



Dire et Chanter Les Passions

DCLP



REVUE

INTERNATIONALE



DIRE ET



CHANTER



LES PASSIONS



HORS-SÉRIE Religion(s) et Pouvoir(s)

juin 2023

Directeurs de la revue :
(par ordre alphabétique)

Marc JEANNIN et David POULIQUEN
Enseignants-chercheurs à l'Université d'Angers

Directeur de publication :

Jean-François BIANCO
Enseignant-chercheur à l'Université d'Angers

DCLP

REVUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE À COMITÉ DE LECTURE

INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

Direction scientifique (par ordre alphabétique)

Prof. Matteo CASARI	Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
Pr Adrian GRAFE	Université d'Artois
Pr Danièle PISTONE	Université Paris-Sorbonne

Comité scientifique (par ordre alphabétique)

Prof. Angela ALBANESE	Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
Prof. Carlo ALTINI	Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
Pr Patrick BARBAN	Université du Havre
Pr Philippe BLAUDEAU	Université d'Angers
Pr Jean-Noël CASTORIO	Université du Havre
Fabio CEPPELLI	Teatro Luciano Pavarotti
Pr Carole CHRISTEN	Université du Havre
Dr Golda COHEN	Université d'Angers
Pr Nobert COL	Université de Bretagne Sud
Prof. Carl GOMBRICH	The London Interdisciplinary School
Me. Gildard GUILLAUME	Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts d'Angers
Simon LEADER	The Leys School
Dr Marie NGO NKANA	Université de Strasbourg

Jean-Yves LE JUGE	Festival de musique baroque de Quelven
Prof. Nicola PASQUALICCHIO	Università di Verona
Dr Paul PHILLIPS	Stanford University
Dr Geoffrey RATOUIS	Université d'Angers
Dr Sophie ROCH-VEIRAS	Université Catholique de l'Ouest

Directeur de la publication

Dr Jean-François BIANCO, Université d'Angers

Directeurs de la revue (par ordre alphabétique)

Dr Marc JEANNIN & Dr David POULIQUEN, DCLP

Équipe éditoriale

- Volet édition :
Marine VASLIN
Remerciements à Marjorie GRANDIS, Talent DCLP 2021
- Volet graphique-design :
Allison LEGAVRE

Webmaster : Dominique RIBALET

Revue annuelle

Revue en open access et disponible sur : <https://dclp.eu/>



Langues de publication : français, italien, anglais

@ : contact@dclp.eu

ISSN : 2804-0074

Dépôt légal : Février 2021, mise en ligne le : 24 Juillet 2023

RELIGION(S) ET POUVOIR(S)

Actes du colloque international & interdisciplinaire

15 et 16 juin 2022

Domaine national du Château d'Angers

SOMMAIRE

David Pouliquen, Dire et Chanter Les Passions

Édito 5

Hervé Yannou, Centre des Monuments Nationaux

Rome-Angers. Hommage à Philippe Levillain 6

Marie Ngo Nkana, P.S. Institut, Université de Strasbourg

Humilité et pouvoirs au prisme de la transmission chrétienne. Approche de la
psychologie religieuse 11

Matteo Antoniazzi, Université d'Angers

Les Histoires ecclésiastiques du Ve siècle..... 22

Norbert Col, Université de Bretagne-Sud

Edmund Burke on Church Status 28

Gildard Guillaume, Institut Napoléon, Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts d'Angers

Napoléon Bonaparte et les religions 40

Carlo Altini, Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia

Leo Strauss et la critique du sionisme politique 55

Jean-Louis Robin et Pierre Aguilas, Confrérie des Chevaliers du Sacavin

Le Vin et l'Église en Anjou 66

Marc Jeannin, Laboratoire CIRPaLL, Université d'Angers,

Voix divines et puissantes 71

ÉDITO

David Pouliquen

Directeur de la revue internationale *Dire et Chanter Les Passions*

Ce numéro spécial intitulé *Religion(s) et Pouvoir(s)* consiste en une sélection de réflexions en lien avec le colloque international et interdisciplinaire *Religion(s) et Pouvoir(s)* qui s'est déroulé les 15 et 16 juin 2022 au Domaine national du Château d'Angers.

Les relations profondes et complexes entre le pouvoir séculier et le pouvoir religieux ont, dans le cadre de cette étude, fait l'objet d'une vaste enquête dont les résultats importants livrent un entendement plus fin de ce phénomène ambivalent et tempétueux.

Les dynamiques destructrices et fécondes issues des frictions perpétuelles au sein de ce couple houleux marquent d'une empreinte indélébile la mémoire humaine et les patrimoines matériels et immatériels des sociétés qu'elles relient et confrontent.

Les dimensions artistiques, culturelles, historiques, patrimoniales, philosophiques et politiques s'articulent dans cette fascinante étude interdisciplinaire qui interroge les sociétés et leurs principes générateurs.

ROME-ANGERS

HOMMAGE À PHILIPPE LEVILLAIN

Hervé Yannou
Centre des monuments nationaux

Mesdames, messieurs,

Au nom du Centre des monuments nationaux, je suis heureux de vous souhaiter la bienvenue au Domaine national du château d'Angers pour ces deux journées d'étude sous l'égide de David Pouliquen, que je remercie de m'avoir invité à prendre la parole à l'ouverture de ces travaux, Carlo Altini, Philippe Blaudeau et Marc Jeannin.

Comme vous allez le montrer lors de vos séances de travail et au cours de vos échanges, les religions et les pouvoirs sont faits d'institutions, de lieux, d'œuvres et d'hommes.

Commençons par les lieux. Le château qui abrite vos travaux est classé domaine national depuis le décret du 2 mai 2017 comme « ensemble immobilier présentant un lien exceptionnel avec l'histoire de la Nation ». Il est depuis sa fondation un lieu de pouvoir, civil (vous êtes ici au Logis du gouverneur, du roi, pas de la ville), religieux (l'imposante chapelle Saint-Jean Baptiste qui domine tout l'intérieur de la forteresse enfermait durant la guerre de Cent ans un morceau de la vraie croix, dite croix d'Anjou, aujourd'hui plus connue sous sa descendance historique de croix de Lorraine), artistique (la *tapisserie de l'Apocalypse* fut avant tout l'expression artistique et technique de la puissance et de l'ambition de son commanditaire le duc Louis I^{er} d'Anjou et de ses descendants).

Voici donc un lieu, une institution, ses œuvres qui mêlent naturellement depuis des siècles (car nous pourrions bien entendu remonter au néolithique et au cairn qui est au fondement du château, remplacé par la suite par un temple dédié au culte impérial) les problématiques de vos travaux.

Restent les hommes. C'est à ce titre que David Pouliquen a souhaité que je prenne la parole ce matin devant vous, en tant qu'initié dirions-nous, qu'observateur en tout cas, que témoin certainement, du moins que porteur de mémoire qui est l'une des sources de l'histoire.

Aujourd'hui administrateur de ce domaine, ainsi que du château de Carrouges dans l'Orne, je suis dans cette mission, et en qualité, un représentant du pouvoir, de l'État, dans ses propriétés ouvertes au public, ce qui est l'une des expressions du pouvoir, de l'institution étatique, du pays lui-même. En ce sens, j'incarne l'héritage d'une longue tradition française des concierges, intendants et surintendants d'Ancien Régime. Si le travail est très concret, la mission n'en est pas moins toujours auréolée de prestige, justifié ou non, mais qui relève de l'image collective que chaque visiteur peut se faire du directeur de ces lieux, nourrie par une idée commune de l'histoire, de l'identité et du symbole du pouvoir que tout château (et encore plus d'État) est et peut encore incarner au XXI^e siècle dans une société démocratique.

Encore faut-il avoir conscience de la force et de l'esprit de ces lieux. Mon parcours d'historien m'y a sans aucun doute préparé. Ma spécialité d'origine également. Mes maîtres surtout, car, vous le savez, le pouvoir, tout comme la religion, est affaire d'apprentissage sinon d'initiation.

Je pense que tout jeune futur historien, écolier attiré par cette matière, a consciemment ou inconsciemment une certaine fascination pour le pouvoir en tant que concept. Il apparaît à la source de l'analyse et de l'étude historique. La formation académique va fondamentalement confronter l'historien en herbe à ce sujet. Il est inscrit dans les programmes de l'année, aux sujets d'examens, de concours, de mémoires... et très souvent, sinon toujours, on y croise la religion, le fait religieux, les religions. Pour paraphraser Chateaubriand dans ses *Mémoires d'outre-tombe* : tout à coup une porte s'ouvre ; entre silencieusement le *pouvoir* appuyé sur le bras de la *religion*, le *prince* marchant soutenu par *le prêtre* ; la vision infernale passe lentement devant moi, pénètre dans le cabinet du roi et disparaît.

C'est en tout cas ainsi que je me permettrai de résumer mon apprentissage, mon parcours, et aujourd'hui mon témoignage. Je ne sais si celui qui m'en a ouvert les portes à la fin des années 90 du siècle passé l'accepterait, mais sans aucun doute cela l'amuserait.

Étudiant à l'université de Paris-X-Nanterre, je m'étais inscrit au cours sur la laïcité qu'assurait Philippe Levillain, membre de l'Institut, subitement décédé le 4 octobre 2021. Il devint au fil des années mon maître, cette catégorie type de l'appartenance à la tradition, avant de devenir un ami. Ce mandarin, car tel il était, était à la fois apprécié et souvent redouté des étudiants et de ses collègues à qui il imposait son style singulier fait d'une élégance *british* et baroque, de dandysme et de snobisme, dans un environnement de plus en plus éloigné de ce genre de manière, qui tournait à la légende tant la cravate, la pochette rehaussée et l'assortiment des couleurs et des matières relevaient de l'incongru dans les couloirs de Nanterre. Une mise travaillée qui, en différenciant, instaurait tout naturellement l'autorité du maître. La vêtue relève des signes et des symboles et affiche le pouvoir conféré à l'individu. « Le moine fait l'habit » comme le présentera cet après-midi Geoffrey Ratouis. Philippe Levillain, immense spécialiste de l'Église catholique, aimait le style, la vie mondaine, l'univers académique, ses codes sociaux, ses rituels, la part de pouvoir de ce *tout petit monde*, toute qualité qu'il aimait aussi dans le monde feutré de la Curie romaine.

C'est là qu'il m'envoya à vingt ans, presque par hasard et sans aucun doute par jeu, jeu du pouvoir, défi balzacien et académique. Du Saint-Siège (qui n'est pas le Vatican, comme il l'assénait aux néophytes déboussolés) je ne connaissais rien, de Rome les images de vacances, les souvenirs de versions et de thèmes, de l'École française même pas la mission et de la LUISS (Libera Università Internazionale degli Studi Sociali) pas l'existence.

J'ai donc appris, sur le tas, dans ces lieux de pouvoir, ce berceau du pouvoir en Occident. J'ai appris, appris à chercher et étudier les archives du Saint-Siège (leur accès est aussi une lutte de pouvoir, entre chercheurs. Pour y accéder, la première fois, j'ai été invité à utiliser l'une des armes du pouvoir et de la religion : le mensonge. Une anticipation sur la vérité plutôt). J'ai observé les manières, les codes, les rouages, les pratiques, etc. La religion, le pouvoir ; le pouvoir, la religion : le sujet n'est pas neuf, mais il fascinera toujours les hommes et les chercheurs.

En tant que mandarin, Philippe Levillain était pour ses élèves et ceux qu'il intégrait à *sa maison* un pygmalion. Il aimait avant tout l'art de la conversation et de la fidélité qui sont des clefs maîtresses pour pénétrer la Rome pontificale. Dans une discussion, son interlocuteur avait le sentiment de n'avoir saisi qu'une petite partie d'une vaste réflexion globale. Il goûtait l'éloquence des silences, des non-dits et surtout des sous-entendus, des antiphrases, des doubles sens et des citations qui dessinaient toujours une ligne de fuite ; un horizon qu'il vous revenait de circonvenir. Comme tout Romain (« j'y prétends. Je ne sais pas si j'y ai le droit » disait-il dans son discours de remise de l'épée d'académicien le 2 octobre 2012), il aimait les signes, les

rapprochements et les jeux du hasard maîtrisé. Faut-il voir dans ce goût des signes l'inclination d'un esprit marqué par l'idée de la prédestination, comme il le confie dans son dernier ouvrage *Le tableau d'honneur*? C'est en tout cas sur la destinée de ses élèves qu'il misait. Pour eux, entrer dans cette connivence était déjà avoir parcouru les deux tiers du chemin pour comprendre que, comme l'a écrit au XVII^e siècle Baltasar Gracian dans *L'homme de cour*, « les vérités qui nous importent davantage ne sont jamais dites qu'à demi ».

« On est peu à bénéficier de cette grâce », m'écrivit-il au sujet de Rome (« unique objet de mon assentiment », pour reprendre encore son discours de remise d'épée d'académicien) dans notre dernier échange de SMS du 11 août 2021.

Cette grâce m'a ensuite ouvert le chemin d'une autre profession à laquelle le métier et les compétences de l'historien sont des atouts : celle de journaliste. Ce n'était pas une vocation, bien au contraire. Ce fut une opportunité que d'exercer ce quatrième pouvoir. Une prédestination ? En 1965, jeune normalien et nouvellement agrégé, Philippe Levillain fit un stage de quatre mois comme attaché de presse auprès de René Brouillet, récemment nommé ambassadeur de France près le Saint-Siège. C'était le Concile Vatican II. Il en sortit un ouvrage : *La mécanique politique de Vatican II. Majorité et unanimité dans un concile*. Près de 40 ans plus tard, j'entrais à mon tour dans la Salle de presse du Saint-Siège comme journaliste accrédité pour suivre quotidiennement l'activité du Vatican, comme autrefois les chroniqueurs de la cour des princes. J'allais enterrer un géant du XX^e siècle, relater l'élection du premier pape du XX^e siècle, démissionner ce dernier avant qu'il ne soit l'heure, enchaîner les voyages... Le pape était désormais un sujet médiatique par excellence, traité par la presse comme un grand de ce monde dont les faits et gestes, la vie quotidienne et les discours viennent nourrir la sphère médiatique des *vaticanistes*.

La technologie du langage et de la communication désigne comme *vaticaniste* ou *vaticanologue* les chroniqueurs contemporains spécialistes du Saint-Siège et de la cour des papes. Ce barbarisme du vocabulaire journalistique est dérivé de l'italien *vaticanista*. La terminaison en *iste* est une dérivation savante nominale du latin *ismus, ista* et du grec *ismos, istès*. Cette déformation du latin scolastique est passée dans la langue vulgaire. *Iste* désigne un sujet qui, d'une manière ou d'une autre, s'occupe de l'objet désigné par le radical. Un *vatican-iste* serait donc bien un *journal-iste* qui écrit sur le Vatican. La terminaison en *logue*, quant à elle, vient du grec. C'est une composition savante de deux mots ; *logue* signifie *savant en*. Ainsi, la profession de *vaticanologue* signifierait que relater l'actualité ou l'histoire du Vatican relèverait d'une science et d'une profession savante. Elle est en tout cas l'apanage d'un cercle restreint.

Au Vatican, les règles du jeu médiatique sont différentes des méthodes apprises dans les écoles du journalisme démocratique, mais on y parle beaucoup. De manière informelle et souvent inattendue, les informations arrivent sous la forme de confidences. Tout est question de réseau, de bon sens et de pratique déductive. L'information doit être récoltée. Ainsi, peu de faits bruts sont livrés et l'information est rarement *sourcée*. Cette absence de transparence de l'information, propre cependant à tout gouvernement, est une source traditionnelle de frustrations. Le Vatican est marqué par la culture du secret qui, pour les journalistes, est le plus souvent synonyme d'hypocrisie. Pour la curie romaine, l'information, fût-elle exacte, demeure encore indiscretion. Le Saint-Siège joue de *son droit de réserve* ; de l'équilibre entre secret et information. C'est une source de nombreuses perturbations et de malentendus, pas toujours assumés.

Car l'information du Vatican est avant tout traitée et relayée par les vaticanistes sous son aspect politique et son rapport au pouvoir temporel. La dimension politique ainsi appliquée aux événements romains conduit à reproduire un schéma de lecture démocratique bipolaire : droite/gauche, conservateur/progressiste, modernité/réaction, Saint-Siège/fidèles de *la base*. Cette typologie a été introduite au début des années 1960 par la presse au cours des sessions du Concile Vatican II. Pour un *vaticanologue*, cette grille de lecture n'est cependant pas satisfaisante pour embrasser l'ensemble des réalités du Saint-Siège.

Une réalité du pouvoir qui, quoi qu'il en soit, vous ouvre intellectuellement, mais aussi concrètement bien des horizons. Formé à l'observation et à l'étude du pouvoir religieux, spirituel et temporel, une annonce publiée dans le journal *Le Monde* allait par hasard (prédestination ?) me permettre d'exercer l'un des métiers clefs du pouvoir, dans l'ombre et non la lumière, celui de plume. Pour ceux qui l'ignorent encore, rares sont les dirigeants à rédiger eux-mêmes leurs écrits. À ce titre, ces hommes et ces femmes, souvent inconnus des Français, contribuent à façonner l'image de nos gouvernements locaux ou nationaux. Au-delà des discours techniques, politiques ou solennels, les plumes sont également de plus en plus mobilisées sur d'autres contenus rédactionnels comme des articles de blog, des *newsletters*, des *posts* sur les réseaux sociaux... Si les discours ont évolué sur la forme et sur le fond durant la V^e République, une caractéristique imprègne tous les dirigeants : leur exigence intraitable sur le caractère des allocutions qu'ils doivent prononcer. Leurs scribes sont les premiers à souffrir de cette intransigeance qui les contraint à retravailler à l'infini la première mouture du texte qu'ils proposent. Le pouvoir s'incarne dans les mots. Il faut une entente parfaite entre le tenant du pouvoir et sa plume. Impossible d'être la plume d'un maire, député, Premier ministre que l'on méprise. L'empathie et la sympathie sont essentielles. L'intimité, même. Car plus qu'un littéraire, la plume, en contribuant à la formulation d'une pensée, participant à la nourrir à travers les mécanismes de décision, les luttes intestines, la guerre des générations, les gloires et bassesses de la condition politique, construit la carrure, la *fama*, et donc la destinée politique de celui qu'elle sert. Outre sa position stratégique, la plume jouit d'un autre immense avantage : elle sait saisir une vérité complexe par le jeu des points de vue et la traduire par le caractère arbitraire du pouvoir des mots, comme le présentera demain après-midi Norbert Col.

Car l'éloquence constitue l'une des données fondamentales du pouvoir. Philippe Levillain était avant tout une voix, un orateur, ce qui en faisait un professeur hors pair. Une voix ferme, grave, chaleureuse et sonore qui fit les délices des auditeurs des *Lundis de l'histoire* sur France Culture, dont il fut l'un des animateurs de 1982 jusqu'à l'arrêt de l'émission en juin 2014. Une voix qui donnait une autorité immédiate armée par l'élégance et une vaste culture humaniste. Une voix divine, une voix puissante, pour reprendre le titre de la communication de Marc Jeannin cet après-midi, qu'il savait parfaitement faire chanter pour séduire ou intimider, en ménageant ses effets jusqu'à la facétie prise comme une valeur esthétique associant une philosophie de la vie à une expression artistique qui constitue un style. « Le rire, c'est la parodie, le monde renversé qui permet de comprendre ce qu'est la vérité : c'est le second livre (perdu) de *La Poétique* d'Aristote sur la comédie. Le rire a une valeur pédagogique parce qu'il permet d'atteindre la vérité¹ ». L'humour, Philippe Levillain y consacra lui-même une notice

¹Michel Perrin, « Problématique du rire dans *Le Nom de la Rose* d'Umberto Eco (1980) : de la Bible au XX^e siècle », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1999, LH-58, p. 463-477.

dans le *Dictionnaire historique de la papauté* qu'il a dirigé. Humour pontifical, humour curial « qui sert à rompre la rigueur du service et de l'obédience comme dans toute société fortement hiérarchisée ». De cette « légèreté vaticane », il donne un exemple d'initié :

Le prélat traditionnaliste a toujours un flacon d'eau de Lourdes sur sa commode, n'est pas abonné à *Concilium*, ne boit pas de Coca-Cola, ne mange ni hamburgers ni popcorn, ne digère pas les écrits de Karl Rahner, est allé deux fois au moins à titre privé à Medjugorje et possède dans son bureau une photographie de Pie XII avec la tiare sur la *Sedia Gestatoria* et les porteurs de flabelles. Le prélat « yuppie » joue au tennis et fait du footing, possède un ordinateur, est vêtu à « l'eurocléricale » et porte l'été un polo signé Lacoste, mâche du chewing-gum et entretient des relations d'amitié avec des Français, des Polonais et d'autres prélat du monde entier. Le prélat intellectuel est écologiste et quasi végétarien, n'achète jamais rien à l'Annone, cite fréquemment Adorno et Wittgenstein, a des amis parmi les employés de l'IOR, possède des disques de Sting, va voir les films de Woody Allen, étale dans son bureau des reproductions de Matisse et de Van Gogh, des souvenirs d'Afrique, des tapis et des porcelaines chinoises, et n'a pas de calendrier religieux dans sa cuisine.

Je me suis toujours demandé si les usagers de ce dictionnaire qui fit date et est toujours une référence incontournable avaient lu cette notice dans son ensemble. C'est toute la facétie de Philippe Levillain. Et nous avons tant ri pendant plus de vingt ans.

Philippe Levillain aurait pu faire sienne la formule qui définissait pour Levinas la vie réussie ; « recevoir, célébrer, transmettre ». Une formule qui pourrait également servir de devise aux pouvoirs et aux religions, ce que vous allez démontrer durant ces deux journées de travaux.

HUMILITÉ ET POUVOIRS AU PRISME DE LA TRANSMISSION CHRÉTIENNE APPROCHE DE LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Marie Ngo Nkana
P.S. Institut, Université de Strasbourg

INTRODUCTION

Il peut être curieux de savoir pourquoi un thérapeute se risquerait à parler des affaires de Dieu, qui plus est de Jésus-Christ, et pourtant cela a déjà été réalisé précédemment : le psychanalyste Boris Cyrulnik² a publié en 2017 un ouvrage sur *la psychothérapie de Dieu*. La même année, Tobie Nathan³, psychologue de confession religieuse juive, traite de la question de *Jésus le guérisseur* dans son ouvrage portant le même titre. Bien avant cela, en 2013, dans la même perspective, un *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions* a été publié sous la direction de Stéphane Gumper⁴ psychanalyste et Franklin Rausky, psychologue et directeur des études de l'Institut Universitaire d'études juives. Dominique Struyf⁵, psychothérapeute associée à Bernard Pottier, théologien, a rédigé un ouvrage alliant la psychologie et la spiritualité. Elle rappelle dans ce texte publié en 2012 que tout ce qui est spirituel est de l'ordre du psychisme mais que tout ce qui est psychique n'est pas forcément spirituel. Eugen Drewermann⁶, psychothérapeute et théologien allemand fait rythmer une forme d'harmonie entre psychanalyse et théologie à travers une interprétation particulière de la Bible. Sigmund Freud⁷⁻⁸ lui-même s'était risqué à rédiger des ouvrages portant sur cette thématique, comparant par exemple la névrose obsessionnelle à la religion notamment dans son article « Actes obsédants et exercices religieux » ou encore dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste...* D'autres existent. Comprenons que la liste de ces différents auteurs est loin d'être exhaustive.

Dans cet article, mon propos se rapporte spécifiquement à la tradition chrétienne. Après avoir abordé la question de l'humilité, je me pencherai sur la question du pouvoir de Jésus-Christ sous différentes déclinaisons. En matière de méthode, en plus de ma propre analyse, je prends appui sur les écrits bibliques articulés à des ouvrages et des articles scientifiques.

DE L'HUMILITÉ À LA KÉNOSE

L'humilité en termes psychologiques

Dans la rencontre clinique, c'est au psychologue clinicien Albert Ciccone⁹ que l'on doit toute une rhétorique sur la question de l'humilité. Cette dernière est associée

² Boris Cyrulnik, *Psychothérapie de Dieu*, Paris, Odile Jacob, 2017.

³ Tobie Nathan, *Jésus le guérisseur*, Paris, Flammarion, 2017.

⁴ Stéphane Gumper, Franklin Rausky, *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*, Montrouge Bayard, 2013.

⁵ Dominique Struyf et Bernard Pottier, *Psychologie et Spiritualité*. Enjeux pastoraux, Coll. Donner Raison n° 35, Lessius, Bruxelles, 2012, p. 20.

⁶ Eugen Drewermann, *La parole qui guérit*, Cerf, Paris, 1991.

⁷ Sigmund Freud, « Actes obsédants et exercices religieux » (1907), dans *L'Avenir d'une illusion* (1927) trad. par Marie Bonaparte, Paris, PUF, 1971, p. 81-94.

⁸ Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, 1939, dans O.C., XX, 1937-1939, Puf, 2010, p.75-218.

⁹ Albert Ciccone, « Fondements de la position clinique face au discours social dominant », *Bulletin de psychologie*, 2015, t.4, n° 538, p. 277-284. Site consulté le 07/01/2023.

à la pratique et à la recherche du côté du psychologue clinicien. Il s'agit d'adopter une position d'humilité face à la souffrance psychique du sujet vers lequel le thérapeute se penche. Ainsi, une approche de la subjectivité de la personne que le psychologue clinicien accueille se fait avec une forme d'incertitude et de doute, loin de la position du sujet supposé savoir à laquelle il est souvent assigné. Dans la même optique, en termes psychologiques, le dictionnaire de l'American Psychology Association (APA) définit l'humilité comme étant :

La qualité d'être humble, caractérisée par une faible concentration sur soi, un sens précis (ni surestimé ni sous-estimé) de ses réalisations et de sa valeur, et une reconnaissance de ses limites, imperfections, erreurs, lacunes dans les connaissances, etc.¹⁰

L'humilité de Jésus ou Kénose

Articulée à la dimension théologique, spécifiquement dans la théologie chrétienne, pour parler d'humilité en rapport à Jésus-Christ, c'est la notion de kénose¹¹ qui est très souvent mentionnée. En effet, cela met en lumière le fait que Jésus-Christ s'est abaissé aux conditions humaines en raison de sa position divine :

Sa mission est scellée par le don de sa vie immolée en substitution des pêcheurs, qui s'offre perpétuellement comme un « service » qui libère gratuitement les hommes de toutes les « puissances » qui les asservissent.¹²

Dans sa tentative de différencier la spiritualité chrétienne de celle de Levinas, Orietta Ombrosi donne une définition de la kénose :

Le thème de l'humilité de Dieu, ou kénose, selon la terminologie grecque-chrétienne du passage des Lettres de Paul, Philippiens 2, 6-8 2, évoque l'acte libre de Dieu de se priver de sa « forme » et de sa « gloire » divines, pour descendre dans/sur/vers la « forme » humaine, jusqu'à subir la passion du serviteur souffrant, jusqu'à endurer la mort honteuse de la croix. Dans cette idée chrétienne, il n'est donc pas seulement question d'incarnation, mais aussi de mouvement d'abaissement, c'est-à-dire de renoncement à la gloire et de consentement de la part de Dieu à une condition qui ne lui serait pas propre, en l'occurrence une condition humaine, servile et souffrante¹³.

Ici, l'humilité passe par l'abaissement, d'une part, et le renoncement à la gloire, d'autre part. Il y a là une forme de sacrifice d'un Dieu impliquant le fait de se positionner en offrande pour servir l'humanité. De même, dans l'épître aux Philippiens, l'apôtre Paul décrit clairement cette situation de Jésus-Christ qui s'inscrit dans une position d'humilité sur le versant de la kénose :

Le Christ Jésus, ayant la condition de Dieu, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'est anéanti, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes. Reconnu homme à son aspect, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté : il l'a doté du Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et aux enfers, et que toute langue proclame : « Jésus Christ est Seigneur » à la gloire de Dieu le Père.¹⁴

Dans la même optique, l'ouvrage intitulé *Vers la gloire par l'humilité* de Jean Marie Ribay¹⁵, pasteur, rappelle que Jésus est « Celui qui sauve »¹⁶ et qu'il participe à la gloire

¹⁰ <https://dictionary.apa.org/humility>. Site consulté le 07/01/2023.

¹¹ Christophe Chalamet, « "Évidement" ou "voilement" ? Perspectives kénotiques, de Frédéric Godet à divers théologiens contemporains », *Études théologiques et religieuses*, n° 3, 2014/3, t. 89, p. 347-366.

¹² Roland Minnerath, *Jésus et le pouvoir, le point théologique*, Paris, 1987, p. 6.

¹³ Orietta Ombrosi, « Humilité de Dieu, prière de l'homme », *Pardès*, vol. 42, n° 1, 2007, p. 155.

¹⁴ Philippien 2 : 6-11.

¹⁵ Jean Marie Ribay, *Vers la gloire par l'humilité*, 2013, Philadelphie.

¹⁶ Luc 2 : 7 ; 2 : 2.

céleste. « Son incarnation était donc un dépouillement total et volontaire¹⁷. » Autrement dit, cette humilité n'émane pas du hasard, ni d'une contrainte, il s'agit d'une humilité voulue, consciente. Se pose la question du contexte. Dans quels contextes survient l'humilité de Jésus-Christ ? L'humilité de Jésus-Christ est perceptible dans une multitude de contextes repérables dans les écrits bibliques.

Au moment de sa naissance : la crèche comme lieu de naissance

L'humilité de Jésus-Christ se manifeste par les conditions de sa naissance¹⁸. La naissance de Jésus-Christ s'est déroulée dans une crèche, selon l'évangéliste Luc, alors qu'il est censé arriver dans sa gloire (comme le pensaient les notables juifs attendant le Messie). Mais pour les Chrétiens, cette venue dans sa gloire se fera au moment voulu de Dieu : c'est l'avènement que les chrétiens attendent. Sa naissance se passe dans un cadre simple. Mais le déplacement des mages et leur manière de s'adresser à lui montre sa majesté, nous le verrons. Ces derniers se prosternent et l'adorent lorsqu'ils le trouvent à sa naissance.

Le refus de se faire valoir outre mesure

En termes contemporains, Jean-Marie Ribay¹⁹, évoquant Jésus-Christ, parle du « refus de faire de la publicité²⁰ ». Les évangélistes Matthieu²¹, Marc²² et Luc²³ indiquent que Jésus donne des recommandations à ses disciples, leur demandant de ne pas divulguer le pourquoi de sa venue avant l'heure, c'est-à-dire le fait qu'il soit le Christ, celui qui sauve, celui qui libère du péché.

Ces demandes sont tout aussi bien adressées à ceux qui sont l'objet de ses miracles. C'est notamment le cas d'un lépreux, mais ce dernier ne résiste pas ; après sa guérison, il est tellement émerveillé par la pureté de son nouvel état qu'il s'empresse de le dire à tout le monde. L'Évangile selon Marc apporte plus de détails à ce propos :

Un lépreux vint à lui ; et, se jetant à genoux, il lui dit d'un ton suppliant : Si tu le veux, tu peux me rendre pur. Jésus, ému de compassion, étendit la main, le toucha, et dit : Je le veux, sois pur. Aussitôt la lèpre le quitta, et il fut purifié. Jésus le renvoya sur-le-champ, avec de sévères recommandations, et lui dit : Garde-toi de rien dire à personne ; mais va te montrer au sacrificateur, et offre pour ta purification ce que Moïse a prescrit, afin que cela leur serve de témoignage. Mais cet homme, s'en étant allé, se mit à publier hautement la chose et à la divulguer, de sorte que Jésus ne pouvait plus entrer publiquement dans une ville. Il se tenait dehors, dans des lieux déserts, et l'on venait à lui de toutes parts.²⁴

Concrètement²⁵, la propagation de l'information sur la personne de Jésus ne se fait finalement pas par sa propre parole, c'est-à-dire sur un versant narcissique. Ce sont les autres qui diffusent l'information autour de lui. Cette conception est en concordance avec l'analyse de Daniel Marguerat indiquant que :

Jésus n'a jamais annoncé un titre, du genre « je suis le Fils de Dieu », ou « je suis le Messie ». Ce sont les premiers chrétiens qui ont confessé leur foi en le disant (l'Évangile de Jean place leur confession

¹⁷ Jean Marie Ribay, *ibid.*, p. 44.

