

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET JACQUES MARX

La sacralisation du pouvoir

Images et mises en scène



PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS TOME XIII — 2003

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES



Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL)

Responsable : Jean-Philippe Schreiber

Responsables adjoints : Anne Morelli et Jean-Luc Solère

Chef de service des sciences des religions (département) : Hervé Hasquin

Illustration de couverture : croix du comte de Chambord (collection privée)

La sacralisation du pouvoir

Images et mises en scène

Dans la série « Problèmes d'histoire du christianisme »

9. Hommages à Jean Hadot, 1980
13. Sécularisation, éd. Michèle Mat, 1984
14. Luther : mythe et réalité, éd. Michèle Mat et Jacques Marx, 1984
17. Propagande et contre-propagande religieuses, éd. Jacques Marx, 1987
18. Aspects de l'anticléricalisme du Moyen Age à nos jours, éd. Jacques Marx, 1988
19. Sainteté et martyr dans les religions du livre, éd. Jacques Marx, 1989

Dans la série « Problèmes d'histoire des religions »

1. Religion et tabou sexuel, éd. Jacques Marx, 1990
2. Apparitions et miracles, éd. Alain Dierkens, 1991
3. Le libéralisme religieux, éd. Alain Dierkens, 1992
4. Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui, éd. Alain Dierkens, 1993
5. Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens, 1994
6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon, éd. Alain Dierkens, 1995
7. Le penseur, la violence, la religion, éd. Alain Dierkens, 1996
8. L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières, éd. Alain Dierkens, 1997
9. L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le *Syllabus* et leurs conséquences, éd. Alain Dierkens, 1998
10. Dimensions du sacré dans les littératures profanes, éd. Alain Dierkens, 1999
11. Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens éd. Alain Dierkens, 2000
12. « Sectes » et « hérésies » de l'Antiquité à nos jours, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002

La sacralisation du pouvoir

Images et mises en scène

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET JACQUES MARX



Publié avec le concours de la Direction générale de l'enseignement supérieur et
de la recherche scientifique de la Communauté Wallonie-Bruxelles

ISBN 2-8004-1324-7

D/2003/0171/21

© 2003 by Editions de l'Université de Bruxelles

Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)

EDITIONS@admin.ulb.ac.be

<http://www.editions-universite-bruxelles.be>

Imprimé en Belgique

Note de l'éditeur de la collection

Alain DIERKENS

Le treizième tome des *Problèmes d'histoire des religions* doit son existence à Jacques Marx.

C'est en 2001 qu'en tant que vice-président de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles, Jacques Marx a souhaité imprimer une nouvelle dynamique à la vie scientifique de l'Institut. Il a alors pris l'initiative de la réalisation d'un *Annuaire de la recherche* à l'Institut. Il a suggéré de faire précéder chacune des réunions mensuelles du bureau de l'Institut, d'un bref exposé qui permettrait à un de ses membres de présenter une de ses recherches en cours ou un de ses « coups de cœur » scientifiques ; cette initiative bienvenue a assurément permis de resserrer les liens entre collègues.

Mais, surtout, il a souhaité créer un « séminaire international » qui permettrait de traiter de façon approfondie de questions relatives aux religions et/ou à la spiritualité. Il a conçu le premier séminaire sous la forme de conférences suivies de débats nourris, autour d'un thème qui lui est particulièrement cher : *Le pouvoir et le sacré*, abordé dans une quinzaine de communications organisées pendant les années académiques 2001-2002 et 2002-2003. Ce sont ces textes sur la « théologie politique » qui, précédés d'une introduction méthodologique particulièrement dense et neuve, sont rassemblés ici sous le titre *La sacralisation du pouvoir : images et mises en scène*. Pour le second séminaire (2003-2004 et, probablement, 2004-2005), il a transmis le relais à notre collègue Jean-Philippe Schreiber, aujourd'hui directeur du CIERL (Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité), qui a repris le volet scientifiques des activités de l'IERL ; le thème retenu pour ce séminaire est la « théologie de la guerre ».

Jacques Marx, qui fut l'éditeur des *Problèmes d'histoire du christianisme* de 1984 à 1989 et du premier volume des *Problèmes d'histoire des religions* (1990), a

bien voulu que soient publiés ici les textes du « Séminaire de Bruxelles ». Qu'il soit remercié non seulement pour cette initiative, mais aussi pour l'énergie, la conscience et le zèle avec lesquels, comme secrétaire scientifique d'abord (1980-1987), comme vice-président ensuite (1987-2003), il a rempli pendant plus de vingt ans les lourdes fonctions qui lui ont été confiées dans la gestion de l'Institut.

L'organisation du « Séminaire de Bruxelles » a été rendue possible grâce au travail de Karine Triquenaux, secrétaire de l'IERL, et de Nicolas Bogaerts, assistant à la bibliothèque de l'Institut. ainsi que grâce à l'aide matérielle et financière octroyée, à des titres divers, par la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université libre de Bruxelles, le Fonds national de la recherche scientifique et le ministère de la Communauté française Wallonie-Bruxelles. Quant au présent volume des *Problèmes d'histoire des religions*, il a bénéficié des soins particulièrement attentifs de Michèle Mat, directrice des Editions de l'Université de Bruxelles, et de Betty Prévost ; je les en remercie très chaleureusement.

Le séminaire de Bruxelles

La sacralisation du pouvoir vue sous l'angle de l'anthropologie culturelle

Jacques MARX

L'idée première du séminaire organisé à Bruxelles par l'Institut d'étude des religions et de la laïcité en 2001-2002 est née d'une réflexion menée autour des modes d'articulation, dans la société civile, du concept de *théologie politique*. Ce dernier, curieusement, ne donne pas lieu à une entrée dans le célèbre *Dictionnaire de théologie catholique*¹, alors même que son emploi a été consacré, dans le contexte de la fin du XVIII^e siècle, par les travaux de Bernard Plongeron et, de façon plus générale et transhistorique, par Carl Schmitt². Bien entendu, cette théorie a souvent eu mauvaise réputation – surtout aux yeux de l'opinion démocratique – particulièrement lorsqu'on a eu recours à elle en vue de légitimer la revendication à la souveraineté absolue. Certains théologiens catholiques comme le Père de Lubac n'en ont pas moins tenté de justifier la théologie politique en affirmant que, le surnaturel n'étant pas séparé de la nature, le spirituel du temporel, l'Eglise a autorité sur tout – sans avoir à sortir de son rôle – : sinon, elle n'aurait d'autorité sur rien et ne pourrait parler que dans l'abstrait. En fait, l'Eglise n'étant en réalité qu'une présence encore imparfaite du Royaume aurait normalement autorité sur une sphère politique dont les contours ne sont pas nets (où est le politique dans tout ce qui est association civile : enseignement, commerce, famille, etc. ?).

Il n'en est pas moins évident qu'aux yeux de beaucoup, l'aspect le plus connu de la théologie politique, c'est la politique ecclésiastique réduite aux rapports de l'Eglise et de l'Etat, et c'est en ce sens que le théoricien traditionaliste Louis de Bonald recommandait de ne pas séparer les deux choses : il voulait « traiter pour ainsi dire la politique en théologien et la religion en politique »³. On nuancera toutefois ces propositions en observant qu'après la seconde guerre mondiale, la théologie politique a aussi été un concept animé par la gauche chrétienne, appelant à un engagement public des chrétiens dans la vie sociale. Elle a alors été perçue comme une « théologie

de Jésus crucifié» invitant à une critique de la société présente au nom de la «réserve eschatologique du christianisme», c'est-à-dire des biens à venir, qui remplaceront le système présent d'iniquité et d'injustice ⁴.

On sait qu'en France, la théorie avait été systématisée par Bossuet. Alors qu'il venait d'être remarqué par la Cour, l'évêque de Meaux avançait déjà, dans le sermon sur *Les Devoirs des rois* (1662), une thèse politique qui mettait le roi au-dessus des hommes, mais le soumettait d'autant plus à la rigueur du Jugement de Dieu. Désigné comme précepteur du Dauphin, Bossuet conçut ensuite un plan d'études destiné à préparer son élève à devenir un grand chef d'Etat : les leçons données sur ce thème furent rassemblées pour former la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, commencée en 1678-1679 mais publiée seulement en 1709 dans un contexte de crise justifiant une réflexion sur l'organisation politique de la France ⁵. La visée n'en était pas moins générale. Selon Bossuet, Dieu a voulu que l'humanité puisse se perpétuer et se relever du fond de l'abîme où elle avait été précipitée par la faute d'Adam. Dans ce but, il a consacré la nécessité naturelle du pouvoir qui crée la société politique, et il a institué le gouvernement des rois, sans lequel il n'y a qu'anarchie. Dieu est cependant le roi des rois. Tous les pouvoirs des hommes ne sont que les émanations de ce premier pouvoir. Le véritable fondement de la *Politique* était bel et bien surnaturel, l'inspiration, théologique : la nécessité de rétablir le règne de l'Amour et de la paix détruits par le péché permettait de fonder l'instauration d'une autorité politique ⁶... Bossuet rattachait donc toute politique à la parole de Dieu. Dans son sermon *Sur les devoirs des rois*, il l'avait dit : *Dii estis* – «Vous êtes des dieux» ; une formule que Richelieu avait fait entériner par une assemblée du clergé en 1625. Dans la *Politique*, on trouvait encore une série de formules sans équivoque au sujet du pouvoir sacré des rois. L'ouvrage entendait légitimer les bases divines de la souveraineté française. Il contenait un chapitre sur «L'autorité», un autre sur «Les devoirs des sujets des princes», un autre encore sur «Les devoirs particuliers de la royauté». Les formules employées étaient explicites : «L'autorité royale est sacrée (...) elle est paternelle (...) elle est absolue» ⁷ ; «Les princes agissent donc comme ministres de Dieu et ses lieutenants sur terre» (...) ; «La personne des rois est sacrée»... «Dieu les a fait oindre par ses prophètes d'une onction sacrée» ⁸. Bossuet affirmait encore, en se fondant sur l'Écriture, que le trône royal n'est pas le trône d'un homme, mais celui de «Dieu même». Passant du général au particulier, et de l'historique au conjoncturel, il ajoutait enfin : «Ainsi la France, où la succession est réglée selon ces maximes [hérédité, primogéniture masculine], peut se glorifier d'avoir la meilleure constitution d'Etat qu'il soit possible, et la plus conforme à celle que Dieu même a établie». Dans ces conditions, l'esprit même du christianisme était de faire respecter les rois avec une espèce de religion qu'on peut nommer «la religion de la seconde majesté». La théorie se complétait d'une théorie générale de la Providence, qui imprégnait le *Discours sur l'Histoire universelle* (1681) établissant le principe que Dieu intervient dans le cours de l'histoire. C'est la fameuse image du *doigt de Dieu*, que reprendra souvent la prédication. Après la Commune de Paris, dans sa *Lettre au clergé et aux fidèles sur les derniers malheurs de Paris*, M^{gr} Dupanloup, évêque d'Orléans, qui se souvenait manifestement du *Discours sur l'histoire universelle*, se

sentait autorisé à conclure : «Le doigt de Dieu est ici ! Qui peut, maintenant, ne pas le sentir ?»⁹.

Ce dernier exemple montre cependant que la théologie politique ne s'est pas seulement exprimée sur le mode conceptuel et théorique. En France par exemple, le thème de la sacralisation du pouvoir s'est traduit par la référence à un système de pensée justifiant une théorie de la souveraineté à partir d'*images*, dont la plus significative fut sans doute celle de la « fille aînée de l'Eglise » qu'exprimait si bien l'adage médiéval *Gesta Dei per Francos*¹⁰. Il s'agissait en fait d'une synthèse socio-politique de caractère fantasmatique inscrivant la filiation spirituelle de la nation française dans le souvenir du baptême de Clovis, événement fondateur de ce qu'on devait appeler ensuite la *monarchie sacrée*. Un élément surnaturel, lors de ce baptême, apparut comme un signe de l'élection divine : le fait que l'huile sainte destinée à l'onction fut apportée par une colombe qui transportait miraculeusement une fiole dans son bec. L'image fut à l'origine de la légende de la Sainte Ampoule, généralement attribuée à Hincmar, archevêque de Reims et auteur de la *Vita Remigii* (877). L'intention politique ayant présidé à cette mise en scène était évidente : il s'agissait d'instaurer une conception sacrale de la monarchie et d'attribuer à la France un rôle particulier dans l'histoire des nations. On notera en passant que ce fantasme politique d'une gérance spirituelle de la France sur le monde n'est pas limité à l'Ancien Régime et n'a pas complètement disparu de la réflexion politique aux XIX^e et XX^e siècles. Il a continué en particulier à inspirer l'idéal jacobin de la Grande Nation, qui postule que la France, la « Rome de l'avenir », est dépositaire d'une mission sacrée, comme si elle était l'institutrice et la lumière de tous les peuples. Cette vision imprègne en profondeur la vision historique de Michelet, chantre de la France comme foi et comme religion. Tout le socialisme romantique fait écho à cette conviction¹¹, et Clémenceau lui-même semblait encore partager cette conviction lorsque, dans le discours de la Victoire, le 11 novembre 1918, il s'exclamait : « La France, hier soldat de Dieu, aujourd'hui soldat du Droit, sera toujours le soldat de l'Idéal »¹². On se souviendra aussi des mots célèbres qui ouvrent les *Mémoires* du général de Gaulle : « Je me suis toujours fait une certaine idée de la France ».

La théorie de la monarchie sacrée a en tout cas permis non seulement de légitimer le titre de « Roi très chrétien » attribué au souverain français dans tout l'Ancien Régime, mais aussi d'en *visualiser* la configuration concrète. C'est ainsi que la conception sacrale de la monarchie française fut également à l'origine de « superstitions » relatives au *corps du roi*. Dans ce contexte, la personne royale n'était pas conçue comme une personne physique suivie d'autres, mais comme une seule et même personne immatérielle se profilant derrière une succession de personnes charnelles, ce qu'exprime judicieusement la formule : « Le roi ne meurt jamais ». *Dignitas non moritur* : la royauté s'invente ainsi une perpétuité en miroir de la théologie¹³. C'est ce système qui fut profondément bouleversé par l'exécution de Louis XVI, le 21 janvier 1793. Ce dernier événement a d'ailleurs été perçu par les révolutionnaires eux-mêmes comme un drame religieux, et il sera à l'origine, dans la sphère contre-révolutionnaire, de toute une dramaturgie de « l'illustre victime » et même d'une tentative (avortée) de canonisation¹⁴. Louis XVI aussi avait été sacré, le 11 juin 1775, au cours d'une cérémonie organisée malgré les réticences de ministres

«éclairés», comme Turgot et qui avait été voulue, selon le mot d'un mémorialiste du temps, comme un «spectacle de religion» afin de rendre la religion «respectable»¹⁵. Mais, comme le constate encore Lamennais vers 1820: «Quand Louis monta sur l'échafaud, ce ne fut pas seulement un mortel vertueux qui succomba sous la rage de quelques scélérats; ce fut le pouvoir lui-même, vivante image de la Divinité dont il émane»¹⁶. Désormais, Dieu n'était plus le fondement de la Cité. Louis XVIII, souverain sceptique et voltairien, ne fut pas sacré. On affirmait d'ailleurs que les saintes huiles destinées au sacre des souverains français, n'existaient plus. En effet, le conventionnel Rühl, le 7 octobre 1793, avait, à l'aide d'un marteau, brisé la Sainte Ampoule qui les renfermait sur le socle de la statue de Louis XV, culbutée et brisée depuis le 15 août 1792, et s'était vanté de son exploit dans une lettre à la Convention¹⁷. Heureusement, quelques gouttes prélevées par un prêtre zélé avaient été conservées, ce qui permit à Charles X d'être sacré à Reims le 29 mai 1825 ! Mais l'enthousiasme n'y était plus. Un spectateur distingué, Chateaubriand, en évoquant la cérémonie avec une certaine férocité, constate que, malheureusement, le sacre de Napoléon avait tout changé : «Le sacre actuel sera la représentation d'un sacre, non un sacre (...) Les figurants à Notre-Dame de Paris, jouant pareillement dans la cathédrale de Reims, ne seront plus que les personnages obligés d'une scène devenue vulgaire»¹⁸.

On voit donc que la théologie politique manifeste une propension particulière à s'organiser autour des *images*, des *rituels* et des *mises en scène*. Ce sont celles-ci que le séminaire de Bruxelles a eu l'ambition de mettre en évidence. L'objectif était de faire apparaître les modes de fonctionnement du pouvoir politique conçu comme structure symbolique sacralisée. Comme l'a très bien montré autrefois Luc de Heusch à propos des civilisations anciennes¹⁹, la sacralisation du Pouvoir découle d'une volonté de permanence liée à une recherche de transcendance, qui s'explique notamment parce que tout Pouvoir, quelle que soit sa forme, est toujours un défi lancé à la mort, une négation de l'éphémère, un pont jeté entre le passé et l'avenir. Il est la forme visible d'une volonté d'éternité des choses humaines. La question de la visibilité est donc ici essentielle : il faut *donner à voir*, par exemple à travers les pratiques rituelles, la réalité finalement imaginaire que représente l'Etat comme société idéale. L'éternité supposée de l'Etat se reflète donc dans le *Pouvoir*, qui n'est rien d'autre que l'exercice plus ou moins codifié de la Force. Et Luc de Heusch d'expliquer que nombre de sociétés extra-occidentales, et notamment africaines, ont cherché à exprimer la transcendance, la permanence de l'Etat dans un symbole matériel, véritable palladium, qui double le roi vivant sur le plan supérieur de l'Inamovible, de l'immuable : chez les Shilluk, c'est la statuette de l'ancêtre royal *Nyio kang*, principe vivifiant de toute royauté éphémère. Le prince héritier doit tenter de s'en emparer à la faveur d'un combat simulé. D'où la remarque de E. E. Evans-Pritchard : «La royauté capture le roi»²⁰. Ensuite, la statue est enlevée : le rite indique la supériorité du pouvoir royal, symbole de la permanence de la société, sur le roi temporel. Au Ruanda, le palladium est un tambour sacré, *kalinga*, dont on affirme que la possession emporte la royauté. Cette fois, c'est «Le trône qui fait le roi»²¹.

Envisagé sous l'angle anthropologique, le sacré peut donc être défini comme la manifestation d'une puissance autre que l'ordre des forces naturelles, comme une réalité invisible qui *se révèle* ; plus exactement, comme la manifestation d'une réalité

transcendante susceptible de donner au monde sa dimension d'achèvement ²². Le séminaire de Bruxelles a donc ambitionné de repérer les traces de cette manifestation dans les rituels du pouvoir, en se fondant sur l'acquis de l'anthropologie politique, dont l'importance, comme méthode d'approche des processus sociaux fondés sur des pratiques rituelles, individuelles ou collectives n'est aujourd'hui plus à démontrer, si l'on se souvient de ces études-phares que furent le *Montaillou* de Le Roy Ladurie ; *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance* (Paris, Gallimard, 1970) de Mikhaïl Bakhtine ou *Les Rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, de Marc Bloch (1924). Une série d'études menées principalement par les historiens de la *monarchie sacrée française* ²³ ont par ailleurs suscité un important renouveau d'intérêt pour la problématique de l'interférence du transcendant et de la souveraineté, et sont relayées aujourd'hui par des travaux comme ceux de Jean-Claude Schmitt (*Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale* Paris, Gallimard, 2001). Il a, par ailleurs, été avancé que nombre de concepts spécifiquement théologiques – le péché, le remords, la culpabilisation – se sont trouvés transférés dans certaines théories de l'Etat moderne (comme le montre l'exemple désastreux du régime de Vichy). Du coup, s'est ouverte la voie conduisant, dans un contexte de sécularisation, à l'investissement du champ politique par un religieux de substitution ²⁴, qu'analyse encore avec brio Jacques Julliard, éditeur du collectif publié sous les auspices de l'Ecole des hautes études en sciences sociales (Paris), inspiré par la mort du président François Mitterrand : *La Mort du roi. Autour de François Mitterrand. Essai d'ethnographie politique comparée*, Paris, Gallimard, 1999. La question centrale posée par cet ouvrage est d'une brûlante actualité : la désacralisation de la politique en Occident est-elle définitive, ou génère-t-elle au contraire de nouvelles formes d'irrationalité à substrat religieux ? On peut l'estimer, dans la mesure où le rituel mis en place (avec, notamment, la bilocation des cérémonies entre Notre-Dame de Paris et Jarnac, le lieu de la cérémonie privée) semble confirmer l'existence d'une culture régaliennne de la République française. On peut en conclure que même les sociétés dites laïcisées et qui tentent de désacraliser l'autorité en affirmant que leur source se trouve dans un *contrat social*, comportent néanmoins un palier plus profond de la réalité sociologique, qui fait en quelque sorte des politiques les héritiers des rois thaumaturges.

La perspective adoptée dans le cadre du séminaire entendait donc faire primer l'analyse des représentations mentales sur l'analyse théorique. Plutôt que la problématique bien connue des relations de l'Eglise et de l'Etat ont été envisagées les manifestations transcendantales ou surnaturelles par lesquelles le pouvoir politique cherche à se légitimer et se donne à lire : gestes, symboles, formes et figures métaphoriques, rituels publics. L'accent a donc été porté sur la *mise en scène* religieuse – la scénographie – du Pouvoir politique, sur les *pratiques* du Pouvoir et sur le processus d'incarnation de la souveraineté ²⁵. Elément central de ces pratiques : la mise en place d'un processus d'*instrumentalisation*. La manipulation des événements surnaturels à des fins politiques est une réalité constitutive du couple éminemment ambigu que forment le Pouvoir et le Sacré, et elle est très ancienne. C'est ce que le lecteur découvre d'emblée dans le texte que consacre le premier participant du

séminaire, Baudouin Decharneux, à l'ambassade de Philon d'Alexandrie auprès de Caligula, dont une invective célèbre de Philon – la *Legatio ad Gaium* – a conservé le souvenir. L'idée de théâtralisation y est omniprésente et confirme la stratégie obsessionnelle de travestissement de la réalité qui fut celle de l'empereur. Celui dont Dion Cassius a dit : « Il voulut faire de la nuit le jour, comme de la mer la terre » matérialisa entre autres sa propre divinisation en faisant enlever les têtes des statues des dieux de l'Olympe pour les remplacer par la sienne et en concevant le projet de faire élever dans le temple de Jérusalem une statue de lui vêtue en Jupiter – modèle géant ²⁶. B. Decharneux montre les enjeux symboliques du pouvoir et du sacré dans la critique même que fait Philon de la mascarade à laquelle l'ambassade fut confrontée, dont le philosophe tire prétexte pour opposer la machinerie idéologique du Pouvoir à la réalité première du monde platonicien des idées. Avec la *Legatio*, on entre donc dans le cercle des machinations symboliques visant, entre le sacré et sa dérision, à la construction des appareils idéologiques d'Etat. C'est ce que confirme l'analyse faite par Marcel Meulder – à partir d'une anecdote racontée par Valère Maxime dans les *Faits et dits mémorables* – de présages défavorables qui se manifestèrent au général Caius Hostilius Mancinus lors de son départ pour l'Espagne (137 av. J. C), laissant prévoir une campagne militaire désastreuse. Or, il s'agissait d'une invention préméditée dans le cercle de Scipion Emilien, qui regroupait les adversaires politiques de Mancinus.

A mesure que s'impose l'organisation de la chrétienté, les relations du Pouvoir et du Sacré semblent déterminées par une gradation d'attitudes allant de la subordination au triomphalisme. La mesure anthropologique de cette situation se donne notamment à lire dans une série de pratiques mettant en jeu le *corps* du souverain. Dans le christianisme médiéval, religion de l'Incarnation, le corps – que le platonisme avait déprimé comme une « prison de l'âme » – fait l'objet d'une grande attention. Poursuivant un examen déjà entamé à propos des funérailles de Pépin le Bref ²⁷, Alain Dierkens étudie par exemple, sur la base d'un dossier historique et archéologique complexe, les funérailles royales carolingiennes, et plus particulièrement celles de Charlemagne. L'exposé cherche à évaluer l'équilibre difficile qui s'instaure entre la dignité impériale et sa dimension de sacralisation. Il montre clairement que les funérailles du premier empereur romain d'Occident, enterré le jour même de son décès (28 janvier 814) sous le porche de l'église palatine d'Aix-la-Chapelle, obéissent dans le registre symbolique à une volonté délibérée d'occultation de tout faste, qui semble attribuable à une forte tradition d'humilité du souverain face à Dieu, peut-être d'origine ou d'influence monastique. L'absence, dans la tombe, d'*insignia* ou de *regalia* – c'est-à-dire d'objets concrets constituant les fondements matériels de l'idéologie impériale – contraste en outre violemment avec la somptuosité des rituels sophistiqués en Orient.

S'inspirant des travaux de A. Paravicini Bagliani (*Le Corps du pape*, trad. fr., Paris, Seuil, 1997), Benoît Beyer de Ryke examine les pratiques d'investiture et de mort du pape et fait apparaître, dans la théologie politique pontificale, la mise en place très structurée de rituels d'humiliation symbolique, comme la liturgie de l'étoupe, visant à rendre sensible la caducité du pape-homme. Dans ce cas, l'alliance du Pouvoir et du Sacré présente une configuration équivoque. Ainsi que le constate

justement Beyer de Ryke, il fallait dire plusieurs choses à la fois ; le haut et le bas, la caducité et la pérennité, plus exactement la caducité de la personne et la pérennité de l'institution. Nulle part, probablement, ne se donne mieux à lire un certain idéal d'*humilité ostentatoire* qui a traversé le temps, comme le suggère l'inventaire, dressé par Anne Morelli, des modifications intervenues dans la mise en scène des fastes liturgiques organisés autour du pouvoir pontifical : des symboles, devenus inintelligibles, ont été abandonnés ; une certaine sobriété a remplacé les fastes baroques d'autrefois, alors même qu'émergent de nouvelles formes de visibilité, adaptées aux besoins d'une société conditionnée par les *media*, et dont l'exemple moderne le plus évident est sans doute la théâtralisation encadrant les déplacements du pape actuel, premier « télévangéliste » catholique. On s'est demandé si l'hypermédiatisation des performances pontificales modifie le rapport des fidèles – et aussi des non-croyants – à l'Eglise. Mais, comme le constate un livre récent, il se pourrait bien que le phénomène doive être saisi dans la longue durée ; il pourrait bien n'être qu'une réactivation d'un fantasme de la religion populaire : le grand rêve de « voir et toucher le pape »²⁸.

Sans doute, le préjugé des « pompes », des fastes de l'Eglise mérite-t-il d'être nuancé. A cet égard, la contribution d'Emile Poulat rectifie une certaine image de la sacralisation du Pouvoir en l'identifiant avec une dramaturgie inséparable de la vocation eschatologique de l'Eglise. La mise en scène triomphaliste ne vise pas seulement le « peuple », les spectateurs immédiats d'un spectacle, mais le monde en général, en vue de la « victoire finale ». Toutefois, dans la pratique, la visibilité s'adapte à l'exigence de légitimité dans des conditions souvent équivoques. Jean-Philippe Schreiber, en particulier, décrit la séance inaugurale du Grand Sanhédrin (9 février 1807), dont les pompes et le faste visaient à matérialiser la volonté impériale de faire sortir le judaïsme des ténèbres de la synagogue, puisqu'il s'agissait de rien moins que d'opérer la résurrection de la nation juive, dans un climat millénariste et messianique. Mais J.-Ph. Schreiber montre aussi le pragmatisme de l'empereur, sa volonté de considérer les juifs comme les membres d'une nation (et non d'une religion), pour lesquels il demande des lois particularistes, et l'ambiguïté des rapports de force, entre le centralisme jacobin manifesté par le Pouvoir, et l'opportunisme des membres de l'élite juive ralliés à son projet. De cette attitude témoignèrent entre autres les manifestations d'adulation et les louanges empruntées aux Ecritures, transférées au bénéfice du maître de la France, mais coulées en forme dans des termes qui ne relèvent pas exactement d'une idéologie passive, même si Napoléon reçut une stature de héros biblique, et s'il fut, dans la rhétorique des participants, quasiment « judaïsé », désigné comme un Moïse libérateur ou législateur, élu de Dieu, *oint du Seigneur*, investi – surtout après Austerlitz – d'une mission divine, messianique et guerrière. On notera à ce propos que, contrairement aux rois de France, Napoléon ne fut assimilé, par l'épiscopat concordataire, ni aux juges, ni aux rois d'Israël : pour la hiérarchie catholique, il n'est pas issu d'Israël, mais suscité par Dieu pour libérer Israël ; il est donc une figure à la fois étrangère et prophétique de son destin²⁹. Dans le détail, le Grand Sanhédrin a participé à la célébration d'un véritable culte impérial, qui vénère le restaurateur de la liberté religieuse, l'homme qui a relevé les autels... pour y placer « un Dieu français et napoléonien ». La question se pose donc de savoir

si la convocation du Sanhédrin ne fut pas une mise en scène savante en vue de poser l'empereur en véritable rédempteur, comme un nouveau Moïse.

Pratiques, rituels et ancrages symboliques s'insèrent donc à la fois dans la longue durée et dans le contexte conjoncturel pour dire la référence à des systèmes de valeurs religieuses légitimants. C'est à des valeurs traditionalistes – et même contre-révolutionnaires – que sont consacrées les deux études d'Hervé Hasquin et Jacques Marx. La première examine, notamment à partir de la *Législation historique du sacrilège chez tous les peuples*, de Saint-Edme (pseudonyme de Edme-Théodore Bourg, Paris, 1825), les circonstances dans lesquelles fut proclamée, dans la France de la Restauration – alors dominée par le parti « ultra » – la « Loi de sacrilège » (1825), un document d'un radicalisme extrême, « jusqu'à l'extravagance », note Hervé Hasquin, qui en étudie par le menu la genèse et les différentes moutures. On y découvre entre autres que la peine de mort est susceptible de frapper quiconque se sera rendu coupable d'avoir profané des vases sacrés ou des hosties consacrées ! Elle ne fut pourtant jamais appliquée, en raison même de son caractère excessif, qui frisait l'hystérie. Il n'empêche, le fait même qu'elle ait pu être conçue et discutée montre la rémanence théocratique de la société française d'ancien régime, dans son rêve d'assimiler le délit à une faute contre l'Ordre divin. Hervé Hasquin observe également que la rupture avec l'ordre juridique d'un Etat moderne qu'impliquait la loi, était hors du temps, comme l'avait été celle qui voulait punir le respect du dimanche et jours de fêtes. On sait que le thème du non-respect du dimanche a été, dans l'imaginaire religieux, perçu comme un « péché français » par excellence, comme on le voit notamment dans les mandements des évêques du temps ³⁰.

J. Marx examine, lui, la réception de l'image du Sacré-Cœur dans la culture religieuse française du XIX^e siècle. Ici, l'instrumentalisation instaure, face à la France républicaine officielle, une contre-mémoire de la rupture issue directement du *trauma* révolutionnaire. Appuyée sur un discours de la culpabilité et de la repentance, elle débouche sur une véritable « idéologie de ghetto », nourrie d'allusions directes ou indirectes à l'ancienne monarchie et des promesses plus ou moins vagues de restauration d'un ordre révolu. C'est la configuration de ce discours qu'analyse l'étude *Sur la terre du remords. Le Sacré-Cœur et la France au XIX^e siècle* qui, partant du thème de la *mort du roi*, fait voir l'émergence, dans la sphère ultraconservatrice française, d'un système de défektivité axé sur le manque, l'échec et les « illusions perdues ». Le destin contrarié de la monarchie française est désormais perçu comme un « royalisme du désespoir », dont l'évolution est allée dans le sens d'une idéologisation négative et passéiste ³¹. Ses caractéristiques principales sont : la perte de contact avec la réalité qui s'est traduite, au fur et à mesure que s'amenuisaient les espoirs de restauration monarchique, par un recours de plus en plus marqué aux moyens surnaturels, ainsi qu'une dérive intellectuelle dont le centre de gravité fut un « religieux d'abord » postulant que tout est *signe*, sens, et qui reportait dans l'imaginaire la solution du problème politique. Parmi ces signes, l'image clef du Sacré-Cœur de Jésus donne lieu à toute une dramaturgie expiatoire accompagnant le développement, non seulement d'une rhétorique de la culpabilité et de l'expiation, mais aussi d'une série de manipulations politico-religieuses cherchant à inscrire *visiblement* le thème du « péché de la France » dans l'espace politique français. Du

« Vœu du roi » Louis XVI au port de l'insigne par les Vendéens, le Cœur de Jésus devient une icône de résistance autour de laquelle s'organise une croisade expiatoire : ses temps forts seront l'édification du sanctuaire du Sacré-Cœur de Montmartre, et l'étonnant mouvement des *cordiphores* pendant la première guerre mondiale ³². Le recours à l'image du Sacré-Cœur implique donc une remémoration active fournissant le prétexte d'un *culte national*. C'est ce que révèlent également les cérémonies de clôture des assemblées plénières de 1906-1907, dont Hervé Yannou examine dans le détail la préparation et le déroulement. Expression de la volonté d'un corps – celui des évêques de France – d'organiser l'Eglise post-concordataire, elles se sont situées à l'articulation des sphères d'intérêt contradictoires : celle du corps épiscopal, divisé sur l'attitude à adopter vis-à-vis du pouvoir pontifical ; celle de Rome, soucieuse de marquer l'unité de l'Eglise devant la nouvelle législation de la république. Hervé Yannou, sur la base d'une importante documentation en provenance des archives françaises et romaines, étudie les éléments les plus concrets – le lieu (central, Paris, au siège de l'archevêché, ensuite au château de la Muette), le décor, les vêtements, etc. – susceptibles de concourir à la construction d'une image « harmonieuse » de l'épiscopat français, désireux d'exprimer à la fois sa soumission au Saint-Siège et son appartenance à la nation française. La dominante de théologie politique n'en est pas absente, comme le montre la tenue des cérémonies à la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre et à Notre-Dame de Paris, lieux de pérennité de la France chrétienne ; lieux de consécration de la France catholique au Cœur du Christ, « qui aime les Francs ».

L'anthropologie culturelle du catholicisme intransigeant est manifestement travaillée en profondeur par la recherche d'une iconographie fédératrice, voire consensuelle, qu'Emmanuel Godo retrouve dans la manière dont est traitée, par Barrès – très préoccupé par les rites en général –, l'image de Jeanne d'Arc, figure emblématique du nationalisme, comme réalisation de l'individualité dans la communauté, icône proposée à l'identification des familles spirituelles de la France.

Qui dit instrumentalisation dit bien souvent *réseaux*. Réseau autour de la production d'*Athalie* (1691), qui soutient, constate Fabrice Preyat, « la représentation comme pouvoir et le pouvoir comme représentation ». La pièce se veut une véritable tragédie chrétienne – inspirée du livre des *Rois* – disant, avec la férocité des révolutions d'Israël, le drame mystérieux de la Rédemption et la puissance de Dieu, relayée par la prophétie de Joad qui fait comprendre comment le Grand-Prêtre, en restaurant le trône de David, travaille à l'avènement du Messie. Au-delà de paradigmes spécifiques – l'idée de l'Eliacin, l'inscription éventuelle du sujet dans un contexte « jacobite » qui ont autorisé une sorte de lecture « légitimiste » de l'œuvre ³³ – F. Preyat réussit à en rattacher le projet idéologique à la stratégie d'ensemble menée, autour du roi, par les membres d'une intelligentsia chrétienne proche des sphères du Pouvoir, qui constituaient le « Petit Concile », préoccupé d'arrimer l'imaginaire absolutiste à des ancrages providentialistes.

Réseau encore, dans la fascinante mise en place des *duos mystiques*, qu'étudie le père Benoist dans son article sur les liens rattachant mystique et politique au XIX^e siècle. L'analyse affine, à travers une série de « donnés à voir » singuliers que l'auteur nomme joliment *tableautins*, la perception que nous avons de l'histoire de la

mystique féminine dans ses relations avec *le* politique. Elle insiste sur une dimension d'intercession que le père Benoist situe à la jonction du temporel immédiat et du spirituel définitif, sans réussir cependant à épuiser l'énigme du passage du privé au public. Cette dernière question mériterait d'être scrutée plus avant. Quel est, par exemple, le ressort profond qui sous-tend l'intervention, dans la problématique du blasphème, de Françoise-Perrine Eluère – en religion Sœur Marie de Saint-Pierre (1816-1848) – qui se sent investie, en 1846, d'une mission de réparation nationale pour les outrages commis à l'égard de la Sainte Face ? « La face de la France est devenue hideuse aux yeux de mon Père, elle provoque sa justice, offrez-lui donc la Face de son Fils qui charme son cœur pour attirer sur cette France sa miséricorde... », lui fait dire son hagiographe ³⁴. Le 11 octobre 1845, Marie de Saint Pierre était transportée en esprit au Calvaire : elle y vit Véronique effacer la souillure du visage du Christ, qui lui expliqua que les impies renouvelaient par leurs blasphèmes les anciens outrages faits à sa Face ³⁵. L'inspiration d'une mission de réparation liée à ce thème était assez logique étant donné que, selon l'inspiration surnaturelle qui lui fut transmise, les impies renouvelaient en somme par le blasphème les outrages infligés à la Face en question. Discours religieux et discours politique s'articulent, une fois de plus, en congruence étroite sur base d'analogies symboliques et métaphoriques.

Un exposé, enfin, se situe dans un champ socio-historique très différent ; celui de Pierre F. Daled, qui s'interroge sur le statut des textes fondateurs du marxisme. Ici encore, la démonstration révèle une instrumentalisation, sous forme d'une construction tardive de la sacralisation, qui ne constitue nullement un donné primordial – compte tenu, notamment, de la réception *silencieuse* de l'œuvre théorique de Marx au XIX^e siècle – mais s'identifie avec le stalinisme, cadre idéologique du rapport sacralisé au texte, le sacré étant confondu ici avec le « respect absolu ». Pierre F. Daled examine la constitution d'une « théologie d'Etat » stalinienne, fondée sur la dogmatisation du matérialisme dialectique, dont le gardien n'était finalement autre que le Secrétaire du comité central du parti communiste, supposé détenteur du savoir absolu. La démarche mise ici en évidence pourrait être décrite comme une « mise en scène » ou une instrumentalisation des textes, qui forment une tradition scripturaire « sacrée » appuyée sur des références comme *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* de Staline (1945), perçu comme référence fondatrice absolue ; les articles parus dans la revue *Nouvelle critique* (1949), ou *Science bourgeoise et science prolétarienne* (1949) de Jean-Toussaint Desanti.

Au total, le séminaire de Bruxelles a surtout fait voir les modalités de la construction du sacré : *le* Sacré comme fulgurance, rupture, et surgissement de *la* présence en a été presque complètement exclu. Il n'a pas été exclu ; il ne s'est pas fait voir, il n'a pas surgi. En lieu et place s'est, par contre, révélée la configuration fondamentalement équivoque d'un couple conceptuel, *pouvoir-sacré*, qui se donne ou se propose comme une donnée première, alors qu'il résulte d'une adaptation à la conjoncture politique. Ce sont ensuite de multiples instrumentalisation qui, dans des contextes différents – monarchie sacrée, pouvoir impérial – instaurent en réalité la légitimation ou de la force ou du fait accompli. Ce sont enfin d'infinies, et parfois même de puériles manipulations visant à inscrire le sacré dans un espace public d'acclimatation occupé par le jeu des simulacres.

Notes

Voir, en revanche, l'article «Politique (théologie)», dans le *Dictionnaire critique de théologie* dir J-Y LACOSTE Paris, PUF, 1998, p 912-914.

² B PLONGERON, *Conscience religieuse en revolution Regards sur l'historiographie religieuse de la revolution française*, Paris, Picard, 1969 ; *Théologie et politique au Siecle des Lumieres, 1770 1820*, Genève, Droz, 1973 , Carl SCHMITT, *Théologie politique*, trad. J-L Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.

³ *Theorie du pouvoir politique et religieux*, Paris, éd. 1880, p 346.

⁴ Voir M XHAUFFLAIRE, *La « théologie politique » Introduction à la theologie politique de J B Metz*, Paris, Cerf, 1972.

⁵ R PISSERE, *Les Idées politiques de Bossuet*, Montpellier, Causse, Graille et Castelnaud, 1943 p 10

⁶ J TRUCHET, *La Predication de Bossuet*, Paris, Le Cerf, 1960, vol. 2, p. 229.

⁷ *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte (Œuvres complètes de Bossuet)*, ed. par l'abbé Guillaume, 2^e éd., vol 8, Paris, Berche et Tralin, 1885, p. 356).

⁸ *Ibid*, p 357.

⁹ C MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de M^r Dupanloup, 1849-1878. Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris, Plon (Coll. Histoire des mentalités), 1962, p. 30 Voir aussi M^r F. LAGRANGE, *Vie de M^r Dupanloup*, Paris, Poussielgue, 1883-1884, vol. 2, p 337.

¹⁰ Voir R. RÉMOND, «La fille aînée de l'Église», dans *Les lieux de mémoire*, éd. P. Nora, Paris, Gallimard, éd 1997, vol. 3, p. 4321-4351.

¹¹ Voir H. DE LUBAC, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Lethielleux, Namur, Culture et Vérité, 1981, vol. II, p 141 ; A. ALEXANDRIAN, *Le Socialisme romantique*, Paris, Seuil, 1979, p. 441.

¹² G CLÉMENCEAU, *Discours de guerre*, Paris, PUF, 1968, p. 228.

¹³ Voir A. BOUREAU et J REVEL, *Le corps séparé des rois français Essai d'ethnographie politique comparée*, Paris, Gallimard, 1999.

¹⁴ Voir P BOUTRY, «Le roi martyr. La cause de Louis XVI devant la cour de Rome (1820)», dans *Revue de l'histoire de l'Église de France*, vol. 76, n° 196 , janvier-juin 1990, p. 57-71 ; J MARX, «La Mort du roi et le péché de la France», dans *Problèmes d'histoire des religions*, vol 10, 1999, p 73-94.

¹⁵ H. WEBER, «Le Sacre de Louis XVI le 11 juin 1775 et la crise de l'Ancien Régime», dans *Le Sacre des rois. Actes du colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux*, Reims, 1975, p. 255-272.

¹⁶ *Essai sur l'indifférence en matière de religion (Œuvres complètes de Lamennais*, Bruxelles, Société belge de Librairie, 1839), vol. 1, chap. 10, p. 114.

¹⁷ Sur cet épisode, voir G. LAURENT, «Le conventionnel Rühl à Reims. La destruction de la Sainte Ampoule», dans *Annales historiques de la Révolution française*, mars-avril 1926, n 14 p 136-167.

¹⁸ CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, éd. G. Moulinier, Paris, Gallimard, 1951 (Coll. Pléiade), vol. 2, p. 117-118 (livre 28, chap 5).

¹⁹ L. DE HEUSCH, «Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir», dans *Le Pouvoir et le Sacré*, Université libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, 1962 (*Annales du Centre d'étude des religions*, I), p. 15-47.

²⁰ *The Divine Kingship of Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge, 1948, p. 27.

²¹ J. AUBOYER, *Le Trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949, p. 182.

²² J. RIES, «Homo religiosus, sacré, sainteté», dans *L'Expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1986 (*Homo religiosus*, 7), p. 331-384.

²³ E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957 (trad. fr. *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1989). R. E. GIESEY, *Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, trad. D. Ebnöther, présentation par François Furet, Paris, Flammarion, 1987.

²⁴ Voir M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

²⁵ Voir G. BALANDIER, *Le Pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992.

²⁶ Et, selon Dion Cassius, en tirant prétexte de son auto-identification avec Jupiter pour justifier son inceste avec Drusilla, ce qui rappelle le privilège royal de l'inceste étudié par L. DE HEUSCH dans ses *Ecrits sur la royauté sacrée*.

²⁷ « La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768) », dans *Médiévales*, n° 31 (automne 1996), p. 37-51.

²⁸ E. POULAT, D. DECHERF, *Le Christianisme à contre-histoire*, Monaco, Editions du rocher, 2003, p. 81.

²⁹ P. BOUTRY, « Dieu », dans J.-F. SIRINELLI (dir.), *Histoire des Droites en France*, Paris, Gallimard, 1992, vol. III (*Sensibilités*), p. 224.

³⁰ Voir e.a *Les Diocèses de Cambrai et de Lille* (dir. P. Pierrard), Paris, Beauchesne, 1978, p. 250.

³¹ Voir à ce sujet la thèse (non publiée) de H. DE CHANGY, *Le Parti légitimiste sous la Monarchie de Juillet, 1830-1848*, dont certains éléments se retrouvent dans *Le Soulèvement de la duchesse de Berry*, Paris, DUC, Albatros, 1986.

³² Voir le chapitre « Le Sacré-Cœur de Jésus », dans A. BECKER, *La Guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, A. Colin, 1994, p. 77-87.

³³ Avancée entre autres par G. CHARLIER, « *Athalie* et la révolution d'Angleterre », dans *De Ronsard à Victor Hugo*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1931, p. 139-166.

³⁴ L. VAN DEN BOSSCHE, *Le Message de Sœur Marie de Saint-Pierre*, Tours, Carmel, 1954, p. 112.

³⁵ *Ibid.*, p. 114.

Entre le pouvoir et sacré : Philon d'Alexandrie, ambassadeur près du « divin » Caius

Baudouin DECHARNEUX

L'ambition théologico-philosophique de Philon

La question de l'ambassade que Philon mena près de Caligula a attiré l'attention aussi bien des historiens que des exégètes. En effet, d'un point de vue historique, la chronologie des faits reste assez incertaine et il apparaît au fil de la narration que, si Philon est un brillant exégète, il s'avère un témoin trop engagé pour être suivi sur tous les points.

Il est raisonnable de penser que le classement des œuvres de Philon auquel Bréhier et Massebiau s'étaient attelés avec énergie reste fragile lorsqu'on aborde la dimension « historique » de son œuvre. L'Alexandrin est avant tout un exégète de premier plan et le souci du détail historique ne fait pas partie de ses préoccupations directes. Aussi le *In Flaccum* et la *Legatio*, les traités qualifiés d'historiques, sont-ils plus des écrits relevant de la philosophie politique que des récits visant à établir une quelconque « vérité historique ». Philon est somme toute un acteur et un témoin trop engagé pour être un informateur crédible ¹.

Entre un pouvoir impérial reposant directement sur une conception du sacré « polythéiste » et la foi juive, Philon tente le grand écart théologique dans ses écrits où il aborde la question du politique. Ainsi le *De Vita Mosis*, I et II et le *De Iosepho* peuvent être compris comme des analyses visant à montrer la compatibilité de la foi juive avec le respect de l'autorité impériale. La thèse de Philon peut être ici résumée en quelques formules qui, pour lapidaires qu'elles puissent paraître, constituent l'essentiel de sa philosophie politique.

Lorsque Joseph devint « premier ministre » du Pharaon en terre d'Égypte, il fit preuve d'une telle maîtrise en matière de gestion et d'une telle fidélité à son maître sur le plan humain qu'il ne peut être question de présenter les juifs comme de mauvais serviteurs potentiels lorsqu'ils sont appelés à travailler sous les ordres d'un homme

ne partageant pas leur foi. On sait que ce souci de défendre et illustrer la foi juive hantait l'imaginaire du judaïsme alexandrin car un texte comme le roman de Joseph et Aséneth ² reflète la même préoccupation ³.

Les juifs en terre d'Égypte furent progressivement maltraités par le despotisme pharaonique, – c'est du moins la thèse de Philon –, aussi Moïse, homme élevé au carrefour de plusieurs traditions, fut-il appelé à libérer son peuple. Véritable figure du héros, le Moïse de Philon cumule toutes les qualités politiques. Tour à tour souverain, chef de guerre, prêtre, prophète, patriarche, législateur, juge, son Moïse est en quelque sorte le paradigme du parfait monarque hellénisé. Il faut sans doute voir derrière cette narration haute en couleurs la construction « en creux » d'un modèle susceptible d'enseigner aux grands de ce monde les devoirs inhérents à la charge du politique ⁴.

Le plaidoyer de Philon est donc d'une simplicité toute biblique. La religion juive n'est en aucun cas une menace pour l'empire ; au contraire, le peuple juif est une nation de philosophes. Elle défend des rites et lois séculaires qui sont compatibles avec l'Empire à condition que l'on respecte les spécificités socio-religieuses des pratiques auxquelles le fidèle est astreint ; or, comme la Loi est en tous points morale et pondérée, il ne peut en résulter aucune menace pour l'autorité. L'histoire devait infirmer cette lecture très alexandrine du judaïsme.

Problème chronologique de l'ambassade

Smallwood s'est efforcé de reconstituer les événements en opérant une lecture historique minutieuse des écrits de notre auteur. On sait qu'au cours de l'été 38 de notre ère, des troubles importants secouèrent la ville d'Alexandrie ⁵. Dans son *In Flaccum*, traité qui tente de démontrer l'incurie criminelle de Flaccus, le mauvais préfet qui joua un rôle de catalyseur dans toute l'affaire, Philon retrace ces tragiques événements ⁶.

A la suite des exactions et massacres qui eurent lieu à Alexandrie, cinq délégués furent envoyés à Rome, Philon ayant été désigné comme chef de l'ambassade comme l'atteste également Flavius Josèphe qui semble tenir notre philosophe pour un personnage de premier plan. La mission des ambassadeurs était de plaider la bonne foi de la communauté juive, de réclamer justice auprès de l'empereur et de redresser les propos injurieux tenus par les partisans de Flaccus contre les juifs.

Du point de vue historique, il semblerait que la fameuse entrevue entre les ambassadeurs et Caius eut lieu entre 40 et 41 après J.-C. En effet, nous savons que de septembre 39 à mai 40, Caligula était en campagne sur le front germanique ; nous connaissons également la date de son assassinat perpétré le 24 janvier 41. Il est donc probable que l'audience dans les jardins impériaux eut lieu après le retour de Germanie car les ambassadeurs font allusion à cette campagne en *Legatio*.

Alors que Caligula souligne le manque de respect des juifs à son endroit, les ambassadeurs objectent :

Seigneur Caius, c'est nous calomnier ! Car nous avons bel et bien sacrifié et même nous avons sacrifié des hécatombes, non pas en répandant seulement le sang autour de l'autel, quitte à emporter chez nous les viandes pour un festin ou un banquet, comme d'aucuns ont coutume de faire, mais en abandonnant à la flamme sainte des victimes à brûler en entier, et cela trois fois déjà, non pas une : la première

fois, lorsque tu as reçu la succession de l'Empire ; la seconde, lorsque tu fus sauvé de cette grave maladie qui avait rendu malade toute la terre avec toi ; la troisième, dans l'espérance de ta victoire en Germanie (*Legatio*, 356, trad. A. Pelletier).

Une indication supplémentaire permet d'avancer une hypothèse plus précise. Nous savons que, attendu la gravité de la situation, la traversée d'Alexandrie à Rome s'est passée en plein hiver. Les ambassadeurs avaient choisi de prendre ce risque alors que la navigation était interrompue traditionnellement durant les mois les plus froids, toutefois nous ignorons s'il s'agit de l'hiver 38-39 ou 39-40.

La première date impliquerait une longue attente soit avant la première entrevue, soit entre les deux, or Philon ne s'en plaint pas. On admettra donc avec Smallwood et Pelletier que le voyage a eu lieu durant l'hiver 39-40 à un moment où les tensions furent les plus fortes car les émeutes de Jamnia eurent lieu à ce moment.

La symbolique des persécutions

Entre Rome et Alexandrie

En 32, après une période tragique qui suit la conjuration de Séjan, l'empereur Tibère choisit Avillius Flaccus comme préfet d'Égypte pour succéder à Vitrasius Pollio décédé. Ce choix est clairement politique : Tibère manifeste là son souci de remercier Naevius Sutorius Macro, préfet des vigiles, dont la popularité lui avait permis de prévenir le coup d'État fomenté par Séjan (17 octobre 31). En effet, Avillius Flaccus n'est pas un inconnu, il fait partie des proches de Macro (Quintus Fabia Sutorius Macro) et surtout il est considéré comme un « ami de l'empereur ». C'est un proche de la faction claudienne et un ennemi du clan d'Agrippine, épouse du fameux Germanicus. Il soutient donc Tibérius Gemellus, qui n'a pas encore reçu la toge virile, comme candidat possible à la magistrature suprême lorsque l'empereur Tibère viendra à disparaître.

Aux calendes de juin 32, sur ordre de l'empereur, il gagne son nouveau poste à Alexandrie et pendant cinq ans du dire même de son ennemi Philon, il fut un bon préfet. Il est vrai que Tibère n'était guère pressé de désigner son successeur et Flaccus espérait que le choix se porterait sur Gemellus. A la mort de Tibère, Caius Caligula devint empereur. C'est tout le parti de Flaccus qui était en péril, mais son ami Macro restait un favori du nouveau maître de l'univers et, en ces temps de péril extrême, il maintint sa position.

Toutefois, Macro se suicida ou, pour être plus exact, fut réduit au suicide ; cette fois, Flaccus avait perdu son dernier et principal allié. Sa situation était devenue intenable. En un dernier sursaut politique, il se tourna vers le parti démagogique d'Alexandrie, – on peut le qualifier de « nationaliste » en gardant présent à l'esprit qu'il ne s'agit pas du concept moderne de nationalité –, des Grecs, qui d'ordinaire faisaient peu de cadeaux aux Romains.

A l'opposé, la communauté juive, lorsqu'elle vit briller l'étoile de Rome au firmament, s'était rapprochée des nouveaux maîtres du monde. La tension entre les deux communautés était donc grande. Si le préfet venait à ignorer des incidents et autres malveillances, nul doute que la violence se déchaînerait. Or, c'est volontairement que Flaccus va décider de fermer les yeux, favorisant ainsi les comportements anti-juifs

du parti grec d'Isidorôs, Dionysios, Lampion, et autres sbires. Il semble bel et bien que créer des troubles faisait partie de sa stratégie désespérée.

Comme souvent dans l'histoire de l'Empire, des luttes d'influence sournoise entre les patriciens et leurs clients devaient présider à la destinée de toute une communauté prise en otage au cours de luttes opposant des clans rivaux attachés à la famille impériale. Conformément aux usages des historiens antiques, Philon procède à une description des faits qui laisse une large place à la rhétorique, à la symbolique et à la philosophie.

L'exemple de l'arrivée du roi Agrippa à Alexandrie illustre bien notre propos qui vise à montrer les enjeux symboliques du conflit. Agrippa était petit-fils du roi Hérode et avait reçu de Caligula, après la mort de Philippe le Tétrarque (en 37), les revenus d'un territoire rattaché à la province romaine de Syrie. Il tenait de son grand-père Antipater le titre de citoyen romain (par Jules César) et le nom « Agrippa » parce que son grand-père était ami de Marcus Vispanius Agrippa, gendre d'Auguste. Il était appelé Hérode par les juifs (*Actes*, 12 (19-21)). Il était considéré comme l'ami de Caligula et ses détracteurs le qualifiaient volontiers de « professeur du tyran » (*tyrannodidascalos* selon Dion Cassius). Il avait été six mois en prison à l'époque de Tibère parce qu'il avait osé appeler par un vœu la mort de l'empereur lors d'un banquet.

Une anti-symbolique

Avec Agrippa, c'est donc un personnage fort discutable qui arrive à Alexandrie et qui va être raillé par la population. Les propos de Philon fort engagés contre la population grecque d'Alexandrie ne reflètent pas ces considérations historiques. Les propos qui suivent réduisent à la sphère du psychologique des faits politiques plus complexes tronqués par notre auteur :

Seulement, les gens d'Alexandrie piqués de jalousie, firent un éclat – qui dit Egyptien dit malveillant – ; ils considéraient l'heureuse fortune des autres comme un malheur pour eux-mêmes ; et aussi, leur vieille haine, pour ainsi dire innée, envers les Juifs, les faisait s'irriter de ce qu'un juif fût devenu roi, autant que si chacun d'eux s'était vu arracher une royauté qu'il eût tenue de ses ancêtres (*In Flaccum*, 29, trad. A. Pelletier).

L'arrivée d'Agrippa à Alexandrie, son cortège brillant, les pompes et fastes qui entourèrent sa venue, furent l'objet de scènes de dérision. L'épisode de Carabas est à intégrer dans ce contexte et à relire à l'aune des faits brièvement énoncés ci-dessus. Au-delà de la duplicité de Flaccus qui feignit une amitié sincère avec Agrippa tout en protégeant les fauteurs de troubles, il faut comprendre ces scènes dans un contexte historique qui échappe largement à Philon attendu qu'il devait en ignorer le tragique dénouement à la fin du premier siècle de notre ère.

(...) les gens passaient leurs journées au gymnase, à tourner le roi (Agrippa) en dérision, à grand renfort de sarcasmes. Se mettant sans doute à l'école d'auteurs de mimes et de bouffonneries, ils montraient bien leur talent pour la bassesse, lents qu'ils sont à assimiler le bien, mais exceptionnellement prompts et doués pour apprendre le contraire (*In Flaccum*, 34, trad. A. Pelletier).

La montée en force des rumeurs et autres calomnies devait mener à un incident qui fut à l'origine indirecte des premières scènes de violence. C'est la fameuse scène de Carabas qui peut être rapprochée des scènes d'outrages dépeintes par les Évangiles ⁷. Le thème du roi devenu fou est en effet emprunté à la littérature vétérotestamentaire, notamment au travers de la figure du roi Saül décrit comme en proie à des crises de démence.

Il y avait un dénommé Carabas, atteint de folie, non pas de folie sauvage et bestiale – car cette dernière est dangereuse pour ceux qui en sont atteints et pour ceux qui les approchent – mais de folie bénigne et plus douce. Cet individu qui restait nu jour et nuit par les chemins, sans chercher à éviter la chaleur ni le froid, était le jouet des gamins et des jeunes désœuvrés. Ils poussèrent ensemble ce malheureux jusqu'au gymnase, l'installèrent dans le haut, bien en vue de tout le monde. Ils aplanissent une feuille de papyrus qu'ils lui mettent sur la tête en guise de diadème. Ils lui couvrent le reste du corps d'une carpette en guise de chlamyde et, en guise de sceptre, l'un d'eux lui remet un petit bout de tige de papyrus du pays, qu'il avait aperçu, jeté au rebut, sur la route (*In Flaccum*, 37, trad. A. Pelletier).

C'est bel et bien la dérision des symboles du pouvoir de la royauté qui est ici mimée, théâtralisée, par les détracteurs du judaïsme. Ces scènes de dérision doivent être lues en synoptique avec le pillage systématique des synagogues et « sur un mot d'ordre qu'on érigeât des statues dans les synagogues, cherchant ainsi à créer », nous dit Philon, « le précédent d'un méfait inouï et jamais encore perpétré ». C'est un travestissement du sacré suivi d'une transformation forcée des lieux de culte qui est l'objet de cette insurrection alexandrine. Le laxisme du préfet, voire sa complicité, débouchera dans les jours qui suivirent sur des exactions, puis des massacres.

La même théâtralisation sera utilisée pour supplicier certains membres de la communauté et pour tourner en ridicule certains interdits alimentaires du judaïsme. Les femmes juives furent emmenées au théâtre et si elles refusaient de manger de la viande de porc, elles étaient livrées aux bourreaux. Philon décrit au fil de ces pages une anti-religion qui se construit peu à peu au travers d'une symbolique qui, en creux, reflète un modèle dichotomique de type platonicien (amour-haine, respect-violence, lois-désordre, etc.) ⁸.

Ce processus de théâtralisation apparaît au fil des textes politiques de Philon comme une médiation indispensable lorsqu'il s'agit de déployer le pouvoir. La dérision de la royauté d'Agrippa se fait spectacle au travers des symboles afférents à l'image traditionnelle de la royauté dans l'empire. Au travers du pauvre Carabas, c'est la tragédie d'une cité gouvernée par un « fol » qui se met en scène ou, pour être plus nuancé, c'est le risque d'un glissement vers la folie politique que fustige la population d'Alexandrie. Les Alexandrins mirent ainsi symboliquement en garde le préfet contre le mal qui devait l'emporter en imitant les fastes des courtisans romains et leurs jeux de cour.

Il est intéressant de noter que le même argument de la folie (*mania*) que Philon avance ici au nom de la morale est retourné par notre auteur contre Caligula dans sa *Legatio*. Tournant en dérision les prétentions théocratiques de Caligula, il le décrit une peau de bête sur le dos arpentant son palais avec une massue, se comparant sous l'emprise d'une *mania* à Hercule en personne. Entre le sacré et sa dérision, il est

un cercle qui tantôt renforce le pouvoir, tantôt l'érode, selon la subtilité de l'usage symbolique qui en est fait ⁹.

Conclusions : Caius en son théâtre

Les ambassadeurs furent reçus par Caius dans les jardins impériaux. L'empereur y apparaît comme un accusateur féroce qui s'oppose avec véhémence au plaidoyer de Philon. C'est en promenant les ambassadeurs de jardin en jardin et en entrecoupant ses propos de considérations inhérentes à la décoration et de questions d'une banalité consternante qu'il trancha à sa manière le conflit. Philon nous dit :

(...) nous avançons à sa suite, montant descendant, moqués et insultés par nos adversaires, comme les mimes sur la scène : car c'était bien une farce, où le juge avait pris une attitude d'accusateur et les accusateurs celle d'un piètre juge qui n'avait d'yeux que pour la haine et non pour la vérité des faits (*Legatio*, 359, trad. A. Pelletier).

Cette phrase est somme toute la clé de notre propos car elle met en lumière la perception philosophique de Philon lorsqu'il fut confronté au pouvoir absolu de Caligula. Les personnages de Philon évoluent ainsi au fil de ses écrits politiques tels des pantins symbolisant des postures différentes. Ils jouent le jeu terrible du pouvoir et du sacré confondant sans cesse leur identité humaine avec celle des dieux qu'ils adorent en raison du pouvoir qu'ils en tirent.

Par opposition, le peuple élu représente la vie philosophique véritable. Ils sont les très platoniciens acteurs d'un monde où les idées sont premières, un monde opposé par la vertu de la Révélation au théâtre des illusions et autres apparences dont les subtils rouages ne résistent pas aux investigations d'un philosophe expert dans l'art de démonter les machineries idéologiques.

Philon jette ici les bases involontaires de la récupération du platonisme par le monothéisme. La philosophie esthétique du platonisme est ainsi récupérée au bénéfice de la foi juive comme elle le sera par les penseurs chrétiens. C'est la question des intermédiaires qui est ici posée attendu que l'œuvre de Philon établit constamment un parallélisme entre hiérarchies cosmique et politique ¹⁰.

Flaccus est un simulateur qui feint d'aimer les juifs mais, pour des raisons mesquines, nuit à leurs intérêts. Caligula est un imitateur du divin qui cache ses vices derrière les symboles des dieux. Par contraste, les héros de Philon, Joseph, Moïse ou même Agrippa, se présentent sous les traits de la vérité. Ils défendent des idées contre des hommes vautrés dans un monde d'intérêts matériels et d'avantages. Ils symbolisent l'unité face à la diversité mondaine ; loin des jeux du pouvoir, ils assument une mission d'intermédiaire au sein d'un univers dont le seul monarque est Dieu.

Notes

¹ Le classement des œuvres de Philon a été établi par E. BRÉHIER et L. MASSEBLAU, « Essai sur la chronologie de la vie des œuvres de Philon », dans *Revue de l'Histoire des religions*, LIII, 1906, p. 25-64, 267-289. Il résulte de cette étude une subdivision de l'œuvre en trois catégories (exégèse, philosophie et histoire) qui, selon nous, s'avère insatisfaisante à la lecture des traités historiques.

² Voir l'excellent ouvrage de S. INOWLOCKI, *Des idoles mortes et muettes au Dieu vivant : Joseph, Aséneth et le fils de Pharaon dans un roman du judaïsme hellénisé*, Turnhout, Brepols, coll. « Monothéisme et Philosophie », 2003.

³ Joseph apparaît comme le « héros » de la communauté juive alexandrine à cause des hautes fonctions qu'il exerça au pays des Pharaons.

⁴ On notera que c'est précisément dans le *De Vita Mosis* que Philon expose comment la traduction de la Bible en grec fut opérée par des traducteurs venus de Judée. Que notre auteur situe la naissance de la Septante à cet endroit est loin d'être anecdotique.

⁵ Voir E. M. SMALLWOOD, *Philonis Alexandrini Legatio ad Caium*, Leiden 1961 (2^e éd., 1970).

⁶ Nous renvoyons ici à notre étude : « Philon d'Alexandrie, un philosophe témoin de la violence religieuse au premier siècle de notre ère », dans *Violence et coexistence humaine*, Actes du 1^{er} congrès mondial de l'ASEVICO, Montréal 1992, p. 262-267.

⁷ Ce Carabas a fait couler beaucoup d'encre. Dans sa chronique d'Égypte, B. Hemmerdinger voit en ce personnage l'origine lointaine du fameux conte de Perrault, le Chat botté. Pour les aspects étymologiques du mot, on se référera à A. PELLETIER, *In Flaccum*, Paris, Cerf, p. 69, note 4.

⁸ C'est un travail par couple d'opposés qui montre l'incidence de la méthode dichotomique platonicienne sur la structuration des textes de Philon. Nous avons souligné l'importance des structures cachées dans notre ouvrage : *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la Parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, coll. « Spiritualités et pensées libres », 1994.

⁹ *Legatio ad Caium*, 78-92.

¹⁰ Voir L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1996. Voir également D. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986.

Religion et politique à Rome

Le cas de Caius Hostilius Mancinus (consul en 137 av. J.-C.)

Marcel MEULDER

Dans un ouvrage récent, Denis Feeney insistait sur l'interpénétration dans la République romaine du « politique » et du « religieux », catégories, disait-il, que seule la pensée occidentale moderne a séparées ¹. Une anecdote des *Faits et Dits Memorables* de Valère Maxime illustre à merveille son propos ². Cet auteur du premier tiers du 1^{er} siècle apr. J.-C. ³ y rapporte des prodiges favorables et défavorables ⁴ pour certains généraux romains, et entre autres, ceux qui se manifestèrent à Caius Hostilius Mancinus lors de son départ d'Italie pour la guerre contre la ville espagnole de Numance ⁵ : « Il était consul (en 137 av. J.-C.) et il allait partir en Espagne, quand les prodiges suivants eurent lieu. Au moment où, à Lavinium, il voulait accomplir un sacrifice, les poulets qu'on venait de lâcher de leur cage s'enfuirent dans un bois voisin, et malgré la grande application qu'on mit à les chercher, on ne put les retrouver. Au moment où, au Port d'Hercule, qu'il avait atteint à pied, il montait à bord d'un bateau, une voix parvint à ses oreilles sans qu'il y eût personne pour prononcer ces paroles : « Mancinus, un moment ! ». Effrayé par elle, il changea de direction, il gagna Gênes et là, il était à peine entré dans une barque qu'un serpent d'une taille extraordinaire se fit voir et disparut. Ainsi il égala le nombre de prodiges qu'il connut à celui des désastres qu'il subit : combat malheureux, traité honteux, funeste reddition ».

Pour notre démonstration, nous analyserons d'abord les relations entre pouvoir consulaire et religion, puis le contenu des trois présages, leur fonction et leur localisation, ensuite les origines historiques et politiques de la narration de Valère Maxime, enfin l'aspect politico-religieux du cas de C. Hostilius Mancinus.

Religion et pouvoir consulaire

Selon les historiographes romains, les rois étaient dotés de pouvoirs religieux ⁶ ; héritiers (présûmés) du pouvoir royal ⁷, les consuls possèdent de la sorte le droit (et

même le devoir) de prendre les auspices, notamment lors de leur entrée en fonction ⁸ – des auspices favorables présageant un consulat faste – ainsi qu’au moment de leur départ de Rome lorsqu’ils doivent exercer en province un *imperium* militaire ou illimité ⁹. Leurs liens avec le pouvoir religieux se marquent encore par le fait que lors de leur entrée en fonction ils sont conduits en grande pompe au temple de Jupiter Capitolin et qu’au départ d’une expédition militaire ils doivent présenter leurs vœux au Capitole pour l’heureux succès de leur commandement et pour la prospérité de l’Etat ¹⁰. Le pouvoir consulaire entretient encore d’autres liens avec le pouvoir religieux : les consuls sont établis en fonction de la *lex curiata de imperio*, ils doivent fixer la date des *feriae latinae*, c’est-à-dire des festivités lors desquelles ils offrent un sacrifice à Jupiter Latin sur le mont Albain ; ils peuvent également faire des propositions en matière religieuse ¹¹. Les consuls sont donc pourvus de pouvoirs religieux.

Les trois présages

Le texte de Valère Maxime présente d’une manière tout à fait explicite une triade de calamités, en relation avec trois présages qui se produisent en trois lieux différents ¹². Ainsi, pour nous, au combat malheureux face aux Numantins, au traité honteux conclu avec eux et à la reddition funeste faite à ceux-ci correspondent respectivement la fuite des poulets du territoire sacré de Lavinium, une voix surnaturelle qui se fait entendre à Portus Herculis, et l’apparition furtive d’un serpent (de mer ¹³ ?) dans une petite embarcation à Gênes. Pour établir le lien entre prodiges et faits, il nous faut analyser d’abord chacun des trois prodiges.

Les poulets

Les Romains connaissent bien le présage d’une victoire ou d’une défaite qu’annoncent les poulets, selon qu’ils mangent ou refusent la nourriture ; il échoit en effet à deux généraux malheureux, à Publius Claudius Pulcher lors de la première guerre punique ¹⁴ et à Caius Flaminius lors de la deuxième ¹⁵, selon le témoignage de Cicéron dans le *De Natura Deorum* ¹⁶ et dans le *De Divinatione* ¹⁷. Les Romains ont gardé en mémoire le souvenir de ce double et cuisant échec dû au mépris des présages ; ainsi Tite-Live le rappelle dans le comportement des consuls Paul Emile et Terentius Varro qui seront vaincus à la bataille de Cannes (en 216 av. J.-C.) ¹⁸. Par le respect du présage des poulets, Paul Emile préserve momentanément l’armée romaine d’un désastre ; ce respect, c’est la condition *sine qua non* des succès militaires romains, comme le rappelle le très conservateur Appius Claudius en 368/366 av. J.-C. ¹⁹. Pour se convaincre de l’importance du présage des poulets lors de l’engagement d’une bataille, il faut se référer à un autre texte livien qui concerne la guerre menée par Rome en 293 av. J.-C. contre les Samnites ²⁰.

Les textes cicéroniens et liviens prouvent à suffisance que le présage des poulets a partie liée avec le déroulement d’une bataille (navale ou terrestre) ²¹ ; ainsi donc la fuite des gallinacés annonce à Mancinus l’*infelix pugna* que lui infligeront les Numantins.

La voix

La voix qui tente de dissuader Mancinus de partir pour l'Espagne, ne peut être que d'origine divine ²² ; ainsi, lorsque Rome se libéra des Etrusques par la guerre en 509 503 av. J.-C. ²³. D'ailleurs, d'autres écrivains, des historiens comme Tite-Live, font mention de paroles prononcées par une voix qualifiée de céleste ²⁴. Une des voix les plus célèbres se signala en 391/386 av. J.-C., quand un plébéien du nom de Marcus Caedicius ²⁵ « annonça aux tribuns qu'(...) il avait entendu une voix plus qu'humaine lui ordonner d'annoncer aux magistrats l'approche des Gaulois. Naturellement, on ne tint aucun compte de cet avis émanant d'un homme de basse extraction, et puis il s'agissait d'une nation lointaine et, par suite, assez peu connue » ²⁶. Cette voix du ciel, les Romains l'appelèrent Aius Locutus (ou Loquens) et lui bâtirent un temple ²⁷. Nous constatons que la voix céleste annonce un danger presque imminent et mortel. Il semble en être de même lors de la prise de la ville de Satricum par les Latins ²⁸. La voix est donc l'expression, parmi d'autres, de la divinité ²⁹ ; c'est pourquoi il nous paraît naturel de la mettre en rapport avec le traité honteux conclu par Mancinus, puisque tout traité fait appel à la caution des divinités ³⁰.

Le serpent

Le *Thesaurus linguae Latinae* ³¹ donne une liste impressionnante d'emplois de serpent comme *animal portentosum, religiosum* ; il peut être de bon ou de mauvais augure ³². Dans le cas de Mancinus qui nous préoccupe, il est un signe funeste ³³, comme pour Tiberius Gracchus ³⁴. Tite-Live raconte une anecdote semblable, mais qui touche l'arrière-grand-père du même Gracchus ³⁵. Le serpent annonce encore la mort par exemple chez cet historiographe du IV^e siècle qu'est Julius Obsequens ³⁶. Celui-ci cite les suites d'un incident qui se produisit en 105 av. J.-C. ³⁷ : « Le lendemain, les serpents qui étaient sortis furent tués à coups de pierres par le peuple. Une statue en bois du dieu Mars, dont les portes du temple avaient été ouvertes, fut trouvée debout sur la tête ; les Lusitaniens taillèrent en pièces une armée romaine » ³⁸.

L'on pourrait se demander pourquoi nous nous efforçons de mettre le mauvais augure du reptile en liaison avec la *deditio* de C. Hostilius Mancinus. Un contemporain de Valère Maxime, l'historiographe Velleius Paterculus, dit de la guerre de Numance : « (Numance) n'eut jamais plus de dix mille de ses propres citoyens sous les armes ; mais, en raison, soit de leur caractère indomptable, soit de l'incapacité de nos chefs, soit de la faveur de la fortune, elle amena non seulement les autres généraux, mais même Pompée, un homme de grande renommée – le premier des Pompées qui parvint au consulat – à conclure des traités absolument déshonorants ; elle en imposa de non moins déshonorants et abominables au consul Hostilius Mancinus. Mais, grâce au crédit dont il jouissait, Pompée resta impuni, tandis que la honte qu'il éprouvait conduisit Mancinus à ne pas se dérober et à se livrer, nu et les mains liées derrière le dos, par les fétiaux aux ennemis. Ces derniers refusèrent de le recevoir, comme l'avaient fait jadis les habitants de Caudium, en affirmant que la violation publique de la parole donnée ne devait pas être lavée dans le sang d'un seul homme » ³⁹.

Par la *deditio* ⁴⁰, Mancinus livre sa personne, sa vie aux Numantins ; sa mort éventuelle rejoint le symbole de mort qu'est ici le serpent ⁴¹.

Les lieux des présages

Pour l'éventuelle importance politico-religieuse des lieux où se produisent les présages, nous renvoyons à la première version de cette recherche ⁴². Toutefois, dans celle-ci nous hésitions sur la localisation de *Portus Herculis* : était-ce Cosa, au nord de l'Etrurie, comme l'a proposé O. Wikander ⁴³ ? Ou une baie de la Côte d'Azur, Monaco ou Villefranche-sur-Mer (près de Nice) ⁴⁴ ? La différence de localisation dépendrait du sens que l'on donne à l'expression *itinere conuerso* du texte de Valère Maxime : cet ablatif absolu signifie soit un changement de route ⁴⁵, soit un retour en arrière ⁴⁶. Cependant, pour le choix entre Cosa et Monaco jouent deux éléments, l'un de vraisemblance, l'autre philologique.

Si Mancinus est vraiment allé à pied – la marche semble être exceptionnelle pour un personnage de son rang ⁴⁷ –, comme l'affirme le texte de Valère Maxime, il a plus vraisemblablement parcouru de cette façon une distance de plus de cent soixante kilomètres en se rendant à Cosa qu'une route de près de sept cents kilomètres pour arriver à Monaco ⁴⁸ ! Aussi Mancinus n'a-t-il pas fait demi-tour, comme le traduit R. Combès, mais a changé de route, pensant gagner Gênes pour s'y embarquer ou pour emprunter la voie herculéenne. Si donc Valère Maxime avait exprimé par le syntagme *itinere conuerso* le fait que Mancinus revenait sur ses pas, il aurait atténué, sans le savoir, la *perseuerantia uesana* du consul, puisque Mancinus rebroussait chemin vers Gênes ; au contraire, s'il le fait changer de route, c'est-à-dire abandonner la route maritime et continuer celle qui est terrestre, il dénonce son entêtement funeste.

En fait, il ne peut s'agir que de Cosa, port en grande activité à la fin de la République ⁴⁹, d'autant plus que Plutarque fait passer Tiberius Gracchus, le questeur de Mancinus, par l'Etrurie où se trouve le port de Cosa ⁵⁰ ; ce port se trouve juste en face de la Corse et de la Sardaigne, et nous savons que la navigation hauturière partait d'Etrurie vers les Baléares et la côte du Levant, par le détroit corse de Bonifacio, qu'elle se limitait à quelques mois par an et qu'elle était soumise à une grande fortune de la mer, la piraterie menaçant ce genre de navigation tout comme d'ailleurs le cabotage ⁵¹. En outre, dès 241 av. J.-C., la *Via Aurelia* reliait Cosa à Rome ⁵².

L'élément philologique que nous souhaiterions mettre en valeur consiste à souligner que Valère Maxime parle du *Portus Herculis* ⁵³, et non du *Portus Monoeci Herculis*, à savoir Monaco – tous les textes anciens donnent cette dénomination précise pour ce lieu ⁵⁴ ! Contrairement à ce qu'écrit Haug ⁵⁵ et suggère R. Combès, Mancinus s'est rendu à Cosa, désigné précisément par *Portus Herculis* sous la plume de Valère Maxime, et désorienté par le présage a changé de route en direction de Gênes.

L'origine de Valère Maxime 1, 6, 7

Nous devons cerner maintenant la face politique de cette anecdote qui se retrouve amplifiée chez Julius Obsequens (§ 24). Mais celui-ci n'indique pas expressément que Mancinus prend les auspices à Lavinium. Il a incontestablement extrait des 142 livres de Tite-Live, les prodiges que nous lisons aujourd'hui ⁵⁶ ; précisément, Tite-Live peut être une des sources de Valère Maxime ⁵⁷. Mais que Valère Maxime procède de Tite-Live ou d'une autre source contemporaine, il importe pour nous que sa relation soit en réalité tributaire, directement ou non, de témoignages de l'époque de Mancinus. C'est

pourquoi nous tenterons de découvrir, dans cette deuxième partie, d'abord les sources contemporaines de l'événement narré par Valère Maxime.

Les témoins contemporains de Mancinus condamnent, avons-nous écrit dans la première version de cette communication ⁵⁸, le consul de 137 av. J.-C. : à leurs yeux, en premier lieu, il a échoué devant les Numantins ⁵⁹ ; en deuxième lieu il n'était pas mandaté pour traiter avec ceux-ci ⁶⁰ ; en troisième lieu, il n'a pas tenu compte des *signa ex tripudiis* (poulets de Lavinium), *ex caelo* (voix du Portus Herculis), *ex diris* (serpent de Gênes) ⁶¹, alors qu'il était vraisemblablement accompagné de son questeur Tiberius Gracchus ⁶² ; comme celui-ci, au sortir de l'enfance, fit partie du collège des augures ⁶³, il aurait pu mettre son supérieur hiérarchique en garde contre les mauvais débuts de son entreprise guerrière. Si l'aîné des Gracques ne l'avait pas fait ⁶⁴, il en aurait vraisemblablement encouru le reproche et Valère Maxime l'aurait probablement signalé ; or Tiberius ne passe pas pour avoir été un augure négligent !

Il appert que c'est Mancinus qui négligea les présages. Les témoins pouvaient tenir le même langage, quand Mancinus alléguait devant le Sénat que la guerre menée en Espagne était en fait un *polemos apaisios* ⁶⁵, puisqu'il avait outrepassé les présages. Qui plus est, ces témoins, et Valère Maxime après eux, devaient rejeter la double accusation que Mancinus lançait contre Q. Pompée, l'un de ses prédécesseurs en Espagne, d'avoir laissé une armée indisciplinée – rappelons que c'est Scipion Emilien qui redressera la discipline militaire – et d'avoir secrètement traité avec les Numantins ⁶⁶. Comme Valère Maxime ne vise, semble-t-il, que Mancinus, ses renseignements pourraient provenir soit de Caius Gracchus, soit de Publius Mucius Scaeuola ⁶⁷, soit de Scipion le second Africain.

En citant ces trois noms, nous citons de ce fait trois hommes qui ont fait de la politique et qui ont, personnellement ou indirectement, influencé l'historiographie romaine républicaine des deux derniers siècles av. J.-C. Tel est le cas du tribun de la plèbe, assassiné en 121 av. J.-C., Caius Gracchus ; celui-ci a relaté, vraisemblablement dans son *Liber ad Pomponium*, des événements de la vie de son frère aîné Tiberius, et a aussi pu parler des incidents survenus à Mancinus ⁶⁸. Rappelons qu'à son témoignage, son père avait consulté des haruspices au sujet de présages concernant sa propre mort ⁶⁹ ; en raison de ce précédent, nous pourrions émettre l'hypothèse qu'il a mentionné les présages qui concernent la mort de son frère Tiberius Gracchus et que Plutarque et Appien ont repris ⁷⁰. Si Plutarque, biographe tardif des Gracques, est fidèle à sa source (Caius Gracchus ou l'historien Fannius ?), nous pouvons inférer que Tiberius Gracchus, en qualité d'augure et de questeur, avait dûment informé Mancinus de la portée des présages, et que ce dernier les avait méprisés et n'avait pas tenu compte des avertissements de son subordonné ⁷¹.

Quant à Publius Mucius Scaeuola, il semble en effet s'être opposé à la *gens Hostilia*, d'abord en attaquant en justice, en qualité de tribun de la plèbe, en 141 avant notre ère le préteur L. Hostilius Tubulus ⁷², puis en refusant, en qualité de préteur, en 136 la restitution de la citoyenneté romaine à C. Hostilius Mancinus ; de plus, devenu *pontifex maximus*, il avait à veiller sur les archives pontificales dont une tradition erronée lui prête soit la rédaction, soit la publication sous le nom d'*Annales Maximi* ⁷³. Ces *Grandes Annales* qui mentionnaient entre autres les présages qui se produisaient lors de chaque année ⁷⁴, auraient en fait été publiées

sous Auguste par Verrius Flaccus ⁷⁵ ; aussi Valère Maxime pouvait-il les consulter ⁷⁶. Ce Publius Mucius Scaeuola fut aussi l'adversaire de Scipion Emilien et soutint Tiberius Gracchus, le frère de Caius Gracchus, dans ses réformes politiques ⁷⁷ ; c'est pourquoi il est plausible que les Annales tenues sous son pontificat disculpent l'aîné des Gracques. Ce dernier, questeur de Mancinus en Espagne, a négocié la reddition romaine face aux troupes numantines, si bien que le Sénat de Rome voulut livrer à la cité espagnole le général, mais aussi son lieutenant ; le Sénat échoua en ce dernier point ⁷⁸.

La troisième provenance du récit de Valère Maxime, dans la mesure où il ne s'en prendrait qu'à Mancinus, pourrait être en fait Scipion Emilien et son cercle ⁷⁹. Comme beaucoup d'historiens modernes, nous pensons que l'histoire des trois prodiges non respectés par Mancinus a été inventée par des adversaires politiques, et notamment par Scipion Emilien et son cercle ; le vainqueur de la celtibère Numance, nous le savons, était respectueux de la vieille religion romaine ⁸⁰, dont fit partie très tôt Hercule ⁸¹. De plus, en mettant la défaite de Mancinus sur le plan religieux, Scipion Emilien et/ou son cercle – y compris les historiens ultérieurs – ont dépossédé, ou du moins tenté peut-être de le faire par après, Tiberius Gracchus de son heureuse – mais pas aux yeux de tous (voir *infra*) ! – initiative de sauver de la captivité quarante mille soldats romains et italiens ⁸², au profit de la religion traditionnelle ; en effet, dans l'affaire du traité honteux avec Numance, alors que le Sénat de Rome voulait livrer à la cité espagnole non seulement le général, à savoir Mancinus, mais aussi son lieutenant, à savoir Tiberius Gracchus, « il semble que Scipion (...) lui vint en aide » ⁸³, et sauva ce dernier, mais ne put réitérer son action lors du tribunat de Tiberius Gracchus, en raison de sa présence devant Numance ⁸⁴ et aussi de son opposition à des réformes agraires des plus radicales ⁸⁵ ; c'était une façon ou une occasion pour le second Africain de combattre ou de contrecarrer l'influence des Gracques. Car les Scipions s'étaient battus en Espagne lors de la deuxième guerre punique ⁸⁶, et le père même de Scipion le second Africain, à savoir Paul Emile, le futur vainqueur du roi Persée à Pydna, exerça divers commandements dans la péninsule ibérique ⁸⁷, alors que le père de Tiberius avait provisoirement soumis les Celtibères jusqu'à nouer des liens d'amitié avec eux ⁸⁸. D'autre part, quand les Romains, jeunes et vieux, renâclaient à partir combattre les effrayants Celtibères vers 151 av. J.-C., Scipion Emilien se proposa, même au titre de tribun militaire ou de questeur, de faire campagne en Espagne ⁸⁹ ; de même, alors qu'en 138 av. J.-C. plus d'un plébien désertait face aux Celtibères, Tiberius Gracchus fut élu questeur et désigné par le sort pour l'armée d'Espagne ⁹⁰. Aussi, ce ne sont pas les écrits du frère de Tiberius, Caius Gracchus, mais les anecdotes circulant dans le cercle de Scipion Emilien qui furent davantage les sources des historiens, et pour notre sujet, de Valère Maxime.

Un précédent milite en faveur de l'attribution à Scipion du dénigrement de Mancinus ; nous savons en effet que le futur destructeur de Numance s'en prit à Claudius Marcellus qui, en 152, opéra en Espagne septentrionale ; celui-ci « voulait que la guerre prît fin sous son commandement » et « incitait le Sénat romain à chercher un accommodement », peut-être un retour à la situation sanctionnée par le traité de Tiberius Gracchus, le père de notre célèbre tribun ⁹¹. Mais « le Sénat rejeta le projet de paix », vraisemblablement sous l'impulsion de Scipion, lequel se proposa

d'accompagner la nouvelle armée levée pour une nouvelle « guerre d'Espagne » en qualité de légat du consul Licinius Lucullus ⁹² ; il est vraisemblable que le futur vainqueur de Carthage s'est violemment opposé à Marcellus et qu'il l'a dénigré.

Nous pensons par conséquent que les informations de Valère Maxime, de Cicéron, de Tite-Live et de Plutarque remontent à des historiens et/ou à des polémistes opposés aux Gracques et influencés, bon gré, mal gré, par Scipion Emilien et ses amis ⁹³. Aussi trouvons-nous une fois de plus dans la littérature historique latine, l'emploi de la religion et plus précisément des présages dans un but politique ; nous pourrions reprendre la déclaration que Tite-Live met dans la bouche du très conservateur Appius Claudius lors des troubles de 367/366 : les politiciens issus de la plèbe se moquent des présages que respecte la religion traditionnelle du patriciat.

Le contexte politique de l'affaire Mancinus

Dans la ligne politique de Scipion Emilien et de ses partisans, Valère Maxime n'a pas reconnu l'éventuel courage politique de C. Hostilius Mancinus. Nous pouvons à propos de l'attitude de ce dernier devant ses concitoyens romains émettre une double hypothèse.

Ou bien celui-ci s'est volontairement sacrifié au sens propre et au sens politique, en se dévouant religieusement pour effacer l'impiété d'avoir engagé à la légère sa *fides* avec les Numantins et conclu une reddition déshonorante pour les armes romaines ⁹⁴, et en sauvant ses amis politiques tels que Tiberius Sempronius Gracchus ⁹⁵.

Ou bien il a mal manœuvré politiquement ; en effet en accusant doublement Q. Pompée qui avait été élu consul grâce à la plèbe ⁹⁶, d'avoir laissé une armée indisciplinée et traité secrètement avec l'ennemi, et en mettant d'une certaine façon en doute les compétences « augurales » de son questeur Gracchus ⁹⁷, C. Hostilius Mancinus s'aliénait la sympathie de la plèbe ⁹⁸, d'autant plus qu'il ne pouvait plus compter sur l'appui du Sénat ou d'une partie de celui-ci (Scipion Emilien et ses amis ⁹⁹), exaspéré(e) des revers successifs des légions romaines en Espagne ¹⁰⁰. Nous pensons trouver une preuve de l'hostilité de la plèbe dans le comportement de son tribun P. Rutilius Rufus ¹⁰¹ ; celui-ci chassa du Sénat Mancinus, à son retour définitif de Numance, sous prétexte que « quiconque avait été livré à l'ennemi par le chef des fétiaux, était exclu du droit du retour » ¹⁰². Si, comme nous l'avons établi, le serpent symbolise la mort, Valère Maxime semble considérer que C. Hostilius Mancinus était « civilement » mort et qu'il ne fallait pas le réintégrer dans la *ciuitas romana*.

De la conjonction d'intérêts entre la plèbe (ou une partie de celle-ci) et le « parti » scipionien ¹⁰³, nous pensons trouver une preuve supplémentaire dans la personnalité des consuls qui ont proposé la *Lex Furia Atilia de C. Hostilio Mancino Numantinis dedendo* ¹⁰⁴ : il s'agit du plébéien Sextus Atilius Serranus ¹⁰⁵ et du patricien Lucius Furius Philus, excellent ami de Scipion le second Africain ¹⁰⁶. Cette « union sacrée » entre la plèbe et les « scipioniens » ne doit pas surprendre, lorsque nous analysons l'évolution de l'armée romaine au début de la seconde moitié du I^{er} siècle av. J.-C. En effet, Mancinus, en qualité de consul, est normalement à la tête d'une armée plus nombreuse que s'il avait été préteur ; elle se composerait notamment de deux légions, prélevées sur la plèbe italienne ¹⁰⁷. Les années antérieures au consulat de Mancinus ont vu des tribuns militaires et des consuls favorables à la plèbe s'opposer

vigoureusement à des levées plus importantes ¹⁰⁸ ; aussi, quand Mancinus a perdu ses troupes devant les Numantins, la réaction de la plèbe qui contribuait physiquement à la conscription militaire, fut peut-être celle d'une volonté de retour à l'état ancien, c'est-à-dire d'une seule légion. Mais, dans cette option-là, une armée romaine aussi faible risquait d'encourir des défaites plus cuisantes encore, et Rome risquait de perdre l'Espagne, partiellement ou entièrement. Ce jeu pouvait être dangereux, même pour la fraction de la plèbe favorable à la guerre et à l'impérialisme romain ; c'est pourquoi il valait mieux garder une armée forte en Espagne, mais commandée par un « vrai » général, respectueux de la religion (sous-entendez Scipion Emilien) et associer l'élément plébéien, dont le questeur Tiberius Gracchus avait sauvé des hommes des mains des Numantins. Précisément, le futur tribun de 133 semblait favorable, par ses réformes, à un recrutement plus large d'Italiens pauvres dans les armées romaines ¹⁰⁹ ; aussi se devait-il de sauver ces gens que ses futures réformes allaient concerner, et en même temps « sa tête ». Son distanciellement ultérieur d'avec Mancinus peut ainsi s'expliquer, quand nous savons qu'en 138 – un an donc avant la mésaventure de ce dernier –, les consuls fouettèrent des déserteurs et les vendirent comme esclaves *pour encourager les autres* ¹¹⁰. C'est pourquoi la réaction peut se comprendre tant du Sénat qui décida de livrer le général malheureux, que du tribun de la plèbe Publius Rutilius, qui s'opposa à son retour dans le corps civique.

