodischer Leere, ghebrandt ten grooten nutte ende vertroostinghe aller christenen gheschreven. Waer in wt oorsake den dien, clærlick ghehandelt werdt van vele stichtelicke ende nootweteghe stucken, in son-derheyt van der Misse, van het recht verstandt der worden Christi, DIT IS MIJNLICHAAM : ende van de waerachteghen ende valschen Christo : tot de ontschuldige

*aller christene, die nu dagelicxs om de rechte leere des Nachtmaels Christi ghedoodt werden, met een vermanninghe tot de overhey. Doer Marten Microen. 1555* » (réédit. Bibliotheca Belgica, Première série, Tome XX (MAX-ORT), Gand, 1880-1890).

<sup>5</sup> J. H. GERRETSSEN, *Micronius, Zijn leven, zijn geschriften, zijn geestesrichting*, Nijmegen, 1895.

<sup>6</sup> Willy WILLEMS, O. R., *Met Maarten de Kleyne aan het Avondmaal* (mémoire de licence inédit, n° 56), Brussel, UFGP, 1980.

<sup>7</sup> Willy WILLEMS, O. R., *Is is IS ?*, *Apologeticum Scriptum van Maarten de Kleyne na een dispuut rondom het « Nachtmal des Heren » met Joachim Westphal in Hamburg anno 1554* (thèse de doctorat inédite, n° 36), Brussel, UFGP, 1993.

<sup>8</sup> J. SCHEERDER, *De Beeldenstorm (1566)*, Bussum, 1974, p. 9-18.

<sup>9</sup> Guido MARNEF, *Het Calvinistisch bewind te Mechelen, 1580-1585*, Kortrijk, UGA (Standen en Landen, LXXXVII), p. 77-138 (de voorgeschiedenis).

<sup>10</sup> C. C. DE BRUIN, « Beschouwingen rondom het leuvense ketterproces van 1543 », dans *Rondom het Woord*, NCRV, Negende jaargang, nr. 3, juli 1967, p. 249 à 265. — Leif GRANE, e.a., *University and Reformation. Lectures from The University of Copenhagen Symposium*, Leiden, 1981, p. 10, 13, 27 et bien d'autres. — René VAN SANTBERGEN, *Un Procès de religion à Louvain, Paul de Rovere (1542-1546)*, Bruxelles, Palais des Académies, 1953.

<sup>11</sup> P. Em. VALVEKENS, *De inquisitie in de Nederlanden in de 16<sup>de</sup> eeuw*, Brussel, 1949, p. 236 et 237.

<sup>12</sup> A. L. E. VERHEYDEN, *Anabaptism in Flanders in the xv<sup>th</sup> century*, Flavion, s.d.— A. L. E. VERHEYDEN, *De Hervorming in de Zuidelijke Nederlanden in de xv<sup>e</sup> eeuw*, Brussel, 1949.

# Conclusions

Aline GOOSENS

Cet ouvrage est le premier résultat de travaux de recherche nés à l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité à l'occasion de rencontres scientifiques entamées à l'automne 1992, sur le thème de « La violence du pouvoir et la pensée religieuse occidentale ». Lors de ces réunions informelles, il s'agissait d'aborder la question délicate de la violence exercée par le pouvoir central à l'encontre des dissidents par rapport à l'orthodoxie dominante. Ce problème a fait, et continue à faire, l'objet d'un débat idéologique quant à la responsabilité des Eglises face à cette coercition, aux liens qui unissent pouvoirs politiques et religieux et plus particulièrement aux phénomènes de violence plus ou moins concertés, générés par les opposants à telle ou telle religion. Dans de nombreux domaines de recherche, la violence apparaît comme un phénomène récurrent, considéré comme parfois nécessaire ou inévitable. Les exposés abordèrent donc plusieurs sujets, développés aussi bien lors des réunions de l'IERL que dans les communications du présent colloque ; pour des raisons pratiques, nous n'avons — hélas — pu rassembler la totalité de ces textes dans le présent volume.

Tout d'abord, nous avons pris en considération l'homme et son mode de pensée face à l'orthodoxie religieuse et au dogmatisme. Des communications notamment sur Galilée, le curé Meslier, Alcuin et Pierre Bayle nous en offrirent d'excellents exemples. Les religions établies pensèrent également de leur côté à la question de la coercition religieuse, notamment par les travaux de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin. Des exposés sur la Genève calviniste du siècle des Lumières, sur les penseurs musulmans médiévaux et sur Martin Buber rappelèrent opportunément qu'aucune religion n'avait le monopole de l'intolérance.

Ensuite, les exposés posèrent la question des rapports entre l'Eglise et l'Etat, qui conditionnèrent la formation des Etats européens dès le Bas Moyen Age. Les tribunaux ecclésiastiques et le bras séculier travaillèrent de concert à l'éradication des hérésies, des systèmes de pensée divergents et de la désobéissance civile. Ce fut le cas notamment à la Renaissance, lors de l'émergence de la Réforme, à l'époque des grandes monarchies absolues, dans l'Occident du XIX<sup>e</sup> siècle et dans l'entre-deux-guerres.

Enfin, la dimension sociologique et l'impact humain de ces violences religieuses ne furent pas oubliés. Les études menées sur les sociétés anciennes en ce qui concerne la criminalité et le système judiciaire se montrent particulièrement éclairantes sur ce point. Ainsi, le mariage, la sexualité, le statut des minorités et des individus, aussi bien dans le passé que de nos jours, furent-ils au centre des débats.