¹⁸ Je rappelle que, pour les chrétiens, Jésus-Christ « est était est et vient ».

¹⁹ Jean Marie Ribay, *op.cit.*

²⁰ *Ibid.* p.45.

²¹ Matthieu 16 : 13.

²² Marc 8 : 27.

²³ Luc 9 : 18.

²⁴ Marc 1 : 40-45.

²⁵ Pour les Chrétiens c'est Dieu qui permet cela, car il est considéré comme le créateur des hommes.

sur les lèvres de Jésus). Jésus n'a pas dit qu'il était, il a fait ce qu'il était. Sa conviction était qu'il incarnait, comme jamais auparavant, la parole de Dieu dans le monde.²⁶

Cela renvoie au passage où Ponce-Pilate, gouverneur de Judée, questionne Jésus pour savoir s'il est le roi des Juifs. En toute humilité, Jésus répond « c'est toi qui le dis²⁷ ». De même, Jésus refuse d'être proclamé roi, comme Jean Marie Ribay le spécifie, énonçant l'idée selon laquelle Jésus a été plébiscité par la foule après le miracle de la multiplication des pains. Mais « Jésus sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, se retira de nouveau sur la montagne, lui seul.²⁸ »

Autres manifestations de l'humilité de Jésus-Christ : Il lave les pieds de ses disciples

Connaissez-vous un roi qui lave les pieds de ses disciples ? Jésus-Christ accepte de laver les pieds de ceux qui sont censés le faire à sa place, ses disciples :

Jésus, qui savait que le Père avait remis toutes choses entre ses mains, qu'il était venu de Dieu, et qu'il s'en allait à Dieu, se leva de table, ôta ses vêtements, et prit un linge, dont il se ceignit. Ensuite il versa de l'eau dans un bassin, et il se mit à laver les pieds des disciples, et à les essuyer avec le linge dont il était ceint.²⁹

D'une certaine façon, ici, il y a une inversion des places grâce à l'humilité de Jésus-Christ. Il se met à la place du serviteur et ses disciples sont servis par lui. Roland Minnerath parle de « diaconie du Christ³⁰ ». Jésus se positionne en serviteur, en plus d'être celui qui sert l'humanité puisqu'il donne sa vie pour sauver les hommes.³¹ « C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme la rançon de plusieurs³² ». Aussi, servant de modèle, Jésus transmet des valeurs d'humilité à ses disciples.

La transmission des valeurs d'humilité à ses disciples

À travers ses propos, Jésus demande à ses disciples de se comporter avec humilité pour accéder au royaume des cieux, de suivre son modèle en quelque sorte, d'agir à son image, avec une forme de quasi-équité, d'absence de hiérarchie entre maître et serviteur.

Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres ; car je vous ai donné un exemple, afin que vous fassiez comme je vous ai faits. En vérité, en vérité, je vous le dis, le serviteur n'est pas plus grand que son seigneur, ni l'apôtre plus grand que celui qui l'a envoyé. Si vous savez ces choses, vous êtes heureux, pourvu que vous les pratiquiez³³.

Celui qui veut être premier sera dernier et les derniers seront les premiers

La transmission des valeurs d'humilité de Jésus est loin des agissements de l'élite de ce monde, ceux qui ont tendance à se faire servir. Dans le royaume de Dieu, celui qui veut être grand est placé finalement au rang de serviteur.

²⁶ Daniel Marguerat. « Que sait-on de Jésus ? », Laurent Testot éd., *La Grande Histoire du christianisme*. Éditions Sciences Humaines, 2019, p. 25.

²⁷ Luc 23 : 3.

²⁸ Jean 6 : 16.

²⁹ Jean 13. 3-5.

³⁰ Roland Minnerath, *op. cit.* p. 136.

³¹ Au sens général : les êtres humains (femmes, hommes, enfants).

³² Matthieu 20 : 28.

³³ Jean 13 : 14-18.

Jésus les appela, et dit : Vous savez que les chefs des nations les tyrannisent, et que les grands les asservissent. Il n'en sera pas de même au milieu de vous. Mais quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur ; et quiconque veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave³⁴.

Celui qui s'élève est abaissé et celui qui s'abaisse est élevé

Ces enseignements découlent de la demande de la femme de Zébédée et mère de deux disciples de Jésus (Jacques et Jean). Elle reconnaît la royauté de Jésus, cela transparait dans sa demande de permettre à ses enfants d'être proches du trône, près de Jésus et dans ses manifestations physiques car elle se prosterne devant Jésus pour lui adresser cette demande. La réponse est sans appel. Celui qui veut être premier sera le dernier. D'autres passages des Évangiles le montrent également, notamment une parabole de l'Évangile de Luc.

Il adressa ensuite une parabole aux conviés, en voyant qu'ils choisissaient les premières places ; et il leur dit : Lorsque tu seras invité par quelqu'un à des noces, ne te mets pas à la première place, de peur qu'il n'y ait parmi les invités une personne plus considérable que toi, et que celui qui vous a invités l'un et l'autre ne vienne te dire : Cède la place à cette personne-là. Tu aurais alors la honte d'aller occuper la dernière place. Mais, lorsque tu seras invité, va te mettre à la dernière place, afin que, quand celui qui t'a invité viendra, il te dise : Mon ami, monte plus haut. Alors cela te fera honneur devant tous ceux qui seront à table avec toi. Car quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé³⁵.

Être humble comme un enfant et le recevoir

L'humilité à acquérir passe également par une régression à l'état de petit enfant, à une forme de naïveté, d'innocence et de candeur à associer à la conversion.

En ce moment, les disciples s'approchèrent de Jésus, et dirent : Qui donc est le plus grand dans le royaume des cieux ? Jésus, ayant appelé un petit enfant, le plaça au milieu d'eux, et dit : Je vous le dis en vérité, si vous ne vous convertissez et si vous ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. C'est pourquoi, quiconque se rendra humble comme ce petit enfant sera le plus grand dans le royaume des cieux. Et quiconque reçoit en mon nom un petit enfant comme celui-ci, me reçoit moi-même. Mais, si quelqu'un scandalisait un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on suspendît à son cou une meule de moulin, et qu'on le jetât au fond de la mer³⁶.

L'accès au royaume de Dieu est conditionné par la conversion et l'humilité en lien à l'état de petit enfant. Orietta Ombrosi parle à ce propos de « grandeur par la petitesse³⁷ ». Par ailleurs, Jésus se définit comme étant « humble et doux³⁸ » et il n'a pas usurpé ces qualificatifs, car en plus des éléments mentionnés plus haut, indiquant que celui qui reçoit un enfant le reçoit lui, par déférence, il reste bienveillant envers eux. Dans l'Évangile de Luc³⁹, il est décrit le cas d'une jeune fille que Jésus-Christ a ressuscitée, puis juste après qu'elle a repris ses esprits, Jésus se préoccupe de ses besoins primaires. Il ordonne que l'on donne à manger à cet enfant. De plus, Jésus-Christ demande que l'on laisse les enfants venir à lui. Dans l'Évangile de Matthieu, il est mentionné ceci :

³⁴ Matthieu 20 : 25-26.

³⁵ Luc 14 : 7-11.

³⁶ Matthieu, 18 : 1-7.

³⁷ Orietta Ombrosi, *op.cit.*, p.155.

³⁸ Matthieu 11 : 29.

³⁹ Luc 8 : 49-56.

Et Jésus dit : Laissez les petits enfants, et ne les empêchez pas de venir à moi ; car le royaume des cieux est pour ceux qui leur ressemblent. Il leur imposa les mains, et il partit de là ⁴⁰.

Après avoir traité de la question de l'humilité de Jésus, certainement de manière rudimentaire, car il se peut que des éléments nous échappent, abordons à présent une réflexion autour du pouvoir puis, spécifiquement, celui de Jésus-Christ.

LE POUVOIR

Jacqueline Barus-Michel et Eugène Enriquez (2016), psychosociologues, ont constaté le caractère indéfinissable de ce concept. Il s'agit d'un terme polysémique. Cependant, ils s'essayent à sa caractérisation : « Le pouvoir est indissociable de la relation et de la coopération [...] Il est à la fois convoité et subi, assimilé à la répression ou à la liberté, objet privilégié de toutes les ambivalences ⁴¹ ». Il existe plusieurs déclinaisons de ce terme. Le pouvoir peut être entendu en termes de capacité, de charisme, d'autorité... Parlons du ⁴² pouvoir de Jésus-Christ.

Du pouvoir de Jésus-Christ

Dès sa naissance, Jésus-Christ est craint par Alexandre Le Grand, roi de Judée, ce dernier se sent menacé à tel point qu'il use de stratagèmes pour le faire mourir. D'après l'Évangile de Matthieu ⁴³, Jésus-Christ est né à Bethléhem durant le règne d'Hérode le Grand. Sébastien Doane ⁴⁴ parle de « roi en place » et de « roi recherché ». Il analyse le chapitre 2 de l'Évangile de Matthieu avec un abord du récit opposant « Hérode, le roi siégeant à Jérusalem, et Jésus, l'enfant de Bethléem ⁴⁵ ». Doane repère des éléments qui permettent de mettre en avant le pouvoir de Jésus au détriment de celui du roi Hérode.

Le récit s'ouvre avec l'arrivée de mages à Jérusalem. Ces étrangers demandent : « Où est le roi des Juifs (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) qui vient de naître ? Car, nous avons vu son astre à l'est (ἐν τῇ ἀνατολῇ) et nous sommes venus pour nous prosterner devant lui ⁴⁶.

Les mages reconnaissent la seigneurie de Jésus. Ils le cherchent et ont l'intention de l'honorer en se prosternant devant lui : marque de la majesté de Jésus-Christ alors qu'il vient à peine de naître. Il est entendu que, comme le remarque Doane, « La quête même des mages remet donc en question la légitimité de l'autorité royale d'Hérode ⁴⁷ ». En effet, dans ce contexte, le fait que les mages s'adressent au roi en place (au pouvoir) pour aller à la rencontre du Roi messie, décrédibilise quelque peu la royauté d'Hérode le Grand puisqu'il ne peut y avoir qu'un roi. En tout cas, cela démontre que l'enfant né a quelque chose d'extraordinaire.

Quelques mots sur Hérode le Grand

Hérode le Grand est un monarque de Judée au moment de la naissance de Jésus-Christ. « En tant que roi, Hérode a le pouvoir de vie et de mort sur ses sujets. Il

⁴⁰ Matthieu 13. 14 -15.

⁴¹ Jacqueline Barus-Michel, Eugène Enriquez. « Pouvoir », Jacqueline Barus-Michel éd., *Vocabulaire de Psycho-sociologie. Références et positions*, Érès, 2016, p. 221.

⁴² Il s'agit en réalité d'une multitude de pouvoirs.

⁴³ Matthieu 2 :1-2.

⁴⁴ Sébastien Doane, « La caractérisation des personnages royaux en Mt 1-2 », *Laval théologique et philosophique*, 2019, vol. 75, n°3, p. 365-379.

⁴⁵ Sébastien Doane, *op.cit.*, p. 368.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 369.

veut exécuter l'enfant, mais ironiquement, c'est lui qui meurt⁴⁸ » nous rappelle Doane, qui précise que le roi Hérode est considéré comme un des plus grands bâtisseurs de l'Antiquité. Hérode rêvait d'être connu par le peuple juif comme étant le Messie, comme le révèle Petitfils⁴⁹. L'analyse du chapitre 2 de l'Évangile de Matthieu par Doane met tout de même en exergue le pouvoir d'Hérode :

Dès le premier verset du chapitre 2, Hérode est présenté comme roi. La précision temporelle « aux jours d'Hérode le roi » marque bien la domination du souverain sur son époque. Ce sont les jours du roi Hérode. Le récit montre qu'il exerce une forme d'autorité sur les autres personnages. Les chefs des prêtres et les scribes du peuple répondent à sa question (2,4-6). Hérode a le pouvoir d'appeler les mages, des étrangers, pour une rencontre secrète (2,7). Ceux-ci répondent à la question d'Hérode sur le moment de l'apparition de l'astre. À la fin de cette rencontre, Hérode les envoie en mission et « sur ces paroles du roi, ils se mirent en route » (2,9). De façon similaire, Hérode a le pouvoir d'envoyer d'autres personnages pour tuer les enfants des environs de Bethléem (2,16-18). Hérode est donc décrit comme un roi qui exerce les pouvoirs presque absolus associés à ce titre⁵⁰.

En termes psychopathologiques

Dans ses tentatives de conservation du pouvoir, Hérode le Grand est connu comme étant un psychopathe, doublé d'une personnalité paranoïaque. Notamment à la fin de son règne, comme le mentionne Petitfils, il a fait « décapiter l'une de ses femmes, Mariamne, son frère Jonathan, sa belle-mère Alexandra, deux de ses propres fils, Alexandre et Aristobule, et nombre d'officiers de sa cour. » Sans compter ce qui est considéré comme le massacre des innocents : la mort de plusieurs enfants. En général, les délires paranoïaques impliquent de la méfiance mais aussi de l'autoritarisme. Le thème de la persécution est saillant du côté d'Hérode qui s'est senti persécuté par le Messie (Jésus-Christ), lui-même voulant être considéré comme tel.

Le pouvoir de Jésus-Christ au moment du recrutement de ses disciples

Il est possible de remarquer que le pouvoir captivant de Jésus-Christ se traduit également durant le recrutement de certains de ses disciples. Cela se produit grâce à la formule « Suis-moi », et le futur apôtre s'exécute. « De là étant allé plus loin, Jésus vit un homme assis au lieu des péages, et qui s'appelait Matthieu. Il lui dit : Suis-moi. Cet homme se leva, et le suivit.⁵¹ » On note en effet que Matthieu obéit de façon déconcertante, sans rechigner. Autre illustration :

Comme il marchait le long de la mer de Galilée, il vit deux frères, Simon, appelé Pierre, et André, son frère, qui jetaient un filet dans la mer ; car ils étaient pêcheurs. Il leur dit : Suivez-moi, et je vous ferai pêcheurs d'hommes. Aussitôt, ils laissèrent les filets, et le suivirent⁵².

Ces hommes mettent en suspens leur activité (probablement nourricière) pour suivre Jésus-Christ. D'autres encore comme Jean et Jacques, frères et fils de Zébédée⁵³, laissent leur père pour suivre Jésus quand il les appelle. Pourquoi le suivent-ils sans dire mot ?

Le pouvoir de Jésus-Christ est encore ici manifeste.

⁴⁸ Sébastien Doane, *op. cit.*, p. 369.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 370.

⁵⁰ Jean-Christian Petitfils, « Jésus. Celui dont le Nom surpasse tous les noms », dans Jean-Marie Guénois éd., *Les grandes figures de la Bible*, Paris, Tallandier, « Hors collection », 2018, p. 275-300.

⁵¹ Matthieu 9 : 9.

⁵² Matthieu 4 : 18-20.

⁵³ Matthieu 4 : 21-22.

Jésus-Christ thaumaturge : des miracles opérés

Un autre pouvoir de Jésus-Christ se traduit par le fait qu'il est **thaumaturge**, autrement dit, il fait des miracles. Il est considéré par les Chrétiens comme celui qui a fait et continue encore à réaliser des miracles. En son nom des guérisons sont opérées.

Jésus-Christ guérit gratuitement

Le pouvoir est ici présenté en termes de capacité curative, ce qui met en lumière le fait que Jésus-Christ est capable de guérir d'innombrables personnes. Il a le pouvoir de guérir les aveugles de naissance, les paralytiques, les malades, c'est le cas de la femme qui a eu des pertes de sang depuis douze ans et qui, juste en frôlant son vêtement est guérie⁵⁴. Tobie Nathan⁵⁵, psychologue, s'est interrogé sur *Jésus le guérisseur*, en se demandant quel type de thérapeute est Jésus. À partir des Évangiles, l'auteur insiste sur le fait que Jésus guérissait gratuitement et sommait ses disciples d'agir de la même manière. Il associe ce statut de thérapeute à un pouvoir politique.

Pour lui, le but à atteindre ne pouvait être la guérison d'un seul. La guérison était l'instrument de la conviction. Jésus inventa ainsi une nouvelle façon de faire de la politique en temps d'occupation et d'oppression : la thérapeutique⁵⁶.

Tobie Nathan⁵⁷ a répertorié le nombre de guérisons réalisées par Jésus-Christ dans le *Nouveau Testament*, il en compte trente-sept dont quatorze provenant uniquement de l'Évangile de Marc.

Jésus-Christ multiplie pains et poissons pour nourrir les foules

Jésus-Christ a également le pouvoir de donner accès à la nourriture, d'offrir des vivres à des foules affamées. À deux reprises, d'abord à partir de cinq pains et deux poissons⁵⁸, puis à partir de sept pains et deux poissons⁵⁹, il nourrit cinq mille hommes cela par la multiplication des denrées.

Le soir étant venu, les disciples s'approchèrent de lui, et dirent : Ce lieu est désert, et l'heure est déjà avancée ; renvoie la foule, afin qu'elle aille dans les villages, pour s'acheter des vivres. Jésus leur répondit : Ils n'ont pas besoin de s'en aller ; donnez-leur vous-mêmes à manger. Mais ils lui dirent : Nous n'avons ici que cinq pains et deux poissons. Et il dit : Apportez-les-moi. Il fit asseoir la foule sur l'herbe, prit les cinq pains et les deux poissons, et, levant les yeux vers le ciel, il rendit grâce. Puis, il rompit les pains et les donna aux disciples, qui les distribuèrent à la foule. Tous mangèrent et furent rassasiés, et l'on emporta douze paniers pleins des morceaux qui restaient. Ceux qui avaient mangé étaient environ cinq mille hommes, sans les femmes et les enfants⁶⁰.

Jésus-Christ maîtrise les éléments de la nature et délivre les personnes possédées

Jésus-Christ a le pouvoir de maîtriser les éléments de la nature : il marche sur les eaux, calme la tempête⁶¹ au moment où ses disciples sont paniqués. Par ailleurs, il a aussi le pouvoir en termes d'autorité sur des forces obscures : il délivre plusieurs personnes en proie à des possessions démoniaques. À ce propos, son pouvoir se perçoit également dans le fait que les démons ont une crainte absolue de Lui. Obéissants, ils sont soumis à l'autorité de Jésus-Christ. Les écrits bibliques indiquent

⁵⁴ Marc 5 : 25-34.

⁵⁵ Tobie Nathan, *op.cit.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁷ Id. p. 113-117.

⁵⁸ Matthieu 14 : 13-21.

⁵⁹ Matthieu 15 : 32 -38.

⁶⁰ Matthieu 14 : 15-21.

⁶¹ Luc 8 : 22-25.

qu'il commande à ceux-ci de sortir et ils s'exécutent aussitôt. « Jésus parla sévèrement au démon, qui sortit de lui, et l'enfant fut guéri à l'heure même.⁶² »

Jésus-Christ ressuscite les morts

Jésus a le pouvoir de ressusciter les morts ; l'évangéliste Luc mentionne la fille de Jaïrus, chef de la synagogue. Cette jeune fille déclarée morte recouvre la vie par l'intervention de Jésus. Il prend en compte les supplications du père de la jeune fille et mène à bien ce miracle. De même, il fait revenir à la vie son ami Lazare décédé et enseveli pendant quatre jours. En témoignent les propos de Marthe, l'une des sœurs du défunt lorsque Jésus demande que l'on enlève la pierre d'ensevelissement : « Seigneur, il sent déjà, car il y a quatre jours qu'il est là⁶³ » D'autres résurrections ont été réalisées par Jésus-Christ. Il est à noter que ces pouvoirs sont attribués à ses disciples.

La transmission de ses pouvoirs à ses disciples

Tout comme les valeurs d'humilité, les pouvoirs détenus par Jésus-Christ sont transmis par lui-même à ses disciples, afin qu'ils soient en mesure, tout comme lui, et à son image, de réaliser les mêmes miracles voire bien plus ; il suffit de croire en lui et d'avoir la foi. Ainsi s'exprime-t-il : « En vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes, parce que je m'en vais au Père⁶⁴ » En tout cas, il y a là quelque chose de la transmission de ses pouvoirs à ses disciples⁶⁵. Ces pouvoirs manifestés ont des effets sur la pensée (en termes de croyances, de foi) des chrétiens puisque ceux-ci considèrent que Jésus-Christ guérit encore aujourd'hui.

Autres pouvoirs de Jésus-Christ

Jésus-Christ de Nazareth a défié les autorités de l'époque : celles qui pensaient détenir le pouvoir de mettre à mal son pouvoir en le faisant taire. Notons que ce pouvoir leur est accordé par Dieu selon la parole de Jésus-Christ. En effet, au cours de son procès face à Pilate, Gouverneur de Judée, sollicité par les grands prêtres, accusateurs du Christ, Jésus répond à celui-ci : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en haut. C'est pourquoi celui qui me livre à toi commet un plus grand péché⁶⁶ ». Cela est en lien avec le fait que Dieu a envoyé son fils pour sauver les hommes par sa résurrection. En mourant sur la croix, il fait mourir le péché de chaque homme. Il se sacrifie pour l'humanité. C'est un pouvoir qui vient de Dieu et non de la volonté des hommes. Le comportement de Pilate a été analysé sur le plan neuropsychologique par Roger Gil⁶⁷. Pilate avait aussi le pouvoir de vie et de mort : gouverneur de la Judée de « 26 à 37, il a cédé aux exigences des notables juifs qui demandaient la condamnation à mort de Jésus⁶⁸ ».

⁶² Matthieu 17 :18.

⁶³ Jean 11 : 39.

⁶⁴ Jean 14: 12.

⁶⁵ C'est-à-dire à ceux qui croient en lui et veulent le suivre.

⁶⁶ Jean 19 : 11.

⁶⁷ Roger Gil, « Le comportement de Pilate au cours du procès de Jésus témoigne-t-il d'un dilemme moral ? Une analyse neuropsychologique. », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2010, vol. 94, n°4, p.719-742.

⁶⁸ *Ibid.* p. 719.

POUVOIR DE JÉSUS-CHRIST ET FORCE DE SON CHARISME D'HIER À AUJOURD'HUI

Son pouvoir pendant les trois jours avant la Résurrection

Durant ce temps des trois jours, le pouvoir de Jésus-Christ est craint par les grands prêtres. Il se déroule plusieurs événements, notamment le fait que les chefs religieux de l'époque eux-mêmes reconnaissent implicitement l'engouement que pourrait susciter le pouvoir charismatique de Jésus-Christ. Cela est pointé chez Matthieu par la demande des grands prêtres et des pharisiens à Ponce-Pilate d'installer une garde auprès du tombeau de Jésus-Christ : avec la crainte que la rumeur de Jésus-Christ ressuscité au bout de trois jours ne se diffuse et ne crée encore plus de popularité du nom de celui-ci.

Le pouvoir lié à sa Résurrection

Les tentatives des principaux sacrificateurs et des pharisiens sont vaines : elles produisent l'effet inverse. Il y a ici un double pouvoir lié à Jésus, non seulement celui d'avoir vaincu la mort par la Résurrection, ce qui relève d'un miracle, mais aussi la résurgence du pouvoir de Jésus-Christ laissant une trace derrière lui, celle de son charisme. Ses disciples se mettent à réaliser les mêmes prodiges que lui. À titre d'illustration, Pierre et Jean guérissent un boiteux.⁶⁹ Le pouvoir de Jésus-Christ prend de l'ampleur à tel point que ses disciples sont convoqués, et que d'autres sont lapidés comme c'est le cas d'Étienne, parce qu'il a transmis la parole de Jésus-Christ.

L'usage du charisme de Jésus-Christ à des fins détournées

Judas Iscariote est considéré comme le traître par excellence car il est celui qui a livré⁷⁰ le Christ. Il utilise la popularité puissante de Jésus-Christ auprès des foules et les effets que cela provoque sur les chefs religieux pour comploter contre lui et obtenir de l'argent – trente deniers pour être exact – monnaies romaines récupérées auprès des grands prêtres, comme le mentionne l'Évangile de Matthieu.⁷¹

Par ailleurs, le pouvoir de Jésus se manifeste également dans le fait qu'il a annoncé lui-même la venue de faux prophètes et l'usurpation de son nom et de sa vocation : Christ, Messie. « Car il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes ; ils feront de grands prodiges et des miracles, au point de séduire, s'il était possible, même les élus⁷² ». Ses prédications et ses prédictions sont fondées. C'est ce qui arrive à l'heure actuelle avec les nombreuses dérives sectaires présentes dans le monde. En effet, plusieurs personnes malveillantes ont repéré la manne existant dans le charisme de Jésus et y trouvent un filon pour manipuler les gens et s'appropriier les biens et des croyants et des fidèles disciples de Jésus. De nombreux gourous se réclament du charisme de Jésus-Christ pour sévir. Christophe Bourseiller mentionne plusieurs cas dans son article en lien avec les *Messies en activité*⁷³.

Aujourd'hui, en dehors de ces cas d'usurpation d'identité et de la persécution des chrétiens, par le biais des nouvelles technologies, les réseaux sociaux sont pris d'assaut pour transmettre sa parole et suivre les contenus le concernant avec des déclinaisons personnalisées sur la forme. Des rassemblements, chants, musiques autour

⁶⁹ Actes 3 :1-10.

⁷⁰ Selon les prédictions prophétiques.

⁷¹ Matthieu 26 : 14-15.

⁷² Matthieu 24 :24

⁷³ Christophe Bourseiller « XVIII. Messies en activité », *Les Faux Messies. Histoire d'une attente*, sous la direction de Bourseiller Christophe, Pocket, 2014, p. 291-324.

de la personne de Jésus-Christ sont manifestes. Il a inspiré et inspire encore de nombreux peintres, en témoigne la célèbre peinture murale de Léonard de Vinci, *La Cène*, ou encore *La Lumière du monde* de William Holman Hunt. Dans la même perspective, observons la production graphique ci-dessous. Il s'agit d'un génogramme imaginaire d'un couple sur lequel figure le Christ. Jésus y est inscrit comme membre de la famille.

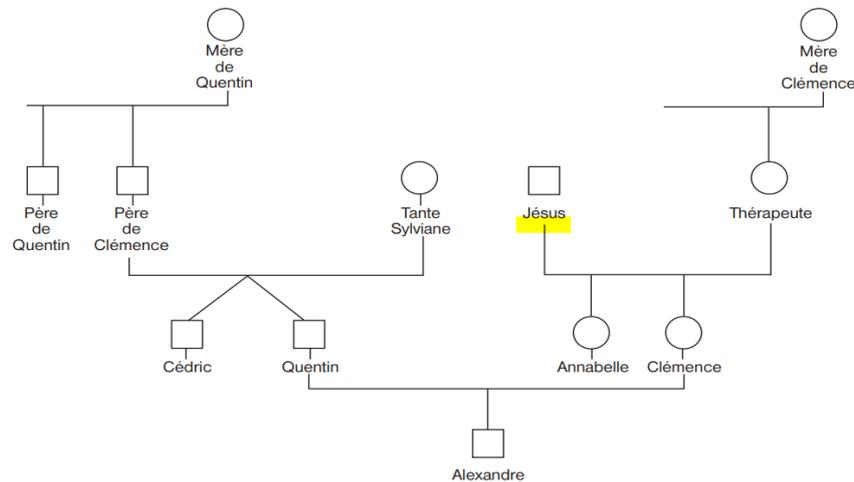


Figure 1 – Génogramme imaginaire d'un couple⁷⁴

Comme cela a été mentionné dans l'introduction, Jésus est une source d'inspiration auprès de nombreux auteurs. Notons également qu'en 2012, le journal *Le Monde*⁷⁵ indiquait que les chrétiens constituent le premier groupe religieux au monde, soit 32% de la population mondiale (2,2 milliards sont chrétiens), suivis des musulmans (23% de la population), viennent ensuite les hindous (15%), les bouddhistes (7%) et enfin la religion juive (0,2%). Plus récemment en 2021, le site officiel *Atlasocio*⁷⁶ indique que la religion comptant le plus grand nombre d'adhérents au monde est le Christianisme (2,4 milliards).

CONCLUSION

Modèle d'humilité, Jésus-Christ est doté de pouvoirs incommensurables. Aucune méritocratie ne permet l'accès au Royaume de Dieu. En revanche, il suffit de s'abaisser, de prendre en compte l'autre, d'être à son service... pour être élevé. Ce que Jésus-Christ a finalement transmis à ses disciples, c'est cette valeur d'humilité, d'amour du prochain et de reconnaissance. En agissant de la sorte, c'est la grandeur que le disciple acquiert. Je terminerai par une question rhétorique : si Jésus-Christ était insignifiant, susciterait-il tant d'engouement ?

⁷⁴ Voir Françoise Cailleau, « Jésus, mari imaginaire et ressource thérapeutique ». *Thérapie Familiale*, vol.35, n°3, p. 279-292.

⁷⁵ https://www.lemonde.fr/societe/article/2012/12/18/les-chretiens-sont-le-premier-groupe-religieux-au-monde_1807767_3224.html. Consulté le 24/06/2023.

⁷⁶ <https://atlasocio.com/classements/religions/adherents/classement-religions-croyances-par-nombre-adherents-monde.php>. Consulté le 16/01/2023.

LES HISTOIRES ECCLÉSIASTIQUES DU V^E SIÈCLE ET LES MIROIRS DES PRINCES. FOI ET POUVOIR DANS L'HISTORIOGRAPHIE CHRÉTIENNE ANTIQUE

Matteo Antoniazzi
Université d'Angers

Au début du IV^e siècle, la faveur accordée au christianisme par l'empereur Constantin I^{er}, à partir du célèbre édit de Milan (313), change complètement le panorama religieux de l'Empire romain. Après de nombreuses persécutions⁷⁷, le christianisme est désormais une religion licite et légale, avant de devenir la religion d'État sous le règne de Théodose I^{er} à la fin du IV^e siècle. Un tel tournant n'a pas impacté seulement la vie civile et religieuse, mais aussi la production littéraire. En effet, les modèles traditionnels de représentation du pouvoir ne s'adaptaient que partiellement à la nouvelle situation politique favorable au christianisme. Par conséquent, la représentation littéraire de l'empereur et de ses vertus connaît des changements importants, notamment à partir des écrits d'Eusèbe de Césarée, un évêque proche de Constantin et souvent considéré comme l'un des fondateurs de l'historiographie chrétienne⁷⁸. Notre contribution vise à fournir quelques pistes de réflexion concernant la représentation du pouvoir tardo-antique et plus précisément le lien qui se crée entre deux genres littéraires apparemment très différents : l'Histoire ecclésiastique et le miroir des princes. Commençons par définir ces deux types de textes.

LES HISTOIRES ÉCCLÉSIASTIQUES ET LES MIROIRS DES PRINCES

L'Histoire ecclésiastique, un nouveau genre littéraire créé par Eusèbe de Césarée dans la première moitié du IV^e siècle, vise la narration de l'histoire de l'Église dans une perspective qui peut être soit universelle, soit plus particulière⁷⁹. L'« âge d'or » de cette forme d'historiographie tout à fait chrétienne date du règne de Théodose II, période durant laquelle on assiste à la composition de trois ouvrages qui nous sont parvenus intégralement (Socrate, Sozomène et Théodoret) et d'autres textes fragmentaires (Philostorge, Hésychius). Né entre 260 et 264, peut-être à Césarée, et mort vers 339⁸⁰, Eusèbe est traditionnellement considéré comme le fondateur d'un

⁷⁷Notamment les trois persécutions générales sous Trajan Dèce (249-250), Valérien (257-258) et Dioclétien (303-312).