D'ailleurs l'année 138 fut marquée par de nombreuses difficultés. Ainsi la cherté du blé, au point que le tribun de la plèbe Caius Curatius réclama de la part des consuls et du Sénat l'envoi d'une commission de légats chargés de chercher du blé : la plèbe le soutint dans sa demande, mais Scipion Nasica, alors consul, s'y opposa et désamorça la situation explosive par un discours ; ce même Caius Curatius ainsi que son collègue S. Licinius mirent en prison les deux consuls de 138 pour mauvais traitement à l'égard de leurs concitoyens ; mais sur les prières du peuple, ils furent relâchés ¹¹¹. Mais l'échec du « front populaire » de 137 (Mancinus et Tiberius Gracchus) amena, croyons-nous, les réactions du Sénat, de Scipion Emilien et de ses amis, ainsi que d'une partie de la population favorable aux Gracques, cette dernière ayant peut-être connu une certaine disette en raison du ravitaillement des armées combattant en Espagne – et pour quel résultat ¹¹² !

En outre, le rejet de la *deditio* de Mancinus par les Numantins devait convenir à Scipion, le second Africain ; car, de même que le rejet par les Samnites des généraux romains a permis à Rome de ne plus se sentir « moralement » liée au honteux traité conclu à la suite des Fourches caudines, de même le rejet par les Celtibères de Mancinus permettait à Rome d'avoir les mains libres à l'égard de Numance et à Scipion de venger l'honneur bafoué de la république ¹¹³. Malgré le refus que le Sénat opposera à Scipion Emilien de se doter d'un supplément d'hommes pour la campagne numantine ¹¹⁴, le second Africain triompha définitivement des Celtibères qui firent si longtemps peur aux Romains ; les dieux étaient du côté du destructeur de Carthage, et non du peureux et pleutre consul de 137. De plus, par cette anecdote relative à Mancinus, Scipion Emilien et son entourage fermaient la bouche à ceux qui prétendaient que le second consulat du destructeur de Carthage (et bientôt de Numance) était illégal ¹¹⁵.

Conclusions

L'exemple de Caius Hostilius Mancinus, parmi bien d'autres, reflète l'usage que la politique fait de la religion ; caractéristiques de celle-ci à Rome sont les présages ; ils servent à jauger et à juger les qualités d'un homme politique ; on en fait état quand ils sont défavorables et concernent des dirigeants plébéiens. Derrière ce « on » se cache le Sénat, c'est-à-dire les patriciens. Ceux-ci sont non seulement maîtres des pouvoirs politique et religieux, mais aussi de la puissance d'écrire, en d'autres mots, de transmettre à la postérité les (prétendus) événements qui émaillent l'histoire de Rome.

D'autre part, Claire Lovisi « viendra à notre secours » pour mieux imbriquer le cas de Mancinus dans la sphère du sacré. Elle écrit : « Le violateur d'une convention internationale conclue par serment, *fœdus* ou *sponsio* internationale, devient *sacer* sans doute ; mais son châtement par l'Etat lésé exige un acte préalable de l'Etat romain, une décision de *deditio*. Un châtement automatique n'est en effet pas concevable en droit international. Pour des raisons évidentes, un Etat ne peut de sa propre autorité, exercer directement la vengeance sur le ressortissant d'un autre Etat. La livraison du coupable – *sacer* doit procéder d'une décision officielle. Si l'on en croit Tite-Live, des clameurs publiques pouvaient dénoncer le coupable. L'affaire est soumise à la *cognitio* du consul assisté d'un conseil composé des fétiaux. Ces derniers interviennent en tant que spécialistes du droit international. La « juridiction » qui leur est attribuée, notamment par Varron, se borne en fait à un avis technique. Le peuple, voire le Sénat, pouvaient d'ailleurs ignorer cet avis pour des motifs d'opportunité politique. Lorsque cependant la décision de *deditio* était prise, les fétiaux procédaient eux-mêmes à la livraison des coupables, nus et enchaînés. L'exemple le plus célèbre reste celui de Mancinus qui avait conclu par *sponsio* la paix de Numance ultérieurement cassée par le Sénat. On citera également le cas de M. Claudius Clineas, refusé par les Corses en 236 ¹¹⁶ et celui, plus douteux, des *sponsores* qui avaient conclu la désastreuse *pax Caudina* de 321. Chacune de ces livraisons procède d'une décision formelle de l'Etat romain. Mais, en la matière, l'opportunité politique importe davantage que l'établissement de la culpabilité du délinquant – *sacer*. Aussi bien la spécificité du droit international n'autorise-t-elle aucune conclusion au regard de la sacerté entre Romains eux-mêmes. Mais, à Rome, le châtement automatique de l'*homo sacer* semble avoir été abandonné de façon précoce. Ce stade très archaïque est déjà dépassé bien avant les XII Tables lorsque la plèbe s'érige en juge pour prononcer la sacerté » ¹¹⁷. Si Claire Lovisi a raison, nous pouvons dire que Caius Hostilius Mancinus représente l'alpha et l'oméga de la sacralité ; en effet, en tant que consul, il a des relations privilégiées avec la religion. Mais plébéien peut-être « mécréant » il ne se soucie guère des présages qui lui seraient advenus ; échouant dans sa mission militaire et la concluant même par une prétendue turpitude, il devient l'*homo sacer*, l'homme maudit qu'il faut expulser comme une sorte de bouc émissaire ; cadeau « empoisonné » refusé par l'ennemi, il continuera à vivre à Rome officiellement sans existence juridique. Il n'est pas mis à mort peut-être parce que Numance, détruite par Scipion Emilien, n'existe plus.

Notes

¹ *Literature and Religion at Rome. Culture, Contexts, and Beliefs*, Cambridge, 1998, p. 4.

² Brièvement évoqué par M. BEARD, J. NORTH et S. BRICE, *Religions of Rome*, Cambridge, 1998, I, p. 111-112.

³ J. BELLEMORE, « When did Valerius Maximus write the *Dicta et Facta Memorabilia* », dans *Antichthon* 23, 1989, p. 67-80.

⁴ H.-Fr. MUELLER, *Roman Religion in Valerius Maximus*, London, 2002, ne mentionne pas les présages étudiés ici.

⁵ I, 6, 7 (trad. R. Combès, CUF légèrement modifiée). Biographie de ce consul par MÜNZER, *Hostilius* 18, dans PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft* (mentionné sous le sigle *RE*), col. 2508-2511 ; sur la guerre autour de Numance, H. SIMON, *Roms Kriege in Spanien*, Frankfurt, 1962, p. 145-159, et J. S. RICHARDSON, *The Romans in Spain*, Oxford, 1996, p. 62-69.

⁶ DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités* (mentionné par après sous le sigle *DA*), t. IV, 2, p. 824-826 s. u. *regnum*, avec références aux textes anciens. Aussi W. EDER, art. *Rex*, dans *Der Neue Pauly* (mentionné sous le sigle *NP*), 10, col. 935-937.

⁷ *DA*, t. I, 2, p. 1455-1462 s. u. *consul* avec références aux textes anciens. Aussi C. GIZEWSKI, art. *Consul*, *NP*, 3, col. 935-937.

⁸ TITE-LIVE, VI, 41-42, et CICÉRON, *De Legibus*, III, 3 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines*, II, 6. Voir aussi *DA*, t. I, 1, p. 583-584, s. u. *auspicium*.

⁹ CICÉRON, *Verrines*, V, 13 ; TITE-LIVE, XLI, 10 et XLII, 49.

¹⁰ OVIDE, *Fastes*, I, 79, et *Pontiques*, IV, 4, 9 ; TITE-LIVE, XXI, 63.

¹¹ Par exemple TITE-LIVE, XXI, 63.

¹² Pour une tentative d'analyse trifonctionnelle de ces présages et pour les textes majeurs cités dans le présent article, nous renvoyons à sa première version publiée sous le titre de « Une trifonctionnalité indo-européenne chez Valère Maxime ? », dans *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 46, 1999, p. 213-269 (article sur le Net).

¹³ Voir P. H. DAMASTE, « *Lectiones Valerianae* », dans *Mnemosyne* 41, 1913, p. 139.

¹⁴ POLYBE, I, 49, 3 – 51, 12 ; MÜNZER, *Claudius* 304, *RE*, 3, col. 2857-2858.

¹⁵ MÜNZER, *Flaminius* 2, *RE*, 6, col. 2496-2502.

¹⁶ II, 7. Sur Lucius Iunius Pullus, voir MÜNZER, *Iunius* 133, *RE*, 10, col. 1081-1082.

¹⁷ I, 77-78.

¹⁸ XXII, 42, 8-10. Aussi POLYBE, III, 107-117 ; TITE-LIVE, XXII, 38-50 ; pour C. Terentius Varro, voir F. MÜNZER, *Terentius* 83, *RE*, 2^e s. 5, 1, col. 680-690.

¹⁹ TITE-LIVE, VI, 41, 1. Voir aussi l'attitude de Fabius Maximus Cunctator selon Plutarque (*Fabius Maximus*, 19, 8) et Tite-Live (XXVII, 16, 9-16).

²⁰ X, 40 s. A comparer avec PLUTARQUE, *Sylla*, 9, 6, sur l'attitude de l'haruspice Postumius.

²¹ L'envol des poulets sacrés au moment de prendre les auspices reçoit chez Suétone une signification quelque peu différente, puisqu'il fait partie des présages frappants et multiples qui annonçaient à l'empereur Galba, dès le début de son principat, quelle devait être sa mort (*Galba*, 18, 7).

²² PLUTARQUE, *Lycurgue*, 23, 4 ; VIRGILE, *Enéide*, III, 93 ; VALÈRE MAXIME, II, 4, 5 ; APPIEN, *Syriaca*, 58 ; PAUSANIAS, IV, 9, 3 et IX, 117 ; AELIUS ARISTIDE, vol. I, p. 507, 15. Le Moyen Âge a également connu des voix qui avertissent (Ed. STEMLINGER, *Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen*, Leipzig, 1922, p. 25).

²³ TITE-LIVE, II, 7, 2.

²⁴ I, 31, 3-4 : Ainsi, des envoyés du roi Tullus Hostilius et du Sénat romain, venus vérifier le prodige d'une pluie de pierres qui s'était abattue sur le mont Albain – et ils en subirent une ! – « crurent », dit Tite-Live, « même entendre une grande voix s'élever dans le bois qui

couronne le sommet et ordonner aux Albains de sacrifier selon leurs rites nationaux (...). Les Romains, eux aussi, à la suite de ce prodige, firent officiellement une neuvaine, soit que la voix céleste du mont Albain l'eût prescrite (certains récits ajoutent, en effet, ce détail), soit sur le conseil des haruspices ; en tout cas, ce fut un usage établi, et, à chaque nouvelle d'un prodige analogue, on faisait une fête de neuf jours », trad. G. Baillet, CUF (voir I, 12, 7). Dans ce passage, la voix céleste demande le rétablissement des rites et cautionne donc le bon fonctionnement de la religion.

²⁵ V. BASANOFF, « M. Caedicius de plebe... et... Q. Caedicius centurio », dans *Latomus* 9, 1950, p. 13-26.

²⁶ V, 32, 6-7, trad. G. Baillet, CUF. Voir v, 51, 7.

²⁷ TITE-LIVE, v, 50, 5 et 52, 11 ; CICÉRON, *De Diuinatione*, I, 101 et II, 69 ; PLUTARQUE, *Camille* 14 et 30, 4, ainsi que *Moralia*, 319a ; AULU-GELLE, XVI, 17, 2. Voir Fr. BADER, « Héraklès, Ogmios et les Sirènes », dans *Etudes de philosophie, d'archéologie et d'histoire ancienne* 31, 1995, p. 145-185, et « Voix divines : Réflexions métalinguistiques indo-européennes », dans J. GREPPIN & E.C. POLOMÉ (ed.), *Studies in honor of Jaan Puhvel*, Washington, 1997, II, p. 38-40.

²⁸ Ceux-ci avaient complètement détruit la ville par le feu, « sauf le temple de Mater Matuta. Ce n'est point qu'un scrupule religieux ou le respect des dieux les en eût éloignés », écrit Tite-Live, « mais une voix effrayante sortit du temple, chargée de menaces sinistres, s'ils n'écartaient pas du sanctuaire leurs feux sacrilèges » (VI, 33, 4-5 ; trad. J. BAYET, CUF). Peu après, Les Latins furent tous tués sur place jusqu'au dernier par les Romains (VI, 33, 12) ; était-ce, malgré tout, une punition divine ? Voir TITE-LIVE, XXIX, 18, 15-20.

²⁹ Remarquons d'abord que la voix divine paraît faire un jeu de mots para-étymologique sur le *cognomen* de Mancinus en vociférant : « *Mancine, mane* », le surnom Mancinus étant compris comme celui qui doit rester « *manere* » ou à qui l'on chante – *canere* – de rester. Il y aurait un *nomen* – *omen*, comme le fameux *Cauneas* à l'adresse de Crassus en partance pour la guerre contre les Parthes (CICÉRON, *De Diuinatione*, II, 84 ; O. WIKANDER, « Caius Hostilius Mancinus and the Foedus Numantinum », dans *Opuscula Romana*, 11, 7, 1976, p. 86).

³⁰ TITE-LIVE, VI, 29, 2 ; VII, 31, 2 ; VIII, 7, 5 ; IX, 1, 3 et 7, et 9, 4 ; XXI, 10, 6 et 40, 11 ; XXII, 14, 7 ; XXVIII, 44, 7 ; XXXII, 21, 9 ; POLYBE, III, 25, 6 ; AULU-GELLE, I, 21, 4 et FESTUS, p. 115 M. Aussi NEUMANN, *Fœdus*, RE, 6, col. 2818-2827.

³¹ *S. u. anguis*, coll. 53-54.

³² Voir V. ROSENBERGER, *Gezähmte Götter. Das Prodigiwesen der römische Republik*, Stuttgart, 1998, p. 68 et 115 ; pour les poulets, p. 35, 94-95, 208-209 et 215-216. Aussi G.E.R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge, 1983, p. 10 s.

³³ Voir TÉRENCE, *Phormion*, 707 ; OVIDE, *Fastes*, II, 711 ; PLINE, *Histoire naturelle*, XXIX, 4 et 22.

³⁴ CICÉRON, *De Diuinatione*, II, 62.

³⁵ XXV, 16, 1-4.

³⁶ Ainsi traitant des événements de 129 av. J.-C., année où sont discutées les lois agraires favorables aux thèses des Gracques, il écrit : « Deux serpents noirs s'étant glissés dans le temple de Minerve furent le présage d'un massacre de citoyens » (§ 28 ; trad. personnelle). Voir TITE-LIVE, *Periochae*, 59 ; MÜNZER, *Fulvius* 58, RE, 7, col. 241-243.

³⁷ Voir Granius Licinianus, XXXIII, 21, p. 13 Flemisch : « Et le jour où (...) les jeux sacrés allaient se dérouler, alors que les trompettes jouaient ensemble près de l'autel, des serpents noirs apparurent subitement et ne cessèrent de se rencontrer devant l'autel et d'attaquer de nombreuses personnes de leurs morsures, jusqu'à ce que les musiciens se fussent tus ; et ils ne réapparurent nulle part ailleurs aussi soudainement » (trad. personnelle). Pour cet historien du deuxième siècle apr. J.-C., voir P.L. SCHMIDT, *G. Licinianus*, NP, 4, col. 1206.

³⁸ § 42 ; trad. personnelle. Lors de la guerre contre Sertorius, il écrit : « Au lieutenant de Pompée, Decimus Lelius, arriva à Rome le prodige de voir dans le lit de son épouse deux serpents, lesquels s'étaient glissés dans des directions opposées ; le même homme qui, assis tout près de Pompée, avait un faucon s'approcher de sa tête, fut tué en Espagne lors de la guerre contre Sertorius, pendant qu'il allait au fourrage » (§ 58 ; trad. personnelle). Voir FRONTIN, *Stratagèmes*, I, 5, 31 et fr. 19 ; SALLUSTE, *Histoires*, II, 31 Maurenbrecher. Mais en Julius Obsequens 47, ce ne semble pas être le cas : « Près du temple d'Apollon, une victime que sacrifiaient les décemvirs n'avait pas de tête à son foie, et pendant la cérémonie un serpent fut trouvé près de l'autel. De plus un être bisexué fut jeté dans la mer. Au cirque le feu se répandit sur les javelots des soldats. Les Espagnols furent défaits en de nombreux combats » (trad. personnelle).

³⁹ II, 1, 4-5 ; trad. J. Hellegouarc'h, CUF. Sur ce Quintus Pompeius qui n'a, semble-t-il, rien à voir avec le Grand Pompée, voir Fr. MILTNER, *Pompeius 12*, dans *RE*, 21, 2, col. 2056-2058.

⁴⁰ G. FREYBURGER, *Fides. Etude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, 1986, p. 108-112 rappelle, à la suite de A. HEUSS (*Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik in republikanischer Zeit*, s.d., s.l., p. 62 s.) que « la *deditio* donne juridiquement au vainqueur des droits absolus sur la personne et les biens du vaincu ».

⁴¹ Sur le serpent annonciateur de la mort, PORPHYRE, *Vita Plotini*, 2 et dans la culture celte, M. TREVELYAN, *Folk-Lore and Folk-Stories of Wales*, 1909, s.l., p. 165 (livre consultable sur le Net).

⁴² Voir note 12.

⁴³ *Art. cit.*, p. 86 ; aussi G. RADKE, *Herculis portus*, dans *Der Kleine Pauly* [cité sous le sigle *KP*], 2, col. 1057.

⁴⁴ Ptolémée (III, 1, 2) distingue Villefranche près de Nice, de Monaco où légendairement Hercule aurait accosté à son retour du pays de Géryon.

⁴⁵ CÉSAR, *Bellum Civile*, II, 20, 6 ; CICÉRON, *Catilinaires*, II, 14 ; *Ad Atticum*, III, 3, 4 ; TITE-LIVE, XXI, 61, 2 et XXXVIII, 4, 10.

⁴⁶ CÉSAR, *Bellum Gallicum*, I, 23, 3 et VII, 56, 2 ; TACITE, *Histoires*, II, 68, 3 et IV, 57, 3.

⁴⁷ K. W. WEEBER, *Reise*, NP, 10, col. 858 ; on parcourait trente à quarante kilomètres par jour à pied, si l'on en juge par PROCOPE, *Guerre des Vandales*, I, 17. J.-M. ANDRÉ et M.-Fr. BASLEZ, *Voyager dans l'Antiquité*, Paris, 1993, p. 408-409 écrivent que « le mode italique de déplacement par excellence est la monture, désignée sous le terme générique de *iumentum* » (voir SÉNÈQUE, *Lettres*, 87).

⁴⁸ Selon le *Guide Michelin de l'Italie*, Gênes se trouve à 501 km de Rome et 194 de Nice ; Valère Maxime ne dit pas que Mancinus s'est rendu à pied à Gênes !

⁴⁹ Par exemple A.-M. McCANN, « The Portus Cosanus, a Center of Trade in the Late Republic », dans *Rei Cretariae Romanae Fautorum Acta*, 25/26, 1987, p. 21-70.

⁵⁰ *Tiberius Gracchus*, 8, 9.

⁵¹ *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, sous la dir. de Cl. NICOLET, Paris, 1978, t. 2, p. 671.

⁵² G. RADKE, *Aurelia via*, KP, 1, col. 761.

⁵³ WEISS, *Herculis Portus 4*, RE, 8, col. 614 citant STRABON, V, 2, 8 et RUTILIUS NAMANTINUS, I, 293 s.

⁵⁴ HAUG, *Herculis Monæci Portus*, RE, 8, col. 613 citant LUCAIN, *Pharsale*, I, 405 s. ; SILIUS ITALICUS, I, 585 s. ; PLINE, *Histoire naturelle*, III, 47 ; TACITE, *Histoires*, III, 42 ; STRABON, IV, 6, 3.

⁵⁵ Voir note 52.

⁵⁶ P.L. SCHMIDT, *Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome*, Wiesbaden, 1968.

⁵⁷ TITE-LIVE, *Periochae* LV.

⁵⁸ Voir note 12.

⁵⁹ Pourrait s'appliquer à Mancinus le mot que prête Plutarque à Polystratidas, chef d'une ambassade lacédémonienne auquel les généraux du roi de Perse demandaient s'ils venaient à titre privé ou s'ils étaient envoyés par l'Etat : si nous réussissons, répondit-il, c'est au nom de l'Etat que nous serons venus, si nous échouons, c'est en notre propre nom (*Lycurgue*, 25, 7 ; trad. R. Flacelière et Em. Chambry, CUF, adaptée).

⁶⁰ PLUTARQUE, *Camille*, 29, 3.

⁶¹ Si nous regardons quels sont les éléments mis en jeu dans le texte de Valère Maxime, nous trouvons qu'avec les poulets il y a d'abord la terre, qu'avec la voix il y a le ciel et l'air, et qu'avec le serpent dans la barque, il y a la mer et l'eau. D'une certaine façon, avec la fuite des poulets, la terre se dérobe, comme la conquête de Numance échappe à Mancinus ; le ciel désapprouve son départ de l'Italie, de même que le Sénat de Rome réprouve son accord avec les Numantins ; l'eau pourrait indiquer une forme de peine capitale, proche de la noyade (châtiment réservé, dans l'idéologie indo-européenne, notamment à ceux qui sont inaptes à la guerre. Voir par exemple D. WARD, « The Threefold Death : an Indo-European Trifunctional Sacrifice », dans J. PUHVEL (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, p. 123-142. J.-M. ANDRE et M.-Fr. BASLEZ, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 84 soutiennent que « l'élément liquide et surtout la mer – considéré comme instable même pour les signes divinatoires nourrit la superstition ». Les trois éléments entrent aussi en jeu dans le châtiment du parricide (E. CANTARELLA, *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, (trad. fr.) Paris, 2000, p. 264-266).

⁶² PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 8, 9 ; O. WIKANDER, *art. cit.*, p. 86.

⁶³ PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 4, 1.

⁶⁴ Voir l'influence des sophistes et des Grecs, comme Blossius de Cumes, sur l'aîné des Gracques (*Ibid.*, 7, 6 ; 8, 6 et surtout 17, 1-7) ; Ammien Marcellin dénonce la même influence « pernicieuse » des philosophes grecs sur l'empereur païen Julien l'Apostat (voir notre article cité note 12).

⁶⁵ APPIEN, *Iberica*, 83.

⁶⁶ *Ibid.*, 79 et 83 ; VALÈRE MAXIME, II, 7, 1.

⁶⁷ D. MEDICUS, *Mucius* 7, KP, 3, col. 1442-1443 et B. KÜBLER, *Mucius* 17, RE, 16, 1, col. 425-428 avec les sources.

⁶⁸ PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 8, 9.

⁶⁹ Voir note 12.

⁷⁰ PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 17, 1-6. « Au point du jour (où mourra Tiberius) arriva l'homme qui apportait les poulets servant à la divination, et il leur présenta leur nourriture. Mais l'homme eut beau secouer fortement la cage, ils ne sortirent pas, sauf un seul, qui d'ailleurs ne toucha même pas à la nourriture, mais leva l'aile gauche, étendit la patte et rentra dans la cage. Ce présage en rappela à Tiberius un autre, qui était antérieur : il avait un casque qu'il portait dans les combats, remarquablement beau et orné ; des serpents s'y glissèrent sans qu'on les vît, y déposèrent leurs œufs et les firent éclore. C'est pourquoi Tiberius fut encore plus troublé par le présage des poulets. Néanmoins il voulut sortir de chez lui en apprenant que le peuple était assemblé en haut, auprès du Capitole, mais, avant d'être dehors, il heurta le seuil, et le coup fut si violent qu'il se fendit l'ongle et que le sang coula à travers sa chaussure. A peine avait-il fait quelques pas que l'on vit à sa gauche des corbeaux se battre sur un toit, et, bien qu'il y eût, comme on peut le croire, beaucoup de gens qui passaient là en même temps que lui, une pierre poussée par un des corbeaux, tomba juste à ses pieds. Ce nouveau signe arrêta même les plus hardis de ceux qui l'entouraient, mais Blossius de Cumes (un philosophe stoïcien ami des Gracques), qui était présent, dit que ce serait le comble de la honte et de l'indignité si Tiberius, fils de Gracchus, petit-fils de Scipion l'Africain et chef du peuple romain, refusait, par crainte d'un corbeau, de se rendre à l'appel des citoyens : au lieu de tourner cette pusillanimité en

dérision, disait Blossius, les ennemis de Tiberius criaient devant le peuple que c'est là le fait d'un tyran qui manifeste son dédain ».

⁷¹ Plusieurs textes de Cicéron parlent d'un lien presque familial (*necessitudo*), établi par la coutume des ancêtres, entre le questeur et son supérieur, qu'il soit préteur, consul ou gouverneur de province (*Divin. In Caec.*, 14, 46 et 19, 61-63 ; *Verr.*, I, 15, 40 ; *Pro Planc.*, 11, 28 ; *De Orat.*, II, 49, 200 ; *Ad fam.*, XIII, 10, 1 et 26, 1 ; II, 15, 4 et XV, 21, 2 ; aussi ASCONIUS, *In Mil.*, p. 36 et PLINE LE JEUNE, *Ep.*, IV, 15, 5 et 9-10, et X, 26, 1) ; s'il en est ainsi, le questeur Tib. Gracchus devait filialement obéir au consul Mancinus et de ce fait traiter, à la place de son supérieur, avec les Numantins, avec qui les Gracques entretenaient depuis longtemps certaines relations et sur qui il pouvait exercer une influence bienveillante ; Tib. Gracchus nous apparaît comme l'exécutant d'une décision de son chef sans pouvoir contester ni sa décision, ni s'en prendre à son mépris des présages. Nous proposons en cela une nouvelle façon de voir l'« affaire Mancinus » (QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, VII, 4, 13, ne croit pas en cette solution).

⁷² MÜNZER, *Hostilius* 26, RE 8, col. 2514-2515.

⁷³ B. WOODWARD FRIER, *Libri Annales Pontificum Maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition*, Rome, 1979, p. 179-200.

⁷⁴ J.-M. ANDRÉ & A. HUS, *L'histoire à Rome*, Paris, 1974, p. 9-10.

⁷⁵ B. WOODWARD FRIER, *op. cit.*, *passim*. Scepticisme de la part de M. CHASSIGNET, dans l'introduction à *L'annalistique romaine*, Paris (CUF), 1996, t. I, p. XXIII-XXVIII ; toutefois G. D'ANNA, « La testimonianze di Cicero sugli Annales Maximi », dans *Ciceroniana*, 7, 1990, p. 223-30.

⁷⁶ Voir R. COMBÈS, introduction à VALÈRE MAXIME, *Faits et Dits mémorables*, Paris, 1995, t. I, p. 21.

⁷⁷ Voir note 98.

⁷⁸ PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 7, 1-5.

⁷⁹ Dans ce cercle s'est trouvé le futur historien Sempronius Asellio, tribun militaire auprès du second Africain lors du siège de Numance (AULU-GELLE, II, 13, 3), qui a narré la guerre d'Espagne (voir fr. 5 Chassignet), qui admirait les qualités de son général (fr. 6 Chassignet ; voir APPIEN, *Iberica*, 87 et 97, ainsi que (AURELIUS VICTOR), *De Viris illustribus*, 58, 6-7 et VALÈRE MAXIME, VII, 2, 2) et qui fait référence au présage défavorable du hibou perché sur une colonne du temple de Jupiter (fr. 3 Chassignet ; voir Fr. CHASSIGNET, *L'annalistique romaine*, t. II, *L'annalistique moyenne*, Paris, 1999, p. 161). En raison de son intérêt pour les présages (mais pouvons-nous tirer une conclusion d'un seul exemple ? Voir L. SACCHETTI, « Prodigie e cronaca religiosa. Uno studio sulle storiografia latina arcaica », dans *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, s. IV, vol. VIII, fasc. 2, 1996, *passim*), il serait peut-être la source première de Valère Maxime pour l'histoire de Mancinus.

⁸⁰ E. RAWSON, « Scipio, Laelius, Furius and the Ancestral Religion », dans *Journal of Roman Studies* 63, 1973, p. 164-172.

⁸¹ G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 420-425.

⁸² TITE-LIVE, *Periochae*, LV.

⁸³ PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 7, 5 (trad. R. Flacelière – Em. Chambry, CUF).

⁸⁴ *Ibid.*, 7, 7.

⁸⁵ A.E. ASTIN, *Scipio Aemilianus*, Oxford, 1967, p. 196-201 et 309-310.

⁸⁶ TITE-LIVE, XXIII, 28 s. ; XXV, 34, 11 ; XXVIII, 14 s.

⁸⁷ Préteur doté du pouvoir consulaire en Espagne ultérieure de 191 à 189, et chargé d'une mission exceptionnelle en 171 (H.G. GUNDEL, « Aemilius 22 », *KP*, 1, col. 92-93).

⁸⁸ TITE-LIVE, *Periochae*, XLI ; D. STOCKTON, *The Gracchi*, Oxford, 1979, p. 29-30.

⁸⁹ POLYBE, XXXV, 4.

⁹⁰ PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 5, 1.

⁹¹ APPIEN, *Iberica*, 49, 206 et 48, 205 (trad. P. Goukowsky, CUF).

⁹² *Ibid.*, 48, 208-209 ; H. SIMON, *op. cit.*, p. 38-39, et A.E. ASTIN, *op. cit.*, p. 42 ; sur la tradition scipionienne hostile à Marcellus, Z.W. RUBINSOHN, « The Viriatic War and its Roman Repercussions », dans *Rivista Storica dell'Antichità* 11, 1981, p. 185 et n° 126

⁹³ Pour l'éventuelle identité de ces historiens, voir notre article dans la *RIDA* cité note 12.

⁹⁴ A.E. ASTIN, *op. cit.*, p. 132 et 151-152.

⁹⁵ PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 5, 1-7, 4.

⁹⁶ A.E. ASTIN, *op. cit.*, p. 121-122.

⁹⁷ L'aîné des Gracques s'est peut-être alors désolidarisé de Mancinus, comme le laissent entendre Velleius Paterculus (II, 2, 1 : « (Lui) sous la questure et à l'initiative duquel (le) traité (avec les Numantins) avait été signé, eut peine à admettre l'annulation d'un de ses actes ou bien craignit d'être exposé à un jugement et à une peine analogues (à ceux de Mancinus ; trad. J. Hellegouarc'h, CUF), QUINTILIEN (VII, 4, 13) et FLORUS (II, 2, 2) ; aussi CICÉRON, *Haruspicum responsio*, 43.

⁹⁸ La plèbe urbaine était-elle de plus en plus intéressée à la conquête, au même titre que les milieux d'affaires et les éléments belliqueux de la noblesse, comme le pensent M. BORDET, dans son *Précis d'Histoire romaine*, Paris, 1969, p. 79, et E. GABBA, « Aspetti culturali dell'imperialismo romano », dans *Athenaeum* 55, 1977, p. 49-74, ou était-elle rétive, comme le laisseraient sous-entendre les *Periochae* de Tite-Live (48 et 55, pour les années 151 et 138) et Appien (*Iberica*, 49) ? Voir Cl. NICOLET, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 1976, p. 138-139. La plèbe ou du moins ses porte-parole ne semblent pas très unis, puisque Pompée était l'adversaire de Tiberius Gracchus (PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 14 et OROSE, V, 8, 4). H. ZEHNACKER, *Moneta. Recherches sur l'organisation et l'art des émissions monétaires de la République romaine (289-31 av. J.-C.)*, Rome, 1973, I, p. 462-463, signale qu'« un véritable train d'innovations apparaît vers 149 » et que « la cohérence de ces innovations est frappante : l'accent est mis sur les dieux de la force, de la guerre et de la victoire (...) Il est donc très possible qu'on soit en présence comme Brueber en a émis l'hypothèse, d'un monnayage destiné aux armées. La supposition se confirme si on remarque qu'une certaine importance est accordée aux dieux italiens, ce qui est (...) souvent encore un compliment adressé aux soldats d'origine italienne. Il semble qu'il faille y considérer la Victoire avant tout comme une divinité militaire à valeur générale, sans référence à un événement précis ». Cette notation de H. Zehnacker pourrait faire pencher la balance en faveur d'un parti belliciste auprès de la population pauvre d'Italie et de Rome.

⁹⁹ PLUTARQUE, *Tiberius Gracchus*, 7, 5 : Scipion blâmé de ne pas avoir sauvé Mancinus.

¹⁰⁰ TITE-LIVE, *Periochae*, 54 et 55 ; APPIEN, *Iberica*, 69-83 ; DIODORE DE SICILE, XXXIII, 1, 4 s.

¹⁰¹ M.C. ALEXANDER, « The *Legatio asiatica* of Scaurus : did it take place ? », dans *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 111, 1981, p. 1-9 ; aussi J. BRISCOE, « Supporters and Opponents of Tiberius Gracchus », dans *Journal of Roman Studies*, 64, 1974, p. 133 et notes 119-122.

¹⁰² CICÉRON, *De Oratore*, I, 40, 181.

¹⁰³ Signalons que le père de Tiberius Gracchus fut sauvé d'une condamnation par le tribunal du peuple pour haute trahison grâce à l'influence des centuries de la première classe (TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XLIII, 16, 3-16 ; VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables*, VI, 5, 3) ; ce qui a joué pour le père, a pu l'être pour le fils aîné.

¹⁰⁴ CICÉRON, *De Officiis*, III, 30, 109 (cité par G. ROTONDI, *leges publicae populi romani*, Hildesheim, 1966, p. 297-298).

¹⁰⁵ H.G. GÜNDEL, *Attilius* 28, *KP*, I, col. 710.

¹⁰⁶ *Id.*, *Furius* 31, *KP*, 2, col. 643. Voir aussi A.E. ASTIN, *op. cit.*, p. 132-133 et 179-181.

¹⁰⁷ P.A. BRUNT, *Italian Manpower, 225 BC-AD 14*, Oxford, 1971, p. 396-398 et 661-663.

¹⁰⁸ Y. SHOCHAT, *Recruitment and the Programme of Tiberius Gracchus*, Bruxelles, 1980, p. 56-59.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 76-89.

¹¹⁰ TITE-LIVE, *Periochae*, LV ; *Oxyr.*, LV ; voir J. GAUDEMET, *Institutions de l'Antiquité*, Paris, 1982², p. 544.

¹¹¹ C. VIRLOUVET, *Famines et émeutes à Rome. Des origines de la République à la mort de Néron*, Rome, 1985, p. 14, 64, 66 et 106 ; P. GARNSEY, *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain. Réactions aux risques et aux crises*, Paris, 1996 (trad. fr.), p. 256 et 271 ; Cl. NICOLET, « La polémique politique au I^{er} siècle av. J.-C. », dans *Demokratia et Aristokratia*, Paris, 1983, p. 39-42 ; CICÉRON, *De legibus*, III, 20 ; VALÈRE MAXIME, III, 7, 3.

¹¹² Voir PLUTARQUE, *Caius Gracchus*, 6 ; L. ROSS-TAYLOR, « Forerunners of the Gracchi », dans *Journal of Roman Studies* 52, 1962, p. 26-27.

¹¹³ A.E. ASTIN, *op. cit.*, p. 175-189.

¹¹⁴ APPIEN, *Iberica*, 84, 365-366.

¹¹⁵ TITE-LIVE, *Periochae*, LVI ; voir A.E. ASTIN, *op. cit.*, p. 183-184.

¹¹⁶ Nous également, nous pensons trouver confirmation dans le cas de Marcus Claudius Clineas. Une fois de plus c'est Valère Maxime qui nous en informe : « Le Sénat a livré (celui-ci) aux Corses [en 236], parce qu'il avait conclu avec eux une paix honteuse. Et quand l'ennemi refusa de l'accepter, il le fit incarcérer et exécuter : la majesté de notre pouvoir n'avait été lésée qu'une seule fois, et tant de manifestations de la colère se sont appliquées à la venger ! Le Sénat a dénoncé ce qu'il avait fait, il l'a déchu de sa condition d'homme libre, il a mis fin à sa vie, il a frappé son cadavre de l'outrage qu'est une prison et de la marque infamante de l'escalier des Gémonies » (VI, 3, 3a ; trad. R. Combès, CUF). Le parallèle avec Mancinus est intéressant, puisque tous deux ont perpétré un acte honteux (paix ou traité), qu'ils sont désavoués, livrés aux ennemis et refusés par ces derniers ; mais la différence d'un siècle (évolution des mœurs ?) et de statut – Clineas est envoyé par le consul Caius Licinius Varus (R. COMBÈS, dans *Valère Maxime, Faits et Dits mémorables*, Paris, 1997, t. II, p. 160 n. 7), tandis que Mancinus est lui-même consul – fait que le premier connaît la prison, l'exécution et l'outrage de son cadavre jeté sur l'escalier des Gémonies (selon certains, comme DION CASSIUS, fr. 45, ZONARAS, VIII, 18 et AMMIEN MARCELLIN, XIV, 11, 32, Clineas fut en réalité exilé), alors que le second se voit refuser, selon le droit romain, le droit de retour, le *postliminium* (DA, IV, 1, p. 604, art. *postliminium*), et dépouillé de sa qualité de citoyen. L'un serait mort physiquement, l'autre juridiquement : l'un verra son cadavre gisant aux Gémonies tiré par un croc pour être jeté dans le Tibre (mais Valère Maxime semble commettre un anachronisme en faisant des Gémonies le lieu d'exposition spectaculaire du sort du mort que l'on sépare définitivement des vivants, si nous appliquons ce qu'écrit J.M. DAVID, « Du Comitium à la Roche Tarpéienne », dans *Du Châtiment dans la cité*, Rome, 1984, p. 172-174), l'autre ne comprendra pas notamment le présage de l'eau qui lui annonçait sa mort civile (en Grèce, la noyade symbolise l'oubli éternel, selon M. SIMONDON, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Paris, 1982, p. 65).

¹¹⁷ *Contribution à l'étude de la peine de mort sous la République romaine 509-149 av. J.-C.*, Paris, 1999, p. 49-50.

Les funérailles royales carolingiennes ¹

Alain DIERKENS

Il est inutile d'insister longuement sur l'intérêt et sur l'importance de l'étude des tombeaux et des funérailles pour la connaissance des mentalités, de la société et de l'économie du Haut Moyen Age; ceci a été largement démontré ² et a encore tout récemment été rappelé avec force ³. Le cas des funérailles d'un roi ou d'un membre de la famille royale est particulièrement significatif ⁴ et permet de traiter de la sacralisation du pouvoir qui fait l'objet du présent volume. Plutôt que de reprendre, un à un, les dossiers de chacun des souverains et d'en tirer quelques éléments de synthèse, j'ai préféré partir d'un exemple mieux documenté que les autres et me baser sur lui pour poser un certain nombre de questions méthodologiques comme les circonstances de la mort ou des funérailles, l'emplacement de la sépulture, la possible valeur artistique du tombeau, les modalités de la commémoration du défunt, etc.

Le cas exemplaire ainsi déterminé est celui de Charlemagne, auquel j'ai déjà consacré un article en 1991 ⁵ mais qui, depuis, a fait l'objet de remarques importantes de la part d'une des meilleures spécialistes du Haut Moyen Age, Janet Nelson ⁶. Par ailleurs, d'autres dossiers de Carolingiens ont été récemment repris: Pépin le Bref ⁷, Louis le Pieux ⁸, Charles le Chauve ⁹, ... et il ne semble pas inutile de tenter un nouveau bilan, même rapide ¹⁰, des funérailles des rois carolingiens ¹¹ entre le coup d'Etat de 751 et la fin du ix^e siècle.

Le premier paramètre à prendre en compte est l'appartenance du roi carolingien à une très puissante famille de l'aristocratie austrasienne (les Pippinides), qui avait déjà ses traditions et habitudes, notamment en ce qui concerne l'emplacement des tombes. Par ailleurs, avec le coup d'Etat de 751 et la confirmation de celui-ci par le pape en 754 ¹², le maire du palais devient roi des Francs et, à ce titre, s'inscrit *volens nolens* dans la tradition royale mérovingienne. Il convient donc d'examiner également les possibles influences des funérailles des *reges criniti* d'avant le milieu

du VIII^e siècle¹³. Après 751-754, le roi franc reçoit aussi une onction qui lui confère un rôle et un prestige de nature religieuse et/ou sacrée¹⁴; ce nouveau statut influence-t-il l'organisation des funérailles, l'emplacement de la tombe dans l'église ou la commémoration de sa mort? Enfin, après le couronnement impérial de Charlemagne à Rome le jour de Noël 800, certains rois carolingiens oints sont aussi détenteurs de la dignité impériale; ce titre prestigieux modifie-t-il la situation à la mort de l'empereur? Existe-t-il quelques parallèles avec le rituel extrêmement sophistiqué en usage à Byzance¹⁵ ou avec le modèle romain, en particulier le modèle de la mort et de l'enterrement des empereurs chrétiens des IV^e et V^e siècles¹⁶? Pour examiner ces différents problèmes, mon point de départ est – je l'ai dit – le cas de Charlemagne qui mourut à Aix-la-Chapelle le 28 janvier 814¹⁷.

Sur la mort de Charlemagne, nous avons conservé un texte contemporain, écrit par le célèbre Eginhard aux environs de 830 : la *Vita Karoli regis*¹⁸. Si l'on en croit le texte¹⁹, Charlemagne décéda dans son palais d'Aix. Son corps fut lavé et préparé de façon solennelle. On ne savait pas où il devait être enterré parce que, selon Eginhard, en son vivant, il n'avait donné aucune instruction sur ce point. Finalement, le choix se porta sur l'église qu'il avait construite à Aix et Charlemagne y fut enterré le jour même de sa mort. Sa tombe fut placée sous un arc doré avec son portrait et une inscription (épigraphique?). Le témoignage d'Eginhard est, sur certains points, complété par d'autres sources écrites, surtout par les deux biographes majeurs de Louis le Pieux, Thegan et l'Astronome²⁰.

La place de la tombe

« On ne savait où il convenait d'enterrer Charlemagne », écrit Eginhard. Jinty Nelson a probablement raison quand elle affirme que ceux qui doutaient étaient les filles et l'entourage immédiat du défunt souverain qui se trouvaient alors au palais²¹ : aucun d'eux n'avait confiance dans le successeur désigné de Charlemagne, Louis le Pieux, déjà empereur (depuis 813), alors dans son *regnum* d'Aquitaine.

Il existait deux autres choix possibles pour cette tombe : Saint-Denis et Saint-Arnoul de Metz. Saint-Denis d'abord. Les ancêtres mosans de Charlemagne n'avaient pas qu'une seule église funéraire familiale : un certain nombre de femmes pippinides étaient enterrées dans l'abbaye de Nivelles, mais Pépin I^{er} a probablement été enterré dans son domaine de Landen et Pépin II, près de Liège, sur la colline de Chèvremont²². La tendance s'est modifiée avec l'inhumation de Charles Martel en 741 à Saint-Denis. Le choix de cette abbaye prestigieuse (et nous possédons suffisamment d'indices clairs pour être sûrs que ce choix fut celui de Charles lui-même) doit être interprété par la volonté du tout-puissant *princeps Francorum* de créer un lien entre lui et le plus illustre des rois mérovingiens, Dagobert I^{er}²³. Il reflète aussi le souhait de faire basculer le pouvoir vers la Neustrie et, ce faisant, de centraliser le pouvoir du maire du palais au centre du royaume franc. Néanmoins cette volonté a été difficile à maintenir telle quelle, comme le montrent la première division du *regnum Francorum* immédiatement avant la mort de Charles Martel et surtout la deuxième division, après celle-ci, à Vieux-Poitiers²⁴. Il faut ajouter au dossier les tensions familiales qui opposaient les deux fils aînés du défunt (Carloman et Pépin « le Bref ») d'une part, à sa nouvelle femme, Swanahilde, et à son fils cadet, Grifon, d'autre part²⁵. C'est

manifestement à l'instigation de ces derniers que Charles fut effectivement enterré à Saint-Denis, dans le chœur de l'église abbatiale ²⁶.

Sur la mort du roi Pépin I^{er} en 768, nous avons un certain nombre d'informations grâce à quatre chartes pour Saint-Denis datées du jour précédant sa mort et grâce à quelques textes plus tardifs qui évoquent la nature et la place de la tombe. Pépin, qui était tombé malade en Aquitaine à la fin de l'été 768, se dirigea vers le Nord, via Tours (où il implora l'aide de Dieu et de saint Martin pour le pardon de ses péchés), jusqu'à Saint-Denis, où il sentit l'approche de la mort. Il obtint l'approbation des grands de son entourage pour que son royaume soit divisé entre ses deux fils, Charlemagne et Carloman, dans les mêmes termes que ceux qui prévalurent à la répartition des pouvoirs sur le *regnum* franc à la mort de Charles Martel ; puis il mourut. Selon toute apparence, Pépin avait donné des ordres pour être enterré sous le porche de l'église abbatiale ²⁷. Si nous suivons le témoignage de l'abbé Suger dans le second quart du XII^e siècle et celui d'un chroniqueur anonyme de la fin du XIII^e siècle, Pépin avait été enterré la face tournée vers le sol, et non sur le dos (*prostratum, non supinum*) ²⁸ ; cette position exceptionnelle s'explique par une volonté d'humilité et doit être rapprochée du choix du porche, qui est – comme Arnold Angenendt l'a montré ²⁹ – un lieu d'humilité pénitentielle. Cette place a été, par la suite, choisie par d'autres grands personnages d'époque carolingienne : Angilbert à Saint-Riquier, Pépin (un des fils de Charlemagne) à Vérone et même – on le verra – Charlemagne lui-même à Aix-la-Chapelle ³⁰.

Outre Saint-Denis, une autre possibilité pour l'enterrement de Charlemagne était Saint-Arnoul de Metz, au centre d'une des villes les plus importantes pour les premiers Carolingiens ³¹. Un grand nombre de membres de la famille carolingienne, surtout de sexe féminin, avaient été enterrés là (quatre filles de Pépin I^{er} et de Charlemagne, ainsi qu'une des femmes de Charlemagne), non loin du glorieux ancêtre Arnoul et de Drogon, fils de Pépin II ³². Plus tard, principalement grâce à l'autorité morale et politique de l'archichapelain Drogon, son demi-frère Louis le Pieux sera également enterré à Saint-Arnoul après son décès accidentel à Ingelheim en 840 ³³.

Saint-Arnoul de Metz et, surtout, Saint-Denis étaient donc des choix possibles, mais non exclusifs. Ainsi, Carloman, frère de Pépin le Bref, fut enterré au Mont-Cassin où il était devenu moine après sa renonciation au pouvoir en 747 : après sa mort dans la vallée du Rhône, son corps avait été transporté en Italie centrale où il bénéficia d'une tombe splendide ³⁴. Un quart de siècle plus tard, Carloman, frère de Charlemagne, avait souhaité reposer à Saint-Remi de Reims et son corps fut placé dans un splendide sarcophage du IV^e siècle ³⁵. Fastrade, dernière femme de Charlemagne, fut enterrée à Saint-Aubain de Mayence ; etc.

En dépit de la possible contestation venant de Saint-Denis qui possédait une charte officielle de Charlemagne mentionnant expressément sa volonté d'être enterré près de son père ³⁶, les raisons du choix d'Aix étaient multiples :

- la raison officielle donnée par Eginhard : l'amour de Charlemagne pour son nouveau palais et son église d'Aix ³⁷ ;
- l'hypothèse de Janet Nelson d'une « mainmise » sur les funérailles par le cercle de famille de Charlemagne, sans attendre le retour de Louis le Pieux, hostile au *permaximus femineus cœtus* qui vivait à Aix ³⁸ ;

- la place symbolique que Louis le Pieux souhaitait donner à Aix, que l'on peut considérer, pendant une quinzaine d'années, comme la véritable capitale d'un Empire carolingien unifié. Il me semble évident que, même absent, Louis avait fait connaître sa volonté et approuvé le choix d'Aix. Comme Charlemagne, relativement âgé ³⁹, était fort malade, la probabilité d'une mort relativement rapide était donc grande. Le fait qu'il mourut le matin aux environs de neuf heures ⁴⁰ et qu'il fut enterré le même jour ⁴¹ implique, bien sûr, qu'une série de préparatifs matériels et techniques avaient déjà été faits : ces préparatifs avaient peut-être été réalisés à l'initiative des filles de Charlemagne, mais on ne peut exclure la possibilité d'un ordre ou de consignes de la part de Louis le Pieux. C'est ce que laissent implicitement entendre les biographes de Louis le Pieux ⁴². Je continue donc à croire ⁴³ qu'Aix fut choisi essentiellement pour des raisons symboliques liées au contrôle de la *memoria* de Charlemagne et à l'affirmation de la centralité de la future « capitale » de l'Empire de Louis le Pieux.

On pourrait se demander pourquoi Louis le Pieux, qui mourut à Ingelheim le 20 juin 840 ⁴⁴, fut enterré à Metz et non à Aix ⁴⁵. Comme argument, on ne peut invoquer la question de la distance, de la commodité ou de l'accessibilité : les routes Ingelheim/Aix et Ingelheim/Metz, de distance comparable, présentaient des difficultés de même ordre. La réponse paraît simple : Louis le Pieux ne voulait pas être enterré à Aix, aux côtés de son père. En un premier temps, au début de son règne, il avait d'ailleurs probablement pensé au porche de l'église monastique d'Inda/Kornelimünster, entre Aix et Cologne ⁴⁶. Les funérailles somptueuses de Louis furent, en fait, le double résultat de la volonté de Drogon, évêque de Metz, archichaplain et puissant conseiller de Louis, et de la tradition familiale de sacralité de Saint-Arnoul (où reposaient la mère et deux sœurs de Louis). Il faut également ajouter que le maintien de l'unité de l'Empire était, dans les années 840, une conception complètement dépassée et irréaliste.

Une inhumation en sarcophage antique

Une seconde question intéressante est celle de l'inhumation dans un sarcophage romain réutilisé ⁴⁷. Le fait est bien connu : Carloman, le frère de Charlemagne, fut enterré à Saint-Remi de Reims dans un sarcophage du IV^e siècle représentant une scène de chasse ⁴⁸. Charlemagne lui-même fut enterré dans un sarcophage du II^e siècle représentant l'enlèvement de Proserpine aux Enfers ⁴⁹. Louis le Pieux fut enseveli dans un sarcophage chrétien du midi de la France (IV^e siècle) représentant la traversée de la mer Rouge par les Hébreux sous la direction de Moïse ⁵⁰. Le sarcophage de Louis le Germanique à Lorsch était décoré de pilastres et de chapiteaux à l'antique ⁵¹. Après diverses péripéties, le corps de Charles le Chauve a vraisemblablement été placé à Saint-Denis dans une baignoire romaine en porphyre ⁵²...

Certains historiens ont relevé ce fait et l'ont qualifié d'« antiquarianisme », c'est-à-dire reflétant, principalement ou uniquement, un intérêt d'antiquaire pour les objets romains ⁵³. Janet Nelson estime, à raison, que le mot comme le concept sont « triviaux » ⁵⁴. L'Antiquité – c'est-à-dire non seulement l'Antiquité chrétienne mais aussi l'Antiquité « païenne » réinterprétée ⁵⁵ – occupe, en effet, une place d'une importance cruciale pour l'élite du monde franc. Refaçonnée ou réutilisée,

elle se révèle essentielle à la légitimation de l'Empire carolingien. Sur ce point, des conceptions idéologiques différentes sous-tendent le choix des sarcophages utilisés pour contenir les corps de ces Carolingiens ; probablement fait avec soin, il accorde une signification forte à l'iconographie ⁵⁶. Janet Nelson a développé une explication « de genre » pour ce choix et a mis en évidence de possibles mises en valeur du rôle des femmes ⁵⁷. Plus récemment, j'en ai proposé une autre qui reflète diverses options culturelles de la Renaissance carolingienne ⁵⁸ : passé récupéré sans danger pour le Salut (Carloman), passé *a priori* « connoté » (puisqu'païen) nécessitant une explication et une réinterprétation (Charlemagne), exaltation d'un passé sélectionné (Louis le Pieux), passé désincarné utilisé seulement comme référence idéologique lointaine (Charles le Chauve ou Louis le Germanique).

Matériel funéraire déposé dans le sarcophage

On le sait, la tendance générale dans les funérailles du Haut Moyen Age est à l'abandon du matériel funéraire qui, à l'époque mérovingienne, pouvait être extrêmement abondant dans les tombes des souverains ou des membres des familles aristocratiques ⁵⁹. Pour les sépultures royales carolingiennes, nos informations sont minces. Mais le cas du roi Pépin enterré face contre terre avec une petite croix sous la bouche est intéressant ⁶⁰. Et si l'on en croit Thietmar de Mersebourg décrivant l'ouverture de la tombe de Charlemagne le jour de Pentecôte de l'an 1000 ⁶¹, l'empereur avait seulement une petite croix d'or autour du cou ⁶². D'autres récits de cette ouverture de tombe, plus tardifs (chronique d'Adémar de Chabannes ; chronique de Novalèse), font état d'un abondant mobilier, mais ils sont légendaires ⁶³.

Quoi qu'il en soit, il apparaît que les premiers rois carolingiens n'ont pas été enterrés dans des vêtements somptueux ou accompagnés des symboles de leur fonction (couronne, épée, sceptre, etc.) ⁶⁴.

Quelques éléments de synthèse ?

Dans mon article de 1991 consacré à Charlemagne ⁶⁵, j'avais mis en évidence, sur la base de l'étude des dossiers individuels des premiers Carolingiens, les traits suivants qui, me semblait-il, différenciaient les funérailles royales carolingiennes de celles des empereurs byzantins des VIII^e et IX^e siècles : « aucun rituel sophistiqué, aucune église-nécropole dynastique, des tombeaux relativement discrets qui ne font pas l'objet de commémorations attentives, une préparation sommaire des corps, des vêtements sinon modestes, au moins dépourvus de tout insigne du pouvoir ».

Ces considérations, essentiellement basées sur les cas de Charlemagne et, dans une moindre mesure, de Pépin le Bref, montrent un contraste très net avec les empereurs de l'Empire romain d'Orient ⁶⁶. Je voudrais les reprendre, en répondant brièvement aux objections qui m'ont été faites.

En ce qui concerne le rituel, il est vrai que les sources écrites mentionnent, en termes généraux, les funérailles grandioses de Louis le Pieux et de Louis le Germanique ⁶⁷, mais on ne peut évacuer la constatation que Charlemagne, premier empereur romain d'Occident après plus de trois siècles de vacance de cette fonction romaine prestigieuse, fut enterré le jour même de son décès : aucune exposition du corps, aucune annonce officielle, absence de tout visiteur important ou d'ambassadeur,

présence des seuls hommes et femmes vivant dans le palais d'Aix. Eginhard ne nous dit évidemment pas tout ; peut-être même ment-il sciemment sur certains points qui lui semblaient brûlants (par exemple en taisant les préparatifs importants qui ont dû être faits pendant la maladie de Charlemagne), mais il n'en reste pas moins que la hâte dans l'accomplissement des funérailles est nécessairement antagoniste d'un rituel sophistiqué ou d'une grande cérémonie religieuse.

En ce qui concerne l'inexistence d'églises funéraires dynastiques, Janet Nelson croit pouvoir affirmer que « *this may be true in a narrow sense, but only in spite of the efforts of the rulers* » ; elle cite Saint-Denis et Saint-Arnoul comme « *necropole churches in the making* »⁶⁸. Or je persiste à croire qu'aucune véritable continuité n'est perceptible en la matière. Malgré le désir exprimé au tout début de son règne, Charlemagne ne souhaitait plus reposer à Saint-Denis, où se trouvaient pourtant les corps de son grand-père Charles Martel et de ses parents Pépin le Bref et Bertrade. Son entourage, le cercle le plus étroit de ses amis et conseillers et, peut-être, Louis le Pieux lui-même ont opté pour Aix-la-Chapelle et il n'est pas impossible que Charlemagne ait choisi lui-même le sarcophage qui devait contenir son corps⁶⁹. Quant à Louis le Pieux, même au moment où il souhaitait transformer Aix en capitale de l'Empire, il donnait ordre de préparer sa tombe non à Aix même, mais à Inda/Kornelimünster. Le choix final de Metz fut plus le fait de Drogon que de l'empereur lui-même.

Tombes modestes et commémorations discrètes : cette assertion est, en effet, probablement un peu rapide et doit être nuancée à partir de Louis le Pieux et de ses fils. Mais le cas de Charlemagne est clair : quand Otton III souhaita voir le corps de son glorieux prédécesseur en l'an mil, plus personne ne se souvenait de l'emplacement de la tombe⁷⁰. Finalement, comme on le sait aujourd'hui, cette tombe fut trouvée sous le porche de l'église palatine, mais sans aucune marque extérieure⁷¹. Il me semble extrêmement significatif qu'aucune commémoration n'ait été maintenue sur la tombe (ou auprès de celle-ci). En ce qui concerne les autres souverains, il est vraisemblable que les sarcophages de Louis le Pieux à Metz et de Louis le Germanique à Lorsch aient été placés au-dessus du sol ; ce fut certainement le cas de Carloman à Saint-Remi.

L'idée que les empereurs n'aient bénéficié d'aucune préparation élaborée du corps et d'aucun embaumement, doit être rejetée. Janet Nelson a raison de souligner que le corps de Charlemagne fut préparé *more solemn* et que ces termes ne témoignent d'aucune hâte indécente, en dépit de l'enterrement ultra-rapide. Drogon a mené le cortège funéraire d'Ingelheim à Metz pendant deux ou trois jours et il l'a fait avec ostentation. Et l'on connaît les efforts, même infructueux, d'embaumement de Charles le Chauve⁷².

Dans la tombe, on ne dépose ni *insignia*, ni *regalia*. On sait que les funérailles d'un ancien roi et que l'inauguration d'un nouveau roi sont liés à la transmission des *regalia*, en particulier de la couronne et de l'épée. On est loin de la somptuosité que l'historien peut déduire de l'ouverture, au XIII^e siècle, des grands sarcophages impériaux en porphyre des Saints-Apôtres de Constantinople⁷³.

Pour expliquer les différences entre Carolingiens et Byzantins, j'ai proposé une triple explication : l'absence de modèle de funérailles mérovingiennes qui auraient servi d'exemple à leurs successeurs ; la forte tradition (d'origine ou

d'influence monastique ?) d'humilité du souverain face à Dieu ⁷⁴; la persistance des traditions aristocratiques non royales de la famille des Pippinides, peut-être parce que, contrairement aux rituels d'inauguration, les funérailles royales n'étaient pas indispensables à la légitimation du pouvoir.

Janet Nelson estime que le premier point est le plus convaincant : il n'existait pas de *mos* funéraire mérovingienne et il n'y a avait certainement aucun équivalent occidental à la continuité du modèle des funérailles romaines et byzantines. De surcroît, il n'existe pas, dans le royaume franc, d'édifice qui puisse être comparé aux Saints-Apôtres en tant que mausolée impérial.

Quant à moi, je suis aujourd'hui plus sensible que je ne l'étais en 1991 au second point : l'humilité du souverain, liée au sacre et à l'onction royale depuis Pépin le Bref. Il conviendrait probablement d'étudier en ce sens, et de façon comparative, la « mise en scène » des funérailles en Occident et en Orient ⁷⁵.

Notes

¹ Ce texte reprend la substance de l'exposé que j'ai présenté le 21 février 2002 au Séminaire international d'anthropologie religieuse animé par J. Marx à l'Institut d'études des religions et de la laïcité de l'ULB sous le titre, un peu plus vaste, de « Les funérailles royales pendant le Haut Moyen Age ». Cet exposé introduit par J. Marx fut suivi d'une discussion menée par B. Beyer de Ryke et N. Bogaerts ; je les remercie tous trois ; j'associe à ma gratitude ceux qui, à l'issue de ma présentation, m'ont fait part de remarques et suggestions, particulièrement A. Knaepen et J.-M. Sansterre. Par ailleurs, j'avais eu l'occasion de présenter une version antérieure de ces *Carolingian Royal Funerals* à l'Université d'Edimbourg le 22 mai 1999 lors d'un colloque, dont les actes sont restés inédits, sur la mort des souverains au Moyen Age (*Sad Stories of the Death of Kings: Regicide, Usurpation and Dynastic Continuity, 500-1500 AD*) ; à cette occasion aussi, j'avais pu confronter mes vues et celles d'historiens britanniques. Je tiens à remercier P. Bennett, R. Collins, D. Bullough et mon ami et complice S. Lebecq.

² On trouvera la bibliographie du sujet, notamment, dans M. MÜLLER-WILLE, *Death and Burial in Medieval Europe*, Lund-Stockholm, 1993, dans A. DIERKENS et P. PÉRIN, « Death and Burial in Gaul and Germania, 4th-8th Century », dans L. WEBSTER et M. BROWN (éd.), *The Transformation of the Roman World, AD 400-900*, Londres, 1997, p. 79-95, et dans C. TREFFORT, *L'Eglise carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, 1996.

³ Par exemple le colloque *Sépulture, mort et symbolique du pouvoir au Moyen Age* (Centre universitaire de Luxembourg, 26-29 septembre 2000), dont les actes, édités par M. Margue, sont sous presse.

⁴ A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort. Etudes sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, Genève, 1975 ; K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historisches Katalog*, Munich, 1971 ; M. MÜLLER-WILLE, « Königsgrab und Königsgrabkirche. Funde und Befunde im frühgeschichtlichen und mittelalterlichen Nordeuropa », dans *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission*, t. 63, 1982, p. 350-412 ; T. MEIER, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes im christlichen Europa*, Stuttgart, 2002 (*Mittelalter-Forschungen*, 8).

⁵ A. DIERKENS, « Autour de la tombe de Charlemagne. Considérations sur les sépultures et les funérailles des souverains carolingiens et des membres de leur famille », dans *Byzantion*, t. 61, 1991, fasc. 1 (= A. DIERKENS et J.-M. SANSTERRE (éd.), *Le souverain à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle. Actes du colloque...*), p. 156-180.

⁶ J. NELSON, « Carolingian Royal Funerals », dans F. THEUWS et J. NELSON (éd.), *Rituals of Power, from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Cologne, 2000 (*The Transformation of the Roman World*, 8), p. 131-184, où l'on trouvera un examen approfondi (avec bibliographie et renvoi aux sources) des dossiers de chacun des souverains carolingiens.

⁷ A. DIERKENS, « La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768) », dans *Médiévales*, n° 31, automne 1996 : *La mort des grands*, p. 37-51. Ajouter à la bibliographie : W. JACOBSEN et M. WYSS, « Saint-Denis : essai sur la genèse du massif occidental », dans C. SAPIN (éd.), *Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le IV^e et le XI^e siècle*, Paris, 2002, p. 76-87 ainsi que J.-P. CALLET, « Un pseudo-Dagobert de Saint-Denis : le cénotaphe de Pépin le Bref au XII^e siècle? », dans *Iconographica. Mélanges offerts à Piotr Skubiszewski*, Poitiers, 1999 (*Civilisation médiévale*, 7), p. 29-35 : mais, en ce qui concerne mon propos actuel, les hypothèses de ces deux articles importants ne me semblent pas définitives.

⁸ M. GAILLARD, « L'éphémère promotion d'un mausolée dynastique : la sépulture de Louis le Pieux à Saint-Arnoul de Metz », dans *Médiévales*, n° 33, automne 1997, p. 141-151. Ajouter à la bibliographie E. TREMP, « Die letzte Worte des frommen Kaisers Ludwig. Von Sinn und Unsinn heutiger Textedition », dans *Deutsches Archiv*, t. 48, 1992, p. 17-36.

⁹ J. NELSON, « La mort de Charles le Chauve », dans *Médiévales*, n° 31, automne 1996 : *La mort des grands*, p. 53-66. Ajouter à la bibliographie : M. HAGEMAN, « Rottend lijk of reliek ? De begrafenis van Karel de Kale binnen de vorstelijke beeldvorming », dans *Millenium*, t. 15, 2001, p. 3-17.

¹⁰ On trouvera dans l'article cité de J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, toutes les références nécessaires. J'ai cependant l'intention de reprendre le sujet de manière approfondie, notamment en y insérant une étude des testaments et, notamment, du « testament » (811) de Charlemagne dont le texte nous a été transmis par EGINHARD, *Vita Karoli*, xxxiii, éd./trad. L. HALPHEN, *Eginhard, Vie de Charlemagne*, Paris, 4^e éd., 1967, p. 95-102 (voir M. INNES, « Charlemagne's Will: Piety, Politics and the Imperial Succession », dans *English Historical Review*, t. 112, 1997, p. 833-855) et une analyse des signes annonciateurs de la mort des souverains.

¹¹ On ne sait que très peu de choses sur les funérailles des reines et des princesses carolingiennes.

¹² En dernier lieu, J. SEMMLER, *Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung*, Düsseldorf, 2003. On attend la parution des actes du colloque, tenu à Bonn en avril 2002, sur *Der Dynastiewechsel von 751* (éd. M. BECHER).

¹³ En attendant la parution d'une synthèse de S. Lebecq qui a déjà présenté plusieurs exposés sur la question, on verra, par exemple, J. M. WALLACE-HADRILL, « The Graves of Kings », dans *Studi Medievali*, 3^e s., t. 1, 1960, p. 177-194 et J. EHLERS, « Grablege und Bestattungsbrauch der deutschen Könige im Früh- und Hochmittelalter », dans *Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch*, 1989, p. 39-74. Voir aussi les ouvrages déjà cités de A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort*, de K.-H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen* et de Th. MEIER, *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes*.

¹⁴ En fin des actes du colloque sur le coup d'Etat de 751 annoncés *supra* n. 12 (et particulièrement l'étude de A. Angenendt), voir A. J. STOCLET, « La *Clausula de unzione Pippini regis*, vingt ans après », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 78, 2000, p. 719-771 et le volumineux catalogue, édité par M. KRAMP, *Krönung. Könige in Aachen. Geschichte und Mythos*, Mayence, 2000 (mon article « Krönung, Salbung und Königsherrschaft im karolingischen Staat und in den auf ihn folgenden Staaten », p. 131-139 devrait être revu).

¹⁵ P. GRIERSON, « The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042) », dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 16, 1962, p. 1-63 ; P. KARLIN, « L'adieu à l'empereur », dans *Bzvantion*, t. 61, 1991 (*op. cit.*), p. 112-155.

¹⁶ J. ARCE, *Fumus imperatorum: les funerales de los emperadores romanos*, Madrid, 1988.

¹⁷ Sources dans J. F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, t. 1 : *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751-918*, nouv. éd. par (...) C. BRÜHL et H. KAMINSKY, Hildesheim, 1966, p. 224-225, n° 508a-508c.

¹⁸ Texte sur lequel la bibliographie est colossale. Voir, en dernier lieu, M. TISCHLER, *Einharts Vita Karoli. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption*. Hanovre, 2 vol., 2001 (*Monumenta Germaniae Historica, Schriften*, 48), surtout t. 1, p. 151-239 (pour la date : 829-830).

¹⁹ EGINHARD, *Vita Karoli*, xxx et xxxi, éd. HALPHEN, p. 86-89 : « (...) *sacra communione percepta, decessit, anno aetatis suae septuagesimo secundo et ex quo regnare coeperat quadragesimo septimo, V kal. Febr. hora diei tertia. Corpus more solemniori lotum et curatum et maximo totius populi luctu ecclesiae inlatum atque humatum est. Dubitatum est primo ubi reponi deberet, eo quod ipse vivus de hoc nihil praecepisset. Tandem omnium animis dedit nusquam honestius tumulari posse quam in ea basilica quam ipse propter amorem Dei et domini nostri Ihesu Christi et ob honorem sanctae et aeternae Virginis genetricis eius proprio sumptu in eodem vico construxit. In hac sepultus est eadem die qua defunctus est arcusque supra tumulum deauratus cum imagine et titulo exstructus. Titulus ille hoc modo descriptus est* · SUB HOC CONDITORIO SITUM EST CORPUS / KAROLI MAGNI ATQUE ORTHODOXI IMPERATORIS / QUI REGNUM FRANCORUM NOBILITER AMPLIAVIT / ET PER ANNOS XLVII FELICITER REXIT / DECESSIT SEPTUAGENARIUS ANNO DOMINI DCCC°XIII° / INDICTONE VII, V KAL. FEBR. ».

²⁰ THEGAN, *Gesta Hludowici imperatoris*, VII-VIII, éd. E. TREMP, Hanovre, 1995 (*M.G.H., Scriptores Rerum Germanicarum*, 64), p. 186-190 ; L'ASTRONOME, *Vita Hludowici imperatoris*, XX-XXI, éd. E. TREMP, *ibid.*, p. 344-350.

²¹ En particulier J. NELSON, « La cour impériale de Charlemagne », dans R. LE JAN (éd.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne, du début du IX^e siècle aux environs de 920*, Lille, 1998, p. 177-191 (aux p. 189-191) ; EAD., *Carolingian Royal Funerals*, *op. cit.*, p. 146.

²² Sources et bibliographie dans M. WERNER, *Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit. Untersuchungen zur Geschichte einer karolingischen Stammlandschaft*, Göttingen, 1980, p. 426-441.

²³ Sur Dagobert I^{er} et Saint-Denis, voir notamment J. SEMMLER, « Saint-Denis: von der bischöflichen Coemeterialbasilika zur königlichen Benediktinerabtei », dans H. ATSMÄ (éd.), *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international*, Sigmaringen, 1989 (*Beihefte der Francia*, 16), t. 2, p. 75-123 ; ainsi que diverses études de P. Périn et de A. Stoclet.

²⁴ Sur cette question des partages du *regnum*, voir surtout H.-J. SCHÜSSLER, « Die fränkischen Reichsteilung von Vieux-Poitiers (742) und die Reform der Kirche in den Teilreichen Karlmanns und Pippins », dans *Francia*, t. 13, 1985, p. 47-112, dont certaines idées doivent cependant être considérablement revues (voir l'article cité dans la note suivante et les actes du colloque mentionné *supra*, n. 12).

²⁵ Sur Grifon et Swanahilde, en dernier lieu, voir les hypothèses, audacieuses et probablement excessives, de M. BECHER, « Eine verschleierte Krise. Die Nachfolge Karl Martells 741 und die Anfänge der karolingischen Hofsgeschichtsschreibung », dans J. LAUDAGE (éd.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*, Cologne-Weimar-Vienne, 2003, p. 95-133.

²⁶ Sources et commentaire dans K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen*, *op. cit.*, p. 181, A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort*, *op. cit.*, p. 70-71 et A. DIERKENS, *La mort et les funérailles de Pépin le Bref*, *op. cit.*, p. 40.

²⁷ Discussion de l'emplacement exact de la tombe de Pépin et de la nature de l'inscription qui la signalait dans A. DIERKENS, *La mort et les funérailles de Pépin le Bref*, *op. cit.*, p. 44-48 (avec références aux interprétations divergentes de B. Bischoff et de A. Stoclet). Ajouter les indications de W. JACOBSEN et M. WYSS, *Saint-Denis*, *op. cit.*, p. 85.

²⁸ SUGER, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, II, 2, éd. F. GASPARRI, *Suger, Œuvres*, t. 1, Paris, 1996, p. 112 ; *Grandes Chroniques de France*, éd. J. VIARD, t. 2, Paris, 1922, p. 258-259.

²⁹ A. ANGENENDT, « *In porticu ecclesiae sepultus*. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung », dans H. KELLER et N. STAUBACH (éd.), *Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck*, Berlin-New York, 1994, p. 68-80.

³⁰ Récemment, A. DIERKENS, « Avant-corps, galilées, massifs occidentaux : quelques remarques méthodologiques en guise de conclusions », dans C. SAPIN (éd.), *Avant-nefs et espaces d'accueil*, *op. cit.*, p. 495-503, aux p. 498-499 (avec références).

³¹ O.-G. OEXLE, « Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf », dans *Frühmittelalterliche Studien*, t. 1, 1967, p. 250-364. Depuis, voir C. HEITZ, « Metz au temps de Charlemagne », dans *La chanson de geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis*, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, t. 1, p. 51-66 ainsi que M. PARISSÉ, « Metz, une capitale médiévale », dans C. LAURENT, B. MERDRIGNAC et D. PICHOT (éd.), *Mondes de l'Ouest et villes du monde. Regards sur les sociétés médiévales. Mélanges en l'honneur d'André Chédeville*, Rennes, 1998, p. 523-537.

³² M. GAILLARD, *L'éphémère promotion*, *op. cit.*, p. 145 fait remarquer, avec raison, que seules les femmes carolingiennes (ou presque) étaient enterrées à Saint-Arnoul. Le même phénomène s'observe aussi pour la vaste et riche nécropole mérovingienne de Saint-Denis. Il conviendrait de se pencher attentivement sur cette « curiosité » historique.

³³ En dernier lieu, S. GLANSDORFF, « L'évêque de Metz et archichapelain Drogon (801/802-855) », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 81, 2003, sous presse. Voir aussi les articles cités *infra*, n. 50.

³⁴ Eléments du dossier dans A. DIERKENS, « Der Hausmeier Karlmann », dans M. BECHER (éd.), *Der Dynastiewechsel von 751*, op. cit., sous presse.

³⁵ Sur le décès de Carloman (4 décembre 771), mention des sources dans J. F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, op. cit., t. 1, p. 60, n° 130a.

³⁶ Acte du 13 janvier 769, éd. E. MÜHLBACHER, *M.G.H., Diplomata Karolinorum*, t. 1 (1906), p. 81-82, n° 55.

³⁷ EGINHARD, *Vita Karoli*, xxxi, éd. HALPHEN, p. 88; *supra*, n. 19.

³⁸ J. NELSON, *La cour impériale*, op. cit., p. 189-190; EAD., « La famille de Charlemagne », dans A. DIERKENS et J.-M. SANSTERRE (éd.), *Le souverain à Byzance*, op. cit., p. 194-212, aux p. 214-215 qui se réfère au passage cité de l'ASTRONOME, *Vita Hluodowici*, xxiii, éd. E. TREMP, p. 352.

³⁹ Sur la date de naissance de Charlemagne (2 avril 748), voir l'article fondamental de K. F. WERNER, « Das Geburtsdatum Karls des Grossen », dans *Francia*, t. 1, 1973, p. 115-157, revu par M. BECHER, « Drogo und die Königserhebung Pippins », dans *Frühmittelalterliche Studien*, t. 23, 1989, p. 131-153.

⁴⁰ EGINHARD, *Vita Karoli*, xxx, éd. HALPHEN, p. 86; voir *supra*, n. 19. La troisième heure du jour, en janvier, équivaut environ à neuf heures du matin; voir, par exemple, le tableau p. 112-113 de J. BIARNE, « Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (iv^e-vi^e siècles) », dans *Le temps chrétien, de la fin de l'Antiquité au Moyen Age (iv^e-xiii^e siècle)*, Paris, 1984, p. 99-128.

⁴¹ Les raisons qui ont poussé la famille et les proches de Charlemagne à un enterrement tellement rapide restent sujettes à discussion; éléments dans A. DIERKENS, *Autour de la tombe de Charlemagne*, op. cit., p. 164. Les réserves de J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, op. cit., p. 148 et n. 68 me semblent sans objet.

⁴² Référence des deux sources majeures, voir *supra*, n. 20.

⁴³ *Contra* M. GAILLARD, *L'éphémère promotion*, op. cit., p. 148; J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, op. cit., notamment p. 147.

⁴⁴ Sources dans J. F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, op. cit., t. 1, p. 412, n° 1014c.

⁴⁵ M. GAILLARD, *L'éphémère promotion*, op. cit., p. 148.

⁴⁶ L. HUGOT, *Kornelimünster. Untersuchungen über die baugeschichtliche Entwicklung der ehemaligen Benediktinerklosterkirche*, Cologne-Graz, 1968, p. 103-110; M. GAILLARD, *L'éphémère promotion*, op. cit., p. 147.

⁴⁷ De façon générale: E. JAMES, « The Continental Context », dans S. M. FOSTER (éd.), *The St Andrews Sarcophagus. A Pictish Masterpiece and its International Connections*, Dublin, 1998, p. 240-249 et A. EFFENBERGER, « Die Wiederverwendung römischer, spätantiker und byzantinischer Kunstwerke in der Karolingerzeit », dans C. STIEGMANN et M. WEMHOFF, (éd.), *799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Grosse und Papst Leo III. in Paderborn. Beiträge zur Katalog der Ausstellung Paderborn 1999*, Mayence, 1999, p. 643-661.

⁴⁸ En plus d'ouvrages généraux (comme A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort*, op. cit., p. 178-179), voir surtout R. HAMANN-MAC LEAN, « Die Reimser Denkmale des französischen Königtums im 12. Jahrhundert. Sant-Remi als Grabkirche im frühen und hohen Mittelalter », dans H. BEUMANN (éd.), *Beiträge zur Bildung der französischen Nation im Früh- und Hochmittelalter*, Sigmaringen, 1983 (*Nationes*, 4), p. 93-259, aux p. 126-138 et A. PRACHE, « La tombe du roi Carloman à Saint-Remi de Reims », dans M. ROUCHE (éd.), *Clovis. Histoire et mémoire. Actes du colloque international d'histoire de Reims*, t. 2: *Le baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire*, Paris, 1997, p. 777-784. Voir aussi J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, op. cit., p. 143-145 et 171.

⁴⁹ P. E. SCHRAMM et F. MÜTHERICH (éd.), *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser. Ein Beitrag zur Herrschergeschichte von Karl dem Grossen bis Friedrich II. (769-1250)*, Munich, 1962, p. 120, n° 18; E. G. GRIMME, *Der Aachener Domschatz*, Dusseldorf, 1972 (*Aachener*

Kunstblätter, 42), p. 8, n° 3; T.-M. SCHMIDT, « Proserpina-Sarkophag », dans C. STIEGMANN et M. WEMHOFF (éd.), 799. *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Grosse und Papst Leo III in Paderborn. Katalog der Ausstellung Paderborn 1999*, Mayence, 1999, t. 2, p. 758-763, n° x.41. Interprétation: J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, op. cit., p. 153 (exaltation du pouvoir féminin).

⁵⁰ J. DOIGNON, « Le monogramme cruciforme du sarcophage paléochrétien de Metz représentant le passage de la Mer Rouge », dans *Cahiers archéologiques*, t. 12, 1962, p. 65-87; J. A. SCHMOLL gen. EISENWERTH, « Das Grabmal Kaiser Ludwigs des Frommen in Metz », dans *Aachener Kunstblätter*, t. 45, 1974, p. 75-96; M. GAILLARD, *L'éphémère promotion*, op. cit., p. 141-151; T.-M. SCHMIDT, « Fragmente eines Sarkophags », dans C. STIEGMANN et M. WEMHOFF (éd.), 799. *Kunst und Kultur, Katalog*, op. cit., t. 2, p. 763-766, n° x.42; E. BOSHOFF, *Ludwig der Fromme*, Darmstadt, 1996, p. 247-250; I. BARDIÈS, « Sarcophage de Louis le Pieux », dans *Le chemin des reliques. Témoignages précieux et ordinaires de la vie religieuse à Metz au Moyen Age*, Metz, 2000, p. 23-25. Interprétation: J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, op. cit., p. 155-157 (identifications de Louis avec Moïse et de Judith, la femme de Louis, avec Myriam).

⁵¹ P. E. SCHRAMM et Fl. MÜTHERICH, *Denkmale*, op. cit., p. 128, n° 37; E. BERLET, « Der Sarkophag Ludwigs des Deutschen », dans *Beiträge zur Geschichte des Klosters Lorsch*, Lorsch, 2^e éd., 1980, p. 165-172; W. HARTMANN, *Ludwig der Deutschen*, Darmstadt, 2002, p. 61-62.

⁵² B. DE MONTESQUIOU-FEZENSAC, « Le tombeau de Charles le Chauve à Saint-Denis », dans *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1963, p. 84-88; D. GABORIT-CHOPIN, « Baignoire de prophète », dans *Le Trésor de Saint-Denis. Catalogue d'exposition*, Paris, 1991, p. 69, n° 6. Commentaire: J. NELSON, *La mort de Charles le Chauve*, op. cit., p. 58 et EAD., *Carolingian Royal Funerals*, op. cit., p. 161-166.

⁵³ R. MELZAK, « Antiquarianism in the Time of Louis the Pious and its Influence on the Art of Metz », dans P. GODMAN et R. COLLINS (éd.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, 1990, p. 629-640.

⁵⁴ J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, op. cit., p. 155.

⁵⁵ G. BROWN, « Introduction: the Carolingian Renaissance », dans R. MCKITTERICK (éd.), *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, 1994, p. 1-51; Y. HEN et M. INNES (éd.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge, 2000; A. KNAEPEN, « L'histoire gréco-romaine dans les sources littéraires latines de la première moitié du IX^e siècle: quelques conclusions provisoires », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 79, 2001, p. 341-372.

⁵⁶ Le choix d'un sarcophage en tenant compte de son iconographie a dû avoir lieu indépendamment du fait qu'il soit resté visible ou qu'il ait été enterré.

⁵⁷ J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, op. cit., notamment p. 153 et 155-156.

⁵⁸ A. DIERKENS, « *Ad instar illius quod Beseleel miro composuit studio*. Eginhard et les idéaux artistiques de la « Renaissance carolingienne » », dans F. BOUGARD, R. LE JAN et J.-M. SANSTERRE (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Paris-Rome, sous presse.

⁵⁹ Tout récemment B. EFFROS, *Caring for Body and Soul. Burial and the Afterlife in the Merovingian World*, Pennsylvania University, 2002; EAD., *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2003. Voir aussi *supra*, n. 2.

⁶⁰ *Grandes Chroniques de France*, éd. J. VIARD, t. 2, op. cit., p. 258-259: « *ensepouturez fu en l'église de Saint-Denis en France. Adenz fu couchiez ou sarcou, une croix desoz la face et le chief torné devers l'Orient* ». Sur ce passage, voir A. DIERKENS, *La tombe et les funérailles de Pépin le Bref*, op. cit., p. 44. On pourrait rapprocher ce dépôt d'une croix des *Goldblattkreuze*

attestées en Italie du Nord et dans le Sud de l'Allemagne, surtout au VII^e siècle. Voir en dernier lieu, les remarques de H. ROTH, « Childerichs Ring: Fremde Könige mit dem Augen von Byzanz gesehen? », dans *Acta Praehistorica et Archaeologica*, t. 34, 2002, p. 129-134 (avec renvoi aux principales publications antérieures).

⁶¹ Sur ce dossier, les sources sont mentionnées dans J. F. BÖHMER, *Regesta Imperii*, t. 2: *Sächsisches Haus (919-1024)*, fasc. 3: *Die Regesten des Kaiserreiches unter Otto III.*, nouv. éd. par M. UHLIRZ, Graz-Cologne, 1957, p. 760-761, n° 1370b. On trouvera un aperçu des thèses et hypothèses liées à cet acte symbolique capital dans A. DIERKENS, *Autour de la tombe de Charlemagne*, *op. cit.*, p. 169-175, qu'il conviendrait d'actualiser tant en ce qui concerne les éditions des textes (éditions plus récentes de la Chronique de Novalèse ou de celle d'Adémar de Chabannes, par exemple) que la bibliographie. Voir en dernier lieu, K. GÖRICH, « Otto III. öffnet das Karlgrab in Aachen. Überlegungen zu Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung », dans G. ALTHOFF et E. SCHUBERT (éd.), *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen*, Sigmaringen, 1998, p. 381-430.

⁶² THIETMAR DE MERSEBOURG, *Chronicon*, IV, 47, éd. R. HOLTZMANN, Berlin, 2^e éd., 1955 (*M.G.H., Scriptores rerum germanicarum*, n. s. 9), p. 184-185: « *Karoli cesaris ossa ubi requiescerent, cum dubitaret, rupto clam pavimento, ubi ea esse putavit, fodere, quousque haec in solio inventa sunt regio, iussit. Crucem auream, quae in collo eius pependit, cum vestimentorum parte adhuc imputribilium sumens, caetera cum veneratione magna reposuit* ».

⁶³ Voir les études citées *supra*, n. 61 ainsi que l'article fondamental de H. BEUMANN, « Grab und Thron Karls des Grossen zu Aachen », dans *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, t. 4: *Das Nachleben*, Dusseldorf, 1967, p. 9-38.

⁶⁴ La première mention explicite du lien entre une tombe royale et les *regalia* se lit dans les *Historiae* de Richer (III, 110; par ex. éd. R. LATOUCHE, *Richer. Histoire de France*, Paris, 1937, p. 143) à propos de l'inhumation à Saint-Remi de Reims de Lothaire, roi de Francie Occidentale, en 986: « *Interea magnifice funus regium multo divitiarum regalium ambitu accuratur. Fit ei lectus regalibus insignibus adornatus; corpus bissina veste induitur, ac desuper palla purpurea gemmis ornata auroque intexta operitur. Lectum regnorum primates deferebant. Preibant episcopi et clerus cum evangelis et crucibus; penes quos etiam qui eius coronam ferebat multo auro gemmisque pretiosis nitentem cum aliis multis insignibus eiulando incedebat* ». Pour le royaume/Empire germanique, les renseignements sont rassemblés dans P. E. SCHRAMM et Fl. MÜTHERICH, *Denkmale*, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁵ A. DIERKENS, *Autour de la tombe de Charlemagne*, *op. cit.*, p. 179-180.

⁶⁶ Ces remarques devraient, bien sûr, être nuancées (voire, çà et là, radicalement modifiées) pour d'autres souverains contemporains des Carolingiens, notamment anglo-saxons et vikings. Sur ce point, je renvoie globalement aux études de Michael Müller-Wille, dont la principale est citée *supra*, n. 4.

⁶⁷ M. HAGEMAN, *Rottend lijk of reliek*, *op. cit.*, p. 5-7 (centrée sur le discours relatif aux funérailles plutôt que sur les funérailles elles-mêmes). J. NELSON, *La mort de Charles le Chauve*, *op. cit.*, p. 64-65 insiste sur le rôle de Charles le Chauve en matière de rituel: « Quels qu'aient été les rites funéraires des plus anciens Carolingiens, c'est à Charles le Chauve que revient le mérite d'avoir élaboré un rituel et désigné une église servant de sépulture royale ».

⁶⁸ J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁹ Pour replacer le sarcophage de Charlemagne dans son contexte de pièces romaines et italiennes de remploi, voir L. CLEMENS, *Tempore Romanorum constructa. Zur Nutzung und Wahrnehmung antiker Überreste nördlich der Alpen während des Mittelalters*, Stuttgart, 2003, p. 273-274.

⁷⁰ Voir le texte de Thietmar cité *supra*, n. 62.

⁷¹ Belle démonstration, notamment, dans H. BEUMANN, *Grab und Thron*, *op. cit.*, *passim*. Voir aussi L. HUGOT, « Baugeschichtliches zum Grab Karls des Grossen », dans *Aachener Kunstblätter*, t. 52, 1984, p. 13-28.

⁷² A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort*, *op. cit.*, p. 27-31 ; ainsi que la contextualisation de cet embaumement (très différente chez les deux historiennes) de J. NELSON, *La mort de Charles le Chauve*, *op. cit.* et de M. HAGEMAN, *Rottend lijk of reliëk*, *op. cit.*

⁷³ *Supra*, n. 15.

⁷⁴ Sur cette question, l'étude de base reste L. BORNSCHEUER, *Miseriae regum. Untersuchungen zum Krisen- und Todesgedanken in den herrschaftstheologischen Vorstellungen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin, 1968.

⁷⁵ Je voudrais citer ici la belle phrase conclusive de J. NELSON, *Carolingian Royal Funerals*, *op. cit.*, p. 176 : « *Royal funerals played a part in legitimising the power of successors by focusing attention on cult-sites that were regnal as well as royal, and by deploying symbols of regality, of royal office to be borne in humility. Here they complemented Frankish rituals of kingmaking which in the ninth century came to incorporate a profession or oath. The Carolingian's funerals thus did not only mark an end to his earthly career: it expressed the hope of his immediate family and entourage, his clergy and his faithful men that the king's fulfilment of his promise would be rewarded in the beginning on an eternal reign* ».

Les rituels d'investiture et de mort du pape au XIII^e siècle Un exemple de pouvoir sacré

Benoît BEYER DE RYKE

Deux tendances historiographiques récentes : les pratiques du pouvoir et l'importance du corps au Moyen Age

L'un des tournants majeurs dans l'historiographie du « fait politique » au cours des vingt dernières années a été le passage d'une histoire des *théories* politiques à une histoire des *pratiques* du pouvoir. Autrement dit, plutôt que d'envisager abstraitement les théories et les institutions politiques, la tendance est maintenant de tâcher de comprendre comment ces théories et institutions s'incarnent dans le tissu social. Il s'agit en somme de produire une histoire sociale des concepts politiques. C'est dans cette perspective que s'inscrit ce séminaire d'anthropologie religieuse, dont l'enjeu est de cerner au plus près les rapports du pouvoir et du sacré. Comment fonctionne le pouvoir politique, conçu comme une structure symbolique sacralisée ? Quelle est la théologie politique à l'œuvre et comment est-elle mise en scène ? L'un des endroits où ce rapport entre pouvoir et sacré est le plus manifeste est le corps de celui qui est chargé d'exercer les fonctions politiques les plus hautes, qu'il soit roi, empereur, pape... ou même, de nos jours, président de la République ¹. C'est cet aspect que j'ai choisi d'aborder pour le Moyen Age, en partant de la personne du pape, dans sa dimension corporelle aussi bien qu'institutionnelle. Et ceci, à deux moments-clés de son existence en tant que souverain pontife : celui de son accession au pouvoir suprême à la tête de l'Eglise et celui de sa mort, mise en scène symboliquement afin de marquer la continuité de l'institution. Ayant eu l'occasion d'aborder ailleurs ces questions sur le plan de l'histoire des idées et des doctrines ², je les développerai ici sous l'angle de l'anthropologie religieuse, en envisageant la manière dont les gestes, symboles, rituels publics « donnent à voir » la dimension sacrée du pouvoir pontifical. Les travaux d'Agostino Paravicini Bagliani sur la curie pontificale et sur le corps du pape seront ici de bons guides ³. Ils participent à la fois de cette nouvelle approche

anthropologique du pouvoir et également d'un regain d'intérêt pour le corps dans les études médiévales.