A l'heure où plus que jamais l'intolérance règne en maître dans le chef de nombreux dirigeants, où même à l'intérieur de nos démocraties l'acceptation de l'autre est mise en balance face à des volontés économiques et sociales, le regard que portent les chercheurs sur les sociétés anciennes peut — et doit — être novateur. Les solutions proposées servent de témoins à nos tentatives contemporaines. Plusieurs faits s'imposent ainsi à nos yeux. Tout d'abord, l'intolérance religieuse peut naître de la domination avérée d'un système de pensée sur un autre, à partir du moment où il se croit ou se présente comme détenteur d'une certaine Vérité, révélée ou non, et érigée en système social. Ensuite, la violence qui en découle peut prendre des formes diverses, de la torture physique à la pression sociale et intellectuelle, voire à l'exclusion pure et simple de la communauté.

Et si, finalement, c'était le statut de l'Homme et de sa liberté de conscience qui était en jeu dans cette problématique ? La dimension du travail à accomplir dans ce cas prendrait une tout autre ampleur, dans la mesure où il inclurait un changement de société et l'élaboration de nouvelles réflexions philosophiques, puisant certes leurs bases dans le Siècle des Lumières, mais réévaluées à la hauteur de nos déceptions contemporaines.

Nous espérons que les questions posées et les réponses que nous avons tenté de donner dans le cadre de cet ouvrage feront réfléchir ceux pour qui l'intolérance reste la solution de facilité.

# Table des matières

Note de l'éditeur par Alain DIERKENS .....	5
Introduction par Baudouin DECHARNEUX .....	7
Les condamnations de Bérenger de Tours (XI <sup>e</sup> siècle) par Christian BROUWER.....	9
Violence sexuelle et pouvoir dans les mythes égyptiens par Michèle BROZE .....	25
Penseurs islamiques médiévaux face à la violence religieuse par Ali CHENOUI .....	33
Un objet de supplice devenu symbole de foi et de pouvoir : la croix par Baudouin DECHARNEUX .....	41
L'Eglise orthodoxe roumaine et le « mythe » de la continuité daco-romaine du peuple roumain : nationalisme et exclusion ethnique et confessionnelle par Olivier GILLET .....	49
Les hésitations du comte Lamoral d'Egmont concernant la politique religieuse des Pays-Bas dans les années 1560 par Aline GOOSENS .....	63
Sondage des pratiques religieuses : quand l'inférence statistique ignore l'individualité par François HEINDERYCKX .....	71
De Lautreámont à Yves Bonnefoy : quelques rencontres de poésie et violence par Albert MINGELGRÜN .....	77
<i>Adversus Judæos</i> . Sources hébraïques et latines sur la Première Croisade par Gérard NAHON .....	83

Entre la violence métaphysique et la critique politique. <i>L'idéalisme naïf</i> de Jean Meslier par Marc PEETERS .....	97
La violence antipythagoricienne : une violence religieuse ? par Alain PETIT .....	117
Guerre scolaire, guerre de religion ? Etude d'un concept historique dans le cas de la Belgique du XIX <sup>e</sup> siècle par Jean-Philippe SCHREIBER .....	123
Le droit à l'erreur : contrainte extérieure et obligation de conscience dans la pensée chrétienne par Jean-Luc SOLÈRE .....	137
Religion entre martyrs et marteau au XVI <sup>e</sup> siècle par Willy O. R. WILLEMS .....	151
Conclusions par Aline GOOSENS .....	157
Table des matières .....	159



---

## Table des matières

---

Note de l'éditeur, par Alain Dierkens

Introduction, par Baudouin Decharneux

Les condamnations de Bérenger de Tours (XI<sup>e</sup> siècle), par Christian Brouwer

Violence sexuelle et pouvoir dans les mythes égyptiens, par Michèle Broze

Penseurs islamiques médiévaux face à la violence religieuse, par Ali Chenoufi

Un objet de supplice devenu symbole de foi et de pouvoir : la croix, par Baudouin Decharneux

L'Eglise orthodoxe roumaine et le « mythe » de la continuité daco-romaine du peuple roumain : nationalisme et exclusion ethnique et confessionnelle, par Olivier Gillet

Les hésitations du comte Lamoral d'Egmont concernant la politique religieuse des Pays-Bas dans les années 1560, par Aline Goosens

Sondage des pratiques religieuses : quand l'inférence statistique ignore l'individualité, par François Heinderyckx

De Lautréamont à Yves Bonnefoy : quelques rencontres de poésie et violence, par Albert Mingelgrün

*Adversus Judaeos*. Sources hébraïques et latines sur la Première Croisade, par Gérard Nahon

Entre la violence métaphysique et la critique politique : *l'idéalisme naïf* de Jean Meslier, par Marc Peeters

La violence antipythagoricienne : une violence religieuse ?, par Alain Petit

Guerre scolaire, guerre de religion ? Etude d'un concept historique dans le cas de la Belgique du XIX<sup>e</sup> siècle, par Jean-Philippe Schreiber

Le droit à l'erreur : contrainte extérieure et obligation de conscience dans la pensée chrétienne, par Jean-Luc Solère

Religion entre martyrs et marteau au XVI<sup>e</sup> siècle, par Willy O. R. Willems

Conclusions, par Aline Goosens

---



9 782800 411552

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

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

### **Protection**

#### **1. Droits d'auteur**

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. 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](http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf)> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

## Utilisation

### 4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

### 5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles ([editions@admin.ulb.ac.be](mailto:editions@admin.ulb.ac.be)).

### 6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

### 7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

## Reproduction

### 8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

### 9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

### 10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.