⁷⁸Sur le début des réflexions chrétiennes sur le pouvoir, voir notamment H. Leppin, « Finding a Common Cause: Fourth-Century Greek Discourses on Rulership », dans P.M. Forness, A. Hasse-Ungerheuer, H. Leppin (éds.), *The good Christian ruler in the first millenium: views from the wider Mediterranean world in conversation*, Berlin, 2021. Sur Eusèbe de Césarée, voir notamment S. Morlet, L. Perrone (éds.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*. Commentaire, t. 1 : Études d'introduction, Paris, 2012.

⁷⁹C'est le cas de la (très) fragmentaire *Histoire* d'Hésychius de Jérusalem, basée sur la narration des événements relatifs au concile d'Éphèse (431) dans une perspective anti-antiochienne. Sur cet ouvrage, voir Philippe Blaudeau, « Du bon usage », p. 290-296 ; L. Van Hoof, P. Manafis, P. Van Nuffelen, « Hesyehius of Jerusalem », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 56, 2016, p. 504-511. Cependant, le point de vue régional est bien présent aussi dans d'autres *Histoires ecclésiastiques* qu'on peut dire « universelle », comme celle de Socrate et surtout de Théodoret (A. Martin, « Eusèbe de Césarée et ses continuateurs grecs », *Adamantius* 16, 2010, p. 98 : « L'Histoire ecclésiastique de Théodoret peut en effet être lue autant comme une histoire des Églises vue d'Antioche que comme une histoire de l'Église d'Antioche »).

⁸⁰Cf. S. Morlet, « Eusèbe de Césarée », p. 3-12.

nouveau genre littéraire : l'Histoire ecclésiastique⁸¹. Composé pendant plusieurs années et révisé probablement vers 326⁸², son ouvrage couvre la période allant de la naissance de Jésus-Christ à la victoire de Constantin sur Licinius et la mort de ce dernier en 325. Divisée en dix livres, l'Histoire ecclésiastique s'ouvre par l'énoncé de neuf thèmes majeurs de l'œuvre : les successions des apôtres, les hauts faits de l'histoire ecclésiastique, les chefs des communautés principales, les maîtres et les écrivains, les hérétiques, les événements survenus à la nation des juifs, les persécutions, les martyrs, les témoignages ultérieurs rendus à l'époque contemporaine⁸³. Le titre de l'œuvre reflète parfaitement la perspective particulière d'Eusèbe. Étroitement lié au terme ὑφήγησις, le mot *historia* montre l'évolution linéaire de l'Église à travers l'exploitation des documents disponibles sur ce sujet⁸⁴. De la même façon, l'adjectif ἐκκλησιαστικός, traduit communément par *ecclésiastique*, indique aussi l'appartenance au vrai peuple de Dieu, en opposition avec les autres (païens, juifs et hérétiques)⁸⁵. Comme l'a souligné Philippe Blaudeau, un tel ouvrage comporte une affirmation théologique : la communauté dont l'évêque de Césarée trace l'histoire est la vera Ecclesia, la seule fidèle à la parole de Dieu⁸⁶.

Sur le plan de la réflexion historique, la proposition d'Eusèbe est une véritable « théologie de l'histoire », où Dieu intervient activement afin de conduire son peuple à l'accomplissement de son dessein bienveillant, sans pourtant annuler le libre arbitre des hommes⁸⁷. Pour lui, l'histoire est la preuve de la vérité évangélique et il a le mérite d'être le premier à insérer l'héritage de Rome dans un discours plus ample concernant le salut de l'humanité⁸⁸. L'histoire a donc ici une valeur hautement pédagogique, car elle montre le déroulement de la volonté divine à travers la rétribution des actions humaines. Cette forme de providentialisme est sans doute optimiste⁸⁹ ; néanmoins, cet optimisme coexiste avec un certain pessimisme à l'égard de l'humanité, qui devrait plutôt tourner ses yeux vers l'au-delà⁹⁰. Eusèbe lit donc l'histoire de l'Église comme culminant dans une prédominance du Λόγος, un « règne universel de paix »⁹¹. L'ère constantinienne devient ainsi l'apogée de l'histoire mais, pour le démontrer, Eusèbe est néanmoins obligé de « forcer » la réalité historique. En effet, l'historien ecclésiastique

⁸¹Pour une vision plus nuancée du rôle d'Eusèbe, voir P. Van Nuffelen, « Ecclesiastical Historiography », dans S. McGill, E.J. Watts, *A Companion to Late Antiquity*, New York 2018, p. 162-166.

⁸²Le problème de la composition des livres composant l'HE a été traité maintes fois par la critique et est lié à la datation des *Canons Chronologiques*. Il est possible de distinguer trois courants majeurs selon le schéma suivant :

Chronologie moyenne-haute (E. Schwartz) : composition des *CanCh* avant 303 et de l'HE entre 312 et 326 ;

Chronologie haute (T. D. Barnes) : composition des *CanCh* vers 290 et de l'HE entre la période avant 300 et 326 ;

Chronologie basse (R. W. Burgess) : composition des *CanCh* entre 308 et 311 et de l'HE entre 313 et 326.

⁸³Eusèbe, HE, I, 1, 1-3.

⁸⁴S. Calderone, « Questioni eusebiane », dans S. Calderone (éd.), *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messina 1980, p. 146-147.

⁸⁵G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 433.

⁸⁶Ph. Blaudeau *Alexandrie et Constantinople, de l'histoire à la géoecclésiologie*, Rome, 2006, p. 493 : « L'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée procède d'un choix exigeant puisqu'elle comporte une affirmation théologique : la communauté décrite dans ses tourments et ses victoires est la vera Ecclesia, fidèle à la parole et à la mission confiées par le Christ. Il s'agit de démontrer, par le mouvement des faits, que l'application du plan divin, selon les axes de l'espace et du temps, est rendue intelligible par amour pour les hommes et les prépare à la manifestation de son accomplissement eschatologique ».

⁸⁷Cf. G. F. Chestnut, *The First Christian Histories*, Paris, 1977.

⁸⁸H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris, 1996, p. 153.

⁸⁹G. F. Chestnut, op. cit., p. 119 : « From one point of view, Eusebius' philosophy of history appeared to be a rather optimistic rationalism ».

⁹⁰HE, X, 4, 70-71.

⁹¹P. Van Nuffelen, *Un héritage de paix et de piété*, Louvain 2004, p. 10.

n'hésite pas à décrire un Constantin soumis à l'Église, ce qui est loin d'être incontestable⁹².

Au Ve siècle, les continuateurs grecs d'Eusèbe – Socrate, Sozomène et Théodoret – vont développer eux aussi des conceptions de l'histoire originales. L'Histoire ecclésiastique de Socrate (380/390 - après 440), en sept livres, porte sur la période qui va de 324, où Eusèbe s'était arrêté, jusqu'en 439. Homme cultivé et membre du courant chrétien appelé novatianisme⁹³, Socrate insiste sur la corrélation entre les événements dans l'Empire et ceux dans l'Église, tout en donnant une place particulière à un idéal de paix dans les affaires civiles et ecclésiastiques⁹⁴. Selon lui, l'apogée de l'histoire serait à placer à son époque, sous le règne de Théodose II⁹⁵. Malgré quelques différences, une telle perspective est partagée par son successeur, Sozomène (c.403-450 ?). Ce dernier considère lui aussi le règne de Théodose II comme l'apogée de l'histoire, mais il insiste surtout sur la piété qui caractérise la figure de cet empereur. A contrario, l'image du souverain régnant est sans doute moins célébrée dans l'ouvrage de l'autre grand historien ecclésiastique de l'époque, l'évêque syrien Théodoret (c.393-457/466). Ce dernier exalte plutôt le rôle des évêques dans l'histoire de l'Église, en réduisant la place du pouvoir politique dans son récit. En outre, si on considère le fait que Théodoret avait connu l'hostilité impériale lors de la querelle miaphysite, sa volonté de ne pas trop glorifier Théodose s'explique parfaitement.

Si le but principal des Histoires ecclésiastiques est de reconstruire les événements de l'Église au profit d'un large public, d'autres finalités – cachées ou non – doivent être prises en compte. À nos yeux, l'une de ces finalités est représentée par la volonté de proposer un modèle de souverain idéal, en exaltant certaines figures (Constantin, Théodose II, ...) mais aussi en critiquant d'autres souverains et leurs actions (Julien, Valens, ...). Les continuateurs d'Eusèbe concordent tous sur un point : désormais, un bon empereur doit être aussi un bon chrétien et la légitimité de son pouvoir est strictement liée à sa piété. Cette réflexion sur le pouvoir du souverain suggère une comparaison entre ces textes et un autre genre littéraire déjà ancré dans la tradition classique : le miroir des princes⁹⁶. Ce genre a sans doute des origines très anciennes, qui remontent jusqu'à la Grèce antique⁹⁷. Malgré une telle ancienneté, le mot employé pour définir ces textes est beaucoup plus récent et date plutôt du XIIe siècle, avec la parution du *Speculum regum* de Geoffroy de Viterbe. Sous ce nom, ce genre va connaître une large fortune au Moyen Âge et jusqu'à la Renaissance, comme le montre son exemple le plus célèbre : le Prince de Machiavel. À l'époque tardo-antique et byzantine, la liste des auteurs ayant contribué à la diffusion de ce genre est très longue. À côté d'Eusèbe de Césarée lui-même, comme on va le voir ci-dessous, on peut mentionner les écrits de Thémistios, ou encore ceux de Synésius ou d'Agapète. En effet, tous ces ouvrages visent à créer un modèle de souverain idéal, souvent

⁹²*Ibid.*, p. 102-105. Dans la *Vie de Constantin*, Eusèbe arrive à décrire l'Empire en tant qu'Église : *VC*, 4, 17, 1 ; 4, 22.

⁹³Il s'agit d'un schisme rigoriste né à Rome au IIIe siècle. Sur l'appartenance de Socrate à cette secte, voir la synthèse dans P. Van Nuffelen, *Un héritage*, p. 42-46 ; P. Maraval, « Introduction », dans *Socrate de Constantinople. Histoire ecclésiastique. Livre I, SC 477*, p. 12-13 et surtout, M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates*, Göttingen 1997, p. 235-257.

⁹⁴Voir notamment P. Van Nuffelen, *Un héritage*, p. 110-124 ; J. Szidat, « Friede und Staat : Zum politischen Ideal des Kirchenhistorikers Sokrates », dans B. Bäbler, H.G. Nesselrath (éds.), *Die Welt des Sokrates*, Munich – Leipzig 2001, p. 1-14 ; T. Urbainczyk, *Socrates of Constantinople*, Ann Arbor, 1997, p. 38-39.

⁹⁵Pour une interprétation différente, voir L. Gardiner, « The imperial subject : Theodosius II and panegyric in Socrates' *Church History* », dans C. Kelly (éd.), *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge, 2013.

⁹⁶Sur les miroirs des princes tardo-antiques, voir notamment M. C. Alvino, *Lo specchio del principe. L'ideologia imperiale a Costantinopoli tra IV e VI secolo d. C.*, Napoli, 2019.

⁹⁷Au Ve siècle av. J.C., la *Cyropédie* de Xénophon représente l'un des premiers exemples de ce genre.

représenté par (ou en comparaison avec) l'empereur régnant à l'époque de la rédaction du texte.

À notre avis, un tel phénomène est bien présent aussi dans les Histoires ecclésiastiques, notamment au Ve siècle. Si, à première vue, cette présence pourrait sembler étonnante dans des textes censés porter sur l'histoire de l'Église, le nouveau rôle joué par le souverain dans les affaires ecclésiastiques à partir du règne de Constantin justifie au moins partiellement l'insertion de ces personnages dans le récit. Cependant, il ne s'agit pas ici d'un simple ajout littéraire : dans une certaine mesure, les Histoires ecclésiastiques semblent avoir un caractère pédagogique vis-à-vis du souverain et, en même temps, elles reflètent et/ou critiquent l'idéologie impériale. Cela nous amène à nous poser deux questions majeures : dans quelle mesure pouvoir et littérature sont-ils liés sous le règne de Théodose II (408-450), époque à laquelle les Histoires ecclésiastiques des trois plus célèbres continuateurs d'Eusèbe ont été rédigées ? En outre, est-il possible de considérer ces textes comme des ouvrages de « théorie politique » ? Si la réponse à la première question est sans doute complexe et mériterait une étude plus approfondie, dans la seconde partie de notre contribution nous nous pencherons sur la deuxième à travers un exemple concret : la représentation du palais impérial d'après les auteurs d'Histoire ecclésiastique.

LE PALAIS IMPÉRIAL : UNE REPRÉSENTATION LITTÉRAIRE DE L'ESPACE DU POUVOIR

Un exemple des liens entre les Histoires ecclésiastiques et les réflexions politiques sur la nature du souverain est représenté par les récits sur les lieux du pouvoir. Parmi ces lieux, une place privilégiée est sans doute accordée au lieu du pouvoir par excellence : le palais impérial de Constantinople. En effet, plusieurs récits sont consacrés à ce lieu afin de créer un lien entre ce dernier et la représentation de l'empereur. Une première tentative littéraire de transformer le palais impérial en symbole de la piété du souverain chrétien remonte à Eusèbe de Césarée. Cependant, ce passage ne fait pas directement partie de son Histoire ecclésiastique, mais plutôt d'un ouvrage plus tardif et encore plus imprégné de théorie politique : *La Vie de Constantin*. Ce texte, publié vraisemblablement peu après la mort de Constantin, constitue le sommet de la réflexion eusébiennne sur le nouveau pouvoir chrétien avec un autre ouvrage d'Eusèbe, le *De laudibus Constantini*⁹⁸. Dans ces textes, Eusèbe perfectionne sa philosophie de l'histoire et représente Constantin comme un exemple de souverain idéal. Cette représentation, basée aussi sur des modèles bibliques, concerne également le palais impérial. Au livre IV de son ouvrage, Eusèbe insère une description très intéressante de la vie de palais de Constantin :

Lui-même, tel un participant aux mystères sacrés concernant l'ineffable, s'enfermait chaque jour à des heures déterminées à l'intérieur de ses appartements royaux pour s'entretenir seul à seul avec son Dieu et, tombant à genoux, il le suppliait et implorait de lui accorder ce qui lui était nécessaire ; [...] il se vouait tout à Dieu par la pureté de sa vie, tout en présidant pour tous à la célébration de la fête. Il rendit la sainte veillée nocturne aussi lumineuse que le jour, en faisant allumer par toute la ville d'immenses colonnes de cire par des agents affectés à cette tâche⁹⁹.

⁹⁸À ce propos, voir notamment P. Maraval, « L'idéologie impériale de Constantin selon Eusèbe de Césarée », dans M.F. Baslez, C-G. Schwentzel (éds.), *Les dieux et le pouvoir : aux origines de la théocratie*, Rennes, 2016, p. 135-141.

⁹⁹Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, IV, 22.

Dans ce passage, l'évêque de Césarée insiste sur la piété de l'empereur, qui semble revêtir une sorte de sacerdoce et transforme ses appartements en une sorte de quasi-église.

Une telle attention portée à la transformation du palais est partagée par les continuateurs d'Eusèbe au Ve siècle. Cela est particulièrement évident lorsqu'on analyse les œuvres des deux historiens qui exaltent plus la figure du souverain régnant, Théodose II : Socrate et Sozomène. Comme déjà étudié notamment par Peter Van Nuffelen¹⁰⁰, ces deux auteurs partagent une vision positive de l'histoire et surtout du règne de Théodose II. Commençons par analyser le texte de Socrate. Le livre VII de son Histoire ecclésiastique est presque totalement consacré à la figure du souverain régnant. Théodose est ici représenté comme un monarque idéal, vrai philosophe et vrai moine, en accord avec l'idéologie théodosienne visant à décrire l'empereur sous des traits quasi-monastiques. Ces traits sont mis en exergue notamment dans la description que l'auteur donne du palais impérial. Il écrit :

Il était si résistant qu'il supportait vaillamment le gel et la grande chaleur, qu'il jeûnait souvent, [...] et il faisait cela parce qu'il avait le souci d'être parfaitement chrétien. Il rendit le palais impérial assez peu différent d'une maison d'ascètes, car lui-même, avec ses sœurs, se levait à l'aube et disait des hymnes antiphonés en l'honneur de la divinité. Aussi récitait-il par cœur les écritures sacrées. Avec les évêques qui le rencontraient, il discutait donc en s'appuyant sur les écritures, comme s'il était un prêtre chargé d'ans. Il collectait les livres sacrés et tous les commentaires qu'on avait écrits, plus encore que ne le faisait autrefois Ptolémée Philadelphie¹⁰¹.

Déjà à première vue, les similitudes entre ce texte et celui d'Eusèbe sont frappantes. La volonté de Socrate est claire : il s'agit ici de réécrire le modèle eusébien pour adapter la représentation de Constantin à la nouvelle idéologie du pouvoir sous Théodose. Si le Constantin d'Eusèbe avait un caractère quasi-sacerdotal (« évêque du dehors » ou hiérophante), le Théodose II de Socrate est donc un quasi-moine. De même, le palais impérial quasi-église chez Eusèbe devient ici une sorte de « maison d'ascètes ».

Une représentation similaire du palais impérial trouve également sa place dans l'Histoire ecclésiastique de Sozomène. Cet historien, personnellement lié au milieu monastique, fait du monachisme l'un des piliers de son histoire. Cependant, bien que désireux de consolider son prestige à la cour, il ne décrit pas directement Théodose comme un empereur-moine. En effet, Sozomène insiste surtout sur le caractère pieux (et monastique) de l'ensemble de la maison impériale. La vraie instigatrice de la piété monastique au palais est ici la sœur aînée de Théodose, Pulchérie¹⁰². Voici le portrait que l'auteur nous dresse d'elle :

Avant même d'avoir atteint quinze ans, elle eut, au-dessus de son âge, un esprit très sage et divin. Tout d'abord, elle voua à Dieu sa virginité et elle instruisit ses sœurs dans le même genre de vie, pour n'introduire au palais aucun autre homme et supprimer ainsi toute occasion de rivalité et d'intrigue. Pour confirmer sa décision et prendre à témoin de ses résolutions Dieu lui-même, les prêtres et tous les sujets, fit faire, d'or et pierres précieuses, un ouvrage admirable et le plus beau à voir, une table sainte qu'elle offrit à l'église de Constantinople pour sa virginité et le règne de son frère ; et elle fit graver ces mots mêmes sur le front de la table pour que cela fut bien clair à tous. Lorsqu'elle eut assumé le soin de l'Empire, elle administra excellemment et avec beaucoup d'ordre le monde romain : elle délibérait avec justesse et était prompte à accomplir et à mettre par écrit les mesures à prendre ; elle excellait en effet à parler et à écrire correctement en latin et en grec. Cependant, elle

¹⁰⁰P. Van Nuffelen, *Un héritage*, op. cit.

¹⁰¹Socrate, HE, VII, 22.

¹⁰²Sur cette figure, voir notamment K. G. Holum, *Theodosian empresses. Women and imperial dominion in late antiquity*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1982 et A. Busch, *Die Frauen der theodosianischen Dynastie. Macht und Repräsentation kaiserlicher Frauen im 5. Jahrhundert*, Stuttgart 2015.

faisait remonter à son frère la gloire de ses actions ; et elle avait soin qu'il reçût le plus possible une éducation impériale, élevé dans les disciplines qui étaient de son âge¹⁰³.

Ouvrage inachevé, l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène célèbre sans doute la dynastie théodosienne. Cependant, cette œuvre n'est pas une simple célébration du pouvoir. Aussi bien que celui de Socrate, ce texte ne se contente pas de faire une sorte de panégyrique du souverain, mais, tout comme les miroirs des princes, en créant un idéal d'empereur, il suggère aussi des valeurs que le gouvernant devrait toujours respecter. Par conséquent, si on ne peut pas nier la volonté de refléter l'idéologie impériale, ces auteurs posent aussi des limites au pouvoir : pour qu'un souverain soit vraiment légitime, il doit être tout d'abord pieux. C'est donc la piété personnelle qui justifie l'éloge de Théodose, comme le souligne Peter Van Nuffelen :

Les historiens ont le sentiment d'avoir reçu en héritage la paix et la piété, tant menacées pendant le siècle précédent. Cet optimisme se reflète dans l'image qu'ils brossent de Théodose II, qui est loué pour sa vie conforme aux demandes de l'Église et pour avoir mené une politique heureuse qui a fait aborder l'Empire à un port sûr¹⁰⁴.

CONCLUSION

À travers l'analyse des représentations du palais impérial, notre contribution a essayé de montrer un exemple du développement d'une réflexion chrétienne sur le pouvoir d'après les historiens ecclésiastiques du Ve siècle. Bien évidemment, les Histoires ecclésiastiques et les miroirs des princes restent deux genres littéraires séparés. Cependant, les Histoires ecclésiastiques peuvent contenir des éléments qui sont propres aux miroirs des princes aussi. Si le but de ces histoires est surtout pédagogique, à savoir instruire les lecteurs chrétiens sur le développement de l'Église tout un offrant une vision de l'histoire orientée, en réalité elles semblent proposer une sorte d'« éducation » au pouvoir pour le plus puissant de leurs lecteurs : le souverain. Ce dernier n'est pas donc célébré de manière inconditionnelle, mais il est implicitement invité à être l'exemple vivant d'un modèle d'empereur théorisé sur le plan littéraire. En général, l'étude de cette réflexion sur la théorie du pouvoir au sein des Histoires ecclésiastiques permet de mieux comprendre la nature variée de l'historiographie chrétienne antique ainsi que d'avoir un aperçu des liens entre idéologie impériale et littérature au Ve siècle.

¹⁰³Sozomène, *HE IX*, 1, 3-6.

¹⁰⁴P. Van Nuffelen, *Un héritage*, op. cit., p. 424.

EDMUND BURKE ON CHURCH STATUS, POLITICAL NOMINALISM AND THE FRENCH REVOLUTION

Norbert Col
Université de Bretagne-Sud

Edmund Burke's denial that the French Revolution was his political watershed¹⁰⁵ is now widely accepted, even by those authors who might have easily chimed in with the outcry raised by the publication of *Reflections on the Revolution in France* (1790).¹⁰⁶ He was not immune to human mutability, though, as shown by his meanderings about the political status of the Anglican Church. In 1772 and 1773, he regarded it as dependent on Parliament while *Reflections* apparently trumpeted its independence. It might be tempting to put his floating terminology down to the legacy of medieval nominalism, but evidence goes rather the opposite way; be that as it may, one can only regret that his devotion to a political career, from 1759, disabled him from working out the uneasy relationship between political practice and a philosopher's presumably more detached outlook.

THE CHURCH IN THE WORLD

Burke travelled a narrow road. The Church, he argued in 1772, had “the prudential exercise” of a “capacity of reformation” granting it felicitous sovereignty upon itself; “fundamental laws” would conversely “for ever...prevent it from adapting itself to its opinions,” “would for ever put [it] out of its own power,” “put it far above the state, and erect it into that species of independency which it has been the great principle of our policy to prevent.”¹⁰⁷ His illustrations, mostly based on Henry VIII and Edward VI, depict Church decisions as autonomous,¹⁰⁸ yet they dodge political constraints and merely hint that a political definition of dogma is the best, though fragile, answer to religious rifts. This made Burke something of a Hobbesian. Parliament had sanctioned Presbyterianism in 1643,¹⁰⁹ but he does not go into the circumstances of that Westminster Assembly of Divines during the Civil Wars. They endorsed the Presbyterian Directory for Public Worship of 1645, but the Restoration rejected it in favour of a new version of the Book of Common Prayer which Burke regarded as a “second idol”¹¹⁰ after the one of 1645. Did his relativistic approach to dogmatic upheavals tally with the “prudential exercise” of a “capacity of reformation?” What of the Anglican settlement itself? The Church ought not to be independent; its dependence was embarrassing, and indeed Parliament was asked to pronounce upon petty squabbles that might lead to “religious wars.”¹¹¹ The Hobbesian

¹⁰⁵Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), ed. and trans. Norbert Col (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996).

¹⁰⁶The most strident early voice was Thomas Paine's (*Rights of Man*, 1791 and 1792). Isaac Kramnick (*The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative* [New York: Basic Books, 1977]) offers a paradoxically consistent Burke whose permanent political ambivalence derived from just as permanent sexual ambivalence; Michel Fuchs (“Philosophie politique et droits de l'Homme chez Burke et Paine,” *XVII-XVIII* 27 [1988]: 50-63) takes Burke's about-turn for granted, but his later *Edmund Burke, Ireland and the Fashioning of Self* (Oxford: Oxford Foundation, 1996) strikes the entirely different note of a consistency deeply steeped in the complexities of the Irish matrix.

¹⁰⁷Burke, *Speech on the Acts of Uniformity* (1772), vol. 6 of *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (London: George Bell and Sons, 1907-1910), 93-94.

¹⁰⁸Burke, *Speech on the Acts of Uniformity*, 6:93.

¹⁰⁹Burke, *Speech on the Acts of Uniformity*, 6:94.

¹¹⁰Burke, *Speech on the Acts of Uniformity*, 6:98.

¹¹¹Burke, *Speech on the Acts of Uniformity*, 6:95.

touch, again, confirmed by Burke's avowal that, in spite of its venerability, the Bible was a "most multifarious...collection," which incidentally led to Theophilus Lindsey's imputations that he wrote "entirely like a Jesuit, and full of Popish ideas."¹¹² Had Richard Simon's (an Oratorian, by the way) *Histoire Critique du Vieux Testament* (1678) and *Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament* (1690) become so exclusively representative of Catholic exegesis that the Unitarian-to-be, Lindsey, could project it onto Burke himself? The latter merely insisted on "some security" respecting how belief should be directed, which meant, implicitly, that Parliament should decide against "dangerous fanaticism."¹¹³ Hobbes, once more.

His positions hardened a mere year later. He was still in favour of the *status quo* which alone secured Church dignity, and still in favour of toleration, "a part of establishment, as a principle favourable to Christianity, and as a part of Christianity,"¹¹⁴ but limits were stark respecting atheists. He had witnessed the potentially contagious rise of French *philosophes*; accordingly, English "infidels" ought to be "outlaws of the constitution; not of this country, but of the human race."¹¹⁵ Party claims led certain Dissenters "to raise a faction in the state,"¹¹⁶ in short atheism or Epicureanism.¹¹⁷ More, the "Bill for the Relief of Protestant Dissenters" was presented by Methodists applying for acceptance in the Church while pressing for continued exclusion of other Dissenters.¹¹⁸ Burke's plea for "a front against the common enemy"¹¹⁹ of atheism was thus hampered by the alliance of bigoted exclusiveness and self-interested thirst for toleration voiced by those shady applicants. Unfortunately, what remains of the speech, "partly...manuscript papers of Mr. Burke" and "partly...a very imperfect" contemporary "short-hand note" in the Commons,¹²⁰ makes it a matter of conjecture what he actually thought, but Church dependence raised more issues than it solved.

The French Revolution led him somewhat confusedly to revisit issues. The Civil Constitution of the Clergy, passed on 12 July 1790 and reluctantly endorsed by Louis XVI on 24 August, may indeed read like an unmistakable foil for Anglicanism, but Burke's description of English cogs and wheels is hardly pellucid:

The people of England think that they have constitutional motives as well as religious, against any project of turning their independent clergy into ecclesiastical pensioners of state. They tremble for their liberty, from the influence of a clergy dependent on the crown; they tremble for the public tranquillity from the disorders of a factious clergy, if it were made to depend upon any other than the crown. They therefore made their church, like their king and their nobility, independent.¹²¹

¹¹²Burke, Speech on the Acts of Uniformity, 6:101; Theophilus Lindsey to William Turner (February 7, 1772), in F. P. Lock, *Edmund Burke*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 2008 [1998] and 2009 [2006], 1:333.

¹¹³Burke, Speech on the Acts of Uniformity, 6:102.

¹¹⁴Burke, Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters (1773), in *Works*, 6:104.

¹¹⁵Burke, Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters, 6:112.

¹¹⁶Burke, Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters, 6:107.

¹¹⁷Burke, Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters, 6:109, 110. John Locke had already voiced such commonplace fears of atheism. This takes some of the sting from J. C. D. Clark's regrets that Burke was far from being tolerant: "Edmund Burke's Reflections on the Revolution in America (1777): or, How Did the American Revolution Relate to the French?" in *An Imaginative Whig: Reassessing the Life and Thought of Edmund Burke*, ed. Ian Crowe (Columbia and London: University of Missouri Press, 2005), 85-86. Locke, it must be specified, devoted rather little space to the issue of atheism: see Sophie Soccarrd, "L'exclusion des athées par Locke: l'envers théorique d'une convention politique," *XVII-XVIII* 2008 (65):311-332, 312.

¹¹⁸Burke, Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters, 6:106.

¹¹⁹Burke, Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters, 6:113.

¹²⁰Editorial note to Burke, Speech on a Bill for the Relief of Protestant Dissenters, 6:102.

¹²¹Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), ed. Conor Cruise O'Brien (1969; Harmondsworth: Penguin, 1982), 199.

Yet he balked at combining genuine religious exteriority and the political exteriority of royal power.¹²² His was a hard-headed clarification: the English

have incorporated and identified the estate of the church with the mass of *private property*, of which the state is not the proprietor, either for use or dominion, but the guardian only and the regulator.¹²³

Obviously, this did not negate the 1772 stipulation against doctrinal “independency,” but difficulties lay elsewhere. To what extent was the French sale of Church property, decreed on 14 May 1790, alien to the English settlement? Burke knew full well about Henry VIII’s reform of the Church buttressed by the sale of abbey property with Parliamentary approval,¹²⁴ but he left out the role of Church convocations paving the way for Parliamentary decision.¹²⁵ It may be that Henry’s policies, bearing on abbeys alone, not on “all the ecclesiastics” as in France,¹²⁶ were less susceptible of breeding “ecclesiastic pensioners of state,” but Burke says nothing of Parliamentary supremacy over doctrine nor of the Oath of Supremacy for which Catholic recusants under Henry or, later on, Non Jurors who would not have William of Orange as *de jure* king paid more or less dear a price. Hence, the danger of a clergy “dependent on the crown” both echoes the rather safe indictment of Henry VIII’s policies and mostly serves to obfuscate the Church’s doctrinal dependence on political power since it would have weakened his points on its enviable status.¹²⁷

Insisting on Church economic dependence in the early times of revolutionary France, with the destitute situation of both clergy and the needy who had depended on Church aid,¹²⁸ helped him brush aside the issue of doctrinal independence: alongside embarrassing homebred reasons, he must have known that Catholic dogma was not endangered before the dechristianisation of An II, the Goddess of Reason then Robespierre as High Priest of sorts of the Supreme Being.¹²⁹ He could have accepted the Civil Constitution along his earlier Hobbesian lines, but now his main concern was not so doctrinal as economic and moral. The Anglican Church wasted less money than noblemen and did more service to the poor.¹³⁰ Clerical succour to the suffering wealthy¹³¹ implicitly harnesses George Cheyne’s *The English Malady* (1733)¹³² to the support of Church charity. However, his ridiculing clichés about “lazy” monks¹³³ fuelled Thomas Paine’s accusations that he had “shortened his journey to Rome,”¹³⁴

¹²²Col, “Edmund Burke on Monarchy: Keystone and Trials of Strength,” *1650-1850: Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era* 26 (2021): 20-41.

¹²³Burke, *Reflections*, 200.

¹²⁴Henry VIII had long been controversial on that and other scores: see Bernard Cottret, *Henri VIII : le pouvoir par la force* (Paris: Payot et Rivages, 1999), 12-15.