Depuis quelques années, le corps est devenu l'objet d'une attention toute particulière de la part des médiévistes. On s'est rendu compte que le Moyen Age n'avait ni ignoré, ni rejeté (radicalement) le corps, ainsi que pouvait le laisser supposer une lecture stéréotypée et par trop platonicienne du christianisme médiéval. La tradition platonicienne en effet considère que l'âme, qui est créée, préexiste de toute éternité au corps dans lequel elle trouve un logement provisoire et méprisable, dont elle doit tâcher de s'évader. Dans une telle perspective, la vie terrestre et charnelle, considérée comme illusoire, est totalement dévalorisée par rapport au monde spirituel qui est la vraie patrie de l'âme. Le corps, « prison de l'âme » selon Platon, n'est par conséquent pas l'objet d'une très grande attention. Au contraire, le corps (ou la corporéité ⁴) a été l'une des préoccupations essentielles du Moyen Age, parce que le christianisme (religion de l'Incarnation et véritable ciment de la société d'alors) l'avait placé au cœur de sa réflexion. Paradoxalement donc, le Moyen Age, souvent synonyme de spiritualité, a pris le corps comme un de ses thèmes centraux. Il faut cependant remarquer que le corps est fondamentalement l'objet de tensions antithétiques à cette époque. D'un côté, Grégoire le Grand – dans la ligne d'un certain platonisme – en parle comme de l'« abominable vêtement de l'âme » et l'on pourrait multiplier les jugements dans ce sens, d'auteurs tant patristiques (Origène, Jérôme) que monastiques, qui témoignent tous d'une orientation pessimiste du christianisme à l'égard du monde corrompu par le péché. De l'autre côté, ce même christianisme prêche la résurrection de la chair, promettant aux élus du Jugement dernier de revêtir au paradis un « corps glorieux ». A y regarder de plus près d'ailleurs, le corps est partout présent dans le christianisme. La *Genèse* relate comment Dieu, à l'origine des temps, crée l'homme à son image, avec un corps et une âme. Au travers de l'Incarnation, événement central du christianisme, ce Dieu vient sur terre et prend le corps d'homme qu'il a lui-même créé. Il sacrifie son propre corps sur la croix, ressuscite et monte au ciel corporellement. Sa mère, la Vierge Marie, monte également au ciel avec son corps. Par l'eucharistie ⁵, le croyant s'incorpore la chair salvatrice du Christ. Enfin, ainsi qu'il a été rappelé plus haut, le corps est promis à une résurrection glorieuse à la fin des temps, quand l'âme séparée se réunira à lui ⁶. On le voit, le christianisme, qui a si souvent professé son mépris de la chair pécheresse, n'a cessé par ailleurs de s'interroger sur la nature de la corporéité. En définitive, le christianisme, bien loin d'avoir rejeté le corps, l'a valorisé d'une façon tout à fait singulière. C'est évidemment un corps très éloigné des corps hédonistes et bronzés de nos publicités, mais c'est un corps malgré tout. Comme l'écrit Jean-Claude Schmitt, « (...) si le christianisme a introduit une rupture dans l'histoire occidentale, si l'Antiquité tardive est à ce titre le moment d'une vraie révolution, c'est bien, en tout premier lieu, parce que le corps en chrétienté a acquis alors une dignité qu'il n'avait jamais eue jusque-là : n'est-ce pas le corps de l'homme, passible et mortel, qui fut assumé par le Fils de Dieu lui-même quand « le Verbe s'est fait chair » (*Jean* 1, 2) ? » ⁷. Il faudrait cependant se garder d'oublier que si le corps est important dans l'anthropologie chrétienne (et plus important sans doute qu'on ne le pense ordinairement), il est malgré tout subordonné à l'âme à laquelle il est lié. C'est l'association d'un corps et d'une âme qui fait la personne humaine dans le

christianisme, mais les deux termes n'ont pas la même valeur : dans ce binôme, l'âme prime. Pour autant, même dans les pratiques ascétiques qui visent à le spiritualiser, le corps n'est pas pour le chrétien ce dont il faut se débarrasser. Le renoncement à la chair n'est pas le renoncement au corps ⁸. Le moine ou l'ascète lutte contre la chair, afin d'anticiper dans sa personne le corps glorieux du Jugement dernier.

Cet intérêt pour le corps dans les études médiévales a pris des formes variées. On en trouvera un bon état de la question dans plusieurs travaux récents ⁹, en particulier dans un livre d'entretiens de Jacques Le Goff avec Nicolas Truong, paru en 2003, intitulé précisément *Une Histoire du corps au Moyen Age* ¹⁰. Parmi ceux qui ont contribué à faire du corps un des thèmes les plus actuels de la médiévistique, il convient d'ailleurs de mentionner deux des principaux disciples de Le Goff : Alain Boureau et Jean-Claude Schmitt. Dans son ouvrage *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham* ¹¹, Alain Boureau ¹² s'est penché sur la controverse autour du corps mort du Christ : qu'en est-il de ce corps détaché de son âme, pendant les trois jours qui séparent la crucifixion de la résurrection ? Ce corps est-il toujours un corps humain ou ne s'agit-il plus que d'un cadavre, une chose en quelque sorte ? Jean-Claude Schmitt de son côté a consacré à la question du corps plusieurs de ses « essais d'anthropologie médiévale » ¹³. On se souvient en outre de son livre sur les gestes au Moyen Age ¹⁴, qui impliquent bien évidemment aussi la corporéité. L'histoire du corps au Moyen Age est en réalité fort complexe, dans la mesure où elle touche à des dimensions extrêmement variées, qui vont de l'histoire physique et biologique du corps, aux comportements alimentaires, vestimentaires ou sexuels, au corps souffrant et à la médecine, ainsi qu'au rapport de l'homme médiéval à son propre corps ¹⁵, sans oublier bien sûr l'aspect qui nous retiendra ici : les enjeux théologico-politiques du corps.

Le premier historien à avoir réellement pris en compte la dimension théologico-politique du corps (à l'exception peut-être de Marc Bloch avec son livre sur les rois thaumaturges ¹⁶) est Ernst Kantorowicz, à la fin des années cinquante du siècle dernier. La question des funérailles des souverains, dans les monarchies anglaise et française, se trouve à la base de sa célèbre analyse des « deux corps du roi » ¹⁷. Pour la résumer brièvement, disons que le souverain a deux corps, un *corpus physicum*, sa personne charnelle, corps naturel qui souffre et qui meurt, et un *corpus mysticum*, corps politique et immortel qui se transmet surnaturellement à son successeur et symbolise la permanence du pouvoir royal : c'est à ce corps que l'on fait référence quand on prononce la phrase « Le roi est mort, vive le roi ! ». L'idée est clairement mise en scène (comme l'a montré Ralph Giesey ¹⁸) lors des funérailles des rois de France, où – au cours d'un fastueux cérémonial d'inhumation (qui fut pratiqué des années 1422 à 1610) – une effigie du défunt est substituée à la dépouille mortelle. N'étant pas sujette à la corruption, elle symbolise la continuité du pouvoir (au travers de la transmission dynastique). Ceci illustre en quelque sorte la distinction entre la personne et la fonction. Cependant, Alain Boureau a montré, dans *Le simple corps du roi* ¹⁹, que les souverains français n'étaient jamais parvenus à faire accepter totalement cette sacralité de leur corps.

Plus récemment, Agostino Paravicini Bagliani a repris l'analyse théologico-politique du corps, mais cette fois-ci en l'appliquant au pape ²⁰. Et à la différence du

roi, il a souligné que le pape n'avait qu'*un* corps ! En effet, alors que le corps du roi connaît une perpétuation dans un autre corps qui est le corps de son héritier, le pape ne peut pas se perpétuer dans un corps qui viendrait génétiquement de lui. Dans le cas du pape, le corps qui continue est celui de l'Eglise – représentée par les cardinaux pendant la vacance – et non celui de son héritier biologique (comme c'est le cas dans une succession dynastique royale). L'Eglise est une institution élective, ce que n'est pas la royauté ²¹. Alors que «le roi ne meurt jamais» (le roi survit au roi), même le pape meurt. Par conséquent, tout l'effort de l'Eglise romaine a été de tenter de résoudre le problème de la continuité de l'institution en permettant la succession de *deux corps différents*, celui du pape défunt et celui du nouveau pontife. L'Eglise est immortelle, mais le pape, lui, ne l'est pas. Après lui, ce sont les cardinaux qui doivent recommencer et élire un nouveau pape. Si la formule qui convient à la monarchie est «Le roi est mort, vive le roi !», celle qui rend compte de la continuité de l'institution ecclésiale par-delà la mort du pape pourrait être «Le pape est mort, vive l'Eglise !». Cependant, si le pape n'a qu'un corps, Paravicini Bagliani montre aussi qu'il a deux personnes (ou peut-être – à l'image du Christ – deux natures) : la personne physique d'une part, et, d'autre part, une supra-personnalité institutionnelle qui le place – en tant que représentant du Christ sur terre – au-dessus de la condition humaine.

C'est au croisement de cette approche anthropologique du pouvoir et de cette attention particulière portée au corps dans les études médiévales que je voudrais placer mon analyse, en envisageant plus spécifiquement les rituels liés à l'investiture du pape et à ses funérailles, tels qu'ils existent – ou se mettent en place – au XIII^e siècle.

Pourquoi le XIII^e siècle ?

Le XIII^e siècle est particulièrement intéressant en ce qui concerne la papauté, dans la mesure où beaucoup d'institutions et de rituels se mettent en place à ce moment-là, répondant aux transformations profondes survenues au sein de l'Eglise depuis le courant des années 1050. C'est donc une période qui innove de manière décisive sur le plan institutionnel et rituel ²². A ce titre, ce siècle constitue un bon «laboratoire» pour observer concrètement la papauté et l'ecclésiologie médiévales à l'œuvre. Plusieurs éléments qui aujourd'hui encore nous semblent consubstantiels au fonctionnement de l'Eglise catholique romaine ont trouvé leur origine, non seulement au Moyen Age mais pour beaucoup d'entre eux, au XIII^e siècle. En outre, l'Eglise (et la papauté) n'a jamais été aussi puissante qu'en ce siècle-là : l'institution continue de bénéficier des apports du mouvement réformateur du XI^e siècle, sans connaître encore le déclin du XIV^e. Le long XIII^e siècle que j'envisagerai couvre la période qui va des pontificats d'Innocent III à celui de Boniface VIII, soit de 1198 (début du premier) à 1303 (fin du second). Sans revenir en détail sur la réforme grégorienne – dont l'un des objectifs était de lutter contre la mainmise du pouvoir impérial sur l'Eglise –, il faut rappeler qu'à partir du pontificat de Grégoire VII au XI^e siècle, on assiste à une monarchisation de l'institution ecclésiale romaine qui s'accompagne d'un processus d'*imitatio imperii* («imitation de l'empire») : le pape absorbant en quelque sorte dans sa personne les prérogatives de l'empereur. Pour les théoriciens favorables à la théocratie pontificale (fondée en grande partie sur l'augustinisme politique ²³), le pape devient détenteur de la plénitude de puissance. Aux XII^e-XIII^e siècles, ce

mouvement aboutit à un changement de dénomination lourd de sens : pour désigner le souverain pontife, on passe de l'appellation « vicaire de Pierre » à celle de « vicaire du Christ »²⁴. Le pape s'affirmant (de manière officielle à partir d'Innocent III) *vicarius Christi* et non plus seulement *vicarius Petri*, il s'identifie à ce même saint Pierre à qui le Christ avait donné son Eglise. On assiste ainsi à une quasi-absorption, par le pontife, de la personne du Christ et du corps de l'Eglise : le pape devient l'image du Christ sur terre et l'incarnation de l'Eglise. Ce qui rend son pouvoir légitime n'est plus le fait qu'il se place dans la succession des apôtres et des papes qui l'ont précédé – ce que suggérait l'expression « vicaire de Pierre » –, mais il occupe désormais sa fonction par délégation directe de Dieu : ce que dit l'expression « vicaire du Christ ». Dans un sens analogue, Gilles de Rome²⁵ (l'un des représentants les plus extrêmes du courant théocratique et l'inspirateur probable de la bulle *Unam sanctam*) n'hésite pas à affirmer, dans les années 1300, que le pape « peut être dit l'Eglise »²⁶. Mais parallèlement à ce mouvement qui rapproche le pape de la figure du Christ et lui confère la *plenitudo potestatis*, on assiste à la mise en place d'un discours et d'une ritualité autour de sa caducité tels qu'on n'en avait jamais connu avant. Le pape est le souverain qui, dans toute l'histoire de l'Occident, a été l'objet du plus grand nombre de rituels de caducité (ou rituels d'humiliation symbolique). Il n'y a aucun autre souverain pour lequel on a imaginé des discours et des rituels aussi compliqués, pour rappeler au pape qu'il est mortel. C'est toute la question du rapport entre la dimension physique de la personne du pape et la fonction qu'il est amené à revêtir qui se trouve ici en jeu. Plus le pape se transforme en incarnation de l'Eglise, plus il faut rappeler au pape-homme qu'il n'est pas immortel comme l'Eglise. On en verra une illustration particulièrement intéressante dans les rituels (ou certains d'entre eux) liés à l'accession au pontificat et dans ceux relatifs aux funérailles du pape.

Les rituels d'investiture du pape

Le conclave

Parmi les grandes innovations du XIII^e siècle, figure le conclave. Le terme « conclave » signifie au sens littéral « chambre fermée à clé », les cardinaux devant s'enfermer pour élire le nouveau pape. Rappelons tout d'abord que depuis le décret de Nicolas II sur les modalités de l'élection pontificale, promulgué en 1059, cette dernière est entre les mains des cardinaux, échappant ainsi à l'emprise du pouvoir laïque. Cependant à cette époque, aucune règle n'impose aux cardinaux de se réunir en un lieu clos afin de délibérer du choix du futur souverain pontife. Aussi le XIII^e siècle occupe-t-il dans l'histoire de l'élection pontificale, qui a connu des phases complexes et quelques fois fort mouvementées, une place tout à fait déterminante du fait de la création du conclave, institution qui n'évoluera d'ailleurs plus beaucoup par la suite. Au départ, le conclave n'est pas un choix de la papauté. Les cardinaux, qui souvent n'arrivaient pas à se mettre d'accord, furent enfermés à plusieurs reprises par les autorités laïques des villes où ils se trouvaient. L'idée d'enfermer les cardinaux au moment de l'élection pontificale s'inspire des pratiques d'élection des doges de Venise et des podestats de nombreuses communes italiennes. Ceci se produisit notamment après les décès de Grégoire IX (1241) et d'Innocent IV (1254) : dans le premier cas – à Rome –, le sénateur Matteo Rosso Orsini les enferma dans le palais

du Septizonium (où plusieurs élections pontificales avaient eu lieu auparavant), afin de les forcer à mettre un terme à leurs divisions ; dans le second – à Naples –, le podestat de la ville, messer Bertolino, retint les cardinaux dans la cité jusqu'à ce qu'ils aient élu le successeur du pape défunt. La situation atteint son paroxysme lorsque, un an et demi après la mort du pape Clément iv (survenue le 29 novembre 1268), les cardinaux, peu nombreux mais divisés en factions irréductibles, ne s'étaient toujours pas mis d'accord sur le choix d'un nouveau souverain pontife. Le podestat et Raniero Gatti, le capitaine du peuple de Viterbe, la ville où résidaient alors les cardinaux, décidèrent, en juin 1270, d'un coup de force analogue à celui de 1241 : ils enfermèrent les cardinaux dans le palais de l'évêque, firent enlever la toiture du palais et les nourrirent au pain et à l'eau. Cela n'empêcha pas les cardinaux de réagir par des menaces d'excommunication, de faire recouvrir le toit et de laisser traîner les choses encore plus d'une année (ce fut la plus longue vacance du siège apostolique) avant d'élire un successeur en la personne du patriarche de Jérusalem, Tebaldo Visconti, élu pape le 1^{er} septembre 1271 sous le nom de Grégoire x. Notons que le nouveau pontife n'était pas cardinal et qu'il ne demeurait pas à Viterbe à ce moment-là, mais en Terre sainte. C'est donc sous la pression des autorités laïques de Rome, de Naples et de Viterbe qu'a germé au xiii^e siècle l'idée du conclave, cette procédure particulière d'élection pontificale que nous connaissons encore aujourd'hui. Reconnaisant un certain mérite à ce mode d'élection qui lui avait été bénéfique, le pape Grégoire x fait finalement décider en 1274 l'institution du conclave par le concile de Lyon II. Et depuis cette époque, le conclave n'a pas fondamentalement varié. La constitution du conclave décrétée par Grégoire x (*Ubi periculum*²⁷) ordonne donc la réclusion des cardinaux. En outre, elle fixe à dix jours le délai pendant lequel les cardinaux, présents dans la ville où le pontife est mort, sont tenus d'attendre leurs collègues absents avant de procéder à l'élection. Dans les premiers jours du conclave, les cardinaux ne devaient recevoir que deux plats par jour, ensuite ils n'avaient plus droit qu'à du pain, du vin et de l'eau.

Le couronnement et la tiare

Ce n'est qu'à partir des dernières décennies du xiii^e siècle – précisément à partir du pontificat de Grégoire x (1271-1276), décidément très innovant sur le plan des rituels d'investiture – que le couronnement du pape devient déterminant. Recevoir la tiare signifie à présent l'accession du candidat à la papauté, ce qui n'était pas le cas aux périodes précédentes où le couronnement n'était pas un élément rituel autonome. En effet, à partir de Grégoire x, le couronnement à Saint-Pierre de Rome devient le véritable acte de consécration du nouveau pape, passant désormais avant la prise de possession de la basilique et du palais de Saint-Jean-de-Latran. En ordonnant dans son cérémonial que la messe de consécration à Saint-Pierre précède la prise de possession du Latran, Grégoire x confère au couronnement une importance nouvelle et fondamentale, qui en fait le point d'orgue de ce mouvement d'« imitation de l'empire » qui caractérise l'histoire de la papauté depuis la réforme du xi^e siècle. Cette préséance de Saint-Pierre sur le Latran constitue une rupture par rapport à la tradition antérieure, dans la mesure où le pape était d'abord évêque de Rome (le Latran) et par la suite se rendait à la basilique Saint-Pierre (construite au Vatican sur le tombeau de

l'apôtre) pour y être consacré et couronné, avant de retourner au Latran. Désormais, c'est la dimension universelle symbolisée par Saint-Pierre qui précède la dimension locale, figurée par Saint-Jean-de-Latran, qui est la cathédrale du diocèse et le siège officiel de l'évêque de Rome.

Par ailleurs, cette couronne pontificale particulière, que l'on appelle la tiare, prend au cours du XIII^e siècle une forme définitive et singulière. Couvre-chef plus ou moins conique dont les pontifes héritent du fait de la (fausse) *Donation de Constantin*, la tiare était un symbole impérial. Dans la *Donation de Constantin* (rédigée vraisemblablement au VIII^e siècle), on apprend en effet que le pape Sylvestre I^{er} aurait refusé le diadème et la couronne que lui offrait l'empereur, mais qu'il aurait accepté le chapeau phrygien, symbole de la résurrection du Christ (ce symbolisme christique sera souligné plus tard par la présence de plumes de paon surmontant la tiare). En réalité, la tiare était surtout un symbole d'inspiration impériale et byzantine. Elle va se transformer au cours du XIII^e siècle : au début, elle ne comporte qu'une couronne et, à la fin du siècle, Boniface VIII lègue à la postérité une tiare avec trois couronnes (en fait, un diadème et deux couronnes). Il faudra toutefois attendre le pontificat de Clément VI (1342-1353) pour que la tiare prenne la forme de trois couronnes identiques qui s'est perpétuée presque jusqu'à nos jours, puisque ce n'est qu'en 1964 que Paul VI y renonça officiellement. Dans les représentations iconographiques des XIV^e et XV^e siècles, la tiare est arborée par Dieu le Père, par le Fils, puis par les trois personnes de la Trinité. Ce « Dieu en pape » est une étrangeté de l'art religieux du bas Moyen Âge ²⁸ qui rend compte de cette tendance de l'ecclésiologie pontificale médiévale à identifier la personne du pape à celle du Christ : c'est parce que le pape a été considéré comme l'image et le représentant du Christ sur terre que l'on a pu en retour représenter Dieu sous les traits d'un pape.

Le rituel de l'étoupe

Parmi la série de rites destinés à rendre visible la caducité du pape-homme, l'un des plus intéressants est celui de la mèche d'étoupe. Ce rituel, qui se pratiquait à l'occasion de la messe de Pâques, était également célébré lors du couronnement du pape. L'origine de ce rite d'humiliation est byzantine. L'adoption de celui-ci par la papauté témoigne donc aussi du souci d'imitation des empereurs. Le premier auteur occidental à en avoir parlé (mais dans le contexte byzantin) est Pierre Damien, l'un des grands inspirateurs de la réforme de l'Eglise au XI^e siècle. Dans un opuscule qu'il adresse au pape Alexandre II en juin 1064 ²⁹, il décrit les rites d'humiliation qui étaient en usage à Byzance le jour où l'empereur était couronné. On présentait à ce dernier un vase plein d'ossements humains et de cendres des morts ainsi qu'une étoupe de lin finement peignée qu'on allumait et qui se consumait en un clin d'œil. Ce rite d'humiliation avait pour but de rappeler à la fois le côté caduc de la dimension physique de l'empereur (les ossements et les cendres lui montrent « ce qu'il est ») et l'aspect transitoire de son pouvoir (la rapidité avec laquelle l'étoupe est dévorée par les flammes – allusion à la promptitude avec laquelle le monde s'embrasera le jour du Jugement – doit inciter l'empereur à considérer la vanité de « ce qu'il a »). A Byzance, on présentait des ossements humains. Cette partie du rituel n'a pas été accueillie à Rome. Par contre, le rituel de l'étoupe s'est retrouvé dans le cérémonial pontifical, et

ce jusqu'au ^{xx} siècle. Sa signification est la même que pour l'empereur : le pape qui va être couronné pape doit se rappeler qu'il est homme. Plusieurs auteurs ecclésiastiques font référence, au ^{xii} siècle, à ce rituel sous des formes diverses, mais le premier à le décrire, dans le milieu pontifical, comme il se déroule à Byzance, est le dominicain Etienne de Bourbon, au ^{xiii} siècle, dans le chapitre consacré à la *memoria mortis* de son volumineux recueil d'*exempla*, rédigé entre 1250 et 1261 : «Ainsi dit-on que, lorsque le pape est consacré et élevé au suprême honneur, on enflamme l'étope sous ses yeux et on s'adresse à lui en ces termes : *Sic transit gloria mundi*, ainsi souviens-toi que tu es cendre et mortel»³⁰. Notons que c'est aussi la première fois que la sentence *Sic transit gloria mundi*, destinée à un bel avenir, est mise avec certitude en relation avec le souverain pontife. Toutefois, il faudra attendre les premières années du ^{xv} siècle pour trouver un témoignage oculaire direct de la cérémonie de l'étope. Voici comment le chroniqueur anglais Adam d'Usk décrit cette cérémonie, à l'occasion du couronnement du pape Innocent vii dans la basilique Saint-Pierre : «Le jour de la Saint-Martin [11 novembre 1404], le nouveau pape, pour marquer la solennité de son couronnement, descend du palais dans la basilique Saint-Pierre ; et là, à l'autel de saint Grégoire, les auditeurs lui présentent les habits liturgiques et il se vêt pour la messe. Puis, vers la sortie de la chapelle de saint Grégoire, un clerc, tenant à la main un long bâton enrobé d'étope à son extrémité, enflamme l'étope à un cierge et proclame à haute voix : *Pater sancte, sic transit gloria mundi* ; se plaçant au milieu, il répète à deux reprises à plus haute voix : *Pater sancte, pater sancte* ; et une troisième fois, à l'entrée de l'autel de saint Pierre, il profère une triple exclamation à voix encore plus forte : *Pater sancte, pater sancte, pater sancte* ; et, à chaque fois, on éteint aussitôt l'étope»³¹.

Le cheval blanc et la blancheur papale

Lors des cérémonies d'investiture, le pape use encore d'autres symboles, comme par exemple le cheval blanc (que le pontife chevauchait à l'occasion de son couronnement et également lors des fêtes de la couronne qui avaient lieu plusieurs fois par an). Ce symbole est, comme la tiare, d'origine impériale. Avant les modifications apportées par Grégoire x au rituel du couronnement, le pape se rendait, une semaine après son avènement, du Latran à Saint-Pierre de Rome pour être y consacré par les cardinaux. Après la messe, le pape allait sur les gradins de la basilique vaticane pour y recevoir la tiare et ensuite monter sur son cheval blanc et entamer ce que les sources de l'époque appellent la « cavalcade blanche », qui devait le ramener au Latran. Attesté depuis plusieurs siècles, ce recours au cheval blanc prend une dimension symbolique de plus en plus importante au cours du ^{xiii} siècle, sans doute à cause du conflit avec l'empire (il fallait réaffirmer cette symbolique, afin de consolider la dimension impériale de la papauté). A cette époque, on assiste d'ailleurs à une réinterprétation de tous les symboles d'origine impériale. Le cheval blanc va être interprété dans le sens de l'innocence de la chair du pontife. A ce moment émerge aussi l'idée que le pape est, par excellence, l'homme blanc. C'est encore le cas de nos jours. Le premier cérémonial à insister sur la couleur blanche des vêtements du souverain pontife lors de son élection est celui de Grégoire x (pape à qui l'on doit également, comme on l'a

vu, l'instauration du conclave et les modifications du rituel du couronnement) : il date des années 1273-1274.

Ce n'est qu'à partir du XIII^e siècle en effet que l'on parle clairement du vêtement blanc du pape. A partir de cette époque, le blanc devient la couleur papale par excellence. D'abord dans des sermons d'un des grands cardinaux français de l'époque, Eudes de Châteauroux, puis après dans les textes du grand liturgiste Guillaume Durand. Alors s'impose l'idée que le pape doit porter quotidiennement un vêtement blanc, ce qu'il porte encore aujourd'hui. Le pape est rouge à l'extérieur et blanc à l'intérieur, dit la définition – devenue classique depuis – proposée par Guillaume Durand en 1286, dans le *Rationale* : « Le souverain pontife apparaît toujours vêtu d'un manteau rouge à l'extérieur ; mais à l'intérieur, il est couvert d'un vêtement d'une blancheur éclatante »³². A l'extérieur, il porte le manteau rouge, symbole de la compassion. Et à l'intérieur, il est blanc parce que c'est, d'une part, la couleur christique de la charité et, d'autre part, la couleur de l'innocence. Ceci est une manière rituelle et symbolique de dire que le pape est le Christ sur terre, mais aussi qu'il doit être digne de l'être (d'où l'insistance – dans les rites et les discours – sur la pureté et l'innocence de sa vie).

Les trois sièges du Latran

Saint-Jean-de-Latran est la basilique du pape, c'est la cathédrale de l'évêque de Rome. Le pape a d'ailleurs résidé au Latran (dans le palais jouxtant la basilique) pendant près d'un millénaire, de 313 à 1304. Ce n'est qu'après le retour d'Avignon (1377) et à l'époque de la Renaissance que le pape s'est mis à résider au Vatican, à Saint-Pierre de Rome. Le pape nouvellement élu, pour accéder à la papauté, devait se rendre au Latran pour y accomplir la cérémonie de la prise de possession de la basilique et du palais (laquelle précédait, jusqu'au pontificat de Grégoire X, la consécration à Saint-Pierre). Au moment de la prise de possession du Latran, lors de son investiture, le nouveau pontife devait accomplir certains gestes rituels, dont on trouve les premières descriptions dans des cérémoniaux de la deuxième moitié du XII^e siècle (ceux d'Albinus et de Cencius, datant respectivement de 1189 et 1192). Le pape devait notamment s'asseoir sur un certain nombre de sièges. Pour commencer, il se rendait devant le portique de la basilique du Latran et s'asseyait sur une chaise en pierre (plus exactement, il y était installé « avec honneur par les cardinaux »). Cette première chaise était appelée *stercorata* ou *stercoraria*, ce qui signifie littéralement siège de « fumier », voire même d'« excrément ». En faisant s'asseoir le nouveau pontife sur ce siège, on mettait en scène de manière visible que le pape venait du bas pour aller vers le plus haut ; mais en même temps on signalait aussi le bas (le côté humain de sa personne charnelle). Dit autrement, on indiquait par là que le pape, tout en s'asseyant sur ce trône qui est un des éléments symbolisant son accession à la papauté, doit se rappeler l'origine la plus humble de sa dimension d'homme. Ici comme dans les autres rites d'humiliation ou de caducité, l'idée centrale est toujours la suivante : il faut dire le haut (c'est-à-dire le côté impérial et apostolique de la fonction) et en même temps la nature provisoire de ce pouvoir.

Les deux autres sièges sur lesquels le pape devait s'asseoir – dont l'un se trouve aujourd'hui au Louvre parce que Napoléon l'a rapporté de Rome à Paris – sont des sièges de « porphyre », ou prétendument tels (les gens de l'époque croyaient en effet

qu'ils étaient de porphyre, le marbre impérial : en réalité, ils sont de marbre rose). Il se trouvaient devant le palais du Latran et formaient une sorte de trône double. Le pape devait s'asseoir sur ces deux sièges, dont la pierre symbolisait le fait qu'il était arrivé au plus haut de l'échelle sociale. Il s'asseyait d'abord sur le siège qui se trouvait à sa droite en arrivant. Puis le prieur de la basilique Saint-Laurent (chapelle du palais pontifical du Latran, appelée aussi *Sancta sanctorum*) lui donnait la fêrule (une baguette distincte de la crosse des évêques) et les clés de la basilique et du palais du Latran, symbolisant sa prise de possession des lieux, ainsi que les privilèges et biens liés à sa fonction. Ensuite, le pape s'asseyait sur le siège qui se trouvait à sa gauche, et rendait la fêrule et les clés au prieur. Celui-ci le ceignait alors d'une ceinture rouge, à laquelle pendait, suspendue à un cordon (figure de la chasteté et de l'innocence), une bourse de pourpre contenant douze pierres précieuses (symbole des douze apôtres) ainsi que du musc (qui servait à évoquer le parfum ou « la bonne odeur » du Christ). Ces deux sièges représentaient aussi les apôtres Pierre et Paul. Le pape devait ensuite s'asseoir – ou plus exactement « sembler s'allonger » – entre ces deux sièges « comme s'il gisait entre deux lits » : il devait commencer par celui de droite, puis par celui de gauche. Ce rite représente l'accession du nouvel élu à la papauté, avec une symbolique extrêmement élevée (le porphyre impérial), et en même temps annonce son insertion dans la succession des papes défunts : le nouveau souverain pontife s'inscrit dans la filiation des apôtres et parallèlement préfigure sa propre mort (il s'allonge entre les sièges).

Rituel du mercredi des Cendres

Bien qu'il ne fasse pas partie des rites liés à l'investiture du nouveau pontife, j'aimerais encore évoquer un rituel particulièrement intéressant concernant la symbolique de caducité du pape. En principe (depuis qu'Urbain II l'a proposé comme rite à la chrétienté lors du concile de Bénévent en 1091), un fidèle au Moyen Age reçoit les cendres sur la tête en signe de pénitence, le mercredi des Cendres (jour qui inaugure la période du carême). Et le prêtre ou le célébrant lui dit la phrase rituelle, *memento homo* : « Homme, rappelle-toi que tu es poussière et que tu retourneras en poussière » (*Genèse* 18, 27 ; *Job* 34, 15). Le premier livre cérémonial à décrire la célébration pontificale des cendres est celui du chanoine Benoît, rédigé vers 1140-1143. On nous y informe que le pape donne les cendres, mais on ne nous dit pas s'il les reçoit également. Dans les cérémoniaux postérieurs d'Albinus et de Cencius – déjà mentionnés – (tous deux du XII^e siècle), le pape donne les cendres et il les reçoit pareillement, sur son trône, des mains du premier des cardinaux-évêques qui lui adresse à haute voix les paroles rituelles destinées à lui rappeler l'inéluctabilité de la mort et la poussière qui l'attend dans la tombe. Au XIV^e siècle, la papauté d'Avignon installe un équilibre remarquable. Le pape s'assied sur le trône, mais il ne reçoit pas les cendres comme n'importe quel chrétien. Celui qui lui met les cendres sur la tête, en principe le premier des cardinaux-évêques, ne doit rien lui dire, il ne doit pas prononcer les mots que l'on dit normalement à tout chrétien pour lui rappeler qu'il est homme et qu'il redeviendra cendres et poussières après la mort. Il y a une sorte de compromis : étant donné qu'il est pape il n'est pas seulement homme, aussi est-il assis sur le trône et on ne peut pas lui dire les paroles traditionnelles. Ce rituel montre cette

richesse symbolique : il fallait à la fois dire la caducité de celui qui reçoit les cendres tout en respectant la personne institutionnelle du pape.

Les funérailles du souverain pontife

Voyons à présent comment sont réglées, sur le plan institutionnel, les funérailles et la ritualisation de la transmission des pouvoirs lors de la mort du pape, cet événement dont Pierre Damien parle comme d'un « moment de terreur » pour l'humanité. En effet, le vide ou la vacance du pouvoir a été au Moyen Age (comme peut-être de tout temps) le grand problème institutionnel. La très grande difficulté que l'Eglise romaine a dû résoudre dans ces siècles centraux du Moyen Age était la succession. Les XI^e-XII^e siècles sont des siècles de schismes continuels et il était extrêmement difficile d'avoir des successions bien réglées, comme celles auxquelles nous sommes habitués depuis plusieurs siècles. Tout l'effort de l'Eglise à cette époque-là va donc être de tâcher de ne pas laisser vide ce moment terrible qui se produit à la mort d'un pape. Il s'agit de mettre en place un rituel de transition, et ce rituel trouve son aboutissement dans la constitution d'un temps rituel officiel de deuil, à savoir une période de neuf jours : c'est une neuvaine (*novemdiales*).

La neuvaine

Voyons tout d'abord les questions que la ritualisation de la mort du pape devait résoudre et ensuite quelles solutions le nouveau rite funéraire de la neuvaine y a apporté. Sur le plan de l'élaboration symbolique du problème, il a fallu dire plusieurs choses à la fois. C'était en cela que résidait la complexité. Il fallait dire en même temps que le pape doit mourir, qu'il doit redevenir homme, et à la fois que l'Eglise continue. Et à l'intérieur de cette grande problématique, on assiste également à l'émergence d'un corps constitutionnel auquel on confiera à la fois les pouvoirs ecclésiologiques et la ritualisation : à savoir les cardinaux. Le corps du collège des cardinaux va ritualiser ce passage. Au XIII^e siècle, qui est un siècle sans schisme, le problème est résolu de manière presque définitive avec de nouveaux rituels. Jusqu'au XII^e siècle, les papes étaient ensevelis selon un rituel qui était pratiquement le même que celui qui concernait les autres évêques. Il n'y avait pas de distinction. La grande nouveauté, c'est qu'à partir du XII^e siècle, il y a la naissance d'un nouvel *ordo*, d'un nouveau cérémonial. D'ailleurs en coïncidence avec ce qui se passe pour les rois de France et d'Angleterre. Les premières manifestations d'un rituel funéraire exclusivement réservé aux rois de France et aux rois d'Angleterre datent en effet du début du XII^e siècle. Et c'est à cette époque que l'on parle d'un rituel exclusivement réservé aux papes. Il s'agit par conséquent d'un mouvement de plus grande ampleur qui touche tous les souverains au Moyen Age. Il faut toutefois attendre la fin du XIII^e siècle pour voir naître le rituel qui finalement va durer pendant des siècles (et jusqu'à aujourd'hui) ³³. C'est le rituel de la neuvaine.

Les funérailles du pape vont donc durer neuf jours. Le rituel de la neuvaine est bien attesté à partir de l'époque avignonnaise, au XIV^e siècle. Il ne peut en tout cas pas précéder le décret *Ubi periculum* de Grégoire X sur le conclave (1274). En demandant aux cardinaux d'attendre dix jours avant d'entamer le conclave et de procéder à l'élection d'un nouveau pape, Grégoire X avait créé de fait un nouveau temps rituel, permettant

la célébration de rites funéraires pendant une période de neuf jours. Cet allongement tout à fait considérable du temps qui sépare la mort de l'élection va rendre possible la célébration d'un double phénomène : cela va permettre de dire à la fois que le pape est mort, mais aussi que l'Eglise continue, représentée par un autre corps, le corps des cardinaux, qui est le seul corps institutionnel habilité à trouver un successeur au pape défunt. La neuvaine s'installe définitivement autour des années 1300. Le premier pontife qui a eu droit aux funérailles de la neuvaine est probablement Boniface VIII († 1303) (il fut en tout cas le premier pape à avoir été élu après une vacance de dix jours, comme le voulait la constitution de Grégoire X sur le conclave). La neuvaine est à l'origine un rituel impérial qui remonte à la Rome classique et qui passe par Byzance. Nous retrouvons là la grande envie de la papauté médiévale d'imiter l'Empire. Ce rituel de la neuvaine permet plusieurs choses. Tout d'abord, l'exposition publique. La première trace que l'on ait d'une exposition publique remonte au début du XIII^e siècle, avec l'exposition publique d'Innocent III (celui que l'on a parfois considéré comme le pape le plus puissant du Moyen Age, et que le chroniqueur Matthieu Paris avait surnommé *stupor mundi*). Il y a à cet égard une anecdote un peu dramatique. Jacques de Vitry, qui sera plus tard cardinal, a vu la dépouille « nue » d'Innocent III († 1216), à Pérouse. Or, la dépouille avait été furtivement délestée des ornements précieux avec lesquels elle aurait dû être ensevelie. Le cadavre a été abandonné quasi nu dans l'Eglise, en état de décomposition avancée. Il a ainsi été donné à Jacques de Vitry de constater combien brève et vaine est la splendeur trompeuse de ce monde. Cette exposition du pape nu (ou quasi nu) a pour but de dire que le pape mort a perdu la *potestas* (c'est-à-dire la supra-personnalité liée à la fonction de souverain pontife). Ou comme le dit un maître de cérémonie du XV^e siècle, le pape en mourant est redevenu homme. L'exposition publique intervient donc également dans le cadre de la neuvaine. On expose pendant longtemps (neuf jours) le corps du pape défunt. Pour plusieurs motifs. D'abord, parce qu'il faut authentifier publiquement sa mort : il faut dire que le pape est mort. Deuxièmement, il faut permettre la dévotion publique. Et troisième élément, ce rituel de la neuvaine permet de rendre visible pendant neuf jours et de ritualiser l'idée qu'il y a un corps constitutionnel, celui des cardinaux, qui représente désormais l'Eglise. Il faut représenter l'idée que le pape est mort et que l'Eglise continue, incarnée pendant la vacance par les cardinaux. La neuvaine permet donc à l'Eglise romaine de régler les différents problèmes que pose la mort du pape, c'est-à-dire (premièrement) rendre possible l'authentification publique de la mort par l'exposition du corps, (deuxièmement) autoriser la glorification du défunt et la dévotion populaire, qui a été bien organisée (à l'instar de ce qui se passe pour d'autres souverains européens à la même époque), et puis (troisièmement) rendre visible la continuité de l'Eglise : c'est-à-dire que les cardinaux peuvent pendant neuf jours (temps relativement long) ritualiser le fait qu'ils sont l'Eglise pendant la vacance.

Embaumement

Le fait d'exposer de manière prolongée la dépouille du pape suppose de régler des problèmes très pratiques, comme l'embaumement des corps. L'embaumement est une conséquence directe de la nécessité d'exposer des corps. Dans le haut Moyen Age, avant les XII^e-XIII^e siècles, le pape était enseveli pratiquement le jour même de

la mort ou un jour après. Il n'y avait pas d'intervalle très long entre le moment de la mort et les funérailles. Ce temps s'allonge de plus en plus au XIII^e siècle et finira donc par donner lieu à la ritualisation de la neuvaine (les *novem diales*, « neuf jours »). Plus il faut exposer un corps défunt, plus il faut le soumettre à des procédures d'embaumement qui permettent de le conserver. Ce qui est très intéressant dans l'histoire de l'embaumement médiéval (dont on entend peu parler pendant le haut Moyen Âge), c'est de voir à quel point il est lié à la papauté. En effet, c'est seulement à partir des grands traités de médecine et de chirurgie de la fin du XIII^e et du XIV^e siècle que l'on connaît les pratiques d'embaumement. Or, ces médecins (Henri de Mondeville, Guy de Chauliac) se réfèrent presque toujours à l'embaumement des papes. C'est à cause du corps du pape que l'on a dû mettre au point des procédures de plus en plus sophistiquées pour pouvoir conserver ce corps pendant plusieurs jours. Lorsque l'on embaume le corps des papes, on le fait en laissant toujours les pieds, les mains et naturellement le visage non couverts, pour que la dévotion populaire puisse s'exprimer au travers du baisement des pieds ou des mains. Il y a aussi une autre raison à cela : ne pas couvrir ces parties du corps, c'est permettre l'authentification publique de la mort du pontife.

Conclusion

L'approche qui, pendant longtemps, a dominé dans les études historiques sur la papauté médiévale et le pouvoir relevait soit de l'histoire des théories politiques, soit était d'ordre purement institutionnel : on a débattu interminablement des rapports conflictuels entre la papauté et l'Empire, on s'est intéressé aux doctrines de la théocratie pontificale, on s'est interrogé sur la place du pape dans l'ecclésiologie et dans les structures administratives de l'Eglise. Mais dans l'ensemble, l'approche est restée théorique et n'a pas pris en considération l'histoire des pratiques du pouvoir, ou plus exactement, la manière dont ce pouvoir s'est concrètement mis en scène au travers de gestes, de rituels et de symboles. En outre, avant les travaux décisifs d'Agostino Paravicini Bagliani dans ce domaine, on ne se posait pas la question de la relation entre la dimension physique de la personne du pape et l'institution qu'il est amené à représenter. Les travaux de cet éminent médiéviste participent d'un nouveau champ historiographique dans les études médiévales qui porte sur le corps, aspect jusque-là trop ignoré dans les travaux des historiens malgré la place pourtant essentielle que la corporéité occupe dans le christianisme médiéval. C'est donc dans ce sillage que s'inscrit mon approche (qui tient à la fois de l'histoire et de l'anthropologie religieuse), centrée sur la question du pouvoir et du sacré. Pour interroger précisément la manière dont le pouvoir sacralisé des papes au Moyen Âge s'est mis en scène pratiquement, au travers d'un dispositif rhétorique et rituel d'une très grande cohérence, il m'a semblé intéressant d'étudier les rites d'investiture et les rituels funéraires pontificaux, en considérant tout particulièrement leur dimension symbolique. On a ainsi un excellent observatoire de la manière dont les théories, notamment celles justifiant la monarchie et la théocratie pontificales, trouvent une incarnation dans un rituel correspondant. Lors de l'investiture, plusieurs éléments rituels (l'étoupe, les sièges du Latran) disent avec force au futur pontife qu'il est homme et que son pouvoir est transitoire, tout en glorifiant l'institution ecclésiastique. Les rituels funéraires pour leur part (c'est-à-dire

essentiellement la neuvaine), permettent de dire à la fois que le pape est mort et que l'Eglise continue. Ici aussi, on retrouve cette dualité entre la caducité de la personne du pape et l'éternité de l'institution qu'il sert : mortalité du pape, immortalité de l'Eglise. Ou autrement dit, caducité du corps, continuité de la fonction. Dans ces deux registres de l'investiture et de la mort du pape, ce qui apparaît le plus fortement, c'est le processus dialectique qui veut que, plus le pontife accroît sa puissance sur le plan politique et institutionnel, plus il est l'objet de rituels d'abaissement. On a vu comment la monarchisation de l'institution ecclésiastique dans le prolongement de la réforme du XI^e siècle avait amené le pape à devenir de plus en plus l'image vivante du Christ sur terre et l'incarnation de l'Eglise (évolution marquée notamment par la titulature de vicaire du Christ qui caractérise officiellement le pape à partir d'Innocent III). Or, parallèlement, le pape est le souverain qui, dans toute l'histoire de l'Occident, a été l'objet du plus grand nombre de rituels de caducité et de rabaissement symbolique. Il convenait en effet, pour les maîtres de cérémonie et les auteurs ecclésiastiques qui ont réfléchi à la question, de faire la distinction entre la fonction pontificale (qui est éminente) et la personne qui l'exerce (à qui il faut rappeler sa dimension humaine). En somme, la dialectique à l'œuvre dans tout ce processus pourrait s'énoncer ainsi : plus le pape égale l'Eglise, plus l'homme doit être humilié.

Notes

¹ Sur la ritualisation de la mort du président François Mitterrand, voir J. JULLIARD (éd.), *La mort du roi, Essai d'ethnographie politique comparée*, Paris, Gallimard, 1999.

² B. BEYER DE RYKE, «L'apport augustinien : Augustin et l'augustinisme politique», dans A. RENAULT (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, t. II, *Naissances de la Modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 43-86 ; Id., «Politiques (théories)», dans Cl. GAUVARD, A. DE LIBERA, et M. ZINK (éd.), *Dictionnaire du Moyen Age*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 1129-1132.

³ A. PARAVICINI BAGLIANI, *La cour des papes au XIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1995 ; Id., *Le corps du pape*, [1994], trad. fr., Paris, Seuil, 1997. Voir aussi, Id., *Il trono di Pietro : l'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Rome, Carocci, 1996 [rééd. 2001]. Signalons qu'Agostino Paravicini Bagliani, professeur d'histoire médiévale à l'Université de Lausanne, est venu faire (le 17 février 2003) une conférence à l'ULB (dans le cadre du séminaire «Corps. Genres, symbolique et représentations» de l'École doctorale «Histoire, cultures et sociétés», année académique 2002-2003) sur le thème «Stratégies du pouvoir et histoire du corps. Le corps du pape : caducité, purification, santé parfaite», suivie d'une séance de discussion (le 18 février), co-animée par Paulo Charruadas et Benoît Beyer de Ryke.

⁴ Voir J.-L. SOLÈRE, «Corporéité», dans Cl. GAUVARD, A. DE LIBERA, et M. ZINK (éd.), *Dictionnaire du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 343-347. Voir aussi M. VINCENT-CASSY, «Corps», *ibid.*, p. 347-348.

⁵ Voir P. BAKKER, *La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250 – c. 1400). Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, Nimègue, 1999 [thèse : à paraître].

⁶ Voir C. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995.

⁷ J.-Cl. SCHMITT, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 351.

⁸ Voir P. BROWN, *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, [1988], trad. fr., Paris, Gallimard, 1995. Peter Brown étudie, dans cet ouvrage, la pratique du renoncement définitif à la sexualité qui se développa des années cinquante de notre ère à la mort de saint Augustin en 430. C'est au cours de cette période que s'est formée la morale sexuelle de l'Occident chrétien. Dans une perspective assez proche des derniers travaux de Michel Foucault sur la sexualité dans le monde antique, Peter Brown montre comment ces textes ont jeté les bases d'une spiritualité du corps (qui passe par le renoncement à la chair).

⁹ En plus des travaux cités dans d'autres notes (A. PARAVICINI BAGLIANI, J. LE GOFF, A. BOUREAU, J.-Cl. SCHMITT, ...), voir (par ordre de parution) : J. BERLIOZ et J. LE GOFF, avec la coll. de A. GUERREAU-JALABERT, «Anthropologie et histoire», dans M. BALARD (éd.), *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Paris, Seuil, 1991, p. 269-304 [voir le point II sur «Le corps», p. 278-282] ; B. RIBÉMONT (éd.), *Le corps et ses énigmes au Moyen Age*, Caen, Paradigme, 1993 ; J.-Cl. SCHMITT, «Corps et âme», dans J. LE GOFF et J.-Cl. SCHMITT (éd.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 230-245 ; J.-L. SOLÈRE, «Corporéité», *op. cit.*. Une mention toute particulière doit être réservée à la revue *Micrologus*, dirigée par Agostino Paravicini Bagliani, qui depuis sa fondation en 1993 mène au fil de ses numéros thématiques une histoire pluridisciplinaire du corps médiéval dans ces différentes facettes (discours sur les corps, cadavre, cinq sens, cœur, ...) : *Micrologus. Natura, scienza e società medievali*, I, «I discorsi dei corpi», Turnhout, Brepols, 1993 [voir en particulier l'état de la question par Cl. LEONARDI, p. 7-18] ; *Micrologus*, VII, «Il cadavere», Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999 ; *Micrologus*, X, «I cinque sensi», Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2002 ; *Micrologus*, XI, «Il cuore», Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2003. On pourra par ailleurs consulter une bibliographie commentée à propos du corps au Moyen Age, sur le site du Réseau des médiévistes belges de langue française (RMBLF, groupe de contact du FNRS) : <http://www.ulb.ac.be/philol/rmbblf/bibliocorps.html>

¹⁰ J. LE GOFF, entretiens avec N. TRUONG, *Une Histoire du corps au Moyen Age*, Paris, Liana Levi, 2003. «Le corps a trop longtemps été oublié par l'histoire et les historiens. Or, il constitue l'une des dynamiques majeures de l'Occident. De l'abstinence des prêtres aux délices du pays de cocagne, du christianisme au paganisme, du rire au don des larmes dont saint Louis était dépourvu, du célibat à l'amour courtois, le corps est le siège d'une tension fondamentale. A travers l'étude de la matrice de la modernité qu'est le Moyen Age, ce livre servira à la compréhension de ce monde qui est le nôtre» [notice de l'éditeur].

¹¹ A. BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999. Signalons au passage qu'Alain Boureau nous a fait l'honneur de venir discuter des thèses de son livre dans le cadre de la cinquième journée d'étude du Réseau des médiévistes belges de langue française (RMBLF, groupe de contact du FNRS), qui s'est tenue le 15 mai 2001 aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur, sur le thème : «Le corps et le sacré au Moyen Age». On en trouvera un compte rendu dans le *Bulletin du réseau des médiévistes belges de langue française*, 4-5, 2001-2002, p. 14-30 [voir en particulier le débat entre Alain Boureau et Jean-Luc Solère, p. 25-29]. Informations disponibles également sur le site du Réseau des médiévistes belges [section «Archives»], hébergé par l'ULB : <http://www.ulb.ac.be/philol/rmblf/>

¹² Récemment (le 17 mars 2003), Alain Boureau a fait à l'ULB (dans le cadre du séminaire de l'Ecole doctorale : voir *supra*) une conférence, en forme de synthèse provisoire, sur le thème : «Une histoire du corps au Moyen Age est-elle possible ?» (suivie le 18 mars d'une séance de discussion, co-animée par Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke). Alain Boureau a bien évidemment répondu par l'affirmative à sa question de départ, en montrant comment une histoire *du* corps passait nécessairement par une histoire *des* corps, pour aboutir finalement à une histoire de la *corporéité* médiévale.

¹³ J.-Cl. SCHMITT, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, *op. cit.*

¹⁴ J.-Cl. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

¹⁵ Je reprends ici les différentes approches du corps telles qu'elles figurent dans le bilan historiographique brossé dans J. BERLIOZ et J. LE GOFF, avec la coll. de A. GUERREAU-JALABERT, «Anthropologie et histoire», *op. cit.* [voir «II. Le corps», p. 278-282].

¹⁶ M. BLOCH, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, [1924], Paris, Gallimard, 1983.

¹⁷ E. KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, [1957], trad. fr., Paris, Gallimard, 1989 ; repris dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000. Kantorowicz prend pour point de départ de sa thèse une formule (devenue célèbre depuis) des juristes de l'Angleterre élisabéthaine, distinguant chez le souverain son corps naturel, périssable, et un corps politique – dont les membres sont ses sujets – qui ne meurt jamais. Ce dernier corps étant la représentation symbolique de l'idée de monarchie.

¹⁸ R. E. GIESEY, *Le roi ne meurt jamais*, Paris, Flammarion, 1987.

¹⁹ A. BOUREAU, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XV^e-XVII^e siècles*, Paris, Les Editions de Paris, 1988.

²⁰ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du pape*, *op. cit.* Paravicini Bagliani étudie dans ce livre les rapports qui existent entre l'institution ecclésiastique et le corps physique du pape.

²¹ Notons au passage que le Saint Empire romain germanique était également une institution élective. Le problème du corps du pape est donc similaire de celui de l'empereur. A ceci près cependant que le principe dynastique a malgré tout réussi à s'installer dans l'Empire, ce qui était tout à fait impossible en ce qui concerne la papauté, car le pape ne peut évidemment pas avoir d'héritier issu biologiquement de lui.

²² Sur les rituels pontificaux, voir M. DYKMANS, *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Age à la Renaissance*, Rome, Institut historique belge de Rome, 4 vol., 1977-1985. Tome I. *Le*

cérémonial papal du XIII^e siècle. Tome II. *De Rome en Avignon ou Le cérémonial de Jacques Stefaneschi*. Tome III. *Les textes avignonnais jusqu'à la fin du Grand Schisme d'Occident*. Tome IV. *Le retour à Rome ou le cérémonial du patriarche Pierre Ameil*.

²³ B. BEYER DE RYKE, «L'apport augustinien : Augustin et l'augustinisme politique», *op. cit.*

²⁴ Pierre Damien est le premier, semble-t-il, à attribuer au pape le titre de «vicaire du Christ», qui jusqu'alors avait surtout été décerné à l'empereur. L'expression sera ensuite utilisée par Bernard de Clairvaux et elle fera son entrée dans le langage de la chancellerie pontificale sous Eugène III, le premier pape cistercien. A la toute fin du XII^e siècle et au début du XIII^e, Innocent III décide de réserver exclusivement le titre au souverain pontife.

²⁵ B. BEYER DE RYKE, «L'augustinisme politique. L'exemple du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome», dans *Bulletin du réseau des médiévistes belges de langue française*, 3, 2000, p. 4-6.

²⁶ Aegidius ROMANUS [Gilles de Rome], *De ecclesiastica potestate*, III, 12 ; cité par A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du pape*, p. 89.

²⁷ E. PETRUCCI, «Il problema de la vacanza papale è la costituzione *Ubi Periculum* di Gregorio X», dans *Atti del convegno di studio, VII Centenario del 1^o conclave (1268-1271)*, Viterbe, Azienda autonoma di cura soggiorno e turismo di Viterbo, 1975, p. 69-96.

²⁸ Fr. BOESPFLUG, «Dieu en pape : une singularité de l'art religieux de la fin du Moyen Age», dans *Revue Mabillon*, 2, 1991, p. 167-205.

²⁹ Petrus DAMIANI [Pierre DAMIEN], *PL*, t. CXLV, p. 471-480 ; éd. critique : *Die Briefe des Petrus Damiani*, K. REINDEL (éd.), Munich, 1989, t. III, p. 188-200 (lettre 108) [*MGH, Epistolae, II : Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, 4 vol., Munich, 1983-1993]. La question traitée dans cet opuscule par Pierre Damien est la suivante : «Pourquoi n'arrive-t-il plus jamais au chef du Siège apostolique de vivre très longtemps, pourquoi meurt-il au contraire en un bref laps de temps ?». Sur Pierre Damien et les papes à la vie brève, voir A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du pape*, p. 21 et s.

³⁰ Stephanus DE BORBONE [Etienne DE BOURBON], *Tractatus*, chap. 7, *De memoria mortis*, éd. J. BERLIOZ et EICHENLAUB ; cité par A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du pape*, p. 50.

³¹ Cité par A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du pape*, p. 54.

³² Guillelmus DURANDUS [Guillaume DURAND], *Rationale*, livre III, chap. XIX, n^o 18 ; cité par A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le corps du pape*, p. 87.

³³ Il fallut attendre la fin du XIV^e siècle pour voir apparaître le premier cérémonial complet relatif aux funérailles du pape : son auteur est le maître de cérémonie Pierre Ameil (vers 1360-1400).

Gallicanisme et tragédie

Athalie et le Petit Concile au service du mécénat religieux et de l'imaginaire absolutiste

Fabrice PREYAT

Ces deux puissances [temporelle et spirituelle] d'un ordre si différent ne s'unissent pas, mais s'embarrassent mutuellement quand on les confond ensemble.

J. B. BOSSUET, *Oraison funèbre d'Henriette-Marie de France*.

Ce formidable amas de lances et d'épées [...]
Peut-on les employer pour un plus noble usage ?
J. RACINE, *Athalie*, v. 1179-1185.

Lorsqu'en 1950, J. Orcibal éclairait la genèse des drames bibliques de Racine ¹, il entendait par la même occasion rappeler quelques principes constitutifs de la critique littéraire, nécessaires afin de retracer les différentes étapes de l'écriture tragique depuis le jour de la commande jusqu'à celui de la représentation. La recherche des sources de l'auteur et le choix du sujet lui-même exigeaient une vaste entreprise de contextualisation situant l'éclosion de l'œuvre dans son rapport avec l'actualité. La pratique de l'histoire littéraire clamait ainsi la nécessité, pour une critique externe, d'une connaissance aigüe des événements historiques ou politiques se doublant ou sous-entendant, dans le cas de l'analyse d'opuscules à dimension religieuse, une connaissance tout aussi pointue des polémiques catholiques et protestantes, des enjeux de certains débats, parfois à l'échelle européenne, depuis les pays de profession de foi dissidente jusqu'aux raffinements du jansénisme.

Bénéficiant de ces considérations, la critique allait pouvoir timidement lever un coin du voile d'*Athalie* tout en tergiversant sur la signification réelle de l'usage classique de l'allégorie. J. Orcibal tenta ainsi de comprendre ce qui avait poussé Racine à retenir un sujet biblique, puisé dans le livre des *Rois* et caractérisé par sa cruauté et sa noirceur alors qu'il avait été destiné, dès 1690, à être joué par les jeunes ludovicennes de M^{me} de Maintenon, portées par les accords de J.-B. Moreau. L'absence criante d'illustration du thème sur la scène française – hormis deux avatars du théâtre de collège ² – avait laissé les littérateurs plus perplexes encore. Emboîtant le pas aux travaux de G. Charlier, J. Orcibal vit, dans ce qui allait devenir « l'allégorie jacobite », la clef de ses multiples interrogations. La France, et principalement la cour, gouvernée par un monarque très chrétien, n'avait pu assister sans horreur, en 1688, à la déposition de Jacques II contraint de jeter les sceaux du royaume d'Angleterre à la mer après avoir été chassé du trône par Guillaume d'Orange. L'accueil chaleureux

des Stuarts à Saint-Germain-en-Laye par Louis XIV aurait ainsi fourni à Racine un sujet politique qui restait, au gré des multiples tentatives de reconquêtes, d'une actualité criante et auquel l'*exemplum* d'Athalie permettait d'octroyer plus de profondeur. Faisant écho aux théologiens anglais, Racine pouvait en effet offrir, à son tour, une représentation des débats politico-religieux concernant le tyrannicide. Derrière Athalie, les courtisans devineraient aisément le prince de Nassau ; derrière son mauvais conseiller, Mathan, l'on aurait vu poindre sans effort la figure de l'archevêque anglican, Burnet, tandis que le petit Joas, par son âge et sa faiblesse, ferait inévitablement penser au futur Jacques III, reconnu plus tard par Louis XIV... Fort de nouveaux arguments puisés dans l'histoire d'Angleterre, J. Orcibal se pencha ensuite sur les indices d'une influence janséniste, découlant presque naturellement de la biographie de l'auteur avant de s'attarder sur quelques portraits français qu'il n'était pas inintéressant de confronter aux affres de Port-Royal.

Cette analyse intelligente, qui fut sans doute l'un des apports les plus importants à une œuvre littéraire trop longtemps délaissée, n'octroyait finalement qu'une place assez mince à la scène théologique générale. Les influences possibles de la théologie gallicane étaient ainsi expédiées en une dizaine de lignes tandis que la majeure partie des raisonnements théologiques anglicans était rejetée au sein d'un second appendice, en fin de volume ³. On sait également quelle place donner aujourd'hui à une quelconque signification janséniste des pièces de Racine, plus souvent teintées d'un augustinisme ambiant que de revendications port-royalistes claires ⁴. Face à une œuvre qui se voulait un savant alliage de préoccupations politiques, de citations bibliques, de vers et de musique rejoignant l'opéra, les études pluridisciplinaires se faisaient encore hésitantes.

Loin d'incarner une évidence, la considération même de la littérature comme « lieu de la théologie » devait encore être rappelée quelque dix-neuf années plus tard par M.-D. Chenu, désireux de décroiser des disciplines devenues des spécialités et ayant fini par se situer « au pôle opposé » d'une « cohérence des phénomènes de civilisation » :

(...) il est urgent de repérer parmi ces cohérences, celle de la littérature et de la théologie, quelles que soient par ailleurs la foi ou l'incroyance de l'historien. Il s'agit de réalité « objective » des comportements mentaux, individuels et collectifs, d'autant plus enveloppants qu'ils sont devenus (...) des facteurs, conscients ou inconscients du mouvement de l'histoire ⁵.

Plus encore, les contributions qui se sont penchées sur *Athalie* ont longtemps privilégié une série de rapports personnels disjoints, une influence vague de l'actualité sur le poète soucieux de plaire à son roi, sans que soit réellement pris en compte le rôle des institutions. On croise ainsi à plusieurs reprises le nom de Bossuet dans des études qui ne peuvent expliciter plus clairement la rencontre des deux hommes que par certains facteurs de proximité, par l'influence de l'évêque de Meaux à la cour, son rôle de précepteur auprès du dauphin ou ses implications dans la justification de la doctrine du droit divin. L.-Cl. Delfour et J. Lichtenstein ⁶ lurent dans le personnage de Joad, une incarnation théâtrale des sermons ou de la personne de Bossuet sans que jamais ce rapprochement soit le fruit d'une étude thématologique sur la fortune littéraire du chapitre biblique concerné. Plus récemment, Th. Goyet voyait « Racine

dans la dépendance de Bossuet » en mettant au jour une série de parallèles stylistiques intéressants, eux-mêmes reliés à la conception de l'histoire développée au fil des pages du *Discours sur l'histoire universelle* (1681). Elle pouvait ainsi conclure de ces emprunts que :

(...) l'expérience de Bossuet fortifiait en Racine son sentiment de la *Némésis* et l'influence du style biblique ; et la théologie sous-jacente de l'histoire donne plus de force à l'imprécation de Joad contre Athalie et Mathan. (...) « Le public ne sait pas son *Histoire Universelle*... » S'il la savait davantage, il sentirait mieux qu'un univers, intellectuel et moral, commun à Racine et à Bossuet, est mal dénommé janseniste (...). Effrayé par le poète, c'est au théologien que le public, s'il lisait encore l'*Histoire Universelle*, irait demander l'humanité ⁷.

Bien qu'elle progressât et qu'elle se contraignît à rappeler systématiquement le mécénat du roi et de M^{me} de Maintenon, la critique restait toujours muette sur l'implication d'institutions corrélatives à toute organisation d'un mécénat d'Etat. Aucune réponse satisfaisante ne fut jamais avancée en regard des trois pôles fondamentaux caractérisant une telle organisation : impulsion, protection et fondation ⁸. La critique racinienne accusa par là le manque patent d'une conceptualisation du mécénat religieux français et souffrit directement de la marginalisation des sources religieuses. Il fallut attendre les développements historiographiques, induits dès l'aube des années 1980, qui permirent de démystifier le pendant profane de ce mécénat, pour que cette conception sclérosée s'estompe légèrement. Les travaux de L. Marin et de J.-M. Apostolidès ⁹ ouvrirent une brèche considérable dans l'histoire des représentations politiques de la France classique. La représentation comme pouvoir et le pouvoir comme représentation émergeaient ainsi l'un et l'autre sous la forme d'un « sacrement dans l'image et d'un monument dans le langage » laissant éclater au grand jour l'idée d'une nation pensée et construite à travers la mystification symbolique du corps du roi. Le renouveau des études sur le mécénat louis-quatorzien pouvait ainsi s'opérer sous l'égide de N. Ferrier-Caverivière, M. Couvreur ou P. Burke ¹⁰. L'examen d'*Athalie* ne pouvait rester étranger à cette déconstruction des pratiques de représentation, pas plus qu'à la réhistoricisation du champ littéraire ni à l'attention plus vive portée par la sociologie aux phénomènes de réception ¹¹. En 1992, pouvait paraître, à Bruxelles, une *Athalie. Racine et la tragédie biblique* ¹² rouvrant bien des dossiers consacrés à la dramaturgie du poète classique, à ses prédilections en matière d'exégèse biblique, sans délaisser le contexte musical contemporain ou la carrière scénique de la tragédie jusqu'au xx^e siècle. C'est dans cette mouvance que nous entendons intégrer cet exposé en découvrant, à travers les ambitions du Petit Concile de Bossuet, une part des instances organiques du mécénat religieux dans leur lien fondamental avec l'affirmation des principes de théologie politique forgeant l'imaginaire absolutiste de la fin du Grand Siècle. Nous nous attarderons ici sur la dimension pédagogique de la tragédie, inséparable des inflexions données aux dithyrambes royalistes, avant d'aborder la dimension théologique de la pièce, fruit des crispations politiques entre les cours de Rome et de Versailles, durant une époque primordiale pour l'affirmation des prérogatives de l'Eglise de France.

L'orientation pédagogique d'*Athalie* et l'autorité du Petit Concile

Pour qui sait l'interpréter, la préface d'*Athalie* offre déjà de nombreuses réponses à nos questionnements. Justifiant le choix du titre et la vraisemblance des caractères mis en scène, Racine précisait en effet à propos du rôle de l'enfant, héritier du trône :

Je crois ne lui avoir rien fait dire qui soit au-dessus de la portée d'un enfant de cet âge, qui a de l'esprit et de la mémoire. Mais quand j'aurais été un peu au-delà, il faut considérer que c'est ici un Enfant tout extraordinaire, élevé dans le Temple par un grand Prêtre qui le regardant comme l'unique espérance de sa Nation, l'avait instruit de bonne heure dans tous les devoirs de la Religion et de la Royauté. (...) Je puis dire ici que la France voit en la personne d'un prince de huit ans et demi, qui fait aujourd'hui ses plus chères délices, un exemple illustre de ce que peut dans un Enfant un heureux naturel aidé d'une excellente éducation : et que si j'avais donné au petit Joas la même vivacité et le même discernement qui brillent dans les réparties de ce jeune Prince, on m'aurait accusé avec raison d'avoir péché contre les règles de la vraisemblance ¹³.

L'allusion au duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV, et à ses précepteurs est évidente. En 1691, Racine pouvait encore évoquer librement Fénelon. Nommé précepteur du prince deux ans auparavant, ce dernier prit également sous son aile le duc d'Anjou pour devenir l'éducateur attitré des enfants de France, assisté de Claude Fleury qui le reliait en 1696 après sa disgrâce dans l'affaire du quiétisme. Le futur archevêque de Cambrai, honoré, n'avait d'ailleurs pas manqué de retenir sa place pour les représentations d'*Athalie* à Saint-Cyr en février 1691 ¹⁴. L'histoire littéraire est pourtant très vite passée sur cette allusion pour reconnaître dans l'enseignement politique délivré par le grand prêtre à Joas, une translation de celui dispensé, dans les années 1670, par Bossuet au grand dauphin. N'était-il pas naturel, qu'à travers l'évocation du petit-fils de Louis XIV, Racine vise la personne du père, héritier direct du trône ? La citation du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet quelques paragraphes plus bas, favorisait bien cette interprétation tout en précisant l'orientation politique et théologique de la tragédie ¹⁵. Cette lecture aussi juste soit-elle ne peut pourtant être bien entendue que si elle est confrontée à la réalité d'une complexe campagne de christianisation des mœurs et des pratiques littéraires, orchestrée précisément par Bossuet. En évoquant le préceptorat du duc de Bourgogne, Racine touchait en effet l'ensemble des préceptorats princiers qui constituait l'un des principaux moyens d'action par lequel le Petit Concile de l'évêque de Meaux entendait faire passer la plupart de ses réformes sociales catholiques.

Apparu, vers 1673, presque en concomitance avec la nomination de Bossuet comme précepteur du grand dauphin, le Petit Concile est un groupe de clercs et de laïcs dévots appelé au fil du temps à devenir l'un des pôles intellectuels majeurs du catholicisme français ¹⁶. Il rassemblait des personnalités telles que Bossuet, Fénelon, l'abbé Claude Fleury, l'abbé de Choisy, les historiographes cartésiens officiels, Géraud et Louis-Géraud de Cordemoy, le brillant et parfois sulfureux exégète, P.-D. Huet, mais aussi E. Fléchier, N. Malézieu, Ch.-Cl. Genest ou Eusèbe Renaudot. D'emblée cette petite société se structura suivant le modèle légué par les premières communautés chrétiennes. Elle emprunta ainsi son nom à une institution primordiale dans les arcanes de l'Église, témoignant de la prépondérance en son sein du primitivisme

ecclésiastique et de son attachement à la doctrine gallicane. En ressuscitant, dans un corpus littéraire et doctrinal particulièrement ample, les premières communautés chrétiennes, le Petit Concile s'attachait à ériger en modèle, souvent utopique, leur organisation politique, sociale ou religieuse susceptible de servir de base à la réformation de la société française classique. Son objectif était relativement simple et consistait à mener en profondeur une christianisation des mœurs dont les pôles de départ restaient, de façon assez traditionnelle, le clergé et la cour. Le cénacle conjugua ainsi la rédaction de prodigieux ouvrages, extrêmement diversifiés, depuis la création d'un *Catéchisme* rénové jusqu'aux classiques *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet ou, dans le domaine de l'érudition religieuse, de la *Demonstratio evangelica* de Huet quand il ne s'agissait pas de revoir la politique et l'économie sous un angle primitiviste et communautaire, comme ce fut le cas dans la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*¹⁷. Aux visées morales, historiques et chrétiennes s'ajoute ainsi un éventail de prises de positions théologiques censées œuvrer à la mise sur pied d'une nouvelle apologetique française et catholique soucieuse de préserver la Tradition et de faire taire les voix discordantes de la Réforme protestante ou de la critique biblique rationnelle. Pour asseoir ses velléités réformatrices, le Concile jouissait de trois moyens d'action qu'il développa en parallèle. Dans un premier temps, il lui fallut mettre sur pied un nouveau réseau dévot à l'échelle du territoire, principalement déterminé par les déplacements des évêques, fruit de la manipulation des nominations aux sièges épiscopaux, décidées par le souverain. L'implication du Petit Concile dans les entreprises missionnaires accentuait encore son efficacité et lui permettait, dans le même temps, de participer à la construction et à la rénovation de l'image religieuse du roi.

Cette ambition ne pouvait se concrétiser sans un recours évident aux finances royales et, en conséquence, aux institutions de mécénat que le pouvoir avait suscitées depuis plusieurs années. Hormis la création de la caisse des conversions, dirigée par P. Pellisson, autre membre du Concile, qui répartissait les deniers publics dont une part revenait aux imprimeurs collaborant aux œuvres de conversion, les évêques du cénacle allaient aussi multiplier leurs appartenances académiques avant de mettre au point un réseau de cooptation leur garantissant un siège à l'Académie française. La Bibliothèque du roi serait tout aussi habilement réquisitionnée et encadrée tandis que notre cénacle s'arrangerait pour garder un œil sévère sur le secteur de la librairie. En se réservant la direction et l'orientation de gazettes et journaux scientifiques circulant dans la République des Lettres, les affidés bossuétiens, tel Renaudot, n'hésitaient pas non plus à se mettre au service de la propagande royale dirigée par Colbert de Torcy et à mettre la main, de 1699 à 1704, sur la direction du bureau de la censure. A quelque endroit du champ religieux ou littéraire que l'on se place, le Petit Concile était à même de susciter ou de répondre, par des biais différents, aux controverses politico-religieuses les plus pressantes. A ce stade, l'embrigadement des écrivains se révélait également un adjuvant de taille. Déterminant l'inflexion de la carrière du poète néo-latin J.-B. Santeul, Bossuet et Pellisson donneraient l'impulsion à une justification chrétienne et apologetique des genres littéraires inaugurée de façon théorique par P.-D. Huet, pour le roman, et poursuivie par Ch.-Cl. Genest, pour la poésie pastorale. La Bruyère, membre également du Concile, Fleury ou Fénelon se pencheraient dans

le même temps sur la détermination d'une éthique de l'écrivain ou l'utilité sociale de l'auteur et des arts. La récupération du genre épique ne devait pas non plus se faire attendre. En 1697, Ch. Perrault donna ainsi une version moderne, en vers, de la *Genèse* dans *Adam ou la création de l'homme* après avoir publié, quatre ans avant la rédaction d'*Athalie*, en incipit à son *Saint Paulin de Nole* (1686) – qui mettait déjà en scène un évêque exemplaire –, une épître dédiée à l'évêque de Meaux et ornée de ses armes. Celle-ci constituerait le véritable manifeste des ambitions conciliaires sur le champ littéraire :

(...) Monseigneur, ce sont les loilanges qu'il vous plût de donner à mon Epistre en vers sur la Penitence ; & le desir que vous témoignastes en la lisant, de voir la Poësie Française s'occuper sur des sujets semblables, qui m'ont porté à l'entreprendre ; dans la pensée que mon exemple pourroit peut-estre exciter les Maistres de l'Art à consacrer leurs veilles à ces sortes d'ouvrages, & vous donner ainsi une pleine & entiere satisfaction. (...) Le Ciel, la Terre, les Enfers, les Anges, les Demons & Celuy mesme qui a donné l'estre à toutes ces choses, peuvent estre le digne objet de leurs travaux & de leurs veilles (...). Il suffit que la gloire de Dieu soit le but principal de tout ouvrage, & qu'il s'y mesle de temps en temps de certains traits de piété qui flattent le cœur et qui l'émeuvent ¹⁸.

Enfin, dans un troisième temps, le Petit Concile ne pouvait esquiver la récupération des préceptorats princiers qui incarnait sans aucun doute le moyen d'accès le plus rapide et le plus aisé au mécénat royal. La presque totalité des ouvrages du cénacle fut en effet rédigée selon une optique pédagogique ou didactique qui lui permettait d'être entièrement financée par le roi. Il ne restait aux amis de Bossuet, pour satisfaire ce programme, qu'à s'adjuger l'ensemble des postes éducatifs, afin de s'échanger les contenus et méthodes arrêtés par Bossuet. Force est de constater que cette démarche s'était déjà largement concrétisée lorsque Racine rédigeait *Athalie*. Une fois Bossuet entré au service du dauphin en 1670, les nominations se suivirent à un rythme régulier. G. de Cordemoy, à l'instigation de l'évêque de Condom, fut nommé lecteur du prince, poste qu'occuperait plus tard Fléchier, tandis que Huet remplit le rôle de sous-précepteur, charge créée expressément à son intention. J.-B. du Trousset de Valincour, autre proche du cénacle, ami de Boileau et Racine auquel il succéderait dans la charge d'historiographe, serait promu précepteur du comte de Toulouse, enfant naturel de Louis XIV, par ces mêmes personnalités du Petit Concile. Claude Fleury prendrait en charge la pédagogie du prince de Conti et du comte de Vermandois avant d'assister puis de succéder à Fénelon auprès des enfants de France. La Bruyère hériterait quant à lui de l'instruction du petit-fils du Grand Condé, futur duc d'Enghien. Ces élections n'épargnèrent pas plus les préceptorats féminins puisque l'on retrouverait Ch.-Cl. Genest, en 1684, au chevet de la future duchesse d'Orléans ¹⁹.

Agir sur la réformation du royaume par l'entremise de celle de la cour, c'était s'en assurer la maîtrise. A la fin des années 1680, c'était à présent chose faite pour le cénacle. Toutes les cours princières comptaient en leur sein au moins un membre du Petit Concile, qui, par ses prérogatives pédagogiques, ses responsabilités politiques ou religieuses voire ses prétentions artistiques, pouvait espérer orienter leur moralité ou les lignes directrices de leur comportement social ou politique.

L'allusion de Racine était donc loin d'être innocente et se comprend mieux encore lorsque l'on peut y lire certainement l'une des raisons de la prédilection de l'auteur pour le thème biblique. Le tragédien avait pu trouver une évocation de sa dimension pédagogique dans l'*Histoire du Vieux et du Nouveau Testament* de I. Lemaistre de Sacy qui présentait, en 1670, l'exemple d'Athalie comme un fabuleux morceau d'anthologie propre à enseigner aux rois l'attachement qu'ils doivent à la doctrine de l'Eglise. Ce dernier fournissait également l'un des *topoi* de la restauration de l'héritier légitime. Sacy et Racine pouvaient cependant se rejoindre dans une tout autre intention. L'année 1670 était précisément celle qui avait salué l'accession de Bossuet, devenu évêque, au poste de précepteur du dauphin. L'insistance sur le livre des *Rois* permettait ainsi à Sacy de faire sa cour en se conformant visiblement aux identifications véhiculées par les chantres du régime. Le choix résolu par le roi de privilégier un évêque pour la tâche du préceptorat avait en effet suscité très tôt l'intérêt du pape Clément IX, parrain du jeune enfant royal. Dévoté à la cause de la France, il avait chargé un religieux franciscain, Léon Bacoue, de répandre ses vues dans une poésie latine, justifiée lors de la nomination de Bossuet par un second poème intitulé *Delphinus, seu de prima principis institutione*²⁰. Plusieurs fois réimprimé en compagnie d'œuvres dédicacées au duc de Montausier, gouverneur du dauphin, puis à Bossuet, celui-ci soulignait tous les avantages d'une éducation prodiguée par un saint homme, élevé à la dignité ecclésiastique la plus haute. Il devait le faire en rappelant les développements de l'*Ancien Testament* sous les figures du jeune roi Joas et du grand prêtre Joad. Si l'on ajoute à cet élément que Léon Bacoue était d'origine calviniste et avait abjuré l'hérésie avant de faire profession parmi les récollets, d'où il fut tiré en 1672, pour être nommé évêque de Glandève puis de Pamiers, à la recommandation de Montausier, et qu'il fut par ailleurs le seul huguenot converti qui soit parvenu à la fonction épiscopale sous le règne de Louis XIV, l'on comprend à la fois le poids de son intervention littéraire et l'opportunité d'y faire référence, en 1690, à la suite du *Saint Paulin* de Perrault qui consacrait la politique pratiquée à l'égard des nouveaux convertis²¹.

Les allusions à l'éducation du dauphin et aux développements réalisés par le Petit Concile devaient dès lors faire florès dans le cadre éducatif de Saint-Cyr. La *Lettre à Innocent XI* de Bossuet, communiquée au pape en 1679, ne relevait-elle pas elle aussi l'insistance sur les devoirs des souverains à travers l'évocation des histoires de l'*Ancien Testament* au sein desquelles le livre des *Rois* – conformément aux travaux d'exégèse littérale du cénacle – avait été préféré ?

Après avoir lu plusieurs fois l'Evangile, nous avons lu les histoires du Vieux Testament, et principalement celle des Rois : où nous remarquons que c'est sur les rois que Dieu exerce ses plus terribles vengeances (...) ²².

La première référence publiée, aisément disponible pour Racine, devait tout naturellement être celle du *Discours sur l'histoire universelle*. Volet de l'éducation religieuse, politique, philosophique et historique du dauphin, elle rattachait presque à chaque époque, chaque règne et événement critique, une maxime applicable à une réalité française qui n'échappait pas non plus à cette vision globalisante et providentielle. Sa narration s'était particulièrement attardée, elle aussi, sur les passages du livre des *Rois* pour en souligner logiquement les mêmes leçons morales

et religieuses que Sacy ²³. *Les mœurs des israélites* de l'abbé Claude Fleury, publié la même année, joua un rôle prépondérant dans les recherches hébraïques du tragédien ²⁴. Cet opuscule mentionnait à son tour les mêmes éléments pédagogiques qui, liés aux reconstructions primitivistes, devaient encore indiquer à Racine la richesse d'un traitement figuriste du passage d'Athalie, en parfait accord avec l'office assigné par le Petit Concile à la littérature :

Les Israélites étoient les seuls, chez qui on ne racontoit aux enfants que des vérités propres à leur inspirer la crainte et l'amour de Dieu, & à les exciter à la vertu : toutes leurs traditions étoient nobles et utiles. Ce n'est pas qu'outre les simples narrations, ils n'emploient aussi des paraboles & des énigmes pour enseigner les vérités importantes, et particulièrement de morale. (...) Ils usoient aussi des fables à la manière d'Esopé, dont la fiction est si manifeste qu'elle ne peut tromper personne : nous en avons deux exemples dans l'Écriture ; celle de Joathan fils de Gedeon, & celle de Joas roi d'Israël. Mais le principal usage des allegories & du discours figuré, étoit de renfermer les maximes de morale, sous des images agréables & en peu de paroles, afin que les enfans les retinssent plus aisément (...) ²⁵.

La *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, restée manuscrite du vivant de Bossuet, ne cesserait quant à elle de circuler parmi les différents précepteurs princiers. Elle renchérait sur le *Discours sur l'histoire universelle* en détaillant ou en reprenant de façon pratique la foule de précautions qui devaient entourer l'exercice de la puissance des rois. Outre des allusions identiques consacrées au lieu commun des mauvais conseillers ²⁶, l'influence du Petit Concile sur Racine se marquait par le rapprochement aisé que l'on put faire entre Joas et Roboam. Cette figure biblique présentait en effet l'avantage de satisfaire dans le même temps l'idéal primitiviste et gérontocratique du groupe tout en mettant sur pied un modèle pédagogique définissant l'orientation de l'activité intellectuelle, destinée à lutter contre l'idolâtrie :

(...) à mesure qu'on s'éloignait de l'origine des choses, les hommes brouillaient les idées qu'ils avaient reçues de leurs ancêtres : les enfants indociles ou mal appris n'en voulaient plus croire leurs grands-pères décrépits, (...) le sens humain abruti ne pouvait plus s'élever aux choses intellectuelles ; et, les hommes ne voulant plus adorer que ce qu'ils voyaient, l'idolâtrie se répandait par tout l'univers ²⁷.

F.-X. Cuche s'est attaché à relever les occurrences de ce thème dans le corpus du Concile pour constater son omniprésence depuis *Les mœurs des israélites* ou le *Catéchisme historique* de Fleury jusqu'à la *Politique* de Bossuet en passant par le *Discours sur l'histoire universelle* ou la déformation des traits du personnage sous le nom de Bocchoris dans le *Télémaque*. Toutes convergent vers la même affirmation pessimiste :

La jeunesse n'est propre qu'au mouvement & à l'action ; la vieillesse sçait instruire, conseiller & commander. (...) Toutes les histoires font foi, que les états les mieux gouvernés, ont été ceux où les vieillards ont eu la principale autorité, & que les regnes des princes trop jeunes ont été les plus malheureux. C'est ce que dit le Sage : *Malheur à la terre dont le Roi est un enfant* ; & c'est le malheur dont Dieu menace les Juifs, quand il leur fait dire par Isaïe, qu'il leur donnera des enfans pour princes. En effet, la jeunesse n'a ni patience, ni prévoyance ; elle est ennemie de la règle, & ne cherche que le plaisir & le changement ²⁸.

Comment ne pas reconnaître dans le descendant de Salomon, le prototype d'une hérédité contrastée qui reflète directement celle du petit-fils d'Athalie ? Tirés tous deux du livre des *Rois*, ils succomberaient à la même faiblesse en suivant les basses flatteries des courtisans, laissant deviner les suites funestes de leur règne. Le rappel de Roboam dans l'évocation de la scission des douze tribus d'Israël n'était pas une nécessité pour Racine. Il y sacrifierait pourtant dès sa préface ²⁹. Dressant un diptyque saisissant, le dramaturge se ralliait donc implicitement aux théories favorites du Petit Concile, esquissant les conditions de légitimité du gouvernement politique. Racine laissait ainsi deviner d'emblée les tonalités de sa dernière tragédie biblique : antimachiavélisme, refus du pragmatisme extrême, louange de l'unité politique et religieuse, attention particulière portée sur le choix d'une éducation, garante de l'ordre social, le tout situé dans la perspective générale du salut.

L'influence pédagogique du cénacle se devine encore dans l'ombre du roi. A la cour, Louis XIV entendait en effet depuis longtemps laisser un testament politique qu'il dédicacerait à son fils. Pour satisfaire à son projet, souvent délaissé par les affaires d'Etat, le roi avait eu recours en 1666 au précepteur du dauphin, Périgny. Quatre ans plus tard, le décès de ce dernier offrirait la charge pédagogique à Bossuet tandis que la rédaction des *Mémoires* du roi échoirait à Pellisson. Le monarque reverrait avec ce dernier les travaux de son prédécesseur concernant précisément les premières années de son règne solitaire. La rédaction accuserait encore cependant d'importants retards dus à des conjonctures pour le moins préoccupantes. En 1679, le récit décourageait le roi ; la visée pédagogique qu'il lui avait assignée était alors désuète. Son fils qui avait sept ans en 1668 était devenu adulte et prenait déjà part au gouvernement. Le volume resterait donc inachevé sans être pour autant entièrement délaissé par Louis XIV. Il se verrait en effet suivi, dans le même état d'esprit, des *Instructions au duc d'Anjou* (1700). Placés entre les mains du Petit Concile, ces *Mémoires* tenus plus ou moins secrets pouvaient aisément être communiqués à Racine qui saurait en faire bon usage. A la mort de Pellisson, en 1693, les papiers relatifs à l'histoire de la monarchie tomberaient d'ailleurs tout naturellement dans l'escarcelle du dramaturge, au grand dam de Leibniz qui s'en plaignit auprès de l'évêque de Meaux ³⁰. Enfin, la *Lettre à Innocent XI sur l'éducation du dauphin* avait, elle aussi, insisté sur ce désir qu'avait eu Bossuet d'élever le jeune élève dans l'admiration et l'imitation de son père, conformément au souhait de ce dernier. L'évêque n'avait fait en cela que sacrifier à l'évolution du système de la représentation royale qui allait privilégier pour Versailles la peinture du roi sous ses propres traits, évoqués dans sa propre histoire, cohabitant avec les allégories et les dieux de la mythologie antique ³¹. En octroyant à Racine l'accès à une source supplémentaire – mais incontournable –, le cénacle ne faisait encore qu'imiter un mode d'échange déjà familier de la Petite Académie. Celle-ci n'avait pas hésité, en effet, à user, lors de la querelle du *Tite et Bérénice* entre Racine et Corneille, d'un processus identique de distribution de pièces confidentielles par les agents de Colbert afin que les auteurs ne manquent pas de mettre en scène les renoncements privés et le sacrifice politique de Louis XIV ³². Pellisson, entre autres, pouvait naturellement servir d'intermédiaire dans le cas présent. Les maximes plus ou moins dictées par le souverain se lisent dès lors en filigrane de la plupart des

conseils politiques délivrés par Joad. Les textes du roi répondent ainsi directement à ceux de Bossuet et se chargent de l'ensemble des revendications somme toute les plus classiques de la pensée sociale catholique :

Mais leur forme de gouvernement, qui n'avait pour règle *que la volonté du prince, maîtresse de toutes les lois et mêmes des plus sacrées*, lui inspirait de l'horreur ; et l'objet le plus odieux qu'eût toute la Grèce, étaient les Barbares ³³.

Car enfin, mon fils, nous devons considérer le bien de nos sujets bien plus que le nôtre propre. Il semble qu'ils fassent une partie de nous-mêmes, puisque nous sommes la tête d'un corps dont ils sont les membres. Ce n'est que pour leur propre avantage que nous devons leur donner des lois ; et ce pouvoir que nous avons sur eux ne doit servir qu'à travailler plus efficacement à leur bonheur. Il est beau de mériter d'eux le nom de père avec celui de maître, et si l'un nous appartient par le droit de notre naissance, l'autre doit être le plus doux objet de notre ambition ³⁴.

Bientôt ils vous diront, que *les plus saintes Lois, Maîtresses du vil peuple*, obéissent aux Rois ;
 Qu'un Roi n'a d'autre frein que sa volonté même ;
 Qu'il doit tout immoler à sa grandeur suprême ;
 Qu'aux larmes, au travail le Peuple est condamné,
 Et d'un sceptre de fer veut être gouverné (v. 1391-1396).

Ce n'est certes pas un hasard si le chevalier de Ramsay choisit précisément ces vers de Racine pour illustrer les principes politiques de Fénelon, destinés à grossir par la suite les éditions de ses œuvres complètes ³⁵. L'âge du jeune Joas et du dauphin viennent ainsi conforter nombre de parallèles étonnants qui nous conduisent sur les représentations suscitées par les théoriciens de l'absolutisme.

Les inflexions chrétiennes du portrait du roi

L'analogie de ce type de discours avec les propos tenus dans les différentes édifications de la doctrine du droit divin est en effet tout à fait frappante et montre l'aval que subissait mais aussi qu'exerçait en retour le Petit Concile sur les représentations royales. Bossuet avait étayé très tôt la dimension chrétienne de la monarchie française. En 1662, dans le *Sermon sur les devoirs des rois*, prononcé devant Sa Majesté lors du dimanche des Rameaux, il insistait sur la déférence éternelle que les souverains devaient à Dieu et les services dont ils étaient redevables envers l'Eglise qui, depuis Clovis, légitimait en partie leur aura symbolique. Le prélat coulait nonchalamment vers les devoirs qu'ont les rois de faire régner Jésus-Christ sur leurs peuples dans une incessante quête de justice et de vérité. Par cette évocation claire du droit divin qui entendait démontrer que le roi n'avait de comptes à rendre qu'à Dieu, Bossuet amorçait l'identification – selon un processus relativement conventionnel – de la monarchie française avec celle de David, du Christ :

Jésus-Christ est roi par naissance ; il est roi par droit de conquête ; il est encore roi par élection. Il est roi par naissance, Fils de Dieu dans l'éternité, Fils de David dans le temps (...) il a établi les rois chrétiens pour être les principaux instruments de cette puissance : c'est à eux qu'appartient la gloire de faire régner Jésus-Christ ; ils doivent le faire régner sur eux-mêmes ; ils doivent le faire régner sur leurs peuples ³⁶.

La continuité dynastique de la lignée de David, mise en scène également dans le *Discours sur l'histoire universelle*, trouvait ainsi son répondant dans la maison des rois de France, à son tour figurée dans le personnage de Joas, sur fond d'unification religieuse et politique :

Sire, Votre Majesté saura bien soutenir de tout son pouvoir ce *sacré dépôt de la foi*, le *plus précieux* et le plus grand qu'elle ait reçu des rois ses ancêtres : elle éteindra dans tous ses Etats les nouvelles partialités ³⁷.

Du fidèle David c'est (Joas) le *précieux reste* (v. 256 & préface).

Le sermon de Bossuet, *Athalie*, l'*Ode aux nouveaux convertis* de Perrault, et le prologue d'*Amadis* – faisant pendant au cycle des illustrations profanes dirigé par la Petite Académie de Colbert – convergeaient ainsi de plus belle dans cette assimilation.

David étoit un saint roi, et le modèle des princes ; si agréable à Dieu qu'il avait daigné le nommer l'homme selon son cœur ³⁸.

David, pour le Seigneur plein d'un amour fidèle,
Me paraît des grands Rois le plus parfait modèle (v. 1285-1286).

Ce Roy qu'aux autres tu donnes pour *modèle*,
(Et que) tu combles d'honneurs *immortels* ³⁹.

Allons être témoins de la gloire *immortelle*
D'un Roi l'étonnement des Rois,
Et des plus grands Héros le *plus parfait modèle* ⁴⁰.

Cette symbolique n'avait-elle pas d'ailleurs été clairement avalisée et remise au goût du jour par le pouvoir à travers l'ornement emblématique du salon d'Apollon en 1682 où l'on accrocha, à la droite du trône, un tableau du Dominiquin représentant le roi David en pleine extase poétique ⁴¹ ? Fleury et Choisy incarnaient les témoins et les acteurs par excellence du changement de cap de l'image monarchique qui entoura la Révocation de l'Edit de Nantes. Qu'ils envisageassent la politique de mécénat ou celle appliquée aux nouveaux convertis, ils savaient toujours se souvenir à propos du sempiternel portrait du roi des Hébreux :

David lui-même étoit grand poète & grand musicien : & l'on sçait combien l'inclination des Rois sert à l'avancement des arts ⁴².

Cette réorientation des traits constitutifs du portrait de Louis XIV dans les années 1680 trouvait son origine dans cette lutte incessante pour la sauvegarde de la légitimité et de l'autorité symbolique et réelle de la monarchie, inséparable de l'unification religieuse du royaume.

Dans son sermon sur les *Devoirs des rois*, Bossuet ne manqua pas l'allusion à Athalie. Elle lui permettait, selon un procédé semblable, d'amorcer le rappel de la dimension symbolique et sacrée des rois à travers la cérémonie du sacre au cours de laquelle l'onction succédait au couronnement :

Et d'abord, pour établir mon sujet, j'ouvre l'Histoire sainte pour y lire le sacre du roi Joas, fils du roi Joram. (...) *Imposuerunt ei diadema* (...) « Ils produisirent le fils du roi devant tout le peuple ; ils mirent sur sa tête le diadème et le témoignage et lui donnèrent la loi en sa main, et ils l'établirent roi. » Joiada, souverain pontife,

fit la cérémonie de l'onction : toute l'assistance fit des vœux pour le nouveau prince (...) Quoique tout cet appareil soit merveilleux, j'admire sur toutes choses cette belle cérémonie de mettre la loi sur la tête et la loi dans la main du nouveau monarque : car ce témoignage que l'on met sur lui avec le diadème, n'est autre chose que la loi de Dieu, qui est un témoignage au prince pour le convaincre et le soumettre dans sa conscience (...). Sire, je supplie votre majesté de se représenter aujourd'hui que Jésus-Christ, Roi des rois, et Jésus-Christ, souverain pontife, *pour accomplir ces figures*, met son évangile en vos mains ; ornement auguste et royal, digne d'un roi très-chrétien et d'un fils aîné de l'Eglise ⁴³.

Matérialisation de la dette contractée par le pouvoir temporel à l'égard du spirituel, ces rites ne pouvaient manquer d'être évoqués par Racine :

JOAS

Je promets d'observer ce que la Loi m'ordonne.
Mon Dieu punissez-moi si je vous abandonne.

JOAD

Venez, de l'huile sainte il faut vous consacrer (v. 1409-1412).

La similitude des devoirs soulignés par le prédicateur et le dramaturge, naissait sinon d'une intertextualité directe, du moins d'une même volonté d'illustration de la casuistique temporelle et spirituelle qui, à travers la politique, forgeait le statut monarchique répercuté dans les arts. L'expression des obligations du souverain culminait ainsi systématiquement dans le rappel de son sacre. *Athalie* ne faisait en cela que renouer avec le *Saint Paulin de Nole*, plus proche encore de Bossuet :

Ceignez dans ce moment le royal diadème,
Asseurez-vous par tout de la grandeur suprême,
Et ne permettez pas que d'injustes rivaux
S'emparent les premiers du fruit de vos travaux
Mais qu'enfin le Ciel, ou le trosne vous appelle,
A de si grands devoirs songez d'estre fidelle,
N'imitiez pas ces Roys, dont l'esprit orgueilleux,
Pense que les Estats ne sont faits que pour eux,
Qu'un digne Potentat doit n'aimer que la guerre

.....
N'admettre dans son cœur que de vastes projets,
Et ne compter pour rien le bonheur de ses sujets ;
(...) d'un grand Roy la veritable gloire
(...) est d'aimer son Peuple, et d'en estre le Père,
D'avoir toujours un cœur sensible à la misere,
Et de n'estre attentif qu'au dessein genereux,
De le regir en paix, & de le rendre heureux ⁴⁴.

Aussi Racine rejoint-il régulièrement Bossuet jusque dans sa versification :

(...) tout ce que le prince exige lui-même de l'amour, de l'obéissance, de la gratitude de ses sujets, lui est une leçon perpétuelle de *ce qu'il doit à son Dieu, à son souverain* ⁴⁵.

Je sais, que dès l'enfance élevé dans les armes
Abner a le cœur noble, et qu'il rend à la fois
Ce qu'il doit à son Dieu, ce qu'il doit à ses Rois (v. 456-459).

L'expression d'une pensée sociale catholique coïncidait alors à nouveau avec le souci du peuple :

Sire, vous savez les besoins de vos peuples, le *fardeau* excédant leurs forces dont il est chargé ⁴⁶.

(Un Roi sage) craint le Seigneur son Dieu, sans cesse a devant lui
Ses préceptes, ses lois, ses jugements sévères,
Et d'injustes *fardeaux* n'accable point ses frères (v. 1280-1283).

Et les vers de Racine de confirmer une fois encore l'oraison :

Celui qui met un frein à la *fureur des flots*
Sait aussi des Méchants arrêter les complots.
Soumis avec respect à sa volonté sainte,
Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte (v. 61-64).

Vous qui arrêtez les flots de la mer, ô Dieu, donnez des bornes à cette eau coulante (image de la puissance des rois), par la crainte de votre jugement et par l'autorité de votre Evangile. Régniez, ô Jésus-Christ, sur tous ceux qui règnent : *qu'ils vous craignent du moins, puisqu'ils n'ont que vous seul à craindre* ; et ravis de ne dépendre que de vous, *qu'ils soient du moins toujours ravis d'en dépendre* ⁴⁷.

En soulignant les origines mythiques et sacrées de la monarchie héréditaire française, Racine ne faisait qu'apporter un nouvel appui à la garantie de l'autorité du roi régulièrement menacée par les prétentions outrées de certaines sphères religieuses. Le choix de Racine force ici l'analyste à se tourner vers les événements d'Angleterre, conformément à l'intuition de G. Charlier, mais plus encore à redécouvrir un corpus essentiellement français qui s'était développé dans une alternance presque systématique avec la théologie anglicane, depuis les menaces de déposition, de régicide voire de tyrannicide ayant pesé à la fois sur Elisabeth 1^{re}, Henri IV, Jacques 1^{er} et, finalement, Jacques II, lorsqu'il ne s'agissait pas pour l'Eglise française de mettre un frein aux revendications outrées des théologiens ultramontains ou réformés. De même, le rappel du sacre ne soulignait pas seulement la dilection particulière de Dieu pour les rois de France mais mettait également en relief la liturgie du pouvoir et cette lointaine assimilation du roi à un « évêque du dehors ». Il permettait ainsi d'évoquer le serment de fidélité et de protection prononcé à l'égard de l'Eglise gallicane ⁴⁸.

Athalie au service des libertés gallicanes

Ebranlée par la crise de la régale ⁴⁹, l'Eglise de France avait en effet été forcée, précisément en 1682, de redéfinir les points de sa doctrine qui restaient dans l'indépendance des avis ou condamnations du Saint-Siège. A travers les échanges de plus en plus envenimés qui caractérisèrent les relations diplomatiques entre Louis XIV et Innocent XI, l'assemblée du clergé de France, convoquée de novembre 1681 à juin 1682, fut finalement acculée au combat des théologiens romains sur des points essentiels du dogme relatifs aux formules de l'*episcopus universalis* ou de la *plenitudo potestatis*. Il était alors crucial de déterminer l'autorité doctrinale réelle du pape : pouvait-elle se prétendre définitive et infaillible sans raviver la question longuement débattue de la supériorité des conciles généraux sur le successeur de saint Pierre ? L'ensemble de ces polémiques, par les retombées temporelles qu'elles entraînaient,

ne pouvaient se borner à la seule réaffirmation de la législation de l'Eglise. Toute la problématique du rapport de l'Eglise à l'Etat allait s'en trouver âprement revivifiée. La cour de Rome prétendant détenir les deux glaives, du temporel et du spirituel, avait avalisé le pouvoir d'ingérence du pape dans les affaires nationales pouvant aller jusqu'à l'excommunication, la déposition et finalement l'éradication du souverain en place. Heurtés de plein fouet dans leur attachement à la monarchie, à la Tradition ecclésiastique et ne pouvant entériner les développements théoriques des théologiens romains, les penseurs gallicans, dignitaires de l'Eglise nationale ou parlementaires, s'attacheraient à redéfinir leur conception de la couronne autour de trois points fondamentaux : la sécurité de la personne des rois – c'est-à-dire globalement le problème du régicide ou tyrannicide – ; la souveraineté des rois, démontrant que les monarques ne sont en rien les feudataires du pape mais qu'ils tiennent au contraire leur pouvoir directement de Dieu et, enfin, le point sensible de l'importance à accorder à la foi du souverain en regard de la légitimité de son gouvernement, lorsqu'il se révélait impie ou apostat.

L'exemple biblique d'Athalie ne pouvait laisser indifférents ni la curie romaine ni, par conséquent, ses contradicteurs. Exploité déjà par le cardinal Bellarmin qui tentait de justifier un pouvoir indirect du pape sur le roi, c'était à nouveau dans l'entourage de Bossuet que le thème aurait le plus de succès. G. de Choiseul, évêque de Tournai, terminant son rapport fait à l'Assemblée du clergé au sujet de la puissance ecclésiastique, évoquait invariablement les mêmes références scripturaires que celles exploitées par Racine. Le personnage de Roboam surgit à nouveau, revêtu d'une nouvelle dimension relative à la question de l'autorité du sacerdoce dans les choses temporelles :

Nos adversaires voudroient bien tirer un argument contre nous, de ce que Roboam fils de Salomon fut dépouillé de toute la domination d'Israël & que seules les tribus de Juda & de Benjamin demeurèrent fidelement attachées à son service : mais qui ne sçait que cela se fit en punition de la dureté qu'il avoit eue pour le peuple, qui se révolta contre lui, sans que le sacerdoce y eût part ? L'Ecriture marque si positivement que ce fut par un ordre secret de Dieu, qu'il n'y a nulle apparence d'en tirer aucune preuve contre notre sentiment ⁵⁰.

Cette dimension divine autorisant à titre exceptionnel, et donc rare, l'intervention d'un particulier dans la déposition ou le meurtre des monarques constituait en réalité l'un des aboutissements des développements les plus controversés au sein des querelles sur le tyrannicide, depuis le haut Moyen Age ⁵¹. La citation précise également la nature du tyran et de son agresseur, fruit des distinctions amorcées par saint Augustin et prolongées par saint Thomas d'Aquin. Roboam est l'incarnation d'un *tyrannus administratio*, ou tyran d'exercice, qui a détourné l'intérêt public à ses propres fins, privées. Le cas d'Athalie se révélait plus problématique. Racine, relisant saint Thomas ⁵², et probablement marqué par une part non négligeable des développements théoriques qui étaient venus se greffer sur la pensée du docteur angélique, se devait de clairement circonscrire sa pièce face aux implications théologiques que l'on ne manquerait pas d'y lire. Soucieux de respecter les raisonnements exégétiques en faveur parmi les commanditaires de la pièce, il s'engagea à dépasser le texte des Ecritures afin que l'illustration par excellence de la topique de toute restauration

politique et religieuse, attachée au thème d'Athalie, ressorte plus encore. En ne laissant jamais paraître la reine pour un tyran d'exercice, Racine pouvait évacuer une part considérable de ces théories politiques. C'est là sans doute qu'il faut chercher la raison de la dimension inédite, absente des textes sacrés, dont le tragédien dote Athalie :

Quoi que son insolence ait osé publier,
 Le Ciel même a pris soin de me justifier.
 Sur d'éclatants succès ma puissance établie
 A fait jusqu'aux deux Mers respecter Athalie.
 Par moi Jérusalem goûte un calme profond.
 Le Jourdain ne voit plus l'Arabe vagabond,
 Ni l'altier Philistin, par d'éternels ravages,
 Comme au temps de vos Rois, désoler ses rivages.
 Le Syrien me traite et de Reine et de Sœur.
 Enfin de ma Maison le perfide Oppresseur,
 Qui devait jusqu'à moi pousser sa barbarie,
 Jéhu, le fier Jéhu tremble dans Samarie.

.....
 Il me laisse en ces lieux souveraine maîtresse.
 Je jouissais en paix du fruit de ma sagesse (v. 469-484).

En revanche, sa dimension d'usurpatrice n'en paraissait que renforcée, laissant deviner le parfait portrait d'un *tyrannus sine titulo* dont la cruauté s'était exprimée dans l'infanticide ouvrant le premier acte. A nouveau, Racine rejoignait Choiseul :

L'on oppose encore que la reine Athalia fut déposée, & même qu'on la fit mourir par l'ordre du pontife Joïada, ce qui semble marquer l'*autorité du sacerdoce sur la royauté*. Pour répondre à cette objection, il n'y a qu'à lire cet endroit de l'Écriture, & l'on y trouvera plutôt des marques de la *fidélité des pontifes envers leurs rois, que de leur autorité sur les puissances temporelles*. Athalia (...) eut la cruauté après la mort de son fils, de faire massacrer tous les princes de la maison royale, qui tombèrent sous sa puissance ; le seul Joas son petit-fils évita la mort. (...) Josabeth (...) déroba cet enfant à l'inhumanité d'Athalia, l'ayant caché avec sa nourrice, elle eut soin de lui. Joïada voyant qu'Athalia vouloit toujours régner à l'exclusion de ce jeune prince qui étoit le légitime héritier de la couronne, & dont il devoit prendre soin comme son plus proche allié, le fit paroître sept ans après que Josaba sa femme l'eut sauvé des mains d'Athalia. Ce pontife excita le peuple à reconnoître *son véritable roi*, & à se défaire de *l'usurpatrice*, qui auroit sans doute fait mourir enfin Joas, aussi inhumainement que le reste des princes qui n'avoient pu échapper à sa fureur. Aussi l'on ne peut pas dire que Joïada disposa du royaume ; mais qu'il conserva la vie & la couronne au *légitime roi* ⁵³.

Athalie était loin d'être le seul passage biblique qui exciterait les ratiocinations des théologiens gallicans. Le livre des *Macchabées* dans lequel le pontife Mattathias faisait prendre les armes contre le roi Antiochus, lui aussi usurpateur, était au centre des discussions de 1682. Choiseul tenterait de contourner l'obstacle en montrant que Mattathias avait agi en homme de guerre plutôt qu'en représentant du sacerdoce, qu'il n'était intervenu que dans le but de défendre la religion et l'héritage d'Israël. La terre promise était en effet considérée comme appartenant de droit divin aux

enfants d'Abraham tandis que la religion était attachée à la terre et au Temple. Mû par l'inspiration divine, Mattathias n'aurait fait qu'accomplir son devoir. Cette justification n'en était pas pour autant directement applicable à l'action de Joad. Tyran d'usurpation, Athalie laissait aux juifs la liberté du culte et ne semblait menacer le grand prêtre que sous les coups de la rage, elle-même provoquée par les vexations d'un culte israélite fermé aux autres nations :

Je sais sur ma conduite et contre ma puissance
 Jusqu'où de leurs discours ils portent la licence.
 Ils vivent cependant, et leur Temple est debout.
 Mais je sens que bientôt ma douceur est à bout.
 Que Joad mette un frein à son zèle sauvage,
 Et ne m'irrite point par un second outrage (v. 595-600).

ATHALIE

J'ai mon Dieu que je sers. Vous servirez le vôtre.
 Ce sont deux puissants Dieux.

JOAS

Il faut craindre le mien,

Lui seul est Dieu, Madame, et le vôtre n'est rien (v. 684-687).

A la légitimité de l'intervention du pontife s'ajoute donc celle du gouvernement envisagée sous le prisme de la foi professée par son représentant. Si l'usurpation d'Athalie et la restauration de la lignée de David constituaient un élément important pour justifier sa destitution, l'argument de la déviance religieuse d'un chef d'Etat avait largement été mis à mal par les théoriciens français soucieux, après l'assassinat d'Henri IV, de garantir le trône de tout débordement. En 1615, le Grand Condé avait lui-même rappelé, devant Louis XIII, les dangers de la téméraire innovation de Grégoire VII sur l'excommunication et la déposition des rois. Il était indispensable aux yeux de l'Ecole de Paris de maintenir les sentences spirituelles dans l'ordre spirituel, conformément à la doctrine de la séparation des deux puissances enseignée par les écrits néotestamentaires. Reprenant le discours de Condé, Bossuet pourrait à son tour contre-attaquer les démonstrations extrémistes de Grégoire de Valence, de Bellarmin ou de la *Démonstration anglicane* de Martin Bécane, soutenant qu'un monarque apostat pouvait « être dépouillé de son royaume par l'autorité et le jugement du souverain pontife »⁵⁴. Ces théologiens étrangers avaient vu dans le thème d'Athalie, la source propice à toutes leurs dérives. La reine idolâtre, selon ces derniers, avait été dépossédée puis mise à mort, non seulement parce qu'elle s'était emparée tyranniquement du royaume mais encore pour expier son apostasie⁵⁵. Après avoir insisté sur la légitimité de l'autorité temporelle chez les princes infidèles, il restait à Bossuet, dans un ouvrage intitulé *Defensio declarationis cleri gallicani* – justification théologique de la *Déclaration des Quatre articles* du 19 mars 1682⁵⁶ –, à imposer sa lecture du livre des *Rois* et à réaffirmer le rôle exceptionnel décerné à Joad par Dieu même. L'apostasie ne constituait pas ainsi le motif principal de la destitution d'Athalie, même s'il restait un chef d'inculpation, de la même manière que l'action du grand prêtre ne découlait pas de sa propre initiative mais faisait de lui l'instrument exceptionnel de la volonté divine qui avait su préserver un héritier direct. Bossuet

empêchait ainsi toute généralisation hâtive à partir d'un chapitre biblique devenu fortement codifié :

Or Joas issu du sang des rois, que Josabeth (...) avait secrètement dérobé à la fureur d'Athalie, & confié aux soins de son mari le grand-prêtre Joiada, pour l'élever & le remettre un jour sur le trône de ses peres, étoit vivant. Qu'y a-t-il d'étonnant de voir ce même grand-prêtre agir en qualité de tuteur de ce jeune prince âgé de sept ans, qu'il avoit arraché à la mort, nourri dans le temple dès la mammelle, élevé comme l'un de ses enfans, & qu'il venoit de rétablir sur le trône : qu'y a-t-il d'étonnant, dis-je, dans la conduite de ce pontife dépositaire de l'autorité royale, dont il se sert pour punir l'impie *Athalie sujette du roi Joas & criminelle de lèse-majesté* ? Le moyen qu'il employa étoit unique pour conserver la vie du roi & assurer le salut de l'état. Je consens qu'Athalie ait aussi été condamnée pour crime d'*idolâtrie*. Cette circonstance ne fait rien à notre question ; puisque rien n'empêche qu'un sujet du roi, convaincu d'être ennemi du roi & de l'état, ne soit encore condamné pour d'autres crimes dont il se trouve coupable. (...) Au reste, si Joiada s'attribue l'autorité royale, c'est dans un cas extraordinaire, sous un roi mineur, dans une nécessité pressante & du consentement de toute la nation. Les mêmes raisons l'engagerent à (...) administrer toutes les affaires de l'état. Si Bellarmin eût voulu dire quelque chose de concluant, il auroit dû citer quelques-uns de ces rois idolâtres, qui furent en si grand nombre sur le trône de Juda, & faire voir que par la seule autorité du grand-prêtre, ils avoient été traités de la même manière que le fut Athalie. Mais ces exemples venant à manquer, ou plutôt, tous étant contre lui, il ne tirera nul avantage de celui d'Athalie ⁵⁷.

En 1670, I. Lemaistre de Sacy avait veillé lui aussi à ne pas dépendre Joad comme le représentant des doctrines théocratiques. Les deux exégètes offraient ainsi à Racine des garanties qui pouvaient lui permettre, en 1690, de signer, sans craindre d'être mal compris, une tragédie « qu'il aurait dû appeler *Joas* » ⁵⁸.

La considération d'autres exemples tirés de l'Écriture sainte par l'évêque de Meaux s'avère plus intéressante encore lorsqu'il s'agit de comprendre l'origine de certaines motivations dramaturgiques de Racine. Extrapolant le récit biblique, le poète avait en effet transformé le personnage de Joad en prophète dont la vision, en contraste avec le songe d'Athalie, puisait sa source à la fois dans les cantiques de Moïse et les œuvres de saint Thomas d'Aquin. Ne faut-il pas comprendre dans cette manipulation une nouvelle volonté d'attester le caractère exceptionnel et divin de la mission du grand prêtre, rejetant par la même occasion toute prétention temporelle exagérée de la part du pouvoir spirituel ? Racine ne faisait là que se conformer une fois de plus aux modes de lectures de Bossuet :

S'il arrivoit que Dieu voulût détrôner un roi, comme il le fit à l'égard de Saül ; il suscitoit extraordinairement un prophète, & lui révéloit spécialement tout ce qu'il devoit exécuter. Ainsi fut suscité Samuel ; mais jamais rien de semblable n'a été accordé à aucune puissance pour être un droit ordinaire & commun. (...) Jéroboam, Jéhu, & les autres rois des tribus schismatiques d'Israël furent aussi placés sur le trône & détrônés par une mission extraordinaire & prophétique. (...) La conséquence que nous en tirons est (...) qu'on ne peut rien entreprendre contre les rois sans une mission extraordinaire & un ordre particulier de Dieu ⁵⁹.

Les imprécations d'Athalie contre Joad renforçaient encore le caractère providentiel de toute l'action, déjà soulignée quelques vers auparavant :

ATHALIE

Dieu des Juifs, tu l'emportes !

.....
 Impitoyable Dieu, toi seul as tout conduit.

C'est toi, qui me flattant d'une vengeance aisée,

M'as vingt fois en un jour à moi-même opposée (v. 1769-1790).

JOAD

Mais ne la craignez point. Songez qu'autour de vous

L'Ange exterminateur est debout avec nous (v. 1697-1698).

L'attachement de Racine aux démonstrations doctrinales de Bossuet ne pouvait être sans conséquence sur la dialectique du pouvoir et du sacré à l'œuvre dans *Athalie*. L'adoption d'une lecture figuriste selon laquelle l'ancienne Loi constituait la préfiguration des vérités enseignées dans les Evangiles allait ainsi avoir des retombées multiples, tant sur la structure de la pièce que sur sa signification dans les champs religieux et politique ⁶⁰. L'évocation de cette succession d'une « loi de paix, de douceur, de patience et de charité » à une « loi de sang dont Dieu se servait ordinairement pour punir ceux qui s'élevoient contre lui » ⁶¹, constituait précisément l'un des arguments de l'Eglise gallicane, face à l'exégèse vététotestamentaire radicale des Ultramontains. Elle permettait, sur le plan politique, d'enseigner la patience aux sujets – parfois jusqu'au martyre – devant les injustices du pouvoir temporel. Plus encore, le lien tissé avec l'exemplarité des premiers chrétiens et l'attitude politique du Christ octroyait la possibilité d'associer à cette dimension une justification religieuse de l'Eglise de France dans son attachement à la Tradition et sa position envers le concile de Trente. Comme l'a démontré E. Van der Schueren, la prophétie de Joad, par le rappel du chapitre xi du deuxième livre des *Rois*, ne faisait en quelque sorte que raviver la « dramatisation du salut et de l'instauration de l'Eglise » évoquée en 1634 par l'édition bénédictine de la *Biblia sacra*, publiée à Anvers. L'interprétation allégorique y était « étroitement signifiée » et évoquait, avec une « précision coercitive », la mise en scène de « l'Eglise militante dans les conséquences de la Contre-Réforme ». Sous cet angle, Joas incarnait « le roi qui restaurerait le temple ruiné, cette action signifiant – par le parallèle de l'Eglise d'avant la Réforme tridentine avec le temple – l'*instauratio militantis ecclesiae* » ⁶². Cette caractéristique mettait à nouveau l'accent sur la dimension d'*Athalie* comme « tropisme de l'exemplification et de la justification typologique de toute restauration » ⁶³. Dans le même temps, Racine se conformait au plan plus large qui avait présidé à la publication de certaines de ses sources. Le dessein de l'ouvrage des *Mœurs des israélites*, venu appuyer les idées de réforme de l'Eglise de France, était en effet indissociable d'un second volume publié l'année suivante par Fleury, sous le titre de *Mœurs des chrestiens* ⁶⁴. L'auteur affichait résolument, sous de semblables autorités, une ambition identique selon un champ sémantique similaire.

La pièce de théâtre se voulait ainsi l'écho continuel des trois axes de réflexion de l'Eglise gallicane privilégiés pour la défense de ses libertés ou pour souligner son indépendance à l'égard de Rome sur le chapitre du pouvoir temporel. L'accent inévitablement porté sur la dignité du pontife d'Israël restait inséparable, dans ce climat, d'une autre dimension prépondérante de la *Defensio declarationis cleri*

gallicani : celle de la défense de l'autorité et de la dignité des évêques spoliée par les prétentions papales.

Les dates mêmes encouragent le rapprochement de la tragédie et des réunions ecclésiastiques. Si ces dernières se tinrent quelque neuf années avant la création de la pièce à Saint-Cyr, elles furent cependant toujours d'actualité durant cette décennie. Les sentiments du Sacré Collège, comme le rappelle A.-G. Martimort, étaient « tellement partagés sur l'urgence des problèmes et la conduite à tenir, que la Constitution destinée à annuler les Quatre articles, envisagée dès juillet 1682, préparée en plusieurs rédactions au cours de l'année 1688, ne serait enfin publiée qu'en 1691 par le successeur d'Innocent XI »⁶⁵. Quant à l'année 1688, dans laquelle les critiques virent uniquement les retombées de la révolution jacobite, ne marquait-elle pas aussi l'apothéose des crises entre la France et Rome ? L'inflexibilité du pape l'avait conduit à excommunier l'ambassadeur de France, en 1687, avant que Louis XIV n'encoure, dans les mois qui suivirent, le même type de sanction sous de multiples chefs⁶⁶. Innocent XI s'entêtait de plus à entraver la politique allemande de Louis XIV qui craignait une collusion du Saint-Siège avec la Hollande. Cela poussa le monarque à précipiter campagnes militaires et campagnes de propagande pamphlétaire. Celles-ci étaient menées de main de maître par Colbert de Croissy qui avait remplacé Arnauld de Pomponne au ministère des Affaires étrangères et qui s'était particulièrement attaché les services de E. Renaudot, héritier de la *Gazette de France* et ami proche de Racine⁶⁷. Néanmoins, au-delà de heurts répétés, le roi voulait surtout négocier. Il craignait en effet le pire : une sentence publique d'excommunication et l'interdit du royaume. « C'est pour se prémunir contre elle devant la conscience de ses sujets » qu'il fit dresser par son procureur général au Parlement, en 1688, un acte d'appel au futur concile général⁶⁸. Deux autres membres du Petit Concile furent appelés à jouer, aux côtés de E. Renaudot, un rôle actif à la fois dans la légitimation des griefs émis par les instances temporelles et spirituelles du royaume et dans la mise sur pied de divers projets d'accommodement. Fénelon, qui bénéficiait alors d'une grande faveur, rédigea, vers octobre 1688, un mémoire pour le conseiller d'Etat Seignelay, qui le transmet sans aucun doute à son oncle Colbert de Croissy⁶⁹. Quant à Bossuet, après une courte rémission, il serait de nouveau au cœur des tentatives de réconciliation émises dans le courant du mois de décembre 1692. Dans le même temps, l'évêque n'avait cessé de revoir le manuscrit de la *Defensio declarationis cleri gallicani*, ouvrage qui, s'il n'eût été posthume, aurait été appelé à un plus grand dessein sous le titre de *Gallia orthodoxa*. Plusieurs membres du Petit Concile participèrent, par leurs recherches, à sa rédaction : Claude Fleury⁷⁰, bien entendu, mais aussi le P. de La Broue, les abbés de Saint-Luc, de Varès ou encore Renaudot⁷¹. Comme le pouvoir, par l'entremise de Colbert, avait assuré à Bossuet l'oraison d'ouverture et la rédaction calculée et orientée de la déclaration des Quatre articles, le pouvoir laisserait dormir, au gré des nécessités politiques du moment, les manuscrits de l'évêque de Meaux⁷². Selon le témoignage du neveu de Bossuet, la dernière volonté de l'auteur était nette. La publication ne pouvait être décidée que par le roi lui-même et pour des raisons d'Etat : « il ne doit jamais y avoir qu'une utilité évidente, en un mot, qu'une nécessité absolue qui dût obliger Sa Majesté à consentir qu'on publiât un ouvrage de cette nature »⁷³. L'évêque lui-même devait bien s'apercevoir des dangers d'une telle

démarche et des anathèmes qu'il encourrait inévitablement en ravivant la querelle. *Athalie* offrait une échappatoire. Aux côtés de la *Defensio*, elle pouvait réintroduire les solutions du débat du tyrannicide sur la scène littéraire et politique française alors que la question avait précisément dû être évacuée de la publication de la *Déclaration* de 1682 face à laquelle les menaces de schismes se faisaient trop présentes ⁷⁴.

Athalie et les controverses religieuses avec les réformés

La clarification de l'autorité temporelle des représentants de l'Eglise découlait également de l'urgence des polémiques confessionnelles. *L'Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverses* l'attestait déjà. Les discussions des Ultramontains sur la validité des conciles de Constance et de Bâle, proclamant la supériorité du concile général sur le pape, ne faisaient en effet que susciter l'impertinence des pasteurs de la « religion prétendue réformée » ⁷⁵. En 1681, P. Jurieu publiait sa *Politique du clergé de France ou entretiens curieux de deux catholiques romains* ⁷⁶ à laquelle A. Arnauld se devait de répondre dans son *Apologie pour les catholiques* ⁷⁷. Inévitablement la controverse sur le tyrannicide, la question de la légitimité des souverains hérétiques ou apostats et les déviances du « papisme » étaient appelées à resurgir au gré d'interminables polémiques. Dans le temps de l'assemblée du clergé, Arnauld s'évertuait donc à souligner l'obéissance due par les catholiques à leur souverain légitime – quelle que soit sa religion –, tout en réintroduisant la définition du droit divin et celle du tyran en éclairant les notions de « tyran sans titre » et de « tyran d'administration » ⁷⁸. Condamnant le droit de révolte, le théoricien janséniste en appelait aux mêmes autorités bibliques : David, mais aussi celle qui aurait dû constituer le titre même de la tragédie, Joas :

Joas Roy de Juda abandonna Dieu pour adorer les Idoles & fit mourir cruellement le Prophete Zacharie fils de Joiada. Quelques-uns de ses serviteurs émus de zele le tuèrent dans son lit. Mais Amasias son successeur les fit mourir avec justice. Car l'Escriture nous apprend par tout, que quoique les Princes fassent de grands maux, il n'est point permis de se révolter contre eux (...) ce sera Dieu qui les jugera (...) ⁷⁹.

Cette argumentation ne réussit pas à imposer le silence aux refuges protestants. En 1685, Jurieu publiait ses *Préjuges légitimes contre le papisme* avant d'égratigner P. Nicole sur le chapitre de l'unité de l'Eglise, en 1688. Un an plus tard, Bossuet entrerait en lice, publiant ses premiers *Avertissements aux protestants*. Le cinquième d'entre eux, paru en 1690, serait consacré au seul « fondement des empires renversé par ce ministre ». En se disputant la plus grande conformité avec les premiers courants du christianisme, les deux partis se contraignaient à revenir sans cesse sur les mêmes paragraphes de la *Bible*. Au-delà du respect du temporel promulgué par saint Matthieu ou l'*Épître aux Romains* de Paul, revenait l'exemple des Macchabées appuyant l'idée de révolutions légitimes qui n'étaient que le fruit d'une inspiration particulière, voulue par Dieu pour accomplir sa volonté et restaurer la lignée du Christ. La figure d'Esther, rappelant la patience des juifs persécutés par le mauvais conseiller du roi, n'était jamais très éloignée de la révolte de Mattathias, justifiée par l'intervention divine ⁸⁰. A travers le personnage de David, Bossuet se plaisait encore à anéantir l'idée qu'un simple « particulier » pût renverser en toute impunité un gouvernement voulu par Dieu. Il était amené à distinguer, contre Jurieu, un roi sacré par l'ordre divin d'un roi

usufruitier maintenu sur le trône par la tolérance de ses sujets. La lecture typologique avait elle-même valeur d'argument :

(...) à ne regarder que l'empire temporel de la famille de David, la prescription avait lieu contre elle ; (...) le trône n'en devait être éternel que d'une manière spirituelle en la personne de Jésus-Christ (...) ⁸¹.

L'évêque de Meaux attirerait enfin l'attention des religieux sur l'ascendance d'Athalie. Si la Loi ancienne condamnait effectivement l'idolâtrie et le meurtre, nul n'attenta jamais contre les personnes royales de Jéroboam, d'Achab ou Jézabel sans une caution supérieure. Leur sort n'était scellé que par Dieu seul :

(...) il demeurait pour constant qu'ils ne répondaient qu'à Dieu seul : c'est pourquoi lorsqu'il voulait les punir par les voies communes, il créait un roi à leur place, ainsi qu'il créa Jéhu pour punir Joram (...), l'impie Jézabel sa mère, et toute leur postérité ⁸².

Conclusion

Formidable concrétion de toute une culture religieuse et littéraire, *Athalie* s'impose comme la synthèse remarquable de la plupart des apports éducatifs, politiques et pieux réalisés par le Petit Concile. Partie intégrante de la louange politique dont le pouvoir s'enorgueillissait face aux nouveaux convertis, sa dimension apologétique ne pouvait pas échapper à ses contemporains :

(...) le courage de l'auteur est encore plus digne d'admiration que sa lumière, sa délicatesse et son inimitable talent pour les vers. L'écriture y brille partout et d'une manière à se faire respecter par ceux qui ne respectent rien. C'est partout la Vérité qui touche et qui plaît (...). On est encore plus instruit que remué (...) ⁸³.

Quelle que soit la dimension privilégiée pour aborder la tragédie biblique d'*Athalie*, aucun des registres mis en place, qu'ils soient de nature politique, théologique, voire purement dramaturgique, ne sont clairement isolables *a priori*. Ils reflètent ces continuels aller et retour, spécifiques des instances du mécénat de la fin du siècle, entre le pouvoir monarchique, ses comités organisateurs et les artistes. Sur le plan des représentations, en recourant au genre de la tragédie, Racine s'inscrivait inévitablement dans cette dimension du théâtre contemporain assumant un rôle social de catharsis tout en soulignant le passage d'un univers religieux vers un univers juridique, étalant au grand jour le mystère du pouvoir royal. Certes, tout au long d'*Athalie*, Racine montre unifié ce que la modernité avait séparé. L'onction royale, par exemple, semble retrouver son caractère originel tandis que la fonction monarchique elle-même est évoquée selon une sémiotique continue mettant en avant son caractère sacrificiel par excellence. Le tragédien satisfait bien à l'expression de ce que les sémioticiens ont qualifié de « spectacle du sacrifice originel que le monarque n'accomplit plus parce que les institutions ont pris la place des rites et que le roi est devenu un gestionnaire qui agit dans la longue durée » ⁸⁴. Pourtant, ce tableau presque idyllique figurant une Jérusalem nouvelle, une Jérusalem de l'âge d'or, devenue un pôle idéal que le Petit Concile tente de broser au fil de ses ouvrages et qui devait inspirer Racine, est loin de faire la démonstration d'un véritable optimisme. Relevant d'une démarche essentiellement apologétique et polémique, c'est finalement l'inévitable dégradation

que représente l'histoire des hommes que soulignent érudits et artistes. Derrière le vœu pieux d'une christianisation menée à l'échelle du territoire et l'attachement à une Tradition ecclésiastique envisagée selon l'obsession d'un passé figé dans sa grandeur, ce sont déjà les débordements et les effets de la sécularisation qu'ils pressentent. La prédilection de Racine pour une exégèse figuriste, le retour d'une série de thèmes en micro-structure, le choix du sujet ou le recours à une explication providentielle de l'Histoire impliquaient le caractère cyclique de l'action qui contribue essentiellement à ne « laisser aucune porte à l'espoir »⁸⁵. Comme Arnauld l'avait laissé présumer, *Athalie* ne serait pas le seul exemple de tyran mis en scène. Les débordements futurs de Joas étaient connus de tous les lecteurs de la *Bible* et figurés par la prophétie du grand prêtre. Au tyran « d'usurpation » succéderait celui « d'exercice » menant à une situation de séparation renvoyant le grand prêtre au seul domaine du sacré et le roi vers le gouvernement des hommes. Racine montrait ainsi « la voie par où la laïcité et la modernité sortiraient »⁸⁶. Cette évolution se révélait le fruit d'une lecture gallicane et la conséquence d'une mutation de la théologie politique. Comme le remarquait B. Plongeron, confirmée dans la politique, la théologie n'est jamais à l'abri de se métamorphoser en « politique ecclésiastique – les fameux rapports de l'Eglise et de l'Etat. Asservi par l'impérialisme théologique, le politique s'exténue dans une théologie de la politique en proie aux variations d'une Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte »⁸⁷.

Si elle contribue à mettre en scène ces rapports entre l'instance du *rex* et du *sacerdos*, l'écriture de Racine paraît subrepticement s'éloigner du ton sur lequel Duchesne affirmait, en 1609, que « les roys sont les vives images de Dieu (et que) nos grands roys n'ont jamais été tenus pour laïques, mais ornez du sacerdoce et de la royauté tout ensemble »⁸⁸. En 1691 déjà, les mentalités sentent se fissurer ce formidable édifice. Tout le principe de la légitimité du droit divin semble sur le point d'être considérablement ébranlé dans les représentations que nous évoquons ci-dessus. En terminant l'exploration des sources imaginaires de l'Etat, c'est l'évocation d'un « impossible retour à l'enfance du monde » qu'entend suggérer *Athalie*⁸⁹.

Notes

¹ J. ORCIBAL, *La genèse d'Esther et d'Athalie*, Paris, J. Vrin, 1950.

² *Ibid.*, p. 102-105.

³ *Ibid.*, « Appendice B : Le thème d'Athalie et les théologiens », p. 136-141.

⁴ Voir Ph. SELLIER, « Le jansénisme des tragédies de Racine : réalité ou illusion ? », dans *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 31, 1979, p. 135-148 et J. CAMPBELL, « Racine and the Augustinian inheritance : the case of Andromaque », dans *French Studies*, 53, 1999, p. 279-291.

⁵ M.-D. CHENU, « La littérature comme « lieu » de la théologie », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LIII, n° 1, janvier 1969, p. 70-80 (p. 70-71).

⁶ L.-Cl. DELFOUR, *La Bible dans Racine*, Paris, E. Leroux, 1891 ; J. LICHTENSTEIN, *Racine poète biblique*, Paris, Librairie Lipschutz, 1934.

⁷ Th. GOYET, « Racine dans la dépendance de Bossuet. L'interprétation providentielle de l'histoire dans *Esther* et dans *Athalie* », dans *Annales de l'Université de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 73-74.

⁸ Voir M. LAURAIN-PORTEMER, « Un mécénat ministériel : l'exemple de Mazarin », dans R. MOUSNIER et J. MESNARD (éd.), *L'âge d'or du mécénat (1598-1661)*, Paris, CNRS, 1985, p. 89-106.

⁹ L. MARIN, *Le portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981 ; J.-M. APOSTOLIDÈS, *Le roi machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Minuit, 1981 et *Le prince sacrifié. Théâtre et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Minuit, 1985.

¹⁰ N. FERRIER-CAVERIVIÈRE, *L'image de Louis XIV dans la littérature française de 1660 à 1715*, Paris, PUF, 1981 et *Le grand roi à l'aube des Lumières, 1715-1751*, Paris, PUF, 1985. M. COUVREUR, *Jean-Baptiste Lully. Musique et dramaturgie au service du prince*, [s.l.], M. Vokar, 1992. P. BURKE, *The fabrication of Louis XIV*, New Haven and London, Yale University Press, 1994.

¹¹ Sur ces points, on se reportera notamment à l'article de « Présentation » de Chr. Jouhaud en tête du volume des *Annales HSS* intitulé *Littérature et histoire*, mars-avril 1994, vol. 2, p. 271-276 ainsi qu'aux travaux bien connus de A. Viala.

¹² M. COUVREUR (éd.), *Athalie. Racine et la tragédie biblique*, Bruxelles, Le Cri, 1992, (« Essai à découvrir »).

¹³ J. RACINE, *Athalie*, dans *Œuvres complètes*, G. FORESTIER (éd.), Paris, Gallimard, 1999, (« La Pléiade »), p. 1011 (préface).

¹⁴ Les relations entre Racine et Fénelon, auxquelles se joignaient d'autres membres du Petit Concile, à l'instar de Cl. Fleury ou de Bossuet, se poursuivirent en effet en toute quiétude jusqu'à la fin de l'année 1696. Sur ce sujet, on se reportera à l'article de M. GAUDOT, « Contribution à l'étude des relations entre Racine et Fénelon », dans *Cahiers raciniens*, 1, 1957, p. 7-13.

¹⁵ « Car ce Messie tant de fois promis comme Fils d'Abraham, devait aussi être Fils de David et de tous les Rois de Juda. De là vient que l'illustre et savant Prélat, de qui j'ai emprunté ces paroles, appelle Joas le précieux reste de la maison de David » (J. RACINE, *ibid.*, p. 1012, en référence à la première partie, sixième époque, du *Discours sur l'histoire universelle*).

¹⁶ Sur la conformation du Petit Concile, on se reportera aux travaux de F.-X. CUCHE, *Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon*, Paris, Cerf, 1991 ; « La Bruyère et le Petit Concile », dans *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, vol. 44, 1992, p. 323-340 ainsi qu'à notre thèse de doctorat, F. PREYAT, *Le Petit Concile et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, sous la direction de M. Couvreur, Université libre de Bruxelles, 2001-2002 (à paraître).

¹⁷ Voir F.-X. CUCHE, « Les questions économiques dans la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* de Bossuet », dans Th. GOYET et J.-P. COLLINET (éd.), *Bossuet et la prédication au XVIII^e siècle*, Paris, Nizet, 1980, p. 259-284.

¹⁸ Ch. PERRAULT, *Saint Paulin evesque de Nole, avec une Epistre chrétienne sur la pénitence et une ode aux nouveaux convertis*, Paris, J.-B. Coignard, 1686, [n.p.]. Sur la réquisition des réseaux académiques et intellectuels ainsi que sur l'embrigadement des littérateurs et l'orientation de leur carrière au sein du champ littéraire, on se reportera à F. PREYAT, *Le Petit Concile...*, *op. cit.*, p. 233-276, 346-515.

¹⁹ Sur les modalités de ces diverses appropriations et leur répartition chronologique, voir *Ibid.*, p. 277-327.

²⁰ Voir A. FLOQUET, *Etudes sur la vie de Bossuet jusqu'à son entrée en fonctions en qualité de précepteur du dauphin (1627-1670)*, Paris, Didot, 1855, vol. 3, p. 474-475.

²¹ En 1712, après la mort du duc de Bourgogne, Fénelon ne cesserait d'afficher les mêmes intentions si nécessaires à la sauvegarde de la religion et du royaume. Sans toutefois évoquer l'*exemplum* d'Athalie, il n'envisageait pas différemment le choix d'un précepteur pour le jeune Louis XV. Le vœu d'octroyer un poste pédagogique si élevé de préférence à un évêque et en accord avec la papauté était ainsi à nouveau exprimé dans ses *Mémoires sur les mesures à prendre après la mort du duc de Bourgogne* : « Il faut que le précepteur soit ecclésiastique ; il enseignera mieux la religion, il posera mieux les fondements contre les entreprises des laïques. Il sera plus révééré. (...) Il me paraît que, dans ce cas particulier, il faudrait choisir un évêque. Ce caractère lui donnera plus d'autorité sur le prince et sur le public ; il sera moins exposé aux révolutions des cabales. On pourrait faire approuver par le pape, qu'un évêque se chargeât de cet emploi, dans un cas si extraordinaire pour la religion » (*Œuvres*, J. Lebrun [éd.], Paris, Gallimard, 1983, « La Pléiade », vol. 2, p. 1116).

²² J.-B. BOSSUET, *Lettres sur l'éducation du dauphin*, E. Levesque (éd.), Paris, Bossard, 1920, p. 47 et 43-44.

²³ J.-B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, dans *Œuvres*, A. Lebel (éd.), Paris, Olivier-Fulgence, 1846, 23, p. 21-23 (VI^e époque, « Salomon ou le Temple achevé »).

²⁴ Voir F. PREYAT, « L'*Athalie* de Racine et le Petit Concile de Bossuet ou la christianisation des mœurs sous Louis XIV entre historiographie juive et française », dans A. VIALA et M.-Cl. CANOVA-GREEN (éd.), *Racine et l'histoire*. Actes du colloque international de Londres, (à paraître).

²⁵ CL. FLEURY, *Les mœurs des israélites*, Bruxelles, E. H. Fricx, 1722 (1681), p. 93-95.

²⁶ J.-B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, 25, p. 503 (x, 14).

²⁷ J.-B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, *op. cit.*, 23, p. 132 (2^e partie, chap. II, p. 120, Abraham).

²⁸ Cl. FLEURY, *op. cit.*, p. 154-155.

²⁹ J. RACINE, *op. cit.*, p. 1009 (préface).

³⁰ J.-B. BOSSUET, *Correspondance*, Ch. Urbain, E. Levesque (éd.), Paris, Hachette, 1909-1925, 5, p. 333 (mars 1693).

³¹ Sur la succession chronologique des thématiques mises en œuvre dans le cadre de Versailles, l'abandon du mythe apollinien et la discordance des figures successivement privilégiées, on se reportera à la contribution de G. SABATIER, *Versailles ou la figure du roi*, Paris, Albin Michel, 1999, analysée par A. GUÉRY, « Versailles : le phantasme de l'absolutisme », dans *Annales HSS*, mars-avril 2001, n° 2, p. 507-517.

³² M. COUVREUR, *Jean-Baptiste Lully. Musique et dramaturgie au service du prince*, *op. cit.*, p. 211 et s.

³³ J.-B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, *op. cit.*, 23, p. 368 (III, 5).

³⁴ LOUIS XIV, *Mémoires*, J. LONGNON (éd.), Paris, Plon, 1933, p. 73-74 (voir également p. 21-22 et 283, *Instructions au duc d'Anjou*).

³⁵ *Essai philosophique sur le gouvernement civil, où l'on traite de la nécessité, de l'origine, des bornes et des différentes formes de la souveraineté ; Selon les principes de*

feu M. François de Salignac de La Mothe-Fénelon, archevêque de Cambrai, dans FÉNELON, *Œuvres*, Paris, J.-A. Lebel, 1824, vol. 22, p. 346.

³⁶ J.-B. BOSSUET, *Sermon sur les devoirs des rois*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, 8, p. 666.

³⁷ *Ibid.*, p. 674-675.

³⁸ J.-B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, *op. cit.*, vol. 25, p. 459 (IX, 4).

³⁹ Ch. PERRAULT, *Ode aux nouveaux convertis*, dans *Saint Paulin de Nole*, *op. cit.*, p. 105-106.

⁴⁰ Ph. QUINAULT, *Amadis*, (prologue, 1684), dans *Le théâtre de M. Quinault*, Paris, Compagnie des libraires, 1739, 5, p. 257.

⁴¹ Cl. CONSTANS, « Les tableaux du Grand Appartement du Roi », dans *Revue du musée du Louvre et des musées de France*, 3, 1976, p. 162 et J. DUBU, « Racine et la Bible », dans J.-R. ARMOGATHE (éd.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 734.

⁴² Cl. FLEURY, *op. cit.*, p. 97. De son côté, l'abbé de Choisy mit sous presse, en 1687, une *Vie de David* et une *Vie de Salomon*, allégories transparentes de l'existence du souverain français qui redorait le blason de sa politique religieuse.

⁴³ J.-B. BOSSUET, *Sermon sur les devoirs des rois*, *op. cit.*, p. 667.

⁴⁴ Ch. PERRAULT, *op. cit.*, p. 23-24.

⁴⁵ J.-B. BOSSUET, *Sermon sur les devoirs des rois*, *op. cit.*, p. 671.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 682.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 672. Les litanies du grand prêtre ne seront pas non plus sans résonance avec les incantations de Bossuet (voir la p. 681 en rapport avec les vers 283-289, 1283-1291, etc.).

⁴⁸ Sur la liturgie du pouvoir, ses prérogatives religieuses et les différents aspects du sacre, on se reportera notamment à : R. MOUSNIER, *L'assassinat d'Henri IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 149-150 ; A. MARAL, « Le portrait religieux de Louis XIV », dans *XVII^e siècle*, n° 217, 4, 2002, p. 697-723 ; M. VALENSISE, « Le sacre du roi : stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française », dans *Annales ESC*, n° 3, mai-juin 1986, p. 543-577 ; R. E. GIESEY, « Modèles de pouvoir dans les rites royaux en France », dans *Annales ESC*, n° 3, mai-juin 1986, p. 579-599 ; A. BOUREAU, « Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique », dans *Annales ESC*, n° 6, novembre-décembre 1991, p. 1253-1264.

⁴⁹ Sur le dénouement de la crise de la régale, l'organisation de l'assemblée du clergé de 1682 et les rapports entre papauté et royauté à cette époque, on se reportera notamment aux études suivantes : A.-G. MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, Cerf, 1953 ; J. ORCIBAL, *Louis XIV contre Innocent XI. Les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française*, Paris, J. Vrin, 1949 ; J. MEUVRET, « Les aspects politiques de la liquidation du conflit gallican (juillet 1691-septembre 1693) », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. XXXIII, n° 122, janvier-juin 1947, p. 257-270.

⁵⁰ G. DE CHOISEUL DU PLESSIS PRASLIN, « Rapport fait à l'assemblée générale du clergé de France de 1682 au sujet de la puissance ecclésiastique », dans J.-B. BOSSUET, *Défense de la déclaration de l'assemblée du clergé de France de 1682 touchant la puissance ecclésiastique*, Amsterdam, Aux dépens de la compagnie, 1745, 1, p. 18.

⁵¹ On se rappellera ici la synthèse pointue de R. MOUSNIER, *L'assassinat d'Henri IV*, *op. cit.*, 1964.

⁵² Voir A. BARNES, « La prophétie de Joad », dans W. MOORE, R. SUTHERLAND, E. STARKIE (éd.), *The French mind, studies in honour of G. Rudler*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 90-108.

⁵³ G. DE CHOISEUL DU PLESSIS PRASLIN, *op. cit.*, 1, p. 18-19.

⁵⁴ J.-B. BOSSUET, *Défense de la déclaration du clergé de France*, *op. cit.*, 1, p. 133-135.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ « Mieux encore qu'une somme de doctrines gallicanes, la *Defensio declarationis* se présente comme le recueil le plus complet et le plus critique des faits dont les deux camps adverses aient pu se prévaloir dans la controverse *De potestate ecclesiastica* » (A.-G. MARTIMORT, *op. cit.*, p. 564).

⁵⁷ J.-B. BOSSUET, *Défense de la déclaration du clergé de France*, *op. cit.*, p. 195.

⁵⁸ J. ORCIBAL, *La genèse d'Esther et d'Athalie*, *op. cit.*, p. 140-141.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 189.

⁶⁰ L'interprétation figuriste a été relevée par E. Van der Schueren (« *Athalie* : voiles et lumières de l'Écriture sainte », dans *Athalie. Racine et la tragédie biblique*, *op. cit.*, p. 33-54) et complète l'analyse de M. Couvreur sur l'aspect cyclique de la tragédie et ses microstructures (« *Athalie* : une dramaturgie du clair-obscur », dans *Ibid.*, p. 13-32).

⁶¹ G. DE CHOISEUL DU PLESSIS PRASLIN, *op. cit.*, 1, p. 18-19.

⁶² E. VAN DER SCHUEREN, *op. cit.*, p. 45.

⁶³ *Ibid.*, p. 45-46.

⁶⁴ CL. FLEURY, *Les mœurs des chrétiens*, Paris, Veuve Gervais Clouzier, 1682. L'ouvrage portait évidemment l'approbation de l'évêque de Meaux qui insistait sur sa dimension réformatrice, confrontant les mœurs des chrétiens modernes aux origines du christianisme. Pirot, censeur et professeur en Sorbonne, se plut à insister sur le lien avec la précédente publication de Fleury : « L'Auteur me paroist en tous deux (...) également juste, exact, et pieux, ne réussissant pas moins à peindre les choses même qu'à crayonner des ombres, et marquant aussi naturellement le caractères des fideles de la nouvelle alliance, qu'il avoit fait celuy des Israélites, qui n'estoient que les figures des Chrétiens » (Approbation du 18 février 1682, [n.p.]).

⁶⁵ A.-G. MARTIMORT, *op. cit.*, p. 513-514.

⁶⁶ A la querelle des franchises des quartiers d'ambassade, à l'envoi du brutal marquis de Lavardin comme ambassadeur dans la Ville éternelle et à la prise d'Avignon, le roi de France ajouta encore l'emprisonnement du nonce et finalement l'appel au futur concile général (voir J. ORCIBAL, *Louis XIV contre Innocent XI*, *op. cit.*, p. 48).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 40 et s. Sur la participation de E. Renaudot dans les querelles opposant la France à Rome, on se reportera à ses manuscrits (BN NAF 7496) renfermant nombre de mémoires sur les abus des Ultramontains, l'affaire des franchises, etc. communiqués à Croissy puis au roi, ainsi que ses critiques sur le livre de J. DE ROCABERTI : *De Romani pontificis auctoritate* (1691). Si l'on se souvient de l'assiduité de Renaudot auprès de Racine mourant, ses lettres au fils du poète, Louis, sont moins connues. Elles sont quant à elles rassemblées sous la cote : BN NAF 7491 (f° 397 et s.). Voir également A. VILLIEN, *L'abbé Eusèbe Renaudot : essai sur sa vie et sur son œuvre liturgique*, Paris, Lecoffre, 1904.

⁶⁸ A.-G. MARTIMORT, *op. cit.*, p. 628.

⁶⁹ Ce *Mémoire concernant la cour de Rome*, un temps attribué à Fleury, fut édité par A. Gazier selon une copie déposée à la Bibliothèque de Port-Royal (« Un mémoire inédit de Fénelon [1688] », dans *Revue politique et littéraire*, n° 30, janvier 1875, p. 695-702) avant de figurer parmi les *Œuvres* de l'archevêque éditées par J. Le Brun (Paris, Gallimard, 1983, « La pléiade », 1, p. 511-529, 1400-1405) suivant la copie, plus exacte, conservée dans les archives du ministère des Affaires étrangères, qui dut être transmise par Seignelay à Croissy. Fénelon y appuie naturellement l'indépendance des deux puissances et commence son exposé par un long traité historique des usurpations du Saint-Siège. Sur les conceptions féneloniennes de l'autorité papale, on se reportera également à ses écrits dans les querelles qui l'opposèrent aux jansénistes, à sa *De summi pontificis auctoritate dissertatio* (*Œuvres*, Paris, J.-A. Lebel, 1820, 2), aux *Tables de Chaulnes* ainsi qu'aux études de F. GALLOUÉDEC-GENUYS, *Le prince selon Fénelon*, Paris, PUF, 1963 et J. ORCIBAL, « Fénelon et la cour romaine (1700-1715) », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1940, fasc. I-IV, p. 235-348.

⁷⁰ Sur le gallicanisme de Claude Fleury, sa position et ses témoignages dans l'affaire de la régale et l'aval des libertés gallicanes, on consultera ses *Nouveaux opuscules* (J. EMERY [éd.], Paris, Veuve Nyon, 1807) ainsi que la synthèse biographique de l'abbé F. GAQUÈRE (*La vie et les œuvres de Claude Fleury [1640-1723]*, Paris, J. De Gigord, 1925, chap. XIV, p. 303 et s.).

⁷¹ A.-G. MARTIMORT, *op. cit.*, p. 568. En cette même année 1692, ce serait une nouvelle fois à E. Renaudot qu'incomberait la tâche de faire le point sur les différends qui opposaient Louis XIV au pape et ce, au sein de l'académie du Luxembourg réunie autour de l'abbé de Choisy (voir le manuscrit du *Journal de l'assemblée du Luxembourg* conservé à la bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 3186, f° 184 et s.).

⁷² A.-G. MARTIMORT, *op. cit.*, p. 100-101.

⁷³ *Ibid.*, p. 698.

⁷⁴ Sur la *Déclaration* de 1682 et cette absence de mention de l'examen de la doctrine du tyrannicide à l'époque, on se reportera à l'analyse de A.-G. Martimort (*Ibid.*, p. 464).

⁷⁵ J.-B. BOSSUET, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverses*, Paris, 1671. Sur la rédaction et les objectifs de cet ouvrage en liaison avec les ambitions de la *Defensio declarationis cleri gallicani*, et principalement sur l'édulcoration du principe de la *plenitudo potestatis* du pape, on se reportera à A.-G. MARTIMORT, *op. cit.*, p. 285, 287, 541 et s.

⁷⁶ Voir également la seconde édition enrichie : P. JURIEU, *Politique du clergé de France ou entretiens curieux de deux catholiques romains, l'un parisien et l'autre provincial, sur les moyens dont on se sert aujourd'hui pour détruire la religion protestante dans ce royaume*, dernière édition revue corrigée et augmentée de la lettre de Mr. Spon au P. La Cheze, La Haye, Barent Beek, 1682.

⁷⁷ A. ARNAULD, *Apologie pour les catholiques, contre les faussetez et les calomnies d'un livre intitulé La politique du clergé de France*, Liège, Veuve Bronkart, 1681-1682, 2 vol.

⁷⁸ *Ibid.*, 1, p. 44 et s.

⁷⁹ *Ibid.*, 1, p. 61-62.

⁸⁰ J.-B. BOSSUET, *Avertissements aux protestants*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, 14, p. 267-269.

⁸¹ *Ibid.*, p. 301.

⁸² *Ibid.*, p. 305 en écho à la *Defensio declarationis cleri gallicani*, *op. cit.*, p. 189.

⁸³ J.-J. DUGUET, Lettre du 15 novembre 1690, citée par G. MONGRÉDIEN, *Athalie de Racine*, Paris, SEFLT, 1946, p. 33.

⁸⁴ J.-M. APOSTOLIDÈS, *Le prince sacrifié*, *op. cit.*, p. 47.

⁸⁵ M. COUVREUR, « Athalie. Une dramaturgie du clair-obscur », *op. cit.*, p. 28.

⁸⁶ J.-M. APOSTOLIDÈS, *Le prince sacrifié*, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁷ B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973, p. 8.

⁸⁸ Cité par R. MOUSNIER, *op. cit.*, p. 230.

⁸⁹ J.-M. APOSTOLIDÈS, *Le prince sacrifié*, *op. cit.*, p. 131.

Les panégyristes juifs de Napoléon 1^{er}

Jean-Philippe SCHREIBER

La scène se passe le 9 février 1807, un samedi, jour de *shabbat*, dans la chapelle Saint-Jean, une annexe de l'hôtel de Ville de Paris. D'après une gravure de l'époque, de la main de Michel-François Damame-Demartrais, un artiste officiel, les colonnes corinthiennes en pourtour de la chapelle sont garnies de draperies ; le parquet est en mosaïque et l'ensemble correspond au style néo-classique en vogue. Pourtant, malgré ce choix esthétique, l'antiquité dans laquelle cette scène veut s'ancrer n'est pas grecque ou romaine, mais bien juive, puisqu'il s'agit de la séance inaugurale du Grand Sanhédrin convoqué par Napoléon ¹.

La chapelle Saint-Jean a été somptueusement aménagée sur les ordres du ministre de l'Intérieur et du préfet de la Seine. Leur dessein est de donner à l'Assemblée des notables, qui a précédé la convocation du Grand Sanhédrin, tout l'apparat et l'éclat nécessaires ² – ce que voulait Napoléon et qui est confirmé par le rapport des trois commissaires représentant le gouvernement durant les séances.

Suivant l'usage antique du Sanhédrin, la salle a été disposée, diront la plupart des témoins directs ou indirects de la scène, en demi-cercle – la gravure de Damame-Demartrais les montre plutôt en U ou demi-rectangle, mais elle ne semble pas fiable de ce point de vue. Les rabbins ont été placés au premier rang, par rang d'âge, les laïcs derrière. Le chef du Sanhédrin – David Sinzheim, rabbin de Strasbourg – porte comme à l'antique le nom de *Nasi*. Ses deux assesseurs, les rabbins italiens Joshua Benzion Segré, de Verceil (Vercelli), et Abraham de Cologna, de Mantoue, sont désignés *Ab Bet Din* et *Ha'ham*. Les membres du Sanhédrin, tout à l'antique, sont au nombre de soixante et onze, assistés de trois scribes – une majorité de rabbins et vingt-cinq laïcs.

Le chef du Sanhédrin a revêtu pour la solennité une simarre de velours noir resserrée par une grande ceinture de soie noire, avec un large rabat blanc à deux pans

et un bonnet de velours noir à deux cornes, garni de fourrures. Les rabbins portent, comme les y oblige le règlement très strict du Grand Sanhédrin, un manteau de soie noire, muni d'un rabat également, ainsi qu'un tricorne – un ornement vestimentaire dont ne sont plus guère affublés que les ecclésiastiques, à l'époque ³. Tous ont l'épée, sauf les membres laïcs ⁴. Sur d'autres gravures d'époque – mais peut-on s'y fier? –, ils semblent poudrés et portent perruque.

Le texte du décret impérial du 30 mai 1806 est gravé et suspendu dans la salle; de même, on y a placé le buste de l'Empereur. L'austérité de la scène, son caractère sacré proclamé, les costumes, le faste, les honneurs militaires, les roulements de tambour, les prières inaugurales, tout ce décorum et cette théâtralité impressionnent le public présent et contrastent avec le chahut habituel des réunions juives.

Des hommes humiliés par l'histoire ne pouvaient qu'avoir de la reconnaissance pour celui qui semblait faire tant d'honneur en leur offrant une voix refusée jusque-là et en les investissant d'une mission proprement historique – même si c'était plus à son profit qu'au leur et si cette mission se remplissait sous très étroite surveillance. L'Empereur invitait ainsi le judaïsme à paraître au grand jour, à sortir des ténèbres de la synagogue.

On se rappellera à ce propos la réponse du doge de Venise obligé de venir déposer, à Versailles, aux pieds de Louis XIV, les excuses de sa République. On lui demandait ce qui avait le plus excité son étonnement au milieu de cette cour somptueuse et grandiose: «De m'y voir», répondit-il ⁵. Sans doute les membres de l'Assemblée des notables et du Sanhédrin convoqués par l'Empereur durent-ils éprouver un sentiment analogue.

Napoléon n'est pas physiquement présent à l'ouverture du Sanhédrin, il mène campagne en Pologne, où il a, la veille, remporté la bataille d'Eylau contre les Russes. Mais il est loin d'être absent – son buste offert en permanence aux regards le rappelle. Peut-être peut-on oser un parallèle? Le jour de Pâques 1802, alors que le premier consul Bonaparte échange aux Tuileries les ratifications du traité d'Amiens, le Concordat est publié dans toutes les rues de Paris. Napoléon se rend à Notre-Dame, suivi d'un imposant cortège. Une haie de militaires borde la route des Tuileries à la Cathédrale. L'archevêque de Paris reçoit le Premier consul à la porte de l'église et lui présente l'eau bénite; il conduit ensuite le chef de l'Etat sous le dais, à la place qui lui est réservée. Peut-être cette image est-elle présente à l'esprit de membres du Sanhédrin en cette solennité du 9 février 1807, qui amenuise quelque peu le fossé immense séparant l'Eglise de la Synagogue.

La Révolution avait voulu *régénérer* les juifs. La convocation de l'Assemblée des notables juifs, représentation de la Nation juive, et surtout la convocation du Grand Sanhédrin, voulu comme représentation doctrinale du judaïsme, c'est bien plus que cela. Napoléon se propose non seulement d'assurer la *régénération* des juifs, mais aussi la *résurrection* de la Nation juive, cette antiquité. C'est en tout cas ce que rapporte le chancelier Etienne-Denis Pasquier ⁶, et il semble qu'il est là au cœur du projet napoléonien – David Friedländer, depuis Berlin, considérait le Sanhédrin de Napoléon comme un spectacle offert aux Parisiens ⁷, le spectacle d'une secte et d'un tribunal religieux surgissant de l'Antiquité romaine par la magie de la volonté d'un Empereur dominant l'histoire.

Nous sommes, en 1807, dans une époque où un climat millénariste et messianique imprègne le christianisme. Les thèmes de la réconciliation du peuple juif et du *retour d'Israël* font florès. C'est dans ce contexte que la convocation de l'Assemblée des notables et du Grand Sanhédrin croise à la fois la stratégie proprement politique de l'Empereur, sa vision des juifs, tout autant que son rapport à l'histoire et à la religion.

Le contexte de la convocation du Sanhédrin

On sait l'antisémitisme de Napoléon : en bon voltairien, il méprise le judaïsme et déteste l'usure ; c'est toutefois un pragmatique avant tout. Il entend des plaintes contre les juifs lors de son passage à Strasbourg (1806) à l'occasion de son retour d'Austerlitz : il y a des doléances contre l'usure juive, venant des conseils généraux des départements de l'Alsace ; il y a même des émeutes antijuives. L'Empereur voudra dès lors des mesures sévères, des mesures d'exception à l'égard des juifs, pour apaiser l'opinion et particulièrement la paysannerie alsacienne.

La question de l'usure en Alsace est alimentée aussi par une campagne de presse, et notamment un article devenu célèbre du vicomte de Bonald, publié dans le *Mercure de France* en février 1806, qui fait sensation par son caractère radical. Non content, rappelle François Delpech, de dénoncer les usuriers, il affirme que les juifs sont inassimilables et que la République a eu tort de les émanciper ⁸.

Napoléon ne rejette pas formellement 1791 : sans jamais révoquer le décret de 1791, il s'appropriera d'une certaine façon les droits acquis aux juifs par la Révolution tout en menant une politique contraire à l'esprit du décret d'émancipation. En mars 1806, il fait examiner par le Conseil d'Etat les moyens de remédier au *problème des juifs*, en particulier l'usure. Napoléon souhaite avant tout, limiter et contrôler les activités économiques des juifs, pour des motifs d'ordre public. Se conjuguent ici sa volonté de réformer l'ordre social – on est à l'apogée de l'aventure napoléonienne et de l'extension de l'Empire – et de répondre au défi de l'intégration des juifs. Mais il pose par là même un problème au Conseil d'Etat, auquel il est demandé de prendre des mesures d'exception contre une partie de la population, ce qu'aucune disposition légale ne permet.

Le Conseil d'Etat rejette le principe d'une loi particulariste, mais Napoléon ne renonce pas, et considère qu'il faut continuer de regarder les juifs comme une nation, non comme une religion : c'est là déjà le rejet de l'acquis révolutionnaire de 1791. Malgré l'opposition du Conseil d'Etat, il continue de réclamer des lois particulières contre les juifs.

Fort de sa volonté d'alterner des mesures de coercition et son souci de surveiller et d'organiser le culte israélite afin qu'il se conforme à la morale ambiante, Napoléon décide la convocation d'une *Synagogue* ou *Assemblée générale* des juifs, et charge le Conseil d'Etat d'en régler les détails. Trois commissaires de l'Empereur sont désignés : Etienne-Denis Pasquier, Joseph-Marie Portalis, fils du ministre des Cultes, et Louis-Mathieu Molé, auquel Napoléon avait commandé quelques mois auparavant une étude sur les juifs, publiée dans le numéro du 27 juillet du *Moniteur* sous le titre *Recherches sur l'état politique et religieux de Juifs depuis Moïse jusqu'à présent* ⁹. Leur mission : obtenir que les juifs eux-mêmes réclament des mesures particulières

qui assureraient leur *régénération* – cela permettrait ainsi d'éviter le caractère d'illégalité d'une loi d'exception.

Le 26 juillet 1806 a lieu la première réunion convoquée de l'Assemblée des notables juifs, une centaine de notables communautaires désignés par les préfets des départements. C'est l'occasion d'un premier heurt entre traditionalistes et libéraux, ce jour-là étant un samedi. Tous les débats seront animés par cette opposition entre deux groupes : l'un mené par le banquier bordelais Abraham Furtado, élu président de l'Assemblée, l'autre par le rabbin David Sinzheim, l'élément rabbinique prenant progressivement le dessus sur l'élément laïc.

Le questionnaire présenté par les commissaires de l'Empereur aux membres de l'Assemblée des notables a pour but d'arracher une réponse qui affirmerait la possibilité, voire la nécessité, de réformes dans le judaïsme, ainsi que la soumission de la loi juive aux lois du pays : les douze questions, dont certaines font preuve d'une évidente malveillance, ont trait à la fraternité entre juifs et non juifs, au mariage mixte, au devoir de défense de la patrie et à l'interdiction de la pratique de l'usure envers les non juifs.

Les débats furent vifs à l'Assemblée : le clan libéral voulait amener les traditionalistes à faire des concessions. Ces derniers usèrent du principe talmudique *dina de malkhuta dina* pour regarder la loi du prince comme supérieure en matière civile et politique : cette discrimination leur permit de continuer à regarder la loi religieuse comme souveraine et inaltérable, puisqu'ils l'avaient distinguée de la loi civile, elle-même sujette à variations ¹⁰. Faisant reposer toute leur argumentation sur ce principe, ils n'éprouvèrent pas de peine à répondre aux questions posées en étant fidèles, pour l'essentiel, à la tradition, tout en faisant droit aux attentes du pouvoir impérial.

Le principe talmudique qu'ils invoquèrent à l'appui de leur argumentation, *dina de malkhuta dina*, développé surtout dans le *Shulkhan Arukh*, est un principe fondamental du judaïsme post-exilique, formulé dès le III^e siècle dans le Talmud de Babylone (*Nedarim*, 28a) – principe, aussi, sur lequel s'articulera toute l'idéologie du judaïsme émancipé. Il vaut en matière civile et pénale, pas en matière religieuse : il s'énonce d'ailleurs dès le moment où la tradition juive commence à faire une distinction nette entre *din* (loi civile et pénale) et *horaa* (loi religieuse). En général, la loi juive ne cède cependant face à la loi du royaume que contrainte et forcée, essayant de maintenir le plus possible son autorité ¹¹.

Il est parfois difficile de dire où se trouve la limite entre le droit civil et le droit religieux. Comment l'Assemblée puis le Sanhédrin ont-ils tranché entre les deux ? En distinguant les dispositions *religieuses* (immuables) et les dispositions *politiques* (dépendantes des circonstances) ¹². On sent là l'influence manifeste du philosophe berlinois Moses Mendelssohn, père spirituel du judaïsme moderne. Les dispositions politiques ne sont plus applicables depuis qu'Israël ne forme plus une Nation ; Abraham Furtado, dans un rapport au Grand Sanhédrin, avancera même, ce qui est faux, que la soumission entière aux lois civiles est une doctrine ancienne ¹³.

Ce qui est important, c'est qu'alors qu'auparavant, les rabbins discutaient au cas par cas de quelle manière concilier la *halakhah*, la loi juive, et la loi du Royaume, précisément en raison du fait que la limite est souvent floue, ici, l'Assemblée et le

Grand Sanhédrin feront, sans les difficultés qui existaient auparavant, de *dina de malkhuta dina* une règle générale et absolue qui entraîne l'abrogation totale de toute la législation civile du judaïsme. Suivons l'avis autorisé de Charles Touati en la matière : ils frappèrent ainsi de caducité un tome entier du *Shulkhan Arukh*, le code *Hoshen Michpat*, le dernier de ses quatre codes, qui concerne les lois civiles et pénales ¹⁴. Le Grand Sanhédrin menait là à son terme une longue évolution au cours de laquelle le droit rabbinique a cédé de plus en plus face à l'autorité civile.

Mais n'anticipons pas. Nous sommes à la fin de l'année 1806. On avait cru que les notables allaient imposer leurs vues, mais en matière religieuse, les rabbins demeurèrent l'autorité. Vint donc l'idée de la création d'un Sanhédrin, composé de rabbins, qui consacrerait en doctrine les décisions prises. Ce à quoi les libéraux ne purent s'opposer. On dut même faire appel à quelques laïcs pour en faire partie, ne trouvant pas assez de rabbins pour y siéger – il en fallait soixante et onze. Selon certains auteurs, l'idée de convoquer un Sanhédrin aurait été suggérée soit par Abraham Furtado, soit par l'un des principaux initiateurs du judaïsme réformé, l'Allemand Israël Jacobson, agent de la Cour de Brunswick et auteur anonyme des *Premiers pas de la Nation juive vers son bonheur sous les auspices du grand monarque Napoléon* (Paris, [1806]). Que l'idée de la création du Sanhédrin vint directement de l'Empereur ou qu'elle lui ait été inspirée par une personnalité juive, ceux qui le composeront se garderont bien de s'attribuer la paternité de cette appellation, qui pouvait à bien des égards être considérée comme un emploi abusif d'une désignation sacralisée. Cependant, tout en pouvant la regarder comme impropre, ils ne s'y opposeront pas non plus.

Réuni du 9 février au 9 mars 1807, le Sanhédrin, présidé par David Sinzheim, entérinera les décisions de l'Assemblée des notables. Celle-ci reprendra ses travaux après le Sanhédrin. Elle s'occupera désormais de la préparation d'un règlement du culte juif. Le 30 mars 1807, elle mettra un point final à ses travaux, laissant au Conseil d'Etat le soin de préparer les décrets voulus par l'Empereur.

L'Assemblée des notables

L'Assemblée fonctionne donc en continu de 1806 à 1807, avant et après le Sanhédrin. Ses membres répondent à douze questions portant sur les domaines suivants : la compatibilité entre la tradition rabbinique et le code civil ; l'attachement des juifs à la Patrie et à leurs concitoyens non juifs ; le statut des rabbins ; l'usure.

Les notables approuveront, malgré les réticences de certains, le projet d'organisation du culte proposé par Napoléon : les décrets de 1808 l'imposeront, ce qui entraînera une forme de révolution pour les juifs et aura des conséquences fondamentales pour le culte israélite dans des pays comme la France et la Belgique. Le Consistoire surtout, le grand rabbinat dans une moindre mesure, imposeront par exemple une hiérarchie verticale pratiquement étrangère à la tradition juive.

Certains ont pu voir dans la politique de Napoléon la volonté de réformer complètement, suivant ses propres vues, et afin de la contrôler, la communauté juive. Il faut plutôt y voir des facteurs convergents. S'ajoute ici au centralisme jacobin manifesté par l'Empereur l'opportunisme de membres de l'élite juive ralliés pour des raisons diverses à Napoléon. Ceux-là verront dans le cadre imposé par l'Empereur

l'occasion de renforcer l'exercice de leur pouvoir au sein des communautés et d'imposer leurs vues en matière doctrinale.

Les formes de l'organisation du culte sont largement inspirées par un plan dressé par un groupe de notables juifs réunis à Paris en 1805 et présenté à Jean Etienne Marie Portalis (père), alors ministre des Cultes ; ce plan fut transmis à Napoléon, au camp de Boulogne, en août 1805. C'est l'élite dirigeante juive elle-même qui sollicita l'intervention et la surveillance du gouvernement dans les affaires juives. Berr Isaac Berr, représentant officieux du judaïsme ashkénaze, réclama avec insistance une organisation étatique pour le culte juif, une sorte de concordat. Par ailleurs, les divers recensements de la population juive qui accompagnèrent les initiatives de Napoléon depuis l'enquête sur la population juive de 1806 n'auraient pu être réalisés sans la coopération du réseau communautaire juif. On peut donc parler de convergence entre les besoins formulés par la société juive et la politique personnelle de l'Empereur.

Napoléon a ainsi, par sa politique, engagé le judaïsme français au rassemblement ; il a également permis à quelques dirigeants locaux de hisser leur statut à l'échelle de l'Empire tout entier. Pour avoir un représentant acceptable aux yeux de l'Empereur, des ashkénazes orthodoxes ont accepté qu'un déiste comme Furtado, plus au fait des écrits philosophiques que de la littérature rabbinique, prenne la direction des communautés. Ce qui explique le résultat du vote pour la présidence de l'Assemblée : soixante-deux voix pour Furtado contre trente-deux à Berr Isaac Berr, pourtant l'un des artisans de la revendication d'égalité civile au lendemain de la Révolution.

De même, pour solidement fonder en doctrine les décisions du Sanhédrin, les séfarades éclairés ont dû admettre la présidence de Sinzheim, en raison de son autorité rabbinique incontestée, et de sa capacité à concilier les exigences de la doctrine avec les demandes de l'Empereur. C'est pour des raisons identiques que Sinzheim deviendra premier grand rabbin du Consistoire central, en 1808. Dès lors que les séfarades parlent aussi au nom des ashkénazes, et vice-versa, il faut nécessairement s'entendre. Les conflits et les tensions sont gommés, ne restent que les points d'accord, les compromis.

Le Sanhédrin

Le Sanhédrin a donc pour but de donner une sanction solennelle aux réponses de l'Assemblée, ou comme il est dit à l'époque, de placer les actes du Sanhédrin « à côté du Talmud pour être articles de foi et principes de législation religieuse »¹⁵.

François Delpech en a fait en son temps la synthèse de manière remarquable¹⁶ : par ses décisions, le Sanhédrin va distinguer les lois religieuses intangibles et les lois civiles contingentes ; il va inviter au respect des lois de l'Etat, comme le souhaitait le gouvernement de Napoléon, mais en défendant le caractère obligatoire de ses prescriptions, réaffirmant du même coup l'autorité des rabbins en matière religieuse ; il va renoncer à l'anathème contre les mariages mixtes, mais sans les recommander pour autant, ne fléchissant pas devant les injonctions de Napoléon, qui voulait diluer les Juifs dans la société française grâce à l'exogamie ; il va accepter la conscription et dispenser les militaires des prescriptions rituelles incompatibles avec le service militaire ; il va, enfin, condamner l'usure mais en même temps mettre l'accent sur la fraternité entre juifs et non juifs, s'employant à « dissiper l'erreur qui attribue aux

israélites la faculté de faire l'usure avec ceux qui ne sont pas de leur religion comme l'une des causes des préventions qui se sont élevées contre eux »¹⁷.

Le Sanhédrin pouvait-il être considéré comme une autorité religieuse ou non, la question a été au centre de la critique orthodoxe et du débat historiographique. Une des fonctions du Sanhédrin antique, le *Bet Din ha-Gadol* ou Tribunal Suprême, était de dire souverainement la *halakhah*, la loi juive. C'est ce rôle qu'on a retenu pour constituer le Sanhédrin de Napoléon en 1807. Or, les aspects sur lesquels il avait à se prononcer avaient été souvent appréciés par des autorités rabbiniques locales, à différents moments de l'histoire juive. Comme l'a montré Charles Touati, le Sanhédrin de 1807 a récupéré l'ensemble du prestige du Sanhédrin antique pour aborder en fait quelques éléments accessoires de ses prérogatives d'origine¹⁸.

Qu'on lui reconnaisse une autorité égale à celui du Sanhédrin antique ou non, il a la légitimité d'une assemblée de rabbins à l'autorité reconnue. La loi juive prévoit de toute manière que l'autorité d'un seul rabbin, dans sa ville ou dans sa communauté, vaut celle de l'antique Sanhédrin¹⁹. De plus, la *Torah* insiste sur l'autorité des rabbins du siècle, c'est-à-dire des contemporains (Deutéronome, xvii, 9).

Enfin, la question fut posée de la validité des actes d'un rabbin nommé par l'autorité civile. Ce fut le cas non seulement des rabbins du Sanhédrin, mais aussi du personnel religieux en France jusqu'en 1905, et dans d'autres pays tombant sous le coup d'une organisation analogue des rapports entre l'autorité civile et le culte israélite. La loi juive prévoit ce cas, admettant ces actes comme valables si ce rabbin est agréé par sa communauté, s'il est digne et savant. Dans le cas du Sanhédrin, ce fut certainement le cas d'un Sinzheim par exemple, considéré comme un des plus grands talmudistes de son temps.

Il résulte de ces éléments que le Grand Sanhédrin de 1807 est fondé à se proclamer autorité rabbinique. La différence par rapport à ses prédécesseurs, c'est qu'il se présente comme tel à l'extérieur, vis-à-vis du pouvoir civil, créant une confusion avec la manière dont s'exerce l'autorité en matière d'interprétation de la loi religieuse dans d'autres confessions, principalement le culte catholique. Napoléon le considérera dès lors à tort comme une autorité doctrinale unique, lui conférera un prestige baigné par l'identité symbolique avec son illustre prédécesseur et en fera une chambre d'écho auxiliaire de la sacralisation de son pouvoir personnel.

Les formes de la sacralisation

On a vu la scène de l'installation du Grand Sanhédrin, empruntée à l'antiquité juive. Le décorum sert à mettre sur le même pied l'amour de la patrie, de la religion et du souverain. Il en est de même de la rhétorique du Sanhédrin, de la littérature juive impériale de l'époque et du rituel dans les synagogues.

La sacralisation du politique exige exaltation et soumission, tout comme elle entraîne le passage du discours religieux, de son lexique, de ses symboles rhétoriques et de ses procédés stylistiques dans le champ du politique. Au Sanhédrin, il y a unité dans l'obséquiosité et l'adulation, comme l'évoquera au XIX^e siècle l'abbé Joseph Lémann, un juif converti à un catholicisme intransigeant, qui figure parmi les adversaires patentés du judaïsme et de la Révolution qui l'a émancipé – mais dont

certaines des analyses de la politique impériale à l'égard des juifs touchaient leur cible ²⁰.

Paraphrasant Bossuet parlant des flatteries de l'historien Flavius Josèphe à l'endroit d'Hérode le Grand puis de Vespasien, l'abbé Lémann dira ainsi du Grand Sanhédrin, concernant cette forme de transfert de sacralité : « Il y a cette particularité grave dans les adulations qui sortaient des Assemblées juives, qu'elles détournaient et appliquaient à Napoléon des expressions et des figures exclusivement réservées au Messie, et qu'elles abaissaient devant lui la majesté des Ecritures » ²¹.

L'attitude des juifs de France à l'égard de Napoléon fut d'une « idolâtrie dégoûtante », estimera un historien de la première partie du XIX^e siècle, pleinement juif celui-ci, qui voulait exonérer le judaïsme de cette ardeur, Heinrich Graetz. L'historien nationaliste juif Simon Dubnov évoquera la servilité des interlocuteurs juifs de Napoléon ²². Mais on ne peut pourtant s'arrêter ni au caractère emphatique et pompeux du discours du panégyrique, ni à la docile soumission des sujets juifs de l'Empereur, ni aux motifs d'opportunisme des laudateurs du Prince.

Au-delà de l'hyperbole, il y eut en effet aussi des stratégies à l'œuvre dans le discours des juifs de l'époque : s'ajuster à l'attente de l'Empereur tout en se défendant et se disculpant vigoureusement face aux préventions antijuives ; réclamer de l'égalité dans un contexte qui n'était plus celui du décret d'émancipation de 1791. On ne peut à proprement parler de soumission passive à l'idéologie napoléonienne : une lecture attentive, notamment des procès-verbaux des assemblées, montre tout à la fois des éloges emphatiques et leur double sens – à savoir que Napoléon y apparaît comme l'instrument d'un salut des juifs que Dieu seul a voulu ²³. On y lit aussi une défense et illustration de la capacité de la loi juive à s'adapter aux exigences du temps, qui manipule en quelque sorte les ressorts de l'idéologie impériale.

Au-delà du dithyrambe et de la rhétorique, on ne peut oublier non plus que la fascination bien réelle qu'exerce Napoléon sur ces élites juives est partagée – pensons à Hegel qui, assistant à l'entrée de Napoléon à Berlin, en 1806, écrira qu'il a vu « l'âme du monde » ²⁴. Napoléon est au faite de son prestige, la moitié de l'Europe est à ses pieds et on le traite en demi-dieu. Des temps nouveaux semblent s'annoncer, et l'histoire paraît avoir pris un cours résolument neuf.

Héros biblique

Berr Isaac Berr, dans son discours inaugural à l'Assemblée des notables, désigne l'Empereur comme le « mortel que le ciel a choisi pour élu de son cœur, auquel il a confié le sort des nations » : sa puissance et sa sagesse, il les doit à l'Eternel des juifs – Napoléon est quasiment judaïsé. Et de lui donner une stature de héros biblique : il a conquis l'Egypte, théâtre de la captivité des Hébreux ; il a paru aux bords du Jourdain, fleuve jadis sacré ; il a combattu triomphant devant les gorges de Sichem – un recours aux citations bibliques qui exalte autant l'Empereur que la Bible elle-même ²⁵.

Napoléon est inspiré par Dieu, qui le veille et le guide sur le champ de bataille comme au milieu de son palais, c'est-à-dire dans son gouvernement politique : le délégué d'Amsterdam au Grand Sanhédrin le rapproche du Roi David et cite : « Que peuvent faire les hommes contre moi ? L'Eternel combat à mes côtés, je triompherai de tous mes ennemis » ²⁶.

On lui applique les attributs des héros de la Bible. Il est David et Salomon à la fois : lors de la fête religieuse célébrée à Paris, le 10 Pluviôse an XIII, à l'occasion du sacre de Napoléon, on dit qu'il a réuni la force du vainqueur de Goliath et des Philistins et la sagesse de Salomon ²⁷. Elu du Seigneur, il est dirigé par l'Éternel, car il conduit le glaive de la Justice et accomplit les prédictions de Josué (XII, 4 et 5) ²⁸.

Cyrus

La célébration de Napoléon en nouveau Cyrus est, on le sait, un lieu commun de l'adulation officielle, surtout entre 1802 et 1806 : Bernard Plongeron l'a bien montré pour ce qui concerne le discours épiscopal. Ce stéréotype de la culture religieuse impériale, qui a réactivé la figure de Cyrus, courante sous la monarchie, est *a priori* commun au christianisme et au judaïsme : l'Église, à la même époque, se doit de se faire le chantre et la chambre d'écho des exploits du génie militaire et politique de Napoléon ; la Synagogue est tenue d'en faire autant.

Le Grand Sanhédrin célèbre donc Napoléon comme un nouveau Cyrus, ce fondateur d'Empire célébré dans la Bible, qui en fait la plus belle figure de conquérant, prophétisée par Isaïe dans l'annonce de sa naissance (Isaïe, XLV) ²⁹. Cyrus qui avait, lui aussi, donné un décret pour le rétablissement du Temple de Jérusalem et ainsi assuré la première restauration d'Israël. Le Sanhédrin lui attribue les mêmes vertus, peu après Chateaubriand dans sa préface à la première édition du *Génie du Christianisme* (1802).

Comme chez les évêques, le Cyrus invoqué n'est pas celui de Daniel (VIII et XI), soit une théologie presque apocalyptique de l'écroulement des grands Empires pour qu'enfin apparaisse le « fils de l'homme », mais d'Isaïe (XLV), c'est-à-dire l'oracle messianique ³⁰. Cette vocation messianique qu'attribue Isaïe à Cyrus relève surtout, il faut le dire, d'une lecture chrétienne de la Bible – la tradition rabbinique émet en effet des réserves à ce propos.

Dieu est l'inspirateur des conquêtes de Cyrus (Isaïe XLI, 24-25). Comme Cyrus, protecteur païen de la restauration du peuple juif, Napoléon, héros non juif, est en quelque sorte *adopté* par le judaïsme, qui le sanctifie comme héros guerrier. Mais le ton messianique du Grand Sanhédrin est particulier : il ne met évidemment pas, comme le discours épiscopal, l'accent sur le fait que seul le Christ peut pacifier et réformer l'humanité. Ces attributions, pour le Grand Sanhédrin, sont le fait de Napoléon, que l'on présente comme le rédempteur, ce à quoi se refuse bien sûr la théologie chrétienne du temps.

Cette insertion de Napoléon dans l'antiquité biblique fait écho à la volonté des juifs du Sanhédrin d'établir leur propre filiation à l'égard de cette antiquité. Elle s'inscrit dans l'idéologie de la régénération, qui oppose les vices modernes des juifs à leurs vertus bibliques.

En contrepoint, il y a le mouvement messianique qui agite le *hassidisme* en Europe orientale au moment des guerres napoléoniennes, et dont Martin Buber s'est fait le chroniqueur dans son *Gog et Magog* : Napoléon apparaît au héros de Buber comme une réincarnation du tyran démoniaque Gog, de l'Empire Magog, dont les victoires doivent selon la tradition juive précéder la venue du Messie ³¹.

Roi juif et sacré

La personne de l'Empereur est *sacrée* : l'épithète revient à de très nombreuses reprises. La monarchie sacrale napoléonienne s'inscrit dans la ligne de la *sainte généalogie* des rois de France successeurs des rois d'Israël. Dans la théologie politique catholique, la France chrétienne est le *Nouvel Israël*. Mais Napoléon n'y bénéficie pas de la symbolique de l'onction au même titre que les monarques d'Ancien Régime.

Les thuriféraires juifs de Napoléon vont à leur tour authentifier le souverain comme roi symboliquement juif en magnifiant ses entreprises militaires par la référence directe aux héros guerriers de la Bible. Ils font là ce que fait la théologie de la guerre, dans le christianisme, depuis des siècles.

Ainsi, en répondant de manière très extensive à la question qui lui est posée sur l'obligation de défendre la Patrie, dispensant de toutes les observances religieuses qui ne peuvent se concilier avec lui tout israélite appelé au service militaire, le Sanhédrin assimile les guerres de la Patrie qu'il vient de reconnaître, l'Empire français, aux guerres défensives menées jadis pour la Terre sainte ³². Il étend là de manière significative, par sa seule incursion réelle dans la législation religieuse, où il abandonne le *din* pour la *horaa*, le domaine de la *guerre juste*, une question qui taraude la théologie chrétienne depuis le milieu du XVIII^e siècle et en particulier sous l'Empire. Et il apporte son appui religieux à la croisade militaire du nouveau Cyrus, sanctifiant par là même les guerres qu'il mène.

Libérateur

Napoléon est souvent comparé à un Moïse *libérateur* : le discours du rabbin Avigdor au Sanhédrin fait le lien avec le cantique de Moïse après le passage de la Mer Rouge, où il remercie Dieu d'avoir arraché son peuple à la servitude d'Égypte.

Les hymnes à la gloire de l'Empereur sont remplis de références à la servitude et l'avisement imposés aux juifs durant dix-huit siècles et à la libération réalisée par Napoléon ³³. *Il vainc les ennemis des juifs*, ce qui accroît sa sainteté.

A l'instar de Charlemagne, souvent cité, il réunit l'Europe et vise à rassembler les hommes dans un même destin : Napoléon est à la fois un législateur et un pacificateur. Il est non seulement un conciliateur religieux (rappelons que la réconciliation religieuse est une des conditions prophétiques de l'avènement messianique) et un législateur (il réalise l'unification par le code civil), mais aussi un conciliateur politique, qui veut faire de l'Europe un seul Empire.

Déclamer cette espérance partagée, faire figure de guide projeté d'un judaïsme européen unifié, c'est pour les hommes qui composent le Grand Sanhédrin et l'Assemblée des notables prendre position dans l'attente d'une réunion à l'Empire de millions de juifs de l'Est et avancer d'ores et déjà leur rôle prépondérant. Car en conquérant l'Europe, Napoléon conquiert de grands centres juifs, autrement importants que ceux de la France historique. Il prévoit d'annexer l'Allemagne et la Pologne, et a besoin de relais sur place, devant l'imminence d'une guerre avec la Prusse.

Législateur

Napoléon est souvent désigné, dans le lexique juif de l'époque, comme *législateur*. Après Moïse, et à l'instar de celui-ci, Napoléon est le nouveau *législateur* des juifs. Le

rabbin italien Abraham de Cologna dira qu'il a gravé le bonheur perpétuel des peuples « sur les tables de ses lois »³⁴. Au même moment, l'Église réformée célèbre elle aussi le « héros législateur »³⁵.

L'abbé Lémann fait la comparaison entre Moïse et Napoléon : ce dernier va au pas de course. Il a fallu à Moïse, pour le seul Décalogue, passer quarante jours au Sinaï. Les nouveaux législateurs du Sanhédrin n'ont eux que trente jours pour présenter à l'Empereur leurs décisions doctrinales³⁶.

Le souhait de Napoléon était que les réponses de l'Assemblée des notables aux questions qu'il lui avait posées fussent converties en décisions doctrinales, de façon à former une « seconde législation des Juifs », après la loi mosaïque. Il est probable, si l'on suit la thèse de Robert Anchel – à savoir que c'est l'Empereur lui-même qui eut l'idée de la convocation du Sanhédrin – que son projet ait germé à la lecture des rapports des commissaires du gouvernement et des réponses de l'Assemblée des notables³⁷. Pour connaître le fonctionnement du Sanhédrin, il se fondera sur une étude historique relative au Sanhédrin de Jérusalem que lui remet Louis-Mathieu Molé, alors auditeur au Conseil d'Etat, en septembre 1806 et qui, d'après François Piétri, pourrait avoir été confiée à David Sinzheim³⁸.