¹²⁵Burke, *Reflections*, 217-218.

¹²⁶Burke, *Reflections*, 217.

¹²⁷Burke, *Reflections*, 201-203. Mary Wollstonecraft (*A Vindication of the Rights of Men* [London: J. Johnson, 1790], 82, 90, 92-93) called to mind the contempt in which the Church was held by the nobility.

¹²⁸Burke, *Reflections*, 205-206, 262-263n.

¹²⁹Burke hardly heeded Robespierre, contenting himself with indicting the Goddess of Reason (*Letters on a Regicidal Peace* [1796-1797], in *Works*, 5:207-208) against which Robespierre reacted, but he merely listed him among the victims of the juggernaut (5:397-398).

¹³⁰Burke, *Reflections*, 203.

¹³¹Burke, *Reflections*, 200-201.

¹³²On Cheyne, see Leigh Wetherall Dickson, “‘The French, alas, are happy, while the English seek to be so’: Subverting the Melancholy Stereotype in Georgiana Cavendish’s *The Sylph*,” in *Utopie, individu et société : la sociabilité en question*, ed. Norbert Col and Allan Ingram (Paris: Le Manuscrit, 2015), 121-128.

¹³³Burke, *Reflections*, 271.

¹³⁴Thomas Paine, *Rights of Man* (1791-1792), ed. Eric Foner, notes Henry Collins (Harmondsworth: Penguin, 1985), II, 43.

banking on a string of caricatures of a birettaed Burke¹³⁵: there had long been insinuations that he was a crypto-Jacobite and/or a crypto-Catholic, down to, perplexingly, a “Jew Jesuit.”¹³⁶

Most tellingly, Burke downplayed the role of the 1765-1768 *Commission des Réguliers*.¹³⁷ The latter testified to some similar, and indeed obtrusive, State guardianship to the one in England and remotely echoed Louis XIV’s *Mémoires*,¹³⁸ which Burke could have equally mentioned. Such silences tally with his construction of a revolutionary *tabula rasa*: “atheism by establishment”¹³⁹ was still to come, but “throwing off [the] Christian religion” must be succeeded by a “degrading superstition” since “the mind will not endure a void.”¹⁴⁰ The sale of Church property and the Civil Constitution, belittling what had been so long honoured, must negatively affect belief as against England’s admiration of her Church.¹⁴¹

However, though man, partly *contra* Aristotle’s *zoon politikon*, was a “religious animal,”¹⁴² Burke did not aver that political should be superseded by religious imperatives. He articulated a self-evident religious basis with an equally self-evident need for political checks to religious strife. The “Guisés,” “Condés, and Colignis” of the French religious wars and, in later times, Richelieu, “acted in the spirit of civil war”¹⁴³ like Cromwell and sundry more or less bellicose English sectarians.¹⁴⁴ Yet, since everything ultimately came under the political tag, religion was a political leaven giving the people unexpected eminence:

When the people have emptied themselves of all the lust of selfish will, which without the help of religion it is impossible they ever should, when they are conscious that they exercise, and exercise perhaps in an higher link of the order of delegation, the power, which to be legitimate must be according to that eternal immutable law, in which will and reason are the same, they will be more careful how they place power in base and incapable hands.

Accordingly,

they will confer that power (which any man may well tremble to give or to receive) on those only, in whom they may discern that predominant proportion of active virtue and wisdom, taken together and fitted to the charge, such, as in the great and inevitable mixed mass of human imperfections and infirmities, is to be found.

There was scope for hope:

When they are habitually convinced that no evil can be acceptable, either in the act or in the permission, to him whose essence is good, they will be better able to extirpate out of the minds of

¹³⁵See William Dent, “A Learned Coalition” (July 11, 1783) and Frederick George Byron (?), “The Knight of the Woful [sic] Countenance” (November 15, 1790), in Nicholas K. Robinson, *Edmund Burke: A Life in Caricature* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 48, 142.

¹³⁶The jibe is William Gerard Hamilton’s, possibly in April 1765. See O’Brien, *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke* (1992; London: Faber and Faber, 2015), 47-48.

¹³⁷Burke, *Reflections*, 356. The *Commission* is not mentioned by name. On its marked anti-monastic partiality, see Jean Meyer and André Corvisier, in Meyer, Corvisier and Jean-Pierre Poussou, *Histoire de la Révolution française*, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1991), 1:424.

¹³⁸See Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique* (1979; Paris: Payot et Rivages, 1993), 329.

¹³⁹Burke, *Letters on a Regicide Peace*, 5:207-208.

¹⁴⁰Burke, *Reflections*, 187-188.

¹⁴¹*Ibid.*, 202-203.

¹⁴²*Ibid.*, 187.

¹⁴³*Ibid.*, 137.

¹⁴⁴*Ibid.*, 94, 95, 96, 137, 166. There is a more positive appreciation of Cromwell as statesman in *Letter to a Member of the National Assembly* (1791), in *Works*, 2:526-527, 544-545.

all magistrates, civil, ecclesiastical, or military, any thing that bears the least resemblance to a proud and lawless domination.¹⁴⁵

This departed from the Enlightenment mindset where religious coercion must bear on the people while reason-cultivating philosophers did without such crutches. Yet religion emancipated only if its power was fully recognised. This was wishful thinking: the liberating potential could be adulterated by the new metaphysics of the rights of man with their universal, *bic et nunc* enforcement which repeated the fanatical Protestant Reformation's "spirit of proselytism."¹⁴⁶ In this, Henry VIII was a paltry ancestor of French revolutionaries, bound as he was, like his Roman predecessors in confiscation, to observe certain formalities, though vitiated by Parliamentary servility.¹⁴⁷ Whether Henry actually became a Protestant Burke does not consider, his object being continental Protestantism, but even so there, is hardly a slip' twist Protestant positivity and Protestant negativity.

WORDS, WORDS, WORDS?

Burke's mounting hostility to Protestantism during the French Revolution never led him, reportedly, to renege on his attachment to Anglicanism.¹⁴⁸ This calls for qualifying. Things were crystal clear in *Reflections*: "We are protestants, not from indifference but from zeal."¹⁴⁹ What then is to be made of the later quips, "A man is certainly the most perfect Protestant, who protests against the whole Christian religion,"¹⁵⁰ "the Protestant Directory in Paris," "the Protestant hero, Buonaparte" or "that true Protestant, *Hoche*?"¹⁵¹ In these he indicted Irish Protestants' rabid anti-Catholicism and their blindness to its effect: drawing Irish Catholics to welcome French revolutionaries. An odd two decades earlier, he had already aired his misgivings about "the dissidence of dissent, and the Protestantism of the Protestant religion" in the northern colonies.¹⁵² Anglicanism certainly retained his favours, but, like it or not, it came under Protestantism, and his last years show growing uncertainty over Irish Catholic affairs where precious little differentiated between the Anglican subset and the Protestant set. Words, words, words? Those indeed demanded close attention, as shown by Rabaut Saint-Étienne's "changer les mots" and "changer les choses."¹⁵³ Burke never actually tried to work out to what extent he could cherish Anglicanism while baulking at its embarrassing Protestant dimension: he could regard it as safely institutionalised while also as an objectively revolutionary destabiliser of Ireland. Such indifference to minute investigation permeates much of his thinking in the 1790s, though it may also have been his own echo of the prevailing logomachia.

Henry VIII, an inhabitant of an older and better world, could have been no past master in the French incantatory claptrap of "*Philosophy, Light, Liberty, Liberality, the Rights of Men*."¹⁵⁴ But, no matter Burke's suspicion of semantic changes, as with whether "the word 'enlightened' [was to] be understood according to the new

¹⁴⁵Burke, *Reflections*, 191-192.

¹⁴⁶Burke, *Thoughts on French Affairs* (1791), in *Works*, 3:350.

¹⁴⁷Burke, *Reflections*, 218.

¹⁴⁸See Ian McBride, "Burke and Ireland," in *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, ed. David Dwan and Christopher Insole (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 192.

¹⁴⁹Burke, *Reflections*, 187.

¹⁵⁰Burke, *A Letter to Sir Hercules Langrishe* (1792), in *Works*, 3:313.

¹⁵¹Burke, *A Letter on the Affairs of Ireland* (1797), in *Works*, 6:86-87.

¹⁵²Burke, *Speech on Conciliation with the Colonies* (1775), in *Works*, 1:466.

¹⁵³Rabaut Saint-Étienne, quoted in Burke, *Reflections*, 279n.

¹⁵⁴Burke, *Reflections*, 218.

dictionary, as it always is in your new schools,”¹⁵⁵ little is there of genuine terminological differences between him and his opponents. His attacks on the “rights of men,” preferably to “rights of man,” have led to imputations that the lover of the local and particular scorned the universality of “man.”¹⁵⁶ This does not lead a very long way,¹⁵⁷ and Mary Wollstonecraft exhibited no greater wish to abide by semantic niceties when she took it out on him in her *Vindication of the Rights of Men* (1790) though, two years later, she used the singular for her *Vindication of the Rights of Woman*. In fact, Burke’s “real rights of men”¹⁵⁸ collided with those revolutionary rights to political power which were immediately curtailed by money suffrage. This elicited his jibes¹⁵⁹ before such rights were entirely drained of substance by the filter of “fear (or indifference)”¹⁶⁰ correcting male universal suffrage in 1793.

With new concepts being devised or older ones revised, it is hardly surprising that Burke should have been similarly approximate. “Public opinion”, for instance, evolved from a pre-revolutionary “power clearly separate from the official authority of royal sovereigns” to, from 1790, an invocation of “the will of the new sovereign,” the people, until, by 1795, it came to mean “crowds’ claims to speak for the people.”¹⁶¹ Closer to things Burkean are “revolution” and “counter-revolution.” To Paine, a “counter-revolution” was restoring rights from which “conquest and tyranny, at some early period, dispossessed man.”¹⁶² Even though he generally resorted to “revolution” to refer to such retrieval, his isolated, positive use of “counter-revolution” matched Burke’s hesitations between two opposite meanings of revolution.

Burkean revolution was both the classical return to the *status quo ante*, as with the Glorious Revolution, and the French blank slate dominating in Paine and holding sway ever since. Yet even that could partake of the older cycles. Paine geared Adamic rights to his Dissenting readership¹⁶³ in close fashion to his restoring “counter-revolution.” He was much more at home with those an-historical and areligious rights of man, natural and civil alike, which are his final say on the matter,¹⁶⁴ but his inroads into a religious idiom or his celebration of alleged pre-Conquest popular rights,¹⁶⁵ more than turning everything to good account, come under a reappropriation of Burke’s points that he did not bring to real fruition. Burke was equally fuzzy, meaning counter-revolution when saying, of Paris, that “even there a revolution is not likely to have anything to feed it,” while immediately adding: “no counter-revolution is to be expected in France, from internal causes only,” against the background of debates on war during the winter of 1791-1792.¹⁶⁶

At bottom, neologisms, or at least old words given new, political, even mystical twists, created an alternative world of meaning that rested on a metaphysical break

155Ibid., 308-309.

156For instance, Fuchs, “Philosophie et droits de l’Homme chez Burke et Paine”, 54.

157On Burke’s occasional use of the singular, without any semantic difference, see Col, Burke, le contrat social et les révolutions (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2001), 192-193.

158Burke, Reflections, 149. Emphasis in the original.

159Ibid., 288.

160René Sédillot, *Le Coût de la Terreur* (Paris: Perrin, 1990), 29.

161Jon Cowans, *To Speak for the People: Public Opinion and the Problem of Legitimacy in the French Revolution* (New York and London: Routledge, 2001), 185, 198.

162Paine, *Rights of Man*, ii, “Introduction,” 161. He also endorsed the usual meaning of “counter-revolution” (i, 118-119) that, according to Jean-Clément Martin, appeared in 1790 (*Contre-Révolution, Révolution et Nation en France : 1789-1799* [Paris: Seuil, 1998], 10).

163Paine, *Rights of Man*, i, 65-67. See also Patrick Thierry, *Burke : le futur en héritage* (Paris: Michalon, 2010), 80-81.

164Ibid., i, 68.

165Ibid., i, 70, 72 (for instance); on the controversy about pre-Conquest popular rights, see J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (1957, 1987; Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

166Burke, *Thoughts on French Affairs*, 3:375.

with the past. Against “*Philosophy, Light, Liberty, Liberality, the Rights of Men*” sound reason had no say. “Light” evoked the Quakers’ inner light about which Burke had his youthful doubts in a letter of 25/31 July 1746 to his Quaker friend Richard Shackleton,¹⁶⁷ and this heralds the same field of mistrust as his later quote from the sarcastic *Hudibras*: revolutionaries “Have *lights*, where better eyes are blind,/As pigs are said to see the wind.”¹⁶⁸ New Revolutionary was but old Puritan writ large.

However, Burke relied on adjectives for clarification, as, famously, in “Through just prejudice, [man’s] duty becomes a part of his reason.”¹⁶⁹ Not conceptualising anew, he trusted to common-sense effects. Epithets, or other qualifiers, protected substantives rather than altering them beyond recognition as with the paradoxes of Rousseau and revolutionary “legislators”¹⁷⁰ or, later, “atheism by establishment.” The new establishment was as privative as atheism, and Burke implicitly returned to Saint Augustine’s view of evil as deficiency or lesser being, not evil nature *strict sensu*¹⁷¹—though, for practical purposes, he usually clung to an absolutised evil.

The new linguistic perversion remotely evoked medieval nominalism: with William of Occam, the Ten Commandments could have had an utterly opposite tenor had God willed it so;¹⁷² to Burke, revolutionary rhetoric was blasphemous *flat*. John Locke had retrieved medieval nominalism,¹⁷³ but the concept was no longer in “ordinary usage” since “virtually every philosopher was ‘nominalist,’ insofar as he rejected belief in the existence of universals.”¹⁷⁴ Burke’s dismissal of abstraction, however, allied with preservation of principles without which “reasonings in politics, as in everything else, would be only a confused jumble of particular facts and details,”¹⁷⁵ in keeping with Aquinas for whom “sense apprehends particulars and intellect apprehends universals.”¹⁷⁶

Sublime and Beautiful (1757, 1759) hardly heralds Burke’s attack on revolutionary metaphysics, but it is where he wrote most about the Locke of *Essay Concerning Human Understanding* (1690), the one whose currency, though controversial, was definitely higher than that of the *Two Treatises of Government* in the same year.¹⁷⁷ Political Locke was targeted in the slightly earlier *Vindication of Natural Society* (1756, 1757),¹⁷⁸ nor did Burke wholeheartedly accept the Locke on understanding. However, to what extent does his distribution of words into “aggregate words,” “simple abstract words” and “compounded abstract words” conflict with that of Locke, of which he says nothing, into “names of simple ideas,” “names of mixed modes and relations” and “names of substances?”¹⁷⁹ He is more specific on mind’s “far greater alacrity and satisfaction in

¹⁶⁷O’Brien, *The Great Melody*, 25.

¹⁶⁸Samuel Butler, *Hudibras*, 1663-1678, III, ii, quoted in Burke, *Appeal*, 124.

¹⁶⁹Burke, *Reflections*, 183. See Col, Burke, *le contrat social et les révolutions*, 218-227.

¹⁷⁰*Ibid.*, 282-284.

¹⁷¹Marcel Neusch, “La Cité de Dieu et le sens de l’histoire”, *Liberté politique* 11 (2000): 77.

¹⁷²Michel Villey, *Le droit et les droits de l’homme* (1983; Paris: Presses universitaires de France, 1990), 122.

¹⁷³Nicholas Hudson, “Locke’s Nominalism and the ‘Linguistic Turn’ of the Enlightenment,” *The European Legacy* 2:2 (1997): 223-228, 223-224. DOI:10.1080/10848779708579719

¹⁷⁴Hudson, “John Locke and the Tradition of Nominalism,” in *Nominalism and Literary Discourse*, ed. Hugo Keiper, Christoph Bode and Richard J. Utz, *Critical Studies*, 1997 (10): 283-299, 283.

¹⁷⁵Burke, *Speech on the Petition of the Unitarians* (1792), in *Works*, 6:114.

¹⁷⁶Norman Kretzmann, “Philosophy of Mind,” in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump (1993; Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 147.

¹⁷⁷See J. P. Kenyon, *Revolution Principles: The Politics of Party 1689-1720* (1977; Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 1-2.

¹⁷⁸Col, Burke, *le contrat social et les révolutions*, 30-37, 40-45, 48-50.

¹⁷⁹Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757, 1759), in *A Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful and Other Pre-Revolutionary Essays*, ed. David Womersley (London:

tracing resemblances than in searching for differences,” since the former activity generates “*new images*” while the latter produces a “pleasure” of “something of a negative and indirect nature.” He does praise Locke for “observ[ing] of wit, that it is chiefly conversant in tracing resemblances;” yet Locke “remarks at the same time, that the business of judgment is rather in finding differences.” As for Burke, he brings both wit and judgment together under the “mind of man.”¹⁸⁰ He may also have been embarrassed by that central feature in Locke where induction helps the mind move from the senses to what objects really are¹⁸¹: to him, “we are bound by the condition of our nature to ascend to these pure and intellectual ideas [like “the idea of God himself”] through the medium of sensible images,”¹⁸² but he dodges the issue of induction, skips Aquinas’s reflections on the matter¹⁸³ and apparently leaves out the latter’s concern about God’s unattainability by philosophy alone,¹⁸⁴ contenting himself with insisting on divine power.

One of Burke’s most telling passages deflates mechanistic connections of senses and intellect. As he puts it, respecting an account of the course of the Danube that does seem to be his own,

In this description many things are mentioned, as mountains, rivers, cities, the sea, &c. But let anybody examine himself, and see whether he has had impressed on his imagination any pictures of a river, mountain, watery soil, Germany, &c. Indeed it is impossible, in the rapidity and quick succession of words in conversation, to have ideas both of the sound of the word, and of the thing represented; besides, some words expressing real essences, are so mixed with others of a general and nominal import, that it is impracticable to jump from sense to thought, from particulars to generals, from things to words, in such a manner as to answer the purposes of life; nor is it necessary that we should.¹⁸⁵

He may well have been, implicitly, taking Locke’s awareness of the arbitrary connection between signifier and signified¹⁸⁶ to the limit, though without, any more than Locke did, casting doubt on the veracity of either signifier or signified. In other words, “Locke...would not say that one perceives Vienna when one is only thinking of it and not actually seeing it.”¹⁸⁷ Burke was also going beyond Socrates’ connection of naming and action¹⁸⁸ and, in this, was indirectly drawing attention to that centrality of habits that came to be his distinctive feature in the revolutionary years. This is where his early, inchoate, possibly half-baked differences with Locke were supplemented by misgivings that no longer had much to do with whatever Locke had had in mind.

Penguin, 1998), v, ii, 187-188; John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690; Pennsylvania State University: Electronic Classics Series, 1999), III, IV-VI, 406-459.

¹⁸⁰Burke, *Sublime and Beautiful*, “Introduction on Taste” (1759), 69 (emphasis in the original); see Locke, *Essay*, II, XI, 138-140.

¹⁸¹Locke, *Essay*, II, IX, 128-132.

¹⁸²Burke, *Sublime and Beautiful*, II, v, 110.

¹⁸³On Aquinas and induction, see Scott MacDonald, “Theory of Knowledge,” in *The Cambridge Companion to Aquinas*, 183-184.

¹⁸⁴Jan V. Aertsen, “Aquinas’s philosophy in its historical setting,” in *The Cambridge Companion to Aquinas*, 32.

¹⁸⁵Burke, *Sublime and Beautiful*, v, iv, 191.

¹⁸⁶Locke, *Essay*, III, II, 390.

¹⁸⁷Vere Chappell, “Locke’s theory of ideas,” in *The Cambridge Companion to Locke*, ed. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 30.

¹⁸⁸Plato, *Cratylus*, 387c.

PHILOSOPHY AND/OR POLITICS?

At bottom, was Burke comfortable with Locke's anti-innatist contention that "the vast differences between men" depended on knowledge alone?¹⁸⁹ He could have jibed at it if Locke's view of the mind as *tabula rasa* had indeed been the most revolutionary doctrine identified by Alfred Cobban, whereby "it is possible to change the whole face of society in a single generation."¹⁹⁰ However, what Cobban makes Locke's hallmark was already in Aristotle, Richard Hooker, perhaps John Donne and several others,¹⁹¹ and also in Aquinas's rejection of innatism;¹⁹² unfortunately, *Sublime and Beautiful* is silent on both Locke and Aquinas on the matter. If Locke's mind as *tabula rasa* is hardly revolutionary, could his politics be just as traditional? This is definitely not what *Vindication* suggests but, though Burke finds fault with both facets of Locke, he never constructs a coherent whipping boy.

One of his clearest divergences from Locke was with the latter's association of ideas, and this led him towards some form of innatism since "nature" offered a far more convincing explanation for mankind's response to darkness than any association of ideas.¹⁹³ This may make him some belated disciple of Lord Herbert of Cherbury (*De Veritate*, 1624),¹⁹⁴ or a forerunner of Thomas Reid's innatism in *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), a book that was indeed "advertised in Burke's *Annual Register*, where Reid's introductory chapter was reproduced in full."¹⁹⁵ It translated into the revolt of "the inborn feelings of [his] nature" respecting Marie Antoinette's treatment during the October Days.¹⁹⁶ Whether this relates to Aquinas's "infused virtues," otherwise the theological virtues¹⁹⁷ the highest of which is charity, or to Aquinas's synderesis or "natural habitus" directing to good, not to evil,¹⁹⁸ or whether it is just a cliché meant to elicit compassion,¹⁹⁹ is not crystal clear. Crucially, Aquinas's synderesis pertains to practice which, in Burke's world, is that of politics. Hence, possibly, Burke's anti-nominalist pronouncement where laws are, strictly speaking, only "declaratory," and his brief remark on Hobbes, who "seems" to have held that "any body of men have a right to make what laws they please," suggesting that Hobbes might not have been too much of a nominalist.²⁰⁰

No genuine explorer of such issues, Burke may nonetheless have felt the lure of nominalist metaphysics. *Sublime and Beautiful* offers two stages with, firstly, the "darkness" of "almost all the heathen temples," "the barbarous temples of the

189Kenneth MacLean, *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century* (1936; New York: Russell and Russell, 1962), 44; see Locke, *Essay*, I, iii, 74.

190Alfred Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* (1929; London: Allen and Unwin, 1960), 24.

191MacLean, *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*, 32-33.

192Aertsen, "Aquinas's philosophy in its historical setting," 21; see Francis P. Canavan, SJ, *The Political Reason of Edmund Burke* (Durham, NC: The Duke University Press, 1960), 198-211, for an assessment of the Trinity College, Dublin syllabus and its plausible impact on Burke.

193Burke, *Sublime and Beautiful*, iv, ii, 160-161; xiv, 171-173 where Locke is explicitly incriminated; see also xv, 173. Locke, in fact, differentiated between the potential madness of "association" as against the far more positive "connection" (Hans Aarsleff, "Locke's influence," in *The Cambridge Companion to Locke*, 269).

194On Herbert of Cherbury, see Kevin Cope, *John Locke Revisited* (New York: Twayne Publishers, 1999), 41.

195Ian Crowe, "The Whig Imagination of Edmund Burke," in *An Imaginative Whig*, 12.

196Burke, *Reflections*, 168.

197Mark D. Jordan, "Theology and philosophy," in *The Cambridge Companion to Aquinas*, 239.

198Aquinas, *Summa Theologica* I qu. 79 art. 12.

199Some contemporaries presented Burke as ludicrous lover: see Frederick George Byron (?), "Don Dismallo, After an Absence of Sixteen Years, Embracing his Beautiful Vision!" November 18, 1790, in Robinson, *Edmund Burke: A Life in Caricature*, 143.

200Burke, *Tracts on the Popery Laws* (ca. 1765), in *Works*, 6:21. For coinciding remarks, see Franck Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes* (Paris: Presses universitaires de France, 1988), 255n.

Americans of the day” and “the darkest woods” of druidic “ceremonies;”²⁰¹ the second edition has an afterthought where the sublimity of most religions has been rooted out by Christianity which, “as it were, humanised the idea of the divinity.”²⁰² Did that parallel Parliamentary control over Anglicanism, bringing into line disruptive religious forces? Burke provides no illustration for the Christian exception, and the revision simply hammers on the equation of sublime and terror for which the first edition had been blamed.²⁰³ Shortly later, druids again came under darkness and terror, though the sublime went unmentioned just like the beautiful,²⁰⁴ as if these ideal types were irrelevant to event history. The October Days reshuffled cards: again, there was nothing specific about the two concepts, but Marie Antoinette, who could have been consummate beautiful, implicitly came under the monstrosity of the lawless sublime, while subdued French noblemen inhabited, just as implicitly, the passive beautiful.²⁰⁵ All that had been more or less chartered territory was giving way to the incipient revolutionary juggernaut, and Burke’s account of divine ways may echo God’s arbitrary will in nominalism. *Reflections*’ thorough defence of a traditional order is eye-catching indeed, but *Thoughts on French Affairs*, the year after, has quasi nominalist doubts about the feasibility of such a defence:

If a great change is to be made in human affairs, the minds of men will be fitted to it, the general opinions and feelings will draw that way. Every fear, every hope, will forward it; and then they, who persist in opposing this mighty current in human affairs, will appear rather to resist the demands of Providence itself, than the mere designs of men. They will not be resolute and firm but perverse and obstinate.²⁰⁶

Reflections offered a similar conclusion: France was “in all its transmigrations to be purified by fire and blood,”²⁰⁷ but there remained a glimmer of hope in a return to normality. Not so in 1791 if, as occasionally alleged, Burke bracketed Providence and the French Revolution.²⁰⁸ But such readings do not heed the deflation, in “will appear,” of whatever might point to “political” nominalism. Nor had God, though “Supreme Director” of the revolutionary “great drama,”²⁰⁹ any place in Burke’s 1793 stress on property and the conditions for a monarchical restoration.²¹⁰ God might be free to punish or test humans, but it was their duty to pass on what they had received, and mentioning Providence might have suggested nominalist arbitrariness or, in a desacralised world, the historicism that Strauss thought he could identify in Burke.

God’s obscure plan in history was already illustrated by the possible impiety of exclusive belief in “hereditary royalty,”²¹¹ which was analogous to the later “will seem to be.” How could God be ever harnessed to political strife? What of his plans and on

201Burke, *Sublime and Beautiful*, ii, iii, 103.

202Ibid., ii, v, 112.

203T. O. McLoughlin and James T. Boulton, ed., *The Early Writings*, vol. 1 of *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford (Oxford: Clarendon Press, 1997), 185.

204Burke, *An Abridgment of English History* (unfinished), in *Works*, 6:202-206.

205Burke, *Reflections*, 169-170; Col, “Burke’s *Sublime and Beautiful* in Political Sociability: from *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770) to the French Revolution,” in *Les Lumières en France et en Grande-Bretagne : les vecteurs d’une nouvelle sociabilité – entre ludique et politique*, ed. Annick Cossic-Péricarpin and Allan Ingram (Paris: Le Manuscrit, 2012), 215-222.

206Burke, *Thoughts on French Affairs*, 3:393.

207Burke, *Reflections*, 376.

208Leo Strauss, *Natural Right and History* (1950, 1953; Chicago and London: The University of Chicago Press, 1965), 318-319; Michel Ganzin, *La pensée politique d’Edmund Burke* (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1971), 149; Claude Polin, “Edmond [sic] Burke, témoin de son temps, ou un paradigme de la modernité,” *Actes Augustin Cochin*, Avriillé, Nouvelle Aurore, 1975 (1): 101-116, 111.

209Burke, *Reflections*, 175.

210Burke, *Remarks on the Policy of the Allies* (1793), in *Works*, 3:416-417, 444-445, 450-452.

211Burke, *Reflections*, 111.

what basis were they made? There was no real answer in Aquinas, if indeed Burke was looking for one there, since Aquinas looked upon wisdom as engendered like the Son²¹²: hence Burke's political adaptation of that other hallmark of Aquinas's, apophatic theology,²¹³ which he turned to his own agonising statements about God's presence in, or absence from, the political chaos of his own time. But his acknowledgement of divine intervention, even *in absentia*, while human landmarks were liable to error, opened onto dangerous vistas in his world of practicality.

The French Revolution perverted language; what of Burkean veracity? Pious frauds, underpinning writing under persecution, had been endorsed at least from Plato.²¹⁴ Burke hardly resorted to them, even undermined them rather than making a one-sided point. Common lawyers' "powerful prepossession towards antiquity"²¹⁵ ennobled the tampering behind the coronation of William and Mary with its deviation from strict hereditary succession the better to adhere to the overriding imperative of Protestantism.²¹⁶ However, legitimising the Revolution Settlement made history a manual for present-day concerns, as with the "politic, well-wrought veil" cast around the shady circumstances of the hallowed episode.²¹⁷

The 1688 Settlement was somewhat Thomistic²¹⁸: there had been no civil war, let alone a protracted one, lawful checks to James II had brought about a satisfactory conclusion, but it all rested on obfuscating the role of self-interested Anglicans and William of Orange. Burke's apologia of the sailing Dutchman draws from the latter's sedative Declarations of 30 September/10 October and 14/24 October 1688;²¹⁹ *Letters on a Regicide Peace*, eulogising the same William for unflaggingly leading the country into defensive wars against Louis XIV, hold him up for imitation against the French Revolution;²²⁰ but Burke leaves out the contentious point of England and the other two kingdoms being dragged into support of William's native United Provinces. He was writing sketchy, moral, practical Whig history where the ways of Providence boiled down to a defence and illustration of England as God's elect.²²¹

It took a strong degree of retrospective, patriotic imagination to imbibe that God willed the shedding of English blood on the altar of the enemy of 1652-1654, 1665-1667 and 1672-1674. It could, hopefully, work again in the late 1790s. But there had also been the Treaty of Utrecht of which Burke says nothing, though it may have lurked at the back of his mind: what the Whigs regarded as Tory treason could inspire peace with the Directory, but Burke's tactical silence on the 1713 precedent seems to write it off as a potential paradigm. God might will the momentary success of the French Revolution; after the hour of trial, there could be scope for a more acceptable order repudiating political nominalism. Even such hope, however, limited God's omnipotence to personal preferences way away from *Sublime and Beautiful's* obscure

212Aquinas 2a2ae, Summa Theologica qu. 45, art. 6, solution 1. One ought to remember that the King James Version was what Burke had at his disposal. Proverbs 8:22 suggests co-eternity of God and wisdom. However, the following verse, with wisdom being "set vp," seems to differ, though this may be corrected by "from euerlasting, from the beginning, or euer the earth was," in keeping with the Son himself.

213See M. D. Chenu, *St Thomas d'Aquin et la Théologie* (Paris: Seuil, 1963), 115.

214Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (1952; Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), 34-35.

215Burke, *Reflections*, 118.

216Ibid., 106.

217Ibid., 103.

218Ibid., 104-105; see Aquinas, *De Regno (1265-1267)*, ed. and trans. Fr. Marie-Martin Cottier (Paris: Egloff, 1947), 29, 59, 61-62.

219Burke, *Appeal*, 120-122.

220Burke, *Letters on a Regicide Peace*, 5:200.

221See Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (1931; London: George Bell and Sons, 1951) on the shortcuts of Whig history.

Deity. Both those for whom the French Revolution was a divine bounty to mankind and those who, like Burke, argued to the contrary were harnessing God's will to human claims.

The marvel of 1689 could backfire when reduced to mere cant: Burke had indeed exposed the sedateness of otherwise strident supporters of "our true Saxon constitution" when faced with present-day onslaughts on liberties.²²² There remained hope, but this meant oblivion of an earlier, indomitable, quasi nominalist Deity: preserving a realistic alliance of divine omnipotence and divine wisdom neglected that the ways of God were hardly reducible to human expectations.