Une médaille de l'époque, célébrant le 30 mai 1806, date de la convocation de l'Assemblée, montre Moïse se prosternant devant Napoléon. Napoléon, porteur des décisions du Grand Sanhédrin, à l'instar de nouvelles tables de la Loi, semble les tendre à Moïse³⁹. On reviendra plus loin sur la signification de cette médaille. Napoléon, par sa politique juive, veut éclipser l'émancipation révolutionnaire de 1791 et marquer l'histoire par une libération définitive, quoique conditionnelle, des juifs. Il le fait en posant des actes légaux, en demandant une sanction légale aux juifs – le Grand Sanhédrin – et en marquant la symbolique de sa propagande des attributs du législateur, associés à une généalogie prestigieuse. Car on est là au centre de son idéologie : la célébration quasi religieuse, sinon rousseauiste, de la loi. Il y a là une rencontre entre le besoin irrépensible de Napoléon de légitimer son pouvoir par sa théologie de la loi et le rôle primordial, qu'il a bien perçu, de la loi dans la tradition juive.

Intercesseur entre le divin et la réalité historique

Napoléon est l'élu de Dieu. Le prospectus de la première collection de procès-verbaux de l'Assemblée des notables, celle de Diogène Tama, l'indique : « Le Dieu qui fait les Rois, a choisi le grand Napoléon pour être l'organe de ses volontés »⁴⁰. Le rabbin italien Segré, à l'Assemblée des notables, parle d'un « génie surnaturel » et du « Salomon de notre siècle » ; « Dieu a donné à l'Empire », dit-il, « un Monarque conforme à sa volonté »⁴¹.

David Sinzheim, le chef du Grand Sanhédrin, lors de l'Assemblée des notables déjà, utilisera le verset d'Isaïe (XLII) où Dieu parle de son élu : « Je répandrai mon esprit sur lui et il rendra justice aux nations... »⁴². Dieu a choisi Napoléon, dit-il en se fondant sur Daniel (II-21), il l'a appelé et l'a sanctifié⁴³. Il l'a pris par la main pour lui assujettir les nations – paraphrase d'Isaïe (XLII-1) et d'autres références bibliques afin de montrer qu'il est comme David ou Salomon le monarque choisi par Dieu...

C'est Dieu qui a placé Napoléon sur le trône, et qui l'a choisi pour être « l'instrument de sa miséricorde », dit le préambule des décisions du Grand Sanhédrin ⁴⁴. Le discours inaugural du rabbin Cologna, lors de l'installation du Sanhédrin, indique lui aussi que Napoléon est dirigé par la main divine. Il utilise l'expression : celui « qui parmi les mortels est le mieux formé à l'image de Dieu », qui n'est pas une expression biblique, mais talmudique (*Berakhot*, ix). Quant au Grand Sanhédrin, Abraham Furtado montre qu'il est l'aréopage institué pour « aider l'interprète de la volonté de Dieu à supporter le poids de sa mission » ⁴⁵.

Napoléon est, à l'instar des rois de la Bible, *l'oint du Seigneur* : cette formule rappelle son insertion dans le catéchisme impérial imposé à toutes les églises catholiques de l'Empire en 1806, signe de leur soumission totale à Napoléon ⁴⁶. Moïse Milliaud, un rabbin de Carpentras, joue lui sur les deux sens de l'onction, sacramentelle et médicale : il suggère que la dégénération passée des juifs est une sorte de maladie qu'il s'agit de traiter de manière appropriée ⁴⁷.

Jacques Mayer de Bergheim en Alsace, membre de l'Assemblée des notables et futur grand rabbin de Strasbourg, panégyriste le plus lyrique et le plus éloquent de l'Empereur, s'adressant aux habitants du monde, dira : « Tremblez, peuples de la terre, reconnaissez la volonté divine dans la grandeur de celui auquel l'Éternel a remis le sceptre de sa puissance et confié l'exécution de ses immuables décrets » ⁴⁸.

Messie

La réunion du Grand Sanhédrin correspond à un moment précis : c'est en effet en particulier après Austerlitz que Napoléon a la conscience d'être investi d'une mission divine – messianique et guerrière ⁴⁹. Dans ses instructions aux commissaires, l'Empereur dit qu'il veut « leur faire trouver Jérusalem dans la France » ⁵⁰.

Comme exprimé dans le discours en hébreu de la délégation d'Amsterdam au Grand Sanhédrin, cette solennité annonce des temps nouveaux : le temps des épreuves est expiré, est-il dit, le terme des maux des juifs est venu ⁵¹. Le rapprochement est fait par le rabbin italien Segré citant Daniel (vii, 13) : *le fils de l'homme*, c'est le Messie ⁵².

Le gouvernement autrichien, comme nombre d'autres pays qui comptent une population juive importante – ce qui n'est pas le cas de la France –, suit de près la politique napoléonienne à l'égard de sa population juive. Le prince de Metternich, qui est alors ambassadeur à Paris, rapporte en septembre 1806 à son gouvernement, relatant les débuts de l'Assemblée des notables : « L'impulsion est donnée ; les Israélites de tous les pays ont les regards tournés vers le Messie qui semble les affranchir des jougs sous lesquels ils se trouvent ; le but de tant de phrases (...) n'est nullement de lâcher la bride aux citoyens professant ce culte dans les pays soumis à la domination française, mais on veut prouver à toute la nation que sa patrie est véritablement la France » ⁵³.

Dans un rapport suivant, Metternich dira encore que Napoléon ne négligera pas de se présenter en libérateur au peuple chrétien de Pologne et en Messie à son immense population juive ⁵⁴. Les Autrichiens, inquiets des sympathies juives que Napoléon s'est attirées en Allemagne, veulent contrecarrer cette manière de se gagner les juifs d'Europe et empêcher la participation des juifs de l'Empire à l'Assemblée des notables

et au Grand Sanhédrin. Ce qui explique le contrôle policier étroit imposé aux juifs austro-hongrois durant la durée des travaux, tant sur les déplacements vers l'Ouest, interdits aux juifs, que sur les personnalités réformatrices du judaïsme autrichien. La crainte de voir les juifs se rallier aux armées napoléoniennes, d'espionner au profit de l'Empire napoléonien ou de provoquer un mouvement national dans l'attente de la conquête française est renforcée par une opinion répandue alors en Moravie, selon laquelle le Sanhédrin serait l'œuvre de Frankistes – ce qui pourrait expliquer l'argument messianique.

Février 1807, c'est en effet le moment de la bataille terrible d'Eylau, qui voit Napoléon affronter les armées russes dans des combats terrifiants. Pour certains rabbins, en Europe orientale, c'est la guerre de Gog et de Magog, le combat ultime avant l'ère messianique, qui s'incarne là en Europe centrale et orientale, dans la lutte entre Napoléon et le tsar Alexandre. Le problème qu'ils se posent est de savoir si les juifs doivent laisser la Providence faire l'histoire ou s'ils doivent rallier Napoléon, prier et agir en sa faveur, afin que la délivrance finale (*geoula*) s'impose? Pour certains dirigeants *hassidiques*, l'Empereur est l'agent par lequel Dieu accomplira la rédemption d'Israël.

On se rappellera que durant sa campagne de Syrie, Bonaparte, pour se concilier la population juive locale, avait fait naître beaucoup d'enthousiasme en son sein en laissant courir le bruit qu'il allait fonder un nouveau Royaume de Jérusalem et inviter les juifs à rétablir Jérusalem dans son ancienne splendeur. L'appel aux juifs du 20 avril 1799 n'est sans doute pas authentique, mais peu importe, c'est la rumeur propagée qui compte, d'autant que l'appel aurait été signé, symboliquement, de Jérusalem – que Napoléon ne tenait évidemment pas – et que le *Moniteur* du 22 mai 1799 en avait rapporté la teneur.

Une réelle espérance messianique anima une partie de la population juive, convaincue qu'après la prise de Saint-Jean d'Acre, le général Bonaparte allait se rendre à Jérusalem et restaurer le Temple de Salomon. Bonaparte dépêcha des agents dans une partie de l'Empire ottoman pour répandre cette nouvelle, une manœuvre politique qui lui était dictée par la situation critique que connaissaient ses armées – elle aura des échos probants jusqu'en Europe, au point d'occuper quelque temps le Directoire ⁵⁵.

Les députés juifs aux deux assemblées et les panégyristes de Napoléon feront de fréquentes références à l'épisode de la campagne d'Égypte, omettant son échec et supposant que l'Empereur y conçut le plan de réorganisation du culte juif qu'il mettra en œuvre sous les auspices du Grand Sanhédrin – rappelons au passage que d'après Thiers, il lisait la Bible en quittant l'Orient pour l'Occident: le symbole n'est pas négligeable.

Le culte de Napoléon

Le Grand Sanhédrin participe, on l'a vu, à la construction d'un culte qui dépasse les particularismes religieux: celui de Napoléon. Il y a accaparement de toutes les forces de la Nation, et le Grand Sanhédrin participe de cette mobilisation de tous les symboles au profit de l'Empereur. C'est l'homme tout entier, le citoyen, l'homme social, l'âme religieuse, qui est sujet de l'Empereur.

Le culte impérial prend les formes des religions qu'il vassalise. Comme l'écrit Albert Lemoine, Napoléon a rétabli la liberté religieuse, relevé les autels, mais pour y placer «un Dieu français et napoléonien»⁵⁶. Napoléon avait déjà proclamé, le 18 Brumaire, au Conseil des Anciens: «Songez que je marche accompagné du dieu de la fortune et du dieu de la guerre»⁵⁷.

Napoléon se confond avec la France: aimer la Patrie, la sacraliser, c'est le sacraliser aussi. L'article vi des décisions du Sanhédrin sanctifie le principe de Jérémie (XXIX, 7), ordonnant de prier pour le pays de résidence. C'est-à-dire que la Patrie est la terre de résidence, et ce de manière définitive. Ce qui veut dire aussi, même si les liens étaient depuis longtemps purement religieux, que l'on tourne le dos à la perspective d'une Restauration temporelle d'Israël. Cette thèse ne contrevient pas réellement à la tradition rabbinique, mais interprète les textes en les gonflant d'un sens qu'ils n'avaient pas à l'origine: ce que Jérémie voyait comme temporaire (Jérémie XXIX, 10), le Grand Sanhédrin lui donne un caractère définitif. C'est la naissance d'une religion patriotique qui caractérisera le franco-judaïsme au XIX^e siècle. La Patrie est une famille, dont les juifs sont les enfants enfin reconnus.

Les manifestations de fidélité à l'Empereur, à de très nombreuses reprises, l'évoquent comme une figure paternelle: ils sont ses «enfants». On use des métaphores familiales: le père (l'Empereur), la mère nourricière (la France), les enfants d'un père commun (à la fois l'ensemble des juifs et des sectes religieuses qui composent le paysage de la France)⁵⁸. Ce père commun, que protestants libéraux et juifs associeront quelques décennies plus tard dans leur recherche d'une religion universelle, est ici mi-dieu, mi-homme et s'incarne dans l'Empereur. En clamant du haut de la tribune du Grand Sanhédrin que Napoléon est le père de tous ses enfants, qu'ils fussent catholiques, luthériens, juifs ou calvinistes (ce que dit Furtado, à peu de frais il est vrai, lui qui est manifestement déiste⁵⁹), s'opère la confusion entre Dieu et Empereur – prix rhétorique payé pour figurer au rang des enfants d'un père commun quasi divinisé.

Comment lui témoigner la gratitude des enfants d'Israël? En lui procurant des conscrits: ils «sacrifieront» «à l'envi» leur sang pour le service du *Régénérateur des Juifs*⁶⁰. L'historien américain Ronald Schechter y voit la réponse au langage du décret qui convoque les deux assemblées, la dévotion à l'idéal révolutionnaire de fraternité et au principe napoléonien, fort absolutiste, de gouvernement paternel⁶¹. Le Prince s'incarnant comme le père: voilà un paysage plus familier pour ceux qui, par tradition et souci de sécurité, ont historiquement toujours été légitimistes.

Le cérémonial

On a vu la mise en scène du Grand Sanhédrin. L'Empereur, ici comme ailleurs, n'a omis aucun détail: il a pour habitude de régler la discipline, la doctrine, le catéchisme, une partie de la liturgie, les costumes et les cérémonies. Le rituel de la Synagogue impériale se met au diapason. Dans toutes les synagogues, lors des actions de grâce pour l'Empereur, on placera l'Aigle impérial au-dessus de l'autel. Le 15 août, jour anniversaire de l'Empereur, les lieux de culte juif verront se dérouler des cérémonies analogues à celles pratiquées dans les autres cultes reconnus.

Le 15 août 1806, la synagogue de Paris, rue Saint-Avoye, est quasiment transformée en temple voué au culte de l'Empereur. Heinrich Graetz parlera à ce sujet de « temple païen »⁶² et l'on sait qu'ailleurs la Saint-Napoléon devient, comme l'écrit Bernard Plonger, une cérémonie pagano-catholique⁶³. Le lieu de culte est orné d'un portrait en pied de Napoléon en costume de sacre et recouvert de lauriers et de banderoles tricolores⁶⁴, on y brûle de l'encens, on y lit des discours, on y chante des hymnes et des odes hébraïques à la gloire de l'Empereur. Quant aux prières, elles n'ont aucun caractère spirituel : leur contenu est éthique ou politique, et paraît seulement religieux⁶⁵.

L'intérieur de la synagogue a été orné de lauriers de la victoire, de fleurs entourant les monogrammes et armes de Napoléon et Joséphine et le tétragramme. L'Aigle impérial surplombe l'autel. A l'entrée des membres de l'Assemblée des notables, un orchestre joue l'air de Grétry *Où peut-on être mieux qu'au sein de sa famille*⁶⁶. L'on peut faire un parallèle avec ce qu'a dit Baudouin Decharneux du projet de Caligula de faire placer sa statue à l'intérieur du Temple de Jérusalem. Mais Napoléon, lui, ne craint pas une révolte, alors que tout à fait consciemment, il transgresse un tabou, à savoir celui de la représentation humaine ou divine.

Cette cérémonie a été étudiée en détail par Ronald Schechter, de l'Université de Williamsburg, qui la voit comme exemplaire de la stratégie d'une minorité en matière de « *self-presentation* »⁶⁷. Au-delà de l'accusation traditionnelle de flagornerie, il y voit surtout une manière pour les juifs d'affirmer leur participation au culte impérial et de s'approprier ses symboles – il est à noter que le gouvernement de Napoléon reviendra sur cette latitude après ce semblant d'idylle, puisque, en 1809, le Consistoire central israélite de France se verra désormais refuser le droit d'user du sceau impérial dans sa correspondance⁶⁸.

Schechter y insiste aussi, les langues des cérémonies et des assemblées, le français, l'italien et l'allemand, sont les trois langues associées à Napoléon comme Empereur, comme roi d'Italie et comme protecteur de la Confédération du Rhin. Enfin, l'hébreu, le plus souvent traduit en français – signe de loyauté –, marque à la fois la sincérité, l'inscription dans la tradition juive et l'attrait orientaliste du temps⁶⁹.

Images de la sacralisation

Napoléon le Grand rétablit le culte des Israélites, le 30 mai 1806 est une eau-forte de François-Louis Couché, l'un des graveurs officiels de Napoléon. Ici comme ailleurs sans doute, il a reçu des instructions précises de l'Empereur sur le traitement du sujet – on sait que les détails du cérémonial impérial et ses représentations étaient inspirés par l'Empereur lui-même⁷⁰.

Tous les personnages de Couché sont en blanc, sauf un, qui est habillé de noir et qui fait penser, par son accoutrement, au président du Grand Sanhédrin, Sinzheim, tel qu'il est représenté ailleurs. Renée Neher-Bernheim rappelle avec à-propos que Sinzheim est le centre de gravité du Grand Sanhédrin, dont il est à la fois le président, le chef législateur et le représentant principal de l'autorité religieuse. Il est, dans l'optique napoléonienne, l'un des versants de la figure de Moïse, non pas tellement le législateur mais celui qui est appelé à obéir aveuglément aux ordres impériaux et à

conduire son peuple vers la lumière nouvelle. Il est l'archétype du rabbin, le symbole de l'autorité religieuse.

Les Tables de la Loi jouent quant à elles un rôle fondamental dans l'iconographie du Sanhédrin. Elles apparaissent déjà dans la convocation au Grand Sanhédrin émise par l'Assemblée des notables en octobre 1806 : sur le cachet figure l'aigle impérial tenant entre ses serres les Tables de la Loi. Elles font référence à la loi avant tout particularisme, servent depuis 1789, notamment, de cadre décoratif à la déclaration des droits de l'homme et du citoyen et aux allégories de la Liberté, et font partie intégrante de l'arsenal iconographique révolutionnaire ⁷¹. Renée Neher-Bernheim, dans l'analyse très fine de cette gravure, montre les variations sur lesquelles joue Napoléon ici : l'ancienne loi et la nouvelle ; l'ancien et le nouveau Moïse.

Napoléon apparaît en longue robe, manteau drapé ; il est ceint d'une couronne de lauriers à l'instar d'un empereur romain. Il se détache sur fond de draperies et de tableau à l'antique : à droite, le paysage se clôt par une montagne élevée qui semble évoquer le mont Sinaï. Plus avant, des objets de culte du tabernacle portatif, une *menorah* (chandelier à sept branches) un encensoir et une aiguière. A la droite de Napoléon, outre celui dont on a déjà parlé, quatre hommes dont deux agenouillés aux pieds de l'Empereur.

A sa droite, un vieillard prosterné, dans l'attitude d'une profonde adoration et une femme qui, avec l'homme en noir et Napoléon, constitue le troisième personnage de premier plan de cette gravure. Assise par terre, en posture d'humiliation, elle tend sa main droite à l'Empereur pour être relevée par lui. De la main gauche, elle laisse choir une lourde chaîne, tout en soutenant péniblement les Tables de la Loi qui gisent en partie à terre. Ces tables ont une forme classique, arrondies et d'un seul tenant ⁷². Allégorie du judaïsme, cette femme affaissée contre le tabernacle qui porte la statue du lion de Juda, allusion à la gloire passée du peuple juif, fait penser à une fille de Sion marquée par la douleur de l'exil, un thème récurrent dans la culture française depuis l'*Esther* de Racine. Mais son corsage à la Récamier montre qu'elle est aussi une fille de Sion d'aujourd'hui, que Napoléon va relever et *régénérer* ⁷³.

Napoléon, personnage central de la gravure, tient dans les bras, tel un nouveau Moïse, les Tables de la Loi, tout autres que celles de la femme agenouillée. De forme rectangulaire, elles comportent l'inscription : « Loix données à Moïse ». Leur forme peu usuelle suggère que l'ancienne Loi, symbolisée par les Tables gisant à terre, soit désormais dépassée.

Sur la médaille frappée en l'honneur de la convocation de l'Assemblée des notables, citée plus haut, la face, qui est anodine, a été gravée par Dominique-Vivant Denon (dit Vivant-Denon), lequel a accompagné l'Empereur en Orient. Le revers est d'Augustin Dupré et présente beaucoup plus d'intérêt : Napoléon y apparaît dans le même costume d'apparat que dans la gravure de Couché. Il tient dans les bras les Tables de la Loi. Face à lui, un vieillard agenouillé, symbolisant sans doute à la fois Moïse mais aussi le peuple juif dans sa millénaire longévité ⁷⁴. Inspiré par le Moïse de Michel-Ange, il tend une main quémandeuse vers les Tables de la Loi que retient Napoléon.

L'Empereur est donc présent partout, soit en symbole (l'aigle), soit en buste (lors de la cérémonie inaugurale du Sanhédrin) soit en personne (la gravure de Couché et

la médaille évoquée ci-dessus). Toute la symbolique rappelée ici montre son désir de rejoindre les splendeurs impériales antiques et d'y baigner les racines de son nouvel Empire ⁷⁵. Il en est ainsi de l'iconographie napoléonienne comme des panégyriques qu'il suscite et qui correspondent à un genre, adapté aux formes de la prose et de la poésie juives ⁷⁶.

Napoléon ajoute donc, pour conforter la présence de l'Antiquité romaine qui assure le décor de son pouvoir, une antiquité juive qui a retrouvé certaines lettres de noblesse. Une Antiquité juive qui caractérise le goût du temps pour l'exotisme oriental et attache à l'Empereur une partie de la population européenne qui peut et pourra lui être utile. Ronald Schechter, une fois encore, a bien analysé l'usage de l'Antiquité et de la référence exotique, orientale : « *They preserved their otherness, and even flaunted it, by reconfiguring images of oriental exoticism in such a way that they associated themselves with the aura of Napoleon's imperial charisma and appeared as the very essence of his multinational empire* » ⁷⁷.

En tout état de cause, les juifs sont des instruments d'une valeur symbolique non négligeable pour promouvoir le besoin de gloire exceptionnelle de l'Empereur. Quant aux juifs eux-mêmes, ils trouvent une évidente utilité à voir promu et revivifié un âge d'or qui fait l'impasse sur dix-huit siècles d'exil, de persécution et de corruption morale – ce qui explique l'ampleur de la référence à l'Antiquité dans le discours du Grand Sanhédrin et une sorte de restauration symbolique d'un roi des juifs dont l'histoire les a longtemps privés. Peut-être faut-il dès lors, pour entrer dans la modernité, passer par le truchement de l'Antiquité ?

Conclusions

Le Grand Sanhédrin, en faisant du judaïsme un troisième culte officiel, accroît le lien à la patrie. Ses résolutions forment une sorte de concordat. Le judaïsme français a affaire à un conciliateur religieux, un déiste, tel qu'il se proclame, qui ne veut favoriser aucune religion et se place au-dessus d'elles. Il accorde un statut aux juifs, statut sinon égal du moins fort honorable par rapport au Concordat signé avec l'Eglise.

En matière de politique de régénération, le cas des juifs est sans doute exemplaire : partant du principe généralement admis, même par les intéressés, de la corruption morale des juifs, les avis varient quant au caractère inné ou historique de cette dépravation, Napoléon, à l'instar des penseurs du xviii^e siècle qui s'y sont intéressés, ne veut pas seulement les régénérer. Il y voit un cas d'espèce paradigmatique afin de déterminer comment, de manière générale, de bonnes lois peuvent améliorer l'homme ⁷⁸.

Ronald Schechter, dans une thèse audacieuse mais pertinente, parle du Sanhédrin comme d'une véritable *Simchat Torah*, une célébration de la loi. A ceci près qu'il ne s'agit pas de célébrer la loi divine de la *Torah* mais la loi napoléonienne ⁷⁹. La mise en scène, le fonctionnement et le discours du Grand Sanhédrin le font ressembler à une cour de justice ou une assemblée législative – Sinzheim, dans son discours de clôture au Sanhédrin, parlait de ses membres comme de législateurs ⁸⁰ : l'objectif est d'interpréter la loi juive, de l'adapter au souhait du Prince et de la fixer de manière canonique.

Ce qui paraît intéressant, c'est que si, sur le plan esthétique et rhétorique, la référence, afin de se conformer aux attentes, est la Bible, sur le plan doctrinal en revanche, c'est bien dans le Talmud que l'on puise les réponses aux questions posées.

L'iconographie et la rhétorique du Grand Sanhédrin et des cérémonies juives impériales permettent peut-être de mieux comprendre les objectifs que poursuivait Napoléon en faisant renaître l'antique réunion avec un faste que les faits ne justifiaient sans doute pas. Cela a été dit dès 1807, il n'était pas bien utile de recourir à une Assemblée telle que celle-là pour répondre à des questions d'un caractère somme toute assez futile ⁸¹.

C'est le pouvoir politique qui confère au Grand Sanhédrin son caractère sacré tout en l'asservissant au bénéfice de sa propre sacralisation ; c'est le Prince, restaurateur des traditions, qui a osé ressusciter le Sanhédrin. Il ose ressusciter le tribunal qui a jugé le Christ ; il ose aussi faire mettre sa propre statue dans la synagogue, alors que l'érection de la statue de Zeus dans le Temple de Jérusalem par Antiochus Epiphane avait provoqué la Révolte des Maccabées. Mais le regard que pose Napoléon sur les juifs est bien un regard chrétien : comme si, écrit Simon Schwarzfuchs, le judaïsme et ses adeptes s'étaient fossilisés avec la crucifixion de Jésus ⁸².

Renée Neher-Bernheim note bien que la convocation du Sanhédrin est dans la ligne directe de la politique menée par Napoléon en Terre sainte : « Le peuple juif, sa pérennité, son destin, et l'espèce d'auréole légendaire attachée à ceux qui – comme Cyrus – l'ont aidé à retrouver sa grandeur, tout cela a visiblement fasciné Napoléon » ⁸³. Et de se demander si, après l'échec de l'expédition en Orient, la convocation du Sanhédrin ne fut pas une mise en scène savante pour permettre à Napoléon de se poser en véritable rédempteur et se hisser au rang d'un nouveau Moïse, fort des symboles que le judaïsme lui offrait.

Quant aux juifs, leur allégeance à l'Empereur fut à la fois idéologique, politique et religieuse : la Nation révolutionnaire, initiatrice de l'émancipation, n'était plus exaltée, mais Napoléon était sacralisé, presque judaïsé et rhétoriquement divinisé. Alors que plus tard c'est l'idée républicaine qui incarnera le messianisme, cette incarnation était ici humaine : Napoléon accomplit réellement l'œuvre de Dieu : « ... l'Éternel fit sortir du milieu de ces ténèbres un mortel digne d'être son image sur terre, qui dissipa ces ténèbres par ses lumières resplendissantes... », écriront les responsables du Consistoire de Trèves quelques années plus tard ⁸⁴.

Le sacrifice que les élites juives demandaient aux juifs en faveur de leur patrie était double : ils ne devaient pas combattre seulement pour défendre leurs foyers, mais aussi pour maintenir les progrès que constituaient l'émancipation et l'œuvre de régénération et pour justifier l'action de la patrie en la matière. Ce rapprochement s'opéra non seulement dans l'argumentation mais aussi dans les symboles : c'est le même terme de *régénération* qui fut utilisé pour caractériser à la fois l'émancipation des Juifs et l'œuvre politique de l'Empereur.

Notes

¹ FR. DELPECH, «La Révolution et l'Empire», dans B. BLUMENKRANZ (éd.), *Histoire des Juifs en France*, Toulouse, Privat, 1972, p. 265-304; FR. KOBLER, *Napoleon and the Jews*, New York, Schocken Books, 1976; Ph. SAGNAC, «Les Juifs et Napoléon (1806-1808)», dans *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, II, 1901, p. 461-484 et 595-626 et III, 1902, p. 461-492; S. SCHWARZFUCHS, *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979.

² A. LEMOINE, *Napoléon I^{er} et les Juifs*, Paris, Fayard, 1900, p. 144.

³ R. NEHER-BERNHEIM et E. REVEL-NEHER, «Une iconographie juive de l'époque du Grand Sanhédrin», dans B. BLUMENKRANZ et A. SOBOUL (éd.), *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, Toulouse, Privat, 1979, p. 134-135. C'est à partir de ce modèle que sera établie la tenue des rabbins consistoriaux français et belges, qui les feront dès lors ressembler à des ecclésiastiques.

⁴ D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin, convoqué à Paris, par ordre de Sa Majesté l'Empereur et Roi, dans les mois de février et mars 1807*, Paris, Treutell et Würtz, 1807, p. 13 et s. – Diogène Tama était le secrétaire de Constantini, député pour les juifs des Bouches-du-Rhône à l'Assemblée des notables; A. LEMOINE, *Napoléon I^{er} et les Juifs*, op. cit., p. 236; J. LÉMANN, *Napoléon I^{er} et les Israélites*, tome II de *La prépondérance juive*, Paris, Lecoffre, 1894, p. 35-36.

⁵ Cité par J. LÉMANN, *Napoléon I^{er} et les Israélites*, op. cit., p. 27.

⁶ Cité par Isr. LEVI, «Napoléon I^{er} et la réunion du Grand Sanhédrin», dans *Revue des Etudes Juives*, XXVIII, 1894, p. 275.

⁷ Article *Sanhédrin* dans *The Jewish Encyclopedia*, vol. XI, New York et Londres, Funk and Wagnalls, 1905, p. 46-48.

⁸ FR. DELPECH, «Les Juifs en France et dans l'Empire et la genèse du Grand Sanhédrin», dans B. BLUMENKRANZ et A. SOBOUL (éd.), *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, op. cit., p. 6-7.

⁹ M. LIBER, «Napoléon et les Juifs. La question juive devant le Conseil d'Etat en 1806», dans *Revue des Etudes Juives*, LXXI, 1920, p. 127-147 et LXXII, 1921, p. 1-23.

¹⁰ Sur ce principe talmudique, voir notamment: J.-M. CHOURAQUI, «La loi de l'Etat est la loi: compréhension et implications d'un principe talmudique après l'émancipation», dans D. TOLLET (éd.), *Politique et religion dans le judaïsme moderne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987, p. 115-138; G. GRAFF, *Separation of Church and State. Dina de-Malkhuta Dina in Jewish Law, 1750-1848*, Alabama, University of Alabama Press, 1985.

¹¹ Sur la conformation des décisions du Grand Sanhédrin avec la *Halakhah*, le droit rabbinique, voir l'excellente étude de Charles TOUATI, qui a largement inspiré notre analyse: «Le Grand Sanhédrin de 1807 et le droit rabbinique», dans B. BLUMENKRANZ et A. SOBOUL (éd.), *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, op. cit., p. 27-48.

¹² Voir le préambule des décisions dans D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin*, op. cit., p. 8, ainsi que les articles 1 et 2.

¹³ D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin*, op. cit., p. 41-42.

¹⁴ Ch. TOUATI, «Le Grand Sanhédrin de 1807 et le droit rabbinique», art. cit., p. 38.

¹⁵ D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin*, op. cit., p. 95 et s.

¹⁶ FR. DELPECH, «Les Juifs en France et dans l'Empire et la genèse du Grand Sanhédrin», art. cit., p. 12.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Ch. TOUATI, «Le Grand Sanhédrin de 1807 et le droit rabbinique», art. cit.

¹⁹ E. a. code *Hoshen Mishpat*, chapitre II: voir Ch. TOUATI, «Le Grand Sanhédrin de 1807 et le droit rabbinique», art. cit., p. 31.

²⁰ J. LÉMANN, *Napoléon I^{er} et les Israélites*, op. cit., p. 56.

²¹ *Ibid.*, p. 57.

²² S. DUBNOV, *Histoire moderne du peuple juif*, Paris, Payot, 1933.

²³ R. SCHECHTER, «A Festival of the Law: Napoleon's Jewish Assemblies, 1806-1807», article inédit à paraître dans J. MILLER et H. BROWN (éd.), *Taking Liberties: Problems of a New Order from the French Revolution to Napoleon*, p. 24.

²⁴ J. TULARD, *Le mythe de Napoléon*, Paris, A. Colin, 1971, p. 9 et 12.

²⁵ D. TAMA, *Collection des Actes de l'Assemblée des Israélites de France et du Royaume d'Italie convoquée à Paris par décret de Sa Majesté impériale et royale, du 30 mai 1806*, Paris, Treutell et Würtz, 1807, p. 160 et s.

²⁶ D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin*, op. cit., p. 20.

²⁷ Avec la figure de David, c'est le culte du surhomme qui s'incarne dans Napoléon: *Uebermensch* dans le *Faust* de Goethe, avant Nietzsche déjà; voir *Fête religieuse célébrée à Paris, le 10 Pluviôse An XII par les Français de culte judaïque à l'occasion du couronnement de Napoléon*, Paris, Imprimerie impériale, 1805.

²⁸ Sermon prononcé par David Sinzheim à la grande synagogue de Strasbourg, le 2 Brumaire An XIV (reproduit dans R. GUTMAN (éd.), *Le document fondateur du judaïsme français: les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin, 1806-1807*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2000).

²⁹ Quand il est dit que Dieu a nommé Cyrus, deux cents ans avant sa naissance, dans les oracles d'Isaïe, c'est une nette paraphrase de Bossuet dans son *Oraison funèbre du prince de Condé* (1687), citée par B. PLONGERON, «Cyrus ou les lectures d'une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l'Ancien Régime à Napoléon», dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, LXVIII, 1982, p. 46-47. Cyrus fascine également Chateaubriand, qui lui consacre le chapitre 59 de son *Essai sur les Révolutions* (1796).

³⁰ B. PLONGERON, «Cyrus ou les lectures d'une figure biblique...», art. cit., p. 33.

³¹ M. BUBER, *Gog et Magog. Chronique de l'époque napoléonienne*, 3^e éd., Paris, Gallimard, 1958.

³² Ch. TOUATI, «Le Grand Sanhédrin de 1807 et le droit rabbinique», art. cit., p. 45.

³³ Seligman Wittersheim, cité par R. SCHECHTER, «Impression Management, Cultural Performance, and Jewish Self-Presentation in Napoleonic France», dans B. ROTHBAUS (éd.), *Proceedings of the Western Society for French History: Selected Papers from the Annual Meeting*, vol. XXV, Boulder, University Press of Colorado, 1999, p. 223.

³⁴ J. LÉMANN, *Napoléon I^{er} et les Israélites*, op. cit., p. 60.

³⁵ B. PLONGERON, «Cyrus ou les lectures d'une figure biblique...», art. cit., p. 54.

³⁶ J. LÉMANN, *Napoléon I^{er} et les Israélites*, op. cit., p. 76-77.

³⁷ R. ANCHEL, *Napoléon et les Juifs. Essai sur les rapports de l'Etat français et du culte israélite, de 1806 à 1815*, Paris, PUF, 1928.

³⁸ Fr. PIÉTRI, *Napoléon et les Israélites*, Paris, Berger-Levrault, 1965, p. 77.

³⁹ Reproduite dans R. GUTMAN (éd.), *Le document fondateur du judaïsme français*, op. cit., p. 148.

⁴⁰ D. TAMA, *Collection des Actes de l'Assemblée des Israélites*, op. cit., p. 2.

⁴¹ *Ibid.*, p. 205, 207 et 210.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Discours de clôture de Sinzheim au Grand Sanhédrin: voir D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin*, op. cit., p. 123 et s.

⁴⁴ D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin*, op. cit., p. 95 et s.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁶ Fr. DELPECH, «Du catéchisme impérial aux premiers catéchismes juifs : un projet de catéchisme impérial israélite de Joseph Johlson», dans M. PACAUT et alii (éd.), *Religion et Politique*, Lyon, Presses de l'Université de Lyon II, 1972, p. 118.

⁴⁷ Ceci a été finement remarqué par R. SCHECHTER, «Impression Management, Cultural Performance, and Jewish Self-Presentation in Napoleonic France», *art. cit.*, p. 223 ; voir M. MILLIAUD, *Cantique adressé à Napoléon le Grand, Empereur des Français et Roi d'Italie*, Paris, 1806.

⁴⁸ *Cantique pour célébrer le jour du sacre et du couronnement de Sa Majesté Napoléon... composé en hébreu par Jacques Mayer et traduit en français par Michel Berr*, Paris, 1805, p. 29. Du même : *Ode pour célébrer le jour de l'anniversaire de la naissance de Napoléon...*, traduit de l'hébreu par Michel Berr, Paris, 1806 ; *Cantique en actions de grâces, pour célébrer les trois immortelles batailles de Thann, Eckmühl et Ratisbonne*, Strasbourg, 1809.

⁴⁹ B. PLONGERON dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, publié sous la dir. de J.-M. MAYEUR et alii, t. X, Paris, Desclée, 1997, p. 650.

⁵⁰ J. LÉMANN, *Napoléon I^{er} et les Israélites*, *op. cit.*, p. 209.

⁵¹ D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin*, *op. cit.*, p. 19 ; *Pièces concernant la députation de la Communauté israélite sous le nom d'Adath Jessurun d'Amsterdam, au Grand Sanhédrin de Paris*, Paris, 1807.

⁵² J. LÉMANN, *Napoléon I^{er} et les Israélites*, *op. cit.*, p. 57-58 ; voir aussi, sur le sujet : J. GODECHOT, «Bonaparte Messie», dans *Annales Historiques de la Révolution Française*, 1932, p. 355.

⁵³ N.M. GELBER, «La police autrichienne et le Sanhédrin de Napoléon», dans *Revue des Etudes Juives*, LXXXIII, 1927, p. 7 et 136.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 7. Le messianisme napoléonien sera, on le sait, très fort parmi la population polonaise, ce que traduira avec brio Adam Mickiewicz dans son œuvre littéraire – tout comme Wronski, dans son écrit messianique *Le secret politique de Napoléon* (1853).

⁵⁵ J. GODECHOT, dans B. BLUMENKRANZ et A. SOBOUL (éd.), *Les Juifs et la Révolution française*, Toulouse, Privat, p. 67-68.

⁵⁶ A. LEMOINE, *Napoléon I^{er} et les Juifs*, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁷ J. LÉMANN, *Napoléon I^{er} et les Israélites*, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁸ Voir aussi R. SCHECHTER, «Impression Management, Cultural Performance, and Jewish Self-Presentation in Napoleonic France», *art. cit.*, p. 223-224.

⁵⁹ D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin*, *op. cit.*, p. 136 et 154.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁶¹ R. SCHECHTER, «Impression Management, Cultural Performance, and Jewish Self-Presentation in Napoleonic France», *art. cit.*, p. 224.

⁶² H. GRAETZ, *Geschichte der Juden*, t. XI, Leipzig, 1900, p. 290.

⁶³ B. PLONGERON dans *Histoire du Christianisme*, t. X, p. 652.

⁶⁴ Fr. PIÉTRI, *Napoléon et les Israélites*, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁵ *Prière des enfants d'Israël citoyens de France et d'Italie pour le succès et la prospérité de notre Maître l'Empereur, le Roi Napoléon le Grand (Que sa gloire étincelle)...* (1807) (dans B. WEIDER, *Le Grand Sanhédrin*, conférence donnée au Congrès de la Société internationale napoléonienne, Alexandrie, Italie, juin 1997, inédit).

⁶⁶ Détails empruntés à R. SCHECHTER, «Impression Management, Cultural Performance, and Jewish Self-Presentation in Napoleonic France», *art. cit.*, p. 221-222. La cérémonie est commentée de manière détaillée par Schechter. C'est l'occasion ici de remercier notre collègue Ronald Schechter, de l'Université de Williamsburg (Etats-Unis) pour son aide et son amabilité.

⁶⁷ R. SCHECHTER, «Impression Management, Cultural Performance, and Jewish Self-Presentation in Napoleonic France», *art. cit.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 222; R. NEHER-BERNHEIM et E. REVEL-NEHER, «Une iconographie juive de l'époque du Grand Sanhédrin», *art. cit.*, p. 145.

⁶⁹ Ce point est discuté par R. SCHECHTER, «Impression Management, Cultural Performance, and Jewish Self-Presentation in Napoleonic France», *art. cit.*, p. 224, qui évoque le fait que l'orientaliste Sylvestre de Sacy traduisit de l'hébreu au moins deux odes composées en l'honneur de Napoléon.

⁷⁰ Cette gravure est amplement commentée dans R. NEHER-BERNHEIM et E. REVEL-NEHER, «Une iconographie juive de l'époque du Grand Sanhédrin», *art. cit.*, p. 136 et s. Nous suivons largement leur commentaire ici. La date du 30 mai est en réalité celle du décret convoquant l'Assemblée. Sur les gravures relatives à ce sujet, voir *Revue des Etudes Juives*, LIII, 1907, p. XXX-XXXIII.

⁷¹ R. NEHER-BERNHEIM, «Les tables de la loi dans l'iconographie de la Révolution», dans M. HADAS-LEBEL et OLIEL-GRAUSZ (éd.), *Les Juifs et la Révolution française. Histoire et mentalités*, Louvain-Paris, Peeters, 1992, p. 29-52.

⁷² R. NEHER-BERNHEIM et E. REVEL-NEHER, «Une iconographie juive de l'époque du Grand Sanhédrin», *art. cit.*, p. 143.

⁷³ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁶ Sur la poésie hébraïque impériale, on verra E. CARMOLY, «Napoléon et ses panégyristes hébreux», dans *Revue Orientale*, II, 1841, p. 25-33 – Carmoly y montre entre autres les qualités variables de la poésie hébraïque du Midi et de l'Alsace; Z. SZAJKOWSKI, «Judaica-Napoleonica: a Bibliography of Books, Pamphlets and printed Documents, 1801-1815», publié dans *Studies in Bibliography and Booklore*, II-1956, p. 107-152 et réédité dans son *The Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, New York, 1970, p. 971-1016.

⁷⁷ R. SCHECHTER, «Impression Management, Cultural Performance, and Jewish Self-Presentation in Napoleonic France», *art. cit.*, p. 225.

⁷⁸ Voir une discussion de cette thèse chez R. SCHECHTER, «Impression Management, Cultural Performance, and Jewish Self-Presentation in Napoleonic France», *art. cit.*

⁷⁹ R. SCHECHTER, «A Festival of the Law: Napoleon's Jewish Assemblies, 1806-1807», *art. cit.*

⁸⁰ D. TAMA, *Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin*, *op. cit.*, p. 123 également cité et discuté par R. SCHECHTER, «A Festival of the Law: Napoleon's Jewish Assemblies, 1806-1807», *art. cit.*, p. 11.

⁸¹ R. NEHER-BERNHEIM et E. REVEL-NEHER, «Une iconographie juive de l'époque du Grand Sanhédrin», *art. cit.*, p. 147 (note 23); R. SCHECHTER, «A Festival of the Law: Napoleon's Jewish Assemblies, 1806-1807», *art. cit.*, p. 4-5.

⁸² S. SCHWARZFUCHS, *Du Juif à l'israélite. Histoire d'une mutation (1770-1870)*, Paris, Fayard, 1989, p. 187.

⁸³ R. NEHER-BERNHEIM et E. REVEL-NEHER, «Une iconographie juive de l'époque du Grand Sanhédrin», *art. cit.*, p. 147-148.

⁸⁴ Cité dans J.-Ph. SCHREIBER, *L'immigration juive en Belgique du Moyen Age à la première guerre mondiale*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996, p. 55-56.

La loi du sacrilège dans la France de la Restauration (1825)

Hervé HASQUIN

Eradiquer toute trace de la Révolution, rétablir la monarchie dans sa plénitude, confondre à nouveau le temporel et le spirituel et donc restituer à la religion sa place dans la société et le respect qui lui était précédemment dû, voilà en quelques mots, sous forme condensée et pas même caricaturale, le programme des ultras qui se retrouvèrent aux commandes du royaume de France dans le sillage de Louis xviii, et surtout de Charles x.

*
* * *

Tout commence sous le signe de la modération. Le 6 avril 1814, Napoléon abdique. Le soir même, le Sénat rétablissait la monarchie en faveur du « frère du dernier roi ». Installé à Hartwell (Angleterre) depuis novembre 1807, Louis xviii foule à nouveau le sol français le 24 avril. Le 4 juin, il octroie à son royaume la *Charte constitutionnelle* qui à beaucoup d'égards est plus libérale que plusieurs des Constitutions précédentes ; elle garantit l'égalité civile devant la loi, la justice, l'impôt, les emplois publics, les principales libertés (individuelle, de la presse, de pétition). La liberté de culte est proclamée (article 5), mais la religion catholique redevient religion d'Etat (article 6). Dans la pratique, la liberté religieuse est même mieux établie qu'en Angleterre ; après tout, sous la Restauration, des protestants (Guizot par exemple) détiendront un portefeuille ministériel. Au total, elle instaure « une monarchie constitutionnelle, au pouvoir exécutif fort, équilibré par une représentation nationale à deux chambres, issue d'un électorat de propriétaires aisés », selon l'heureuse formulation de Bertier de Sauvigny ¹.

Mais rapidement, le pouvoir souhaite donner des gages à l'Eglise et au clergé. L'ordonnance du 7 juin 1814 remet en vigueur des dispositions de 1782 relatives à l'observation des dimanches et jours de fêtes : fermeture des cabarets, interdiction du

travail et du commerce. Le mécontentement est grand dans nombre de petits métiers qui s'exercent le dimanche ; amendée – on atténue les pénalités en cas d'infraction – l'ordonnance est transformée en loi, votée par la Chambre des députés le 22 novembre 1814 ². Signe des temps, preuve que les mentalités ont changé et que certains retours en arrière sont impossibles, le pouvoir, dès décembre, n'est plus guère en mesure de la faire respecter ! Après tout, ce genre de mesures était déjà controversé et mis à mal dans les dernières années de l'Ancien Régime.

*
* * *

Après l'épisode des Cent jours, Napoléon abdiqua à nouveau le 22 juin 1815. Réfugié à Gand, Louis xviii revint dans son royaume le 25 et entra dans Paris le 8 juillet. La seconde Restauration eut d'abord une collaboration libérale essentiellement sous les ministères de Richelieu (26 septembre 1815 – fin décembre 1818, 20 février 1820 – mi-décembre 1821) et de Decazes (19 novembre 1819 – mi-février 1820). Cette phase libérale et relativement modérée qui avait été vue avec sympathie par la bourgeoisie d'affaires et une partie de la noblesse se termine en 1821. Malade, affaibli – un contemporain écrira qu'il « a pourri sur son trône » – Louis xviii sera de moins en moins à même d'endiguer la poussée des ultras, surtout après l'assassinat du duc de Berry, fils du comte d'Artois (février 1820).

Le triomphe des ultraroyalistes aux élections de novembre 1820 tourne une page. Ils ne s'empareront véritablement du ministère qu'un an plus tard mais, désormais, le pouvoir serait plus que jamais soumis aux intérêts de la religion. La Restauration scellait aussi l'union du Trône et de l'Autel.

Trois hommes illustrèrent cette politique. Jean-Baptiste, comte de Villèle (1773-1854), fut *de facto* à la tête du ministère de décembre 1821, – même s'il ne fut officiellement nommé président du Conseil qu'en septembre 1822 – jusqu'en janvier 1828. Ce membre de l'organisation secrète des « Chevaliers de la Foi », fondée en 1810, s'était souvent montré critique à l'égard des tendances jugées trop libérales à son goût de la Charte. Déjà ministre dans le cabinet Richelieu en 1820, il en avait rapidement démissionné, exaspéré par trop de tiédeur.

Charles Ignace, comte de Peyronnet (1778-1854), élu député ultra en 1820, fut le garde des Sceaux du ministère Villèle et l'instigateur des lois parmi les plus réactionnaires de cette tranche d'histoire de France.

Enfin, comment ne pas citer parmi les activistes ultras au pouvoir Denis-Antoine, comte de Frayssinous (1765-1841) ? Il avait refusé de prêter le serment à la Constitution civile du clergé. Caché sous la Terreur, il s'était livré à des activités de conférencier sous le Consulat et l'Empire qu'avait interdites Napoléon en 1809. Evêque d'Hermopolis et aumônier du roi en 1821, nommé grand maître de l'Université en 1822, il fut entre 1824 et 1828, ministre de l'Instruction publique et des Cultes.

Il serait abusif de déduire de ce qui précède que la période antérieure à 1821 n'avait été qu'un long fleuve tranquille, sans tentative de remettre en cause les équilibres que les principes de 1789 et la pratique napoléonienne avait mis en place. D'emblée, une partie de la droite royaliste avait exprimé sa volonté de voir accompagner la restauration *politique* d'une restauration *religieuse*.

Un certain nombre de mesures s'étaient déjà succédé : suppression du divorce (8 mai 1816), épuration du clergé et suppression des pensions allouées au clergé constitutionnel, rétablissement des propriétés immobilières, inscription en 1819 dans la loi sur la presse du délit contre « la morale religieuse ». En revanche, la restitution de la tenue de l'Etat civil au clergé, votée par la Chambre des députés n'eut pas le temps d'arriver à la Chambre des pairs avant les élections de 1816. En dépit de ces concessions, le gouvernement, à l'évidence bien disposé à l'égard de l'Eglise et décidé à se montrer généreux, ne voulait pas adopter « le principe de la reconstitution d'une Eglise autonome »³.

Ensuite, il y a le climat. C'est d'abord une presse de parti, inféodée au camp des ultraroyalistes – *La quotidienne*, *La Gazette de France* et enfin *Le Conservateur* lancé par Chateaubriand ; l'abbé de La Mennais y tient une rubrique religieuse dès octobre 1817. Mais c'est surtout l'action démonstrative et en profondeur de la *Société des missions de France* (1816). Reconquérir la société française au profit de l'Eglise, rétablir la religion dans toutes ses prérogatives avec force prêches, fêtes et cérémonies, telles sont les ambitions affichées.

Toutes les relations de missions qui nous sont restées rapportent longuement mises en scène spectaculaires avec amoncellements de gradins, de tentures, de candélabres et de fleurs pour attirer à l'Eglise ; et aussi, hors de l'église : processions, érection de croix monumentales, amende honorable en réparation de l'impiété et de l'indifférence religieuse, réengagement chrétien, triomphe de la croix, qui représentent en général des points culminants dans toutes ces missions, puisqu'il s'agit d'obtenir une conversion personnelle, mais aussi collective, un retour public à la religion traditionnelle⁴.

Il y aurait eu jusqu'à mille cinq cents missions à travers la France jusqu'en 1830. L'impiété est mise au banc de la société et plus que jamais un précepte l'emporte dans ces manifestations : « Hors de l'Eglise, point de salut ». C'est non seulement vrai pour les « juifs, les Turcs, les païens », mais pour les luthériens et les calvinistes. Guerre aussi à la Philosophie et à la Révolution.

Si entre 1815 et 1820, le gouvernement résiste à de nombreuses entreprises de l'Eglise, il n'en va plus de même par la suite. Bien au contraire, il est à la manœuvre, il donne des impulsions, envoie des instructions aux autorités préfectorales ; bref, il prend l'initiative de la favoriser.

Quels signaux plus forts que de placer en 1821 l'enseignement secondaire sous la surveillance du clergé et de nommer Frayssinous grand maître de l'Université ? Toujours en 1821, des royalistes cléricaux exigent des peines spéciales pour sanctionner le vol sacrilège. En 1823-1824, des prélats nombreux se font plus pressants ; citons en vrac quelques-unes de leurs demandes : rendre la tenue des registres d'Etat civil au clergé, rétablir les congrégations, supprimer le mariage civil ainsi que toutes les lois impies, réviser le Code civil...

Les événements vont se précipiter en 1824. Les élections de janvier-février se traduisent par un raz-de-marée des ultras. Ensuite, l'avènement de Charles x en septembre les confortent dans leur domination. Pendant son court règne, le frère de Louis xvi et Louis xviii donnera à sa fonction une coloration plus religieuse que cela n'avait été le cas à la fin de l'Ancien Régime. Il se fait sacrer roi à Reims le 29

mai 1825 et rétablit le cérémonial ancestral du toucher des écrouelles, symbole par excellence du roi thaumaturge. Il suit les processions annuelles au mont Valérien. Il suit en costume violet, couleur de deuil des rois, les processions du Jubilé en 1826. Il reinsère le clergé dans les rouages de l'Etat : il nomme dix-neuf évêques ou archevêques à la Chambre des pairs, deux évêques au Conseil d'Etat et quatre évêques au Conseil privé ⁵. En voilà assez pour éclairer l'adoption par le Parlement du royaume de France de la loi qui, plus que toute autre, traduit le retour aux temps les plus anciens où l'Eglise catholique et ses préceptes régnaient sans partage.

*
* *

La loi sur le sacrilège est déposée par le gouvernement à la Chambre des pairs le 5 avril 1824, quelques semaines après l'écrasante victoire du parti ultra ⁶.

L'histoire de cette loi est celle d'une radicalisation progressive jusqu'à l'extravagance au moment de sa promulgation le 20 avril 1825.

Le projet initial comporte six articles. Il réprime les vols commis dans les édifices consacrés soit au culte catholique – la religion d'Etat – soit aux autres cultes légalement établis. Les travaux forcés frappent les auteurs de vols « de vases sacrés ou d'autres objets » destinés à la célébration des cultes. L'emprisonnement est réservé au coupable « d'outrage à la pudeur » à l'intérieur d'un édifice du culte. Des pénalités sont prévues en cas de destruction, d'abattage, de mutilation ou de dégradation de monuments et de statues.

Le rapporteur de la Commission chargée d'examiner le projet n'est autre que le comte Joseph Marie Portalis (1778-1858) qui avait été secrétaire général des Cultes (1805) et directeur général de l'Imprimerie et de la Librairie sous l'Empire. Il n'y a guère de surprise, deux tendances s'affrontent. Pourquoi se croit-on obligé de venger la Divinité, proclament les uns ? Pourquoi, quand des actions troublent la tranquillité ou la sûreté des personnes et des biens en rapport avec la religion, faire de ces infractions « une classe à part » ? Portalis résume parfaitement la portée des objections avancées par les opposants :

C'est ainsi que raisonnent, contre le projet de loi, des esprits prompts à s'alarmer de toutes les mesures conçues dans le but d'affermir et de fortifier l'empire de la religion, parce qu'ils sont disposés à craindre qu'on ne finisse par confondre les choses de l'ordre religieux avec celles de l'ordre civil et politique, et qu'on ne prépare ainsi par degrés l'asservissement des consciences et le renversement des libertés publiques ⁷.

La majorité des esprits n'était guère réceptive à cette argumentation. L'ambiance était au durcissement du ton. Le but de la loi, expliqua Portalis, est surtout de s'en prendre au « sacrilège de la cupidité » ; il s'agit de compléter les lois existantes plutôt que d'organiser une loi complète sur le sacrilège et la profanation puisque plusieurs dispositions légales sont déjà en vigueur ⁸. Pour conférer au texte une portée plus pédagogique car l'intérêt de la morale publique le requiert, la Commission opte pour l'énoncé clair des peines encourues – mort, travaux forcés à perpétuité, à temps, réclusion, emprisonnement – en mettant davantage la gradation des peines en valeur.

Par ce moyen, constate Portalis, le haut rang que tient la religion dans l'organisation sociale sera plus manifeste aux yeux de tous. La sérénité et l'élévation des peines portées contre les violateurs de la sainteté des temples deviendront un solennel hommage rendu par la loi à la religion de l'Etat ⁹.

Le renforcement des peines était censé satisfaire ceux qui désiraient que *profanation* et *sacrilège* soient sévèrement réprimés, même si, précisait le rapporteur, les deux mots ne figuraient pas dans la loi « parce qu'ils n'ont pas d'acceptation légale déterminée, et qu'ils ne sont en eux-mêmes que des expressions abstraites et morales, destinées plutôt à caractériser un ordre général d'idées que tel ou tel fait en particulier » ¹⁰. Le 30 avril 1824, la Chambre des pairs est saisie du projet de loi issu de la Commission. Plusieurs prélats montent à l'assaut. Le cardinal archevêque de Sens n'imagine pas que l'on puisse hésiter à qualifier de *profanation* et de *sacrilège* le vol des vases sacrés ; il exige en outre deux lois distinctes l'une pour la seule religion d'Etat, l'autre relative aux autres cultes reconnus. L'évêque de Troye réclame lui aussi l'insertion du mot *sacrilège*. Un seul intervenant, le marquis de Lally-Tolendal exprimera le souhait que la loi ne prononce pas la peine de mort. Ces diverses propositions seront repoussées, mais le 1^{er} mai, jour du vote, on modifiera à nouveau l'article 2 en ajoutant une proposition susceptible de rencontrer l'adhésion des plus exigeants en remplaçant « enlèvement et tentative d'enlèvement » des vases sacrés par la mention « avec ou même sans effraction du tabernacle ».

Voté à une écrasante majorité, le texte resta cependant en carafe ! Il sera représenté à la Chambre des pairs le 4 janvier 1825 ! Entre-temps, le projet avait été remanié une fois de plus. Indiscutablement, le poids de la hiérarchie ecclésiastique s'était fait pressant dans la coulisse et le nouveau souverain n'y avait pas été insensible. Plus de trois mois s'écouleront encore avant que la loi ne soit sanctionnée par le roi le 20 avril 1825 (annexe II).

Le projet de loi est désormais structuré en quatre titres.

- i. Du sacrilège (articles 1 à 6) ;
- ii. Du vol sacrilège (articles 7 à 11) ;
- iii. Des délits commis dans les églises ou sur les objets consacrés à la religion (articles 12 à 15) ;
- iv. Dispositions générales (articles 16-17).

Quant au fond, deux modifications significatives sont apportées, quoique la seconde touche plus à la forme, même si elle est très symbolique.

Le sacrilège est défini comme « profanation des vases sacrés et des hosties consacrées » ; la peine de mort est prévue pour le coupable, assimilé à un criminel, moyennant deux circonstances aggravantes : les vases renferment des hosties consacrées au moment du forfait et ce dernier est accompli publiquement. En fait, les six articles du titre 1^{er} détaillent ce qu'il faut entendre par *profanation*.

Le gouvernement ne souscrit pas à la demande formulée l'année précédente quant au dépôt de deux lois distinctes, l'une relative à la religion d'Etat, l'autre relative aux autres confessions reconnues. Toutefois, il innove. Les trois premiers titres ne concernent que la religion catholique ; les autres religions « légalement » établies sont reléguées dans le titre iv « Dispositions générales » – (article 17) et ne sont concernées que par les titres ii et iii (articles 7 à 15).

Tant à la Chambre des pairs qu'à la Chambre des députés, les débats furent vigoureux. L'art oratoire fut illuminé de quelques morceaux de bravoure. Le titre 1^{er} était évidemment le plus exposé au feu de la critique. Le comte Louis Molé (1781-1855) en fut l'un des adversaires les plus talentueux, lui qui avait été ministre de la Marine de septembre 1817 à décembre 1818, avant de rallier le camp de l'opposition libérale. Il met le doigt sur l'un des vices fondamentaux du projet ; le titre 1^{er} présente, ce qu'il appelle, une « infraction positive à l'égalité des cultes » :

Il institue des supplices pour les Français non catholiques, il définit un crime qu'un catholique ne commettrait pas. C'est ainsi que l'intolérance s'insinue et fonde peu à peu son empire. Le dogme vient d'abord humblement implorer la protection de la loi, et bientôt il l'inspire, il s'en empare, et commande ou proscriit en son nom. Après le *sacrilège* viendrait le *blasphème* ; tout péché serait assimilé au délit ou au crime et la force se chargerait de redresser l'erreur ¹¹.

Toujours à la Chambre des pairs, le duc Achille de Broglie (1785-1870), modéré et libéral, soucieux de préserver les principaux acquis de la Révolution, fut l'un des orateurs les plus incisifs. Il s'efforça de démontrer le caractère inique de la loi. Qu'un individu pénètre dans un temple protestant et profane un objet de culte, il sera à juste titre sévèrement puni, au même titre que celui qui commettra un acte de profanation identique dans une église catholique. La peine sera la même. Mais que l'acte de profanation porte sur l'« hostie consacrée », sur « le vase sacré », cet homme sera puni de mort ; il aura le poing coupé et la tête tranchée. Or en vertu des conceptions religieuses qui sont les leurs, tous les hommes n'ont pas nécessairement la même conception de la sainteté ! L'homme né hors du catholicisme n'est pas « convaincu que la Divinité réside dans le tabernacle » ; il y a même de grandes chances qu'il l'ignore.

Deux mois plus tard, les ténors de l'opposition seront aussi cinglants à la Chambre des députés. Le libéral Benjamin Constant et le doctrinaire Royer-Collard furent les principaux champions de la cause du rejet. Ce dernier, dans sa péroraison, soulignait le projet politique camouflé sous les apparences d'un zèle religieux :

La théocratie de notre temps est moins religieuse que politique ; elle fait partie de ce système de réaction universelle qui nous emporte : ce qui la recommande, c'est qu'elle a un aspect contre-révolutionnaire. Sans doute, Messieurs, la révolution a été impie jusqu'au fanatisme, jusqu'à la cruauté ; mais qu'on y prenne garde, c'est ce crime-là surtout qui l'a perdue ; et on peut prédire à la contre-révolution que des représailles de cruautés, ne fussent-elles qu'écrites, porteront contre elle, et la flétriront à son tour ¹².

La séparation de la loi et de la théologie, débat par excellence de la seconde moitié du XVIII^e siècle, était à nouveau sur le tapis. Le retour ou non d'une forme d'Inquisition, l'assimilation ou non de la faute au péché et la nécessaire expiation qui s'ensuit, c'était cela la ligne de fracture entre d'une part les partisans acharnés de la table rase absolue des libertés nouvelles issues de la « philosophie » et de la Révolution et d'autre part les modernistes libéraux. Rien d'étonnant à ce que le vicomte Louis de Bonald (1754-1840), théoricien et porte-parole de la droite extrême, pair de France, ne voie dans la loi que la matérialisation de sa prophétie : « la Révolution qui a commencé par la déclaration des droits de l'homme, finira par la déclaration des droits de Dieu ». Est-il

homme du XIX^e siècle, ou un simple adorateur de la théocratie et de l'Ancien Régime celui qui ose plaider en ces termes la cause d'une aussi mauvaise loi :

Osons proclamer ici des vérités fortes. Si les bons doivent leur vie à la société comme service, les méchants la lui doivent comme exemple... La société en punissant de mort le coupable, ne fait au fond que le renvoyer devant son juge naturel, devant celui qui sonde les cœurs et les reins et proportionne la peine au forfait ¹³.

Face à ce déluge antilibertaire, antimoderniste, contre-révolutionnaire dans le sens plein du terme, un certain nombre d'ultras convaincus que tirer un trait de plume sur les libertés nouvelles est désormais impossible, joignent leur éloquence à celle des opposants. Chateaubriand fut de ceux-là :

Si le titre premier avait été supprimé, que de difficultés on eût évitées ! (...). On ne vous aurait pas dit que vous vous mettiez en contradiction avec votre Code civil, votre Code criminel, et la Charte, votre loi politique ; qu'enfin vous sortiez des mœurs du siècle pour remonter à des temps que nous ne connaissons plus ¹⁴.

Des débats tels que ceux qui ont émaillé ce processus législatif sont aussi le révélateur de la contradiction interne que recèle la *Charte* de 1814, en tout cas de l'obstacle juridique majeur que son article 5 constitue car il est difficile de faire abstraction des libertés religieuses. La *Charte* érige le catholicisme au rang de religion d'Etat, mais l'article 5 est par ailleurs imprégné des principes hérités du siècle des Lumières : « Chacun professe sa religion avec une égale liberté, et obtient pour son culte une égale protection ».

En fait la droite monarchique est plus désunie que ne le laissent paraître l'action gouvernementale et les votes intervenus dans les Assemblées. A l'extérieur des enceintes parlementaires, on voit poindre derrière l'ultraroyalisme un ultramontanisme qui ne s'est pas encore révélé dans toute sa limpidité, mais qui dénonce déjà une compromission trop étroite entre la politique et la religion. L'abbé de La Mennais en est le fer de lance naissant. Dès la seconde discussion du projet de loi à la Chambre des pairs, en janvier 1825, il diffusa un opuscule qui poursuivait un but : discréditer totalement le projet aux yeux des vrais catholiques en démontrant son caractère vain et pernicieux ¹⁵.

Le fougueux abbé dénonce l'arrogance de l'Etat ; quelle audace de croire que le juge pourra « pénétrer dans le cœur du coupable » pour y découvrir « ce qui ne peut être vu que par Dieu seul » ? Comment imaginer qu'on puisse déterminer les sentiments – « par haine ou mépris de la religion » – qui ont déterminé un acte ? Ce n'est rien d'autre qu'un retour à la *question intentionnelle* de si triste mémoire « dans les fastes de la législation révolutionnaire ». Cette disposition est absurde, mais surtout « impie » (p. 14), car « la justice humaine ne regarde, ne peut jamais regarder que les actes : le reste n'est pas de son ressort » (p. 15). Non seulement l'article 2 est impie car on y commet une autre espèce de sacrilège en prenant « la place du souverain Etre », mais le projet est *athée* dans son ensemble ; il est la marque de l'*athéisme politique* ou de l'*athéisme légal* :

Un Etat est politiquement ou légalement athée lorsque Dieu est exclu de ses lois, lorsque la religion ne fait pas partie essentielle de sa constitution, lorsqu'elle est également bannie et des institutions politiques et des institutions civiles : c'est ce que la Révolution a fait en France, et ce qu'elle s'efforce de conserver.

Un Etat est encore politiquement ou légalement athée, lorsqu'il professe l'indifférence des religions, parce que c'est au fond n'en reconnaître aucune (...). L'indifférence consiste donc à tenir pour également vraies toutes les religions, ou plusieurs religions diverses (p. 16-17).

Or, c'est bien là le problème du projet de loi, en dépit des acrobaties du gouvernement dans sa présentation faciale : le législateur est tenu de respecter l'article 5 de la *Charte* et par conséquent ne peut se permettre d'ignorer les autres cultes ; par conséquent, il finit par accorder une égale protection aux autres confessions religieuses face « aux crimes et délits commis dans les édifices consacrés aux cultes légalement établis en France ». Bref, le reproche fondamental formulé par La Mennais à l'encontre du projet est qu'au bout du compte, il en arrive à considérer comme également vraies plusieurs religions. Il martèle sa conclusion :

Mais ces cultes contradictoires ne peuvent être également vrais que dans le sens où ils seraient tous faux ; le projet de loi les suppose donc faux, il établit donc l'indifférence des religions, il est donc athée (p. 17).

Enfin, nulle part le projet ne parle de « religion catholique, apostolique, romaine », mais uniquement de *la religion de l'Etat*. Cette formulation rappelle une évidence : si la religion catholique se voit reconnaître un certain nombre de droits, « ce n'est pas à cause d'elle et de sa vérité, mais uniquement à cause de la profession que l'Etat en fait », un Etat qui a donc la possibilité d'en adopter une autre ¹⁶.

*

* * *

Bien que cette loi scélérate ait réuni des opposants venus d'horizons idéologiques très différents, elle franchit le cap des deux Chambres sans trop d'encombre. Par rapport au texte déposé, un seul aménagement fut apporté : la suppression de la peine du parricide (mutilation suivie de mort) dans le cas de profanation des hosties consacrées.

L'intention du gouvernement, sous l'emprise de ses ultras, était de donner un signal fort quant à sa volonté de rétablir l'Eglise dans ses privilèges et de restaurer l'ordre moral catholique. Mais plusieurs des partisans de la loi ne nourrissaient guère d'illusions sur les possibilités de la mettre en œuvre : on ne juge pas des intentions ! La loi du 20 avril 1825 ne fut donc jamais appliquée. Ses dispositions excessives la rendaient inopérante, un peu comme ces placards de Charles Quint qui, au summum de l'hystérie antihérétique, condamnaient à mort quiconque oserait parler de théologie sans être théologien...

Beaucoup de ces ultras, mais pas tous et notamment Chateaubriand, avaient sous-estimé la volonté d'une majorité de Français : préserver les libertés et les droits acquis à la fin du XVIII^e siècle. La rupture avec l'ordre juridique d'un Etat moderne qu'impliquait la loi, était hors du temps, comme l'avait été celle qui voulait punir le respect du dimanche et jours de fêtes. Ramener le délit à un péché, c'est-à-dire à une faute contre l'Ordre divin, nier en d'autres termes les principes du droit moderne tels que les avait énoncés si brillamment le marquis de Beccaria (1738-1794) dans *Des délits et des peines* en 1764, était devenu impossible. A la même époque, le chevalier

Louis de Jaucourt (1704-1780) n'écrivait-il déjà pas dans l'article *Sacrilège* (Critique sacrée) de l'*Encyclopédie* :

« Comme les *sacrilèges* choquent la religion, leur peine doit être uniquement tirée de la nature de la chose ; elle doit consister dans la privation des avantages que donne la religion, l'expulsion hors des temples, la privation de la société des fidèles pour un tems ou pour toujours, la fuite de leur présence, les exécutions, les détestations, les conjurations. Mais si le magistrat va rechercher le *sacrilège* caché, il porte une inquisition sur un genre d'action où elle n'est point nécessaire ; il détruit la liberté des citoyens en armant contr'eux le zèle des consciences timides, et celui des consciences hardies. Le mal est venu de cette fausse idée , qu'il faut venger la divinité ; mais il faut faire honorer la divinité et ne la venger jamais ; c'est une excellente réflexion de l'auteur de l'Esprit des lois » (t. xiv, 1765)

Déjà Montesquieu ...

Annexe I. 1824 – Chambre des Pairs

Projet de loi sur la répression des délits qui se commettent dans les églises et autres édifices consacrés au culte, présenté à la Chambre des pairs le 5 avril 1824

Art. 1^{er}. Sera puni des peines portées par les art. 381, 382 et 386, n^o r, du Code pénal, quiconque aura été déclaré coupable d'un vol commis dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat ou d'un culte légalement établi en France, lorsque le vol aura d'ailleurs été commis avec les autres circonstances déterminées par ces articles.

2. Sera puni de la peine des travaux forcés à tems, tout individu coupable d'un vol de vases sacrés ou d'autres objets destinés à la célébration des cérémonies de la religion de l'Etat, ou d'un culte légalement établi en France, si le vol a été commis dans un édifice consacré à la religion, ou à l'un des cultes dont l'exercice est autorisé.

Projet de loi amendé en commission

Art. 1^{er}. Sera puni de mort quiconque aura été déclaré coupable d'un vol commis dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat ou d'un culte légalement établi en France, lorsque le vol aura d'ailleurs été commis avec les autres circonstances déterminées par ces articles.

2. Sera puni des travaux forcés à perpétuité, tout individu coupable d'un vol, enlèvement ou tentative d'enlèvement de vases sacrés, commis dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat, ou d'un culte légalement établi en France, et de plus avec deux des cinq circonstances prévues par l'article 381 du Code pénal.

Sera puni de la même peine quiconque se sera rendu coupable, dans les mêmes lieux, de tout autre vol commis à l'aide de violence, et avec deux des quatre premières circonstances énoncés au susdit article.

Projet de loi amendé en séance publique le 1^{er} mai 1824

Art. 1 Idem

2. Sera puni de la peine des travaux forcés à perpétuité quiconque aura été déclaré coupable d'avoir, dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat, volé, avec ou même sans effraction du tabernacle, des vases sacrés qui y étaient renfermés.

3. (Nouvel article) Seront punis de la même peine,
1^o Le vol de vases sacrés commis dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat ou d'un culte légalement établi en France, sans la circonstance déterminée par l'article précédent, mais avec deux des cinq circonstances prévues par l'article 381 du Code pénal ;

2^o Tout autre vol commis dans les mêmes lieux, à l'aide de violence et avec deux des quatre premières circonstances énoncée au susdit article.

Projet de loi sur la répression des délits qui se commettent dans les églises et autres édifices consacrés au culte, présenté à la Chambre des pairs le 5 avril 1824

Projet de loi amendé en commission

Projet de loi amendé en séance publique le 1^{er} mai 1824

- | | | |
|--|---|---------------------------|
| <p>3. Sera punie d'un emprisonnement de trois à cinq ans, et d'une amende de 500 francs à 10,000 francs, toute personne qui sera reconnue coupable d'outrage à la pudeur, lorsque ce délit aura été commis dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat ou d'un culte légalement établi en France.</p> | <p>3. <i>Sera puni de la peine des travaux forcés à tems tout individu coupable d'un vol de vases sacrés ou d'autres objets destinés à la célébration des cérémonies de la religion de l'Etat ou d'un culte légalement établi en France, si le vol a été commis dans un édifice consacré à la religion de l'Etat ou à l'un des cultes dont l'exercice est autorisé.</i></p> | <p>4. (3) <i>Idem</i></p> |
| <p>4. Seront punis des peines portées en l'article 261 du Code pénal, les troubles et désordres prévus par cet article, lors même qu'ils auraient éclaté à l'extérieur des églises ou des temples destinés aux cultes dont l'exercice est autorisé.</p> | <p>4. <i>Sera puni de réclusion, tout individu coupable de vol, s'il a été commis la nuit, ou par deux ou plusieurs personnes, dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat, ou d'un culte légalement établi en France, quoi qu'il n'ait été accompagné d'aucunes des circonstances prévues par l'article 381.</i></p> | <p>5. (4) <i>Idem</i></p> |
| <p>5. Sera punie d'un emprisonnement de trois à cinq ans, et d'une amende de 500 francs à 10,000 francs, toute personne qui sera reconnue coupable d'outrage à la pudeur, lorsque ce délit aura été commis dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat ou d'un culte légalement établi en France.</p> | <p>5. <i>Sera punie d'un emprisonnement de trois à cinq ans, et d'une amende de 500 francs à 10,000 francs, toute personne qui sera reconnue coupable d'outrage à la pudeur, lorsque ce délit aura été commis dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat ou d'un culte légalement établi en France.</i></p> | <p>6. (5) <i>Idem</i></p> |

Projet de loi sur la répression des délits qui se commettent dans les églises et autres édifices consacrés au culte, présenté à la Chambre des pairs le 5 avril 1824

Projet de loi amendé en commission

Projet de loi amendé en séance publique le 1^{er} mai 1824

- | | | |
|---|---|--------------------|
| <p>5. Dans les cas prévus par l'article 257 du Code pénal, si les monuments, statues ou autres objets détruits, abattus, mutilés ou dégradés, étaient consacrés à la religion de l'Etat ou aux autres cultes légalement établis en France, le coupable sera puni d'un emprisonnement de six mois à deux ans, et d'une amende de 200 à 2,000 francs.</p> | <p>6. Seront punis de 16 à 300 francs, et d'un emprisonnement de six à trois mois, ceux qui, par des troubles et désordres commis même à l'extérieur d'un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat, ou d'un culte légalement établi en France, auront retardé, interrompu ou empêché les cérémonies de la religion ou l'exercice de ce culte.</p> | <p>7. (6) Idem</p> |
| <p>La peine sera d'un an à cinq ans d'emprisonnement, et de 1.000 à 5.000 francs d'amende, si le délit a été commis dans l'intérieur d'un édifice consacré à la religion de l'Etat ou aux cultes légalement établis en France.</p> | <p>7. Dans les cas prévus par l'article 257 du Code pénal, si les monuments, statues ou autres objets détruits, abattus, mutilés ou dégradés, étaient consacrés à la religion de l'Etat ou aux autres cultes légalement établis en France, le coupable sera puni d'un emprisonnement de six mois à deux ans, et d'une amende de 200 à 2,000 francs.</p> | <p>8. (7) Idem</p> |
| <p>6. L'article 463 du Code pénal n'est pas applicable aux délits prévus par les articles 3, 4 et 5 de la présente loi.</p> | <p>La peine sera d'un an à cinq ans d'emprisonnement, et de 1.000 à 5.000 francs d'amende, si le délit a été commis dans l'intérieur d'un édifice consacré à la religion de l'Etat ou aux cultes légalement établis en France.</p> | <p>9. (8) Idem</p> |
| <p>6. L'article 463 du Code pénal n'est pas applicable aux délits prévus par les articles 3, 4 et 5 de la présente loi.</p> | <p>8. L'article 463 du Code pénal n'est pas applicable aux délits prévus par les articles 3, 4 et 5 de la présente loi.</p> | <p>9. (8) Idem</p> |

Projet de loi sur la répression des délits qui se commettent dans les églises et autres édifices consacrés au culte, présenté à la Chambre des pairs le 5 avril 1824

Projet de loi amendé en commission

Projet de loi amendé en séance publique le 1^{er} mai 1824

Il ne sera pas applicable non plus aux délits prévus par l'article 401 du même Code, lorsque ces délits auront été commis dans l'intérieur d'un édifice consacré à la religion de l'Etat ou aux autres cultes légalement établis en France.

Donné au château des Tuileries, le 4 avril de l'an de grâce 1824, et de notre règne le 29^e.

Il ne sera pas applicable non plus aux délits prévus par l'article 401 du même Code, lorsque ces délits auront été commis dans l'intérieur d'un édifice consacré à la religion de l'Etat ou aux autres cultes légalement établis en France.

La Chambre ordonne l'impression du rapport qui vient d'être entendu.

LOUIS

Par le roi :

Le garde-des-sceaux, ministre secrétaire d'Etat de la justice,

De Peyronnet.

Vote

136 oui sur 147 votants

Annexe II. Loi du 20 avril 1825 sur le Sacrilège

CHARLES, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre, à tous présents et venir, salut.

Nous avons proposé, les chambres ont adopté, nous avons ordonné et ordonnons ce qui suit :

TITRE I^{er} – Du sacrilège.

ART. 1^{er}. La profanation des vases sacrés et des hosties consacrées constitue le crime de sacrilège.

2. Est déclarée profanation toute voie de fait commise volontairement, et par haine ou mépris de la religion, sur les vases sacrés ou sur les hosties consacrées.

3. Il y a preuve légale de la consécration des hosties, lorsqu'elles sont placées dans le tabernacle ou exposées dans l'ostensoir, et lorsque le prêtre donne la communion ou porte le viatique aux malades.

Il y a preuve légale de la consécration du ciboire, de l'ostensoir, de la patène et du calice employés aux cérémonies de la religion au moment du crime.

Il y a également preuve légale de la consécration du ciboire et de l'ostensoir enfermés dans le tabernacle ou dans celui de la sacristie.

4. La profanation des vases sacrés sera punie de mort, si elle a été accompagnée des deux circonstances suivantes :

1° Si les vases sacrés renfermaient, au moment du crime, des hosties consacrées ;

2° Si la profanation a été commise publiquement.

La profanation est commise publiquement lorsqu'elle est commise dans un lieu public et en présence de plusieurs personnes.

5. La profanation des vases sacrés sera punie des travaux à perpétuité, si elle a été accompagnée de l'une des deux circonstances énoncées dans l'article précédent.

6. La profanation des hosties consacrées commise publiquement, sera précédée de l'amende honorable faite par le condamné devant la principale église du lieu où le crime aura été commis, ou du lieu où aura siégé la cour d'assises.

TIT. II – Du vol sacrilège.

7. Seront compris au nombre des édifices énoncés dans l'art. 381 du Code pénal, les édifices consacrés à l'exercice de la religion catholique, apostolique et romaine.

En conséquence, sera puni de mort quiconque aura été déclaré coupable de vol commis dans un de ces édifices, lorsque le vol aura d'ailleurs été commis avec la réunion des autres circonstances déterminées par l'article 381 du Code pénal.

8. Sera puni de travaux forcés à perpétuité quiconque aura été déclaré coupable d'avoir, dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat, volé avec ou même sans effraction du tabernacle, des vases sacrés qui y étaient renfermés.

9. Seront punis de la même peine :

1° Le vol des vases sacrés commis dans un édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat sans la circonstance déterminée par l'article précédent, mais avec deux des cinq circonstances prévues par l'article 381 du Code pénal.

2° Tout autre vol commis dans les mêmes lieux, à l'aide de violence et avec deux des quatre premières circonstances énoncées au susdit article.

10. Sera puni de la même peine des travaux forcés à tems, tout individu coupable d'un vol de vases sacrés ou d'autres objets, si le vol a été commis dans un édifice consacré à la religion de l'Etat, quoiqu'il n'ait été accompagné d'aucune des circonstances comprises dans l'article 381 du Code pénal.

Dans le même cas, sera puni de la réclusion tout individu coupable d'un vol d'autres objets destinés à la célébration des cérémonies de la même religion.

11. Sera puni de la réclusion tout individu coupable de vol, si ce vol a été commis la nuit, ou par deux ou plusieurs personnes, dans un édifice consacré à la religion de l'Etat.

TIT. III – Des délits commis dans les églises ou sur les objets consacrés à la religion.

12. Sera punie d'un emprisonnement de trois à cinq ans et d'une amende de 500 à 10,000 fr., toute personne qui sera reconnue coupable d'outrage à la pudeur, lorsque ce délit aura été commis dans un édifice consacré à la religion de l'Etat.

13. Seront punis d'une amende de 16 à 300 fr. et d'un emprisonnement de six jours à trois mois ceux qui, par des troubles ou désordres commis, même à l'extérieur d'une édifice consacré à l'exercice de la religion de l'Etat, auront retardé, interrompu ou empêché les cérémonies de la religion.

14. Dans les cas prévus par l'article 257 du Code pénal, si les monumens, statues ou autres objets détruits, abattus, mutilés ou dégradés étaient consacrés à la religion d'Etat, le coupable sera puni d'un emprisonnement de six mois à deux ans, et d'une amende de 200 à 2,000 fr.

La peine sera d'un an à cinq ans d'emprisonnement et de 1,000 à 5,000 fr. d'amende si ce délit a été commis dans l'intérieur d'un édifice consacré à la religion de l'Etat.

15. L'article 463 du Code pénal n'est pas applicable aux délits prévus par les articles 12, 13 et 14 de la présente loi.

Il ne sera pas applicable non plus aux délits prévus par l'article 401 du même Code, lorsque ces délits auront été commis dans l'intérieur d'un édifice consacré à la religion de l'Etat.

TIT. IV. – Dispositions générales

16. Les dispositions des articles 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 et 15 de la présente loi sont applicables aux crimes et délits commis dans les édifices consacrés aux cultes légalement établis en France.

17. Les dispositions auxquelles il n'est pas dérogé par la présente loi continueront d'être exécutées.

La présente loi discutée, etc.

Donné à Paris, en notre château des Tuileries, le 20^e jour du mois d'avril de l'an de grâce 1825 et de notre règne le premier.

Signé CHARLES.

Par le roi :

Vu et scellé du grand sceau.

Le garde-des-sceaux de France, ministre secrétaire d'Etat au département de la justice,

Signé Cte DE PEYRONNET.

Notes

¹ G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, « Deux restaurations (1814-1815) », dans *La contre-révolution. Origines. Histoire. Postérité* (dir. J. TULARD), Paris, Perrin, 1990, p. 378.

² E. DE WARESQUIEL et B. YVERT, *Histoire de la Restauration. 1814-1830*, Paris, Perrin, 1995, p. 84.

³ Ch. POUTHAS, *L'Eglise et les questions religieuses sous la monarchie constitutionnelle (1814-1848)*, Paris, « Les cours de Sorbonne », 1942, p. 253-254. Sur le contexte général, voir également J.-Cl. CARON, *La France de 1815 à 1848*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 8-32 ; D. BAGGE, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris, PUF, 1952 ; A. LA TREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE, R. REMONT, *Histoire du catholicisme en France*, t. III, Paris, 1962, p. 227-250 ; R. DANIEL, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration (1815-1830). Etude de la presse catholique*, Paris, 1965, Les Ed. Ouvrières et enfin J.-P. CHALINE, *La Restauration*, Paris, PUF, (Que sais-je ?), 1998.

⁴ E. GERMAIN, *Parler du Salut ? Aux origines d'une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la Restauration*, Paris, Beauchesne, 1967, p. 60 et s.

⁵ Ch. POUTHAS, *op. cit.*, p. 262.

⁶ Voir annexe I pour avoir une vision synthétique de la radicalisation du texte en 1824. Pour le détail des principales prises de position, SAINT-EDME (pseudonyme de Edme-Théodore BOURG), *Législation historique du sacrilège chez tous les peuples*, Paris, 1825, 402 p.

⁷ SAINT-EDME, *op. cit.*, p. 311.

⁸ Le Code pénal de 1810 réprimait trois délits : les troubles et désordres causés à l'intérieur d'une église, les outrages causés aux choses sacrées dans les édifices des cultes et aux ministres des cultes dans l'exercice de leurs fonctions, l'auteur des coups portés à un ministre des cultes qui officie est puni du carcan. La loi du 18 novembre 1814 prévoit des dispositions coercitives pour le non-respect de la célébration des jours de repos et de prières, celle du 25 mars 1822 fait preuve d'une extrême sévérité contre ceux qui « tourneraient en dérision la religion de l'Etat ou l'un des cultes légalement établis en France » ou qui « outrageraient » les ministres des cultes dans l'exercice de leurs fonctions.

⁹ SAINT-EDME, *op. cit.*, p. 321.

¹⁰ *Ibid.*, p. 323.

¹¹ *Ibid.*, p. 349.

¹² *Ibid.*, p. 394.

¹³ Cité par E. DE WARESQUIEL et B. YVERT, *op. cit.*, p. 378.

¹⁴ SAINT-EDME, *op. cit.*, p. 371-372

¹⁵ F. DE LA MENNAIS, *Du projet de loi sur le sacrilège présenté à la Chambre des Pairs le 4 janvier 1825*, Paris, 1825.

¹⁶ Dans les mois qui suivirent, La Mennais alla jusqu'au bout du raisonnement en s'attaquant à Frayssinous et à une Eglise gallicane trop compromise avec le pouvoir (*De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris, 1825-1826, 2 vol.).

Sur la terre du remords

Le Sacré-Cœur et la France au XIX^e siècle

Jacques MARX

La terre du remords

Dans la pensée contre-révolutionnaire, l'exécution de Louis XVI, le 21 janvier 1793, a scellé à jamais la complicité ignominieuse du peuple français dans la consommation du crime entre les crimes. Pour Ballanche (1776-1847) ¹, continuateur de Maistre et devancier de Chateaubriand, auteur de *L'Homme sans Nom* (1820) et de *La Ville des expiations* (1832), la mort du roi figure à jamais dans les mémoires comme une scène primitive, empreinte d'une violence obscure, inscrite dans un processus historique vécu comme une agonie. Cette vision suppose une dégradation, un déclin, et c'est pourquoi l'idée de remords, de mauvaise conscience *liée à un état antérieur* ou à une situation antécédente de la France, servira ici de cadre de référence. La mauvaise conscience résulte du *trauma* de 1789, et plus particulièrement du moment fort qu'a représenté la mort du roi (« l'illustre victime » sacrificielle) par rapport à une conception idéalisée et quasi mythique de la France d'Ancien Régime. Le « Remords », lui, se constitue à partir d'une vision de l'ancienne France que résume le schéma bien connu de la monarchie sacrée et, par voie de conséquence, des responsabilités particulières de la monarchie dans la conduite d'une nation perçue comme la « fille aînée de l'Eglise ». Un adage célèbre rend compte de la situation : *Gesta Dei per Francos* ².

L'objectif sera de montrer comment, autour de l'image du Cœur Sacré de Jésus, s'est organisée dans la France post-révolutionnée, une anthropologie (pratiques et rituels) centrée autour des thèmes de la culpabilité et de l'expiation, en même temps qu'une théologie politique, c'est-à-dire un système de pensée centré sur l'idée qu'il existe un pouvoir souverain *sacralisé*.

Le Cœur : anthropologie religieuse et christologie

Nulle pratique religieuse ne s'inscrit mieux dans la sphère dévotionnelle que le culte du Sacré-Cœur, qui permet d'apprécier les jeux d'influences réciproques de la théologie et des structures mentales et politiques à différents moments de l'histoire de la France moderne. Elle s'inscrit dans une double perspective, anthropologique et politique. Plus exactement, comme on le verra, sa dimension anthropologique a toujours existé ; elle est permanente dans la longue durée. Sa dimension spécifiquement politique apparaît, elle, au xvii^e siècle et s'est continuellement renforcée. Mais les deux choses n'en sont pas moins étroitement liées et interdépendantes.

Il faut rappeler que, par « dévotion », on entend une pratique habituelle d'actes religieux centrée sur un objet individualisé, et qui peut être privée ou publique. Sous sa forme privée, la dévotion est le produit d'un mouvement psychologique, d'une appétition. Certains théologiens parlent même d'une « joie » (une *jouissance* privée) de l'intelligence causée par la considération de la Perfection divine ³. Sous sa forme publique, elle consiste généralement dans un ensemble de pratiques manifestant l'adhésion à une église, à une communauté. Ce point est capital : ceux qui portèrent le Sacré-Cœur sur eux (ce fut le cas des chouans à l'époque révolutionnaire et des « cordiphores » pendant la grande Guerre) manifestaient clairement par là leur intention de se démarquer par rapport à une certaine « tiédeur » religieuse, ce qui suggère évidemment le prosélytisme, mais aussi le danger de séparation, de sectarisme.

Le Cœur dont il est question ici est évidemment un symbole appartenant au registre de l'affectivité, des « affects » comme disent les psychologues. Symbole de l'amour, centre de la vie affective, le Cœur est une source de bienfaits : il s'ouvre pour donner et, aussi, pour recevoir. L'image n'en est pas moins fondamentalement ambiguë, dans la mesure où elle donne lieu à deux types de perceptions : soit elle apporte une dimension supérieure au désir, à l'Amour et, dans ce cas, elle appartient à la surnature ; soit elle le réduit, le ramène à un support physique, matériel ⁴. Il n'est, par ailleurs, pas indifférent de noter qu'au xvii^e siècle, au niveau du vocabulaire et des images, le cœur figure également parmi les symboles de la souveraineté. Dans *Œdipe* (II, 1) de Corneille (1659), on lit par exemple :

Mais enfin de mon cœur moi seule je dispose,
Et jamais sur ce cœur on n'avancera rien
Qu'en me donnant un sceptre ou me rendant le mien⁵.

La dévotion au Cœur de Jésus est centrée sur l'humanité concrète et charnelle du Fils de Dieu. Elle est donc au centre de la Christologie, puisqu'elle s'adresse au Dieu-Homme, saisi dans les souffrances de sa vie ici-bas ; et qu'elle se préoccupe également de ses sentiments personnels et de sa vie intérieure. L'accent mis sur l'Incarnation est très fort, ce qui conduira plus tard les mystiques à multiplier des détails d'un réalisme parfois hallucinant ⁶.

Considérée dans la longue durée, la dévotion au Sacré-Cœur a longtemps été une dévotion privée. Les mystiques qui la pratiquaient restaient isolés, ne se sentaient pas investis d'une mission de révélation publique d'un moyen de salut ⁷. La « doctrine » du Sacré-Cœur n'a jamais été formulée de façon très nette, mais elle aurait été implicite dans les écrits des Pères et des Docteurs. En réalité, elle se serait lentement dégagée à partir de la méditation sur le côté percé du Christ crucifié, qui

montre le cœur ; qui se montre ensuite lui-même percé, « comme pour inviter à entrer plus avant, à l'union avec ce cœur divin ». Chez saint Bernard (1090-1153), certains passages suggèrent l'idée que le Cœur du Seigneur contient la substance profonde de la personnalité de Dieu : « Le fer a transpercé son âme et il a touché le cœur (...) le secret du cœur apparaît dans les blessures du corps, apparaissent le grand mystère de son amour, les profondeurs de la miséricorde divine » ⁸. L'accentuation sur le réalisme de l'Incarnation est donc à l'origine d'une vision particulière du corps du Christ, centrée sur la plaie et la blessure, mais dans des sens divers : un sens « positif » et un sens « négatif ».

Dans un sens positif, on dira que les blessures du Christ ouvrent le chemin vers son intériorité. Sur le plan de la mystique, la dévotion est liée à la contemplation des blessures du Crucifié (les plaies de la Passion). Dans la tradition chrétienne, l'image de la blessure, de la plaie ouverte s'identifie avec celle de la porte d'entrée. Rupert de Deutz (†1129) par exemple, dit dans son *Traité de la Trinité* : « (...) cette porte est la seule entrée qui donne accès auprès de Dieu » ⁹. La mention du Cœur de Jésus à propos de la blessure de son côté apparaît de même dans *La Contemplation de Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry (†1148) : « (...) je désire le voir tout entier et le toucher, et non seulement cela, mais accéder à la sacro-sainte blessure de son côté, porte de l'arche qui est faite sur le côté, non seulement pour y mettre le doigt ou toute la main, mais pour entrer tout entier jusqu'au cœur même de Jésus, dans l'Arche du Testament, jusqu'à l'urne d'or » ¹⁰.