²²²Burke, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), in *Works*, 1:312.

NAPOLÉON BONAPARTE ET LES RELIGIONS

Gildard Guillaume
 Institut Napoléon
 Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts d'Angers

INTRODUCTION

Le mot « religion », de Cicéron à saint Thomas d'Aquin, en passant par Lactance, saint Augustin ou Isidore de Séville, s'est vu attribuer plusieurs étymologies, la plus fréquemment admise étant l'étymologie latine « religare », qui signifie relier, rassembler, le lien étant tantôt avec Dieu (ou un principe supérieur) et lui seul, tantôt entre les membres qui partagent la même foi. Les discussions sont cependant ardentes entre ceux qui retiennent « religare » et ceux qui veulent seulement considérer « relegere », terme qui insiste plus sur l'idée de relecture.

Indépendamment du lien social qu'elle est censée illustrer, la religion peut être définie, au gré des approches et en première analyse, soit comme la reconnaissance par l'être humain d'un pouvoir ou d'un principe supérieur fixant sa destinée, soit comme un système de croyances et de pratiques inscrites dans une relation privilégiée avec un principe supérieur, soit comme un attachement mystique à une doctrine, soit comme un système de représentation du monde fondé sur la foi.

La religion est donc, en soi, un pouvoir à un double titre. D'abord, elle rassemble et donc rend plus forts, pour une action commune, ceux qui partagent ses doctrines ou dogmes. En second lieu, elle domine les consciences, réflexions philosophiques ou idées morales de ceux qui y adhèrent, en tout cas les éclaire ou leur donne le souffle nécessaire.

Pouvoir en soi-même, la religion est aussi un instrument du pouvoir d'État. Aucune religion ne vit sans des clercs, ou un clergé, ou une caste sacerdotale, en bref une structure cléricale qui interprète les doctrines ou dogmes, les rituels et rites, les enseigne, en dirige la pratique, les modifie au gré de l'évolution des mœurs sociales, les augmente ou les diminue. L'État peut avoir envie de dominer cette structure cléricale pour mieux contrôler la population qui y est assujettie. Ses dirigeants peuvent même devenir à leur tour, dans le cadre d'un État théocratique, la structure cléricale elle-même, le souverain étant sur terre le représentant de Dieu ou de l'autorité suprême.

Aucun homme d'État et aucun État conscient des enjeux politiques ne peut négliger cette double réalité d'une religion constitutive d'un pouvoir, d'une part, et instrument potentiel du pouvoir d'État, d'autre part. Napoléon Bonaparte l'a compris très tôt et en a tiré les conséquences dès sa prise de pouvoir par le coup d'État du 18 brumaire an VIII (9 novembre 1799).

On étudiera successivement, en se limitant à la France, la situation des religions (et principalement la religion catholique) durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle et jusqu'à la veille du Concordat de 1801, les dispositions intellectuelles et spirituelles de Napoléon Bonaparte vis-à-vis des religions, les actions qu'il a menées dans ce domaine, le Concordat étant l'œuvre maîtresse²²³.

²²³ Sur tous ces points, voir : Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes*, Fayard, Paris, 2002 ; Jacques-Olivier Boudon (dir.), *Le Concordat et le retour de la paix religieuse*, SPM, Paris, 2008 ; Jean Tulard, *Dictionnaire amoureux de Napoléon*, Plon, Paris, 2012 ; Thierry Lentz, *Napoléon. Dictionnaire historique*, Perrin, Paris, 2020 ; Bernard Ardura, *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte. 15 juillet 1801*, Cerf, Paris, 2001 ; Patrice Gueniffey, *Bonaparte*, Gallimard, Paris, 2013 ; Jean Étèvenaux, *Le Concordat, ou l'art de la pacification religieuse*, Actes du colloque du Souvenir napoléonien, *Les masses de granit de Napoléon*, Lyon-Novembre 2021, La Baume Rousse, 2022.

LA SITUATION DES RELIGIONS EN FRANCE DURANT LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XVIII^E SIÈCLE

La matière est complexe et on se cantonnera ici à quelques rappels essentiels.

À la veille de la Révolution

À la veille des mouvements révolutionnaires de 1789, l'Église catholique se caractérise en France par les traits suivants. L'épiscopat français aspire à plus d'indépendance vis-à-vis de la papauté. C'est ce qu'on appelle le gallicanisme. On l'a d'une certaine manière codifiée au XVII^e siècle, en particulier avec la *Déclaration des quatre articles* de 1682, articles qui affirment l'indépendance de la couronne de France vis-à-vis de Rome et la supériorité du concile sur le pape. La papauté doit respecter ce qu'on nomme « les libertés de l'Église de France ».

L'Église de France est également « travaillée » par le jansénisme, courant théologique qui entend épurer le culte de ses rites et rituels, plus généralement de ses pratiques symboliques, et revenir en quelque sorte aux sources du christianisme. Comme dans le gallicanisme, dont il se fait l'allié, le jansénisme remet en cause les pouvoirs du Saint-Siège.

Le XVIII^e siècle a vu aussi éclore ce qu'on appelle la Philosophie des Lumières, qui ne cache pas son hostilité aux religions, accusées de superstition, voire de fanatisme. Voltaire et Rousseau veulent remplacer la religion par un déisme fondé sur la raison. Cela étant, les tenants de cette nouvelle philosophie reconnaissent bien volontiers que la religion est un élément structurant de la vie sociale, une base, un fondement, Rousseau allant même, dans *Le Contrat social*, jusqu'à affirmer que la société ne peut vivre sans une religion. Napoléon Bonaparte, qui lit beaucoup cet auteur, est certainement convaincu que la vie en société et l'ordre sont impossibles sans religion. Reste la question de savoir quelle religion il faut promouvoir.

Il existe un dernier trait, qu'il ne faut pas négliger : la pratique religieuse décline en France, comme d'ailleurs en Europe, et on peut dire que l'athéisme se développe ou transforme la foi en vague émotion vis-à-vis d'un principe supérieur ou d'une autorité suprême plus vague encore. Cela mérite d'autant plus d'être souligné que les cahiers de doléances rédigés à la veille des États Généraux ne contesteront pas en général la religion mais critiqueront l'exploitation abusive par certains des richesses de l'Église et les inégalités dont celle-ci est porteuse, les évêques étant particulièrement dénoncés.

Sous la Révolution

La Révolution française a totalement bouleversé la religion. D'abord, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* affirme dans son article 10 que « nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses ». Le pluralisme religieux devient donc le principe de base et la religion catholique ne peut plus prétendre être autre chose que l'une des religions pratiquées en France. De manière plus grave encore, cette *Déclaration*, loin d'invoquer Dieu, fait simplement référence à l'Être suprême, qui est susceptible de convenir à la fois aux catholiques, aux protestants, aux juifs et aux déistes.

Au-delà de ces remises en cause vis-à-vis de l'engagement religieux, la Révolution française fait de l'Église catholique un champ de ruines. L'Assemblée constituante vote, en date du 12 juillet 1790 la *Constitution civile du clergé*, créant une Église nationale avec des prêtres élus et rémunérés par l'État. Peu après, elle institue l'obligation pour ces prêtres de prêter serment à la nation, à la loi et au roi. Deux clergés s'opposent alors en France : le clergé assermenté ou constitutionnel, rejeté par le Saint-

Siège, et le clergé insermenté ou réfractaire, soutenu par lui. Vient enfin non pas seulement une politique de déchristianisation, mais une politique de répression, voire d'extermination, illustrée par exemple par certains événements des guerres de Vendée ou les exactions de Carrier à Nantes. On notera que les clercs ayant accepté la *Constitution civile du clergé*, s'ils ont pu au départ revendiquer une certaine protection de l'État, sont eux aussi, à partir de 1793, victimes de la Terreur. L'abbé Grégoire est le chef de file de ceux qui ont réussi à survivre, et il se ralliera de bonne heure à Napoléon Bonaparte.

L'œuvre révolutionnaire de démolition dans l'ordre des principes se poursuit dans l'ordre matériel et plus exactement le domaine immobilier : les églises, chapelles, abbayes, prieurés, hôtels, moulins, terres agricoles de l'Église catholique sont nationalisés et vendus comme biens nationaux, moyennant un engagement de l'État de subventionner le culte. Parallèlement, les protestants gagnent le statut de citoyen, bientôt suivis par les juifs du Sud-Ouest et de l'Est.

Avec la Révolution, on est sur le chemin de la laïcisation de l'État, le phénomène étant très concrètement visible avec, notamment, la laïcisation de l'état civil, l'extinction de l'éducation religieuse, l'abolition des congrégations, la substitution d'un calendrier républicain au calendrier grégorien (un calendrier républicain qui restera en vigueur jusqu'en 1806), la dévastation des constructions et décors religieux.

Quelques jours avant la naissance du Directoire, Boissy d'Anglas présente un rapport dans lequel on peut lire que la religion catholique est « une religion servile par nature, auxiliaire du despotisme par essence, abrutissante pour l'espèce humaine ». C'est l'idée religieuse elle-même qui est donc désormais en sursis.

Sous le Directoire

Sous le Directoire, le mouvement antireligieux de la société française se poursuit. Il s'accompagne d'une tentative de substitution du culte religieux, catholique ou protestant, par le culte de l'Être suprême ou culte décadaire. On remarque aussi l'éclosion, dans la société des théophilanthropes, des déistes qui croient en l'immortalité de l'âme et entendent cultiver cette conviction dans le cadre de rites simplifiés. L'une des figures principales de la théophilanthropie est le directeur La Révellière-Lépeaux. Toutefois, on assiste paradoxalement en de nombreux lieux à une reprise du culte catholique.

Si on va plus loin dans l'analyse, on doit noter que le Directoire, s'agissant des affaires religieuses, applique le régime de la séparation de l'Église et de l'État adopté le 21 février 1795. Mais cela ne va pas sans confusion. Par un décret du 30 mai 1795, on a rouvert les églises, mais, en même temps, on a imposé un serment de soumission aux lois. Après le coup d'État du 4 septembre 1797, le gouvernement opte pour la répression : des prêtres redeviennent passibles de la peine de mort s'ils ne s'expatrient pas dans un délai de quinze jours. Dans la réalité, cette peine de mort s'est traduite surtout par des déportations en Guyane ou dans des pays souffrant des fièvres.

À la veille du Concordat de 1801

La Révolution puis le Directoire n'ont eu de cesse de mener une politique antireligieuse et celle-ci a profondément divisé la nation française. Immédiatement après le coup d'État de Brumaire, Bonaparte affiche une volonté de compromis : les prêtres incarcérés, notamment à Toulon ou sur l'île de Ré, sont libérés ; la réglementation concernant l'ouverture des églises et des cultes est allégée ; les honneurs sont rendus à la dépouille de Pie VI, mort à Valence en captivité ; on laisse opérer l'ouverture de séminaires et les autorités ferment les yeux sur l'extension de

l'enseignement ecclésiastique dans les établissements régis par l'Église ; on autorise l'octroi de bourses aux élèves voulant embrasser la prêtrise ; on tolère le retour de certaines congrégations, etc.

Les « tolérances » ou compromis décrits ci-dessus sont d'autant plus nécessaires que, fin 1799, l'Église catholique est victime de ce qu'il faut bien appeler une crise des vocations : il y avait 36 000 paroisses sous l'Ancien Régime, on n'en compte plus désormais que 27 000.

À la veille du paraphe du Concordat en juillet 1801, la religion catholique en France présente les caractères suivants. D'abord, il existe une division très nette entre l'Église constitutionnelle ou assermentée et l'Église réfractaire ou insermentée. La cohabitation des deux entités a toujours été difficile et, dans ses démarches pour supprimer ce schisme, Napoléon Bonaparte se heurtera à de multiples obstacles, surtout de la part des insermentés, plus résolus.

La fréquentation des églises s'est encore accrue avec la mise en place du Consulat. Il serait toutefois excessif de dire que Napoléon Bonaparte a été le miraculeux artisan d'un retour des Français vers les églises. Les disparités concernant la fréquentation cultuelle sont nombreuses. Dans la capitale et les grandes cités, la désaffection religieuse est sensible, elle l'est moins dans les petites agglomérations et à la campagne. On recommence à entendre les cloches, qui se sont tues lors des premiers événements révolutionnaires et n'ont pas toutes été fondues pour fabriquer des canons. En fait, comme le souligne Jacques-Olivier Boudon, « on sonne à tout va dans la France de 1801 » et « le temps est redevenu un temps chrétien, centré autour du dimanche et scandé par les grandes fêtes religieuses »²²⁴. Louis Antoine Fauvelet de Bourrienne, dans ses *Mémoires*, écrit que le son des cloches avait sur Napoléon Bonaparte « un effet singulier » et qu'il « l'entendait avec délices ». Les pèlerinages vers les principaux sanctuaires se multiplient. Les congrégations abolies sous la Révolution renaissent. On sollicite les prêtres pour baptiser et marier dans le respect du rite des catholiques qui n'ont pu l'être durant la période révolutionnaire. La France revient vers les autels et le sacré, les discours en chaire, les sacrements et les prières.

Ce qui vaut pour la religion catholique vaut également pour la minorité protestante, frappée elle aussi par la déchristianisation révolutionnaire. On remarquera cependant que souvent, les réformés français, parce qu'ils sont habitués au culte et aux rites clandestins, ont mieux conservé leur patrimoine spirituel. Les juifs retrouvent eux aussi le chemin des synagogues, même s'ils sont peu nombreux.

DISPOSITIONS INTELLECTUELLES ET SPIRITUELLES DE NAPOLÉON BONAPARTE

Quand il accède au pouvoir en 1799 grâce au coup d'État de Brumaire, le jeune Bonaparte est, vis-à-vis des religions, dans des dispositions émotionnelles, intellectuelles et spirituelles qu'il faut analyser, même si les sources pertinentes manquent. On peut les résumer en disant qu'il entend régler sans délai la question religieuse pour pacifier le pays mais, en même temps, mettre l'Église catholique à son service. On peut mieux les appréhender en analysant successivement les conditions de son éducation, celles de sa formation et les opinions qu'il a pu émettre au cours de sa vie.

²²⁴Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes*, op. cit.

Éducation

Napoléon Bonaparte est né un 15 août, dans une famille corse naturellement pétrie de traditions, avec une place considérable réservée à la Vierge et aux saints. Il est élevé pieusement par une mère très bigote.

Ce sont les sœurs béguines, c'est-à-dire les femmes vivant de manière monastique, mais sans avoir prononcé des vœux, qui apprennent au jeune Bonaparte à lire, écrire, compter. Mais, grâce à l'intervention de Lucien, archidiacre de la cathédrale d'Ajaccio, il bénéficie en parallèle, dans sa prime jeunesse, de cours dispensés par l'abbé Jean-Baptiste Recco.

Formation

Rejoignant le continent, Napoléon Bonaparte entre au collège d'Autun, que dirige l'abbé Jean-Baptiste Simon de Grandchamp. Il n'y reste que cent dix jours. Il rejoint ensuite le collège militaire de Brienne, où il restera cinq années et demie. Cet établissement champenois est tenu par des Frères minimes. Napoléon Bonaparte y apprend tout ce qu'on peut enseigner à l'époque. De plus, il lit beaucoup : Platon, Cicéron, Fénelon, Bossuet, Voltaire, Rousseau, d'autres encore.

Au collège d'Autun comme à Brienne, Napoléon Bonaparte est, pour sa formation, entre les mains de clercs qui, indépendamment de l'enseignement classique, imposent de multiples exercices de piété et, pour le travail spirituel, une certaine austérité de mœurs. À Brienne, où règnent les Minimes, il reçoit la première communion.

En 1784, l'adolescent intègre l'École militaire du Champ de Mars. C'est là que commence véritablement son apprentissage militaire, même si l'emploi du temps très chargé comporte la participation à des messes et prières, matin et soir. Sa passion pour la lecture gagne encore en intensité. À l'École militaire de Paris, c'est l'archevêque de Paris, Mgr Leclerc de Juigné, qui lui octroie la confirmation.

On peut donc dire que Napoléon Bonaparte, futur souverain chrétien, connaît parfaitement les rites, la culture et les traditions de la religion catholique²²⁵.

Opinions émises par Napoléon Bonaparte sur les religions

On ignore si Napoléon Bonaparte croit en Dieu ou un principe supérieur. Dans ses écrits de jeunesse, il ne fait aucune référence à Dieu, ne montrant qu'un très vague déisme, probablement inspiré par Rousseau. Dieu n'apparaît que rarement dans ses discours de Premier Consul ou Empereur, et toujours de manière très floue.

Si Napoléon Bonaparte a déclaré dans son testament mourir « dans la religion apostolique et romaine, dans le sein de laquelle [il est] né, il y a plus de cinquante ans », il n'a pas exprimé en cela une foi personnelle mais simplement tiré les conséquences de son baptême.

Le *Mémorial de Sainte-Hélène*²²⁶ rapporte à la date du 17 août 1816 une confidence de Napoléon Bonaparte qui, peut-être, donne accès à sa pensée profonde :

L'homme lancé dans la vie se demande : d'où viens-je ? qui suis-je ? où vais-je ? Ce sont autant de questions mystérieuses qui nous précipitent vers la religion [...]. Mais arrive l'instruction qui nous arrête : l'instruction et l'histoire, voilà les grands ennemis de la vraie religion, défigurée par les imperfections des hommes. Pourquoi, se dit-on, celle de Paris n'est pas celle de Londres ni de Berlin. Pourquoi celle de Pétersbourg diffère-t-elle de celle de Constantinople ? Pourquoi celle des temps

²²⁵Pour plus de détails, voir Thierry Lentz, op. cit.

²²⁶Emmanuel de Las Cases, *Le Mémorial de Sainte-Hélène*, éd. par Marcel Dunan, Flammarion, Paris, 1951, rééd. Garnier-Flammarion, Paris, 1983.

anciens n'est-elle pas celle d'aujourd'hui ? Alors la raison se replie douloureusement ; elle s'écrie : Religions ! Ô enfants des hommes ! On croit à Dieu parce que tout le proclame autour de nous [...] mais on ne sait que penser de la doctrine qu'on nous enseigne, et nous trouvons la montre qui va sans connaître son horloger [...]. J'ai eu besoin de croire, j'ai cru, mais ma croyance s'est trouvée heurtée, incertaine, dès que j'ai su, dès que j'ai raisonné ; et cela m'est arrivé d'aussi bonne heure qu'à treize ans. Peut-être croirais-je de nouveau aveuglément, Dieu le veuille ! Je n'y résiste assurément pas, je ne demande pas mieux ; je conçois que ce doit être un grand et vrai bonheur.

La question de l'existence de Dieu a cependant sinon préoccupé, du moins intéressé Napoléon Bonaparte : « Tout proclame l'existence d'un Dieu, c'est indubitable ; mais toutes nos religions sont évidemment les enfants des hommes. »²²⁷ On remarquera qu'il parle d'*un* Dieu et non de Dieu, d'une part, qu'il assimile la foi à une création pure et simple des hommes, d'autre part.

Mais Napoléon Bonaparte est aussi un homme d'État qui ne craint pas de traiter les choses avec un certain cynisme :

C'est en me faisant catholique que j'ai fini la guerre de Vendée, en me faisant musulman que je me suis établi en Égypte, en me faisant ultramontain que j'ai gagné les esprits en Italie. Si je gouvernais le peuple juif, je rétablirais le temple de Salomon²²⁸.

Comme Danton et Robespierre, Napoléon Bonaparte estime qu'il faut se servir de la religion pour raffermir l'État et garantir l'obéissance des citoyens au pouvoir civil.

Depuis qu'il a pris le pouvoir, Napoléon Bonaparte a le souci de pacifier et de restructurer : c'est une question d'unité nationale. Lorsqu'il approche Pie VII, qui vient d'être élu pape, Lucchesini, ministre prussien, observe :

De toutes les opérations que Bonaparte a conduites à terme, celle du rétablissement de la religion a le plus exercé toute la constance de sa volonté et toutes les ressources de son esprit.

Dans une lettre à son frère Lucien, ambassadeur à Madrid, datée du 18 avril 1801, Napoléon Bonaparte écrit : « Les conquérants habiles ne sont jamais brouillés avec les prêtres. »

Napoléon Bonaparte entend s'assurer le soutien de l'Église catholique. Il ne fait pas de doute pour lui que les persécutions mises en œuvre à partir de la Révolution ont surtout contribué à éloigner les Français de la Révolution. Une remise en ordre s'impose. Il ne faut pas oublier non plus que le désordre touchant la religion catholique a d'une certaine manière alimenté la cause royaliste.

Lorsqu'il est en Italie, Napoléon Bonaparte écrit au cardinal Mattei : « Mon soin particulier, c'est qu'on n'apporte aucun changement à la religion de nos pères. » En 1798, sur la route de l'Égypte, alors qu'il fait escale à Malte, il écrit à l'évêque de La Valette :

Vous pouvez assurer vos diocésains que la religion catholique, apostolique et romaine sera non seulement respectée mais ses ministres spécialement protégés. Je ne connais pas de caractère plus respectable, plus digne de la vénération des hommes qu'un prêtre qui, plein du véritable esprit d'Évangile, est persuadé que ses devoirs lui ordonnent de prêter obéissance au pouvoir temporel et de maintenir la paix, la tranquillité et l'union parmi ses ouailles.

Un texte comme celui-là annonce évidemment ce qui sera fait avec le Concordat. Ce qu'a voulu Napoléon Bonaparte s'énonce clairement : rétablir ce qu'il estimait utile dans la religion du point de vue de la morale et des mœurs, d'une part, annihiler ce qui, dans cette même religion, pouvait nuire à la primauté de l'État, d'autre part. Cela étant, il n'a jamais prétendu intervenir dans le champ doctrinal ou

²²⁷Emmanuel de Las Cases, op. cit.

²²⁸Cette déclaration a été faite par Napoléon Bonaparte au Conseil d'État le 1^{er} août 1800.

dogmatique et plus généralement le champ spirituel, l'État n'ayant vocation à agir que dans le domaine temporel. Napoléon Bonaparte conçoit les questions religieuses sur un plan strictement politique. Comme il le dira un jour aux auditeurs du Conseil d'État, il n'a pas vocation à devenir un « empereur qui va à confesse » mais doit en revanche veiller à faire obstacle aux prétentions et empiètements du clergé dans les affaires publiques. Cela étant dit, conscient d'être le chef d'un État où le peuple partage largement la foi catholique, il ne voit qu'avantage politique à créer une chapelle dans le palais des Tuileries ou une grande aumônerie dans la Maison de l'Empereur.

Durant la première campagne d'Italie, il manifeste un respect incontestable pour les prêtres. Au cours de l'expédition d'Égypte, il rappelle sans cesse à ses troupes le respect dû aux religions :

Les peuples avec lesquels nous allons vivre sont mahométans [...]. Ne les contredisez pas, agissez avec eux comme nous avons agi avec les juifs, avec les Italiens ; ayez des égards pour leurs muftis et leurs imams, comme vous en avez eu pour les rabbins et les évêques. Ayez pour les cérémonies que prescrit le Coran et l'Alcoran pour les mosquées la même tolérance que vous avez eue pour les couvents, pour les synagogues, pour la religion de Moïse et de Jésus-Christ. Les légions romaines protégeaient toutes les religions. Vous trouverez ici des usages différents de ceux de l'Europe : il faut vous y accoutumer.

Pour Napoléon Bonaparte, la religion est une chose incontournable. « Une société sans religion est comme un navire sans boussole », déclare-t-il le 5 juin 1800 à Milan.

Lorsqu'il est prisonnier à Sainte-Hélène, il n'éprouve pas le besoin de recourir à la religion dans les premières années et c'est seulement en 1819 qu'il accepte la présence de deux aumôniers, Buonavita et Vignali. En revanche, Napoléon Bonaparte est convaincu depuis longtemps que la stabilité de l'État, la cohésion ou tout simplement l'union du peuple qui préside à sa solidité, sa structuration, sont étroitement liées à la religion.

Napoléon Bonaparte est résolument du côté de la liberté de conscience. Il est, on l'oublie trop souvent, un héritier des Lumières du XVIII^e siècle. Il est pénétré de l'intérêt du pluralisme religieux, suivant en cela ce que Jean-Jacques Rousseau a écrit dans le Contrat social :

Maintenant qu'il n'y a plus et ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, pour autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen.

Napoléon Bonaparte est certain que la tolérance religieuse est un principe fondamental pour asseoir une véritable, totale et pérenne paix civile. Parce que la religion catholique est la religion de la majorité des Français, il estime que celle-ci doit être non seulement promue, mais encouragée. Ainsi, il indique à Las Cases, lorsqu'il est détenu à Sainte-Hélène :

Lorsque je saisis le timon des affaires, j'avais déjà des idées arrêtées sur tous les grands éléments qui cohésionnent la société ; j'avais pesé toute l'importance de la religion, j'étais persuadé et j'étais résolu de la rétablir²²⁹.

Napoléon Bonaparte s'est aussi déclaré sur le protestantisme et notamment sur l'hypothèse d'une religion protestante promue comme religion principale de la France :

²²⁹Emmanuel de Las Cases, op. cit.

En proclamant le protestantisme, qu'eussé-je obtenu ? J'aurais créé en France deux grands partis à peu près égaux, lorsque je voulais qu'il n'y en eût plus du tout ; j'aurais amené la fureur des querelles de religion, lorsque les lumières du siècle et ma volonté avaient pour but de les faire disparaître tout-à-fait²³⁰.

ACTIONS DE NAPOLÉON BONAPARTE

Les actions de Napoléon Bonaparte en matière religieuse doivent être examinées en distinguant la religion catholique des autres religions.

En ce qui concerne la religion catholique

La négociation du Concordat

Après Marengo, le Premier consul fait savoir au nouveau pape, Pie VII²³¹, qu'il entend renforcer le catholicisme sur le territoire français, dans le respect des pouvoirs de l'État²³². Cette « ouverture » est bien accueillie à Rome, qui envoie en délégation le cardinal Spina et le père Caselli. Ils sont accueillis par Talleyrand, ministre des Relations extérieures, et l'abbé Bernier²³³, qui a combattu au sein des armées catholiques et royales pendant les guerres de Vendée, puis est devenu un artisan de la pacification de cette région.

Talleyrand et Bernier sont très mal vus par le Saint-Siège, malgré l'implication personnelle du Premier Consul, et les discussions, entamées immédiatement, sont tendues. Comme elles n'avancent guère, Pie VII délègue à Paris le cardinal Ercole Consalvi, son secrétaire d'État, et Bonaparte invite Talleyrand à s'éloigner, l'une et l'autre partie espérant que l'on pourra ainsi entrer plus rapidement dans le concret. Malheureusement, ces espoirs sont rapidement déçus et les pourparlers reprennent un train aussi chaotique et inefficace que par le passé.

Le 12 juillet 1801, le Premier Consul invite son frère Joseph à diriger la délégation française et à en finir une bonne fois pour toutes dans les deux jours. Un premier projet d'accord, jugé trop complaisant pour l'Église de France, est rejeté par Bonaparte. Un deuxième projet, comportant 17 articles, a l'heur de lui plaire : le gouvernement consulaire reconnaît la religion catholique, apostolique et romaine comme celle de la « *grande majorité des citoyens français* », ce qui n'est pas la même chose que d'y voir une religion d'État ; Rome reconnaît la République ; la liberté du culte catholique est proclamée ; le redécoupage des diocèses est accepté par le Saint-Siège, de même que le renouvellement général des évêques ; la nomination des curés est

²³⁰Emmanuel de Las Cases, op. cit.

²³¹Né le 14 août 1742 à Césène (Romagne), Grégoire Barnabé Chiaramonti, le futur pape Pie VII, est nommé évêque d'Imola en 1785. Il reçoit la pourpre cardinale en 1785. En 1796, Imola est occupée par les troupes françaises du général Augereau. Le cardinal Chiaramonti s'interpose. Dans une homélie prononcée le jour de Noël 1797, il indique toutefois que le régime démocratique n'est pas contraire à l'Évangile mais qu'il ne peut se passer de religion. Le 14 mars 1800, le conclave élit le cardinal Chiaramonti à la dignité papale.

²³²Napoléon Bonaparte a antérieurement été confronté au pape Pie VI, le prédécesseur de Pie VII, et ce, dans les conditions résumées ci-après. À Rome, le général Duphot meurt lors d'une émeute anti-française. Une expédition militaire est immédiatement organisée. Lorsqu'il pénètre dans la Ville éternelle le 20 janvier 1798, le général Berthier enjoint au pape Pie VI de quitter Rome et le déporte en Toscane. Finalement, quelques mois plus tard, Pie VI est transféré en France, à Briançon. Il échoue à Valence, dans la citadelle, où il mourra le 29 août 1799.

²³³Après des études au collège d'Angers, Étienne-Alexandre Bernier, né le 31 octobre 1762, embrasse l'état ecclésiastique et devient curé de la paroisse de Saint-Laud à Angers. La Révolution venue, il refuse la Constitution civile du clergé et la prestation de serment des clercs et s'engage aux côtés des combattants de la Vendée. Il séduit Napoléon Bonaparte dès leur première rencontre. Il devient évêque d'Orléans en avril 1802. Il meurt le 1^{er} octobre 1806 à Paris. La confiance que le Premier Consul a vouée à ce chef vendéen pour négocier la place de l'Église catholique au sein de la nation française est à souligner.

soumise à l'agrément du gouvernement ; les ecclésiastiques doivent prêter serment de fidélité à la République, moyennant quoi leur traitement est pris en charge par l'État.

La signature et la ratification du Concordat

Les discussions engagées entre la France et Pie VII aboutissent le 15 juillet 1801²³⁴ à la signature d'une convention appelée Concordat, comme les traités de même nature signés antérieurement. Ce Concordat concernera l'ensemble du territoire français jusqu'à la séparation de l'Église et de l'État instituée en 1905, sauf l'Alsace-Moselle. L'ultime projet est signé, du côté de la France, par Joseph, le conseiller d'État Cretet et l'abbé Bernier, du côté du Saint-Siège par Consalvi, Spina et Caselli.

Pie VII ratifie le Concordat le 15 août 1801 par la bulle *Ecclesia Dei*, accompagnée d'un « bref » demandant la démission de tous les évêques français. Le 29 novembre 1801, il approuve le découpage du territoire français en dix archevêchés, découpage qui a été mis au point par Bernier.

Du côté français, la procédure de ratification par les organes collectifs de pouvoir (les assemblées) s'avère très difficile. Le Corps législatif, le Tribunat, le Sénat, le Conseil d'État ne dissimulent pas leur hostilité à cette réforme qu'ils jugent trop favorable aux intérêts de l'Église. C'est début avril 1802 que la ratification du Concordat par les assemblées est acquise après de nombreux débats, une intervention personnelle de Bonaparte devant le Corps législatif et une épuration du Tribunat. La loi ratifiant le Concordat est promulguée dans la foulée (loi du 18 germinal an X ou 8 avril 1802), étant précisé que la promulgation officielle est organisée le jour de Pâques, soit le 18 avril, à Notre-Dame, au cours d'une rencontre entre le Premier Consul et Mgr de Boisgelin, archevêque de Paris.

Chateaubriand, dans *Le Génie du Christianisme* publié quelques jours après, explique que les hommes doivent beaucoup à la religion catholique « sous les rapports moraux, civiques et politiques ». Cela importe peu à Napoléon Bonaparte, qui veut d'abord pacifier les esprits en exaltant le christianisme.

Le contenu du Concordat

Dans son article premier, le Concordat affirme :

La religion catholique, apostolique et romaine sera librement exercée en France. Son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique.

Dans ce même Concordat, les ecclésiastiques sont tenus à un serment : s'ils jurent obéissance à Dieu sur les saints Évangiles, ils doivent « obéissance et fidélité au gouvernement établi par la Constitution de la République française ».