Dans un sens négatif, on dira que les blessures du Christ attestent du péché des hommes. Ici, les plaies du Seigneur ne sont plus une porte d'accès, mais le symbole de la méchanceté des hommes. Le Cœur est meurtri par nos péchés. C'est ce qu'exprime par exemple la moniale Mechtilde de Magdebourg (1210-1282), à qui nous devons le traité *Das fliessende Licht der Gottheit*, un livre dont elle prétendait qu'il avait jailli du cœur même de Dieu, de sorte qu'elle aurait été la première à parler d'une révélation du Cœur de Dieu : « Dieu se révéla à mon âme et me montra la plaie de son Cœur en me disant : « Vois, quel mal ils m'ont fait ! » ¹¹.

A ce stade, nous sommes déjà en mesure – malgré le risque d'anachronisme – de dégager deux composantes qui ont marqué l'histoire ancienne du symbole du Sacré-Cœur. Ce n'est d'ailleurs pas encore une véritable image, mais plutôt – dans le cadre d'une réflexion portant sur la Passion en général – un objet de méditation mis en relation avec d'autres objets de l'humanité du Christ (les plaies...). Les occurrences citées suggèrent très tôt la finalité psychologique d'une dévotion qui offre un refuge, un moyen d'échapper à la « dureté des temps ». Sa vocation « intimiste » a pu avoir été réactivée au XIX^e siècle, qui est – aux yeux de l'opinion conservatrice – l'image même du « malheur des temps ». Le « Grand siècle » du Sacré-Cœur a en effet été le siècle des révolutions, des vicissitudes, de l'insécurité psychologique et politique (il a même inventé l'expression « mal du siècle ») : qu'on pense par exemple à l'état d'esprit prévalant dans l'émigration, au moment de, et après la Révolution française ¹². Avant d'être un mouvement littéraire, le Romantisme a d'abord été une attitude d'esprit, qui trouve sa source dans les frustrations et les souffrances de la période révolutionnaire. Le premier Romantisme a donc été un Romantisme gentilhomme, né en émigration. Pour les aristocrates dépossédés, cette vision du monde est née d'un manque à vivre

qui a bouleversé leurs habitudes, leurs souvenirs, leurs valeurs morales. Propriétés vendues, carrières brisées, familles décimées : pour beaucoup, l'avenir apparaissait bloqué, sans espoir. *No Future* : telle est la conviction désespérée qui anime des romans comme *L'Emigré* (1797) de Sénac de Meilhan (1736-1803). Rien d'étonnant donc si certains textes issus de la sphère politico-mystique puisent dans l'image du Sacré-Cœur un encouragement à l'extinction de la volonté. Dans l'un d'eux, on lit : « Sainte ouverture, recevez-moi. Anéantissement, consommez-moi. Océan de bénédictions, noyez-moi »¹³.

Mais il y a, dans le symbole, une autre dimension. L'image autorise ou suggère un devoir de réparation à l'égard du Christ offensé, comme on peut le voir dans les méditations d'un mystique de l'époque de la Restauration, le baron de Géramb : « Mon Dieu, je suis pénétré de la plus vive douleur en contemplant la plaie sacrée de votre Cœur adorable et le sang qui en découle ! Cette vue, ô mon bon Jésus, me rappelle que je suis d'autant plus coupable que c'est moi qui l'ai occasionnée par mes péchés... »¹⁴.

Théologie politique ou musculaire ?

Dans ces diverses attestations, la dimension politique n'est pas encore très affirmée. Dans quelques cas, anthropologie et politique s'épaulent mutuellement, comme chez Hildegarde de Bingen (†1179), la première grande figure de prophétesse et de visionnaire de la chrétienté occidentale qui, du fond de son monastère de Rupertsberg, près de Bingen, se soit mise à adresser de nombreuses missives aux grands de ce monde ; papes, empereurs, cardinaux ; ou encore sainte Catherine de Sienne, dont le vocabulaire et les images sont très mobilisés par le sang du Seigneur, que la mystique « suivait » en quelque sorte jusqu'à sa source. Exemple, emprunté au *Dialogo* : « Ainsi je veux que vous vous insériez dans le flanc ouvert du Fils de Dieu, ce flanc qui est une bouteille ouverte, pleine d'odeur au point d'embaumer le péché. Là se repose la douce épouse sur le lit du feu et du sang. Là se voit et se manifeste le secret du cœur du Fils de Dieu »¹⁵.

Catherine de Sienne, sainte pour *signori*, ambitionnait de jouer un rôle politique à l'époque du Grand Schisme d'Occident. Avec elle, la dévotion au Cœur de Jésus s'inscrit dans un courant de prophétisme féminin qui s'est manifesté par l'intervention, dans les affaires de la France, et sur ordre de Dieu, de personnes privées. Dans le contexte troublé du Grand Schisme, les conditions étaient favorables à une prise de parole qui obéira désormais à un schéma stéréotypé : une simple fidèle, en général très pieuse, se sent un jour appelée par Dieu au ministère de la parole, et est gratifiée de visions et de révélations. Elle cherche ensuite à les communiquer sous forme de missives adressées au pape ou aux souverains pour le bien de l'Eglise et du peuple chrétien, dont ils sont responsables.

Cet interventionnisme politico-religieux paraît difficile à expliquer. A moins que, dans certaines circonstances, les Grands de ce monde n'aient point été fâchés d'écouter le message des mystiques. Pourquoi ? Parce qu'ils avaient, par exemple, des problèmes avec leur propre hiérarchie, et se sentaient plus forts en recourant à des conseillers hors-cadre dont ils pouvaient opposer le témoignage religieux aux intrigues politiques. Les messages des mystiques ont pu répondre à leurs vœux profonds...

Quoi qu'il en soit, on peut encore citer le cas de Marie Robine, dite « Marie la Gasconne » (†1399), une simple paysanne des Hautes-Pyrénées (diocèse d'Auch) vivant en recluse en Avignon. Elle commença à avoir des visions et des révélations. Elle aussi reçut l'ordre divin d'aller trouver le roi, à qui elle écrivit mais dont elle ne reçut pas de réponse. Lors de l'examen auquel fut soumise Jeanne d'Arc en 1429 (à la demande du Dauphin, pour s'assurer de son orthodoxie), on cita son témoignage ; elle aurait prophétisé qu'« une pucelle délivrerait le royaume ». On se trouve donc en présence d'une authentique tradition, qui confirme le statut théologique incertain des révélations privées, dont la multiplication dans la chrétienté du xv^e siècle, recouvre des phénomènes de confrontation de cultures : d'une part, les maîtres de l'Eglise et les docteurs, les théologiens qui se sont éventuellement montrés incapables de résoudre les conflits dont l'Eglise et la France étaient affligés ; d'autre part, les femmes assumant une sorte de gestion de la « religion des simples »¹⁶.

Au xvii^e siècle, le prophétisme féminin a bénéficié de l'action de saint Jean Eudes (1601-1680) – béatifié par Pie x en 1909, canonisé par Pie xi en 1925 – qu'on a parfois appelé le « prophète du cœur », parce qu'il préconisait une religion de l'amour axée sur la relation personnelle du croyant avec Jésus-Christ. Pour cet élève de Pierre de Bérulle et de Charles de Condren, le cœur était le centre intime d'un « sujet », ce qui explique qu'on ait dit de lui qu'il annonçait le « personnelisme » du xx^e siècle¹⁷. Eudes fut le premier à unir les cœurs de Jésus et de Marie dans un culte commun, laissant entrevoir par là une véritable dérive théologique qui entraîna l'opposition des jansénistes : c'est à cette époque que ces derniers commencèrent à utiliser l'expression méprisante de « cordicoles » et à dénoncer le matérialisme de la nouvelle dévotion¹⁸.

Ce dernier a suscité des oppositions farouches, comme celle de l'abbé Grégoire, qui a consacré aux cordicoles tout un chapitre de son livre sur l'*Histoire des sectes*¹⁹. Il y a en effet un problème : lorsque nous adorons le Cœur du Christ, est-ce que nous adorons le Christ tout entier, ou seulement une partie de son être physique ? C'est la question que posaient les jansénistes : pourquoi peut-on adorer le Cœur de Jésus, et pas sa tête, ses pieds ou ses mains ? Les adversaires de la dévotion faisaient même référence aux travaux scientifiques de Descartes, Hartley et d'autres, qui contestaient que le cœur fût le siège des affections, qu'ils situaient par contre dans la glande pinéale. Dans ce cas, ne faudrait-il pas honorer la *sacrée glande* ?

Ce problème allait provoquer toute une controverse, dont l'aboutissement fut, à la fin du xviii^e siècle, le Synode diocésain de Pistoie (1781), dominé par les jansénistes. Ceux-ci affirmaient dans la proposition 61 de leurs conclusions relatives au culte : « Adorer *directement* l'humanité du Christ, et encore plus, une partie de cette humanité, est toujours rendre un honneur divin à la créature »²⁰. Le 28 août 1794, Pie vi promulgua la Bulle *Auctorem Fidei*, qui condamnait ladite proposition et affirmait au contraire que les fidèles n'adorent pas le Cœur de Jésus séparé réellement, ou même par abstraction, du Verbe incarné, mais bien le Cœur humain de Notre Seigneur, comme faisant partie de son humanité. En d'autres termes, la position doctrinale orthodoxe de l'Eglise sera désormais celle-ci :

Le véritable objet de la dévotion au sacré Cœur, est le cœur matériel de Jésus-Christ uni hypostatiquement au Verbe (...) car si par impossible le cœur de Jésus cessait d'être uni personnellement au Verbe, il ne serait plus adorable du culte de

latrerie ; on pourrait lui rendre un culte, mais inférieur à celui que nous rendons à Dieu, et supérieur à celui que nous rendons aux saints, et que saint Thomas appelle *hyperdulie* ²¹.

Ce qui signifie en d'autres termes que le Cœur de Jésus n'est distinct ni de la personne divine, ni de l'âme qui l'informe, ni du corps sacré dont il forme une partie. Toutefois, ce Cœur vivant n'est pas adorable au même titre que n'importe quelle autre partie du corps du Sauveur ; il est choisi pour deux raisons : parce qu'il est débordant d'amour pour les hommes, et parce qu'il est affligé de leur ingratitude. Cela ne veut pas dire, pour autant, que ce Cœur soit le siège de ses affections sensibles. Simplement, c'est un symbole universellement accepté de l'amour du Christ pour les hommes, qui s'est traduit par son sacrifice ; et un symbole de l'affliction dont le Christ a été réellement affligé aux jours de sa vie mortelle ²². En conclusion, selon la Bulle, l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur, c'est l'hommage rendu au Dieu-Verbe fait homme, nous montrant dans son Cœur blessé un amour dévoué jusqu'à la mort et payé de noire ingratitude, ce qui suppose de notre part un comportement d'expiation.

Le message de Paray-le-Monial

La grande initiatrice de la dévotion fut la religieuse bourguignonne Marguerite-Marie Alacoque, (1675-1689), béatifiée en 1864, canonisée en 1920. Elle exprima très tôt des sentiments religieux d'une grande piété, et entra au monastère de la Visitation Sainte Marie (qui dépendait de l'ordre de saint François de Sales) à Paray-le-Monial, après avoir pris elle-même le nom de Marie en juin 1671. Les visites du Sacré-Cœur honorèrent la jeune femme entre 1673 et 1675, donnant naissance au « Message de Paray-le-Monial », dont la première impulsion semblait s'inscrire dans un contexte anti-janséniste : « Il me sembla que notre Saint fondateur me fit connaître fort sensiblement le désir qu'il avait que ce sacré Cœur fût connu, aimé et glorifié de tout son Institut, disant que c'était le moyen le plus efficace qu'il a pu obtenir pour (...) l'empêcher de succomber sous les artifices d'un esprit étranger plein d'orgueil et d'ambition qui ne cherche qu'à ruiner l'esprit d'humilité et de simplicité qui est le fondement de l'édifice que Satan cherche à renverser. Il ne le pourra faire, si nous avons le sacré Cœur pour protecteur, pour défenseur et pour soutien » ²³.

On peut s'interroger sur les origines de la dévotion, qui devrait probablement être saisie dans le cadre d'une étude globale de la spiritualité du monastère de Paray dans la deuxième moitié du XVII^e siècle ²⁴. Mais il y a aussi la dévotion personnelle de la voyante, sa piété d'enfance, une atmosphère favorable à la nouvelle pratique, qui se retrouve au XVII^e siècle parmi les familles spirituelles les plus diverses – béruilliennes, eudistes – sans compter sa prédisposition à entendre le « langage du cœur », à travers l'enseignement salésien, très probablement puisée dans l'atmosphère de la Visitation. Dans un billet du 10 juin 1611, elle écrit : « Vraiment notre petite congrégation, a écrit saint François de Sales à la mère de Chantal, est un ouvrage du Cœur de Jésus et de Marie ; le Sauveur mourant nous a enfantés par l'ouverture de son sacré Cœur » ²⁵.

La personnalité de Jésus, telle qu'elle s'est révélée à Marguerite-Marie, comportait deux aspects, sans doute interdépendants : c'était d'abord un Christ « un peu trop humain », un époux ombrageux vis-à-vis duquel la visionnaire se sentait obligée de se disculper, et dont le corps exerçait manifestement sur elle une grande

fascination... Elle utilisait souvent des expressions comme « divines caresses, plaisirs extrêmes », etc. qui, manifestement, traduisaient des désirs érotiques refoulés. C'est pourquoi le grand historien Michelet, scandalisé, comme l'abbé Grégoire, par le côté matérialiste de ses fantasmes, entreprit de présenter la bénéficiaire comme une forte fille, très sanguine, qu'il fallait tout le temps saigner. Il mentionna des épousailles avec le Christ, un contrat en bonne et due forme ainsi que le fait que Marguerite-Marie eut l'idée de nettoyer avec sa langue les vomissures d'un malade. Suite à quoi, satisfait, le Christ l'autorisa à coller sa bouche sur ses plaies ! Pour Michelet, pas de doute, l'emblème équivoque du Sacré-Cœur a servi à installer, en lieu et place de la réflexion théologique, un fétichisme trouble s'adressant à la sensibilité, annihilant la réflexion, un culte matériel immolant l'Esprit, la Raison. Il a aussi observé la galanterie qui fait parfois placer le cœur de Marie au-dessus de celui de son fils ; ou la fait représenter à vingt ans, et son fils à trente, de sorte qu'il apparaissait plutôt comme son amant que comme son fils...²⁶

Le Dieu de Marguerite-Marie était aussi un Dieu terrible, plus proche de l'Ancien Testament que du Nouveau, Dieu jaloux insistant sur les mortifications de la chair, Dieu plein de reproches, s'étonnant de l'ingratitude des hommes à l'égard de ses plaies : « Voilà [dit-il] l'état auquel mon peuple choisi m'a réduit... »²⁷. La Visitandine parlait souvent de châtiments, de punition, et elle était convaincue qu'elle vivait les « derniers temps ». Déjà, lors de la grande révélation de 1675, au cours de laquelle Jésus montra son Cœur, il y avait une demande de réparation (on a pensé qu'en filigrane, il était peut-être fait référence à l'Affaire des Poisons). La question posée était donc : masochisme ou plus grand amour ? Selon les uns, l'expérience de la voyante était à situer dans le cadre général de la spiritualité du grand Siècle, qui insiste sur la confrontation entre l'homme – un néant – et la Majesté infinie²⁸ ; selon d'autres, son attrait pour la souffrance était en réalité transfiguré par l'amour²⁹.

Mais il est plus important encore de relever l'aspect politique de la réparation. Cette dernière est logique par rapport à un Dieu qui a été outragé dans sa souveraineté, dans la mesure où on ne lui a accordé qu'un culte inférieur, alors qu'il a droit, toujours et partout, à la première place : « Messire Dieu premier servi », disait Jeanne d'Arc. En réalité, Jésus a déjà porté nos péchés devant le Père et il a réparé en notre nom, mais nous devons encore réparer envers le Fils, avec qui nous avons un devoir d'union morale³⁰. C'est toutefois dans les années 1680 qu'on entre dans une phase plus spécifiquement politique. A la mère de Saumaise, supérieure de son couvent, Marguerite-Marie écrit, le 17 juin 1689, que Jésus désire entrer avec pompe dans les palais des princes et des rois :

Il régnera, cet aimable Cœur (...) Il désire donc, ce me semble, entrer avec pompe et magnificence dans la maison des princes et des rois, pour y être honoré autant qu'il y a été outragé, méprisé et humilié en sa Passion, et qu'il reçoive autant de plaisir de voir les grands de la terre abaissés et humiliés devant lui, comme il a senti d'amertume de se voir anéanti à leurs pieds. Et voici les paroles que j'entendis au sujet de notre roi : « Fais savoir au fils aîné de mon Sacré Cœur, que, comme sa naissance temporelle a été obtenue par la dévotion aux mérites de ma sainte enfance, de même il obtiendra sa naissance de grâce et de gloire éternelle par la consécration qu'il fera de lui-même à mon Cœur adorable, qui veut triompher du sien, et par son entremise de celui des grands de la terre. Il veut régner dans son palais, être peint dans ses étendards

et gravé dans ses armes, pour les rendre victorieuses de tous ses ennemis, en abattant à ses pieds ces têtes orgueilleuses et superbes, pour le rendre triomphant de tous les ennemis de la sainte Eglise ³¹.

Dans ce texte, le vocabulaire monarchique était omniprésent. Ce que l'on appellera désormais la révélation *française* du Sacré-Cœur de Jésus comportait cinq exigences, formulées successivement par le Père éternel et par Jésus-Christ : l'entrée triomphale de la dévotion dans les palais des grands par l'entremise du roi de France ; l'apposition de l'image sur les étendards royaux ; la construction d'un édifice où figurerait le tableau du divin Cœur ; dans cet édifice, la consécration du roi et de la cour ; la messe en l'honneur du Sacré-Cœur. Un véritable contrat était passé, parce qu'en échange, le Sacré-Cœur serait désormais le protecteur du monarque ; il devait lui apporter le succès des armes et faire de lui un nouveau Constantin, le modèle même du monarque chrétien.

La révélation de Paray dépassait donc de loin le cadre de la simple expérience mystique. Elle faisait de la visionnaire une médiatrice entre Dieu et le roi. Le message mettait en place une dialectique de l'amour et de la crainte, puisque l'amour méconnu exigeait réparation. Alors que, selon ses biographes, Marguerite-Marie ignorait tout des événements contemporains, elle exprimait, depuis un obscur couvent de province, sa participation à la situation de la communauté nationale. Elle n'hésitait pas à demander l'amendement moral du roi lui-même : le Seigneur avait choisi Louis XIV pour accomplir un grand dessein, mais aussi pour le rendre meilleur : « Son Cœur veut triompher du sien... ». C'est dans cette pensée qu'elle se serait substituée elle-même à la personne du roi, devant le Saint-Sacrement, et qu'elle connut mystérieusement les désordres de la chair ³². Ce dernier point ouvrait la voie à des scrupules théologiques. En effet, le message aurait été plus approprié à la personnalité de saint Louis qu'à celle de Louis XIV. Le roi devait obtenir une « naissance de grâce », et « son cœur devait être vaincu » : autant dire qu'il devait s'enrichir de trésors de sanctification avant de faire courir la dévotion dans les palais des princes de la terre ; une mission qui pouvait paraître difficile à assumer de la part du *nouveau converti* que la voyante semblait voir en lui. Mais, objecteront certains théologiens, Dieu aurait-il pu s'adresser en ces termes – « Mon Cœur veut triompher du tien » – à un saint Louis ? ³³

On voit aussi la contradiction que renfermaient les termes mêmes du message : d'une part, en s'adressant au « fils aîné de mon Sacré-Cœur », le Christ donnait l'impression de s'adresser non à Louis XIV, mais au roi de France, alors que, dans le même temps l'allusion à la « naissance de grâce » laissait plutôt supposer un message personnel. D'autre part, la recommandation de faire courir le message dans les palais indiquait une visée à longue portée : humilié par des princes, le Seigneur voulait être glorifié par des princes, ce qui légitimait la demande relative au drapeau. La révélation de Paray dépassait en tout cas de loin le cadre de la simple expérience mystique, en faisant de la visionnaire une médiatrice entre Dieu et le roi.

On ne sait d'ailleurs rien du sort qui fut réservé au message. Soit le roi ne l'a jamais connu ; soit il ne l'a pas cru ; soit encore il ne s'en est pas préoccupé, malgré un entourage socio-religieux particulièrement favorable, dont le centre était le couvent de La Visitation de Chaillot. Celui-ci avait été fondé en 1651 sous le patronage prestigieux d'une reine d'Angleterre en exil, Henriette-Marie de France (1609-1669), fille du roi

Henri IV, qui avait épousé en 1625 Charles, fils de Jacques I^{er} d'Angleterre. Elle fut victime de la guerre civile qui déchirait son pays et, après l'exécution de son époux, elle se réfugia en France en 1644. On la présentait volontiers comme une martyre de la foi, qui avait tenté désespérément de ramener l'Angleterre dans le giron de l'Eglise catholique. Le monastère de Chaillot témoigne mieux que tout autre de l'étroitesse des liens qui pouvaient unir la Visitation au monde de la cour. C'était un lieu où l'interpénétration de deux sociétés, religieuse et laïque, était étroite. La tradition de la présence royale y était perpétuée par les Visitandines, qui encouragèrent la rumeur de sainteté flottant autour de la personne de Jacques II, après sa mort en 1701, ainsi que des bruits sur de prétendus miracles survenus sur son tombeau³⁴. Mais ces rumeurs s'estompèrent après 1703, bien que les religieuses de Chaillot aient toujours cultivé la conviction que leur bienfaiteur ne pouvait être qu'un saint³⁵. Quand Jacques II avait été détrôné et était reparti pour conquérir l'Irlande, sa femme Marie-Béatrix d'Este (1658-1718) – fille du duc de Modène et nièce de Mazarin – s'était placée sous la protection de Louis XIV. Très estimée de Madame de Maintenon, elle était extrêmement pieuse et vécut vingt-neuf années d'exil à Saint-Germain-en-Laye³⁶, s'appliquant à fréquenter assidûment le monastère, où ses restes furent ensevelis en 1718. C'est elle, d'ailleurs, qui écrivit au pape pour demander en faveur des Visitandines une fête du Sacré-Cœur avec messe propre, ce qui fut accordé en 1697 par la sacrée Congrégation des Rites. Or, elle avait eu pour aumônier à Londres le père Claude de La Colombière (1641-1682), directeur de conscience de Marguerite-Marie, qui parvint à convaincre la mère de Saumaise de la mission divine de sa protégée³⁷. Par Marie-Béatrix³⁸ pouvait être touché le père La Chaize (1624-1709), confesseur du roi, qui exerçait sur le monarque une influence considérable, comme en témoigne une lettre célèbre à Louis XIV où Fénelon reproche au monarque d'avoir fait de ce religieux un « ministre d'Etat »³⁹.

Mais nous n'avons aucun moyen de vérifier si le confesseur du roi fut informé. Autour du souverain, les luttes d'influences étaient sévères. Madame de Maintenon subissait beaucoup l'ascendant des quiétistes et de Madame Guyon qui, elle, prêchait un Dieu très débonnaire. L'affaire du quiétisme entraîna des troubles, des rétractations, des condamnations. Dans ces conditions, l'Eglise de France se refusait à toute nouveauté : le 16 mai 1690, quelques mois avant sa mort, la voyante écrit : « L'on nous dit qu'à cause de Molinos et du quiétisme, l'on allait toutes défendre les dévotions nouvelles »⁴⁰. Le père La Chaize était, par ailleurs, hostile à tout excès en la matière et faisait preuve, sur ce sujet, d'une très grande prudence.

Ce qui est sûr, c'est que les visions de Marguerite-Marie sont intervenues dans un contexte de crise : en 1689, on se trouve en pleine guerre de la Ligue d'Augsbourg. Cette dernière ainsi que la révolution d'Angleterre faisaient apparaître un ordre politique de plus en plus chancelant, au point que Bossuet pensait devoir invoquer Dieu et demander les prières de saint Denis, protecteur de l'ancienne Gaule, comme Remy l'était en particulier de la France⁴¹.

La visionnaire de Paray-le-Monial mourut le 17 octobre 1690 en odeur de sainteté. Très tôt, on attribua à son corps des pouvoirs miraculeux, notamment des guérisons obtenues par l'attouchement d'un objet au cercueil. La dévotion dont elle avait été l'initiatrice bénéficia de l'appui et de la propagande des jésuites ; son retentissement

extérieur la transforma même en une véritable « cause jésuite ». Une fois sortie de son cadre « visitationniste », elle reçut des appuis extérieurs, et commença à bénéficier d'un grand succès populaire, servi par la diffusion d'une iconographie adéquate.

Une icône de résistance

Sous le règne suivant, le message semble avoir été occulté, malgré l'intérêt – à vrai dire, confidentiel – de certains membres de la famille royale, qui devait alimenter le thème des œuvres chrétiennes de la famille royale de France ⁴². On citait des exemples de piété royale : la reine Marie Leszcynska, confite en dévotion ; Madame Louise de France (1737-1787), huitième fille de Louis xv, que son neveu Louis xvi surnommait « L'Ange tutélaire de la France » et qui s'enferma au Carmel de Saint-Denis où elle mourut sous le nom de sœur Thérèse de Saint-Augustin ⁴³ ; les sœurs du roi, Marie-Clotilde (1759-1802), reine de Sardaigne, déclarée Vénérable par Pie vii en 1808 ; Madame Elisabeth, qui subit le martyre comme son frère en 1794. Et, bien sûr, Louis xvi lui-même, dont la mort dramatique inspira un projet de béatification appuyé à Rome par le milieu émigré intransigeant ⁴⁴. La cause du souverain ressurgit périodiquement pendant tout le xix^e siècle comme une sorte de « devoir de mémoire » nostalgique dans les cercles intransigeants, qui furent à la source de toute une hagiographie royaliste obsédée par l'image du martyr.

C'est sur cette toile de fond que se serait déroulé un autre événement spectaculaire de cette trame politico-surnaturelle : le *Vœu du roi* ; une prière et un serment par lesquels Louis xvi aurait promis, en 1792, alors qu'il était prisonnier au Temple, de consacrer la France au Sacré-Cœur ⁴⁵. On s'accorde à estimer que l'idée venait du père François-Louis Hébert (1735-1792), supérieur général des Eudistes et confesseur du roi Louis xvi, massacré au couvent des Carmes en septembre 1792 et, pour cette raison, béatifié avec cent quarante et une autres victimes par Pie xi en 1926 ⁴⁶. L'authenticité du *Vœu* a été contestée ⁴⁷, mais l'important est qu'Hébert a manifestement joué un rôle décisif dans la diffusion du *Vœu*, qui devint ensuite, notamment sous la Restauration, un texte de référence sous le titre significatif *Le Salut de la France*, maintes fois réédité à partir de 1814.

Ce document a toutefois joué un rôle bien moins important qu'une foule d'images de piété censées garantir à leur détenteur une protection particulière. Ici apparaît évidemment dans toute son ampleur la dimension anthropologique : le cœur devient un véritable talisman. Au témoignage d'un prédicateur de la Cour, « (...) ce qu'il y avait de plus grand en France en était muni », notamment la Reine qui, après la mort de son mari, le 20 avril 1793, se vit confisquer par ses geôliers du Temple « un sacré cœur de Jésus et une prière pour la France » ⁴⁸. Des dizaines de milliers de scapulaires furent distribués. *Les Révolutions de Paris* firent état de la découverte, sur certains cadavres des victimes de septembre, de talismans ornés d'un symbole censé garantir la sécurité de leurs détenteurs... ⁴⁹. Bientôt, les Vendéens – et notamment les chefs de l'armée catholique et royale, La Rochejacquelein, Cathelineau, etc. – portèrent le Sacré-Cœur sur la poitrine, comme un symbole du refus de la France régicide et déicide. La connotation théologico-politique du Cœur vendéen est évidemment très forte : on porte le cœur sur soi, de façon publique, ostentatoire et, bien entendu, dans une intention propagandiste, car on espère, par ce signe, rallier les autres. Il fut

prétendu que, le Vœu à peine connu, il fut adopté par tous les princes et ecclésiastiques attachés au roi, par la noblesse, la magistrature, qui se mirent à porter l'emblème secrètement d'abord, et ensuite, publiquement : « Dans les circonstances présentes, c'est là comme la livrée et la marque distinctive de la catholicité, ainsi que l'était ci-devant au nouveau régime le ruban tricolore et la médaille de la Fédération pour nos intrus et autres constitutionnels » ⁵⁰.

En réalité, il semble que l'insigne était déjà présent dans de nombreux foyers, et que la dévotion était très populaire. Les allusions au Cœur ne manquent pas, en particulier, dans les écrits de « l'apôtre de la Vendée », Grignon de Montfort (1673-1716) ⁵¹, qui dédia aux Visitandines de Nantes ses *Cantiques au Cœur de Jésus*. Dans l'Ouest, les esprits avaient été préparés par sa prédication, inspiratrice d'une piété expansive et théâtrale que ses sectateurs – les *Mulotins* – déversaient dans des cantiques aux allures de chansons de ribote, acclimatant ainsi la mystique à la culture populaire.

Deux confréries, celle des Missionnaires de Marie et celle des Filles de la Sagesse, établies à Saint-Laurent-sur-Sèvre, répandaient à profusion chapelets, médailles, et installaient partout des calvaires ⁵². A la Visitation de Nantes, sœur Marie-Madeleine de Santo-Domingo de la Bouveraye était si pénétrée de la dévotion qu'elle installa une presse pour pouvoir tirer des planches et des images ⁵³.

Ensuite, l'image du Sacré-Cœur, interprétée comme le bréviaire de la contre-révolution, finit par l'emporter sur celle de la croix. Autour d'elle s'organisa une véritable croisade expiatoire, qui se développa en trois temps.

En terre de missions

Sous la Restauration, la France devint une terre de missions. Etant donné que la Révolution avait été le théâtre d'innombrables affronts à la Volonté de Dieu, une nouvelle stratégie de reconquête centrée sur la réparation et la régénération se mit en place, sous l'impulsion de la *Société des missions de France* dirigée par l'abbé Jean-Baptiste Rauzan (1757-1847) ⁵⁴. Les missionnaires organisèrent de véritables spectacles de foi : plantation de croix de missions, prêches dans les cimetières, haltes sur les lieux qui avaient été le théâtre des événements révolutionnaires (par exemple aux endroits où avait été dressée la guillotine), consécration au Cœur de Jésus. C'est ainsi que M^{gr} Hyacinthe-Louis de Quélen (1778-1839), leur protecteur, prit en 1822 un *Mandement* qui recommandait la dévotion aux fidèles. Le prélat réfutait au passage les objections des contradicteurs qui, disait-il, « semblables aux anciens Capharnaïtes », affectaient de ne voir dans le Sacré-Cœur qu'un « objet purement matériel » ⁵⁵. L'archevêque de Paris était un fervent royaliste ; il prononça l'oraison funèbre de Louis XVIII en 1824 et s'aliéna à cette occasion bon nombre de sympathies libérales qui lui reprochèrent de vouloir restaurer l'Ancien Régime. Cette même année, il fut d'ailleurs violemment pris à partie du côté tant libéral que gallican par des opposants, qui lui faisaient grief, en réactivant la théologie du cœur, de céder à la « tyrannie jésuitique » ⁵⁶. Quélen refusa le service religieux lors de la mort de Grégoire, l'ancien évêque constitutionnel, et se signala encore par son zèle royaliste à l'occasion du *Te Deum* de juillet 1830, célébrant la prise d'Alger, lorsqu'il appela la protection de la Vierge sur le roi et prêcha la croisade ; un acte qui fut sans doute à l'origine de la

mise à sac des bâtiments de l'archevêché de Paris en 1831. La consécration au Sacré-Cœur de 1822 se situe en tout cas dans une tranche chronologique où se croisent diverses initiatives hautement symboliques : la promotion de la cause de béatification de Marguerite-Marie ; la commande du tableau de Jean-Auguste-Dominique Ingres, *Le Vœu de Louis XIII* (1824), qui évoque, lui, la consécration de la France à la Vierge Marie (1636), laquelle intervint également dans un contexte troublé de guerre civile et d'hérésie.

Autour du Vœu national : «Sauvez Rome et la France !»

Mais c'est surtout dans un deuxième temps, plus tardif, que la dévotion au Sacré-Cœur prit une ampleur considérable. Dans le contexte de *l'Année terrible*, entre juillet 1870 et mai 1871, comme souvent dans les périodes de crise intense, les événements furent interprétés par l'opinion catholique ultra-conservatrice sous un angle surnaturel⁵⁷. La guerre franco-prussienne, commencée dans la certitude de la victoire, se termina par une immense désillusion. Très vite, la hiérarchie catholique soutint l'idée que la défaite avait des origines morales, comme on le voit dans les *Mandements* épiscopaux de M^{gr} Fournier, évêque de Nantes (22 sept. 1870) et de M^{gr} Freppel, évêque d'Angers. Le premier justifiait son intervention par la nécessité de poser un geste de réparation efficace pour les maux de la France, qui devait subir des «rigueurs divines répondant mot à mot à ses iniquités et à ses crimes»⁵⁸. Le second s'exclamait, le 9 avril 1871 : «Qui sait si la nation qui a tué le Christ social en 1789 n'est pas destinée aux mêmes châtiments que la nation déicide de l'ancienne Loi ? Je tremble à la pensée de ce rapprochement»⁵⁹. Freppel était un opposant irréductible à la Révolution française, qu'il a surtout dénoncée dans un opuscule consacré à la célébration du centenaire de 1789. Son réquisitoire allait toutefois bien au-delà des réalités concrètes de la répression en Vendée militaire. Bien qu'il n'ignorât ni les crimes perpétrés par les révolutionnaires, «bêtes féroces, à figure humaine», ni les massacres et les tueries de prêtres, son point de vue était plus large, eschatologique : les événements devaient être situés dans une perspective surnaturelle où les Vendéens, comparés aux Macchabées, étaient les acteurs d'un affrontement entre les forces du Bien et celles du Mal. Dans son *Discours pour l'inauguration du monument du général Lamoricière* (20 octobre 1879), il avait déjà inscrit cette vision dans un cadre métahistorique, que définissait une formule du général : «Les principes de 1789 sont la négation du péché originel»⁶⁰.

Le 20 septembre 1870, les troupes italiennes envahirent Rome. La protection de la ville et des domaines pontificaux avait longtemps été assurée par la France et l'Autriche, les deux grandes puissances catholiques de l'époque. Mais Napoléon III avait changé de politique ; il souhaitait laisser les coudées franches aux patriotes italiens en quête de leur unité nationale, moyennant des compensations territoriales (Nice et la Savoie). Un corps de volontaires fut mis sur pied ; les catholiques français s'y inscrivirent en grand nombre sous le nom de zouaves pontificaux, qui portaient l'uniforme d'Afrique, adapté aux climats méditerranéens, et sur lequel ils arboraient fièrement l'image du Sacré-Cœur. Leur recrutement se fit surtout dans l'Ouest. Parmi eux, nombre de Vendéens, descendants des chefs de la contre-révolution, comme Athanase-Marie Charette de La Contrie (1832-1911) et de nombreux nobles, formant

le gratin légitimiste ⁶¹. Charrette de la Contrie n'était autre que le fils d'un autre de la Contrie, Athanase-Charles-Marie (1796-1848), pair de France en 1823, qui avait épousé la fille du duc de Berry et d'Amy Brown, Marie-Charlotte, comtesse de Vierzon. Il avait participé activement au soulèvement de la duchesse de Berry. Les liens familiaux recourent donc ici les fidélités religieuses : cinq frères Charette se sont mis au service de la Papauté ; ils étaient petits-neveux du chevalier, petits-fils du duc de Berry, neveux du comte de Chambord. Artus de La Salmonière, tué à Monte Rotondo le 8 février 1861, était un petit-neveu de Bonchamp. Jacques de Cathelineau, grièvement blessé à Mentana, un arrière petit-fils du général vendéen. On comptait aussi dans leurs rangs un Cadoudal, descendant de l'ennemi juré de Bonaparte. Les noms parlent d'eux-mêmes : Monti de Rezé, Espivent de la Villeboisnet... et, parfois, deux générations combattaient côte à côte : Fernand de Bouillé avec son fils Jacques et son gendre Edouard de Cazenove de Pradines...

En dépit de leurs succès militaires et de la ferveur de leurs engagements contre-révolutionnaires, ils furent toujours incapables – probablement en raison du manque de volonté de Chambord lui-même – de s'organiser en une force politique réactionnaire cohérente : la droite radicale restait captive de son complexe « catholico-légitimiste » ⁶². La troupe fut placée sous le commandement du général de Sonis, issu d'un milieu catholique. Pendant cette période, il y eut environ dix mille zouaves venus de différents pays, mais le contingent français était le plus important, et le recrutement provenait essentiellement de Nantes. Les zouaves pontificaux formaient, à en croire leurs opposants, la « neuvième croisade », participaient à des messes, des retraites fréquentes, identifiaient aussi l'Eglise et la France, identification qui se renforcera encore quand ils se transformeront en « volontaires de l'Ouest ». Par exemple, Henri Le Chauff de Kerguenec mandait à son père, le 21 janvier 1866 : « Pauvre France, comment ne pas y penser tout particulièrement en ce jour du 21 janvier ? Voilà soixante-treize ans qu'elle expie l'assassinat du roi-martyr, enserrée dans les chaînes de la révolution... » ⁶³.

L'image du Sacré-Cœur servit, à Patay, de ralliement au dernier carré de ses défenseurs qui tombèrent au cri de : « Vive Pie IX ! Vive la France ! ». Recueilli comme une relique sur le champ de bataille, le drapeau fut alors déployé par Charette dans une église de Rennes, tandis qu'un autre zouave pontifical – lui aussi grièvement blessé à Patay – Cazenove de Pradines (1838-1896), déposait en 1871 sur le bureau de l'Assemblée nationale une proposition de loi instituant des prières publiques pour le salut de la France. Né à Marmande, Pradines avait été le secrétaire du comte de Chambord, auquel il resta attaché jusqu'en 1870. Engagé dans l'armée des Volontaires de l'Ouest, grièvement blessé à Patay, il siégea constamment à l'extrême-droite comme député du Lot-et-Garonne et fut un des fondateurs du groupe parlementaire dit des « cheveu-légers ». Le texte de sa proposition disait : « L'Assemblée nationale, profondément émue des malheurs de la France, demande que des prières publiques soient adressées au Ciel, afin d'apaiser nos discordes civiles et de mettre un terme aux maux qui nous affligent » ⁶⁴.

Le symbole fut donc de plus en plus exploité à la fois dans un sens patriotique et contre-révolutionnaire. On n'en resta pas là. Des comités catholiques furent organisés un peu partout, qui mirent sur pied de grands pèlerinages nationaux, à La Salette, Ars,

Paray-le-Monial. Dans les rues, les gares, autour des sanctuaires, on entendit retentir le célèbre chant de guerre de l'ultramontanisme, parfois qualifié de « la Marseillaise catholique », qui identifiait la cause de la France avec celle de la Papauté. :

Sauvez Rome et la France
Au nom du Sacré Cœur ⁶⁵.

Quant au *Vœu national*, qui déboucha sur la construction de la Basilique du Sacré-Cœur à Montmartre, il trouve son origine dans l'inspiration d'un pieux parisien, Alexandre Legentil, qui avait quitté Paris pendant la guerre et trouvé audience auprès de l'évêque de Poitiers, M^{gr} Désiré Edouard Pie (1815-1880), proche conseiller du comte de Chambord. Sous l'impulsion de l'évêque fut décidée l'érection d'un monument destiné à associer la révolution (la « grande » et la Commune de Paris) au déclin national. C'est l'évêque de Poitiers, orateur remarquable et champion, avec Louis Veuillot, de l'ultramontanisme, qui, dans la cathédrale de Chartres, le 26 mai 1873, au moment où se précisaient les espoirs de restauration monarchique, posa les bases de cette théologie politique :

Tel est le cri de Rome et de l'Eglise... Tel est aussi le cri de la France en détresse. Elle attend un chef, elle appelle un maître ; elle n'en a pas aujourd'hui, et, sans alliance au dehors, sans cohésion et sans force à l'intérieur, elle n'a d'espoir que dans le Roi des Cieux, ce Roi Jésus auquel il a plu de se qualifier autrefois Roi de France ⁶⁶.

Les cordiphores dans la mitraille

La dévotion au Sacré-Cœur fut assez répandue dans l'armée française pendant la première guerre mondiale. De nombreux officiers et soldats – les « cordiphores » – firent coudre l'image du Sacré-Cœur sur le drapeau français ou sur leur uniforme. L'emblème fut en fait tiré à des millions d'exemplaires et fit bientôt figure de « porte-bonheur du soldat ». L'engouement fut tel que les préfets durent prendre des mesures d'interdiction. Il y eut toutes sortes d'excentricités : une visionnaire du diocèse de Poitiers, Claire Ferchaud (1896-1972), née près de Cholet, prétendit avoir reçu des révélations en l'église de Loublande (département des Deux-Sèvres), et écrivit même au président de la République pour demander l'apposition officielle de l'emblème sur le drapeau français. La lettre fut remise à Poincaré en janvier 1917 par le député royaliste d'origine vendéenne, le marquis de Baudry d'Asson (1836-1915). Elle accusait aussi la franc-maçonnerie de trahir la France. La jeune fille fut désavouée par le cardinal Amette, et Rome condamna l'instauration de Loublande comme lieu de pèlerinage.

De même, un brillant officier, qui s'était distingué en Lorraine et dans la campagne de l'Yser, Henry Grémillon, fut mis aux arrêts pour avoir arboré le symbole sur son uniforme. Il fut interné dans un asile, puis réformé pour troubles mentaux par une commission militaire. Lui aussi écrivit au président de la République : avec mille cordiphores, disait-il, il se faisait fort de gagner la guerre... ⁶⁷.

Le Sacré-Cœur s'installait définitivement au centre d'un système idéologique caractérisé par un étonnant mélange d'anti-républicanisme, d'anticléricalisme et de mystique politique, laissant présager toutes les dérives intellectuelles...

Conclusions

L'histoire de la dévotion, qui se confond souvent avec celle de l'image, du symbole qui l'a matérialisée, appartient incontestablement à l'histoire des mentalités, et plus particulièrement à l'histoire perçue des relations entre le Pouvoir et le Sacré, relations qui s'organisent dans un jeu d'interdépendance continue entre l'anthropologique et le politique.

Sur le plan anthropologique, le culte du Sacré-Cœur touche d'abord, dans la tradition théologique, au mystère central de l'Incarnation. Il est clair que son succès est notamment dû à son aspect spectaculaire, à son matérialisme, maintes fois dénoncé par les élites intellectuelles (l'abbé Grégoire, Michelet), mais propice au développement de formes de piété baroque, affective, sentimentale, débordant des cadres établis. On le voit bien, par exemple, dans le dernier avatar révolutionnaire de la théologie du Cœur, la mort de Marat, dont le cœur fut embaumé et placé dans une urne. La traditionnelle méditation sur la plaie du Christ donne lieu ici à toute une amplification parodique. Lors de la cérémonie d'hommage organisée pour la circonstance au jardin du Luxembourg, un panégyriste invoqua le « sacré Cœur de Marat » ; il le mit en parallèle avec celui du Christ et conclut : « Jésus est un prophète et Marat est un Dieu » ⁶⁸. Cette volonté de dérision apparaît également dans le fameux tableau de David, où l'on retrouve, dans la peinture du tribun blessé à mort, quelque chose de la fascination catholique pour la *plaie*.

Plus généralement, sont impliquées dans la dévotion toutes les formes de religiosité populaire, qui furent reprises en main par l'idéologie ultramontaine. Après la Révolution et la déchristianisation consécutive, un des axes de son entreprise de reconquête visait manifestement à restaurer la visibilité du christianisme, à indiquer aux masses le sens du monde, à leur proposer des repères rassurants : sculpture mariolâtrique des espaces publics (le Puy-en-Velay), christianisation du décor de la vie, construction de sanctuaires, esthétique sentimentale (Marie-Madeleine, *mater dolorosa*...) ⁶⁹. Il est également clair que l'image a servi d'instrument de mobilisation des masses autour de lieux de consécration nationale, aux premiers rangs desquels la basilique de Montmartre et Paray-le-Monial.

La dévotion est aussi, comme on l'a vu, au centre de la christologie, ce qui a notamment assuré son succès. En effet, aux alentours de 1840, on note un véritable « *come back* » de Jésus, manifeste sur deux plans : à l'extérieur et à l'intérieur de l'Eglise. A l'extérieur de l'Eglise : dans la mesure où Jésus fut tenu en grande estime par les démocrates de 1848, dans la décennie précédant la Révolution, émerge un populisme chrétien désireux de prendre ses distances par rapport à la bourgeoisie orléaniste demeurée voltairienne. Lamennais, dans *Le Livre du peuple* (1837), recommande le retour à l'Evangile comme un moyen d'émancipation sociale ; Alphonse Esquiros (1812-1876), dans *L'Evangile du peuple*, (1840) développe l'idée que le Royaume de Dieu sera matérialisé par l'émancipation des pauvres. On le sait, la révolution de 1848 n'a pas été anticléricale ; des prêtres y ont participé ; l'image du Christ y a été convoquée comme un modèle ⁷⁰.

A l'intérieur de l'Eglise, le courant christocentrique s'alimenta entre autres aux thèmes proposés par Alphonse de Liguori, inspirateur d'une nouvelle morale, plus « sentimentale » (voir sa *Pratique de l'amour envers Jésus Christ*, 1839, qui connut de

nombreuses rééditions). En réaction contre le jansénisme – un courant spirituel fondé sur l'abstraction – la dévotion ultramontaine insiste sur la participation à la liturgie : on *participe* à la Passion du Seigneur en gravissant comme lui un chemin de Croix, en s'unissant à lui, en vivant sa souffrance : la plupart des chemins de croix furent érigés entre 1860 et 1870. Dans ce processus, on constate que l'image physique du cœur se superpose à l'image psychologique : le cœur bat ; il se contracte et se dilate. La métaphore du battement de cœur va donc servir à la mise au point d'une anthropologie politique qui vient, en quelque sorte, coiffer la théologie. Le Dieu qui se contracte ou se rétracte – notamment pour mieux résister aux tentatives de déchristianisation –, c'est le Père, le Dieu Vengeur ; et le Dieu qui se dilate, c'est le Fils, le Dieu incarné dont le cœur brûle ou rayonne. On voit de suite que ce schéma va inspirer tout un discours, très imagé, qu'on retrouve sous la plume des mystiques transmettant leur expérience.

Sur le plan politique, après 1789, l'image du Cœur est entrée dans la culture politique comme symbole de l'opposition chrétienne à l'image idéalisée de la République. Son exploitation donne lieu à un stupéfiant mélange de politique royaliste et contre-révolutionnaire, de spiritualité sentimentale et doloriste. Du point de vue de l'histoire des mentalités, l'emblème devient une icône de résistance dans un milieu traumatisé par la déchristianisation et, de manière plus générale, par la modernité.

Plusieurs facteurs ont activé le processus. En tout premier lieu, peut-être, le développement de la dévotion féminine. La dévotion au Sacré-Cœur comporte en effet un ancrage précis dans le contexte de la fin du ^{xvii}e et du début du ^{xviii}e siècle, où s'est imposée une religion de femmes, dont la ferveur mystique s'opposait à la froideur distante du jansénisme ⁷¹. Michelet a radicalisé cette idée, en posant que la dévotion au Sacré-Cœur fut le résultat d'un complot ecclésiastique jouant sur la sentimentalité féminine. Dans *Du prêtre, de la femme, de la famille* (Paris, 1845, p. 152), il affirme que la circulation du sang et la sexualité sont dominantes dans la personnalité féminine profonde, et défend ainsi une théorie assez proche des théories psychanalytiques sur les phénomènes de transfert. Mais d'autres facteurs ont pu jouer, en particulier la situation des mystiques, cloîtrées mais aussi impliquées dans des *réseaux* poursuivant des enjeux stratégiques, comme semble le suggérer la relation de Marguerite-Marie avec la Visitation. L'instrumentation des visions a, en quelque sorte, assuré la promotion de certaines visionnaires à l'intérieur des couvents et dans leur communauté : Marguerite-Marie a fini par jouir d'un privilège équivalent à celui des abbesses du Moyen Age ⁷². La dévotion au Sacré-Cœur a sans doute permis, dans certains cas, de court-circuiter les hiérarchies, d'entrer directement en contact avec le Divin, dans l'espoir d'obtenir de nouvelles précisions (ce qui suppose une Révélation continuée...) : vieille tentation, à la limite même de l'hérésie !

L'insertion de la dévotion dans des contextes de crise constitue également un fait marquant, comme le montrent les circonstances évoquées plus haut : la guerre de la Ligue d'Augsbourg, la Révolution française, la guerre franco-prussienne, la Grande Guerre.

On a aussi souligné le rôle qu'avaient joué les jésuites dans le développement du nouveau culte. Michelet – encore lui ! – l'estimait prépondérant. Selon lui, les jésuites voulaient convertir l'Angleterre ; ils avaient placé dans ce but auprès de Jacques, le

frère du roi, le père de La Colombière, qu'on avait fanatisé à Paray-le-Monial, et qui se cachait chez la duchesse d'York. Mais la manœuvre échoua, et précipita encore un peu plus l'Angleterre dans le protestantisme, par haine de la Compagnie. Michelet relève en tout cas le goût des jésuites pour l'équivoque, leur habileté lorsqu'il s'agissait de répondre à ceux qui leur demandaient ce qu'il fallait adorer exactement : l'objet concret ou le symbole ? Il généralisait : il y a, selon lui, équivoque partout : Madame de Maintenon à côté du roi comme une reine ; présence du père La Chaize, vrai roi du clergé de France. Pour lui, dans le fameux « Grand Siècle », tout était faux et louche : les jésuites, la Révocation de l'Edit de Nantes, cruelle comédie de la conversion forcée ; Bossuet qui chantait le triomphe alors que la misère était partout. A propos de ce cadre jésuite, il faut remarquer qu'aucune dévotion et aucune image de dévotion n'apparaît comme plus authentiquement jésuite que celle-ci : elle s'insère parfaitement dans un système idéologique fortement christocentré et confirme la vocation du symbole à servir les desseins de la Compagnie. Celle-ci, en effet, combine l'individualisme de ses membres – dont la dévotion personnelle à Jésus est un exemple magnifique – avec un sens du collectif remarquable.

Enfin, on voit une certaine concordance entre l'adoration du Sacré-Cœur et les fantasmes politiques légitimistes. Il y a eu manifestement convergence entre une option spirituelle et la perte des espérances royalistes résultant de l'échec de la dernière tentative de restauration monarchique en 1873. Les légitimistes cultivaient la nostalgie de l'Ancien Régime. Les aspects émotionnels de la dévotion convenaient au « parti pleureur ». En plus, un élément irrationnel a pleinement joué : le non-accomplissement des demandes formulées par le Christ fournissait paradoxalement un cadre explicatif du destin tragique de la famille royale de France. Le légitimisme est lui-même une religion, une idéologie de l'impossible⁷³. La lecture surnaturelle des événements s'accordait avec une sensibilité orientée vers des thèmes désincarnés. Il s'agissait de cultiver des espérances millénaristes. Alors que la révolution défendait les idéaux de 1789 et, en particulier, les *Droits de l'homme*, les défenseurs du Sacré-Cœur défendaient, eux, les droits de Dieu et se faisaient les tenants d'une utopie chrétienne rassemblant Dieu, le Roi et la France. Ce fantasme politique commença à se désagréger dans les années 1870 lorsqu'il devint évident que la restauration monarchique n'aurait pas lieu, et ne disparut que vers 1880, lorsque Léon XIII exhorta les catholiques français à se réconcilier avec la République.

Un exemple du lien entre le légitimisme et l'image du Sacré-Cœur apparaît ainsi dans un ouvrage de Jean de Dompierre, *La Politique et le Sacré-Cœur* (Paris, Amat, 1905). L'adresse au lecteur d'un certain C. Bourgoüin, curé de Brion, dans la Vienne, datée du 3 juillet 1905, le précise d'emblée. Une seule des trois demandes du Sacré-Cœur (élever un sanctuaire) a, selon lui, reçu satisfaction. Pour le reste, le Cœur de Jésus n'a pas reçu la consécration de la cour et du roi : même si par ces mots il faut entendre n'importe quel gouvernement légitime, il n'y a pas d'espoir de voir la présente république se plier à ces injonctions. Heureusement, un prince, descendant direct de saint Louis, a, par des actes significatifs, *commencé* à répondre à l'appel. Il constate que *La Légimité*, organe officiel du parti survivantiste, arbora l'emblème dès son premier numéro, le 21 janvier 1883. Mais Chambord, même sur son lit de mort, refusa, dans la conscience où il était que cette mission n'appartenait qu'aux

descendants directs de Louis XVI ! Trois générations furent, pour cette raison, frappées de stérilité ; celle de Louis XVIII, celle du duc d'Angoulême, celle de Chambord lui-même :

Trois générations successivement frappées de stérilité, n'est-ce pas le doigt de Dieu écrivant, dans nos annales, l'histoire de ses vengeances ? (p. 32).

Notes

¹ M. OZOUF, «L'idée et l'image du régicide dans la pensée contre-révolutionnaire : l'originalité de Ballanche», dans Fr. LEBRUN et R. DUPUY (éd.), *Les Résistances à la Révolution*, Paris, Imago, 1987, p. 331-341, et J. MARX, «La Mort du roi et le péché de la France», dans *Problèmes d'histoire des religions*, 10, 1999, p. 73-94.

² Voir R. RÉMOND, « La fille aînée de l'Eglise », dans P. NORA (éd.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, éd. 1997, III, p. 4321-4351.

³ Voir l'intéressante définition du père H. MONIER-VINARD (S. J.), *Le Sacré Cœur d'après l'Écriture et la théologie*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1951, p. 9 : « Une dévotion est un stimulant s'adressant à l'esprit et au cœur, qui permet à l'homme de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, non seulement avec l'exactitude, la ponctualité que réclame la *simple justice*, mais en plus, avec cette note d'empressement joyeux, libre, allègre, qui est le propre de l'*amour* ».

⁴ C'est ce que montre A. HOOG, « Esquisse d'une mythologie française du Cœur », dans *Le Cœur. Etudes carmélitaines*, 1950, p. 157-192.

⁵ *Œuvres de P. Corneille*, éd. Ch. MARTY-LAVEAUX, Paris, Hachette (Les Grands écrivains de la France), VI, p. 155.

⁶ C. Emmerich (1774-1824) par exemple, une fille de paysans née dans la région de Munster, reçut à vingt-quatre ans le privilège de souffrir des mêmes maux de tête que ceux qui avaient été causés à Jésus par la couronne d'épines. Trop pauvre pour entrer au couvent, elle ne réussit à obtenir un noviciat qu'en 1802. Elle se disait transportée dans les airs et, vers 1812, elle fut marquée d'une croix sur le cœur, qui laissait échapper une sueur brûlante. Puis elle fut stigmatisée, et commença à ne plus s'alimenter. En 1823, elle eut des visions de la Passion et rendit du sang par toutes ses plaies. Dans *La douloureuse passion de N.-S. Jésus-Christ*, elle évoque le coup de lance de l'officier Cassius, appelé plus tard Longin, qui perça la poitrine de droite à gauche : la pointe entra dans le côté droit et ressortit sous la mamelle gauche après avoir traversé le cœur (éd. Paris, Téqui, 1934, p. 296). Du sang et de l'eau sortirent du côté droit et arrosèrent son visage, mais une partie de ce sang fut recueillie par Jean et les saintes femmes. Sur ce matérialisme, qui aboutit à un discours carrément médical ou pseudo-scientifique, voir F. P. BOWMAN, « La circulation du sang à l'époque romantique », dans *Romantisme*, 31, 1981, p. 17-36.

⁷ Sur l'histoire ancienne de la dévotion, voir J. BAINVEL, « Cœur sacré de Jésus (Dévotion au) », dans *Dictionnaire de théologie catholique* (ci-après DTC), Paris, Letouzey et Ané, 1908, III, col. 271-352 ; A. HAMON, « Cœur (Sacré) », dans *Dictionnaire de spiritualité* (ci-après DS), Paris, Beauchesne, 1953, II, col. 1023-1046 et P. DEBONGNIE, « Commencements et recommencements de la dévotion au Cœur de Jésus », dans *Le Cœur. Etudes carmélitaines, op. cit.*, p. 147-192 ; K. RICHSTAETTER, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, München, Kösel-Pustet, 1924.

⁸ *Sancti Bernardi abbatiss Claræ-Vallensis Sermones in Cantica Cantorum*, dans *Patrologie latine* (ci-après PL), 183, col. 1072 : « *Ferrum pertransiit animam ejus, et appropinquavit cor illius* » [le fer a transpercé son âme et il a touché le cœur] « (...) *Patet arcam cordis per foramina corporis ; patet magnum illud pietatis sacramentum, patent viscera misericordiae Dei nostri* ».

⁹ « *Ergo unum est ostium, unum baptisma, per quod introitur in illud Dei templum, qui cum admissus fuerit, tunc domum ascendere licet...* » (PL, 167, *De Trinitate et operibus ejus libri XLII, In Reg. Lib. III, cap. X, § 426, col. 1151*). Sur le christocentrisme de l'auteur, voir H. DE LUBAC (S. J.), *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, 1961, III, 2^e partie, 1, p. 219-238.

¹⁰ Guillaume de SAINT-THIERRY, *La Contemplation de Dieu*, intr., texte et trad. de Dom Jacques Hourlier, Paris, Cerf, 1959 (Sources chrétiennes, 61), 3, p. 65. Une note de l'éditeur précise cependant que l'entrée dans le cœur du Christ désigne ici « la contemplation de la divinité du Verbe, opposée à celle de son humanité ».

¹¹ « *Jesus Christus, ostenditque mihi vulnus lateris sui dicens : « Aspice et attende quam diris me doloribus affecerunt »*, *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae. II. Sanctae Mechtildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis Gratiae accedit Sororis Mechtildis ejusdem Ordinis Lux Divinitatis*, Paris, Oudin, 1877, VIII, p. 464. Voir U. BERLIÈRE, *La Dévotion*

au *Sacré Cœur dans l'ordre de saint Benoît*, Paris, Lethielleux, Desclée de Brouwer, 1923 (Coll. Pax, 10), chap. II, «Les moniales d'Helfta», p. 24-40. Voir *La Lumière de la divinité. Révélation de la S. M. de Magedourg*, par L. PAQUELIN, Paris-Poitiers, 1878, et J. ANCELET-HUSTACHE, *Mechtilde de Magdebourg (1202-1282). Etude de psychologie religieuse*, Paris, H. Champion, 1926

¹² Sur le romantisme «émigré», voir F. BALDENSPERGER, *Le mouvement des idées dans l'émigration française, 1789-1815*, Paris, Plon, 1924.

¹³ Cité par F. P. BOWMAN, *Le Christ des barricades, 1789-1848*, Paris, Cerf, 1987, p. 75, qui ne précise pas exactement sa source : soit L. BARAT, *La Dévotion pratique au Sacré Cœur de Jésus et au très saint Cœur de Marie*, 1828 ; soit la mère SAINT-JÉRÔME, *Le Mois du Sacré-Cœur*, 1833.

¹⁴ *Aspirations aux sacrées plaies de notre Seigneur Jésus Christ, par le R. P. Marie Joseph de Geramb, religieux de la Trappe*, Paris, Leclère-Laval, Genesley-Portier, 1840, p. 15. Voir A. M. P. INGOLD, *Général et trappiste. Le Père Marie-Joseph baron de Geramb*, Paris, 1935, et la notice de A. DIMIER et J.-M. CANIVEZ, dans *DS*, XX, col. 704-706. François-Ferdinand, baron de Geramb (1772-1848), en religion frère Marie-Joseph, devint chambellan de l'empereur d'Autriche François I^{er}. Arrêté par la police de Napoléon, mis au secret au donjon de Vincennes, il fut le compagnon de cellule de M^{re} de Boulogne sous l'influence de qui il se convertit. Après 1814, il entra en religion à la Trappe de Port-du-Salut près de Laval. Nommé peintre par son supérieur, il décora tout le bâtiment de symboles funèbres, qui le faisaient ressembler, disait-on, à une «nécropole». Il était connu pour ses excentricités, qu'il réitéra à la Trappe d'Élenberg (Mont-des-Olives) en Alsace.

¹⁵ P. DEBONGNE, «Commencements et recommencements...», *op. cit.*, p. 184. Il existe un tableau de L. BÉNOUVILLE, *La communion mystique de sainte Catherine de Sienne* (1856), Musée du Louvre (reproduction dans R. JONAS, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, University of California Press, 2000, p. 20), qui montre la sainte baisant la plaie béante du côté. Voir aussi N. M. DENIS-BOULET, *La Carrière politique de sainte Catherine de Sienne. Etude historique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1939 ; R. FAWTIER et L. CANET, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, 1948.

¹⁶ A. VAUCHEZ, «Jeanne d'Arc et le prophétisme féminin des XIV^e et XV^e siècles», dans *Jeanne d'Arc. Une époque. Un rayonnement. Colloque d'histoire médiévale, Orléans (octobre 1979)*, Paris, CNRS, 1992, p. 159-168.

¹⁷ Voir A. LE DORÉ, *Les Sacrés Cœurs et le Vénérable Jean Eudes*, Paris, Lamulle et Poisson, 1891 ; *Le Vénérable Jean Eudes*, Paris, Haton, 1874 ; *Vie du R. P. Jean Eudes*, Redon, L. Guillet, 1869 ; C. DU CHESNAY, «Place de saint Jean Eudes dans l'histoire de la dévotion au Cœur de Jésus», dans *Le Cœur du Seigneur. Etudes sur les écrits et l'influence de saint Jean Eudes dans sa dévotion au Cœur de Jésus*, éd. Jean Arragain, Paris, La Colombe, 1955, p. 19-42, et *Les Missions de saint Jean Eudes. Contribution à l'histoire des missions au XVII^e siècle*, Paris, Procure des Eudistes, 1967 ; P. MILCENT, *Saint Jean Eudes*, 1966 ; J. LE BRUN, «Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains», dans *Histoire spirituelle de la France. Spiritualité du catholicisme en France et dans les pays de langue française des origines à 1914*, Paris, Beauchesne, 1964, p. 268-270.

¹⁸ C'est ainsi que le sceau de la Congrégation des eudistes montre, se faisant face dans les deux lobes du cœur, les portraits de Jésus et de Marie (reproduction dans V. ALET, *La France et le Sacré-Cœur*, Paris, 1889, p. 235). Sur l'opposition des jansénistes, voir L. COGNET, «Les jansénistes et le Sacré-Cœur», dans *Le Cœur. Etudes carmélitaines, op. cit.*, p. 234-253. Sur le Cœur de Marie, voir B. DE MARGERIE (S. J.), *Le Cœur de Marie, cœur de l'église. Essai de synthèse théologique*, Paris, Lethielleux, 1967 ; 2^e éd., Paris, Téqui, 1993.

¹⁹ Abbé H. GRÉGOIRE, *Histoire des sectes religieuses*, Paris, Baudouin, 1828-1845, II, chap. XX, «Cordicoles, ou histoire critique des dévotions nouvelles au sacré Cœur de Jésus et au cœur de Marie», p. 244-292. Le livre a été publié en 1810, mais une nouvelle édition vit le jour en 1814.

²⁰ J. CARREYRE : «Pistoie (Synode de)», *DTC*, Paris, Letouzey et Ané, 1934, fascicules CLV-CLVII, col. 2217. Ce synode diocésain fut convoqué en 1781 par l'évêque Scipion Ricci, très lié avec le grand duc de Toscane, Pierre-Léopold, frère de l'empereur Joseph II, auquel il devait succéder en 1790 sous le nom de Léopold II. Le synode s'est déroulé dans l'atmosphère générale de confrontation entre les thèses ultramontaines d'un côté ; gallicanes et jansénistes de l'autre. Les décisions prises allaient notamment dans le sens d'une épuration des pratiques superstitieuses. Les réactions ne se firent pas attendre : il y eut une émeute lorsque Ricci fut soupçonné de vouloir supprimer la relique de la *ceinture de la Sainte Vierge* conservée à la cathédrale de Prato.

²¹ La définition est empruntée à un article faisant le compte rendu des *Instructions, exercices de piété, règlement pour la Confrérie du Sacré-Cœur, érigée à Saint-Nizier de Lyon*, publié dans *L'Ami de la religion et du roi. Journal ecclésiastique, politique et littéraire*, Paris, 1819, t. XXI, 16 octobre 1819, p. 290.

²² Sur ces distinctions, voir A. VERMEERSCH, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1922, qui distingue par exemple la dévotion au Sacré-Cœur de la dévotion à la Sainte Face : l'image du Cœur n'est pas un symbole que l'on honore, mais la représentation du Cœur vivant ; alors que la Sainte Face n'est pas l'image du visage réel du Christ, mais le symbole de sa Passion (vol. II, p. 27).

²³ Cité par E. CATTÀ, *La Visitation Sainte-Marie de Nantes, 1630-1792. La vie d'un monastère sous l'Ancien Régime*, Paris, Vrin, 1954, p. 451.

²⁴ Que préfigure l'analyse de Maryline MASSE, «La Visitation et la dévotion au Sacré-Cœur», dans *Visitation et Visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles*, (CERCOR, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2001 (CERCOR-Centre d'anthropologie religieuse européenne, EHSS ; Travaux et recherches, XIV), p. 461-482.

²⁵ E. CATTÀ, *La Visitation Sainte-Marie...*, *op. cit.*, p. 453.

²⁶ J. MICHELET, *Le Prêtre. La femme. La famille*, Paris, Flammarion, s. d. (*Œuvres complètes*, 32), chap. XI, p. 164, 177.

²⁷ M.-M. ALACOQUE, *Vie et œuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, éd. Léon Gauthey, Paris, Poussielgue, 1920 (Reprint Paris, Editions Saint-Paul, 1991, vol. II, p. 44).

²⁸ Ch. A. BERNARD, *Le Cœur du Christ et ses symboles*, Paris, Téqui, 1981, p. 62.

²⁹ B. DESCOULEURS et C. GAUD, *Marguerite-Marie Alacoque. La mystique du cœur*, Paris, Cerf, 1996, p. 100-101. Pour eux, c'est la *folie de la croix* : ils admettent cependant que sa dévotion a quelque chose d'excessif, voire de déraisonnable.

³⁰ H. MONIER-VINARD (S. J.), *Le Sacré Cœur d'après l'Écriture et la théologie*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1951, p. 120.

³¹ *Vie et Œuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, II, p. 435-436. Voir aussi l'abbé E. BOUGAUD, *Histoire de la bienheureuse Marguerite-Marie et des origines de la dévotion au Cœur de Jésus*, Paris, Poussielgue, 1880, p. 372, et J. LE BRUN, «Politique et spiritualité : la dévotion au Sacré-Cœur à l'époque moderne», dans *Concilium. Revue internationale de théologie*, 69, 1971, p. 31.

³² J. RIME, *Sainte Marguerite-Marie*, Mulhouse, Editions Salvator, 1937, p. 100 et 235, n. 1.

³³ H. PERROY, «Le message d'espoir», dans *Etudes*, 154, janvier-mars 1918, p. 341.

³⁴ B. ST JOHN, *La Cour de Jacques II à Saint-Germain-en-Laye*, Paris, Beauchesne, 1913, p. 46-49, qui cite un dossier des Archives nationales (K1312/12).

³⁵ Sur la diffusion de la dévotion dans le réseau des couvents de la Visitation, voir M.-A. DUVERNAC-GLESSGEN, « La Visitation de Chaillot au XVII^e siècle : splendeurs et tribulations d'un monastère dans le siècle », dans *XVII^e siècle*, 165, octobre-décembre 1989, p. 383-400.

³⁶ J. DULON, *Jacques II Stuart, sa famille et les Jacobites à Saint-Germain-en-Laye*, Saint-Germain-en-Laye, C. Lévêque, 1897 ; G. DU BOSQ DE BEAUMONT, M. BERNOS, *La Cour des Stuarts à Saint-Germain-en-Laye, 1689-1718*, Paris, Emile-Paul, 1912, p. 305-348.

³⁷ H. MONIER-VINARD, notice sur Claude de La Colombière, *DS*, II, col. 942 ; G. GUITTON (S. J.), *Le bienheureux Claude de La Colombière apôtre du Sacré-Cœur, 1641-1682*, Paris, Nouvelle librairie de France, 1981, p. 152-153.

³⁸ Ou par la supérieure du couvent, la mère Marie-Louise Croiset, selon I. GOBRY, *Sainte Marguerite-Marie la Messagère du Sacré-Cœur. L'auteur et son message*, Paris, Téqui, 1989, p. 236.

³⁹ FÉNELON, *Lettre à Louis XIV*, dans *Œuvres*, éd. J. LE BRUN, Paris, Gallimard, 1983 (Bibliothèque de La Pléiade), I, p. 550.

⁴⁰ I. GOBRY, *Sainte Marguerite-Marie...*, *op. cit.*, p. 242.

⁴¹ Lettre à Mabillon, 9 octobre 1688 (n° 482), dans BOSSUET, *Correspondance*, III, Paris, Hachette, 1910 (*Les grands écrivains de la France.*), p. 527-528.

⁴² P. VIOLLET, *Œuvres chrétiennes des familles royales de France*, Paris, Poussielgue, 1870, p. 462.

⁴³ B. HOURS, *Madame Louise, princesse au Carmel*, Paris, Editions du Cerf, 1987.

⁴⁴ L. VICCHI, *Les Français à Rome durant la Convention (1792-1795)*, Rome, 1892, p. CXLVII ; P. BOUTRY, « Le Roi martyr. La cause de Louis XVI devant la Cour de Rome (1820) », dans *Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, LXXVI, n° 196, janvier-juin 1990, p. 57-71.

⁴⁵ Texte dans [Joseph Picot], « Sur un vœu de Louis XVI », dans *L'Ami de la religion et du roi*, III (1815), p. 77-80, et J. BENOIST, *Le Sacré-Cœur de Montmartre. Spiritualité, art et politique (1870-1923)*, Editions ouvrières, 1992, I, « Le Vœu de Louis XVI », p. 177.

⁴⁶ Voir A. EGRET, « Le Bienheureux Hébert confesseur de Louis XVI », dans *La Pensée catholique. Cahiers de synthèse*, 66 (1960), p. 94-101 ; J.-B. ROVOLT, *Les Martyrs Eudistes*, Paris, J. de Gigord, 1926, chap. III, p. 32-67 ; et 179 ; l'abbé J. GREUTE, *Les Massacres de septembre 1792 à Paris*, Paris, 1926, p. 66-72 ; 174.

⁴⁷ R. AUBERT, dans la notice consacrée à Hébert dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, vol. XXIII, 1990, col. 704-706.

⁴⁸ [Marie-Thérèse-Charlotte de France, duchesse d'Angoulême], *Mémoires particuliers formant avec l'ouvrage de M. Hue et le Journal de Cléry l'histoire complète de la captivité de la famille royale à la Tour du Temple*, Paris, Audot, 21 janvier 1817, p. 30. Voir SAINTE-BEUVE, « Madame la duchesse d'Angoulême », *Causeries du lundi*, Paris, Garnier, 3^e éd., s. d., p. 90-91.

⁴⁹ Dans le numéro du 8 septembre des *Révolutions de Paris*. MORTIMER-TERNAUX, *Histoire de la Terreur, 1792-1794*, Paris, Michel Lévy, 1864, vol. IV, p. 416-417, s'indigne que le journal ait présenté comme unique preuve de la conspiration ourdie dans les prisons la découverte sur les prêtres massacrés de scapulaires représentant des cœurs percés de flèches, avec l'inscription : CŒURS SACRÉS/PROTÉGEZ-NOUS ! Voir aussi B. FILLON, *Pièces contre-révolutionnaires du commencement de l'insurrection vendéenne*, Fontenay, Robuchon, 1847, « Prière de Louis XVI au Sacré Cœur de Jésus », p. 4-7.

⁵⁰ E. BOISSELEAU, *Le Sacré-Cœur des Vendéens*, Luçon, 1910 (tiré à part de la revue *Semaine catholique* du diocèse de Luçon, 7-14 mai 1910, p. 3).

⁵¹ Sur sa vie et son œuvre, voir E. JAC, *Le Bienheureux Grignon de Montfort (1673-1716)*, Paris, V. Lecoffre, 1924 ; L. CHAIGNE, *Le Bienheureux Louis-Marie Grignon de Montfort*, Paris, J. de Gigord, 1937 ; G. BERNOVILLE, *Grignon de Montfort, apôtre de l'Ecole, et les Frères*

de *Saint-Gabriel*, Paris, Albin Michel, 1946 ; L. PEROUAS, *Grignon de Montfort et la Vendée*, Paris, Editions du Cerf, 1989, p. 117.

⁵² GALLOIS et GENSONNÉ, *Rapport de MM. Gallois et Gensonné, commissaires civils envoyés dans les départements de la Vendée et des deux Sèvres... fait à l'Assemblée nationale, le 9 octobre 1791*, p. 9 ; E. GABORY, *La Révolution et la Vendée*, Paris, Perrin, 1928, I, p. 71 ; L. PEROUAS, « La piété populaire au travail sur la mémoire d'un saint, Grignon de Montfort », dans *Actes du 99^e Congrès des sociétés savantes. Besançon, 1974. Section d'histoire moderne et contemporaine, 1 (La piété populaire de 1610 à nos jours)*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1976, p. 259-272 ; S. CHASSAGNE, « L'Eglise abolie », dans Fr. LEBRUN (dir.), *Le Diocèse d'Angers*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 149-172 ; J.-F. CHIAPPE, *La Vendée en armes, 1793*, Paris, Perrin, 1982, p. 60 ; J.-C. MARTIN, *La Vendée et la France*, Paris, Seuil, 1987, p. 77 ; L. PEROUAS, *Grignon de Montfort et la Vendée*, Paris, Editions du Cerf, 1989, p. 117.

⁵³ E. CATTI, *La Visitation Sainte-Marie...*, *op. cit.*, p. 462.

⁵⁴ Sur ce mouvement, voir l'abbé E. SEVRIN, *Les Missions religieuses en France sous la Restauration (1815-1830)*, Saint-Mandé, Procure des prêtres de la miséricorde, 1948 ; A. DELAPORTE, *Vie du Très-Révérend Père Jean-Baptiste Rauzan*, Paris, J. Lecoffre, 1857 ; L. FOUCHER, *Madame Desfontaines et la Congrégation de sainte Clotilde de 1757 à nos jours*, Paris, Institut Sainte-Clotilde, 1965.

⁵⁵ R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Monseigneur de Quélen archevêque de Paris. Son rôle dans l'Eglise de France de 1815 à 1839 d'après ses Archives privées*, Paris, Vrin, 1955, I, p. 142.

⁵⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 255.

⁵⁷ J. GADILLE, « Les effets du désastre national sur les représentations religieuses. La poussée ultramontaine, 1870-1875 », dans *La Pensée et l'action politiques des évêques français au début de la III^e République*, Paris, Hachette (Bibliothèque des recherches historiques et littéraires), 1961, I, chap. 2, p. 229-250.

⁵⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 230.

⁵⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 223.

⁶⁰ Cité par J.-Cl. MARTIN, « Monseigneur Freppel et la Révolution française », dans B. PLONGERON (dir.), *Catholiques entre Monarchie et République. Monseigneur Freppel et son temps. Actes du colloque national de l'Université catholique de l'Ouest*, Letouzey et Ané, 1995, p. 115.

⁶¹ H. LE CHAUFF DE KERGUENEC, *Souvenirs de zouaves pontificaux, 1861 et 1862*, Poitiers, 1890, p. 108, et M. FAUGERAS, « Les fidélités en France au XIX^e siècle : les zouaves pontificaux, 1860-1870 », dans *Fidélités, solidarités et clientèles. Enquêtes et documents*, Nantes, Centre de recherches sur l'histoire du monde atlantique, XI, 1985, p. 275-303 ; G. CERBELAUD-SALAGNAC, *Les Zouaves pontificaux*, France-Empire, 1963, p. 176-177.

⁶² L. MARVIN, JR. BROWN, « Catholic-legitimist militancy in the early years of the Third French Republic », dans *The Catholic Historical Review*, LX, n° 2, juillet 1974, p. 233-254.

⁶³ M. FAUGERAS, « Les fidélités en France au XIX^e siècle... », *op. cit.*, p. 283.

⁶⁴ Cité par Ch. MARCILHACY, *Le Diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de M^{gr} Dupanloup, 1849-1878. Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris, Plon, 1962, p. 473.

⁶⁵ R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris, Bloud et Gay, 1952, p. 374.

⁶⁶ BAUNARD (M^{gr}), *Histoire du cardinal Pie évêque de Poitiers*, Paris, Oudin-Poussielgue, 1886, vol. II, p. 519.

⁶⁷ E. APPOLIS, « En marge du catholicisme contemporain. Millénaristes, cordiphores et naundorffistes autour du secret de La Salette », dans *Archives de sociologie des religions*, XIV, juillet-décembre 1962, p. 103-121, et A. DENIZOT, *Le Sacré-Cœur et la Grande Guerre*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1994.

⁶⁸ J.-Fr. ROBINET, *Le mouvement religieux à Paris pendant la révolution*, Paris, 1896-1898, II, p. 435 ; A. CABANÈS, *Marat inconnu*, Paris, 1891, p. 435.

⁶⁹ M. AGULHON, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979, p. 170.

⁷⁰ F. P. BOWMAN, *Le Christ des barricades, 1789-1848*, Paris, Cerf, 1987. Voir P. PIERRARD, *L'Église et les ouvriers en France (1840-1940)*, Paris, Hachette Littérature, 1984, I, p. 148.

⁷¹ R. GUTZWILLER, « Résistances à la dévotion du Sacré-Cœur », dans J. STIERLI (éd.), *Le Cœur du Sauveur*, Mulhouse, Salvator, 1956, p. 13-28, ici p. 16. Sur cette « religion de femmes », voir J. MICHELET, *Histoire de France. Dix-huitième siècle*, Lausanne, Rencontre, 1966, I, p. 195-197.

⁷² E. RAPLEY, *The Devotes. Women and Church in Seventeenth-Century France*, Mac Gill-Queen's University Press, 1990, p. 194,

⁷³ Sur ce climat moral, voir S. RIALS, « Contribution à l'étude de la sensibilité légitimiste : le « chambordisme » », dans *Mélanges offerts à Pierre Montané de la Roque*, Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse, 1986, II, p. 633-646 ; « Légitimisme et catholicisme, 1830-1883 », dans *Révolution et contre-révolution au XIX^e siècle*, Paris, Albatros-DUC, 1987, p. 193-219.

Les duos mystiques et leur mission politique en France aux XIX^e et XX^e siècles

Jacques BENOIST

La disproportion apparente entre la petitesse de la vie socialement cachée de certaines femmes, religieuses en particulier, et la répercussion publique de leur vie et de leur message surprend plus d'un observateur curieux. Elles expérimentent une vie spirituelle particulièrement intense dite mystique et manifestent la plupart du temps des « phénomènes extraordinaires ». Leur enseignement porte souvent sur des aspects fondamentaux de la vie politique de leur temps. Habituellement elles sont présentées en elles-mêmes. Mais en fait elles ne sont pas seules. Elles font appel à divers disciples et collaborateurs ou collaboratrices, prêtres, religieux ou laïcs, pour mener à bien leur mission dans l'Église et le monde. Cet aspect de leur vie, peu souligné jusqu'ici, retient présentement l'attention. Ces « duos mystiques » font penser aux « duos fondateurs » de nombreuses congrégations féminines au XIX^e siècle en France. Les deux ensembles qu'ils constituent ont des éléments communs. Mais ils diffèrent par leur équilibre entre les partenaires. Dans les « duos mystiques », l'initiative de la relation et la première place reviennent manifestement à la partie mystique, alors que dans les « duos fondateurs », elles semblent appartenir au prêtre, régulier ou séculier.

L'histoire de la mystique féminine catholique a déjà été brossée à grands traits depuis le XII^e siècle jusqu'à nos jours. Il n'en sera pas question directement ici. Un dictionnaire publié récemment sous la direction de Patrick Sbalchiero éclaire cette question ¹. Un article de Jacques Maître la présente clairement ². S'y trouve aussi un résumé des travaux de Paul Airiau sur les imbrications de certaines mystiques et de la politique au XIX^e siècle ³. Ces liens sont étudiés sur une plus grande période par Daniele Menozzi au travers des développements de la spiritualité du Cœur de Jésus de la fin du XVII^e siècle au début du XX^e siècle ⁴. Grâce à ces chercheurs ⁵, à bien d'autres ⁶ et à mes enquêtes sur quinze femmes ayant manifesté divers signes merveilleux dans le cadre de la construction de la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre ⁷, j'ai établi facilement

une liste de cent cinquante personnes entrant plus ou moins dans la catégorie définie ici. Il convient de faire mention d'une proportion avant d'aller plus loin. Si on estime avec Claude Langlois à deux cent mille au moins le nombre de vocations religieuses pour la période considérée ⁸ et qu'on majore à deux cents les candidates dont il est question ici, on arrive à un pourcentage de une pour mille. Le phénomène fascine, mais il faut raison garder ! Présentement je me contente de peindre une quinzaine de cas en mettant en avant les relations de la mystique avec son répondant ecclésial et son milieu politique. Il y a deux ouvertures sur la Belgique : Marie Deluil-Martiny, une Marseillaise qui fonde un monastère en Belgique avec l'appui d'ecclésiastiques belges, et Berthe Petit, une Belge qui fait appel à un prêtre français. Mais l'ensemble constitué serait à décrire selon le même critère pour fonder davantage les réflexions finales. Il ne peut être question non plus d'étudier la disproportion entre les hommes et les femmes parmi les mystiques avec « phénomènes extraordinaires » ⁹. Sur cette question du « dimorphisme sexuel » dans le catholicisme moderne et contemporain, on se reportera à l'étude de Ralph Gibson ¹⁰ et aux réflexions de Pierre Bréchon ¹¹. Toutes ces recherches trouveront prochainement un lieu d'expression dans le volume consacré aux femmes du *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* ¹². Ses trois cents notices environ permettront de situer les mystiques avec « phénomènes extraordinaires » à leur juste place parmi les femmes qui, pour ne pas en bénéficier ou en pâtir, n'en sont pas moins chrétiennes.

La méthode adoptée doit beaucoup à celle d'Emile Poulat qui se situe lui-même dans la lignée de Jean Baruzi ¹³. Je me suis déjà expliqué sur la mienne dans l'introduction de mon troisième volume ¹⁴. Le lecteur doit savoir, me semble-t-il, que je suis non seulement historien de la mystique féminine catholique sur la base des témoignages imprimés ou manuscrits, mais aussi auditeur par mon ministère sacerdotal depuis 1975 de confidences faites par des fidèles, hommes et femmes, religieux ou religieuses, qui entrent dans la longue procession étudiée ici des voyants et des voyantes ¹⁵. Je ne peux pas décrire ma façon de gérer ces cas dans le cadre de cet article. Il en faudrait un autre. Mais je tiens à dire que je fais usage de la raison, de la confiance et de la foi dans leur suivi autant que dans l'enquête sur ceux présentés ici. Je me situe dans la catégorie des ecclésiastiques qui n'expérimentent pas personnellement ces « phénomènes extraordinaires » et qui sont très prudents devant leurs manifestations ici ou là. Je signerais bien volontiers l'article de M^{gr} Alfredo Ottaviani, alors assesseur du Saint-Office, publié en 1951 : « Chrétiens, ne vous excitez pas si vite... » ¹⁶, dans lequel il propose un mode d'emploi plein de sagesse et de foi du merveilleux de son époque qui ressemble fort à celui de l'an 2000 et de bien d'autres époques.

Ainsi quatorze tableautins sont « donnés à voir », d'une part, et, d'autre part, un point de vue sur la logique qui les anime est « donné à penser ».

Marie de Jésus, Laure Quinet (1797-1854) et Pierre Ronsin (1771-1846) ¹⁷

Cette religieuse de la congrégation de Notre-Dame des chanoinesses régulières de Saint-Augustin, dite des Oiseaux, est bien oubliée par les auteurs qui présentent d'une façon épique les témoins de la spiritualité du Cœur de Jésus (et du Cœur de Marie) dans leurs rapport avec ce qu'ils appellent le salut de la France. Pourtant une

notice publiée en 1865 rapporte ses visions et ses messages du ciel qui eurent lieu dans les années 1820 sous Louis XVIII et Charles X. La restauration de la monarchie, le triomphe de l'Église dans les cœurs et un « déluge de grâces » sur la France sont liés à une consécration et une réparation publiques faites à l'amour de Jésus par le roi et tous les vrais fidèles. Pierre Ronsin, jésuite, le directeur et confesseur de Marie de Jésus, partage ces vues qui se trouvent en harmonie avec le message d'une plaquette fort répandue dès 1814, *Le Salut de la France*, composée probablement par un père de la Foi. Ce duo marque une étape, dans les Temps modernes et contemporains, dans la série des messagers du ciel qui unissent la vie mystique et les préoccupations politiques et même militaires. En effet, le succès de l'expédition d'Espagne (1823) sous Louis XVIII est attribué « à la véritable dévotion et aux hommages rendus au sacré Cœur par le chef de l'expédition »¹⁸. Les appels à la conversion religieuse en vue du salut éternel incluent des promesses de salut temporel¹⁹.

*Marie de Jésus, Joséphine Du Bourg (1788-1882)
et Louis-Joseph Baudry (+ 1854)*²⁰

Les reproches que la fondatrice des sœurs du Sauveur et de la Vierge Marie fait à Louis-Philippe viennent du ciel selon elle par son truchement. Bien des phénomènes extraordinaires accompagnent sa vie de foi et de prière, suivie et encouragée par le sulpicien Louis-Joseph Baudry. Le souci des malades et des enfants pauvres va à l'encontre d'un régime qui se caractérise à ses yeux par la fameuse formule qu'on prête à Guizot : « Enrichissez-vous » et par un anticléricalisme latent ou explicite. La genèse et le statut de leur relation mériteraient d'être encore mieux connus.

*Marie-Victime de Jésus crucifié, Julie-Adèle de Gérin-Ricard (1793-1865)
et Louis Maulbon d'Arbaumont, Jean du Sacré Cœur (1813-1882)*²¹

Pendant presque quarante ans, à divers titres, la vie religieuse de Marseille est marquée par l'action et la pensée du bienheureux Eugène de Mazenod (1782-1861), fondateur des Oblats de Marie immaculée et évêque de la cité phocéenne²². Dès 1821, premier centenaire de la peste du début du siècle précédent, la procession annuelle et publique en l'honneur du Cœur de Jésus connaît un grand succès. Julie-Adèle de Gérin-Ricard et Eugène de Mazenod prennent exemple sur Anne-Madeleine Rémuzat et Henri de Belzunce qui avaient obtenu la promesse d'une consécration officielle au Cœur de Jésus pour écarter le fléau²³. La jeune Marseillaise entend l'appel, au sein de phénomènes extraordinaires, à fonder les Victimes du Sacré Cœur. Elle devient en religion Marie-Victime de Jésus crucifié. Elle pose ainsi un acte public qui perpétue en une communauté l'état que la cité devrait connaître en permanence, surtout en ses édiles. Son directeur de conscience, l'abbé Beaussier, l'encourage²⁴. Elle est patronnée par un oblat de Marie immaculée, Henri Tempier. Mais surtout elle est rejointe par Louis Maulbon d'Arbaumont, Jean du Sacré-Cœur, en religion, un pénitent et un prédicateur hors du commun qui diffuse son message jusque dans les années 1880. Il est reconnu par la communauté comme son « législateur et vrai père » et par la religieuse mystique comme son répondant dans le monde²⁵.

Pauline Porry et Balthasar-Joseph Paris

M^{gr} de Mazenod fut confronté à une autre mystique, Pauline Porry, et à un autre oblat, Balthasar-Joseph Paris. En 1841-1842, ces deux protagonistes voulurent fonder aussi des Victimes du Sacré Cœur, mais versèrent dans « toutes les extravagances dont l'imagination et la sensibilité des femmes sont capables ». En 1847, l'évêque de Marseille crut devoir « dissiper ce foyer d'erreurs et de sottises » et ordonna « la dissolution de cette communauté »²⁶. On aimerait aller voir dans les archives les ressemblances et les différences entre ce duo et le précédent, en particulier dans les messages et les retombées politiques de leurs expériences mystiques. Les options légitimistes de l'évêque, qui n'étaient pas partagées par tous les oblats, ont-elles joué un rôle ?

*Catherine Labouré (1806-1876) et Jean-Marie Aladel (1800-1865)*²⁷

La dimension politique des expériences mystiques de Catherine Labouré et de la diffusion de la médaille dite miraculeuse par son directeur le lazariste Jean-Marie Aladel est rarement mise en avant. Les rayons lumineux qui unissent le ciel et la terre dans la vision et sur la médaille visent la France qui en a grand besoin. « Cette boule que vous voyez représente le monde entier, particulièrement la France »²⁸. Ailleurs elle regrette la chute de Charles X : « C'est là que j'ai eu cette pensée que le roi de la terre serait perdu et dépouillé de ses habits royaux »²⁹. Durant l'été 1870, Catherine Labouré a frémi à la vision des incendies et des drames de la Commune³⁰. Le port de la médaille dite miraculeuse qui est un acte de protection individuelle débouche également sur une protection collective et sociale. Le port public de la médaille n'est-il pas un acte religieux et politique à la fois ?

*Sainte Thérèse Couderc*³¹ (1805-1885)
*et Sébastien Fouillot*³², jésuite (1798-1877)

Le rapprochement de ces deux personnes est osé puisqu'il n'a pas vraiment eu lieu dans les faits, mais qu'il a seulement été construit *a posteriori*. Pourtant il éclaire, semble-t-il, un aspect caché de la vie sociale et politique de leur époque en en révélant la dimension mystique. Pendant sept ans (1837-1844), après avoir perdu en 1834 Etienne Terme le prêtre fondateur avec elle des Filles de la Retraite, Thérèse Couderc est méconnue et persécutée au sein de cette communauté voulue par elle pour former des femmes par la pratique des retraites fermées. Elle vit ainsi le programme d'abnégation qu'elle s'est proposé et qu'elle a reçu dans la pratique des *Exercices spirituels* en 1829-1830. Sébastien Fouillot, quant à lui, est l'instructeur du troisième an des jésuites pendant trente-quatre ans de 1835 à 1869. Autant dire qu'il est l'éminence grise de la Compagnie pendant plusieurs générations. Or son message porte aussi sur l'abnégation. Il s'en inspire pour rédiger les constitutions de la communauté qui s'appelle désormais Notre-Dame de la retraite au Cénacle à la demande des nouvelles responsables. On devrait pouvoir montrer qu'il y a chez Thérèse Couderc comme chez Sébastien Fouillot la même logique christique d'acceptation de la persécution comme source de fécondité et de réussite pour ceux au profit desquels elle est vécue, persécuteurs et persécutés. Et ceci aussi bien pour la congrégation naissante qui ignore sa fondatrice que pour la France et l'Italie

qui rejettent la Compagnie et l'Eglise. La fondatrice accepte d'être une « victime d'holocauste » tout au long de sa vie pour coopérer comme Marie à l'œuvre du Christ rédempteur de l'humanité pour la vie éternelle et recevoir quelques bienfaits anticipés dans la condition actuelle, aussi bien individuels que politiques. Ses filles spirituelles et d'autres jésuites vivront intensément et feront vivre cet idéal au tournant du siècle à l'ombre de la basilique du Vœu national à Montmartre pour le salut de la France et la liberté de l'Eglise.