Par ce « traité » de 1801, le pape reconnaît la République et renonce à toutes revendications concernant les biens nationaux. Le gouvernement conserve quant à lui la mainmise sur l'organisation de l'Église catholique : il nomme les évêques, qui reçoivent cependant l'investiture canonique du Pape. Il rémunère le clergé. Le nombre des diocèses est réduit de moitié et tous les évêques en place doivent démissionner pour renouveler la situation des sièges.

Mais c'est surtout la formule la plus vague qui est à signaler, formule figurant dans le préambule du Concordat : la religion catholique est désignée comme « *la religion de la grande majorité des citoyens français* ». Cela rassure les révolutionnaires anticléricaux ou les athées. C'est dire surtout qu'une partie des Français peut fort bien adopter une autre

²³⁴Il est à noter que la version finale du texte, bien que datée du 15 juillet 1801, a été paraphée dans la nuit du 15 au 16 juillet, à 2 heures du matin. C'est cependant la date du 15 juillet qui a été retenue.

religion ou tout simplement n'en avoir aucune. Les négociateurs français n'ont pas voulu reconnaître au catholicisme ce qui était réclamé par la papauté, un statut de religion d'État. L'État, en matière religieuse, est parfaitement neutre, n'impose aucune vérité. Sur la base de ces principes, l'État laïc finance les cultes, mais les contrôle.

Napoléon Bonaparte est incontestablement un précurseur dans la mise en œuvre de la séparation de l'Église et de l'État. Du reste, en 1816, à Sainte-Hélène, il confiera à son médecin O'Meara : « Je voulais ôter aux prêtres toute influence et tout pouvoir dans les affaires civiles. »

Les Articles organiques

De manière tout à fait unilatérale, Bonaparte prend l'initiative d'ajouter au texte du Concordat soixante-dix-sept « annexes » qui n'ont jamais fait l'objet d'une discussion contradictoire avec le Saint-Siège et qui seront, pour plusieurs années, un sujet d'amères discussions. Les annexes ou ajouts sont ce qu'on appelle les Articles organiques. Réduisant considérablement la portée du Concordat, ils traitent de multiples sujets : ils restaurent de manière assez sournoise le gallicanisme et renforcent les pouvoirs de l'État à l'égard de l'Église catholique ; les actes officiels de Rome, notamment les brefs, bulles et encycliques, ne peuvent être appliqués en France qu'après enregistrement par le Conseil d'État ; ce dernier devient le juge suprême des différends entre l'Église et l'État ; les voyages et réunions d'un évêque hors du diocèse se trouvent soumis à autorisation préalable du pouvoir ; la réunion de conciles en France et l'accueil de plénipotentiaires du Saint-Siège sur le territoire français sont également soumis à autorisation du gouvernement ; des ordres monastiques sont abolis ; les manifestations publiques du culte catholique, notamment les processions, sont limitées dans les cités où existe un consistoire protestant (justification : il faut éviter des occasions de tension entre les communautés religieuses) ; les prêtres doivent ménager un temps de prière pour le salut de la République ou des consuls, etc. Ces Articles organiques sont imposés par Napoléon Bonaparte et ne seront jamais ratifiés par le pape Pie VII.

Si l'expression d'Église gallicane ne figure pas dans le Concordat, les Articles organiques l'utilisent à plusieurs reprises, notamment lorsqu'il est question des « libertés, franchises et coutumes ». Du reste, en 1804, on crée un ministère des cultes.

Les Articles organiques ont été rédigés par Portalis, conseiller d'État, devenu en octobre 1801 directeur des cultes.

L'application du Concordat

La Restauration, il faut le noter, a été tentée en 1817 d'abolir le Concordat, mais elle y a finalement renoncé. C'est en 1905 seulement que la séparation de l'Église et de l'État fera disparaître les dispositions du Concordat, mais celui-ci est toujours en vigueur en Alsace-Moselle, c'est-à-dire dans trois départements de l'Est : Bas-Rhin, Haut-Rhin, Moselle.

Un arrêté du 7 octobre 1801 crée l'administration des cultes et un arrêté du jour suivant nomme à la tête de cette administration Jean-Étienne Portalis²³⁵. À la mort de celui-ci, c'est Félix-Julien Bigot de Préameneu qui lui succède. Entretemps, et plus précisément en juillet 1804, l'administration des cultes est devenue un ministère. Les charges de ce ministère s'alourdiront au fil des ans puisqu'il doit assumer les traitements des ecclésiastiques catholiques (28 000 personnes) et des pasteurs (200 personnes). Il

²³⁵Dans un discours adressé en 1802 au Corps législatif, Portalis souligne que « toute la France appelle la religion au secours de la morale et de la société » et insiste sur un fait pour lui avéré : ce sont « les institutions religieuses qui unissent, qui rapprochent davantage les hommes ».

est à noter que les rabbins seront rémunérés par l'État seulement à partir d'une loi du 8 février 1831.

C'est en mars 1802 que la carte des diocèses est définitivement fixée. En concertation avec les préfets, il est procédé à un redécoupage des paroisses.

La nouvelle organisation mise en place par le Concordat et les Articles organiques s'avère finalement assez favorable aux intérêts du Saint-Siège : Pie VII peut sans doute se plaindre de certaines dérives gallicanes, il recouvre un contrôle qu'il avait perdu depuis longtemps, le contrôle de l'Église de France. En effet, le Souverain Pontife se trouve doté d'un pouvoir qu'il n'a encore jamais exercé : la déposition de tout un épiscopat.

On notera que le cardinal Fesch, obligé de démissionner, refusera de rendre son siège et restera l'archevêque en titre jusqu'en 1839, année de sa mort. Dans une lettre à Fesch, Bonaparte écrit : « Le Concordat n'est le triomphe d'aucun parti, mais la conciliation de tous. » Il s'avance largement, car Pie VII ne pardonnera jamais à Napoléon Bonaparte d'avoir ajouté les soixante-dix-sept Articles organiques non négociés à un Concordat qui, lui, l'avait été amplement et âprement. Napoléon Bonaparte peut toujours, le 18 avril 1802, faire célébrer un *Te Deum* en la cathédrale Notre-Dame pour solenniser cette paix religieuse prétendument retrouvée, il laisse subsister au fond des consciences des foyers de discorde.

Puisque le Concordat a reconnu le catholicisme comme religion de la « *grande majorité* » des Français, le Saint-Siège et l'Église de France n'ont pas d'autre option que l'admission sans réserve de la liberté de conscience et le gouvernement ne se privera pas de nouer des liens étroits avec les autres cultes.

Si Napoléon Bonaparte ferme les yeux sur la renaissance des registres paroissiaux, notamment pour l'enregistrement des mariages et baptêmes, il réaffirme la primauté de l'État pour ce qui concerne les actes d'état civil et l'inexistence juridique du mariage simplement religieux.

Sans toucher à la prohibition des vœux perpétuels, il se montre très complaisant vis-à-vis d'un certain nombre de clercs opérant dans les écoles chrétiennes ou les moines de certains ordres hospitaliers. Il va même jusqu'à autoriser la reconstitution des congrégations féminines enseignantes (par un décret du 28 janvier 1809). Enfin, sans rien changer aux opérations de vente des biens nationaux, il met en œuvre les moyens permettant à l'église de disposer de lieux de culte.

Ce pragmatisme ou ces complaisances appellent récompense : elles le seront par un soutien des clercs à la dynastie impériale et leur participation « enthousiaste » aux événements intérieurs du régime.

En 1805, les ecclésiastiques sont invités à lire aux fidèles les bulletins de la Grande Armée, ce qui est en harmonie avec l'article organique selon lequel « les curés prieront et feront prier pour la prospérité de la République française et pour les Consuls » (article LI) ou l'autre article organique selon lequel « les curés ne feront au prône aucune publication étrangère à l'exercice du culte, à moins qu'ils n'y soient autorisés par le Gouvernement » (article LIII).

Sous l'Ancien Régime, la religion catholique était religion d'État. Elle est devenue, avec Napoléon Bonaparte, acteur social ou partenaire politique du Consulat et de l'Empire : d'une part, elle a glissé vers le gallicanisme, d'autre part, elle a joué à fond la carte impériale et s'est érigée en force de maintien de l'ordre et allié docile de l'État.

Après le Concordat de 1801, Pie VII a montré une certaine bonne volonté en venant spécialement à Paris pour présider, sans intervenir, la cérémonie du sacre (2 décembre 1804). Comment interpréter le sacre au regard du Concordat ? C'est une

cérémonie personnelle impliquant l'Empereur Napoléon Bonaparte et non l'État français. Parce qu'il est catholique, Napoléon Bonaparte a estimé pouvoir se faire sacrer par le pape. Du reste, le couronnement de Napoléon par lui-même gomme largement le caractère sacré de la cérémonie et fait de celle-ci, essentiellement, une cérémonie civile mise en scène selon un rite religieux. Napoléon a voulu, dans le cérémonial du sacre, rejeter toute idée ou allusion à un pouvoir qui serait conféré par le pape pour ne retenir que la reconnaissance du pouvoir impérial par le Saint-Siège. On notera que, au sacre de Napoléon, les évêques français sont présents, presque en totalité. Il faut dire qu'ils sont choyés (ils seront intégrés à la noblesse d'Empire en 1808).

Quand Rome a été occupée par les troupes françaises en 1808, Pie VII a réagi avec les moyens qui étaient les siens : il a refusé l'institution canonique des évêques, il a excommunié l'Empereur ; il a refusé d'annuler le mariage religieux de Napoléon Bonaparte avec Joséphine. Au cours du premier semestre 1809, après les avoir occupés, Napoléon Bonaparte réunit les États pontificaux à l'Empire et le drapeau tricolore flotte sur la résidence du pape Pie VII. Ce dernier signe alors la bulle *Quum memoranda*, laquelle, après un rappel de tout ce que l'Église a souffert depuis la signature du Concordat, excommunie et anathématise, autrement dit exclut de la communion et voue à la malédiction divine, ceux qui ont envahi Rome et le territoire ecclésiastique, violé le patrimoine de Saint-Pierre, porté atteinte aux immunités ecclésiastiques, etc. L'empereur des Français n'est pas cité, mais il est bien évident que la bulle le concerne au premier chef.

Le 12 juin, la bulle est affichée aux portes des principales églises de Rome et notifiée à Napoléon Bonaparte, avec un texte déclarant que l'empereur des Français et « tous ses adhérents, fauteurs et conseillers, ont encouru l'excommunication dont nous l'avons autrefois menacé ». Napoléon Bonaparte affiche l'indifférence, tout en traitant le pape en privé de « fou furieux qu'il faut enfermer ». Le 6 juillet 1809, des gendarmes français envahissent le Quirinal, se saisissent de Pie VII et l'embarquent vers Gênes puis sur Grenoble. Le pape échoue finalement à Savone, où il restera jusqu'en juin 1812.

L'annexion de Rome et l'arrestation de Pie VII provoquent de multiples troubles. Les réseaux royalistes trouvent à cette occasion une forme de renaissance. La Petite Église, née après le Concordat, active notamment dans l'Ouest, multiplie les appels à la résistance contre la persécution impériale du pape. Les dévots colportent les nouvelles les plus mensongères. La paix religieuse, que Napoléon Bonaparte a voulu établir, est de nouveau compromise. On assiste à une forme de fronde.

La captivité du pape empêche évidemment l'investiture des évêques et de nombreux sièges s'avèrent vacants. Le cardinal Fesch lui-même se montre de plus en plus réservé sur la politique de son neveu concernant les questions religieuses. Pie VII se sent renforcé dans une opposition totale. C'est sans compter sur les tentations gallicanes de l'Église de France.

Parce qu'il n'a jamais considéré le pape autrement qu'une puissance temporelle ou un pouvoir temporel, parce qu'il a seulement considéré l'évêque de Rome comme l'homme susceptible de lui assurer, en France, en Belgique et en Italie, la fidélité de tous les catholiques, Napoléon Bonaparte, d'une certaine manière, n'a pas compris son opposant, bien plus redoutable par ses compétences, ses dispositions et son mandat spirituels. D'une certaine manière, Napoléon Bonaparte a commis une erreur grossière. Pourtant, tout aurait pu aller autrement et de manière bien plus favorable quand les discussions pour un Concordat ont commencé.

Le conflit entre Pie VII et Napoléon Bonaparte peut être illustré par ces deux déclarations : « Votre Sainteté est souveraine de Rome mais j'en suis l'empereur. Tous mes ennemis doivent être les siens. » Pie VII : « Le Saint-Père ne reconnaît point et n'a

jamais reconnu dans ses États aucune puissance supérieure à la sienne et aucun empereur n'a aucun droit sur Rome. »

En ce qui concerne les religions autres que la religion catholique

La religion protestante

S'il a existé soixante-dix-sept Articles organiques pour ce qui concerne la religion catholique, Napoléon Bonaparte a ajouté quarante-quatre Articles organiques pour le culte protestant. Ces derniers organisent les calvinistes et les luthériens de façon très pyramidale, avec une Église consistoriale pour 6 000 habitants. L'organisation synodale traditionnelle est rejetée et les pasteurs deviennent des fonctionnaires, obligés de prêter serment comme les prêtres catholiques.

La formation des pasteurs est assurée par deux séminaires dont les membres sont nommés par le pouvoir : l'un à Strasbourg, pour les luthériens, l'autre à Genève, pour les calvinistes. Aucun pasteur ne peut prétendre être payé par l'État s'il n'a suivi les cours d'un séminaire. Il faut quand même observer que, dans la réalité, c'est à partir de 1819 seulement qu'ils seront bénéficiaires d'un traitement.

Les protestants ont été, comme les catholiques, victimes de la déchristianisation révolutionnaire, étant observé que les églises luthériennes ont mieux résisté que les églises réformées et que les protestants, en grand nombre, se sont engagés dans la contre-révolution.

Rien ne permet d'affirmer, comme le font certains, que Napoléon Bonaparte a songé à faire de la religion protestante la religion des Français. Il est clair en revanche que le Premier Consul puis l'Empereur n'ont pas hésité, tout en plaçant les protestants sous tutelle étatique, à se servir d'eux comme un instrument de pression sur le Saint-Siège.

On remarquera que, dans les Articles organiques, la religion protestante, qui avait été jusqu'alors seulement tolérée, fait l'objet d'une reconnaissance d'État et d'un soutien matériel à travers une fonctionnarisation des pasteurs, avec évidemment les contreparties habituelles que sont la division administrative des consistoires, l'autorisation gouvernementale des synodes ou l'interdiction des relations en dehors du territoire français.

Les protestants ont réagi de manière positive à cette évolution de leur statut au sein de l'État, voyant dans les mesures adoptées les conditions, à moyen et long terme, d'une renaissance qui s'est d'ailleurs vérifiée dans les faits.

La religion juive

Quand la Révolution éclate, on compte en France à peu près 50 000 juifs répartis en trois communautés : les Sépharades dans le Sud-Ouest, les Avignonnais en Provence et les Ashkénazes dans l'Est, le plus grand groupe mais le moins assimilé (on y parle essentiellement le yiddish et les membres, parce qu'ils souffrent sans doute de mesures d'exclusion ou de discrimination, sont repliés sur eux-mêmes).

Le 24 décembre 1789, l'Assemblée constituante attribue aux juifs du Comtat Venaissin et du Sud-Ouest les droits des citoyens français. Le 27 septembre 1791, elle supprime la discrimination de tout juif dès lors qu'il prêtera le serment civique. Le souci de Napoléon Bonaparte va être d'intégrer cette communauté à la nation comme les autres communautés religieuses.

La loi du 18 germinal an X (8 avril 1802) a réglé en même temps l'organisation du culte catholique et du culte protestant, mais elle n'a rien précisé en ce qui concerne la religion juive. À cet égard, il faudra attendre 1806. Un décret du 30 mai 1806 convoque une assemblée de notables juifs. Cette assemblée se réunit pour la première

fois le 26 juillet. Elle s'exprimera sur plusieurs questions. Napoléon Bonaparte crée alors une institution disparue depuis longtemps, le Grand Sanhédrin, composée de rabbins pour les deux tiers et de laïcs pour un tiers.

Sur la base des délibérations à la fois de l'assemblée de notables juifs et du Grand Sanhédrin, l'Empereur signe les trois décrets du 17 mars 1808. Par le premier de ces textes, il entérine les décisions arrêtées par l'assemblée des notables. Par le deuxième, il organise le culte juif : les communautés juives sont regroupées en des consistoires départementaux placés sous l'autorité d'un consistoire central siégeant à Paris. C'est une structure très pyramidale. On notera que, contrairement à ce qui a été décidé pour les prêtres catholiques et les pasteurs protestants, les rabbins ne sont pas rémunérés sur le budget de l'État. Un troisième décret institue ce qu'il faut bien appeler un statut discriminatoire pour les juifs, notamment, en annulant les créances qu'ils peuvent détenir et en portant interdiction de se livrer au commerce du prêt à intérêt.

La religion musulmane

Cette religion n'est pas pratiquée en France à l'époque du Consulat. Mais l'expédition d'Égypte du jeune Bonaparte a attiré l'attention sur ce culte non chrétien.

Napoléon Bonaparte a toujours eu de la sympathie pour la religion musulmane. L'historien Dimitri Casali indique que Napoléon s'est plongé dans le Coran dès l'adolescence et, à 20 ans, a écrit une nouvelle s'inspirant de Mahomet, intitulée « *Le Masque prophète* ».

Quand Bonaparte met le pied sur la terre d'Égypte en 1798, il connaît bien la religion du pays et attire l'attention de ses compagnons d'armes sur l'attitude qu'il faut observer, une attitude de respect vis-à-vis des imams. Aux populations locales, rassemblées pour l'occasion, pourtant malmenées par les mamelouks, il indique clairement et rapidement qu'il est là pour restituer les droits des habitants dans le respect de Dieu, son Prophète et le Coran.

Politique dans l'âme, Napoléon Bonaparte, en Égypte, ne craint pas à un moment de laisser entendre ou en tout cas de laisser croire qu'il partage la foi musulmane. Son opportunisme cynique peut faire sourire, mais s'explique parfaitement si l'on veut bien considérer qu'on est à la veille de la bataille d'Aboukir et que, face aux forces ottomanes, le jeune général doit rassembler les forces locales.

L'exemple de la franc-maçonnerie

La franc-maçonnerie n'est pas une religion puisqu'elle est, selon une définition très ramassée, une démarche de spiritualité sans dogme ni doctrine. Mais l'attitude de Napoléon Bonaparte à son égard est intéressante pour analyser sa démarche vis-à-vis des religions.

Réprimée sous la Terreur, la maçonnerie retrouve quelques couleurs sous le Directoire et connaît un véritable âge d'or sous le Consulat et l'Empire. Comme le ministre des Cultes, Portalis, Napoléon Bonaparte estime que les loges maçonniques sont de la même nature que les communautés chrétiennes : il faut les protéger et même les encourager pour mieux les contrôler.

Sur ces bases, Napoléon Bonaparte peut se rallier largement les notables de la bourgeoisie libérale, les progressistes de l'aristocratie, les artisans, les hauts fonctionnaires, les militaires. Les loges sont des lieux et les tenues des occasions de dialogues entre des initiés socialement et politiquement différents les uns des autres. Le travail en loge est facteur de cohésion dans le monde profane.

On remarquera que les maçons, sensibles aux Lumières, dans la mesure où ils s'opposent au renouveau du catholicisme, peuvent être des auxiliaires opportuns de la volonté du Premier Consul puis de l'Empereur de contrôler l'Église catholique.

La franc-maçonnerie est non seulement reconnue nécessaire et protégée, mais elle est encouragée par Napoléon Bonaparte. Il n'a jamais été franc-maçon, mais il a voulu que ses frères le fussent, comme d'ailleurs ses compagnons de route Cambacérés, Fouché, Talleyrand, Lebrun, Champagny, Regnier, Murat, Kellermann, Brune, Masséna, Soult, Mortier, Lannes, d'autres encore et même Joséphine.

Avec le Premier Consul puis l'Empereur, la franc-maçonnerie a été une importante opportunité de réconciliation nationale sous la tutelle du gouvernement.

CONCLUSION

L'exemple des rapports relativement harmonieux créés par Napoléon Bonaparte avec les religions, et plus particulièrement la première d'entre elles en ce qui concerne la France, montre qu'un État fort peut, tout en exerçant un pouvoir de contrôle très étroit, non seulement apaiser les conflits qui ont pu naître sur le plan religieux, mais encore développer la cohésion, l'unité et la solidarité des citoyens, faire croître leur engagement spirituel et étendre le culte, s'assurer le soutien de la religion. Ce résultat bénéfique est subordonné, au temps du Consulat et de l'Empire, à une liberté garantie de conscience, d'une part, à une interdiction absolue de toute intervention des clercs dans l'exercice du pouvoir civil, d'autre part. L'exemple exactement contraire est fourni par la Révolution avec la Terreur et la guerre civile atroce, ou la Troisième République avec la persécution des clercs et congrégations.

En fait, dans les rapports délicats entre le pouvoir et les religions, la question se pose de savoir si, pour reprendre la réflexion d'Henri Bergson, l'homme d'État, pour œuvrer positivement, ne doit pas toujours « agir en homme de pensée et penser en homme d'action »²³⁶.

²³⁶« Je dirais qu'il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action », Henri Bergson, Message au Congrès Descartes, juin 1937.

LEO STRAUSS ET LA CRITIQUE DU SIONISME POLITIQUE RÉFLEXIONS SUR LA CRISE DE LA MODERNITÉ

Carlo Altini

Università di Modena e Reggio Emilia

Leo Strauss commence ses études lorsque la figure de Hermann Cohen joue un rôle important pour les juifs allemands fascinés par la philosophie et en même temps dévoués au judaïsme. Toutefois, il est très loin de l'héritage scientifique et politique de Cohen, le plus grand représentant du libéralisme religieux, de l'assimilationnisme et de la *Religion der Vernunft*, ainsi que de l'Europe d'avant-guerre : la *Kulturkritik* de Nietzsche dans une tonalité antilibérale et antibourgeoise, les théologies de Karl Barth et de Franz Rosenzweig, les analyses de la modernité de Max Weber et Oswald Spengler contribuent au virage de Strauss vers les racines de la crise moderne représentées par les processus de rationalisation, de massification, de réification et, surtout, par le nihilisme. Aux yeux du jeune Strauss, la modernité constitue un *problème* philosophique et politique : et ce problème concerne à la fois la culture juive et la culture allemande.

La formation intellectuelle de Strauss ne suit pas des chemins différents de ceux suivis par la majorité de juifs allemands nés dans la dernière décennie du XIXe siècle. Dans ces chemins se mêlent, sous des formes parfois contradictoires, l'appel de l'identité juive et la fascination de l'humanisme allemand, la passion pour la politique moderne et la critique de la science, le respect de la foi et la préservation de l'esprit critique. Le fondement historique et théorique de ces imbrications réside dans le processus d'émancipation des juifs allemands, qui vise à composer organiquement *Deutschtum* et *Judentum*, en réalisant les promesses des Lumières. Cohen est la figure qui incarne ce long parcours d'émancipation des juifs allemands, qui a débuté au XVIIIe siècle et qui est, au plus haut degré, représenté par Moses Mendelssohn. Chez les jeunes intellectuels juifs allemands, cependant, la désillusion survient de manière soudaine. Il y a ceux – comme Franz Rosenzweig – qui comprennent la signification de la *Kulturkritik* nietzschéenne et tentent d'y répondre en abandonnant les vieilles catégories idéalistes et historicistes de Hegel. Il y a ceux – comme Gershom Scholem – qui comprennent que la rencontre entre *Deutschtum* et *Judentum* n'est qu'une illusion à laquelle doit s'opposer une farouche revendication de l'identité juive. Il y a aussi des juifs allemands qui cherchent des réponses à la crise de la modernité dans le développement du projet sioniste (Theodor Herzl du point de vue politique, Asher Ginzberg du point de vue culturel) ou dans l'élaboration d'un nouvel humanisme (Martin Buber)²³⁷. Au côté de ces trajectoires, et parfois s'entrelaçant avec eux, Strauss suit une route solitaire et indépendante²³⁸.

Pour le jeune Strauss, il est impossible d'accepter la tentative de « spiritualisation » et d'« historicisation » du judaïsme élaborée par la *Haskalah* et la *Wissenschaft des Judentums*, ainsi que l'appartenance traditionnelle au judaïsme orthodoxe : dans ces deux perspectives, ce qui est exclu à l'horizon de l'histoire juive, ce sont toutes ces expressions de vitalité qui ne s'accordent pas avec une image

²³⁷Voir Hans Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen, Mohr, 1970, Anson Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 1997.

²³⁸Voir Leo Strauss, Jacob Klein, « A Giving of Accounts », *The College*, XXII (1970), p. 1-5 (éd. fr. « Une double autobiographie », dans L. Strauss, *Pourquoi nous restons juifs*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2001).

humaniste et rationnelle du monde ou avec une image théiste et légaliste de l'obéissance. Dans le judaïsme libéral comme dans le judaïsme orthodoxe, un élément clé de l'identité juive sur lequel le jeune Strauss focalise son attention est absent : la revendication de la dignité et de la responsabilité du peuple juif en vue de sa propre réalisation historique, un élément sur lequel le sionisme politique insiste fortement. En fait, déjà en 1916, Strauss, qui n'a alors que dix-sept ans, adhère au sionisme politique considéré, avant tout pour des raisons émotionnelles et passionnées (ni intellectuelles ni religieuses), comme le principal instrument de mobilisation contre le rationalisme moderne, qui est à l'origine de la crise de Weimar. La sortie de l'échec de la modernité s'identifie ainsi dans une posture héroïque et affirmative, dans une décision existentielle qui engage son « je » à faire partie d'un « nous » dans lequel reconnaître le sens de sa vie et dans lequel résoudre aspirations individuelles, les dissolvant dans un organisme politique et religieux où trouver son *appartenance*. Le sionisme politique devient ainsi la mission communautaire qui canalise les énergies et les passions du jeune Strauss, désormais convaincu que les idéaux de l'humanisme allemand appartiennent à un passé glorieux, mais enfoui et incapable de fournir la lymphe vitale²³⁹.

Strauss achève sa formation intellectuelle dans une Allemagne où le sionisme est une réalité consolidée et où le phénomène du « retour » (*teshuvah*) au judaïsme distingue une large partie de la jeunesse judéo-allemande, qui est insatisfaite du statut juif dans la modernité. En effet, il n'est pas nécessaire d'attendre 1933 pour vérifier le malaise des jeunes juifs allemands face à l'impasse dans laquelle se trouve la stratégie assimilationniste (en raison également de la montée de l'antisémitisme), car l'impact du mouvement sioniste est considérable depuis les premières années du XXe siècle et influence aussi profondément la formation du jeune Strauss, éveillant sa passion pour l'identité culturelle, la dignité historique et sociale et la responsabilité politique du peuple juif, dans une clé d'opposition radicale à tout ce qui représente le « vieux monde » (libéralisme, bourgeoisie, capitalisme) qui est maintenant terminé. En 1916, Strauss rejoint le mouvement de jeunesse *Jüdischer Wanderbund Blau-Weiss*, orienté vers la réalisation d'une expérience de vie commune dans la nature, avec une tonalité romantique et antimoderne, en vue de la reconstitution d'une appartenance communautaire à la tradition juive, qui est capable d'attirer l'intérêt de jeunes juifs allemands de la classe moyenne mécontents de l'assimilation séculaire et du libéralisme. Toutefois, l'adhésion au *Blau-Weiss* ne dure pas longtemps²⁴⁰, car depuis 1917, les intérêts de Strauss se consolident sur une interprétation strictement *politique* du sionisme, difficilement praticable au sein de la confrérie *Blau-Weiss*.

L'adhésion de Strauss au sionisme politique est complexe, car – au-delà des sentiments politiquement radicaux de reconstitution d'une appartenance juive à la hauteur des défis contemporains – sur lui ont un effet profond des intérêts théoriques et des passions philosophiques qui, dans l'analyse des problèmes politiques abordés par le sionisme, le poussent à élaborer une série de distinctions sophistiquées qui attirent l'attention des dirigeants des mouvements de jeunesse. Il est ainsi invité à participer aux assemblées d'associations sionistes avec nombreuses interventions dans lesquelles il met en relation la crise de la modernité avec la discussion politique sur la Déclaration Balfour et avec le destin de la religion à l'ère post-Lumières. Entre 1919 et

239 Voir Michael Zank, « Introduction », dans *Leo Strauss, The Early Writings: 1921-1932*, ed. by Michael Zank, Albany, State University of New York Press, 2002, p. V-XIX ; Eugene R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Waltham, Brandeis University Press, 2006 ; Carlo Altini, *Philosophy as Stranger Wisdom. A Leo Strauss Intellectual Biography*, Albany (NY), State University of New York Press, 2022.

240 Pour la critique des tendances mystiques, autoritaires et « païennes » du mouvement *Blau-Weiss* de Walter Moses, voir Leo Strauss, « Antwort auf das "Prinzipielle Wort" der Frankfurter », *Jüdische Rundschau*, XXVIII (1923), n°9, p. 45-46.

1922, Strauss fait l'éloge du réalisme politique de Herzl alors même qu'il prononce des critiques considérables contre la version « spiritualiste » et « néo-orthodoxe » de Max Nordau²⁴¹. Il est aussi fortement polémique envers le sionisme culturel d'Asher Ginzberg et de Martin Buber, ainsi qu'envers le sionisme religieux de l'organisation *Mizrabi*, puisque les deux mouvements tentent de concilier, sans succès, le sécularisme politique de Herzl avec le judaïsme traditionnel. Pour le jeune Strauss, il n'y a donc qu'une seule véritable alternative pour les juifs : orthodoxie ou sionisme politique²⁴². Actif depuis 1919 dans les mouvements d'étudiants sionistes réunis autour du *Kartell Jüdischer Verbindungen*, entre 1923 et 1925, Strauss collabore activement aux revues *Jüdische Rundschau* (l'organe officiel de la *Zionistische Vereinigung für Deutschland*, dirigé par Robert Weltsch) et *Der Jude* (dirigé par Buber). De plus, entre 1925 et 1929, il écrit des articles pour la revue *Der jüdische Student*, l'organe officiel du *Kartell*²⁴³.

Les articles que le jeune Strauss écrit pour les revues sionistes restituent l'image d'un penseur politiquement radical et, en même temps, culturellement conservateur et théoriquement rigoureux, produisant des effets contradictoires. Sa participation aux mouvements sionistes n'implique pas l'abandon de la culture allemande et de ses études philosophiques, qui restent vivantes, bien que cachées. En outre, Strauss ne manque pas de souligner combien il est nécessaire de distinguer la religion biblique des interprétations « immanentistes » et « nationalistes » de la religion juive qui caractérisent les mouvements sionistes²⁴⁴. D'une part, en effet, Strauss admire le sionisme politique pour son orgueil et pour sa rébellion radicale contre la décadence des juifs allemands engagés sur la voie de l'assimilation séculaire et contre la vaine observance des rituels par les juifs observants. Cependant, d'autre part, Strauss ne manque pas de souligner les nombreuses limites du sionisme politique, respectant sa propre honnêteté intellectuelle avec une orientation philosophique (une *Redlichkeit* d'inspiration nietzschéenne) qui l'oblige à identifier clairement, depuis 1923, les contradictions non résolues du mouvement²⁴⁵. Tout d'abord, Strauss voit un fort manque de sensibilité culturelle et de profondeur intellectuelle du sionisme, dont les contenus juifs sont souvent purement formels : aussi, parmi ses camarades, il note le profond enthousiasme pour l'action politique, accompagné, cependant, d'un désintérêt tout aussi profond envers l'histoire et la culture juives. Un épisode biographique illustre bien la différence entre l'approche de Strauss et celle de la plupart des adeptes des mouvements sionistes. Lors d'une rencontre avec Vladimir Jabotinsky, fondateur du mouvement révisionniste au sein du sionisme, Strauss porte le discours sur la Bible, sur l'histoire juive et sur la théorie de sionisme politique mais, après quelques minutes, Jabotinsky l'interrompt brusquement et lui demande à quel stade se trouve sa pratique avec les fusils²⁴⁶ ! Deuxièmement, dans ses articles de jeunesse, Strauss crée un mélange

²⁴¹Voir Leo Strauss, « Der Zionismus bei Nordau », *Der Jude*, VII (1923), n° 10-11, p. 657-660.