*Marie de Saint-Pierre, Perrine Eluère (1816-1848)
et Léon Papin-Dupont (1797-1876)* ³³

Les messages du Christ que Perrine Eluère, carmélite à Tours, transmet ont une portée politique évidente. L'irrespect à l'égard des pauvres, du repos du dimanche et du nom de Dieu défigurent la Face de la France de la monarchie de Juillet qui a quelques rapports avec la Face du Christ défigurée par les péchés des hommes. Devant de tels désordres, il faut que les chrétiens fervents fassent réparation. Comme ces désordres sont publics, il faut que les chrétiens responsables des villes de France prononcent des amendes honorables publiques, faute d'espérer de telles démarches de Louis-Philippe et de son gouvernement. Il faudrait mieux connaître l'abbé Panager, curé de Saint-Etienne, son confesseur et directeur avant son entrée au carmel en 1839, de même que le prêtre attaché à sa communauté. Il est probable que ce dernier soit à l'unisson de l'archevêque de Tours, François Morlot, qui n'autorisa pas la fondation dans son diocèse d'une confrérie chargée de diffuser cette façon de voir et de faire, alors que Louis Parisis, évêque de Langres, la permit dans le sien. La demande avait dû être transmise par la prieure du carmel, malgré sa propre réserve. Il faut attendre les rencontres de Léon Papin-Dupont avec la carmélite voyante pour que celui-ci donne une dimension nationale à ses intuitions, sur plusieurs décennies et sous divers régimes politiques. Les désordres constatés sous la monarchie de Juillet subsistent en effet tout au long du siècle. Ce duo d'une carmélite et d'un pieux laïc a été efficace.

Marie-Véronique du Cœur de Jésus, Caroline Lioger (1825-1883) et Emile Roux ³⁴

Les Victimes du Sacré Cœur dites de Grenoble ou de Draveil fondées en 1857 ne sont pas à confondre avec celles de Marseille, même si elles ont la même spiritualité et le même nom ³⁵. Des textes de la fondatrice permettent de préciser sa pensée politique. Il lui est demandé par le Christ de l'aimer comme victime pour coopérer à son œuvre de salut. Elle voit vers 1847, « l'Eglise dans l'oppression, la terre couverte de maux, l'horrible péché, cause de tous les malheurs et les âmes tombant comme des feuilles dans l'enfer ». Sa communauté doit remédier mystiquement à ces désordres politiques. Emile Roux, un sulpicien, se consacre entièrement à la direction spirituelle de la communauté tant en sa tête qu'en ses membres en tenant compte d'influences franciscaines et jésuites. Léon Dehon, fondateur des prêtres du Sacré Cœur de Saint-Quentin, entre dans les vues de la religieuse mystique au point qu'il a voulu appeler ses disciples les « prêtres victimes du Sacré Cœur » et les affilier à l'œuvre féminine. Mais leurs chemins restèrent parallèles ³⁶. Il est possible que les options politiques aient joué un rôle dans la séparation, le religieux étant réputé démocrate et la religieuse, monarchiste, semble-t-il. Mais l'un et l'autre aimaient leur patrie.

Léon Dehon le prouve en proposant un programme de christianisation de la France dans une revue intitulée *Le Règne social du Sacré Cœur* et fondée en 1889, l'année du centenaire de la Révolution. La congrégation de Grenoble manifeste son attitude « chrétienne et patriotique », dans le sillage de son duo fondateur, par son affiliation en 1905 à l'œuvre du Vœu national qui construit le sanctuaire de Montmartre pour le salut de la France et le renouveau de la société ³⁷. Elles s'associent alors à une prière nationale, c'est-à-dire faite au nom de la France qui ne prie pas en ses représentants officiels.

*Marie-Thérèse du Cœur de Jésus, Théodelinde Dubouché (1809-1863)
et Jean Caubert (+ 1871)* ³⁸

La réparation que propose la fondatrice de l'Adoration réparatrice n'est pas seulement pour les péchés privés de chacun, mais aussi pour les péchés publics. La prière pour la France y est présente, au sein des événements de 1848, dans le sillage de Marie de Saint-Pierre Eluère et du saint homme de Tours. Denys Affre, archevêque de Paris, lui donne l'autorisation de fonder une section de la confrérie voulue par eux. Le jésuite Jean Caubert, son conseiller, mériterait d'être plus connu. Herman Cohen (1821-1871), disciple de Marie-Thérèse du Cœur de Jésus et fondateur de l'Adoration nocturne réparatrice, hérite de cet aspect patriotique et le diffuse. Cyrille de Mont de Benque, un de ses amis, participera à la fondation de l'adoration perpétuelle de Montmartre dans les mêmes dispositions. Un face-à-face mystique vécu en communion avec divers interlocuteurs porte en lui la préoccupation des autres sous leur aspect individuel comme sous leur aspect collectif.

Marie du Sacré Cœur Bernaud (1825-1903) et le chanoine Laplace ³⁹

La dimension patriotique de la prière réparatrice proposée en 1863 par la fondatrice de la Garde d'honneur, Marie-Constance Bernaud, de la visitation de Bourg-en-Bresse, n'est pas évidente au premier regard. Pour la faire apparaître, il faut examiner la vie de l'archiconfrérie et son rattachement au Vœu national. En effet, en 1883, son directeur général, le chanoine Laplace, souscrit pour la chapelle de la bienheureuse Marguerite-Marie afin de prendre place dans le dispositif de reconstruction spirituelle de la France et de prendre part ainsi à la prière nationale dont le sanctuaire est le siège. Il faudrait mieux connaître les écrits de la visitandine et de l'ecclésiastique du diocèse de Belley pour voir si cette dimension politique s'enracine dans l'expérience mystique vécue avant les événements de 1870. On peut la déduire de la référence explicite à Marguerite-Marie Alacoque et à Claude La Colombière, mais il faudrait trouver un texte.

*Elisabeth de la Croix, Noémi Doussot (1832-1896)
et Gaston Doussot (1830-1904)*

Elisabeth et Gaston sont frère et sœur, nés dans une famille anticléricale. Tardivement, leur mère est convertie par Lacordaire. Gaston Doussot devient dominicain en 1853 et Elisabeth, carmélite, en 1857. Ils sont amis de Hubert Rohault de Fleury, de leur enfance à leur vieillesse. Ce dernier est le promoteur et secrétaire général, de 1870 à 1905, du comité du Vœu national dont il a été question déjà.

Le salut de la France et la liberté du pape sont ses grandes préoccupations et il les entraîne dans l'œuvre de sa vie. Elisabeth de la Croix écrit : « Ainsi je comprends que je dois être épouse, adoratrice et réparatrice, suppléant par mes actes d'amour et d'adoration, par mes prières et par les humiliations, aux crimes qui se commettent contre Dieu et son Eglise »⁴⁰. Lorsqu'elle fonde un carmel à Fontainebleau où Pie VII fut emprisonné par Napoléon, elle le dédie à ce pape en réparation de ce désordre. Elle vit des « stigmates invisibles » et pratique de grandes mortifications aux intentions qu'on peut préciser grâce à son frère et son ami. Si elle fait appel à divers directeurs (Prosper Guéranger, o.s.b., Michel Fessard, s.j., Jules Airiault, s.j. et Louis-Etienne Rabussier⁴¹, s.j.), il semble que ce soit surtout Gaston Doussot qui l'accompagne tout au long de sa vie mystique. Il devient maître des novices de son ordre à Rome. Sa sœur l'y rejoint lors d'un pèlerinage en 1869 pour être délivrée de doutes obsédants. Elle reconnaît : « Par Pie IX, la foi m'a été donnée ». Le dominicain s'engage parmi les aumôniers des zouaves pontificaux. Il les suit quand ils deviennent les Volontaires de l'Ouest à l'automne 1870 et assiste le régiment du colonel Athanase de Charette. Ce dernier a été pourvu d'une bannière du Sacré Cœur, brodée par les visitandines de Paray-le-Monial pour honorer les demandes de Marguerite-Marie. Elle aurait dû être transmise au général Trochu pour flotter sur les fortifications de Paris et ainsi protéger la capitale. Mais arrêtée à Tours, elle a été remise au petit-fils du chef vendéen pour en faire bon usage. L'aumônier célèbre la messe du Cœur de Jésus, le fameux vendredi 2 décembre 1870, premier vendredi du mois, dans l'esprit de la bienheureuse de Paray. Et c'est « la glorieuse défaite » où des centaines de volontaires veulent en vain emporter une position prussienne⁴². Il faut, semble-t-il, interpréter les pénitences et les souffrances de la religieuse à la lumière du comportement de ces catholiques qui moururent pour Jésus, Pie IX et la France et dans le sillage de la longue entreprise de construction du sanctuaire de Montmartre.

*Saint-Dominique de la Croix, Joséphine Gand (1819-1907)
et Hubert Rohault de Fleury (1828-1910)*⁴³

Joséphine Gand et le dominicain François Balme (décédé en 1899) ont fondé en 1854 la congrégation française et missionnaire de sainte Catherine de Sienne, du tiers ordre régulier de la pénitence de saint Dominique, dite communément Dominicaines d'Etrépany. La cause de béatification de la fondatrice a été introduite en cour de Rome au début des années cinquante et n'a pas avancé depuis. Ce n'est pas cette œuvre qui retient ici l'attention, mais une mission plus discrète, mais non moins significative, remplie avec Hubert Rohault de Fleury déjà mentionné. Durant l'hiver 1871-1872, Saint-Dominique de la Croix, qui vit dans son couvent installé dans le territoire de Belfort, lance avec l'aide « d'un ingénieur de la marine de Brest, M. Nouet » et du secrétaire du comité du Vœu national qui vit à Paris « une ligue de prière et de pénitence pour la conversion et le salut de la France ». « Les adhérents se consacrent généreusement au Sacré Cœur, s'engagent à offrir au Seigneur toutes leurs souffrances (sans en demander !) et leurs prières, plus un certain nombre de communions ». La religieuse précise dans une lettre du 3 juin 1876 : « Du reste, nous ne demandons pas de souffrances, nous promettons simplement d'accepter, et je sais par expérience que cela suffit »⁴⁴. L'association est attachée à l'œuvre montmartroise et développée par

ses fondateurs et leurs successeurs jusque dans les années 1950. Elle a pu comprendre plusieurs dizaines de milliers de membres à la fin du XIX^e siècle. La fondatrice, durant ses derniers jours en 1907, écrit à Hubert Rohault de Fleury : « J'offre ma vie en union avec la vôtre, au Sacré Cœur de Jésus pour le triomphe de la Sainte Eglise et le salut de la France »⁴⁵. Ce laïc, bras séculier et politique de la religieuse, en faisait autant de son côté, fortifié qu'il était par elle, son répondant mystique.

*Bienheureuse Marie de Jésus, Marie Deluil-Martiny (1841-1884),
Jean Calage (1805-1888) et Oswald Van den Berghe*⁴⁶

Les aspects politiques de la vie mystique de Marie Deluil-Martiny sont à chercher dans les encouragements qu'elle donna à son père et aux édiles de Marseille pour renouveler la consécration au Cœur de Jésus de leur ville en plein dans la tourmente insurrectionnelle du printemps 1871 et dans ceux qu'elle reçut du cardinal Deschamps qui voulut une consécration nationale de la Belgique au Cœur de Jésus en 1875. La fondatrice des Filles du Cœur de Marie, assistée par le jésuite Jean Calage, vit au rythme de l'enseignement et de la pratique de la compagnie de Jésus déjà évoqués à propos de Marie de Jésus Eluère et Pierre Ronsin, de Thérèse Couderc et de Sébastien Fouillot, de Marie-Thérèse du Cœur de Jésus et de Jean Caubert. L'action pastorale des disciples de saint Ignace a non seulement des retombées à Marseille, mais aussi en Belgique. Un collaborateur du cardinal Deschamps, M^{re} Oswald Van den Berghe, favorise l'implantation de la nouvelle communauté auprès du sanctuaire national dédié au Cœur de Jésus de Berchem-les-Anvers (1873). Les demandes du Christ transmises par Marie de Jésus Eluère, présentes de la même manière dans les écrits de la bienheureuse Marguerite-Marie, récemment publiés, fondent les démarches de la Marseillaise et du primat de Belgique. La référence à Anne-Madeleine Rémuzat, à M^{re} de Belsunce et à la municipalité de Marseille du début du XVIII^e siècle est importante pour eux comme pour Marie-Victime de Jésus crucifié et Louis Maulbon d'Arbaumont. La volonté de donner une dimension publique et nationale, et non seulement privée, à la foi catholique et à la prière chrétienne habite tous ces protagonistes.

*Berthe Petit (1870-1943) et Louis Decorsant (1866-1934)*⁴⁷

La Belge Berthe Petit vit comme une religieuse dans le monde en tertiaire franciscaine. Du sein de ses expériences mystiques et de son anorexie, elle invite à démarcher les autorités religieuses, civiles et sociales pour qu'elles consacrent les collectivités dont elles sont responsables au Cœur douloureux et immaculé de Marie. Tous sont concernés, du pape aux pères de famille. En ces actes de foi et de piété se trouve le salut. En 1907, à Lourdes, elle rencontre un prêtre parisien, Louis Decorsant, qui obtient du cardinal Amette de devenir son aumônier en servant par ailleurs quelques communautés religieuses bruxelloises. Durant la Grande Guerre, les cardinaux Mercier et Bourne adoptent la formule. Depuis elle fait son chemin dans l'ombre du message de Fatima qui a beaucoup plus d'impact. Les propos et les prophéties politiques de la mystique belge retiennent l'attention. Dans l'ouvrage consulté, ils sont nombreux. Marie prend franchement parti pour la Belgique et la France contre l'Allemagne qui a tous les torts. Les prières dites et les victoires anglaises ont de secrètes connivences. A lire certains textes, on a l'impression que

la paix définitive sur terre serait le fruit de cette consécration du genre humain, comme disait Léon XIII, au Cœur douloureux et immaculé de Marie ou que le salut militaire d'une nation dépend de ce genre de démarche : « Mon apôtre François [cardinal Bourne, archevêque de Westminster durant la guerre] doit dissiper la peine et l'angoisse que lui cause l'épreuve qui atteint les combattants de sa patrie ; épreuve nécessaire, car après que ma protection les avait aidés à vaincre, ils en attribuaient trop la gloire à leurs armes ; échec qui montre à ces soldats combien les moyens humains sont impuissants à refouler le flot envahisseur »⁴⁸. Il en est de même des événements de 1939-1940 : annoncés, ils auraient pu être évités si on l'avait écoutée, écrit-elle. Berthe Petit et Louis Decorsant, le « prêtre de sa vie », forment un duo mystique qui mériterait d'être mieux connu car il a été vraiment voulu comme tel par les protagonistes eux-mêmes.

Le comportement de ces personnes me paraît inintelligible en dehors du discours théologique sur la Rédemption et la communication du salut réalisées par le Christ. Cette théologie est donnée ici comme matière à penser. Il n'est pas aisé de la présenter en quelques mots. Pourtant je m'y essaie car la considération de ces tableaux gagne à être éclairée de l'intérieur par la logique qui les habite⁴⁹. Elle est manifestée par les quatre chants du Serviteur du Seigneur selon le second Isaïe⁵⁰, par les quatre évangélistes et Paul à propos du messie souffrant. Celui-ci supporte les conséquences des péchés des hommes que sont la souffrance et la mort et en triomphe d'une façon ultime par le bon usage de sa liberté dans son vis-à-vis fondamental qu'il appelle son Père. Il contrecarre ainsi le mauvais usage que l'homme fait de sa liberté contre son créateur. Cette victoire de Jésus pour lui et pour l'humanité s'applique à chacun en son individualité et en sa solidarité avec tous pour le meilleur et le pire. Chacun peut être bénéficiaire du salut christique et y coopérer au profit des autres en acceptant et en anticipant les souffrances et la mort. Chaque chrétien peut et doit vivre ainsi dans l'état de vie qui est le sien, mais les martyrs et les moines de toutes sortes actualisent particulièrement cette logique de mort et de résurrection. Les laïcs, les religieux et les prêtres fervents des Temps modernes la vivent au profit des contemporains qu'ils perçoivent comme la méconnaissant ou la refusant. Cette spiritualité dite réparatrice ou expiatrice ou victimale ou substitutive assume la spiritualité médiévale de la compassion avec l'humanité souffrante de Jésus des bernardins et des franciscains, la spiritualité antique des moines d'Orient et d'Occident qui pratiquaient la mortification pour parvenir au salut et la spiritualité des martyrs de tous les temps. On la trouve dans le sillage du Carmel, de la compagnie de Jésus et des diverses écoles de la spiritualité dite française. A la suite du Christ, chaque créature peut aider toutes les autres sans se substituer à elle par son offrande dans les événements joyeux, lumineux et douloureux de son existence en vue de la vie glorieuse. Dans ce cas, les joyeux sont envisagés quand ils surviennent comme des anticipations des glorieux.

Les promesses de bonheur et les menaces de malheur sur cette terre avant la fin du monde ont un statut pédagogique d'invitation à la conversion. Les premières et les secondes sont inséparables comme le sont les registres du temporel immédiat et du spirituel définitif sur lesquels elles s'appliquent. Mais on peut les distinguer sans les opposer et les unir dans les confondre. Cette façon de parler du rapport à Dieu dans les catégories juridiques de la récompense et de la punition ne doit pas donner le change.

Le salut et la santé de la créature sont dans ses rapports consentis à son créateur. Dans cette perspective, en dehors de lui, elle ne peut que se détruire. Mais de fait il y a un décalage dans la condition historique. Il peut y avoir un juste souffrant et un méchant triomphant du fait de la solidarité aussi bien positive que négative entre les êtres. C'est le cas fondamental du Christ, le juste par excellence qui porte les péchés du monde. Celui qui est bénéficiaire de son salut peut en devenir coopérateur « en achevant en sa chair ce qui manque à la passion du Christ pour son corps qui est l'Eglise » (*Colossiens* 1, 24). Les bénédictions et les malédictions des visionnaires des Temps modernes rejoignent celles des prophètes, de l'auteur du *Deutéronome*, de Jésus et de Paul. Tous parlent d'un Dieu perçu comme miséricorde et colère. Ces dispositions qui réfractent l'ineffable sont pour eux au service de l'alliance proposée. Les promesses de béatitude et les annonces de damnation en fonction du degré d'amour de Dieu et du prochain de chacun traversent l'enseignement des croyants en celui en dehors duquel il n'y a pas de salut pour eux.

L'application de ces généralités aux autorités politiques ne pose pas de problèmes particuliers. Dans la conception biblique de la vie en société, ces dernières sont une participation à l'autorité par laquelle le Créateur fait exister toutes choses, les familles, les collectivités subsidiaires et les nations. La prière pour les détenteurs de ces pouvoirs appartient à toutes les liturgies chrétiennes. Chacun espère qu'ils en fassent un bon usage pour la gloire de Dieu, le salut de tous et la santé des diverses communautés auxquelles il appartient. Il s'agit toujours d'appels à la conversion afin d'éviter le pire et de parvenir au meilleur, dans la vie définitive en général et sur cette terre en particulier. Dans la vie publique et collective de l'Eglise, les chants du *Te Deum* et du *Magnificat* répondent aux chants du *Miserere*. Ces derniers, souvent liés à la spiritualité du Cœur de Jésus ⁵¹, ont davantage attiré l'attention que les premiers. Je pense en particulier aux travaux de Jacques Marx, passés ⁵² et futurs ⁵³. Mais ils sont inséparables. Un *Miserere* pour une défaite dans un camp répond à un *Te Deum* pour une victoire chez l'ennemi quand les deux camps sont chrétiens. Et un *Te Deum* succède à un *Miserere* dans un même camp quand la roue de la Fortune a tourné. Dans la France contemporaine, il ne faut pas oublier les *Te Deum* et les prières pour tous les régimes et leurs victoires depuis l'Empire jusqu'à la troisième République. Les catholiques qui fréquentaient le Sacré-Cœur de Montmartre et bien d'autres ont chanté aussi bien *Pitié, mon Dieu, c'est pour notre patrie...* à l'occasion de la défaite de 1870 que des *Te Deum* pour l'alliance franco-russe et la victoire de 1918, même si les autorités légitimes n'y participent pas à leur grand regret. Si l'on mentionne le *Miserere* du maréchal Pétain, il faut aussi faire état du *Magnificat* du général de Gaulle et comprendre que l'essentiel, pour les évêques comme pour la plupart des duos mystiques, est dans la conversion religieuse de chacun à l'occasion d'une défaite ou d'une victoire et non dans le ralliement politique de tous à l'un ou à l'autre. Un catholique pouvait demander pardon pour ses péchés et ceux de la France à l'occasion de la défaite sans être pétainiste et rendre grâce pour la victoire de sa patrie sans être gaulliste. La confusion est possible mais non automatique. Marthe Robin (1902-1981) et Georges Finet (1898-1990) et Yvonne Beauvais (1901-1951), en religion Yvonne-Aimée de Jésus, et Paul Labutte (1905-....) pourraient être présentés dans ce sens comme les répondants mystiques de chacun des deux hommes politiques.

Les évêques et le pape assurent leur mission spirituelle par leur loyalisme envers les divers pouvoirs qui se succèdent dès lors que ceux-ci sont légitimes et légaux et manifestent des exigences moralement bonnes. Sinon c'est la porte ouverte au martyr. La proclamation de la justice et de la miséricorde divines suscite et guérit les attitudes fondamentales de culpabilité et d'attente de la réconciliation. Les demandes de pardon des péchés et de délivrance de leurs conséquences ne se comprennent qu'en contrepoint des actions de grâce pour les actes conformes à la volonté de Dieu, accompagnés de leur fécondité. Et ceci d'une façon à la fois individuelle et collective, c'est-à-dire refusant la pure et prétendue responsabilité individuelle ou la pure et prétendue responsabilité collective. La personne selon le christianisme étant un sujet relationnel tant dans son rapport à son créateur que dans ses rapports aux autres. Il est question parfois de personnalité corporative tant pour le Christ que pour chaque créature. Une « structure de communion » la constitue (ce qui est désigné dans le Credo par la « communion des saints ») qui, pervertie par le mauvais usage de la liberté, devient « structure de péchés ». Une des mystiques recensées, Elisabeth Arrighi (1866-1914), épouse Leseur, dit d'une façon imagée : « Toute âme qui s'élève élève le monde. Toute âme qui s'abaisse abaisse le monde » ⁵⁴.

Les faits sont là dans leur complexité construite : certaines chrétiennes ont à cœur cette mission d'intercession ecclésiale et veulent travailler au bien de telle collectivité. Elles prennent la parole au sein de leur communauté paroissiale ou religieuse, puis à l'extérieur, grâce à la prise en considération de leurs expériences, de leurs propos et de leurs écrits par une interlocutrice au sein de leur communauté, par un prêtre, régulier ou séculier et par bien d'autres relais. Leurs visions du ciel et leurs communications avec lui les encouragent selon elles à diverses démarches dans la cité. Elles agissent à cause de lui, en fonction de lui et en vue de lui. Elles se présentent comme le haut-parleur ou la secrétaire du Christ et de Marie en particulier. Ces facteurs sont communs à toutes et à chacune, à celles que l'Eglise met sur les autels ou ignore ou rejette ou traite successivement de ces façons, Jeanne d'Arc étant comme un prototype pour les Temps modernes ⁵⁵. Le montage efficace semble être celui qui unit une protagoniste qui prend la parole et un ou une protagoniste qui prend celle-ci en considération. La vérification de cette règle pourrait se faire avec les mystiques masculins qui ont besoin eux aussi d'un répondant extérieur à leur expérience. Il faut comprendre la relation qui s'établit entre eux en explicitant l'intérêt qu'il y a pour l'un à être reconnu et pour l'autre à être garant d'une telle expérience. Le duo Marguerite-Marie Alacoque et Claude La Colombière offre un exemple typique qui a servi et sert encore de modèle ⁵⁶. Mais il est plus facile de décrire le fonctionnement d'un tel montage que de répondre au pourquoi des initiatives de Marguerite-Marie et de Claude La Colombière. La référence classique au tempérament de certains plus portés que d'autres sur le merveilleux explique un peu les choses, mais ne fait que repousser la difficulté. Il faudrait confronter les différents cas dans leurs dimensions psychiques et politiques aux normes médicales, éthiques, christiques et ecclésiastiques pour mesurer leur degré de conversion ou de perversion par rapport à elles. Sans oublier que ces cas incluent non seulement le duo en question mais les divers observateurs et enquêteurs eux-mêmes.

L'étonnement devant la disproportion apparente entre la vie discrète de ces duos et leurs préoccupations politiques demeure à la fin de cette enquête. Le passage du privé au public surprend toujours et reste une source d'interrogation. Leur prise en compte de la souffrance et de la mort par amour de Dieu et du prochain caractérise ces mystiques chrétiens et les ouvre à une fécondité étonnante, y compris dans la politique. Ils disent passer de noces de joie à des noces de gloire par des noces de sang au bénéfice du salut définitif et de la santé transitoire de leur société.

Notes

¹ *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*. Préface de R. LAURENTIN. Paris, Fayard, 2002, 880 p. Tous les articles sont suivis d'une bibliographie. Il ne remplace pas J. BOUFLET, *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique*. Introduction de R. LAURENTIN. Paris, F.-X. de Guibert, 1992, 468 p.

² « Mystique féminine catholique », p. 562-564.

³ « Prophétisme politique (dans la France contemporaine) », p. 645-646.

⁴ *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001, 320 p.

⁵ En particulier J. Maître qui décrit soixante-neuf femmes mystiques qui ont vécu surtout sous la troisième République : *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Le Cerf, 1997, p. 345-433.

⁶ Particulièrement ceux réunis par les éditeurs du *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-2000, 16 vol. Désormais *DS*.

⁷ *Le Sacré-Cœur de Montmartre*, t. I, *Spiritualité, art et politique*, t. II, *Contestations*, t. III, *Le Sacré-Cœur des femmes*. Préfaces de J.-M. Mayeur et de J.-M. Leniaud. Paris, L'Atelier, 1992 et 2000, 1 800 p. Versions intégrales d'une thèse soutenue à l'université de Paris IV Sorbonne et d'un diplôme présenté à l'École pratique des Hautes Études (IV^e section). Voir aussi les vingt-cinq textes réunis par moi, *Le Sacré-Cœur de Montmartre. Un Vœu national*, préfaces de J.-M. Lustiger et de J. Chirac, Paris, Action artistique de la Ville de Paris, 1995, 262 p.

⁸ *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*. Préface de R. Rémond. Paris, Le Cerf, 1984, 776 p. On lira aussi de ce chercheur sa contribution au numéro 2 de la revue *Clio*, intitulé : « Histoire, femmes et sociétés », 1995, p. 229-260. On y trouve également une étude de E. FOUILLOUX, p. 319-329.

⁹ Je peux citer de mémoire une quinzaine d'hommes : François d'Assise, Philippe Néri, le curé d'Ars, A. de Ratisbonne, E. Vintras, L. Baillard et ses frères, don Bosco, A. Arnaud (1843-1936, 34230 Saint-Bauzille de la Sylve), l'abbé Argence Vachère de Grateloup, l'abbé Jean-Edouard Lamy, frère André de l'oratoire Saint-Joseph à Montréal, padre Pio, don S. Gobbi. Mais il y a certainement bien plus d'hommes à « phénomènes extraordinaires », même s'il y en a moins que de femmes.

¹⁰ « Le catholicisme et les femmes en France au XIX^e siècle », dans *Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, t. 79, n° 202, p. 63-93.

¹¹ « Le Mystère des identités religieuses masculines et féminines », dans F. LAUTMAN (dir.), *Ni Eve ni Marie. Luites et incertitudes des héritières de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 307-328. Où l'on trouve bien d'autres études se rapportant au sujet traité ici : celles de J. MAÎTRE et de C. LANGLOIS par exemple.

¹² Sous la direction de A. COVA et B. DUMONS, Paris, Beauchesne.

¹³ *L'Université devant la mystique. Expérience du Dieu sans mode, transcendance du Dieu d'amour*, Paris, Salvator, 1999, 296 p. Introduction de E. Poulat à la troisième édition de la thèse de J. BAZUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Salvator, 1999, « Une thèse qui fait date », p. 7-23.

¹⁴ P. 1314-1316.

¹⁵ A Paris, chapelain au Sacré-Cœur de Montmartre et de la fraternité fondée par E. Royer (1976-1985), aumônier du collège et lycée de Lubeck (religieuses de l'Assomption fondées par A. Milleret, jeunes filles et dames catéchistes, 1985-1994), conseiller des Auxiliaires du Cœur de Jésus fondées par H. Villefranche, aumônier du premier monastère de la Visitation de Paris fondé par Jeanne de Chantal et rédacteur pour le grand public auprès du cardinal Lustiger (depuis 1994).

¹⁶ Dans *L'Osservatore Romano*, 4 février 1951 et *La Documentation catholique*, 25 mars 1951, col. 353-356.

¹⁷ Mon t. I, p. 173-174, 182-184, 195, 219 et 729. Mon t. III, p. 1366-1367.

¹⁸ Mon t. I, p. 183.

¹⁹ Il faudrait mieux repérer l'impact visible de ces révélations privées au moment où elles sont survenues et ne pas se contenter de ce qui en est écrit quarante ans plus tard environ.

²⁰ Mon t. III, p. 1362, n. 2.

²¹ *DS*, t. 10, 821-822.

²² J. LEFLON, *Eugène de Mazenod*, Paris, Plon, 1965, 3 vol.

²³ *Mon t. I*, p. 184-186.

²⁴ J. LEFLON, *op. cit.*, t. III, p. 498.

²⁵ *DS*, t. 10, col. 821-822.

²⁶ J. LEFLON, *op. cit.*, t. III, p. 126.

²⁷ « Catherine Labouré » (1949), dans *Catholicisme*, t. 2, col. 694-695 ; « Médaille miraculeuse » (1979), dans *Catholicisme*, t. 8, col. 1042-1044. R. LAURENTIN et P. ROCHE, *Catherine Labouré et la médaille miraculeuse, documents authentiques, 1830-1876*, Paris, Lethielleux, Dessain et Tolra, 1976, 398 p.

²⁸ R. LAURENTIN et P. ROCHE, *op. cit.*, p. 76.

²⁹ *Ibid.*, p. 91.

³⁰ *Ibid.*, p. 95. Voir aussi R. LAURENTIN, *Vie de Catherine Labouré, voyante de la rue du Bac et servante des pauvres, 1806-1876*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 141 et 179.

³¹ *DS*, t. 15, col. 572-576.

³² *DS*, t. 5, col. 741-744.

³³ *Mes t. I*, p. 135-136 et 467-468 et t. III, p. 1368. O. METAIS-THOREAU, *Un simple laïc, Léon Papin-Dupont. Le saint homme de Tours (1797-1876)*, Tours, Hérault, 1993, 318 p.

³⁴ *Mon t. III*, p. 1429, n. 3. Anonyme, *Dieu seul. Révérende mère Marie-Véronique du Cœur de Jésus. Caroline Lioger, fondatrice de l'institut des sœurs victimes du Sacré-Cœur de Jésus au diocèse de Grenoble*, Namur, 1909, 48 p. *DS*, t. 10, col. 596-598.

³⁵ La congrégation de Marseille existe en 2003 sous ce nom. Celle de Grenoble ou de Draveil n'est plus présente dans les annuaires en cours. La dernière mention relevée est dans *l'Annuaire des instituts de religieuses en France*, Paris, Centre national des vocations, 1961.

³⁶ B. PEYROUS, *Le Cœur du Christ pour un monde nouveau*, Paris, L'Emmanuel, 1998, A. PERROUX, « Le Père Dehon » *op. cit.*, p. 149-173.

³⁷ Dans la plaquette anonyme, respectivement p. 22, 36, 39 et 47.

³⁸ *Mes t. I*, p. 516 et t. III, p. 1368 et 1392. De plus, *DS*, t. 13, col. 397-398.

³⁹ *Mes t. I*, p. 167, 422, n. 1 et t. III, p. 1336, 1401, 1468, n. 1, 156, n. 2, p. 1667.

⁴⁰ Voir *DS*, t. 4, col. 580. Elisabeth de la Trinité a été remarquée par J. MAÎTRE, *Mystique et féminité*, *op. cit.*, p. 360.

⁴¹ Ce jésuite (1831-1897) joue un grand rôle auprès de Marie-Ignace Melin (1860-1941) qui écrit sa vie (Paris, Beauchesne, 1913, 2^e éd., 1942, 356 p.). Ils constituent un des cent cinquante duos remarqués ici, mais seulement évoqués.

⁴² Sur cet épisode au grand retentissement, voir J. GUENEL, *La dernière guerre du pape. Les Zouaves pontificaux au secours du Saint-Siège. 1860-1870*, Rennes, Presses universitaires, 1998, 196 p.

⁴³ Voir *mon t. I*, p. 408-410 et *mon t. III*, p. 1348-1350.

⁴⁴ Lettre du 3 juin 1876 envoyée de Delle (Territoire de Belfort) par Saint-Dominique de la Croix à Hubert Rohault de Fleury. Texte intégral dans *Montmartre*, n° 202, janvier-février 1955, p. 13-15.

⁴⁵ Voir aussi A. DÉRUMAUX, « Origines et mission de la basilique de Montmartre. VI. 1872 : L'année mystique. 7. Débuts officiels de la « Sainte Ligue » (hiver 1871-1872) », dans *Montmartre*, n° 202, janvier-février 1955, p. 7, note 55.

⁴⁶ *Mes t. I*, p. 185, n. 3, p. 749, n. 5, et t. III, p. 1432, n. 1, p. 1447, n. 3.

⁴⁷ I. DUFNER, *Berthe Petit, tertiaire franciscaine (1870-1943) et la dévotion au Cœur douloureux et immaculé de Marie. Suivi d'un chapitre sur les demandes de Notre-Dame de 1830 à nos jours*, 4^e éd., La Seyne-sur-Mer, les Camaldules, 1955, 166 p. Collectif, *Pour mieux connaître le Cœur douloureux et immaculé de Marie, 2^e album de documentation*, préface de Gilles Barthe, évêque de Fréjus-Toulon, La Seyne-sur-Mer, les Camaldules, 1976, 88 p.

B. PEYROUS, *Le Cœur du Christ pour un monde nouveau*, Paris, L'Emmanuel, 1998. P. CATOIRE, « Berthe Petit », *op. cit.*, p. 173-176. Mon t. III, p. 1628-1629.

⁴⁸ I. DUFFNER, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁹ Voir le chapitre 4 de mon tome I : *La France moderne, ses péchés et son salut*, p. 127-156.

⁵⁰ *Isaïe* 42, 1-9 ; 49, 1-6 ; 50, 4-11 ; 52, 13-53, 12.

⁵¹ Voir les « phrases denses et synthétiques » de « la théologie politique contre-révolutionnaire, nourrie de la dévotion du Sacré Cœur » (Daniel Moulinet) proposées par Fabrice Bouthillon dans sa thèse : *La Naissance de la Mardité. Une théologie politique à l'âge totalitaire : Pie XI (1922-1929)*. Strasbourg, Presses universitaires, 2002, 336 p. Chapitre initial.

⁵² « La mort du roi et le péché de la France », dans *Problèmes d'histoire des religions*, t. 10 : *Dimensions du sacré dans les littératures profanes*, édités par A. DIERKENS, Editions de l'Université de Bruxelles, 1999, p. 73-94.

⁵³ Voir son prochain ouvrage, *Sur la terre du remords. Le Sacré-Cœur et la France au XIX^e siècle*. Je le remercie de m'en avoir communiqué oralement la substantifique moelle, de m'avoir invité à parler à son séminaire et de me demander cet article que je souhaite en écho à ses préoccupations.

⁵⁴ Félix Leseur, son époux, devenu veuf, se convertit à la lecture du journal de sa femme et le publie sur les conseils du dominicain Joseph Hébert auquel Elisabeth Leseur s'adressait. Il devient lui-même prêcheur et se consacre à la mémoire de son épouse. Les rapports de ces trois personnes seraient à mettre en lumière selon l'intuition de cette enquête. Voir E. LESEUR, *Journal et pensées de chaque jour*, précédés d'une lettre du P. JANVIER (p. VII-XIV) et d'une introduction de F. LESEUR, *In memoriam* (p. 3-46), Paris, J. de Gigord, 1917, XIV + 340 p.

⁵⁵ Sur la prise de parole de Jeanne et sur sa prise en considération « par un parent » et par d'autres gens « qui croient en la réalité de sa mission et de ses voix », voir l'article de J. LE GOFF dans l'*Encyclopædia universalis*. Là aussi un duo mystique serait à mettre en évidence.

⁵⁶ Voir J. BENOIST, « Le message de Paray-le-Monial », dans *Christus*, n° 190 H. S., mai 2001, p. 83-93, dans une livraison intitulée : *Le Cœur de Jésus. Un retour aux sources*. Sur la fortune de Marguerite-Marie, voir R. JONAS, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Berkeley, University of California Press, 2000, xvi-308 p. Et mes commentaires présentés dans mon site : perso.wanadoo.fr/jacques.benoist

« Mettre au service de son œuvre les forces invisibles » Maurice Barrès et le culte de Jeanne d'Arc

Emmanuel GODO

Pour Jacques Marx

Les Jeanne d'Arc donnent le plus de mal au curé de Ménil-en-Xaintois.

– Nous en avons toujours trois, parce que, vous comprenez, nous ne pouvons pas les garder : elles s'envolent.

Philippe, stupéfait, lève le nez vers les nuages (*Les Amitiés françaises*, 1903).

Après un relatif oubli, les XIX^e et XX^e siècles apparaissent, pour la figure de Jeanne d'Arc, comme des « siècles de la remémoration active »¹ au cours desquels se constitue en France, mais non sans heurts, un culte national. Deux visions de la future sainte s'affrontent au lendemain de la guerre de 1870, « l'une royaliste et catholique, l'autre républicaine, libérale et, sinon rationaliste et positiviste, du moins éloignée de toute croyance religieuse précise. La défaite, l'espoir de la Revanche accrurent encore sa notoriété »². Barrès tire le bilan, en février 1910, de cette effervescence : « Jeanne d'Arc serait-elle en train de devenir pour nous un grand thème, comme le furent chez les Grecs certaines légendes nationales ? Voici que nos écrivains trouvent dans ce sujet le plus noble, le plus émouvant, le plus saisissant, un moyen de se définir »³. Barrès songe ici à Anatole France dont *La Vie de Jeanne d'Arc* est parue chez Lévy en 1908 et à Charles Péguy dont *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc* a été publié dans le numéro du *Cahier de la Quinzaine* du 16 janvier 1910. Barrès se souvient en outre avoir lu, en novembre 1902, l'ouvrage de Siméon Luce, *Jeanne d'Arc à Domrémy*. Autour de Jeanne, il espère que puisse se régler la question du *nous* afin que ce qu'il ne nomme pas encore « les diverses familles spirituelles de la France » puissent transcender leurs divergences dans un culte fédérateur et réconciliateur. Venue d'un champ politique opposé, la démarche œcuménique de Barrès rejoint celle d'un Joseph Fabre qui avait en vain, en 1884, œuvré pour l'institution d'une fête nationale en l'honneur de Jeanne d'Arc afin, espérait-il, que puissent se rapprocher « tous les Français, hommes et femmes, républicains et monarchistes, croyants et libres penseurs, dans une même communion d'enthousiasme »⁴. Toute l'œuvre de Barrès, sur le plan littéraire comme sur le plan politique, est traversée par l'obsession de l'unité : comment faire tenir ensemble des aspirations contradictoires sans les amoindrir et les stériliser ? Telle est la question barrésienne par excellence, qui voit

le conflit politique et la confrontation sous toutes ses formes comme un déploiement d'énergie en lui-même positif à partir du moment où les forces antagonistes participent à la même œuvre – en l'occurrence la grandeur de la France. La Jeanne de Barrès n'est pas le chef de file d'un parti mais une figure qui doit transcender les clivages. Elle-même ambivalente, elle peut incarner la diversité dont est tissée la France tout en la magnifiant en une synthèse faite d'héroïsme et de sacralité.

La figure de Jeanne d'Arc dans l'œuvre de Barrès

Comme nous en avertit Ernest Kantorowicz en préambule de son essai sur les *Deux corps du roi*, le mysticisme politique est enclin à perdre de son charme et à se vider de sa signification quand il est sorti de son milieu d'origine. C'est pourquoi il nous faut prendre soin de resituer le culte rendu à Jeanne d'Arc dans la pensée et la sensibilité politiques de Barrès.

La première occurrence de la figure de Jeanne est fugitive, dans *Un Homme libre*, en 1889. Emblème d'une Lorraine certes héroïque mais qui n'a pas su rester elle-même, elle fait l'objet d'un traitement à l'emporte-pièce, sans égard : « Jeanne d'Arc, que d'autres peuples eussent voulu honorer en lui prêtant les charmes des grandes amoureuses, demeure, dans la légende lorraine, celle qui protège, et cela uniquement. Elle est la sœur de génie de René II ; persévérante, simple, très bonne et un peu matoise »⁵. La désinvolture de l'ironiste fait peu de cas d'une figure qu'il trouve, à ce stade de son évolution intérieure – marqué par ce qu'il nomme le bohémianisme d'esprit –, trop enracinée et trop locale.

C'est surtout à travers *Mes cahiers*, commencés en 1896, que Jeanne d'Arc finit par occuper une place de choix dans la pensée et l'imaginaire barrésiens. Barrès y collecte les notes en vue d'un texte sur les *Enfances* de Jeanne qui n'aboutira pas⁶. Comme tout ce qui compte vraiment pour Barrès le projet concernant Jeanne d'Arc se perd « quelque part dans l'inachevé ». Seuls deux textes issus de cet archipel poétique parviendront à la pleine lumière de la publication : le chapitre v des *Amitiés françaises*, « Philippe à Domremy », en 1903 et « L'enfance de Jeanne d'Arc » en 1923, publié de façon posthume dans *Le Mystère en pleine lumière*. Dans ces deux textes, la figure de Jeanne d'Arc est liée à l'enfance : dans le premier, un enfant, Philippe, vient à Domremy poursuivre son apprentissage de ce qu'on pourrait appeler la francité en vertu d'une pédagogie de l'imprégnation et de la présence réelle de la mémoire à travers le lieu. La vie de Jeanne d'Arc y apparaît sinon légendaire du moins légendée, se prêtant à la mise en vignettes, pédagogie élémentaire et poétique par laquelle un père transmet à son fils une certaine idée de la ferveur et du don. La Jeanne ici dessinée n'est ni la guerrière ni la suppliciée : c'est l'enfant qui court vers sa propre destinée avec un mélange d'assurance et d'insouciance fascinant pour celui qui a connu, dans son chemin vers lui-même, les affres de l'atermoiement : « Pour apaiser l'émoi de Philippe, je lui raconte mille traits de Jeanne d'Arc : qu'elle soignait les enfants malades dans les chaumières de Domrémy ; qu'elle aimait à prier dans l'église au milieu des garçons et des filles recueillis par les Franciscains et qu'on appelait les « petits-enfants des mendiants » ; qu'elle et ses camarades couraient, en se tenant par la main, du haut en bas de la colline, du Bois-Chesnu jusqu'à la rivière, à travers la prairie »⁷. On ne sait plus, dans l'effort d'empathie que nécessite

l'approche du passé, qui enseigne qui. L'adulte, qui semble au départ éclairer l'enfant, finit par prendre conscience que c'est l'enfant qui l'aide à comprendre ce qu'il veut lui transmettre : « Pour que je me promène avec fruit dans les domaines de Jeanne d'Arc, rien ne me vaut la société de mon petit garçon, car il me rend sensible et vivante avec une force incomparable l'idée de continuité. Il me dispose à mieux comprendre, à mieux chérir l'enfant qui, sur un sol prédestiné par d'antiques effluves saints, se formait une héroïque volonté de maintenir la tradition française »⁸. Dans le second texte, l'écrivain, au soir de sa vie, s'interroge, de nouveau, sur ce que peut signifier l'éveil à soi, la détermination d'une destinée à partir de la rencontre avec le mystère, thèmes centraux d'une œuvre entièrement dévouée au développement de la personne.

Il faut dire que le culte rendu à Jeanne d'Arc croise un certain nombre de notions clefs de la pensée barrésienne. Celle de légende féminine tout d'abord. Après Marie Bashkirtseff et sa « légende d'une cosmopolite » dans la période égotiste, Jeanne d'Arc incarne la femme et plus encore la jeune femme, la femme encore porteuse d'enfance, celle qui, en tant qu'Autre proche, est médiatrice avec le mystère de l'origine. Barrès évalue lui-même l'intensité poétique des grandes figures de son féminin à l'aune de Jeanne : « J'aime la femme un peu folle, l'inspirée. N'y a-t-il pas dans la *Germania* un mot qui porte Velléda. Toutes ces femmes de Walter Scott. J'ai manqué d'accent pour ma Bérénice, pour ma Marina, pour mon Astiné »⁹. Jeanne, dans la première rêverie barrésienne, est la sœur aînée des héroïnes du *Jardin de Bérénice*, de *L'Ennemi des lois* et des *Déracinés*.

Par ailleurs, la notion de culte est centrale chez Barrès – du Culte du Moi au Culte de la Terre et des Morts, la pensée de Barrès a toujours été aimantée par la question du rite – comme puissance d'intégration salvatrice face au risque de dilution et de dislocation qui menace le moi, tant dans son rapport à lui-même que dans sa confrontation à la communauté à laquelle il est tenu de s'agréger.

Enfin Barrès retrouve en Jeanne d'Arc le motif de l'intercession : la définition de soi passe par le truchement d'une figure, par une médiation salvatrice qui n'exempte pourtant jamais celui qui en bénéficie d'un travail sur lui-même. Des intercesseurs d'*Un homme libre* aux méditations sur Pascal ou sur Goethe, toute l'œuvre de Barrès est jalonnée de compagnonnages et de chants amébées qui permettent au sujet de se penser à travers celui qui sait rendre l'altérité proche et accessible.

Jeanne d'Arc et les principes du nationalisme barrésien

Il est important de comprendre qu'il n'y a pas de rupture dans l'œuvre barrésienne. Que le nationalisme n'est pas l'antithèse mais bien le prolongement de l'individualisme. Comme le résume Barrès dans *Scènes et doctrines du nationalisme* en 1902 : « Penser solitairement, c'est s'acheminer à penser solidairement »¹⁰. Toute l'évolution de Barrès s'explique par le désir de fonder une communauté acceptable – qui n'assèche pas l'individu en l'agglomérant à une totalité sans âme. Jeanne d'Arc, comme Pascal ou Benjamin Constant, est d'abord une individualité-phare. Avant d'être l'étendard, la femme porte-drapeau, elle est l'individu qui s'accomplit au plus haut degré et qui sait se mettre au service du groupe sans renoncer à ce qu'il est, l'individu qui transmue sa faiblesse native en force. Si Jeanne d'Arc est une figure du

dépassement de la fragilité, sa puissance garde la grâce que seule confère à l'être une vulnérabilité assumée comme telle. La Jeanne de Barrès est une Jeanne pascalienne, grande en ce que son héroïsme est indissociable d'une précarité ¹¹.

Ce qui se joue autour de Jeanne, c'est donc d'abord l'affirmation et la reconnaissance des prérogatives sacrées de l'individu. Elle n'est pas la patrie, elle est la jeune fille qui a su naître à sa vocation, archétype de ce que chacun est appelé à vivre et que Barrès résumera dans *Une Enquête aux pays du Levant* : « Il s'agit pour chacun de nous qu'il trouve en soi la source cachée de l'enthousiasme. Il s'agit que chacun devienne lui-même à la plus haute puissance » ¹². Jeanne, c'est le plus d'individualité dans le maximum de communauté. En cela elle est la figure emblématique du nationalisme tel que Barrès le conçoit : comme la réalisation de l'individu. Il faut se souvenir, si l'on veut éviter les simplifications abusives ou les contresens, comme ceux qui surabondent dans les analyses de Zeev Sternhell par exemple, des principes du nationalisme barrésien.

Tout d'abord, pour Barrès, le nationalisme est *l'acceptation d'un déterminisme*, c'est-à-dire la reconnaissance, libre, pleine et entière, par l'individu, qu'il n'est qu'un maillon d'une chaîne, plus sensible et symbolique que biologique, qui le précède et qui lui succédera. Jeanne d'Arc, statue ou jeune fille déguisée, incarne *l'éternelle présence du passé*, figure offrant à toute une époque l'occasion de reconnaître sa dette à l'égard du passé. Elle dit la gloire, la combativité et la souffrance à travers un héroïsme humanisé par le tragique. Offerte à l'identification de tout un chacun, elle incarne une fragilité qui a su se transmuier en force. Elle est un emblème qui fonctionne aussi bien sur le plan individuel (héroïne à portée de visage que sa féminité et son apparente précarité rendent proche) que sur le plan collectif (la France amputée de l'Alsace et de la Moselle) : une Jeanne devant laquelle la communauté nationale se réunit et avec laquelle chacun peut converser.

Par ailleurs, la pensée nationale est, pour Barrès, un antidote à la pensée rationnelle. Une communauté ne saurait se fonder sur le seul partage des idées. La raison morale ne peut suffire à constituer une communauté forte. Cette critique du logos trouve son acmé dans la définition de l'intellectuel fomentée par Barrès lors de l'affaire Dreyfus : « Intellectuel : individu qui se persuade que la société doit se fonder sur la logique et qui méconnaît qu'elle repose en fait sur des nécessités antérieures et peut-être étrangères à la raison individuelle » ¹³. Jeanne d'Arc n'est pas une idée abstraite. Non seulement elle vient du passé le plus lointain, mais tout son destin repose sur un appel dont le sens échappe à la raison : le culte qui lui est rendu ressemble à une célébration du mystère. Il ressortit à une mystique et à une mythologie nationales ¹⁴. D'où la réaction lors de l'affaire Thalamas, en 1904 : professeur de seconde au lycée Condorcet, Thalamas fut pris à partie par ses élèves pour avoir douté du caractère sacré de Jeanne d'Arc – dans la perspective barrésienne, Thalamas symbolise l'enseignement rationaliste, pourvoyeur d'incrédulité donc de désenchantement. Jeanne d'Arc est un formidable défi à la raison, en cela inépuisable source d'enthousiasme. Elle offre à une communauté qui se dessèche et se stérilise la possibilité de réinventer une ferveur en lieu et place de la froide rationalité. Elle rejoint une image forte de l'imaginaire barrésien, celle du forage : « L'intelligence, quelle petite chose à la surface de nous-mêmes ! » ¹⁵. Célébrer Jeanne d'Arc, c'est

reconnaître que l'être individuel et collectif est mû par des puissances chthoniennes. L'enjeu n'est pas de s'affranchir des bornes de la modernité juridique mais d'inventer un sacré républicain et un ensemble de rites mobilisateurs. Parler devant la statue de Jeanne d'Arc, c'est sortir des cadres étroits et stériles de la contemporanéité en reliant le présent à un fonds sensible et passionnel. En cela la harangue en pleine rue, place des Pyramides, est l'antithèse du discours au parlement. Il s'agit de substituer aux abstractions démocratiques une présence réelle. Le culte rendu à Jeanne d'Arc est *catholique* en cela, l'eucharistie politique reposant sur la foi en une transsubstantiation. Jeanne d'Arc n'est pas un signe mais un symbole vivant : « (...) elle est une image du Christ. Elle est un héros selon le Christ, une sainte »¹⁶. En écrivant cela, Barrès ne souligne pas seulement la catholicité de Jeanne : il justifie à l'avance la liturgie politique dont elle sera le centre.

Enfin, la nation est un ensemble de biographies. L'enjeu de la politique moderne est de trouver le rite qui parle à chacun tout en fondant une collectivité digne de ce nom. « Chacun porte dans sa conscience des images douloureuses et vénérées auprès desquelles le monde est sans couleur », écrit Barrès dans *Scènes et doctrines du nationalisme*¹⁷. Jeanne d'Arc, dans les archétypes de la famille éternelle, incarne, auprès du père, de la mère et du fils, la fille. Blessée et rayonnante, humble et extraordinaire, elle apparaît comme le modèle du service, offert à l'imitation de chacun. « Dans toute la vie de Jeanne, ce qu'il y a d'effroyable, c'est de voir la sensibilité de cet être »¹⁸, écrit Barrès en 1908, dessinant une figure de la proximité, sœur en humanité et en courage de quiconque veut servir.

Une figure de la synthèse

Liée au culte nationaliste, la Jeanne d'Arc de Barrès ne se situe cependant pas dans la lignée partisane du nationalisme antisémite. Comme l'a montré Michel Winock, Jeanne d'Arc est devenue, dans certains milieux, une icône de la haine, représentant l'antithèse du Juif, incarnant la Terre et les racines quand le Juif incarne l'errance et le monde désorienté de la ville, la paysanne issue du peuple vouant sa vie au travail et à l'effort, symbolisant une existence saine et naturelle, par opposition au nomade qu'est le Juif fantasmé des antisémites, spéculateur jouissant indûment du travail des autres, vivant dans un monde morbide et intellectuel. Jeanne d'Arc, dans cette vision manichéenne, c'est la Patrie, l'unité nationale, la servante de la royauté alors que le Juif représente l'Anti-France, agent de la décomposition, profiteuse de la Révolution, cosmopolite sans conscience nationale. Jeanne, c'est la spiritualité incandescente de la Sainte catholique par opposition au Juif matérialiste qui après avoir été déicide se fait, dans l'ombre, destructeur de patrie. Michel Winock, à l'appui de sa démonstration, cite à l'envi Drumont, Soury, Rochefort et d'autres mais ne peut guère s'appuyer sur des formules de Barrès¹⁹. La Jeanne d'Arc de Barrès, loin d'être aussi partisane que celle de ses amis politiques, doit être lue comme un effort inlassable de synthèse.

Tout d'abord entre le passé et le présent. Le culte rendu à Jeanne d'Arc est en lui-même garant de la continuité des temps historiques et apparaît comme un élément permettant de suturer en partie les grandes plaies de la nation française, à la façon d'un pont par-dessus les ruptures. Barrès est sensible à cette idée de continuité jusque dans

ses détails en apparence les plus insignifiants : « Les coutumes de Mai que l'on voit dans l'enfance de Jeanne d'Arc subsistent encore. M^{me} Marot m'en parle » ²⁰.

Ensuite entre la région et la nation. Jeanne d'Arc, c'est la Lorraine qui se met au service du pays tout entier, symbolisant une France décentralisée, assumant la spécificité de chacune de ses provinces, diverse dans son unité, accordée dans sa diversité : « Jeanne était née pour sauver la France. Elle ne se prêta, toutefois, à ce grand rôle que parce qu'elle s'inclinait devant les prophéties locales, devant les sages Lorrains, qui disaient le bon droit du Dauphin » ²¹. La France menacée du xv^e siècle fait évidemment écho à la France contemporaine amputée d'une part essentielle d'elle-même. Le sacrifice de Jeanne, sa manière de mettre sa personne au service de la France ont pour but de devenir des modèles pour des contemporains en mal de vocation.

Entre raison et mystère. Jeanne d'Arc est prophétesse, inspirée et lucide, son héroïsme puise sa source dans la vaticination. Barrès extrait du livre de Siméon Luce cette formule « à pleurer de plaisir », de Jeanne devant ses juges : « Si j'étais au milieu des bois, j'y entendrais bien mes voix » ²².

Enfin entre christianisme et paganisme : « (...) Jeanne n'est pas une bergère ignorante : elle est, au contraire, miraculeusement cultivée, dans ce vieux pays nourri de légendes, de récits de voyageurs, d'Évangiles (authentiques ou apocryphes). Elle est toute raison en même temps que tout mystère. En elle s'unissent, comme il dit si curieusement, le sang de Velléda et celui des centurions romains » ²³. Liée à une sacralité païenne, proche en cela de la sorcière ou de la fée, Jeanne d'Arc n'est pas *seulement* une sainte catholique. La spiritualité barrésienne a besoin de ces ancrages terriens ²⁴ : « Et quand Jeanne affirmait qu'elle ne serait jamais brûlée ? Voulait-elle dire qu'elle s'envolerait par la fenêtre ou que son corps, c'était la croyance des sorciers, ne brûlerait pas. Vous autres, vous ne connaissez que les vieilles sorcières. Mais elle, c'est la jeune sorcière » ²⁵.

Héroïne suspendue entre la sibylle et la sainte en qui s'unissent les voix de la terre et du ciel, elle est l'équivalent humain de l'arbre, symbole-clé de l'imaginaire barrésien, représentant une sainteté ²⁶ enracinée, un catholicisme terrien s'accommodant de la présence des « dames fées » ²⁷. C'est en cela qu'elle est liée à un paysage : pour comprendre Jeanne, il faut arpenter Domrémy. Le principe barrésien de la communion avec le paysage est fondé sur la foi en une présence réelle : méditer dans les lieux où Jeanne a vécu, c'est se mettre en mesure de la comprendre, non plus au sens étroitement intellectuel du terme mais en un sens plus intime, engageant la totalité de l'être : « On est près de la terre : on entend respirer cette belle campagne et sa fidèle population ; on voit les points de suture qui relient le monde gaulois au monde catholique romain. Dans ce paysage qui n'a pas bougé, si l'on médite ces vieux textes, on s'enrichit d'une intelligence qui ne diffère pas de l'amour » ²⁸. La raison seule ne peut reconstruire le parcours de Jeanne, comme en témoigne cette note des *Cahiers* du 11 septembre 1902 : « Maladive journée qui me brise les nerfs. Avec mon fils à Domrémy. Perpétuel attendrissement. Est-ce vieillesse ? J'ai honte d'être toujours au moment des larmes. Divine douceur de ce paysage racinien, si mol, chétif et fort. Ce n'est point volupté, car c'est désir de donner sa vie » ²⁹. Le paysage n'est plus seulement le lieu, c'est l'être devenu lieu – Domrémy, c'est Jeanne devenue paysage : « De l'héroïne à sa

vallée natale, c'est un tel échange d'influences que je ne m'étonne point si l'image que je garde aujourd'hui de ce canton béni répète les grands traits moraux que j'ai toujours cru voir au visage de Jeanne d'Arc », « (...) à Domrémy Jeanne se respire encore »³⁰. Tout le système politique de Barrès est fondé sur le principe de la rêverie : le culte de la terre et des morts n'a aucun fondement scientifique, même s'il arrive à Barrès de se laisser aller à la recherche de cautions pseudo-savantes. La dette du vivant à l'égard des morts ne s'appuie pas sur des filiations sclérosantes mais sur le décryptage ému de traces : « L'ombre de Jeanne est sur cette vallée comme un mystérieux clair de lune »³¹. Partant, Jeanne d'Arc n'est pas réductible à un quelconque régionalisme : « Tout ce pays, bien qu'il s'unisse avec la pensée de l'héroïne, est insuffisant à la définir et à la contenir, comme il le fut à la retenir »³². Le paysage auquel on s'enracine est un socle qui n'enferme pas et une assise qui rend possible la déambulation dans le monde en évitant au sujet errance et effacement.

Jeanne d'Arc, comme ne cesse de le redire Barrès dans ses *Cahiers*, est fille des bois sacrés : « Jeanne était sensible, perméable aux vieilles fables, aux forces antiques du sol natal. Son église et son foyer familial n'étaient pas le terme extrême au delà duquel elle ne remontait pas. Beaucoup de choses lui venaient de la Gaule romaine et de la Gaule pure. Les hypothèses de détail seraient bizarres et contestables mais si l'on écoute le son de sa vie il s'accorde avec les plus vieilles légendes celtiques. Jeanne a ses racines dans tous les étages de la nation française »³³, écrit Barrès dans une conférence prononcée sur Jeanne d'Arc à l'Université des Annales le 20 janvier 1908. Jeanne n'est pas seulement l'héroïne chrétienne, c'est l'héroïne nationale, aussi bien gauloise que catholique. Barrès y revient encore en 1910 : « Jeanne a prié la Vierge près des fontaines, elle aimait les cloches, elle combine l'héroïsme romanesque des druides avec les délicatesses et les austérités des hommes qui sont venus détruire le culte des anciens héros. Elle est le point de fusion »³⁴. Barrès, lorsqu'il participe à la commission parlementaire chargée d'examiner l'éventuelle institution d'une fête nationale, note dans ses *Cahiers* l'unanimité qui se dégage autour de la figure de Jeanne d'Arc. Ce qui fait échouer le projet, c'est la crainte de voir Jeanne d'Arc et donc cette fête nationale récupérées par l'Église. Tout le travail de Barrès consiste alors à déchristianiser Jeanne ou du moins à la repaganiser. Il cite Hugo qui, dans son *William Shakespeare*, regrette que Jeanne d'Arc n'ait pas de monument digne d'elle : « Il faut à Jeanne d'Arc un trophée grand comme Notre-Dame. Quand l'aura-t-elle ? ». Parce qu'en elle se combinent des aspirations plurielles, Jeanne apparaît comme l'emblème exemplaire de l'accord intérieur, seul rempart contre la dissémination, cette phobie barrésienne : « Les diverses puissances religieuses éparpillées dans cette vallée meusienne, à la fois celtique, latine et catholique, Jeanne les ramasse et les accorde, dût-elle en mourir, par un effet de sa noblesse naturelle »³⁵. Jeanne d'Arc apparaît comme la seule figure qui puisse réconcilier les diverses sensibilités politiques de la France.

Images du rite

Comme tout rite sacré, le culte rendu à Jeanne d'Arc se situe au carrefour de quatre réalités : le mythe fondateur (l'histoire tragique de Jeanne) ; la re-présentation symbolique du récit originel par le rite (sa réactualisation) ; la consolidation du

lien social qui en découle ; enfin la structuration de l'identité de l'individu que la participation au rite permet d'opérer.

Le rite, dans la lecture et la pratique barrésiennes, est d'abord synonyme de ferveur. Barrès le proclame dans un discours à la distribution des prix de l'orphelinat de la Société de protection des Alsaciens et Lorrains demeurés français, le 25 juin 1906 : « (...) sur les coteaux de Domrémy a fleuri sainte Jeanne d'Arc que notre silence et nos têtes baissées peuvent seuls louer » ³⁶.

La figure 1 représente Barrès prononçant un discours en compagnie de Paul Déroulède, le 14 juillet 1912, place des Pyramides, devant la statue de Jeanne d'Arc. La présence, à la gauche de l'orateur, de Déroulède définit d'emblée la visée principale de la cérémonie : la revanche. La perspective est ici mystique, guerrière et patriotique. Il faut rappeler que c'est en 1875 que la statue équestre de Jeanne d'Arc est commandée par Jules Simon au sculpteur Frémiet, point de départ d'un véritable engouement national. L'érection de la statue à Paris comme en de nombreuses villes de France est perçue comme une réaction à la défaite, comme si la prolifération de l'image de la Pucelle, comme autant d'ex-voto, servait à réparer, symboliquement, l'affront et à préparer sa réparation effective par les armes. La totémisation de la figure guerrière sert à des rites conjuratoires, provisoirement cathartiques et dont la visée ultime est de devenir mobilisateurs d'énergie. Le problème est que la figure de Jeanne fait l'objet de lectures antagonistes : sainte de la République, susceptible de renouer les fils rompus du dialogue entre l'Eglise et la République, elle se révèle au contraire un terrible point de dissension. L'archevêque d'Aix, M^{gr} Gonthe-Soulard écrit en 1894 : « Jeanne appartient à l'Eglise... *Johanna nostra est*. On ne laïcise pas les saints », faisant écho à la proclamation d'un socialiste comme Lucien Herr qui écrivait en 1890 : « Jeanne est des nôtres, elle est à nous ; et nous ne voulons pas qu'on y touche » ³⁷. Sainte de l'Eglise ou fille du peuple trahie par l'Eglise ? Béatifiée en 1909, Jeanne d'Arc était célébrée le deuxième dimanche du mois de mai. Mais un Comité de la fête civique de Jeanne d'Arc existait depuis 1880. La pensée barrésienne et la ritualisation qui en découle visent à sortir du dilemme par le truchement de la dynamique nationaliste, supposée transcender les clivages. Pour Déroulède, le retour des provinces perdues passe par un redressement national préalable : il faut en finir avec le régime parlementaire. Ce que signifie la présence de Déroulède, c'est cette conviction que seules une re-mobilisation et une revivification de l'énergie nationale pourront redonner au pays son lustre terni. Comme le résume bien Michel Winock, le mythe de Jeanne d'Arc est régénérateur, dans la lecture nationaliste, pour au moins trois raisons : son origine terrienne, s'opposant au cosmopolitisme dénaturant ; le fait qu'elle incarne la patrie unie ; qu'elle représente la force de l'esprit contre les forces infécondes du matérialisme.

Le lieu où se déroule la cérémonie a son importance : il s'agit de Paris. L'orateur Barrès est alors député de Neuilly. Mais c'est le chantre de l'enracinement lorrain qui parle. Le Paris qui se dessine est en quelque sorte re-nationalisé, ré-enraciné. C'est parce que l'orateur est lorrain, c'est parce qu'il a fait et refait le pèlerinage sur les terres de Jeanne que sa parole a quelque légitimité. Pour connaître Jeanne, il y a deux moyens, dit Barrès : lire les documents du procès ou aller à Domrémy : « Je suis allé dans cette boue retrouver les hêtres de Jeanne d'Arc » ³⁸. Et si Barrès s'échine

à exhumer les racines lorraines de Jeanne, ce mouvement n'a pas pour vocation de figer la sainte dans une histoire locale mais au contraire de mieux faire apparaître son pouvoir de dissémination, voire d'insémination. Car si le mystère de la naissance de Jeanne à elle-même est lié à la Lorraine, la geste johannique est liée à Chinon, Poitiers, Tours, Orléans, Patay, Gien, Troyes, La Charité, Compiègne, Bourges, Rouen. En un mot, c'est une histoire française.

La date a également son importance. C'est le 14 juillet. L'enjeu est clair : refonder le sacré républicain, suturer la césure révolutionnaire. Jeanne est fille du peuple – Barrès est fasciné par la figure de Louise Michel, la « Jeanne d'Arc de la Commune ». Le lieu n'est pas indifférent, la rue (contre la chambre), métonymie de la république du peuple. C'est bien le drapeau tricolore qui orne la place. L'aura de Jeanne a une forte composante épique : sa gloire est le fruit de son élévation (paysanne, elle vient du bas ; guerrière et martyre, elle connaît le mystère des élévations). Ce n'est pas le ciel des idées morales qui descend sur terre. Le centre de gravité s'est déplacé : *De caelo in inferna*, selon la formule barrésienne. C'est du bas que part l'énergie. Si la statue de Jeanne est au-dessus, c'est qu'elle s'est élevée.

L'orateur, quant à lui, est de plain-pied. Sa parole aussi vient du bas et sait renouer, par la force qu'il puise chez son inspiratrice, avec le prestige des armes. C'est une parole qui tire sa justification et son efficacité de sa proximité d'âme avec Jeanne. La dramaturgie fait de l'orateur un simple porte-parole. Entre l'action passée de Jeanne, la parole actuelle de l'orateur et l'action militaire à venir, il n'y a pas de solution de continuité. La geste de Jeanne engendre le discours qui lui-même appelle à la reconquête. L'orateur est un simple médiateur qui escompte que du « musée de l'honneur »³⁹ qu'est devenu le canton de Domrémy un appel à l'action puisse se faire entendre.

La figure 2, qui montre Maurice Barrès en conversation avec Jeanne d'Arc, le 13 juin 1913, aux Tuileries, est un cliché maladroit extrait d'une épopée moderne qui resterait à écrire ; ce n'est pas seulement le présent qui s'ennoblit de la présence symbolique du passé glorieux, c'est ce passé qui cesse d'être inaccessible pour redevenir possible dans le sourire bon enfant. Et la rigidité hiératique de la pose. Toute ridicule qu'est cette photographie, rien n'y fait : la gloire dont Jeanne est le symbole tangible est de nouveau accessible. L'orateur n'est plus saisi en train de discourir mais conversant avec un simulacre. On notera le léger sourire – celui d'un homme sûr qu'il faut « trouver l'âme de Jeanne d'Arc sous son pittoresque ». La théâtralisation, le travestissement ne sont que des pis-aller. Barrès sait bien que « c'est ici, dans ces vallées isolées que la source, pour qui saurait la retrouver, coule toujours dans sa parfaite limpidité »⁴⁰. Le rite se fait toujours faute de mieux, en lieu et place de l'immédiateté fantasmée. Il passe par une théâtralité dont le kitsch ne doit pas oblitérer l'efficace⁴¹. C'est dans le paysage, dans la méditation poétique que l'on peut espérer renouer avec l'âme de Jeanne. Cette image dit tout le pathétique d'une ritualisation désespérée dont on peut dire que Barrès ne sera jamais totalement dupe. Barrès sait que « ce qui reste de Jeanne », c'est « le parfum de ses fleurs, le son de ses cloches, l'immatériel »⁴². La politique se lit alors comme la poursuite de la poétique par d'autres moyens, forcément vains. Le rite politique n'est pas totalement sacré : il ressortit à une forme composite, mêlée de profane et revêt un aspect ludique (comme

le dit Claude Rivière, le rite profane s'apparente au jeu de rôles). La Jeanne d'Arc des rites et des discours publics est une version simplifiée du personnage ambivalent que les notes des *Cahiers* composent. Il reste peu de choses de la jeune sorcière et de la sibylle dans la sainte combattante autour de laquelle une foule se réunit. Il s'agit là d'une simplification nécessaire comme en produit tout passage du littéraire au politique ⁴³. Mais le sourire n'est pas la marque d'une distanciation d'ironiste. En une autre circonstance, Barrès explique la nature particulière de ce sourire : dans le vingtième cahier, il raconte sa visite à Rouen le 7 juillet 1908 et commente ainsi la place de la Pucelle décorée d'une fontaine avec une statue de Jeanne d'Arc par P. Slodtz : « Elle a des hanches. C'est une maîtresse de Louis xv. L'idéal du dix-huitième siècle était qu'elle fût une femme. C'est une Clorinde, une belle guerrière. Oserai-je le dire : cette « ridicule statue » dont j'accorde qu'on ne peut la regarder sans sourire, je m'aperçois qu'on lui sourit avec sympathie » ⁴⁴. Toute ritualité passe par une forme de théâtralité. Barrès a lui-même eu le projet d'écrire une pièce de théâtre autour de la figure de Jeanne d'Arc. On en suit l'avancée dans le trente-septième cahier commencé à Charmes le 1^{er} janvier de la tragique année 14 : « Plan à étudier. Histoire d'une vocation. Analyser ce qu'il y a dans le génie de Jeanne. La prophétesse gauloise, la fée qui met au service de son œuvre les forces invisibles, mystérieuses, – et puis la sainte » ⁴⁵.

Le visage de Barrès, qui ne renonce pas à comprendre « de quel besoin Jeanne est l'expression », est tourné, comme aimanté par la justesse mensongère de la parodie. Jeanne a quelque chose à nous dire : « Pour nous tous Jeanne est une fée, une sainte, une merveille. Il faudrait que nous n'eussions plus un cœur allègre pour cesser de l'aimer » ⁴⁶. Ce que peut signifier le sourire du devisant, c'est que Jeanne suscite une joie plus forte que tous les désenchantements, que toutes les tentations au renoncement, même si le culte politique que Barrès contribue à créer autour de la figure de Jeanne est indissociable de la conscience de sa précarité ⁴⁷.

Ce qui se donne aussi à voir, dans ces images, c'est l'écrivain homme politique, l'écrivain qui met son hétérodoxie fondamentale au service d'un combat, d'une cause nationale. Prince de la jeunesse devenu député nationaliste, Barrès n'est pas n'importe quel écrivain patriote, c'est un écrivain qui vient originellement de l'avant-garde et qui cherche à convertir la force iconoclaste de son écriture en facteur d'ordre, sûr – mais au prix de quelles tensions ! – que la politique peut être le prolongement naturel de la littérature : l'histoire d'un pays s'agençant comme celle d'un individu qui se construit et comme un livre qui s'écrit. L'écrivain n'est plus le « rêveur sacré » hugolien, disposant *de facto* de la voix qui vient des cieux. C'est quelqu'un qui, à force de volonté et de sacrifice sur sa propre œuvre et son propre statut, se met en mesure de comprendre ces voix, de les lire et d'en garder, patiemment et le plus souvent de façon ingrate, un écho fragile dans une parole ouvertement désheurée qu'il cherche coûte que coûte – quitte à endosser cet habit de politique moins flamboyant que celui du poète – à faire entendre dans le bruit du désenchantement ambiant. Barrès dessine une figure originale de l'engagement : celle du serviteur sacrifié. Le sacerdoce de l'inspiré laisse la place à celui de l'artiste qui accepte de prélever la part la plus noble de sa création pour la reverser à l'édification d'une communauté enfin acceptable. Ce qui se

met en scène, sur ces clichés, c'est l'abnégation de l'écrivain qui a choisi d'enraciner son œuvre – en consentant à en dédorer le prestige – au cœur du politique.

*

* *

Mais le désir de Barrès de voir se réunir autour de Jeanne d'Arc les diverses familles de pensée qui font son identité, se heurte à l'esprit de division qui envenime la France : « La défaite de 1871, la longue méditation sur le sort de la patrie qui en découle, les luttes politiques qui mettent aux prises républicains et monarchistes, la crispation d'un catholicisme en perte d'autorité publique et en proie aux attaques anticléricales, toutes les passions vont jouer en faveur de la glorification de Jeanne d'Arc, dont la mémoire va se trouver écartelée entre les partis »⁴⁸. Laurent Tailhade, dans *L'Action*, traite Jeanne d'Arc d'idiote et voit en elle une « mascotte militaire » et une « idole clérico-laïque dangereuse à toute pensée libre »⁴⁹. En 1907, Clemenceau, alors président du conseil, interdit aux fonctionnaires et aux officiers de participer aux processions orléanaises en l'honneur de Jeanne d'Arc dans lesquelles prendraient place des ecclésiastiques. Le clergé renoncera à défilier, en raison de la présence des loges maçonniques dans le cortège. On le voit, le pouvoir réunificateur de Jeanne est loin d'être aussi fort que Barrès l'avait espéré. En 1912, un projet analogue à celui de Joseph Fabre échoua pour les mêmes raisons. Barrès avait cru, pourtant, que le temps des dissensions était dépassé, sûr que chacun « peut personnifier son idéal en Jeanne d'Arc » : « Elle est pour les royalistes le loyal serviteur qui s'élançe à l'aide de son roi ; pour les césariens, le personnage providentiel qui surgit quand la nation en a besoin ; pour les républicains, l'enfant du peuple qui dépasse en magnanimité toutes les grandeurs établies ; et les révolutionnaires eux-mêmes la peuvent mettre sur un étendard en disant qu'elle est apparue comme un objet de scandale et de division pour être un instrument de salut »⁵⁰. Il faudra attendre la Grande Guerre de 14 pour que la réunion escomptée ait lieu. Barrès dépose dès décembre 1914 une proposition de loi visant l'institution d'une fête nationale de Jeanne d'Arc : « Quand l'Allemagne glorifie et justifie, pour mieux les déchaîner, tous les instincts brutaux, groupons-nous autour de cette incomparable image de la force jointe à la plus rayonnante loyauté »⁵¹. Le 14 avril 1920, Barrès réitère sa proposition en la présentant en ces termes : « Il n'y a pas un Français, quelle que soit son opinion religieuse, politique ou philosophique, dont Jeanne d'Arc ne satisfasse les vénérationes profondes. Chacun de nous peut personnifier en elle son idéal. Etes-vous catholique ? C'est une martyre et une sainte, que l'Eglise vient de mettre sur les autels. Etes-vous royaliste ? C'est l'héroïne qui a fait consacrer le fils de saint Louis par le sacrement gallican de Reims. Rejetez-vous le surnaturel ? Jamais personne ne fut aussi réaliste que cette mystique ; elle est pratique, frondeuse et goguenarde, comme le soldat de toutes nos épopées... Pour les républicains, c'est l'enfant du peuple qui dépasse en magnanimité toutes les grandeurs établies (...) Enfin les socialistes ne peuvent pas oublier qu'elle disait : « J'ai été envoyée pour la consolation des pauvres et des malheureux ». Ainsi tous les partis peuvent réclamer Jeanne d'Arc. Mais elle les dépasse tous. Nul ne peut la confisquer. C'est autour de sa bannière que peut s'accomplir aujourd'hui, comme il y a cinq siècles, le miracle de la réconciliation nationale »⁵². Le 24 juin 1920, la fête de Jeanne d'Arc était reconnue officielle, approuvée à l'unanimité des députés et sans débat : « La République

française célébrera annuellement la fête de Jeanne d'Arc, fête du patriotisme »⁵³, bien que Benoît XV ait canonisé Jeanne le 16 mai précédent. « La fête de Jeanne d'Arc, ce n'est pas seulement une exaltation lyrique, une journée de poésie française, c'est un pressant appel à toutes les parties de la nation pour qu'elles s'inspirent de la France éternelle, le mystère en plein soleil, c'est aussi comme un résumé des forces de la France d'aujourd'hui »⁵⁴. Fruit de l'Union sacrée, il serait restrictif de ne voir dans la Jeanne de Barrès qu'un moment de la ferveur patriotique. Cet effort de synthèse et de mobilisation des énergies rejoint la préoccupation primordiale de l'œuvre de Barrès : la quête de l'enthousiasme, individuel et collectif. Elle croise la préoccupation de nombreux contemporains de sortir la France des clivages mortifères⁵⁵. Nationalisme, catholicisme ne sont, pour Barrès, que des stations dans un cheminement qui n'a de destinations qu'imparfaites, qui ne sont jamais des fins en soi mais tout au plus des acclimatations et des accommodements faute de mieux. Quand le combat semble marquer une pause, en 1921, Barrès note dans ses *Cahiers* : « Une pure lumière inondant tout, voilà mon appel, ma patrie » : « (...) les extases de Swedenborg, la vision de Descartes, l'abîme de Pascal, la mission de Jeanne d'Arc, le démon de Socrate, la dictée des anges et de Dieu, les aventureux voyages de l'esprit »⁵⁶ sont autant de chiffres offerts à l'homme que menace le désenchantement. La Jeanne de Barrès n'est ni nationaliste ni catholique, c'est une icône offerte à l'identification de chacune des familles spirituelles de la France, un miroir peut-être mais un miroir grandissant.

Notes

¹ M. WINOCK, « Jeanne d'Arc », dans *Les Lieux de mémoire*, tome 3, sous la direction de Pierre NORA, Gallimard, Quarto, 1997, p. 4431.

² P. CONTAMINE, « Jeanne d'Arc dans la mémoire des droites », dans *Histoire des droites en France*, sous la direction de Jean-François SIRINELLI, Gallimard, NRF, Essais, tome 2, *Cultures*, 1992, p. 399.

³ M. BARRÈS, *Mes Cahiers, L'Œuvre de Maurice Barrès*, Au club de l'honnête homme, 1965-1968, tome XVI, p. 264-265. C'est à cette édition des œuvres de Barrès que nous référerons tout au long de cet article, sauf indications contraires.

⁴ J. FABRE, cité par Philippe CONTAMINE, *op. cit.*, p. 410.

⁵ *Un homme libre*, *op. cit.*, tome I, p. 201.

⁶ Sur cet aspect, lire « La Jeanne d'Arc de Barrès » par Marie-Claire BLANQUART, dans *Barrès, une tradition dans la modernité*, Honoré Champion, 1991, p. 11-18.

⁷ *Les Amitiés françaises*, tome V, p. 528.

⁸ *Les Amitiés françaises*, *ibid.*, p. 529.

⁹ *Mes cahiers*, tome XIV, p. 67-68.

¹⁰ *Scènes et doctrines du nationalisme*, tome V, p. 29.

¹¹ M.-Cl. BLANQUART note : « (...) malgré les corrections qu'il apporte très vite à sa conception du personnage, ce ne sera jamais une héroïne dont la force d'âme est immédiate, mais celle qui doit dompter des émotions, et qui se laisse traverser par des charmes » (*art. cit.*, p. 13). Barrès, qui parle du « paysage d'élégie » de Domrémy (*Le Mystère en pleine lumière*, tome XV, p. 265), est sensible à un certain pathos johannique.

¹² *Une Enquête au pays du Levant*, tome XI, p. 106.

¹³ *Scènes et doctrines du nationalisme*, tome V, p. 56.

¹⁴ L'enthousiasme collectif autour de Jeanne est lu comme un signe, en ces temps de sécheresse, d'espoir en une possible régénérescence de la patrie. Lors d'une visite à la cathédrale de Reims, en 1912, méditant sur les figures de Jeanne d'Arc et de saint Antoine de Padoue, Barrès voit en elles « un signe de la faculté que nous gardons de créer des mythes » (*Mes Cahiers*, note de 1912, citée par Jean GODFRIN, *Barrès mystique*, Neuchâtel, A la Baconnière, 1962, p. 146).

¹⁵ *Scènes et doctrines du nationalisme*, tome V, p. 25.

¹⁶ *Mes Cahiers*, tome XV, p. 277.

¹⁷ *Scènes et doctrine du nationalisme*, tome V, p. 25.

¹⁸ *Mes Cahiers*, tome XVI, p. 5.

¹⁹ M. WINOCK, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Seuil, Points Histoire, 1982, p. 150-155.

²⁰ *Mes Cahiers*, tome XIV, p. 333. Dans la nuit du premier samedi au premier dimanche de mai, les garçons plaçaient sur le toit des maisons où logeaient des jeunes filles une branche de charme. Les fontaines recevaient aussi leur *mai* qui y restait toute l'année.

²¹ *Les Amitiés françaises*, tome V, p. 521.

²² *Mes Cahiers*, tome XIV, p. 40.

²³ Robert BRASILLACH, « Barrès vivant », dans *Portraits*, Plon, 1935, p. 60.

²⁴ Voir, sur ce point, Emmanuel GODO, « Silence ! les dieux sont ici. Les ambiguïtés du sacré dans l'œuvre de Maurice Barrès », dans *Dimensions du sacré dans les littératures profanes, Problèmes d'histoire des religions*, édités par Alain Dierkens, Editions de l'Université de Bruxelles, 10, 1999, p. 43-55.

²⁵ *Mes Cahiers*, tome XIV, p. 329.

²⁶ Comme le fait remarquer justement Jean Godfrin, Barrès devance la canonisation de Jeanne d'Arc et la qualifie de sainte bien avant sa béatification en 1909 par Pie X et sa canonisation en 1920 par Benoît XV. Témoin cette note des *Cahiers* en date de 1906 : « Sur les coteaux de Domrémy a fleuri sainte Jeanne d'Arc que notre silence et nos têtes baissées peuvent seuls louer » (*Barrès mystique*, *op. cit.*, p. 67). Jeanne d'Arc avait été déclarée vénérable par le Saint-Siège en 1894.

²⁷ *Le Mystère en pleine lumière*, tome XII, p. 264.

²⁸ *Les Amitiés françaises*, tome V, p. 524. Le paysage se prête à une forme de liturgie. Dans *Le Mystère en pleine lumière*, Barrès évoque le Bois-Chenu, détruit par les soudards suédois au XVII^e siècle, voyant en lui « une grande relique de Jeanne » (tome XII, p. 270).

²⁹ *Mes Cahiers*, tome XIV, p. 29. Cette note est reprise dans le chapitre des *Amitiés françaises*. Barrès oppose l'immédiateté du paysage à cette médiation parasite qu'est la basilique : « Ce n'est point que la basilique, encore inachevée, soit laide, mais elle encombre une colline où tout ce qui peut sembler autochtone passe les plus précieux apports » (tome V, p. 525). La question centrale posée par le rite ou l'institution est celle de sa force de transmission. Tout le problème barrésien consiste à imaginer une transmission dans laquelle la déperdition de sens serait la moindre. Entre la déambulation dans le paysage lorrain et le discours public à Paris, l'écrivain tribun, poète et politique, espère pouvoir servir de relais de transmission fidèle. C'est pourquoi il rêve d'une parole qui sache ne pas rompre le silence de Jeanne – ce silence éloquent dont les derniers échos peuvent être captés, pour qui sait faire silence en lui pour pouvoir les entendre, à Domrémy et dans ses alentours (*ibid.*, p. 526).

³⁰ *Les Amitiés françaises*, tome V, p. 532. Cette idée de respiration est capitale dans l'imaginaire barrésien : « Je veux respirer avec vous l'atmosphère où fut préparée Jeanne » (*Le Mystère en pleine lumière*, tome XII, p. 264). C'est cette respiration du paysage que l'orateur tente de retrouver dans son discours politique.

³¹ *Le Mystère en pleine lumière*, tome XII, p. 267.

³² *Le Mystère en pleine lumière*, *ibid.*, p. 271.

³³ *Mes Cahiers*, tome XV, p. 277.

³⁴ *Mes Cahiers*, tome XVI, p. 266.

³⁵ *Le Mystère en pleine lumière*, tome XII, p. 267.

³⁶ *Mes Cahiers*, tome XIV, p. 313.

³⁷ M. WINOCK, « Jeanne d'Arc », dans *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, p. 4446 et p. 4451.

³⁸ *Mes Cahiers*, tome XVI, *op. cit.*, p. 368.

³⁹ *Les Amitiés françaises*, tome V, *op. cit.*, p. 531.

⁴⁰ *Mes Cahiers*, tome XVI, p. 369.

⁴¹ Dans le chapitre des *Amitiés françaises* consacré à la visite à Domrémy, Barrès évoque le curé du Ménil-en-Xaintois qui tous les ans met en scène « Le mystère de Jeanne d'Arc, représenté par ses compatriotes ». Les comédiens, amateurs, sont tous gens du cru : « Dans notre rude Lorraine, ce village m'étonne avec sa vie double, peuplé de cultivateurs qui sont en même temps des personnages épiques. J'ai vu sur le marché de Mirecourt une jeune paysanne qui venait de Ménil vendre du beurre. Elle disait fièrement, avec notre accent lorrain un peu traînard, que les chroniqueurs ont noté chez la Pucelle : « Vous ne me connaissez pas ? C'est moi qui suis Jeanne d'Arc » (tome V, p. 522). Sous le factice de la théâtralité, un lien authentique se fait jour qui légitime le spectacle et lui confère la validité du rite : les comédiens, par le fait même qu'ils sont modelés par cette Lorraine qui fit Jeanne, en deviennent les contemporains. Or l'ambition du rite est précisément de créer une contemporanéité avec l'objet célébré.

⁴² *Mes Cahiers*, tome XVI, p. 156.

⁴³ Marie-Claire Blancquart va même jusqu'à écrire : « Présidant les cérémonies place des Pyramides, travaillant comme parlementaire à l'instauration d'une fête nationale de Jeanne d'Arc, Barrès se simplifie jusqu'à se contredire peut-être, et certainement jusqu'à taire sa propre conception de l'héroïne » (*art. cit.*, p. 14).

⁴⁴ *Mes Cahiers*, tome XVI, p. 5.

⁴⁵ *Mes Cahiers*, tome XVIII, p. 51. La pièce commence comme une féerie shakespearienne : « Le Bois sacré gémit secoué par la tempête dans la nuit.

Mais qui vois-je venir ? Ce sont les fées ». Les personnages surnaturels font l'« éloge d'une certaine Jeanne » (*ibid.*, p. 58-59). Tout l'objet barrésien, politique et littéraire, est de contribuer à recréer l'idée de *mystère*.

⁴⁶ *Mes Cahiers*, tome xv, p. 369.

⁴⁷ On songe à cette formule notée dans *Mes Cahiers* : « C'est la prière peut-être qui sauvera la France » (tome xv, p. 361).

⁴⁸ M. WINOCK, « Jeanne d'Arc », dans *Les Lieux de mémoire*, *op. cit.*, p. 4435.

⁴⁹ L. TAILHADE, dans *L'Action*, 23 avril 1904, cité par M. WINOCK, dans *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁰ M. BARRÈS, *Mes Cahiers*, tome xvii, p. 220-221.

⁵¹ M. BARRÈS, discours du 18 décembre 1914, repris dans *L'Ame française et la guerre*, tome 2 : *Les Saints de la France*, Emile-Paul frères éditeurs, 1915, p. 283. Cette idée apparaît avant guerre dans la réflexion de Barrès, comme en témoigne cette remarque faite dans les *Cahiers*, en juillet 1908 : « Sur le bûcher de Jeanne, on a forgé l'âme française » (tome xvi, p. 4).

⁵² M. BARRÈS, *Journal officiel*, n° 699, *Proposition de loi ayant pour objet l'institution d'une fête nationale de Jeanne d'Arc, fête du patriotisme*, cité par M. WINOCK, « Jeanne d'Arc », *op. cit.*, p. 4461.

⁵³ Ph. CONTAMINE, *op. cit.*, p. 428. Le 18 mai 1919, de la place Saint-Augustin à la statue de Frémiet, la première fête en l'honneur de Jeanne d'Arc après l'armistice avait réuni des dizaines de milliers de manifestants parmi lesquels beaucoup de Camelots du roi et de partisans de la Ligue des patriotes.

⁵⁴ *Mes Cahiers*, tome xix, p. 104.

⁵⁵ Comme l'écrit Philippe Contamine : « De cette tendance « unanime », le représentant le plus vigoureux et aussi le plus persuasif fut Maurice Barrès. Encore n'était-il pas un isolé » (*op. cit.*, p. 425). En 1912, Raymond Poincaré soutint la proposition du député modéré Georges Berry d'instaurer une fête non partisane en l'honneur de Jeanne d'Arc. Le 24 mai avait été créée la commission à laquelle participèrent Barrès et Jaurès qui rendit un avis favorable mais qui, de nouveau, ne fut pas suivi d'effet.

⁵⁶ *Mes Cahiers*, tome xix, p. 301.

Les assemblées plénières de l'épiscopat français (1906-1907)

Le pouvoir des évêques face à Rome et à la République ¹

Hervé YANNOU

Un contexte de transition difficile pour l'Eglise de France

La période de la séparation des Eglises et de l'Etat en France, des prémices de la loi de séparation elle-même, du 9 décembre 1905, aux lendemains de la loi du 2 janvier 1907, portant organisation de l'exercice public du culte, est une période de rupture pour l'Eglise catholique en France. Une décision unilatérale mettait fin au concordat napoléonien et à la position privilégiée reconnue depuis cent quatre ans au catholicisme. L'Eglise (dans son sens hiérarchique) devait passer d'un corps contrôlé et utilisé, en vertu des articles organiques, par le gouvernement républicain anticlérical à une Eglise normalement libre de toute entrave temporelle, mais strictement soumise aux directives de Rome, que le gallicanisme d'Etat ne viendrait plus entraver. Les trois assemblée plénières de l'épiscopat du 30 mai au 1^{er} juin 1906, du 4 au 7 septembre 1906 et du 15 au 19 janvier 1907, furent particulièrement représentatives de ce passage. Ces événements furent d'importance, car avec la fin des temps concordataires l'Eglise de France retrouvait sa liberté de réunion. Il ne devait plus y avoir des évêques isolés en France, mais un épiscopat ² capable de prendre en mains, dans les heures angoissantes de la Séparation, l'avenir de l'Eglise post-concordataire. Ce désir de collégialité était la réponse d'un corps, celui des évêques de France, à la législation religieuse républicaine ; mais c'était aussi l'occasion de gagner en autonomie face à Rome.