²⁴²Voir *Korrespondenz Leo Strauss – Jacob Klein*, dans Leo Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III*, hrsg. von Heinrich Meier, Stuttgart, Metzler Verlag, 2001, p. 517.

²⁴³Dans les notes de cet essai, les articles de Strauss publiés dans les années 1920 sont cités dans leur édition originale. Pour une consultation plus aisée, il est à noter que ces articles ont été récemment rassemblés : voir Leo Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, hrsg. von Heinrich Meier, Stuttgart, Metzler Verlag, 1997 (2013²).

²⁴⁴Voir Leo Strauss, « Anmerkung zur Diskussion über "Zionismus und Antisemitismus" », *Jüdische Rundschau*, XVIII (1923), n° 83-84, p. 501-502 ; « Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft », *Der Jude*, VIII (1924), n° 10, p. 613-617 ; « Ecclesia militans », *Jüdische Rundschau*, XXX (1925), n° 36, p. 334 ; « Biblische Geschichte und Wissenschaft », *Jüdische Rundschau*, XXX (1925), n° 88, p. 744-745.

²⁴⁵Voir Leo Strauss, « Zionismus und Orthodoxie », *Jüdische Rundschau*, XXIX (1924), p. 302 ; « Quellen des Zionismus », *Jüdische Rundschau*, XXIX (1924), n° 77-78, p. 558 ; n° 79, p. 566.

²⁴⁶Voir Leo Strauss, « Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us? », *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. by Kenneth L. Deutsch and Walter Nicgorski, Lanham, Rowman & Littlefield, 1994, p. 51 (éd. fr., *Pourquoi nous restons juifs*, Paris, Éditions Allia, 2017).

original de *conservatisme culturel* et de *radicalisme politique*, d'antilibéralisme et d'anti-messianisme, qui fait de lui un penseur difficilement cataloguable dans la galaxie déjà articulée des mouvements juifs, tant et si bien que ses contributions sociopolitiques sont inutilisables pour la construction d'un État juif (ces débats portent par exemple sur la différence entre un sionisme de droite et un sionisme de gauche), tout en amplifiant les antinomies philosophiques et théologiques liées à la nature problématique de l'existence juive.

Dans ses essais, Strauss ne montre aucun intérêt pour le côté pratique et organisationnel de la politique sioniste et se concentre sur les questions philosophiques et théologiques qui témoignent, d'une part, de sa capacité théorique hors du commun, et, d'autre part, de sa présence, en réalité latérale et marginale, dans les organisations sionistes de l'époque, souvent animées de divisions sectaires autour de décisions concrètes sur la vie du mouvement. Sans revenir à la question grossière de Jabotinsky, il est clair que les arguments philosophiques de Strauss apparaissent souvent déplacés dans les assemblées sionistes où la question centrale est « que faire ? », et ne comporte pas une réflexion critique sur la nature philosophique ou religieuse du sionisme. Dès 1923, donc, le *radicalisme* de Strauss commence à passer du niveau politique au niveau théorique, c'est-à-dire de la révolte pratique contre la société libérale et bourgeoise à la critique philosophique de la modernité. C'est un glissement lent mais décisif dans la biographie intellectuelle de Strauss, qui délaissera de plus en plus son *radicalisme politique* juvénile, accompagné d'un *conservatisme philosophique*, pour s'approcher – à partir de la fin des années 1920, ce qui constitue « a change of orientation » dans sa biographie intellectuelle²⁴⁷ – au *radicalisme philosophique* accompagné du *conservatisme politique* qui caractérisera sa maturité, marquée par la théorie et la pratique de l'écriture réticente. Toutefois, pour revenir aux écrits « sionistes », l'axe principal de la critique straussienne au début des années 1920 est le sionisme culturel de Buber et Ginzberg, qui tente de trouver un compromis entre sionisme politique et tradition. Puisque chez Buber l'expérience religieuse « précède » Dieu, son interprétation « immanentiste » de la religion conduit à l'absolutisation de l'humain : le sionisme culturel comprend la religion juive comme un *produit* de l'esprit du peuple juif, montrant ainsi qu'elle n'est qu'une variante « romantique » – mais intellectuellement pauvre – des Lumières modernes, c'est-à-dire de la sécularisation et de l'athéisme. Le sionisme culturel représente ainsi une forme « malhonnête » d'athéisme, car il ne récupère pas, mais plutôt « prétend » récupérer les contenus et les formes de la foi juive traditionnelle, présentant une variante « néo-orthodoxe » insoutenable de la tradition qui se justifie avec une idéologie creuse du « retour » au judaïsme. De plus, l'adhésion à la tradition ne peut être le résultat d'une préférence morale, car cela reviendrait à rester dans la *Weltanschauung* moderne et individualiste : la tradition juive *est*, mais ne peut être « choisie » comme toute autre idéologie²⁴⁸.

La perspective athée est également présente dans le sionisme politique, mais au moins, dans ce cas, elle est « honnête » car elle n'entend pas réinterpréter les fondements de la religion biblique et vise à aborder et résoudre la question juive en termes purement séculaires, en apportant des outils concrets pour défendre la dignité du peuple juif (par exemple, en le soustrayant à la colonisation spirituelle menée dans l'Europe moderne) et visant à résoudre la question de l'exil et de la diaspora (*Galuth*). Bientôt, cependant, de profonds doutes conduisent le jeune Strauss à prendre ses

²⁴⁷Voir Leo Strauss, « Preface to the English Translation », dans Id., *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1965, p. 1-31, en particulier p. 30-31 (éd. fr. « Avant-propos à la traduction anglaise de "La critique de la religion de Spinoza" », dans Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 257-308, en particulier p. 304-307).

²⁴⁸Voir Leo Strauss, « Bemerkung zu der Weinbergschen Kritik », *Der jüdische Student*, XXII (1925), n° 1-2, p. 15-18.

distances même avec le sionisme politique. En fait, il se rend compte que, loin d'être clairement opposée à l'assimilation libérale, la proposition politique sioniste en est une continuation, quoique « au contraire » (puisqu'elle repose sur l'élément nationaliste, et non individualiste), ce qui renforce les tendances dé-judaïsantes de l'émancipation au moment même où elle affirme que *Galuth* n'a aucun sens pour la lutte politique²⁴⁹. Sans laisser place à l'utopie – et encore moins à la sécularisation – Strauss réaffirme l'importance de la transcendance au sein de la foi juive, d'où l'appel à la révélation ne peut être exclu, sous peine d'oublier l'unicité du peuple juif et de sa tradition. Naturellement, le jeune Strauss est bien conscient du paradoxe impliqué dans le *Galuth* : grâce à la foi en la toute-puissance divine et en l'alliance avec Dieu, le peuple juif vit, en théorie, dans le maximum de possibilité d'existence mais, en pratique, dans une condition de minimum de possibilité d'action, en tant que dispersé sur la Terre et gouverné par d'autres peuples. Le sionisme politique tente de remédier à cet aspect laïc, mais il ne peut en aucune manière intervenir sur le rapport à la transcendance qui, au contraire, est encore aggravé par la « médecine » sioniste, qui ne peut apporter des remèdes à la situation spirituelle du judaïsme dans la modernité car elle est elle-même moderne.

Les essais « sionistes » de Strauss représentent son ambivalence vis-à-vis du sionisme politique : d'un côté, il y a son admiration pour la revendication de l'identité nationale et culturelle juive contre toute menace morale et culturelle émanant du monde allemand, par exemple du mouvement de jeunesse *Wandervogel* et de Paul de Lagarde, ainsi que de l'antisémitisme plus général et des partis de droite²⁵⁰ ; mais, d'autre part, il y a sa conscience des limites constitutives de cette position, qui modifie substantiellement l'héritage historique et religieux du judaïsme, uniquement concerné par le problème politique. Le sionisme politique se caractérise par la conviction que l'état d'urgence juif ne peut être résolu que par la création d'un État juif : la consolidation du pouvoir de chaque juif ne peut être réalisée que par la consolidation du pouvoir de l'ensemble du peuple juif. Cette perspective en faveur de l'autonomie et de la responsabilité entraîne nécessairement l'abandon du messianisme juif : le sionisme politique reconnaît l'existence de la question juive et pourtant ne se préoccupe que de ce que le peuple juif peut réaliser par ses efforts et ses propres actions. Mais une réappropriation des valeurs de la tradition juive traditionnelle est-elle possible sans un retour au judaïsme ? Le nationalisme juif laïc est-il possible à côté de la religion juive ? La foi juive traditionnelle est en effet *non-politique* et ne prévoit pas une intervention active de la politique pour la réalisation du salut et du destin juifs. Ce caractère non-politique de la tradition juive n'est pas un produit exclusif de l'exil, car il est à l'origine présupposé par la foi au Dieu d'Israël. Dans le sionisme, cependant, la perspective de la « normalisation » nationaliste du peuple juif – afin qu'il devienne un peuple égal à tous les autres peuples – n'a plus rien à voir avec l'attente du Messie, ni avec la religion juive. Pour Strauss, la seule perspective intellectuellement honnête consisterait à *présenter le sionisme politique comme un mouvement radicalement athée dans le judaïsme*, qui vise à organiser le peuple juif à partir de l'*athéisme* et non de la religion juive !

La formulation de cette position critique envers le sionisme politique n'empêche pas Strauss de continuer à fréquenter les activités du *Kartell* même après 1923, étant donné que cette participation se poursuit jusqu'à la fin des années 1920, même si – surtout à partir de 1925, lorsqu'il devient chercheur à l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* à Berlin – il s'estompe de plus en plus, tout comme s'estompe

²⁴⁹Voir Leo Strauss, « Avant-propos à la traduction anglaise de “La critique de la religion de Spinoza” », *op. cit.*, p. 266-272.

²⁵⁰Voir Leo Strauss, « Paul de Lagarde », *Der Jude*, VIII (1924), n° 1, p. 8-15.

sa pertinence dans les congrès sionistes. En fait, le résultat final auquel Strauss est parvenu vers 1923 – *le sionisme politique en tant que mouvement radicalement athée* – ne peut être pris au sérieux par aucun des dirigeants du mouvement, que ce soit sur le principe ou pour des raisons pragmatiques. De plus, la position philosophique, politique et théologique originelle du jeune Strauss – qui, même en tant que sioniste, reste un *philosophe* – ne peut passer inaperçue dans les organisations sionistes. Malgré la fascination exercée par l'étendue de ses références culturelles et de la lucidité de ses distinctions théoriques, une certaine intolérance s'est rapidement développée à l'égard de ses critiques radicales du sionisme religieux, du sionisme culturel et des courants néo-orthodoxes du sionisme politique qui, bien que dictées par un esprit d'« honnêteté intellectuelle », commencent à être considérés comme politiquement inappropriés à un stade où il est nécessaire de renforcer les alliances entre les différents mouvements sionistes en vue d'une action politique efficace, à des fins pratiques (recrutement, éducation, propagande, préparation à la migration vers la Palestine, etc.)²⁵¹.

Un épisode illustre clairement la distance substantielle entre Strauss et les mouvements sionistes. Du 29 juillet au 1er août 1924, le *Kartell* organise un camp d'été à Forchtenberg, dans le district de Stuttgart. À la lumière de sa longue participation aux activités sionistes, et à la lumière de ses qualifications académiques, Strauss est membre du Présidium et est considéré comme un *alter Herr*, c'est-à-dire un représentant de premier plan dans le cercle des « confrères ». Il a donc l'honneur de tenir la conférence d'ouverture de la rencontre, intitulée *Das jüdische Kulturproblem in unserem Erziehungsprogramm* (*Le problème de la culture juive dans notre programme éducatif*), ainsi que de prendre la parole, à la fin de la réunion, pour une allocution en mémoire de Herzl. Dans le numéro 8-9 d'octobre-novembre 1924, la revue *Der jüdische Student*, aux pages 196-200, publie un compte rendu éditorial détaillé du camp d'été de Forchtenberg, y compris un bref résumé de la conférence d'ouverture de Strauss, tenue devant environ quatre-vingts personnes (dont Scholem) et consacrée aux relations entre le sionisme politique et la tradition juive, à partir d'une critique radicale du sionisme culturel. Toujours dans la même revue, en février 1925, paraît un article de Hans Weinberg²⁵², qui avait participé au camp d'été et qui exprime une critique radicale de la position de Strauss : bien qu'il affirme que le nationalisme moderne et la religion juive sont des choses opposées, Strauss, selon Weinberg, déclare ne pouvoir résoudre ce dualisme et se prononce donc en faveur de l'orthodoxie et contre le sionisme politique. Weinberg a sans doute mal compris Strauss – qui n'a aucune inclination en faveur de l'orthodoxie – mais ici il est intéressant de noter que de la critique de Weinberg émergent deux éléments importants pour comprendre la situation compliquée de Strauss à l'intérieur du *Kartell*. En premier lieu, précisément la méconnaissance des arguments de Strauss, qui ont un caractère théorique inutilisable au sein des congrès sionistes et qui conduisent donc ses interlocuteurs à le considérer comme un juif orthodoxe. Deuxièmement, le fait que, pour justes que soient ses considérations sur la relation ambiguë entre le sionisme et la religion juive, il est néanmoins nécessaire que les mouvements sionistes décident « que faire » dans l'action concrète en choisissant, par exemple, entre des politiques de « droite » ou de « gauche ». Il est donc évident que nous avons affaire à deux ordres de discours différents, le théorique et le pratique : d'une part, la vie politique avec ses besoins, ses décisions et ses simplifications ; de l'autre, la vie philosophique avec ses arguments, ses doutes et

²⁵¹Voir Bruno Karsenti, « “Si je me bats seulement pour moi, que suis-je ?”. Leo Strauss et l'élection des juifs », *Les Études Philosophiques*, 2014, n° 4, p. 547-571 ; Simon W. Taylor, « Between Philosophy and Judaism. Leo Strauss's Skeptical Engagement with Zionism », *Journal of the History of Ideas*, LXXVIII (2017), p. 95-116 ; Carlo Altini, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Roma, Carocci, 2021, p. 34-56.

²⁵²Voir Hans Weinberg, « Zionismus und Religion », *Der jüdische Student*, XXII (1925), n° 1-2, p. 8-15.

ses complexités. Entre la philosophie et la politique, il y a contact et dialogue, mais il n'y a pas de chevauchement²⁵³.

Bien que cet épisode exprime de manière significative les sentiments nourris par la plupart des jeunes sionistes envers les distinctions philosophiques élaborées par Strauss, il continue de présenter son interprétation *athée* du sionisme politique non seulement dans les congrès sionistes, mais aussi dans des articles publiés directement dans les pages de la revue *Der jüdische Student* dans la seconde moitié des années 1920²⁵⁴, avec des résultats catastrophiques et également exposés à de vives critiques, publiés dans la même revue : Strauss est accusé de faire de la propagande pour l'athéisme et de vouloir exclure toute sensibilité religieuse sincère du sionisme politique²⁵⁵. Sa participation aux mouvements sionistes – déjà superficielle depuis quelques années – s'arrête là, à la fois parce que Strauss lui-même montre des intérêts philosophiques et théoriques beaucoup plus larges et d'une autre nature – en particulier, concernant la *querelle des anciens et des modernes* – et parce que même le pluralisme typique des organisations de jeunesse sionistes ne peut accepter des positions politiquement contre-productives telles que celles exprimées par Strauss. Dans ses textes « sionistes » des années 1928 et 1929, Strauss réitère en effet que, si le sionisme politique entend poursuivre le but de « normaliser » l'existence du peuple juif par la construction d'un État juif qui rende la nation juive comme toute autre nation, alors il faut nier le *Galuth* et constater qu'à l'ère de l'athéisme, la Loi n'a plus de rôle fondateur pour l'existence du peuple juif, qui doit assurer par lui-même son salut. Le sionisme politique ne peut donc reposer que sur l'athéisme, qui est un fait philosophique, culturel et sociologique de la modernité, auquel toute action politique, y compris celle du sionisme, doit faire face²⁵⁶.

La participation de Strauss au mouvement sioniste est problématique et complexe : cette présence a été active dans la première moitié des années 1920 et elle est également perceptible entre 1925 et 1930 (quoique de manière de plus en plus décroissante), mais en tout cas a été marquée par les critiques et les doutes, ce qui l'a conduit, dès 1923, à élaborer un regard critique sur toute tentative de trouver une solution *séculaire* à la question juive. C'est Strauss lui-même, dans sa maturité, qui a reconstitué ce chemin de jeunesse, d'abord d'adhésion puis d'éloignement du sionisme politique, écrivant en 1962 une longue préface à l'édition américaine de sa monographie spinozienne de 1930 – dont la traduction anglaise fut publiée en 1965 – et qui représente un essai autobiographique consacré à sa propre *Bildung* en Allemagne dans les années 1920. Dans ce texte, écrit quarante ans après les premiers événements qui le liaient au sionisme, Strauss reconsidère aussi les contradictions des différentes manières de « revenir » au judaïsme qui se sont développées dans les années 1920, montrant une forte capacité interprétative autour des problèmes déjà identifiés dans les essais de sa jeunesse²⁵⁷.

Rétrospectivement, l'analyse de la République de Weimar est très dure : Strauss rappelle la faiblesse de la démocratie et du libéralisme allemands, les insatisfactions des Allemands face au monde moderne (déterminé par la culture anglaise et française) et

²⁵³Voir Leo Strauss, « Bemerkung zu der Weinbergischen Kritik », op. cit., p. 15.

²⁵⁴Voir Leo Strauss, « Die Zukunft einer Illusion », *Der jüdische Student*, XXV (1928), n° 4, p. 16-22 ; « Zur Ideologie des politischen Zionismus », *Der jüdische Student*, XXVI (1929), n° 5, p. 22-27.

²⁵⁵Voir Max Joseph, « Zur atheistischen Ideologie des Zionismus », *Der jüdische Student*, XXV (1928), n° 6-7, p. 8-18 ; « Ist die Religion wirklich eine Illusion? », *Der jüdische Student*, XXV (1928), n° 8, p. 6-17 ; « Wissenschaft und Religion », *Der jüdische Student*, XXVI (1929), n° 5, p. 15-22.

²⁵⁶Voir Leo Strauss, « Zur Ideologie des politischen Zionismus », op. cit., p. 24-26.

²⁵⁷Voir Leo Strauss, « Avant-propos à la traduction anglaise de "La critique de la religion de Spinoza" », op. cit., p. 257-308.

leur nostalgie romantique du Moyen Âge, les héritages ambigus de Goethe, Bismarck et Nietzsche, l'opposition culturelle entre l'Orient et l'Occident, et surtout la situation précaire des Juifs allemands, due également à la situation politique problématique de l'Allemagne de Weimar, qui fournit des arguments pour la cause sioniste. Strauss manifeste bientôt son détachement du sionisme, évident dans la complexité critique avec laquelle il montre sa position dans les essais publiés dans les pages des revues *Jüdische Rundschau* et *Der Jude*. En fait, aux yeux de Strauss, la solution de la question juive proposée par le sionisme n'est rien d'autre, dans son essence, que l'autre facette de la solution assimilationniste et libérale qui, sous une forme opposée et pourtant spéculaire, se prononce en faveur de l'émancipation des juifs : le sionisme pense l'émancipation sous la forme de la collectivité, le libéralisme religieux la pense sous la forme des droits des citoyens individuels. Toutefois, le fond ne change pas : tant le libéralisme que le sionisme considèrent la question juive comme une question purement humaine et sociale, négligeant l'aspect essentiel de la tradition juive, la foi. Il y a évidemment une différence entre la perspective sioniste et la perspective assimilationniste : le judaïsme libéral entend nier l'existence de la question juive (en fait, le problème devient celui des juifs *particuliers*), alors que le sionisme affirme fièrement sa persistance (et alors le problème concerne l'ensemble de la nation juive), à tel point qu'elle entend résoudre « l'état de nécessité » dans lequel se trouvent les communautés juives. Cependant, cette différence entre le niveau individuel et le niveau collectif ne semble pas déterminante, étant donné que, dans les deux cas, le présupposé réside dans la *rupture* avec la tradition : de même qu'on ne peut pas être à la fois juif orthodoxe et juif assimilé, on ne peut donc pas être juif orthodoxe et sioniste politique, car il est impossible de concilier la foi biblique avec l'humanisme ou le nationalisme, tous deux athées²⁵⁸.

Le sionisme est un mouvement idéologico-politique moderne, caractérisé par un cadre théorique des Lumières typique du XVIII^e siècle et une perspective politique nationaliste typique du XIX^e siècle : ne s'intéressant qu'à l'état d'urgence actuel des juifs, entendu comme une « maladie naturelle », la solution sioniste à la question juive requiert un « remède naturel », c'est-à-dire une action politique menant à la fondation d'un État laïc moderne. Cependant, ce projet implique, dans l'interprétation straussienne, une *rupture* avec la tradition juive. Le sionisme politique n'entend pas opérer une restauration telle que celle obtenue au temps d'Esdras et de Néhémie : le retour en terre d'Israël n'aboutirait pas à la construction du troisième Temple. La particularité du sionisme en tant que *mouvement moderne* apparaît très clairement parce qu'il continue à considérer la solution du problème dans la même perspective que le libéralisme, c'est-à-dire comme un *problème simplement humain*. Dès lors, le destin des juifs ne doit plus être compris par rapport au châtement divin pour les péchés de leurs pères, ni à la mission providentielle du peuple élu, et donc subi avec la douce force d'âme des martyrs : il doit être considéré comme un problème purement politique. Par conséquent, le sionisme politique est principalement concerné par la rédemption des juifs de leur dégradation millénaire, par la redécouverte de la dignité, de l'honneur et de la fierté du peuple juif. La solution du problème juif exige donc que la nation juive s'assimile aux nations du monde et qu'elle instaure un État moderne, libéral et laïc dans *n'importe quelle terre* : la terre que le sionisme politique promet aux juifs n'est pas nécessairement Israël²⁵⁹.

258 Voir Leo Strauss, « Religiöse Lage der Gegenwart » [1930], in *Leo Strauss, Gesammelte Schriften*. Band II, hrsg. von Heinrich Meier, Stuttgart, Metzler Verlag, 1997, p. 377-391 (éd. fr. « La situation religieuse actuelle », *Leo Strauss, judaïsme et philosophie*, éd. Danielle Cohen-Levinas, Marc de Launay et Gerald Sfez, Paris, Beauchesne, 2016).

259 Voir Leo Strauss, « Avant-propos à la traduction anglaise de "La critique de la religion de Spinoza" », *op. cit.*, p. 270-278.

De plus, le *sionisme politique* présuppose le *sionisme culturel* : s'il ne veut pas rester dans le modèle politique libéral, c'est-à-dire s'il ne veut pas être simplement un État *des juifs*, l'État juif doit être le fruit spécifique de la culture juive. Mais le sionisme culturel constitue à son tour une rupture avec la tradition juive, car il interprète l'héritage juif comme une culture humaine et nationale, alors que le judaïsme n'est pas une culture nationale parmi d'autres, mais c'est un don et une révélation divine, dont le sens est tout à fait déformé dès qu'elle est interprétée en termes de « culture ». Lorsque le sionisme culturel se comprend, il revient au sionisme religieux. Mais quand le sionisme religieux se comprend, c'est la foi juive en premier lieu et le sionisme seulement secondairement. Il doit considérer le concept d'une solution humaine au problème juif comme blasphématoire. De plus, ce ne peut même pas être la fondation de l'État d'Israël qui résout le problème juif, car le sionisme peut même aller jusqu'à considérer la fondation de l'État d'Israël comme l'événement le plus important de l'histoire juive après l'accomplissement du Talmud, mais il ne peut le considérer comme l'avènement de l'âge messianique, de la rédemption d'Israël et de tous les hommes. La fondation de l'État d'Israël est la modification la plus profonde du *Galuth* qui s'est produite, mais ce n'est pas la fin du *Galuth*.

Face à l'affinité entre libéralisme et sionisme, Strauss en vient à considérer la question juive comme insoluble, étant donné que les deux solutions disponibles, l'émancipation individualiste en termes juridiques (émancipation libérale) et l'émancipation sociale en termes nationaux et culturels (émancipation sioniste) sont des solutions purement laïques. L'échec des idéaux des Lumières ne signifie pas seulement une profonde déception sociale et politique des juifs allemands, visible dans la persistance des poussées antisémites, mais démontre également les difficultés que traverse le projet moderne dans son ensemble. De plus, le problème juif devient le symbole de la question humaine, car les êtres humains peuvent résoudre des problèmes finis, et non infinis, et pour cette raison ils ne pourront jamais créer une société exempte de contradictions, comme Strauss l'a déclaré dans une conférence donnée à Hillel House à Chicago le 4 février 1962²⁶⁰.

Strauss ne se satisfait d'aucune solution philosophique, religieuse ou politique à la question juive élaborée par la culture judéo-allemande au début du XXe siècle, pas même par la refonte de la *Wissenschaft des Judentums* proposée par l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* à Berlin, où il occupera le poste de chercheur entre 1925 et 1932 pour mener des recherches sur Spinoza, Mendelssohn et Maïmonide. Face à cette perspective totalement critique sur les différentes options théoriques qui s'offrent, le jeune Strauss cherche sa propre voie, qui se caractérise par une logique impérieuse. La crise de la modernité – de la science, de la rationalité philosophique, de la politique libérale – l'a d'abord conduit, sur le plan philosophique, à se confronter à Jacobi, c'est-à-dire à l'un des auteurs qui, à l'époque moderne, a le plus insisté sur la limites de la raison scientifique et de la pensée des Lumières ; tandis que, sur le plan théologico-politique, l'adhésion au sionisme politique répond dans un premier temps à ses questions de sens et d'appartenance, dans une tonalité antilibérale, mais, dans un second temps, révèle son propre non-fondé théorique, religieux et politique. La convergence de ces deux directions, nées d'une racine commune, conduit Strauss à une confrontation critique avec Cohen, qui réunit à la fois la dimension théorique de la philosophie moderne et la perspective libérale de la politique et de la religion. Le résultat est évident : pour un lecteur de Nietzsche, comme Strauss, la position de Cohen est insoutenable tant au niveau philosophico-politique qu'au niveau de la

260 Voir Leo Strauss, « Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us? », op. cit., p. 60.

tradition juive²⁶¹. À ses yeux, la situation semble désespérée : même les auteurs les plus importants – Heidegger et Rosenzweig – radicalisent la crise moderne, montrant des aspects que ni Husserl ni Weber, ni Freud ni Spengler n'ont mis en lumière, mais n'offrent pas de solutions *rationnellement* viables. Car ce qui caractérise la pensée straussienne depuis les années 1920, c'est son caractère *rationnel* substantiel, malgré ses intérêts théologiques et politiques. Même dans les débats sionistes auxquels il participe, son point de vue n'est pas celui de l'*action*, mais celui de la *réflexion*, au point de lui coûter une marginalisation progressive de *Kartell*, vécue cependant sans souffrir puisque Strauss lui-même se rend compte que son chemin n'est pas d'ordre théologique ou politique, mais philosophique. Le carrefour de tous ces intérêts – la crise de la modernité philosophique et politique, le problème théologico-politique, le sionisme, le « retour » au judaïsme – apparaît, aux yeux de Strauss, avec une issue presque prévisible : Spinoza²⁶². C'est avec le philosophe hollandais qu'il faut traiter, surtout pour démêler l'enchevêtrement de questions entrelacées et non résolues que Strauss a devant lui. Mais, avec Spinoza, la *Destruction* straussienne ne s'arrête pas du tout, étant donné que l'analyse du *Traité théologico-politique* confirme ce qu'il a déjà pressenti, à savoir que ni l'orthodoxie ni la raison moderne n'offrent de bonnes raisons d'être embrassées de manière lucide, convaincue et argumentée. Jusqu'en 1928, date de la fin de sa monographie spinoziste, Strauss n'a trouvé que des décombres autour de lui : partout où il regardait, il voyait des problèmes et des points critiques, aucune solution, aucun rayon de lumière. De telles solutions ne peuvent pas être trouvées même chez Mendelssohn, qui constitue un point d'atterrissage naturel pour un savant qui a été confronté à Spinoza et Jacobi. Mais où chercher alors ?

Le tournant se produit dans les années 1928-1932, pour deux raisons principales. D'une part, son enthousiasme de jeunesse pour les mouvements politiques radicaux s'estompe progressivement et donc son inclination *radicale* prend une dimension *philosophique* et non *politique* (alors que, politiquement, Strauss embrasse des positions conservatrices) ; deuxièmement, il commence à comprendre que la raison moderne n'est pas le seul modèle de rationalité, car la *querelle des anciens et des modernes* concerne précisément deux modèles différents de rationalité. L'un, le pré-moderne, repose sur un scepticisme modéré (qu'il définira plus tard *zététique*) ; l'autre, la moderne, repose sur un scepticisme dogmatique. Ici donc, au-delà de Spinoza, s'ouvrent deux voies de recherche : d'une part, l'approfondissement des origines de la philosophie moderne par la comparaison avec la pensée de Hobbes (un palier naturel pour ceux qui, comme Strauss, ont affronté Spinoza et le problème théologico-politique) comme fondement des Lumières, du positivisme et de l'historicisme ; de l'autre, le retour de Maïmonide et de ses maîtres arabes Avicenne, Averroès et al-Farabi, comme représentants d'un rationalisme « éclairé » qui ne coïncide pas avec celui des modernes. La dernière étape, dans cette trajectoire complexe et plurielle mais organique et rationnelle, est franchie par Strauss à travers la conjonction de ces deux voies de recherche. Dans les deux cas, en effet, le point de référence (critique pour Hobbes, élogieux pour Maïmonide) est constitué par la philosophie grecque classique, en

261 Voir Leo Strauss, « Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas », *Der Jude*, VIII (1924), n° 5-6, p. 295-314 (éd. fr. « L'analyse par Cohen de la science de la Bible de Spinoza », in Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, op. cit., p. 51-78).

262 Voir Leo Strauss, « Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer », *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, VII (1926), p. 1-22 (éd. fr. « Introduction à la science de la Bible de Spinoza et de ses précurseurs », dans Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, op. cit., p. 159-188) ; *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930 (éd. fr. *La critique de la religion chez Spinoza*, Paris, Éditions du Cerf, 1996) ; « Das Testament Spinozas », *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, VIII (1932), n° 21, p. 322-326 (éd. fr. « Le testament de Spinoza », dans Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, op. cit., p. 41-50).

particulier par Platon, qui deviendra ainsi l'objet de recherches straussiennes à partir du milieu des années 1930. Après la fin de la phase de « change of orientation » en 1932, Strauss inaugure une nouvelle perspective de recherche philosophico-politique (le retour à Platon, al-Farabi et Maïmonide) qui l'accompagnera tout au long de sa vie.

LE VIN ET L'ÉGLISE EN ANJOU

Jean-Louis Robin, Pierre Aguilas
Lecture par Jean-Louis Robin et Odile Ginestet
 Confrérie des Chevaliers du Sacavin

CHAPITRE 1

« Fruit de la vigne et du travail des hommes », le vin occupe une place importante dans la Bible où plus de 440 passages mettent ainsi en scène le vigneron, la vigne et le vin. En reproduisant les paroles et les gestes de la Cène à l'autel, le prêtre rend présent et actuel l'unique sacrifice de la croix, l'unique acte rédempteur.

Cette nécessité eucharistique a, de tout temps, conduit les monastères et abbayes à développer la culture de la vigne. Pour cette raison, on ne compte plus les appellations prestigieuses portées par des abbayes, prieurés et autres ermitages. Si le côté commercial a souvent pris le pas sur le divin, la boisson réservée au rite catholique romain est toujours restée le vin. Même si on les qualifie quelquefois de « grand-messes », les cérémonies d'intronisation dans nos confréries bachiques font souvent référence à Dyonisos ou Bacchus, dieu du vin, mais aussi à Noé, élevé pour l'occasion au grade de patron des vignerons.

L'une des premières actions de Jésus de Nazareth est rapportée par l'évangile de saint Jean dans son chapitre 2 ; elle a pour cadre la petite cité de Cana en Galilée. Lors du mariage auquel assistent Jésus et sa mère, le vin vient à manquer. « Mon fils, ils n'ont plus de vin ». Saint Jean nous dit qu'après remplissage d'eau, les six jarres en pierre vont se retrouver miraculeusement pleines d'un vin jugé délicieux par l'ensemble des convives. A ce sujet, permettez-moi une petite parenthèse beaucoup plus matérielle : « Changer l'eau en vin », est-ce que nous ne vivons pas là le rêve de tout vigneron dont une partie ou la totalité du vignoble a connu les affres de la gelée de printemps ? Et peut-on reprocher au jeune enfant de chœur de vouloir vérifier la qualité du produit qu'il va servir à l'officiant ?

Aussi, n'est-ce pas ce miracle qu'a voulu reproduire ce jeune enfant de chœur angevin ?...

Histoire n° 1

Parmi mes camarades viticulteurs, beaucoup furent enfants de chœur et, comme tous leurs semblables, furent attirés par le vin de messe. À l'époque, ces enfants étaient essentiellement des garçons. Cette attirance ne devait rien au produit mais tout reposait sur l'acte : un petit larcin dans l'église, plus coquin que rapine. Commis en bande, ainsi la complicité renforçait l'amitié... les enfants oubliant que le curé avait été enfant de chœur avant eux et qu'il connaissait la combine !

Le curé Bergognoux, après la grand-messe, devait se rendre immédiatement à l'hospice pour dire la messe auprès des vieux et des malades. Les enfants de chœur, profitant de son absence, s'envoyaient tous une gorgée de vin de messe, chacun buvant un grand coup en espérant que les autres en boivent moins pour que cela ne paraisse pas trop dans la bouteille. Mais de toute façon le curé ne s'apercevait de rien, car il n'avait jamais rien dit. Et pour cause...

Jean Pierre Deyris, toujours premier de la classe, était le chef des enfants de chœur. Serviabile et moins intrépide que ses copains, il restait toujours le dernier pour nettoyer et ranger le local. Depuis la mort de son grand-père, il prélevait souvent une

bouteille dans l'immense stock laissé par le vieux monsieur, prévoyant et collectionneur de millésimes. Il versait la bouteille prélevée dans sa gourde de scout qu'il portait toujours sur lui. Avec cela, incognito, il remplaçait le vin bu par les autres dans la bouteille du vin de messe. Il considérait que ses camarades effectuaient un péché capital en volant dans une église. Lui ne participait pas à ce vol, mais il ne voulait pas non plus que ses copains se fassent prendre. Le problème était que Jean pierre Deyris, comme tous les premiers de classe, portait des lunettes et que le dimanche il mettait celles pour voir de loin. Alors le remplissage de la bouteille se faisait plutôt au pif.

Le curé Bergougnoux, homme simple et réaliste, ne comprit jamais, en apparence, pourquoi sa bouteille de vin de messe ne se vidait pas et que parfois même il y en avait plus le lendemain que la veille. Comme il ne croyait pas aux miracles, il conclut : « Alors quoi ? après tout c'est bien comme ça et c'est bien ».

Cette histoire me fut confirmée par mon ami Deyris, catholique fervent et à présent amateur de vin. Quant au curé Bergougnoux, Deyris a toujours pensé qu'il était plus fin qu'il ne le montrait.

CHAPITRE 2

Le vin de messe, appelé aussi vin liturgique, doit être naturel, c'est-à-dire sans sucres ajoutés, sans ajout d'alcool. Ce qui élimine de fait un certain nombre de produits. Il peut être doux, il peut être sec. Bien que ce ne soit pas un critère objectif retenu par le droit canon, on pourrait ajouter : il doit être bon pour faire honneur à la grandeur du sacrifice célébré. Les historiens racontent qu'il y a quelques siècles, un ambassadeur de Louis XIV auprès du pape exigeait toujours que son vin de messe fût de grande qualité, affirmant qu'il ne voulait pas que le créateur le vît faire la grimace au moment de la communion.

Il est vrai que, dans notre région où se récoltent les plus grands vins liquoreux du monde, les Coteaux du Layon, les prêtres n'ont aucune difficulté pour leur approvisionnement en vin de messe, d'ailleurs souvent offerts par les vignerons eux-mêmes, mais pas toujours. Alors, vin sec ou vin doux, les avis sont partagés.

Histoire n° 2, d'après Maurice Corpy, vigneron

« Allo, Monsieur, ici la maison de retraite de la Doublère. Pourriez-vous me livrer une douzaine de bouteilles de Coteaux du Layon pour les fêtes de Noël ? « Mais bien sûr Madame ! » Le lendemain, livraison à la maison de retraite. Rencontre avec la Directrice qui me présente un vieil homme presque centenaire. « C'est Monsieur le curé Cotonneau qui officiait autrefois dans notre village ». Moi je ne l'avais jamais connu ; il m'entretient de choses anciennes et tristes. La directrice, apitoyée, me précisa que toujours actif, il disait encore la messe pour les pensionnaires et que, certainement, il aimerait avoir du vin de messe de son ancienne paroisse. Mais elle me dit à voix basse qu'elle devait surveiller ce vieux monsieur qui avait un petit problème de soif. Se doutant de quelque chose, il nous affirma : « je veux du vrai vin de messe : un vin blanc, le plus naturel possible, peu d'alcool, pas de sucre ». Je pris six bouteilles pour la fin de la semaine. Entre temps, je rencontrai Couturier, un ancien du village : « Comment, tu as vu le curé Cotonneau ? C'était mon copain, un type dévoué. Un seul défaut, mais pour moi une qualité, il adorait les vins doux du Layon... sa seule folie ! »

Le samedi, je lui livrais six bouteilles à la maison de retraite, plus une en échantillon pour que l'on trinque ensemble, sous la surveillance attentive de la directrice. Des bouteilles simples, pas d'étiquette. C'était du Quarts-de-chaume, un grand vin doux à la richesse en sucre importante. Le vieux curé goûta. Il se tourna vers la directrice et déclara : « Parfait, ultra sec ! »

CHAPITRE 3

D'aucuns s'étonneront que le vin de messe, appelé quelquefois aussi le « Saint sang » qui représente le sang du Christ, ne soit pas nécessairement un vin rouge. À cela, plusieurs raisons : tout d'abord, le vin blanc ne tache pas le linge liturgique, souvent coûteux et dont la blancheur se doit d'être immaculée : c'est la raison principale ; seconde raison, tout au moins en France où la plupart des messes sont célébrées avec du vin blanc, il semble tout simplement plus difficile de boire un vin rouge le matin à jeun.

En tout état de cause, chez nous en Anjou, ce sont les vins liquoreux qui sont les plus souvent servis. À ce sujet, j'ai toujours entendu parler du curé d'une petite commune du Layon qui avait, en 1959 – millésime de référence s'il en fut – opportunément retenu pour son vin de messe (mais sans doute pas que...) une barrique de Quarts-de-chaume, là-aussi très haute référence dans le vignoble angevin.

Rien n'obligeant le prêtre à ne consommer que son vin de messe, les plaisirs de la table ne sont aucunement en contradiction avec le droit canon. Mais il peut quelquefois y avoir confusion sur les contenances.

Histoire n° 3, d'après Michel Baron, vigneron

Entrepreneur curé, parlant avec emphase, toujours prêt pour une création d'association ou d'amicale, au service des jeunes comme des vieux, Georges Delavaux n'avait qu'une exigence : qu'on le laisse tranquille après 21h, tout seul dans sa cuisine où il lisait un peu de tout, mais accompagné d'un verre de Coteaux du Layon. Il relançait, partout où il passait, la fréquentation de l'église grâce à des activités de lecture justement, mais aussi de club ciné, de théâtre, de football, de club de jeunes et d'après midi récréatives pour les anciens. Infatigable...jusqu'à 21h.

Je l'ai connu dans une paroisse du département. Je lui livrais deux fûts par an. À l'époque, on vendait beaucoup de vin dans des petits fûts en bois de trente litres. Le curé Delavaux tenait à sa réputation d'homme solide et sans faille. Deux fûts par an pour un homme seul, cela est très raisonnable. Alors, ostensiblement, je livrai le petit fût de trente litres de vin de messe devant l'église, en le roulant jusqu'à son domicile. Puis, plus discrètement, dans la cour privée du presbytère, je descendais une barrique de cent dix litres pour sa consommation personnelle. L'honneur était sauf, à deux fûts par an. Précisions toutefois que cent dix litres, cela ne fait que trois verres par jour en intégrant les verres offerts !

CHAPITRE 4

Aujourd'hui, les vins liturgiques qui ont suivi l'évolution en termes d'usage d'approvisionnement sont, la plupart du temps, livrés en bouteilles. Mais, comme nous l'avons vu, il n'en a pas toujours été ainsi et le bon vieux tonneau, quelle que soit sa dimension, a longtemps servi de moyen de transport. Et quoi de plus naturel, à une certaine époque, de voir un ecclésiastique en soutane sur son vélo chargé du petit fût destiné à la célébration de l'eucharistie. L'époque dont on va vous parler remonte à quelques décennies et, plus précisément, à l'époque de la dernière guerre, au moment de l'occupation allemande.

Histoire N° 4, d'après Gontran Perrin, vigneron

1985. Quarante ans après la fin de la guerre, Gontran rencontre, sur une foire où il vendait son vin, un monsieur qui, attiré par son nom, se présente : « Jules Sempron, j'ai bien connu votre père Robert ». Tous deux discutent et Jules Sempron finit par lui raconter une histoire qu'il ignorait totalement alors qu'il connaissait fort bien les deux protagonistes et un en particulier : son père.

« Voilà, en 43, 44, j'étais dans la Résistance. Votre père Robert, blessé de guerre, travaillait comme rectifieur dans une usine de mécanique. Comme toutes à cette époque, l'usine tournait pour les Allemands, et sous surveillance intensive dans ces ateliers sensibles. Robert, à la suite de sa blessure, marchait difficilement, mais cela ne le gênait pas dans son métier. Homme calme, modeste, peu entreprenant, détaché des contingences politiques, il œuvrait méthodiquement sous l'admiration des contrôleurs allemands. En douce, il fabriquait des pièces de rechange pour les armes défectueuses de ses copains du maquis, au péril de sa vie. Mais ensuite, il fallait livrer ces pièces. Le curé Megnaud venait dire la messe une fois par semaine pour des ouvriers étrangers travaillant dans cette usine. Megnaud, ancien infirmier pendant la guerre de 14, avait soigné adroitement deux soldats allemands blessés dans un accident de moto. Aussi les soldats allemands lui fichaient la paix dans ses déplacements vers les hameaux ou les fermes isolées. Il transportait sur son vélo son matériel, entre autres : sa trousse à pharmacie, sa boîte d'hosties et son petit fût de trois litres de vin de messe.

Le petit fût (un sacavin) avait un fond amovible. Heureusement, car à l'intérieur, dans le vin, se tenaient les pièces nécessaires au bon fonctionnement des armes des maquisards. On peut toutefois s'étonner : trois litres de vin pour trois ou quatre messes, c'était beaucoup. Mais les soldats allemands, confiants, étaient formés pour des observations plus guerrières que policières !

CHAPITRE 5

En matière de vin, il est impossible de déroger au droit canon ; même pour les prêtres intolérants à l'alcool. Cette règle conduit à des situations délicates et certains vont jusqu'à allonger le vin au-delà du raisonnable pour assurer leur mission. En quelque sorte, suivant l'expression devenue courante, ils mettent de l'eau dans leur vin ou, encore, ils baptisent leur vin. Cette expression remonte à l'Antiquité où, les vins d'alors étant riches et épais, on avait coutume de les couper, allonger ou tremper avec de l'eau. Mais, comme tout bon vivant, le curé peut être la victime de quelques addictions.

Histoire n° 5, d'après Simone Duleau, vigneronne

Dans cet établissement religieux d'importance régnait la mère Cotineau, Mère Joséphine en religion, mais mère Cotineau pour tous. Elle fut infirmière, sage-femme, institutrice, écrivaine, féministe avant l'heure. Elle faisait aussi des ragoûts de mouton, appris chez son père qui tenait une petite auberge non loin d'ici. Ça valait le déplacement. Mais sa pureté de vie, son exigence dans le comportement, sa piété parfois excessive et sa rigueur compensaient les folies du ragoût de mouton.

Le père Lediwen (un breton), truculent personnage, généreux, débordant d'activité, était l'aumônier de l'établissement. Il déplaçait des montagnes pour trouver du travail aux pensionnaires à leur sortie de l'établissement. Mais il avait un penchant très prononcé pour les productions bretonnes et normandes : le Chouchen et le Calvados en particulier... trop souvent, il dépassait les limites. Mère Joséphine lui reprochait constamment et patiemment ses débordements.

Le père Lediwen admirait Mère Joséphine mais son amour pour les productions régionales, fortes en alcool, était trop grand. Pourtant un jour, il lui

annonça qu'elle avait gagné, il cessait de boire des eaux-de-vie. Mère Joséphine remercia le Seigneur. En récompense, elle l'emmena visiter une pièce souterraine où se trouvait une collection de livres anciens. Dans ces caves, il aperçut la plus intéressante : celle où était stocké le vin de messe. Alors il s'est mis à descendre trop souvent dans les souterrains, mais pas pour consulter les vieux livres. La Mère Joséphine découvrit ces descentes et choquée, elle reprocha au Père Lediwen de boire ce vin destiné à la messe. Il lui répondit « Ma Mère, avec juste raison, vous m'avez incité à cesser de boire des alcools forts qui m'éloignaient du Seigneur, alors maintenant je m'en rapproche tellement que je bois ce vin qui est un peu de lui-même ! »

Simone, vigneronne qui m'a raconté cette histoire, était ancienne pensionnaire de cet établissement. Elle avait neuf ans à l'époque et n'avait pas tout compris à cet âge. Maintenant Simone me raconte la fin de l'histoire. La mère Cotineau, Mère Joséphine, mourut trop jeune, épuisée. Ce fut le Père Lediwen qui fit la messe d'enterrement. Il est dit que ce jour-là, il dépassa une dernière fois les limites, puis, définitivement, il ne but plus du vin de messe qu'à l'office religieux.

CHAPITRE 6

Comme nous l'avons vu, le diacre ou le prêtre versent le vin et un peu d'eau dans le calice en disant à voix basse « Comme cette eau se mêle au vin pour le sacrement de l'alliance, puissions-nous être unis à la divinité de celui qui a pris notre humanité ». Différentes interprétations ont été données à ce rite, dont on ne retiendra que l'aspect matériel : l'adjonction d'eau dans le vin de la célébration, adjonction en quantité essentiellement variable, en fonction du souhait de l'officiant.

Histoire n° 6 par Jean-Louis Robin

À ce propos, je ne résiste pas à l'envie de vous faire partager l'expérience personnelle du jeune enfant de chœur que j'étais il y a assez longtemps... À l'époque, le vieux curé de mon village, pourtant impossible de taxer comme étant « porté sur la bouteille », avait deux habitudes que les enfants de chœur néophytes découvraient rapidement ; la première : lorsque l'on versait le vin de la burette dans le calice, il baissait rapidement celui-ci, donnant l'impression de vouloir augmenter la quantité versée ; et surtout, la deuxième, beaucoup plus traumatisante pour le servant, qui versait la goutte d'eau prévue : le vieux curé levait brutalement le calice qui, accrochant le bec de la burette, l'envoyait valser, souvent loin devant l'autel. Vous imaginez la confusion du gamin de huit-dix ans à la recherche du flacon de verre volant sous le regard amusé des assistants à l'office.

VOIX DIVINES ET PUISSANTES

Marc Jeannin

Université d'Angers, Laboratoire CIRPaLL

INTRODUCTION

Dans cet article, j'aborde la thématique du colloque international « Religion(s) et Pouvoir(s) » à travers le prisme de la voix, en mettant notamment en lumière certains aspects remarquables de la voix dans sa dimension liée au divin et aux formes de pouvoirs. Outre son importance fondamentale dans la communication et les rapports humains, la voix tient un rôle capital tant dans la représentation et la conception de la religion que dans l'interface qu'elle établit entre Dieu et les hommes. Il est également question, dans cet article, d'aborder le lien de la voix avec les formes de pouvoir dans le domaine religieux, et sa capacité à fasciner, à subjuguier, et à convaincre les hommes à travers ses discours et ses diverses formes sonores, qu'elles soient parlées ou chantées. Quelques enregistrements viennent illustrer les multiples facettes de la voix – à travers ses dimensions linguistiques et/ou musicales – lorsqu'elle est utilisée dans un contexte et dans un dessein précis en lien avec les formes de religion et de pouvoir.

I. LA VOIX : OBJET FONDAMENTAL DE LA CONCEPTION RELIGIEUSE ET MARQUEUR D'IDENTITÉ

La voix occupe une place majeure dans la religion, notamment dans la religion chrétienne, et se présente en tant qu'objet fondamental et puissant à plusieurs niveaux. Dès le début, on fait référence à la voix de Dieu, dans le Décalogue énonçant les dix commandements : « Et Dieu prononça toutes les paroles que voici... ». D'autres dimensions font que la voix de Dieu et la voix des hommes qui la relayent constituent un vecteur fondamental dans la conception et l'histoire des religions, en particulier chrétienne, ainsi qu'une formidable forme de pouvoir.

Si l'on considère la naissance du christianisme, il peut être souligné que les divers écrits qui composent le Nouveau Testament insistent d'abord sur la prédication, ou la parole. C'est le cas du plus ancien des Évangiles, celui de Marc. Pour cet apôtre, tout commence non pas avec la naissance de Jésus, comme pour Matthieu et Luc, mais avec deux prédications, deux prises de parole en public : d'abord celle de Jean Baptiste, et ensuite celle de Jésus lui-même. L'Évangile de Jean, qui le plus récent par rapport aux autres, va dans le même sens. Sa célèbre phrase inaugurale, pour ne citer que celle-ci, rappelle qu'« au commencement était la parole ». Cette parole s'est faite chair en Jésus. Les références à la parole, ou au fait de parler, reviennent très souvent. Par exemple, l'épître aux Hébreux débute par l'affirmation suivante : « Après avoir autrefois, à plusieurs reprises et de plusieurs manières parlé à nos pères par les prophètes, ces derniers temps, Dieu nous a parlé par son fils ». La voix implique la notion de création, de transmission, d'héritage, et aussi de pouvoir. En effet, la voix est également un objet de puissance et de création, car elle précède l'acte et l'engendre. La voix, en tant qu'annonciateur d'actes à venir, représente un vecteur de puissance extraordinaire dans sa capacité à promouvoir des messages de paix ou de guerre. Cette dimension prend une grande ampleur dans le domaine religieux.

L'Antiquité perçoit la parole de Dieu comme un événement qui vient briser un silence inquiétant et oppressant, lequel symbolise les ténèbres, le néant. La voix apparaît donc comme un outil salvateur, créateur, et puissant. Après l'Antiquité, à l'ère du protestantisme – au seizième siècle – on associe la Réforme au livre, suite logique

de l'invention du papier, qui remplace le parchemin. Cependant, le primat du livre sur la parole, de l'écrit sur l'oral, reste à nuancer. En effet, force est de constater que la Réforme accorde une très grande importance à la prédication. Ainsi, Luther déclare : « Toute la vie et la substance de l'Église, résident dans la parole de Dieu. [...] je ne parle pas de la parole écrite, mais de la parole prêchée ».

On peut avancer deux raisons pour expliquer pourquoi les églises réformées ne se contentent pas de la lecture de la Bible. D'abord, la prédication permet l'interprétation des passages de la Bible, et de nuancer certains aspects du texte. De cette façon, elle en enrichit, voire en rectifie la connaissance et l'interprétation, laquelle peut aussi se moduler en fonction de l'actualité. Ensuite, il faut bien avoir en tête que la plupart des écrits de la Bible sont nés de paroles, de discours émanant de prophètes, d'évangélistes, d'apôtres, et aussi de Jésus. Ces paroles, ces discours ont été dits, prononcés à haute voix avant d'être retranscrits sur le papier. La prédication a donc pour but de ramener la parole à sa forme initiale, sonore et vivante, laquelle fait aussi appel à l'improvisation. C'est une relation dynamique, un échange constant, un va-et-vient incessant entre la Parole et l'écriture. Le rôle et l'impact de la voix se trouvent amplifiés par son rapport à l'écrit, qui est une transcription visuelle de la parole. Avec l'écrit, la boucle est bouclée, le sonore, la parole occupent aussi la dimension visuelle. De l'oral on passe à l'écrit, et de l'écrit à l'oral.

Avec le développement de nouvelles technologies, la parole se développe, s'enregistre, se duplique, s'impose et domine les canaux de la communication entre les hommes. Depuis l'invention du phonographe, de la radio, du cinéma, de la télévision, des applications Internet, des smartphones, la voix est omniprésente dans la société et elle demeure toujours prégnante dans la religion. La primauté de la parole et son importance essentielle, déterminante pour les humains, restent d'actualité au sein des religions.

II. LES MODALITÉS VOCALES EN TANT QU'OBJET DE PUISSANCE

À travers ce qui est dit et la façon dont cela est dit, les différentes modalités vocales participent à définir une identité religieuse puissante, car elles permettent de construire une identité sonore touchant à la fois à l'esprit, par le biais de l'évocation de concepts religieux, et à l'affect, par le truchement des émotions exprimées par la voix.

À partir du fond et la forme de la matière linguistique émanent une certaine syntaxe et une rhétorique verbale (déclinées par l'ethos, le pathos, le logos selon le triptyque défini par Aristote) qui *ipso facto* vont déterminer la sphère dans laquelle elle s'inscrit, en l'occurrence la sphère religieuse. En plus de sa dimension sonore purement physique, la voix englobe aussi une dimension mentale, visuelle, qui fait écho au concept du signifiant et du signifié développé par Saussure. De ce fait, elle suscite particulièrement l'imaginaire et évoque le spirituel, ce qui se trouve être tout à fait en adéquation avec ce que symbolisent et représentent les concepts religieux. En outre, la voix a une capacité à émerveiller supplémentaire dans le sens qu'elle intègre la dimension musicale. La parole et la musique peuvent fusionner pour aboutir à une dimension sonore puissante à plusieurs niveaux : la voix dans un contexte chanté véhicule notamment le sens de la parole et le symbolisme de la musique, et devient un terrain propice à susciter de fortes émotions.

III. LES MODALITÉS VOCALES PARLÉES ET CHANTÉES ET LEURS RAPPORTS AVEC LA RELIGION

Les différentes modalités parlées et chantées qui participent à constituer une identité religieuse puissante permettent de caractériser les différents contextes définis

par les rituels religieux. Par l'utilisation de productions vocales particulières, chaque rite se trouve renforcé par une dimension sonore spécifique.

La voix parlée ou chantée, en tant que phénomène sonore, fait écho à la musique et se situe comme elle sur un axe temporel. Elle reste insaisissable dans l'instant et semble mieux convenir quand il s'agit d'exprimer la relation avec Dieu. Au contraire, les tableaux et les statues courent le risque, plus que les sons, de devenir des idoles. Les sons, la musique relèvent du temps qui s'écoule et non de l'espace qui demeure.

Le type d'intonation de la voix est fondamental dans la dimension religieuse en ce sens qu'il incarne la spécificité, voire l'essence, des rites religieux. Par exemple, dans le christianisme, la voix murmurée ou les paroles à voix basse, sont le type de voix utilisé lors de la confession. La liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique correspondent aussi à des intonations spécifiques qui reviennent systématiquement lors des rituels. Les voix intérieures, ou prières mentales, même si elles correspondent à des paroles non prononcées oralement, demeurent une dimension vocale à part entière puisqu'elles sont prononcées mentalement. L'intonation utilisée lors des Psalmodies issues de psaumes²⁶³ qui se situent sur un rythme lent, souvent qualifié de monotone, basé sur l'accent du texte, est différente de celle utilisée pour une homélie qui procède d'intonations beaucoup plus amples et libres.

Extrait sonore 1 : Psalmodies

Dans le chant grégorien – modèle de référence suprême pour l'Église – les moines chantent en retour à Dieu sa parole, que lui-même a donnée à l'homme. C'est une façon de relier ciel et terre, par ce faisceau sonore, ou ces ondes divines. La plupart des textes sont extraits des psaumes de l'Ancien Testament. Les mélodies sont généralement simples, chantées *a cappella*, à l'unisson le plus souvent, et communiquent des états d'âme. Lorsque cet unisson est chanté à l'octave²⁶⁴, il fait écho au premier intervalle directement issu de la génération des harmoniques naturels provenant de la mise en vibration d'un corps sonore.

Extrait sonore 2 : Chant grégorien

Paradoxalement, la voix – objet sacré de la religion – a pu, à travers sa forme chantée musicale et esthétique, être considérée comme un élément susceptible d'écarter les fidèles d'une dévotion purement consacrée à Dieu. Saint Augustin²⁶⁵ écrit dans *Les Confessions* (Livre X) un chapitre très intéressant au sujet de ce qu'il désigne par les « Tentations de l'ouïe » et son pouvoir d'influence sur l'homme :

42. 49. Les voluptés de l'oreille, d'une façon plus tenace, m'avaient enveloppé et subjugué ; mais tu m'as délié et délivré. À présent, les chants dont tes paroles sont l'âme, exécutés par une voix agréable et exercée, m'inspirent, je l'avoue, quelque satisfaction ; ce n'est pas, il est vrai, au point d'être cloué sur place : je me lève quand je veux. Toutefois ces chants, pour être admis en moi avec les pensées qui les font vivre, cherchent dans mon cœur une place assez honorable, et j'ai peine à leur offrir juste celle qui leur revient. Parfois en effet je leur accorde, me semble-t-il, plus d'honneur qu'il ne convient : les paroles saintes elles-mêmes, je le sens, émeuvent nos esprits et les enflamment de piété avec plus d'ardeur religieuse, lorsqu'elles sont ainsi chantées, que si elles n'étaient pas ainsi chantées ; et tous les sentiments de notre âme, selon leur diversité, trouvent dans la voix et le chant les modes qui leur conviennent et je ne sais quelle affinité secrète qui les excite. Mais la délectation de ma chair,

²⁶³ Les psaumes sont issus de l'Ancien Testament. Il s'agit de dialogues entre l'âme et Dieu, composés en strophes. Ils contiennent une partie *récitatif* et une partie ornée ; les poèmes, dans la traduction latine, sont rythmés en fonction de l'accent des mots. Les psaumes sont récités selon une façon particulière que l'on appelle la psalmodie.

²⁶⁴ Une octave correspond en musique à un intervalle de huit degrés qui rejoint deux notes identiques.

²⁶⁵ Saint Augustin est né en 354 de notre ère, et mort en 430. Il était évêque d'Hippone, et l'un des quatre Pères de l'Église latine.

à laquelle il ne faut pas permettre de briser le nerf de l'esprit, me trompe souvent : le sens alors n'accompagne pas la raison en se résignant à rester derrière elle, mais, simplement parce qu'il a mérité d'être admis à cause d'elle, il va jusqu'à prétendre la précéder et la conduire. Voilà comment je pêche en cette matière, sans me rendre compte ; c'est après coup que je me rends compte.

42. 50. Parfois aussi je dépasse la mesure, pour me garder de cette duperie même, et je m'égare par un excès de sévérité ; mais je vais si loin, par moments, que pensant à toutes les mélodies et suaves cantilènes qui accompagnent généralement les Psaumes de David, je voudrais les écarter de mes oreilles et de celles de l'Église elle-même. Lors me paraît plus sûre la pratique de l'évêque d'Alexandrie, Athanase ; on m'a dit souvent, je m'en souviens, qu'il faisait prononcer le lecteur du psaume avec une flexion si légère de la voix que c'était plus près de la récitation que du chant. Cependant, lorsque je me souviens de mes larmes, que j'ai versées aux chants de l'Église dans les premiers temps de ma foi recouvrée ; lorsque, aujourd'hui encore, je me sens ému, non par le chant, mais par les choses que l'on chante, si c'est d'une voix limpide et sur un rythme bien approprié qu'on les chante ; alors la grande utilité de cette institution s'impose de nouveau à mon esprit. Je flotte ainsi, partagé entre le danger du plaisir et la constatation d'un effet salutaire. J'incline plutôt, sans émettre toutefois un avis irrévocable, à approuver la coutume du chant dans l'Église, afin que, par les délices de l'oreille, l'esprit encore trop faible puisse s'élever jusqu'au sentiment de la piété. Mais, quand il m'arrive de trouver plus d'émotion dans le chant que dans ce que l'on chante, je commets un péché qui mérite punition, je le confesse ; et j'aimerais mieux alors ne pas entendre chanter. Voilà où j'en suis ! Pleurez avec moi et pleurez pour moi, vous qui avez en vous-mêmes, au-dedans, quelque souci du bien, souci d'où sortent les actes ; car, si vous ne l'avez pas, tout ceci ne vous touche pas. Mais toi, Seigneur mon Dieu, entends, regarde, vois, aie pitié, guéris-moi, toi sous les yeux de qui je suis devenu pour moi-même un problème ! Et voilà bien mon mal !

Le développement lent et très progressif du lyrisme dans le chant sacré souligne la tension relevée par Augustin, à savoir d'un côté la tension entre le principe de respect absolu de la parole sacrée et de son intelligibilité, et de l'autre la distraction jubilatoire des envolées lyriques musicales de la voix. Progressivement, il est admis au sein de l'Église que les chants religieux permettent d'étendre et de faire rayonner les louanges adressées à Dieu.

Extrait sonore 3 : La Passion selon Saint Jean de Jean Sébastien Bach

Extrait sonore 4 : Ave Maria de Schubert

Les œuvres musicales religieuses dans lesquelles le texte de l'évangile est chanté témoignent de l'importance accordée par l'Église à promouvoir la voix de Dieu à travers des œuvres vocales chantées qui deviennent de plus en plus riches et complexes. La richesse et la complexité des structures musicales encadrant le chant permettent de révéler et d'éclairer les textes sacrés, pour en pénétrer plus intimement la signification. Elles visent à élever l'âme par la richesse sonore qui s'en dégage.

CONCLUSION

Outre le fait d'être un objet fondamental dans la caractérisation de l'identité religieuse et la communication d'une idéologie ainsi que dans l'établissement du pouvoir, la voix, tout comme la voix chantée, est un extraordinaire outil d'expression en raison de la richesse et de la force de ses modalités, ses harmonies et ses sonorités. Les modalités vocales religieuses et les chants religieux délimitent un espace sonore dans lequel celui qui la produit impose sa marque, son identité, et celui qui l'écoute se trouve confronté à cette réalité sonore qui décrit et exprime le divin. Cette prise de pouvoir sonore occupe un territoire, appelle au rassemblement des individus. La production de sons et de musiques n'est jamais purement neutre, c'est un acte d'autorité perçu comme tel par ceux qui l'entendent. On peut se demander comment cette dimension vocale évoluera dans le futur au sein des religions, elle semble incontournable à bien des égards.