Les assemblées plénières de l'épiscopat français de la période de la Séparation sont les esquisses avortées d'une évolution de l'organisation du pouvoir au sein de l'Eglise, dont la structure reposait alors essentiellement sur les diocèses. L'évêque, tout en dépendant étroitement des directives pontificales et de son métropolitain, jouissait sur son territoire d'un pouvoir quasi autarcique. Le poids des circonstances n'était pas alors favorable à la constitution d'un épiscopat structuré à l'échelle nationale. Pie x

voulait « *instaurare omnia in Christo* », ce qui signifiait, entre autres, restaurer le catholicisme par un gouvernement autoritaire et centralisé de l'Église. Le Saint-Siège se montra alarmé par les tendances néo-gallicanes d'un épiscopat appréhendant, plus que Rome, la situation dramatique que provoquait le refus de la loi française.

Qu'est-ce qu'une assemblée plénière de l'épiscopat français en 1906-1907 ?

La notion même d'épiscopat français n'a donc pas toujours existé et les « conférences épiscopales », qui sont aujourd'hui le mode d'organisation dominant pour le clergé d'un pays, correspondent à une phase nouvelle de l'histoire de la répartition du pouvoir au sein de l'Église ³. La constitution de telles structures a été plus tardive en France que dans d'autres pays, eu égard à la législation concordataire d'une part et aux réticences de Rome, d'autre part. Il est difficile de trouver une définition canonique aux assemblées de l'épiscopat français du début du siècle dernier, période de réforme du droit canon ⁴.

Ces réunions sont indubitablement marquées par le souvenir, biaisé par la Révolution et un siècle de Concordat, des assemblées générales du clergé de France sous l'Ancien Régime ⁵. La presse et certains prélats s'y référèrent beaucoup, allant parfois jusqu'à rappeler les anciennes doctrines conciliaires de Constance et de Bâle ⁶. Cette ancienne institution gallicane mémorable, bien qu'elle ne fût pas une assemblée uniquement épiscopale, restait une référence quant au poids de ses décisions ⁷ et à son organisation. Réunions à vocation financière, qui devaient voter le « don gratuit » au roi, elles étaient un organisme d'Etat de concertation, de conseil au sein duquel étaient débattus les grands problèmes touchant la vie religieuse du royaume sous tous ses aspects. Le clergé avait étendu ses délibérations à tous les intérêts temporels et spirituels de l'Église de France. Ces assemblées d'Ancien Régime étaient la reconnaissance de la prééminence dans l'Église et dans l'Etat du clergé, alors premier ordre du royaume. Cette référence à l'Ancien Régime pouvait conforter les évêques de la Séparation dans leur sentiment de tenir une place importante, puisque historique, dans le bon gouvernement de la France et de l'Église.

Les réunions épiscopales qui se tenaient alors ailleurs qu'en France, étaient des références moins idéologiques et plus actuelles. Les conciles particuliers ou pléniers ⁸, qui avant 1917 n'étaient pas une institution officielle et dont seul le pape pouvait autoriser les réunions, étaient un modèle possible pour les prélats français. Ces assemblées délibérantes traitaient des questions doctrinales, liturgiques voire temporelles affectant les intérêts supérieurs d'une Église ou d'une communauté politique déterminée. Elles publiaient alors des actes. Le Saint-Siège refusa toujours à l'épiscopat français, tenu par le Concordat, trop gallican, une telle assemblée. L'autre modèle possible était celui des conférences des évêques. Cette institution trouvait ses antécédents dans les réunions informelles d'évêques en France sous l'Ancien Régime. Au XIX^e siècle, hors de France, les évêques de différentes provinces ecclésiastiques avaient pris l'habitude de se réunir ⁹. Le Saint-Siège encourageait ces assemblées et les réglementait ¹⁰. Pie X était favorable aux réunions fréquentes. Mais ces conférences étaient provinciales. Elles pouvaient correspondre pour les pays de petite taille à la nation, ce qui n'était pas le cas de la France. Le Saint-Siège pouvait craindre, en favorisant des conférences nationales, un amoindrissement du

pouvoir central de l'Église en rompant le lien direct entre lui et chaque évêque. Mais la situation traversée par la « fille aînée de l'Église » demandait une évolution, qui ne signifiait pas la résignation du Saint-Siège.

Ainsi les assemblées plénières de l'épiscopat français apparaissent-elles comme des réunions spécifiques et originales. Réunies lors d'une crise profonde de l'Église en France, elles sont, sous certains aspects, comme un défi lancé à Rome.

Liberté et collégialité pour défendre l'Église en France

La dernière réunion de l'épiscopat français ne remontait pas à la promulgation du Concordat et des articles organiques en 1802 ¹¹. A la fin du Second Empire, la stricte application de ceux-ci ne permit plus les rencontres épiscopales ¹². Les pouvoirs publics voyaient dans toute possibilité de réunion une faute grave, une véritable manifestation politique d'opposition à l'autorité de l'Etat. Les délibérations communes encoururent fréquemment la censure du Conseil d'Etat et toute concertation était regardée comme suspecte ¹³. Le pouvoir des évêques ne devait s'exercer que dans le cadre du diocèse. La République refusait de reconnaître le corps épiscopal et acceptait encore moins de lui accorder le droit de faire des remontrances au gouvernement. Dès lors, les assemblées plénières de l'épiscopat vont vouloir marquer, dans leur déroulement, le pouvoir retrouvé des évêques de se réunir librement et de se constituer en corps.

Ainsi, c'est cette liberté redonnée aux évêques qui motivait la convocation d'une assemblée pour les catholiques laïcs. Les « transigeants », dès avant le vote définitif de la loi, sous la plume du comte d'Haussonville, dans un article du *Figaro* du 29 novembre 1905 ¹⁴, invitaient l'Église à accepter le droit commun, à utiliser sa liberté nouvelle pour relever le défi de la loi. Ferdinand Brunetière dans un article de *La Revue des deux mondes* du 1^{er} décembre 1905 ¹⁵, se référait à l'exemple américain des conciles de Baltimore ¹⁶, symboles du dynamisme et de la liberté de l'Église en Amérique. De même, *Le Correspondant* du 25 décembre 1905 appelait l'Église à user de sa liberté, comme les catholiques de l'étranger, tout en appelant « au jugement de l'autorité ecclésiastique ». Les catholiques les plus favorables à l'acceptation de la nouvelle législation religieuse, en appelaient à la liberté retrouvée de l'Église et du corps épiscopal pour envisager la question de la loi ¹⁷ et plus particulièrement son article quatre, relatif à la création d'associations culturelles destinées à gérer les biens des églises et surtout son article huit qui, aux yeux de beaucoup, soumettait l'Église à l'arbitraire administratif.

Les divergences de l'épiscopat devant la liberté retrouvée

L'épiscopat français se concertait, dans le cadre des provinces ecclésiastiques ou lors de rencontres amicales, au sujet des exigences de la nouvelle loi et de l'opportunité d'une assemblée. Ces discussions étaient connues du Saint-Siège ¹⁸ qui, dès novembre 1904, s'était enquis, de façon hésitante ¹⁹, de l'opinion des évêques français quant au devenir de l'Église post-concordataire. Les documents relatant ces échanges montrent les divisions de l'épiscopat, quant à la nature de la réunion projetée.

M^{gr} Bardel, évêque de Séez ²⁰, envoya à Rome une note, dans laquelle il se montrait un chaud partisan d'une assemblée générale des évêques de France.

Elle est attendue par presque l'unanimité des évêques, témoignage authentique de l'union parfaite des évêques et du pape. Elle apporterait une plus grande force à l'organisation générale de l'Eglise de France. Elle deviendrait un acte historique d'une immense portée, clôturant l'ère de l'Eglise concordataire et inaugurant l'ère nouvelle. La nécessité de cette assemblée générale pourrait encore être considérée au point de vue de Rome dont elle dégagerait la responsabilité exclusive que les ennemis de la Religion et même quelques aveugles et intransigeants ne se feraient pas faute d'exploiter en cas de mécontentement ²¹.

M^r Bardel, évêque plutôt libéral, ne reflétait peut-être pas au mieux les positions de l'épiscopat français. Le procès-verbal de la réunion des évêques protecteurs des facultés catholiques de Lyon, tenue sous la présidence du cardinal Coullié le 9 novembre 1905, reflète mieux le sentiment partagé des évêques ²². A la fin du débat touchant à l'organisation de l'institut catholique, les prélats abordèrent les questions de l'opportunité et de la nature d'une réunion des évêques. Tous se prononcèrent contre des assemblées provinciales, mais la question se posait alors de savoir si cette assemblée devait être nationale ou régionale. Sept prélats se prononcèrent en faveur d'assemblées strictement régionales et neuf en faveur d'assemblées régionales suivies d'une assemblée plénière. Les évêques en faveur d'une réunion plénière s'appuyaient sur les exemples allemand et belge ²³ et sur la tradition pré-révolutionnaire. Les opposants craignaient, quant à eux, qu'une telle réunion n'offrît une vitrine aux divisions de l'épiscopat. Marqués par les temps concordataires, ils rejetaient le modèle des assemblées d'Ancien Régime.

M^r Chapon ²⁴, évêque de Nice, qui assista à la réunion de rentrée des facultés catholiques de Lyon, se faisait lui aussi le chaud partisan d'une réunion plénière ²⁵. La loi de séparation appelait à une transformation totale et profonde de l'Eglise de France. Pour l'évêque de Nice, « tout ceci semble appeler à l'universalité du conseil ». Il ne fallait pas décevoir l'attente de l'opinion publique, car on aurait pu prétendre que le Saint-Siège craignait ou redoutait une telle réunion. Chapon refusait l'opinion de certains de ses collègues désireux de laisser à Pie X tout le poids des responsabilités. Le pape devait s'appuyer sur l'épiscopat réuni, publiquement consulté, qui affirmerait ainsi son prestige et son autorité souvent discutés. Il ne fallait pas se priver de la liberté que donnait la Séparation à l'épiscopat de se réunir et de délibérer en commun, car « en France la meilleure manière et la plus sûre de s'emparer d'une liberté c'est d'en user ». Enfin, l'évêque de Nice démontrait que plus une assemblée était locale et restreinte, plus les considérations particulières et personnelles avaient de chance de prévaloir sur des considérations d'ordre général et supérieur. Le temps manquait pour des réunions régionales dont la multiplication diminuerait la discrétion et par conséquent la liberté des débats. Chapon voyait dans une réunion plénière une chance pour l'Eglise de France d'entrer sur le terrain de la liberté et de la constitution.

Cependant, la position autorisée de l'épiscopat au sujet d'une telle assemblée fut donnée au Saint-Siège par les cardinaux français ²⁶, réunis à Paris le 28 décembre 1905. Les cinq hommes, soucieux de donner une réponse commune de l'épiscopat à l'application de la loi, délibérèrent sur la proposition d'une assemblée générale de l'épiscopat français ²⁷. Les cardinaux, tout en se mettant sous l'autorité du Saint-Siège et du pape, élaborèrent un programme qui dépassait largement la question de l'acceptation ou du refus de la loi. Ils pensaient déjà à l'organisation de l'Eglise

post-concordataire. L'assemblée plénière devait « légiférer » sous la haute autorité du souverain pontife ²⁸.

La théorie romaine : un acte de soumission au Saint-Siège

Ainsi l'initiative de l'assemblée plénière ne semble pas être venue de Rome ²⁹. Le Saint-Siège n'avait pas les mêmes attentes d'une telle réunion que les cardinaux français. Cependant, une session de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, tenue le 25 janvier 1906 ³⁰, reconnut la nécessité d'une telle assemblée. Les protestants, à Orléans, avaient saisi la liberté de se réunir pour débattre de la loi ³¹ et faire acte d'union face au gouvernement. L'Église de France ne pouvait faire moins.

Mais pour Rome, il ne devait nullement s'agir d'un concile national, mais d'une manifestation solennelle de l'unité de l'épiscopat et de son union derrière Pie x. La réponse à la question de la Séparation en France devait être exemplaire pour les nations ayant les mêmes vellétés ³². Le Saint-Siège savait que l'épiscopat français, dans sa majorité, était prêt à faire l'essai de la loi. Une assemblée pouvant prendre le contre-pied de la politique du Saint-Siège serait la manifestation visible de la discordance. Cependant le Saint-Siège ne pouvait s'opposer à la volonté des prélats français de se réunir sans contrevenir à la dignité et aux prérogatives des évêques. Le cardinal secrétaire d'Etat, Raphaël Merry del Val, exprima à plusieurs reprises son inquiétude, lors des phases de préparation des réunions ³³. Pour le cardinal, l'Église se trouvait à « un tournant de l'histoire ». C'était une lutte de toutes les forces du mal, de la franc-maçonnerie internationale contre l'Église. Dans cette lutte, les décisions prises en France feraient jurisprudence. Il était évident pour le secrétaire d'Etat que si la majorité des évêques était pour subir la loi en pratique, il serait difficile au pape de leur commander d'agir contrairement à leurs convictions. Le cardinal soulignait cependant que si le pape acceptait de prendre l'avis des prélats français, le dernier mot lui reviendrait toujours. Il affirmait ainsi, ce qui est fondamental dans le déroulement des assemblées, que Pie x suivrait un « bon nombre d'évêques », ce qui ne signifiait pas la majorité. La formule sibylline du cardinal laissait la porte ouverte à toutes les possibilités pour Rome ³⁴.

Le Saint-Siège allait faire en sorte que les assemblées plénières répondent à ses propres schémas. Bien qu'elles ne fussent jamais convoquées par le pape – pour éviter toute accusation publique de mainmise sur l'épiscopat français – mais par le cardinal-archevêque de Paris, pivot des relations avec le Saint-Siège ³⁵, leur déroulement n'en fut pas moins largement dirigé depuis Rome. Le but qui leur fut clairement assigné, dès les prémices de l'assemblée de mai 1906, était de manifester l'union de l'épiscopat derrière Rome. Les assemblées plénières devaient faire écho à la parole sacrée du pape ³⁶. Ainsi, elles furent toutes convoquées à la suite des publications des encycliques de Pie x condamnant la loi française. Elles firent partie des manifestations du Saint-Siège en réponse au gouvernement de la République. Elles devaient être la mise en scène du pouvoir de l'Église et de son unité contre la nouvelle législation.

La première assemblée de 1906 devait, initialement, se réunir à la suite de la publication le 18 février de l'encyclique *Vehementer nos* ³⁷, suivie le 25 février d'un consistoire gardé secret jusqu'au dernier moment ³⁸ durant lequel, appliquant

sa pleine souveraineté spirituelle et délié des exigences du Concordat, Pie x créait puis sacrait quatorze évêques français ³⁹ qui devaient prendre part à la réunion. L'assemblée plénière devait être la troisième manifestation de la réponse du pape au gouvernement français. Elle devait s'ouvrir le 13 mars ⁴⁰. C'est à cause de la situation intérieure française (attente du règlement public de la loi, crise des inventaires, crise ministérielle et élections législatives) que la réunion ne s'ouvrit qu'en mai, ce que regrettèrent de nombreux prélats soucieux de répondre à la parole du pape, au gouvernement français et à l'attente des fidèles ⁴¹. La seconde assemblée fut invitée à se réunir après la seconde encyclique de Pie x, *Gravissimo officii*, du 10 août 1906 ⁴². Bien qu'ayant interprété les votes de la première assemblée comme un refus de la loi, ce qui fit alors scandale avec la publication des travaux de l'assemblée dans la presse ⁴³, le pape invitait les évêques à prendre « tous les moyens que le droit reconnaît à tous les citoyens, pour disposer et organiser le culte religieux ». Mais un nouveau pas était franchi par le Saint-Siège. Ne voulant pas que la réunion devienne une tribune pour les adversaires de Rome, le cardinal Merry del Val indiqua clairement au cardinal Richard ⁴⁴ que le travail de l'assemblée se devait d'être pratique et non doctrinal. Elle devait avant tout répondre, dans l'unité, à la volonté du pape. Ainsi la liberté de parole des évêques était respectée, mais ne devait pas venir remettre en cause les prérogatives de Pie x. L'assemblée s'ouvrit le 4 septembre. L'ultime réunion plénière se tint, quant à elle, au lendemain de la publication de l'encyclique *Une fois encore* du 6 janvier 1907, répondant à la loi du 2 janvier sur l'exercice public du culte. La France voulait sortir de l'impasse, le pape s'y refusait. Le 15 janvier, les évêques français se réunirent une nouvelle fois, pour répondre aux volontés de Pie x. Mais cette fois-ci, elle tenta de lui forcer la main pour accepter un cadre légal nécessaire à l'exercice du culte ⁴⁵.

Pour toutes les assemblées, les directives du Saint-Siège étaient claires : des réunions de courte durée (aucune ne se déroule sur plus de quatre jours), peu de questions, toutes étant préparées par des commissions préparatoires éphémères composées des cardinaux et d'archevêques que le Saint-Siège espérait contrôler ⁴⁶. L'essentiel était de faire écho à la parole du pape et d'éviter de laisser éclater les divisions de l'épiscopat. Surtout, le Saint-Siège réaffirma sans cesse son refus d'une organisation permanente de l'épiscopat pour préparer des réunions que les Français voulaient annuelles ⁴⁷. Toute volonté de prorogation dans le temps des assemblées était rejetée, car l'organisation d'une telle manifestation devait être exceptionnelle pour garder toute sa valeur symbolique. La théorie romaine s'opposait à l'expérience française : pas de collégialité, pas d'Eglise organisée au niveau national pouvant rompre le lien direct entre Rome et chaque évêque, une liberté de débat limitée, mais des prélats réunis exceptionnellement pour montrer l'unité de l'Eglise catholique.

Le déroulement des assemblées plénières de l'épiscopat français : le pouvoir, le sacré et l'unité de l'Eglise

Comment cette situation se laisse-t-elle lire dans le déroulement des assemblées ?

Elles suivent toutes le même rituel. Elles sont à la fois le lieu d'expression du pouvoir ecclésiastique et du sacré. De ces assemblées il est possible de retracer

l'organisation par les quelques témoignages que l'on possède ⁴⁸, les comptes rendus de la presse (laïque ou religieuse, catholique ou républicaine) et les documents d'archives ⁴⁹. Pour analyser le message et la symbolique de ces réunions, il faut faire le lien entre leur organisation et leur rituel internes qui dessinent leur image externe, car le premier trait caractéristique de ces assemblées est le secret ⁵⁰.

Le secret, qui participe au mystère du sacré, appartient à l'histoire de l'Eglise et elle s'en sert pour appuyer son pouvoir. Au début du xx^e siècle, l'Eglise perpétue un style de gouvernement tributaire de l'ère des princes. Elle était ainsi attachée à l'habitude du secret, aux respects des grandeurs d'établissement. Elle restait réservée face aux manifestations d'opinion ⁵¹. Ce secret était un moyen pour les évêques français de façonner leur propre image en tant que corps homogène et uni. Ainsi, le secret croissant dont s'entourèrent, sur les ordres du pape ⁵², les assemblées plénières devait les protéger des pressions extérieures. Des membres de la commission préparatoire à la seconde assemblée avaient voulu créer un bureau de presse pour communiquer après chaque séance un procès-verbal suffisamment détaillé des débats. Ils avaient fait remarquer à leurs collègues surpris que, pendant longtemps, les conciles généraux, nationaux et provinciaux avaient été publics et qu'il n'en était résulté aucun mal pour l'Eglise. C'était une solution simple pour couper court aux indiscretions intempestives, à la chasse aux confessions des évêques et de leurs secrétaires. Le Saint-Siège en décida autrement et les journalistes reçurent un avis les informant du secret absolu de l'assemblée. La presse cria à l'archaïsme du procédé ⁵³.

Le secret n'était cependant pas qu'à usage externe. Il était aussi nécessaire au sein même de l'assemblée. Ainsi, le Saint-Siège s'inquiéta particulièrement du déroulement des scrutins. Ils devaient être secrets ⁵⁴ car l'homogénéité du corps épiscopal était loin d'être une totale unanimité et il convenait de ne pas exacerber les divergences. La congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires voulut même renforcer ce secret des votes :

Un doute s'étant élevé sur la manière de procéder pour l'émission secrète des votes dans l'assemblée des évêques, le Saint-Père a décidé que chaque évêque émettrait son vote sans l'écrire et sans risque, en employant des boules blanches ou noires préparées d'avance. Le scrutin dépouillé séance tenante, et le résultat constaté au procès-verbal. Les procès-verbaux des séances devront être aussi complets et aussi détaillés que possible ⁵⁵.

Cependant, lors des trois réunions, les évêques trouveront à leur place des billets de vote portant, tapé à la machine, les termes « oui » ou « non ». Le rituel du vote secret était nécessaire pour ne pas extérioriser les divergences, ou du moins en atténuer la portée afin d'aboutir à des décisions qui puissent recueillir l'adhésion d'un maximum d'évêques et formuler des positions communes ⁵⁶. Pour arriver au plus vite à ces positions communes, les débats se devaient d'être réduits à leur plus simple expression. Dans ce but, dès l'organisation de la seconde assemblée plénière, la commission préparatoire de quatorze archevêques et évêques ⁵⁷ était aménagée. Les prélats furent répartis en trois sous-commissions présidées par les cardinaux dont les propositions devaient être soumises à l'assemblée générale, votées et portées au procès-verbal. Ainsi, les délibérations de l'assemblée devaient être rationalisées. Pourtant, toutes les séances des assemblées furent particulièrement agitées, les prélats

n'hésitant pas à interrompre leurs collègues et à exposer longuement leurs vues ⁵⁸. Ceci relevait des prérogatives de chaque évêque de s'exprimer librement, selon sa dignité épiscopale et le pouvoir sacré qui en découlait. Dès la seconde assemblée, des règlements succincts furent envisagés pour organiser les débats. Ils ne furent cependant pas strictement appliqués ⁵⁹.

Il régnait autour des assemblée plénières une véritable ambiance de conclave. Toute communication avec l'extérieur était interdite. Le Saint-Siège était informé du déroulement des réunions et communiquait avec elles par le biais de son représentant officieux à Paris, M^{gr} Montagnini. Puis, après son expulsion de France en décembre 1906, par la nonciature de Bruxelles et le juriste Boyer de Bouillane ⁶⁰. Les secrétaires personnels des prélats n'étaient pas admis dans l'enceinte des réunions. Percer le secret des assemblées fut le leitmotiv de l'ensemble de la presse. Elle relata ces événements avec intérêt, mais devait se contenter de ce qui était visible pour tout un chacun.

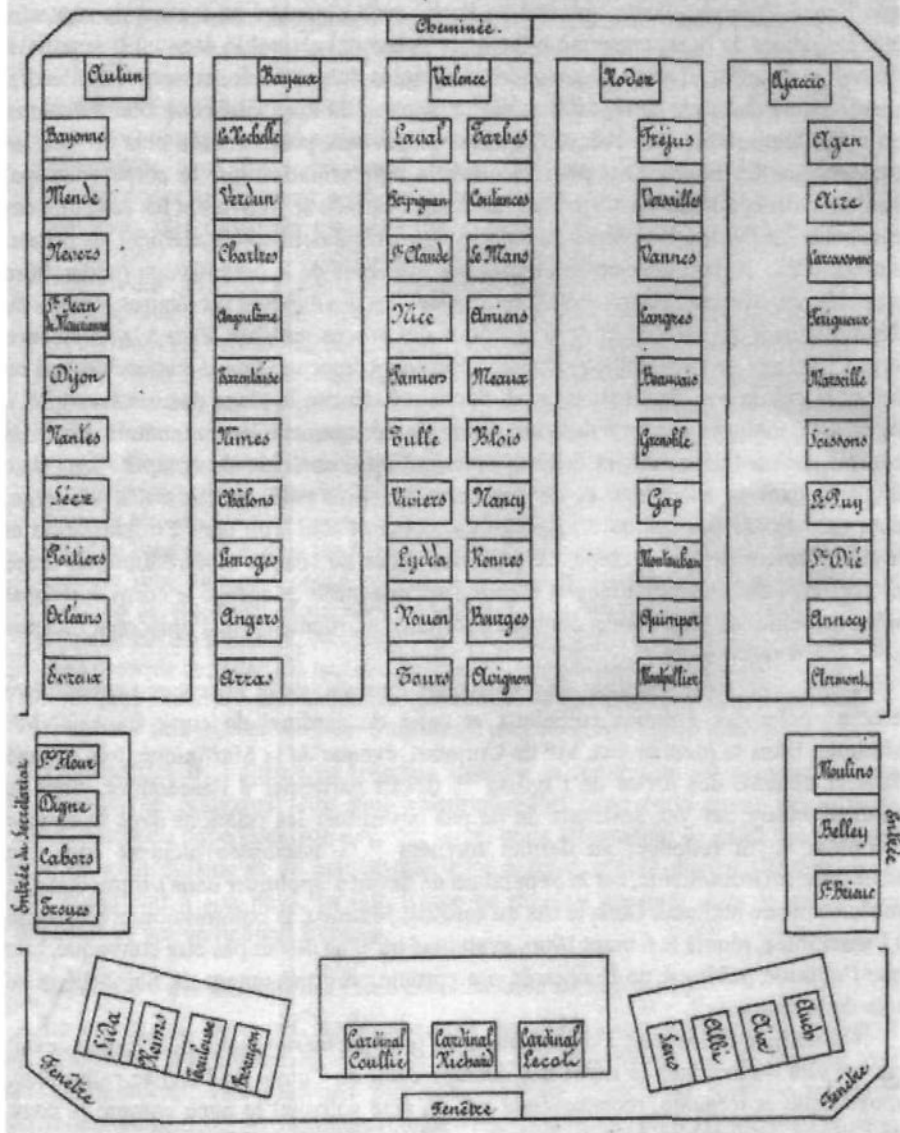
Les premiers commentaires concernèrent le lieu même des réunions. Toutes les assemblées se tinrent à Paris : solution pratique en considération du centralisme du réseau de transport, mais aussi symbolique. Paris n'était pas le meilleur endroit pour des réunions dont on voulait assurer le secret, mais c'était le cœur de la France et l'Eglise, à qui la République voulait retirer son rôle dans l'Etat et dans la société, se devait de s'y réunir. Les deux premières assemblées se déroulèrent à l'archevêché de Paris. Palais d'Etat ⁶¹, avant d'être palais épiscopal ⁶², au centre politique de la capitale dans le quartier des ministères et des ambassades, il marquait géographiquement la place de l'Eglise comme corps de l'Etat. La dernière au contraire, alors que l'Eglise était désormais hors la loi, s'ouvrit au château de la Muette ⁶³, en périphérie de la capitale, dans ce qui était alors des quartiers neufs et résidentiels. Cet exil fut alors considéré comme le symbole de la marginalisation de l'Eglise par son refus de la loi de séparation.

La réunion des sessions des assemblées s'avéra décevante pour les journalistes et les témoins. En effet, aucune pompe, aucun faste ne leur furent donnés. Selon les directives reçues ⁶⁴, les membres de l'épiscopat arrivèrent aux réunions en tenue de ville, sans porter la mozette ⁶⁵. Ils étaient le plus souvent à pied ou en fiacre, voire en tramway, seuls ou en petit groupe. Lors de la dernière assemblée, il fallait un laisser-passer pour s'approcher du château de la Muette ⁶⁶. L'épiscopat n'avait pas voulu faire de l'ensemble du déroulement des assemblées une manifestation publique. La situation se prêtait alors davantage au recueillement et à l'humilité, pour une Eglise qui se jugeait persécutée et non conquérante.

Trois aspects des réunions elles-mêmes furent visibles à l'extérieur de leur enceinte : leur fonction sacrée, la mise en scène de la cohérence du corps épiscopal et la démonstration de l'union avec le Saint-Siège.

Toutes les assemblées suivirent le même rituel inaugural. Il en rappelait avant tout le caractère sacré. Les évêques réunis dans la chapelle attenante aux salles de réunion récitaient sous la conduite d'un des cardinaux, le *Veni Creator*, appel à l'Esprit Saint pour qu'il apporte ses lumières et son secours aux prélats durant leurs travaux. Au même moment Pie X célébrait la messe aux intentions de la France ⁶⁷.

Assemblée des Evêques de France
à l'Archevêché de Paris
le 4 Septembre 1906.



Après ce premier acte religieux, les prélats entraient dans la salle des séances, dont le plan et des photos furent largement diffusés aux journalistes. L'épiscopat construisait ainsi son image. L'organisation et le décor des salons où s'entassèrent les évêques furent minutieusement commentés par les chroniqueurs. Les journaux radicaux ne manquaient pas de souligner le luxe des lieux de délibérations, alors que les évêques devaient se soucier de la survie de leur clergé. Les deux premières réunions se tinrent dans le grand salon du rez-de-chaussée de l'archevêché de Paris, que l'abbé Thomas, vicaire général de Paris, avait aménagé en tentant de répondre aux exigences de la représentation du corps épiscopal assemblé dans un lieu prévu à un tout autre effet. Il avait dû répondre aux règles du protocole, en respecter l'ordre, tenir compte du mode de répartition des personnes, du dispositif contribuant à mettre en scène l'ensemble des évêques. Étaient placés aux positions les plus en vue les personnages les mieux faits pour incarner la représentation que le corps épiscopal voulait avoir et donner de lui-même. Ainsi sur l'estrade se trouvaient les fauteuils des cardinaux, qui, selon la volonté du Saint-Siège, présidaient collégalement les débats. Autour d'eux étaient dressées les tables des membres de la commission préparatoire (appelée abusivement permanente), ainsi que celles des évêques secrétaires chargés du dépouillement des scrutins et de la rédaction des procès-verbaux. Face à la présidence et aux bureaux de l'assemblée siégeait l'épiscopat français dont la hiérarchie, qui en faisait la cohérence, était respectée en donnant à chacun la place due à son rang et à sa dignité, malgré l'exiguïté des salles dont l'aménagement avait demandé d'habiles combinaisons. De nombreux critères entraient ainsi en ligne de compte : âge, date d'entrée dans le sacerdoce et de consécration épiscopale, prééminence du siège, date de prise de possession d'un siège épiscopal et rôle tenu dans l'organisation et le déroulement de l'assemblée. Le plan des salles de séance montre ainsi un ordre protocolaire qui classe, partage et hiérarchise, rassemble et agrège le corps épiscopal selon les règles de bienséance, donnant une image harmonieuse de l'épiscopat français et de son pouvoir sacré ⁶⁸.

Dans cette représentation de l'épiscopat français, deux absences peuvent être notées : celle des évêques coloniaux et celle du cardinal de curie français, M^{gr} Mathieu. Dans le premier cas, M^{gr} de Cormont, évêque de la Martinique, très engagé dans la défense des droits de l'Eglise ⁶⁹, devait participer à l'assemblée, mais le cardinal Merry del Val, soucieux de ne pas envenimer les relations avec la France coloniale, le fit renoncer au dernier moment ⁷⁰. L'assemblée plénière était une assemblée métropolitaine, car la Séparation ne devait s'appliquer dans l'immédiat que sur le territoire national. Dans le cas du cardinal Mathieu, la commission préparatoire à l'assemblée, réunie le 6 mars 1906, avait jugé qu'il ne devait pas être convoqué, afin que l'opinion publique ne le regarde pas comme un représentant du Saint-Siège au sein de la réunion ⁷¹.

Un dernier élément de l'organisation du pouvoir hiérarchique de l'Eglise devait encore être donné dans le rituel des débats : celui de l'unité de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, reconnaissant par un acte solennel le pape comme le cœur de l'Eglise, le suprême gardien de la foi et de la discipline. C'est ce que feront les évêques lors de la première séance de chaque assemblée. Une lecture leur était faite d'une lettre de Pie X ou de son secrétaire d'Etat, voire des deux. Ils y répondaient

en votant l'envoi d'une adresse au pape reconnaissant filialement son enseignement. L'exercice était rhétorique et ne préjugait en rien des travaux de l'assemblée dont les procès-verbaux étaient envoyés au Saint-Siège. Mais ces adresses démontraient assez nettement la position de l'épiscopat français face au pouvoir de Rome, comme le montre celle envoyée au pape à l'ouverture de la troisième assemblée ⁷².

Au moment où, pour la troisième fois, cardinaux, archevêques et évêques de France, nous nous trouvons réunis en Assemblée plénière pour délibérer sur les intérêts de cette noble portion de l'Eglise catholique dont nous sommes les Pasteurs immédiats, Notre premier besoin est de faire parvenir à Votre Sainteté l'expression de notre reconnaissance la plus émue, pour le nouveau gage de très paternelle et apostolique sollicitude qu'Elle a daigné nous donner, à nous, à notre clergé et à notre bien-aimé peuple, en nous adressant l'Encyclique du 6 janvier. A ce sentiment de gratitude, nous nous empressons d'ajouter l'assurance de notre adhésion entière et convaincue au jugement porté par Votre Sainteté sur la législation en matière religieuse, qui a commencé à la loi de 1905 et qui vient de se continuer par la loi du 2 janvier 1907. (...) Parmi les calomnies dont l'Eglise a été l'objet, ces temps derniers, il en est une qui visait à la fois Votre personne auguste et les nôtres : calomnie que Votre Sainteté a, sans doute, volontairement négligé de relever dans son Encyclique. Or elle nous est trop douloureuse, à nous, pour que nous puissions nous en taire. En même temps que le Saint-Siège était représenté comme dominé ou influencé, dans le conflit actuel, par des préoccupations plus ou moins étrangères à son ministère sacré, n'a-t-on pas osé dire que l'Episcopat français marchait à la suite du Pape avec plus de discipline que de conviction ? Et que la beauté du spectacle de notre union s'amointrissait de la passivité de notre obéissance ? A cette calomnie dont nous sommes blessés, nous répondons qu'en fait historique comme en droit divin, c'est assez au Pape de confirmer ses frères sans les absorber. Et cela dit forts de l'union à laquelle Votre Sainteté a donné sa louange, éclairés de vos lumières, encouragés et soutenus de vos bénédictions, nous commençons nos travaux dans la plénitude de notre liberté. En terminant, Très Saint Père, nous demandons à Votre Sainteté qu'Elle nous permette de redire, à la face des égarés qui nous calomnient combien nous aimons notre pays : soumis à ses institutions, respectueux du pouvoir, nous saurons toujours faire à la Patrie tous les sacrifices compatibles avec notre foi et notre honneur.

Les théories de l'épiscopat français, quant à la répartition du pouvoir au sein de l'Eglise, ne pouvaient être plus solennellement exposées : reconnaissance de l'infaillibilité du pape et de son pouvoir sacré, mais affirmation de celui des évêques teinté de gallicanisme et de patriotisme. Etre évêque, c'était diriger l'Eglise, mais aussi appartenir à son pays, ce que Rome ne pouvait accepter dans le conflit qui l'opposait au gouvernement français.

La clôture des assemblées : une certaine idée de la France

Le secret qui entourait le déroulement des débats des évêques ne manquait pas d'aiguïser les fantasmes. Mais le rituel des assemblées ne se limitait pas aux délibérations. Ces réunions plénières, comme champ du pouvoir religieux officiellement institué, se prolongeait dans deux directions : celle du spirituel et celle du temporel. Ainsi, les débats des assemblées s'ouvraient par un appel à l'Esprit-Saint, se déroulaient à huis-clos, mais s'achevaient par un acte public solennel. La publicité et la solennité devaient tendre à assurer l'irréversibilité des actes de

l'assemblée. C'était l'occasion pour l'épiscopat français d'adresser à la France un message officiel.

Les cérémonies de clôture des deux premières assemblées se déroulèrent dans deux lieux symboliques de la France chrétienne : la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre et la cathédrale Notre-Dame. Ces lieux sacrés, marqués par l'histoire, liés au pouvoir, faisaient partie intégrante du message que les évêques, réunis publiquement, voulaient adresser à la France. Ils souhaitaient affirmer l'éternité de la France chrétienne et leur patriotisme, l'un ne pouvant aller sans l'autre.

La cérémonie au Sacré-Cœur de Montmartre se déroula à l'issue de la première assemblée plénière, l'après-midi du 1^{er} juin 1906 ⁷³. La célébration n'avait pas été annoncée officiellement, mais dès le matin la nouvelle se répandit dans Paris et une foule se rendit au Sacré-Cœur, encore inachevé, pour voir et écouter les évêques. Ceux-ci montèrent individuellement à la basilique, se retrouvant dans la sacristie pour faire une entrée processionnelle dans le sanctuaire. Ils étaient tous en habit de ville, sauf le cardinal Richard et son coadjuteur qui revêtirent l'habit de chœur. Soixante-quatre évêques prirent place dans les stalles recouvertes de velours rouge, alors que trois trônes avaient été préparés à l'entrée de la basilique pour les cardinaux. Ce n'était pas une cérémonie triomphale comme le Sacré-Cœur avait pu en connaître ⁷⁴. Le cardinal Richard entonna l'office, puis la liturgie du premier vendredi du mois, consacré au Sacré-Cœur de Jésus, suivit son cours. Au terme des prières, son coadjuteur, M^{gr} Amette, se fit le porte-parole de l'épiscopat en donnant aux fidèles le sens de cette cérémonie, qui parlait d'elle-même.

Je n'ai pas à vous adresser un discours : le spectacle dont vous êtes témoins est à lui seul plus éloquent que tous les discours. Le très vénéré cardinal archevêque de Paris me demanda seulement d'être son organe, sa voix, pour vous dire en un mot le sens de l'acte solennel qui s'accomplit à cette heure.

Réunis depuis trois jours pour délibérer sur les grands intérêts de la religion dans notre pays, les Eminentissimes cardinaux, les archevêques et évêques de France, ont voulu, avant de se séparer, venir ici tous ensemble adresser au cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans son temple national, en ce premier jour, en ce premier vendredi du mois qui lui est consacré, un hommage et une prière. L'hommage, ce sera la consécration renouvelée de tous nos diocèses, par conséquent, de la France catholique tout entière ; à ce Cœur du Christ « qui aime les Francs ». Au moment où l'on vient de rompre les liens officiels qui, depuis tant de siècles, unissaient notre pays à son Eglise, nous allons, au nom du peuple fidèle dont nous sommes les pasteurs, protester que la France, la vraie France, ne veut pas se séparer de Celui qui est la voie, la vérité et la vie. A cet hommage nous allons joindre une prière, une prière ardente et confiante.

Nous allons conjurer ce cœur si bon et si miséricordieux, inlassable dans son amour et toujours prêt au pardon, de ne pas abandonner notre patrie. Nous allons le supplier de bénir nos résolutions, nos efforts, nos luttes, nos sacrifices, dont l'unique but, qu'on le sache bien, est de garder la France heureuse et grande en la gardant chrétienne.

Instruit de notre démarche, le Pasteur suprême de l'Eglise s'unit à notre hommage et à notre prière. Il aime la France, lui aussi ; il nous le répétait encore il y a huit jours, et il s'angoissait jusqu'aux larmes en nous parlant d'elle. Comme le cœur de Jésus-Christ, le cœur du pape, le cœur des évêques et des prêtres de France nourrissent à l'égard de tous, même de ceux qui les méconnaissent et les combattent,

non des pensées de guerre, mais des pensées de paix : *cogito super cogitationes pacis et non afflictionis*.

Ah ! vienne bientôt le jour où, tous les préjugés étant dissipés, toutes les hostilités apaisées, dans cette basilique enfin achevée, l'épiscopat français, réuni de nouveau tout entier, pourra consacrer solennellement au cœur de Jésus le monument de la foi et de la piété nationales, et proclamer le « règne de ce cœur divin sur la France et sur le monde dans la liberté et dans l'amour ! ».

Ainsi étaient réaffirmées l'union de l'épiscopat et du Saint-Siège, la mission sacrée des évêques d'enseigner au peuple la voie du salut et surtout l'idée d'une France éternellement chrétienne, car telle était sa vocation depuis des siècles, ce qui légitimait une nouvelle fois le pouvoir des évêques. M^{gr} Amette donna ensuite le salut au Saint Sacrement, les évêques à genoux sur leur prie-dieu implorèrent la protection d'en haut. Ils prononcèrent la consécration du genre humain au Sacré-Cœur ⁷⁵ et la prière du vœu national. La cérémonie se termina par le *Domine salvam fac Republicam*, comme sous le Concordat.

Cette cérémonie de clôture était lourde de sens. Le lieu lui-même était, pour les républicains, le symbole de la contre-révolution se dressant au-dessus de Paris. Mais pour beaucoup de membres de l'épiscopat, il était indubitablement tout autre. Il ne s'agissait nullement de défier les institutions, comme le montrait la prière en faveur du régime, mais de montrer que la France s'égarait. Si le Sacré-Cœur avait été élevé en expiation des « péchés » de la France, la construction de la basilique devait être le lieu d'application, pour le clergé, de la théorie catholique du « pouvoir indirect » de l'Eglise par rapport à l'Etat ⁷⁶. Au-delà de la symbolique de l'édifice, les évêques en se référant au Sacré-Cœur et à la prière du vœu national, en appelaient à la communion avec le Saint-Siège et au salut de la France. L'épiscopat faisait le rapprochement entre les malheurs de la France et les mesures de sécularisation considérées comme des péchés. Les prélats exposaient ainsi l'idée d'une France par essence catholique, que Dieu aime, pour laquelle le Christ était mort et qui pouvait rendre grâce ou pécher. Elle était chrétienne depuis sa naissance au temps de Clovis, mais elle était aussi pécheresse non repentante. Pour trouver des solutions à la « crise d'adolescence » de la « fille aînée de l'Eglise », il fallait se tourner vers Dieu. C'était le rôle des évêques, pasteurs de la France. Ce vœu national se faisait pour la France, pour son salut politique et spirituel, qui devait se faire dans la communion avec le Saint-Siège. Le salut de la France passait par le Christ, son vicaire sur terre et les successeurs des apôtres qu'étaient les évêques.

La clôture de la seconde assemblée plénière allait réaffirmer, dans la cathédrale Notre-Dame de Paris, cœur de la France politique et catholique, haut lieu de la synthèse entre le monde religieux et le pouvoir civil – auxquels elle avait servi de caisse de résonance par les manifestations qui s'y déroulèrent – ⁷⁷ que la France était un pays élu, en passe de trahir sa vocation. Cette fois, la cérémonie avait été annoncée et le vendredi 7 septembre à trois heures de l'après-midi, les membres de l'assemblée se retrouvèrent à Notre-Dame. L'événement était similaire à celui de juin ; cependant à la veille de l'entrée en application de la loi, il fut plus solennel. Dans cet après-midi particulièrement chaud, aucune tenture n'avait été mise dans la cathédrale de Paris.

Les évêques allaient prendre place, selon leur ordre de dignité, dans les stalles du chœur. Mais la cérémonie renoua avec la pompe liturgique ⁷⁸.

Le cortège des évêques fut ouvert par les massiers ⁷⁹, symbole du pouvoir des prélats, qui précédaient les chanoines du chapitre vêtus d'hermines tels des magistrats ⁸⁰. Ils étaient suivis des représentants des chapitres des autres diocèses de France, puis du clergé de la cathédrale en habit de cœur. C'était le clergé de France, tout entier, qui s'avancait dans Notre-Dame. Le cardinal Lecot entra ensuite le premier suivi par le cardinal Coullié. Les évêques pénétrèrent enfin en costume de ville avec leur croix pectorale et leur anneau. Seuls, l'évêque de Montpellier, M^{gr} de Cabrières, l'orateur de la cérémonie, et M^{gr} Ardin, archevêque de Sens et doyen des archevêques qui devait célébrer la messe, étaient en habits liturgiques. Le cardinal Richard vêtu de pourpre, accompagné de son coadjuteur M^{gr} Amette et de ses vicaires, clôturait ce défilé solennel. Le chœur de chant entonna l'hymne de l'*Ave Regina cælorum*. Puis M^{gr} de Cabrières, évêque royaliste, prit la parole du haut de l'ambon. Le discours d'un tel prélat donnait toute la portée de la cérémonie, car l'efficacité de la célébration devait s'appuyer sur un discours qui l'éclairait :

Si Paris est le centre de la vie nationale, Notre-Dame n'est-elle pas le centre de Paris ? (...) La France chrétienne semblait de Notre-Dame de Paris la gardienne des gloires, et, avec les drapeaux pris à l'ennemi sur les champs de Bataille, Luxembourg s'en faisait le tapisserie ⁸¹. (...) Notre-Dame a vu des jours de douleur, ses autels profanés. Après ces jours d'humiliation, Notre-Dame a vu, un 15 août, un cortège imposant sceller un pacte émouvant entre l'Eglise et l'Etat ⁸². Voici une alliance nouvelle, en une forme inconnue, qui va se faire entre l'Eglise et la France tout entière. En ce lieu, c'est une prière que l'épiscopat adresse, la fille aînée de l'Eglise ne doit plus longtemps contrister le cœur de sa mère.

La thématique du discours de l'évêque de Montpellier était la même que celui d'Amette à Montmartre. Il rappelait la véritable « vocation de la France » ⁸³ qui s'incarnait en Notre-Dame. Mais il allait au-delà en appelant à un nouveau pacte entre l'Eglise et la nation et non plus entre l'Eglise et l'Etat. Une nouvelle fois, comme sous le Concordat, l'antienne *Domine salvam fac Republicam* fut chantée. Puis les évêques récitèrent ensemble l'acte de renouvellement du vœu national au Sacré Cœur de Jésus. Mais ils y ajoutèrent l'acte de consécration de la France au cœur immaculé de Marie, refuge des pécheurs, rappelant le vœu solennel de Louis XIII en 1638, dans le lieu même où le roi lui avait voué son royaume. Ils rappelaient ainsi que si la France était le royaume du Christ, elle était aussi la terre aimée de sa mère. L'appel à l'intercession de la Vierge ne saurait être anodin, la veille du 8 septembre, fête de sa nativité. La ferveur mariale était au cœur de la vie spirituelle des catholiques du XIX^e siècle. La Vierge était alors la « grande consolatrice de la France » ⁸⁴. La dévotion se faisait autour de la femme, de la vierge et de la mère, de la médiatrice entre le ciel et les hommes. Elle faisait le lien entre le clergé et les fidèles, unissant culture populaire et culture cléricale. Elle était la métaphore de l'Eglise unie face à la République. Ce fut une foule de trois à quatre mille personnes, selon la presse ⁸⁵, qui salua la sortie des prélats. Les cloches sonnaient. On cria « Vive le pape ! ».

La cérémonie d'un lustre particulier se voulait l'affirmation d'une France éternellement catholique, dont la force même, comme le démontrait l'histoire, était

issue du catholicisme. On comprend le soin qui a été porté à son déroulement. Le faste, la grandeur, le mystère qu'enveloppe le sacré devaient affirmer l'autorité d'une Eglise bafouée. Elle se voulait l'affirmation du rôle politique et national des évêques. Il fallait affirmer que la France ne pouvait être sans l'Eglise et que la République, héritière de cette histoire millénaire, devait puiser sa force dans la foi catholique.

La fin des travaux de l'ultime assemblée plénière de l'épiscopat, le 19 janvier 1906, se déroula dans une situation tout autre. L'Eglise était désormais hors la loi. Une nouvelle cérémonie avait été envisagée ⁸⁶ à Notre-Dame-des-Victoires, important sanctuaire urbain du culte marial ⁸⁷. Elle n'eut pas lieu. Plusieurs explications peuvent être avancées. La presse parla de scandales possibles durant la cérémonie, tout en soulignant que si la messe se déroulait dans le calme, on affirmerait que l'Eglise se plaignait à tort ⁸⁸. Surtout les évêques pouvaient craindre que les autorités dressent un procès-verbal pour réunion publique non déclarée, dans une église qui à cette date était officiellement sous séquestre.

C'est donc dans la chapelle du château de la Muette que le dernier acte liturgique de l'assemblée fut conduit. L'action des évêques ne fut pas rendue publique et le texte qui y fut lu montre dans quel état d'esprit se trouvait alors l'épiscopat qui s'app préparait à entrer dans une nouvelle ère de persécutions. Le cardinal Lecot célébra la messe et M^{gr} Amette prononça un nouvel acte de consécration au Sacré-Cœur de Jésus et à celui de la Vierge. Il s'agissait, cette fois, dans une situation jugée dramatique pour l'Eglise de France, de la formule composée par les prêtres exécutés à la Révolution. Ces confesseurs de la foi, considérés comme des martyrs de l'Eglise, récitaient chaque jour ce texte en prison ⁸⁹. La prière était cette fois pathétique, mais l'appel était toujours le même, en faveur de la rédemption des péchés de la France, que les évêques ne semblaient plus pouvoir ramener dans le droit chemin.

Rome ne veut plus d'assemblée plénière

La situation semblait être devenue inextricable par les refus réitérés de Rome de toute la législation française sur les cultes et ceci malgré les travaux des évêques. A l'issue de la troisième assemblée plénière, l'épiscopat français ne se réunirait plus collégialement. Les directives de Rome, répondant aux résolutions des prélats de l'assemblée de janvier 1907, furent adressées aux évêques de France réunis régionalement ⁹⁰. A la suite de la rupture des négociations avec le gouvernement français au sujet du contrat de jouissance des églises ⁹¹, le Saint-Siège souhaita ⁹², tout en reconnaissant le bien-fondé et la portée du travail des assemblées plénières, que « ces réunions soient toujours précédées d'un sérieux travail de préparation » et « convoquées alors seulement que les circonstances pourront les réclamer ». Ainsi Pie X estimait que le moyen le plus apte à « faciliter l'étude des questions religieuses soit d'intérêt particulier, soit général, comme aussi la préparation des réunions plénières, serait l'institution de conférences régionales ». Mais les difficultés de Rome à faire suivre ses instructions intransigeantes aux prélats français firent que le Saint-Siège se refusa à toute nouvelle assemblée plénière ⁹³. Le pape devait autoriser les réunions provinciales ⁹⁴, mais celles-ci ne devaient plus être des sessions préparatoires à une assemblée plénière annuelle, comme le croyait l'épiscopat français s'appuyant sur les propositions présentées lors de l'élaboration de la première rencontre ⁹⁵.

Par la suite, les évêques se retrouvèrent dans le cadre des réunions des instituts catholiques ⁹⁶ et plus régulièrement lors de réunions provinciales annuelles ⁹⁷. Mais ces réunions étaient de bien peu de poids. C'était le triomphe de l'ultramontanisme et de la centralisation romaine. Les évêques français étaient blessés par la défiance du Saint-Siège. Surtout, les « lieutenant de Dieu » ⁹⁸ dans la République se sentaient dépossédés de leurs prérogatives. M^{gr} Fuzet, archevêque d'Orléans, héritier de la tradition gallicane ⁹⁹, l'exprime dans une lettre adressée au cardinal Richard ¹⁰⁰.

(...) C'est là une nouveauté dans la tradition ecclésiastique et le commencement d'un modernisme disciplinaire plein de danger. Manifestement, il devient évident que le Pape veut administrer l'Eglise de France directement par voie de circulaires émanant de la Secrétairerie d'Etat. Dès lors, il ne confirmerait plus les Frères, il les absorberait. Les évêques dis-je, que le Saint-Esprit a placés pour régir l'Eglise, ne seraient plus, en fait, que des Préfets apostoliques. (...) Avec votre longue expérience et votre haute sagesse, il vous appartient, Eminence, d'avertir le Souverain Pontife des périls qui pourraient résulter de cette situation : il vous appartient de le supplier de permettre aux évêques de France de chercher et d'appliquer, sous la sanction de son autorité suprême, les remèdes réclamés par les maux qui désolent notre malheureuse Eglise. Cela ne peut se faire qu'en des réunions épiscopales plénières agissant selon la règle et dans l'esprit de l'unité catholique (...).

De fait, les évêques français ne se réunirent plus collégialement. Ce n'est qu'en 1919, que fut créée, avec l'accord de Rome, l'assemblée des cardinaux et archevêques français (ACA) qui n'avait alors ni pouvoir, ni autorité contraignante. Elle s'organisait autour d'échanges de vue. Cependant ses déclarations et ses résolutions acquirent de fait une force morale ¹⁰¹. Les évêques n'étaient toujours pas autorisés à se réunir, ce qui ne manquait pas de soulever des récriminations ¹⁰². La constitution d'organismes centraux et d'un pouvoir épiscopal de type collégial se fera au lendemain de la seconde guerre mondiale. Le secrétariat de l'épiscopat fut créé en 1945. Les évêques se réunirent à nouveau en assemblée plénière en 1951. Il y en eut désormais tous les trois ans. L'assemblée décida la création de quinze commissions spécialisées. En 1962, le secrétariat de l'épiscopat remanié, renforcé, devint le secrétariat général de l'épiscopat. Ainsi, à la suite du concile Vatican II ¹⁰³, était véritablement créé un épiscopat français fondé sur la collégialité, dont les instances et l'organisation reprenaient les résolutions des évêques dans leurs assemblées de la Séparation ¹⁰⁴.

Les assemblées plénières de 1906 et 1907 apparaissent comme des laboratoires de l'organisation du pouvoir épiscopal. Elles furent autant à usage interne qu'à usage externe dans cette période de recomposition et de rééquilibrage des relations entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux. Rituels politiques, rituels sacrés, elles devaient exposer, démontrer les droits de l'épiscopat français tant au sein de l'Eglise que face au gouvernement de la République. Ce qu'elles donnaient à voir, manifestations internes et externes, liturgie, secret et protocole se devaient de réconcilier les choses apparemment inconciliables, la liberté épiscopale et l'obéissance au pape, la loi française et l'intransigeance romaine, l'union dans la division. La mise en forme de ces assemblées plénières se devait d'être la représentation de la paix et de l'ordre de l'Eglise dans ce qui semblait être un chaos : la Séparation.

Notes

¹ Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une thèse sur *Les relations entre le Saint-Siège et la France sous le pontificat de Pie x (1903-1914)*, dirigée par le professeur Philippe Levillain (Institut universitaire de France, Université Paris-x-Nanterre). Il ne s'agit ici que de certains éléments de réflexions autour des assemblées plénières de l'épiscopat français au moment de la Séparation. Elles sont issues de recherches, plus larges, sur leur déroulement, leurs relations avec Rome, leurs décisions et leurs conséquences.

Abréviations utilisées : AAEES, archives de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, Cité du Vatican. MAE, archives du ministère des Affaires étrangères, Paris. BNF, Bibliothèque nationale de France, Paris.

² B. BASDEVANT-GAUDEMET, *Le jeu concordataire dans la France du XIX^e siècle : le clergé devant le Conseil d'Etat*, Paris, PUF, 1988, p. 110 : « Napoléon avait voulu empêcher toute concertation des membres de l'épiscopat entre eux. Le métropolitain ne pouvait entretenir ses suffragants que des questions strictement religieuses (articles organiques, art. 13, 14, 15). Tous les gouvernements y veillèrent. Dumay, conseiller d'Etat, affirmait en 1892 : « Il n'y a pas d'Eglise de France, il y a quatre-vingt-dix diocèses » (cité par Gaudemet, archives du ce, procès-verbaux, délib., 1892, p. 781). Les pouvoirs publics, bien que gallicans, refusaient que les évêques organisent, sous quelque prétexte, des réunions susceptibles de rappeler les Assemblées du clergé de France antérieures à 1789. Les délibérations communes encoururent fréquemment la censure du Conseil d'Etat. Les mémoires ministériels y voyaient une faute grave, véritable manifestation politique d'opposition à l'autorité légitime, comparable à une correspondance interdite avec le Saint-Siège ».

³ J.-B. D'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Eglise*, Paris, 1992, chapitre II, « Primauté pontificale et collégialité romaine », p. 127-183.

⁴ C'est l'un des grands travaux du pontificat de Pie x, qui aboutira en 1917 avec la promulgation d'un nouveau droit canonique. R. METZ et alii, *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, t. XVI : *Sources et institutions*, Paris, Cujas, 1982.

⁵ P. BLET, *Le clergé de France et la monarchie. Etude sur les Assemblées Générales du Clergé de 1615 à 1666*, Rome, Université grégorienne, 1959.

⁶ Archives nationales, C 7382, Affaire Montagnini originaux, scellé 3, pièces 151-152-153, livre de l'abbé Serbat, *Les assemblées du clergé de France, origines, organisation, développement, 1514-1625*, noté « pour y trouver des données utiles pour les assemblées projetées ». Archives nationales, C 7376, affaire Montagnini, scellé 2, pièce 62bis, « notes qui paraissent être de l'écriture de M^{sr} Touchet, évêque d'Orléans », au sujet de la première séance de l'assemblée de mai 1906, M^{sr} Latty, évêque de Châlons, répondant au rédacteur du règlement des assemblées émet l'idée d'un règlement beaucoup plus général calqué sur celui des assemblées du clergé de France. Des conciles de Constance (1414-1418) et celui de Bâle (1431-1449) naquit la notion de « conciliarisme », qui développait l'idée que le pouvoir pontifical devait être tempéré et que l'assemblée générale de l'Eglise devait intervenir dans le cadre d'une véritable réforme de l'Eglise. Mais ce mouvement ne songea pas à remettre en cause la primauté du pape. On considère le gallicanisme comme une forme française du conciliarisme. Ph. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 435 ; J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, p. 246.

⁷ Ces assemblées ont réclamé (sans succès) la réception du concile de Trente comme loi de l'Etat. Elles sont intervenues dans les grands débats doctrinaux (lutte contre le jansénisme, le protestantisme), mais aussi face au pouvoir pontifical, avec la déclaration des Quatre articles sur la puissance ecclésiastique en 1682. P. BLET, *op. cit.*

⁸ De 1850 à 1917, on compte dix-sept conciles de ce type, réunis pour l'essentiel dans les pays relevant de la congrégation de Propaganda Fide, *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, t. 1, col. 918.

⁹ La Belgique dès 1830, l'Ombrie en 1849, Cologne en 1848, l'Irlande en 1854, Baltimore en 1860. *Ibid.*

¹⁰ Instruction, 22 juin 1898.

¹¹ Napoléon convoqua un concile national en juin 1811 dans l'intention de faire céder le pape sur son pouvoir d'investiture des évêques. Sous la Seconde République, de septembre 1849 à octobre 1850, les évêques reprirent les conciles provinciaux. Il en fut de même sous le Second Empire de décembre 1851 à 1860, sous l'œil vigilant de Rome. La Question romaine devait remettre en cause ces bons rapports entre l'Etat et l'Eglise. J.-O. BOUDON, *Paris capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris, Cerf, 2001, p. 397-434.

¹² Les articles organiques soumettaient ce type d'assemblée à une autorisation dont l'obtention semblait improbable. *Articles organiques de la Convention du 26 messidor an IX*, article 4 : « Aucun concile national ou métropolitain, aucun synode diocésain, aucune assemblée délibérante n'aura lieu sans la permission expresse du gouvernement ».

¹³ B. BASDEVANT-GAUDEMET, *op. cit.*, p. 114. La dernière condamnation d'importance remontait à 1902, où soixante-quatorze évêques furent condamnés par le Conseil d'Etat pour leur « manifeste » aux Chambres qui allaient se prononcer sur cinq cents demandes d'autorisation de congrégations. Le Conseil d'Etat reconnaissait la violation des articles 4 et 9 de la loi de Germinal an X empêchant « l'entente, la résolution commune, même par correspondance » et non pas seulement les réunions d'évêques. De plus, ayant usé de leur qualité pour s'adresser comme un corps constitué aux Chambres, leur geste ne pouvait être assimilé au droit de pétition reconnu à tout citoyen : « Il n'y a pas de corps épiscopal en France. L'Etat n'a devant lui que des évêchés distincts ».

¹⁴ Cité par J.-M. MAYEUR, *La séparation des Eglises et de l'Etat*, Paris, Editions ouvrières, 1991, p. 83.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Sept conciles nationaux ont été convoqués à Baltimore de 1829 à 1849, quand cette province ecclésiastique embrassait l'ensemble des Etats-Unis d'Amérique. Plus tard, trois conciles nationaux y furent réunis en 1852, 1866, 1884, suivis de réunions régulières des archevêques. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, tome XV, col. 1109-1147. *Enciclopedia cattolica*, tome II, col. 758-760. P. GUIDAY, *History of the Councils of Baltimore*, New York, 1932.

¹⁷ J.-M. MAYEUR, « Des catholiques libéraux devant la loi de la Séparation ; les cardinaux verts », dans *Mélanges André Latreille*, Paris, 1972, p. 207-224.

¹⁸ Archives nationales, C 7382, affaire Montagnini, originaux, scellé 3, pièce 216, lettre du cardinal Labouré à Montagnini, Rennes le 2 novembre 1905, informant le représentant officieux du Saint-Siège que les évêques de Luçon, Nantes, Quimper et les vicaires capitulaires de Vannes et Saint-Brieuc se sont réunis sous sa présidence pour s'entretenir des graves affaires pendantes. Scellé 3, pièce 213, lettre du cardinal Labouré à Montagnini, Rennes le 11 novembre 1905, la réunion qu'il a organisée le 2 novembre est favorable à l'essai des associations culturelles, en attendant la décision du Saint-Père.

¹⁹ AAESS, *Francia, anno 1903-1904*, pos. 963, fasc. 501, f. 60, « Le Saint-Père, par l'organe de Son Eminence le Secrétaire d'Etat, en vue des très graves éventualités qui menacent l'Eglise de France, adresse à tous les membres de l'Episcopat français les recommandations suivantes », Rome, novembre 1904. *Ibid.*, f. 64, lettre de Merry del Val, n° 9048, à M^{gr} Germain, archevêque de Toulouse, Rome, 13 décembre 1904 : « J'ai reçu votre lettre du 6 de ce mois, dans laquelle vous me parlez du document, que vous a remis en mon nom l'évêque de Périgueux. Je prie votre Grandeur de vouloir bien me transmettre ce document et pourtant de ne rien faire de ce qui y est inscrit ». *Ibid.*, f. 65, lettre de Merry del Val, n° 9060, à M^{gr} Sonnois, archevêque de Cambrai, Rome, 15 décembre 1904 : « En réponse à votre lettre en date du 29 novembre, je m'empresse de faire connaître à votre Grandeur qu'on n'a pas bien compris

les intentions du Saint-Siège. En conséquence, je vous prie de détruire la note, dont vous me parlez et de n'en tenir aucun compte ». AAEES, *Francia, anno 1904-1905*, pos. 986, fasc. 518, *Separazione, voti dei Vescovi*, f. 13, note confidentielle de Merry del Val, n° 8793, Rome, 1^{er} décembre 1904. Le cardinal décide de poser cinq questions à l'épiscopat français quant au devenir de l'Eglise post-concordataire. Suivent les réponses des évêques jusqu'en mars 1905. Cette documentation forme un corpus riche pour dessiner la position de l'épiscopat français face à la loi en préparation.

²⁰ J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine ; vers la séparation*, p. 564-586. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. vi, p. 763-764.

²¹ AAEES, *Francia, anno 1906-1907*, pos. 1010, fasc. 546, f. 4-8, « Notes à propos de la Séparation des Eglises et de l'Etat en France, par l'Evêque de Sézac », sans date.

²² *Ibid.*, f. 9-20, Procès-verbal de la réunion tenue au palais archiepiscopal de Lyon le 9 novembre 1905, rédigé le 14 novembre par M^{gr} Andrieu, évêque de Marseille et secrétaire de la réunion, pour leur envoi à Rome. Sont présents le cardinal Perraud, les archevêques et évêques d'Aix, Montpellier, Belley, Gap, Moulins, Nîmes, Nice, Saint-Claude, Grenoble, Langres, Tarentaise, Marseille, Annecy, Chambéry, Viviers, Nice.

²³ J. ART, « Les réunions des évêques de Belgique (1884-1900) vues à travers les archives de la nonciature de Bruxelles », dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 51, 1981, p. 197-349.

²⁴ E. RENAUD, dans *Monseigneur Chapon*, Paris, 1927.

²⁵ AAEES, *Francia, anno 1906-1907*, pos. 1010, fasc. 546, f. 21-36, note confidentielle de M^{gr} Chapon, évêque de Nice, au cardinal Merry del Val, sans date.

²⁶ Les cardinaux Richard de Paris, Labouré de Rennes, Coullié de Lyon, Lecot de Bordeaux et Perraud d'Autun.

²⁷ AAEES, *Francia, anno 1906-1907*, pos. 1010, fasc. 546, f. 41-44, cardinal Richard au cardinal Merry del Val, Paris, 11 décembre 1905. Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 A VIII, cardinal Merry del Val au cardinal Richard, n° 15021, Rome, 19 décembre 1905 (minutes de la lettre dans AAEES, *Francia, anno 1906-1907*, pos. 1010, fasc. 546, f. 45).

²⁸ *Ibid.*, f. 46-48, compte rendu de la réunion des cardinaux français à Paris le 28 décembre 1905, transmis par Richard à Merry del Val, Paris, 29 décembre 1905.

²⁹ Archives nationales C 7382, affaire Montagnini originaux, scellé 3, pièce 148, Touchet à Montagnini (sans date, mais antérieur à la réunion de mai 1906) : « Mon cher ami, je continue le bon combat pour la réunion des évêques. Réunis, unis... On m'affirme qu'à Rome on ne veut pas de cette réunion. Je ne le crois pas. Je me refuse à le croire. Hier j'ai eu un prêtre qui m'a affirmé que vos soupçons relativement à certains voyages à Rome n'étaient pas loin de la vérité. A voir. Bonjour à nos amis ».

³⁰ AAEES, *Francia, anno 1906-1907*, pos. 1010, fasc. 546, f. 60, *Relazione e Dubbi* de la session 1066, 25 janvier 1906 ; f. 71, compte rendu de la réunion du 25 janvier 1906 à laquelle assistaient les cardinaux Vannutelli, Di Pietro, Ferrata, Mathieu, Vivès et Merry del Val.

³¹ *Ibid.*, f. 69-70, Montagnini à Merry del Val, Paris, 10 janvier 1906 (rapport soumis aux cardinaux lors de la réunion du 25 janvier 1906).

³² On songe alors à l'Espagne où les anticléricaux réclament un nouveau régime des cultes. M. LARKIN, « The Vatican, French Catholics and the associations culturelles », dans *Journal of Modern History*, septembre 1964, p. 88-115.

³³ En particulier face à la composition des réunions préparatoires. Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 11, lettre de Merry del Val à Richard, Rome, 10 mars 1906. Archives nationales, C 7385, affaire Montagnini originaux, scellé 25, pièce 76, lettre de Merry del Val à Montagnini, Castel Gandolfo, 26 août 1906.

³⁴ Archives nationales, C 7382, affaire Montagnini originaux, scellé 3, pièce 68, lettre de Merry del Val à Montagnini, Rome, 27 février 1906 (dactylographiée).

³⁵ J.-O. BOUDON, *op. cit.*, chapitre III : « L'archevêque de Paris Primat de l'Église de France ? », p. 434 : « C'est vers Paris que se tournent désormais les regards des catholiques en cas de crises ou de difficultés, que ce soit au temps du Ralliement, de l'affaire Dreyfus ou de la Séparation. Naturellement, à aucun moment, l'archevêque de Paris ne se voit reconnaître une quelconque primauté sur les autres diocèses de France. Mais il devient au fil des ans un interlocuteur privilégié à la fois du gouvernement et du Saint-Siège. La période du Second Empire, prolongeant les initiatives antérieures, a donc largement contribué à imposer l'image d'un archevêque de Paris au-dessus de la mêlée et guide de l'Église de France ».

³⁶ AAEES, *Francia, anno 1906-1907*, pos. 1010, fasc. 546, f. 71, compte rendu de la session du 25 janvier 1906. Merry del Val conclut que si la réunion de l'épiscopat français est nécessaire, elle doit tout d'abord répondre à l'encyclique pontificale.

³⁷ Mais datée du 11 février.

³⁸ MAE, NS, Saint-Siège, 27, évêques français, f. 426, note de M^r Guthlin sur « le consistoire inopiné et la préconisation d'évêques français », 19 février 1906.

³⁹ Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 A VIII, lettre de Merry del Val, n° 16026, au cardinal Richard, Rome, 14 février 1906.

⁴⁰ *Ibid.*, 1 D X, 11, convocation aux évêques de France à la réunion du 13 mars 1906 adressée par le cardinal Richard en date du 5 mars 1906.

⁴¹ AAEES, *Francia, anno 1906-1907*, pos. 1010, fasc. 547, pièce 20, Douais, évêque de Beauvais, à Merry del Val, Beauvais, 13 mars 1906 : « Ce retard maintient et même va augmenter l'indécision. Aucun n'agira à sa guise, les fidèles ne sauront pas mieux demain qu'aujourd'hui ce qu'ils doivent faire et penser. Pourtant ces trois derniers mois, ces catholiques avaient repris confiance. Le clergé a grandi à leurs yeux. Si nous ne faisons rien, nous semblerons faiblir ; la confiance s'en ira, une fois perdue elle ne reviendra pas de longtemps. (...) L'assemblée des évêques, attendue de tous, amis et ennemis, doit créer cette force ; quel regret qu'elle soit renvoyée ! » ; pièce 21, Dadolle, évêque de Dijon, à Merry del Val, Lyon, 24 mars 1906 : « L'admirable trilogie des actes que Sa Sainteté a enfermés dans une semaine : l'encyclique, le consistoire, le sacre, avait ouvert l'âme des catholiques de France à une grande espérance : ils étaient persuadés qu'une suite serait incessamment donnée à ce si beau commencement : ils attendent ».

⁴² Publiée le 14 août.

⁴³ Pie X déclarait « Nous devons pleinement confirmer, de Notre autorité apostolique, la délibération presque unanime de votre assemblée » et condamnait une nouvelle fois la loi. Le pape n'avait tenu compte que du premier vote de l'Assemblée qui exprimait l'adhésion des évêques à l'encyclique *Vehementer nos* et pas des deux suivants, l'un voulant la recherche d'un *modus vivendi* et l'autre étant en faveur de l'acceptation des associations canoniques selon le projet présenté à l'assemblée. Le secret de l'assemblée fut trahi par *Le Siècle* des 23 et 24 août 1906 qui, informé par M^r Lacroix, révéla les votes des évêques du mois de mai. Le pape fut alors qualifié de « traître, ennemi de la France » par la presse modérée, car les évêques avaient voté « comme des Français ».

⁴⁴ Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D X, 11, Merry del Val au cardinal Richard, n° 19136, Rome, 21 août 1906.

⁴⁵ L'assemblée accepta et fit accepter par le Saint-Siège le principe de la concession de jouissance des églises au clergé, selon la loi du 2 janvier 1902. Mais après des rebondissements parlementaires et pratiques (au sujet de la charge d'entretien des églises), Pie X, le 17 mai 1908, interdit toute tentative d'application de la loi du 2 janvier 1907. J.-M. MAYEUR, *op. cit.*, p. 146-152.

⁴⁶ Voir note 33.

⁴⁷ Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D X, 13. *Règlement des Assemblées générales de l'Épiscopat en France* (présenté lors de la troisième assemblée plénière en janvier

1907). « Motion générale. Le Souverain Pontife sera supplié d'autoriser que l'Épiscopat français se réunisse en Assemblée plénière au moins une fois chaque année ». AAEES, *Francia, anno 1906-1907*, pos. 1067, fasc. 579, lettre de Merry del Val à Richard, Rome, 21 août 1906 : « Quant à la reconstitution d'une commission épiscopale permanente le Saint-Père se réserve d'y pourvoir » ; *ibid.*, pos. 1069, fasc. 580, f. 4, Lettre de Richard à Merry del Val, Paris, 19 septembre 1906 : « On a appelé cette commission permanente. Cette expression est inexacte. Nous n'avions pas la pensée d'établir une institution nouvelle (...). Nous comprenions que l'institution d'une commission permanente, si on la croyait utile ou nécessaire, ne pouvait se faire qu'avec l'autorité de Sa Sainteté ».

⁴⁸ M^{gr} Enard, archevêque d'Auch, donne un récit complet de la première assemblée dans la *Semaine religieuse de Cahors* du 8 juin 1906. D'autres descriptions précises sont données dans la *Semaine religieuse de Paris*. Les témoignages que l'on possède sont ceux de M^{gr} Lacroix, conservés à la BNF (Naf, 24406, f. 244), ceux de M^{gr} Touchet conservés dans les papiers Montagnini des Archives nationales (C 7376, scellé 2, pièce 62bis ; C 7378, scellé 10, pièce 74). On peut aussi considérer comme sources les passages qu'y consacre J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine*, Paris, Lethellieux, 1935, t. II, p. 581-586 et 574-580, qui reprend les écrits de A. MATER, *La politique religieuse de la république française*, Paris, Emile Nourry, 1909 et ceux de E. BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social du concile du Vatican à l'avènement de Benoît XV*, Paris, Bordeaux, Delmas, 1923, t. IV.

⁴⁹ Celles de l'archevêché de Paris qui organisa ces assemblées, en particulier les fonds du cardinal Richard classés sous la cote 1 D x. On y trouve, dans le carton 11, la correspondance échangée avec Rome, les comptes rendus des assemblées, les plans des salles de délibération ainsi que des photos, qui ont aussi été diffusées par la presse. Les mémoires de M^{gr} Chapon conservés dans les papiers Lecanuet déposés aux Archives nationales (604 AP, 1-2). Mais ce sont surtout les archives de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires où sont conservés à Rome les documents liés aux assemblées plénières de l'épiscopat français : pos. 1010, fasc. 546-547-548 ; pos. 1067, fasc. 579 ; pos. 1069, fasc. 579-580 ; pos. 1089, fasc. 607-608.

⁵⁰ P. BOUTANG, *L'Ontologie du secret*, Paris, PUF, 1973.

⁵¹ R. RÉMOND, « Problèmes actuels du catholicisme français », dans *Recherches et débats du CCIE de Paris*, Paris, Desclée, 1969, p. 147.

⁵² AAEES, *Francia, anno 1906-1907*, pos. 1010, fasc. 547, pièce 24 et Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 11, lettre de Merry del Val, n° 17689, à Richard, Rome, 24 mai 1906. Les directives du cardinal Merry del Val, quant au secret pontifical, seront rappelées avant chaque assemblée. Il ordonna le maintien du secret absolu des réunions, avant, pendant et après « *ipso facto incurrenda* ». C. LEFEBVRE, « Le secret pontifical », dans *L'Année canonique*, n° 19, 1975, p. 164-167.

⁵³ *Le Siècle*, 6 septembre 1906.

⁵⁴ Voir note 52.

⁵⁵ Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 A VIII, carte de visite annotée du cardinal Gasparri, Rome, 27 mai 1906.

⁵⁶ P. BOURDIEU, M. DE SAINT-MARTIN, « L'épiscopat français dans le champ du pouvoir », dans *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n° 44-45, 1982.

⁵⁷ Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 A VIII, note « commission épiscopale du 2 septembre 1906 ». Les archevêques de Besançon (M^{gr} Petit), Aix (M^{gr} Bonnefoy), Reims (M^{gr} Luçon), Toulouse (M^{gr} Germain), Auch (M^{gr} Enard), Albi (M^{gr} Mignot), Sens (M^{gr} Ardin), les évêques de Quimper (M^{gr} Dubillard), Arras (M^{gr} Williez), Montpellier (M^{gr} de Cabrières), Angers (M^{gr} Rumeau), Clermont (M^{gr} Belmont), Evreux (M^{gr} Meunier), Annecy (M^{gr} Campistron), ainsi que les cardinaux Richard, Coullié et Lecot et le coadjuteur de Paris, M^{gr} Amette.

⁵⁸ M^{sr} Chapon en particulier profita de chaque assemblée pour développer longuement son point de vue (Archives nationales, 604 AP 2, Fonds R.P. Lecanuet, « mémoire pour l'assemblée plénière des évêques 1906 », « note relative à l'application de la loi du 1^{er} juillet 1901 dans l'état présent de la religion et des cultes », « mémoire pour la troisième assemblée plénière des évêques de France »).

⁵⁹ Lors de la seconde assemblée, M^{sr} Rumeau, évêque d'Angers et membre de la commission préparatoire, présenta un règlement en six articles où il était stipulé que les interpellations et les interruptions étaient interdites. Lors de la troisième assemblée, un nouveau règlement de douze articles fut présenté pour organiser l'assemblée. Il prévoyait sa prorogation. (Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 13).

⁶⁰ ASV, *Segr. di Stato, Nunziatura di Bruxelles*, n° 84, M^{sr} Antonio Vico, titolo XI, *comunicazioni con la Francia*, f. 625, lettre de Merry del Val, n° 20140, à M^{sr} Vico, nonce à Bruxelles, Rome, 14 décembre 1907.

⁶¹ Il s'agit de l'hôtel du Châtelet au 121-123 rue de Grenelle, ancien siège de l'ambassade d'Autriche, résidence officielle des archevêques de Paris depuis 1849.

⁶² En effet le palais, contrairement à certains palais épiscopaux de province, ne possédait pas de salle synodale.

⁶³ Ancienne résidence royale où séjournèrent Louis XVI et Marie-Antoinette. Le comte de Franqueville, académicien n'ayant pas fait partie des « cardinaux verts », y accueillit les prélats. Il avait proposé sa résidence au cardinal Richard, lors de son expulsion de l'archevêché, mais celui-ci jugea le château trop excentré et préféra se loger chez Denys Cochin, rue de Babylone, au cœur de Paris. A. comte DE FRANQUEVILLE, *Souvenirs, 1840-1919*, Paris, Drivond, s.d., p. 183.

⁶⁴ Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 11, convocation du cardinal Richard à l'assemblée de l'épiscopat français le mercredi 30 mai 1906 à 10 heures, Paris, 17 avril 1906. Le carton stipule que les prélats devront se présenter en tenue de ville.

⁶⁵ Ce n'est pas un vêtement liturgique, mais il se porte sur un rochet dans les cérémonies diverses pour signifier la juridiction. Les évêques, hors des limites de leur juridiction, ne la portent pas, sauf s'ils sont réunis en concile. P. LESAGE, *Dictionnaire pratique de liturgie romaine*, col. 694.

⁶⁶ Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 11, modèles vierges de laisser-passer.

⁶⁷ *Semaine religieuse de Cahors*, 8 juin 1906.

⁶⁸ Y. DELOYE, C. HAROCHE, O. IHL (dir.), *Le protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, Paris, L'Harmattan, 1996.

⁶⁹ Il est l'auteur d'un rapport contre l'application de la séparation dans les colonies adressé au Conseil d'Etat. Archives nationales, C 7382, affaire Montagnini originaux, pièce 64, Mémoire présenté à messieurs les Conseillers d'Etat par M. de Cormont évêque de la Martinique au nom des diocèses des colonies françaises au sujet du règlement spécial d'administration publique de la loi de séparation applicable aux colonies. Paris, le 24 février 1906.

⁷⁰ Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 15, lettre de l'archevêque d'Alger du 21 mai 1906 et de l'évêque de la Martinique du 24 mai 1906, annonçant leur non-participation à l'assemblée plénière. L'archevêque d'Alger affirme que Merry del Val a dissuadé l'évêque de Constantine de s'y rendre. Quant à M^{sr} de Cormont, le Conseil d'Etat devant fixer un règlement spécial d'administration publique fixant les conditions d'application de la loi dans les colonies, il préfère s'abstenir de la réunion métropolitaine.

⁷¹ BNF, manuscrits occidentaux, Naf. 24406, papiers de M^{sr} Lacroix, f. 255, quatrième séance de la commission préparatoire, 6 mars 1906.

⁷² Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 11, adresse au pape de la troisième assemblée des évêques, 15 janvier 1907 (dactylographiée).

⁷³ A. MARTOQ, « La réunion des Evêques », dans *Bulletin des prêtres du Sacré-Cœur*, juin 1906, p. 1-6.

⁷⁴ Comme lors du vingt-cinquième anniversaire du vœu national en 1897 et le trentième anniversaire en 1902. J. BENOIST, *Le Sacré-Cœur de Montmartre, spiritualité, art et politique (1870-1923)*, Paris, Editions ouvrières, 1992, vol. 1, p. 130.

⁷⁵ Encyclique *Annum sacrum* du 11 juin 1899.

⁷⁶ J. BENOIST, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁷ A. ERLANDE-BRANDENBURG, « Notre-Dame de Paris », dans *Les Lieux de mémoires*, Gallimard, Quarto, 1997, p. 4177-4212.

⁷⁸ *Semaine religieuse de Paris*, 9 septembre 1906, *La Croix*, 16 septembre 1906 ; *Le Pèlerin*, 16 septembre 1906.

⁷⁹ Ce sont les bedeaux de Notre-Dame munis d'un bâton d'apparat qui rappelait leur ancien rôle disciplinaire : faire respecter l'ordre et le bon déroulement de la liturgie. D'une hauteur d'environ un mètre cinquante, il se terminait par un pommeau renflé qui portait des armes. Les bedeaux portaient un costume à la française semblable à celui des huissiers des ministères. B. BERTHOD, P. BLANCHARD, *Trésors inconnus du Vatican*, Paris, Amateur, 2001, article « massier ».

⁸⁰ Il s'agit sans aucun doute de la mozette. Il s'agit ici de lapin façon hermine. Voir note 65 et B. BERTHOD, P. BLANCHARD, *op. cit.*, article « chanoine ».

⁸¹ François-Henri de Montmorrency-Bouteville, duc de Luxembourg, maréchal de France (1628-1695), qui s'illustra à la tête des armées royales en Hollande et en Flandre. Le nombre des drapeaux qu'il enleva à l'ennemi lui valut le surnom de « tapissier de Notre-Dame ». Ceci démontre le poids politique de l'édifice, qui conservait les drapeaux pris à l'ennemi depuis 1635 (avant que Saint-Louis des Invalides ne tienne ce rôle) et les étendards de l'armée y étaient bénis tous les trois ans. La cathédrale participait à la gloire du roi et de la France : hommage des armes à Dieu. A. ERLANDE-BRANDENBURG, *op. cit.*

⁸² M^{re} de Cabrières faisait sans doute allusion aux fêtes organisées lors de la signature du Concordat, où tous les corps d'Etat au jour de la fête de la Vierge, protectrice de la France, assistèrent à la messe et où le clergé prêta serment au Premier Consul. Bonaparte avait veillé avec soin au détail de cette cérémonie qui devait renouer avec un passé monarchique récent. Le destin de la cathédrale se trouvait lié à celui du Premier consul, qui fit éclairer le 14 août au soir une étoile de neuf mètres de diamètre au-dessus d'une des tours de l'édifice, pour annoncer l'anniversaire de sa naissance. Le 15 août fut déclaré fête nationale. A. ERLANDE-BRANDENBURG, *op. cit.*

⁸³ A. BAUDRILLART (card.), *La vocation catholique de la France et sa fidélité au Saint-Siège à travers les âges*, Paris, Spes, 1928.

⁸⁴ P. BOUTRY, « Marie, la grande consolatrice de la France au XIX^e siècle », dans *L'Histoire*, n° 50, novembre 1982, p. 31-39.

⁸⁵ *La Croix*, 16 septembre 1906.

⁸⁶ Selon *Le Temps*, 19 janvier 1907.

⁸⁷ L'Eglise fut voulue par Louis XIII en 1629 pour rendre grâce à la Vierge de l'unification de son royaume. Le sanctuaire doit sa renommée à l'abbé Desgenette qui, invité en 1836 par une voix intérieure, fonda une confrérie en l'honneur du « Cœur immaculé de Marie et de prière pour la conversion des pécheurs ». La grande œuvre de l'archiconfrérie fut la diffusion de médailles miraculeuses. La basilique entra alors dans l'âge d'or des pèlerinages français de la piété mariale. Les membres de l'archiconfrérie se comptaient par centaines de milliers, ainsi que les pèlerins. Le pèlerinage finit par se confondre avec celui de la rue du Bac (apparitions de la Vierge à Catherine Labourée) encouragé après 1897. Ch. SAVART, « Pour une sociologie de la ferveur religieuse : l'archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires », dans *Revue d'histoire*

ecclésiastique, 59/3-4, 1964, p. 823-844. P. MOLLAT DU JOURDIN, « Evolution d'un pèlerinage urbain : Notre-Dame-des-Victoires à Paris », dans *Maison-Dieu*, n° 170, 1987, p. 137-149.

⁸⁸ *La Croix*, 20 janvier 1907.

⁸⁹ *Bulletin de l'œuvre du vœu national au sacré-cœur de Jésus*, tome XXXI, janvier-décembre 1906, p. 29-30.

⁹⁰ Les réunions se tinrent les 27 et 28 juillet 1907. Les instructions de Rome furent portées dans chaque lieu de réunion par les prélats présents à Rome. M^{gr} Dadolle, évêque de Dijon, parla à la réunion de Lyon chez le cardinal Coullié. M^{gr} Touchet, évêque d'Orléans fit de même chez le cardinal Richard. L'évêque de Nîmes, M^{gr} Béguinot porta les décisions du Saint-Siège chez M^{gr} Germain, l'archevêque de Toulouse. Enfin, M^{gr} Sagot du Vauroux se rendit à la réunion convoquée chez le cardinal Lecot à Bordeaux. J.-M. MAYEUR, *op. cit.*, p. 147. BNF, manuscrits occidentaux, Naf, 24406, papiers M^{gr} Lacroix, f. 345, note sur la réunion de Lyon du lundi 28 janvier 1907.

⁹¹ A la suite de la troisième assemblée plénière, des négociations s'étaient engagées entre M^{gr} Amette, coadjuteur de Paris et le préfet du département de la Seine à propos du contrat de jouissance de Notre-Dame. Elles furent interrompues à la suite d'articles publiés dans *La Croix* qui posaient le problème de l'entretien du bâtiment et plus particulièrement du gros œuvre. Les négociations furent interrompues le 18 février 1907 et suspendues six jours plus tard. J.-M. MAYEUR, *op. cit.*, p. 150.

⁹² Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 11, Lettre de Merry del Val à Richard, n° 26816, Rome, 22 novembre 1907.

⁹³ Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 11, note anonyme du 20 décembre 1907 : « Dans la crainte de malentendus au sujet des dernières instructions, le Souverain Pontife insiste auprès du cardinal-archevêque sur la nécessité d'ajourner tout projet d'assemblée générale pour raison grave. Les assemblées régionales sont autorisées. Communiquer au cardinal au nom de Sa Sainteté ». Il s'agit en particulier de l'organisation du denier du culte. Le Saint-Siège se refusait à un système de taxes à l'apparence « de vexation ou de fiscalité » et les évêques affolés face aux obligations financières de leur diocèse ne semblaient pas prêts à suivre unanimement les directives romaines (Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 11, lettre de Merry del Val au cardinal Richard, n° 26046, Rome, 8 octobre 1907).

⁹⁴ Les provinces épiscopales furent réparties en quatre groupes dont chacun avait pour centre la métropole d'un cardinal, soit Paris, Bordeaux, Lyon et Reims. Les métropolitains devaient faire connaître les questions d'intérêt général devant être mises en délibérations à l'archevêque de Paris, qui les soumettrait à Rome. Le Saint-Siège, à la lecture de ces données, devait adresser aux conférences particulières le programme des questions pratiques à débattre. Si nécessaire, il faisait savoir si le programme d'une réunion régionale lui semblait acceptable ou non. Des assemblées se déroulèrent au printemps 1908, mais elles ne semblent pas s'être prorogées sous cette forme. (Archives historiques de l'archevêché de Paris, 1 D x, 11, brouillon de la lettre de Richard à Merry del Val, Paris, 27 décembre 1907, suivant les directives de la lettre de Merry del Val du 22 novembre 1907. Lettre de Merry del Val au cardinal Richard, n° 27766, Rome, 16 janvier 1908 et télégramme de la secrétairerie d'Etat du 18 janvier 1908 : « informez immédiatement [S.E. le] cardinal-archevêque que [le] programme [de] réunion [à] Bordeaux contient plusieurs points impossibles [à] approuver, surtout [la] question [des] rapports avec Rome. [il est] désirable [d']avertir [S.E.le]cardinal [de] Bordeaux pour éviter pénibles conséquences »).

⁹⁵ *Ibid.*, Brouillon de la Lettre du cardinal Richard au cardinal Merry del Val, Paris, 27 décembre 1907 et Lettre de Merry del Val au cardinal Richard, n° 27766, Rome, 16 janvier 1908.

⁹⁶ L'université catholique de l'ouest à Angers, la faculté catholique à Lille, les facultés catholiques de Lyon, l'institut catholique de Paris et celui de Toulouse. B. NEVEU, *Les facultés de théologie catholique de l'université de France (1808-1885)*, Paris, Fayard, 1998.

⁹⁷ Comme celles des évêques de Bretagne, dont les Archives de l'évêché de Saint-Brieuc conservent les procès-verbaux annuels (le carton non coté n'apparaît pas à l'inventaire).

⁹⁸ C. GRÉMION, Ph. LEVILLAIN, *Les lieutenants de Dieu. Les évêques de France et la République*, Paris, Fayard, 1986.

⁹⁹ C. CORDONNIER (chanoine), *Monseigneur Fuzet, archevêque d'Orléans*, Paris, Beauchesne, 1951.

¹⁰⁰ Archives historiques de l'archevêché de Paris, lettre de M^{gr} Fuzet, archevêque de Rouen, au cardinal Richard, Rouen, 27 janvier 1908. NB : le cardinal Richard décède le 28 janvier 1908.

¹⁰¹ Archives nationales, série F 7, 14613, dossier 3, papiers relatifs aux assemblées ecclésiastiques en France de 1919 à 1933 (manquent 1920, 1922, 1925 à 1927) et procès-verbaux de l'assemblée des cardinaux de 1934.

¹⁰² Le 27 février 1926, dans *La Victoire* une lettre signée Léon Durand, réclamait une nouvelle fois une telle assemblée, car la réunion des cardinaux et archevêques de France « ne répondait pas aux besoins des temps » et les questions traitées dans les réunions des évêques de chaque province « arrivaient lettre morte ». Le rédacteur de la lettre ne demandait pas un concile qui pouvait engager l'Église, mais un congrès périodique qui permettrait aux évêques de faire connaissance et de mettre leurs lumières en commun sur des questions d'intérêt national. Gustave Hervé, directeur du journal, reçut un rappel à l'ordre de la nonciature. J. BRUGERETTE, *op. cit.*, t. III, p. 21.

¹⁰³ J.-B. d'ONORIO, *op. cit.*, p. 183-189.

¹⁰⁴ P. BOURDIEUX, M. DE SAINT-MARTIN, *op. cit.*

Y a-t-il des textes « sacrés » en philosophie ?

Le cas du marxisme aux confins du politique et du philosophique

Pierre F. DALED

Qui douterait de la place du marxisme ou de l'œuvre de Marx dans l'histoire de la philosophie ? Aujourd'hui, à juste titre, personne. Mais, pendant une grande partie du XIX^e siècle, le marxisme ou plus précisément l'œuvre de Marx fut tout à fait ignorée. En effet, nous l'avons signalé précédemment ¹ à propos d'un champ d'investigation particulier mais néanmoins significatif, quand on parcourt la production écrite du corps professoral de l'Université libre de Bruxelles au XIX^e siècle, on constate que la doctrine d'un de leurs contemporains, à savoir précisément Karl Marx (1818-1883), ne fut pas, du vivant de son auteur, un sujet de préoccupation des professeurs bruxellois. L'ensemble de leur production écrite montre au contraire que c'est le matérialisme *naturaliste*, et non pas la conception matérialiste de l'histoire de Marx et d'Engels, qui occupa les matérialistes et leurs adversaires au XIX^e siècle à Bruxelles. Et il faut attendre les dernières décennies du XIX^e siècle pour que le nom de Marx commence à apparaître dans les écrits des universitaires bruxellois ². Encore, à ce moment, n'était-ce pas une influence *déterminante* dans les formations philosophiques dispensées par cette Université, et sûrement pas un penseur ou une pensée *sacralisés*.

Ce mutisme au XIX^e siècle à l'égard de Marx, qui aurait pu être une spécificité nationale et linguistique de la Belgique, est confirmé, entre autres, par l'étude de Léo Freuler qui s'est posé une question similaire à propos de l'Allemagne : « Qu'est-ce que la philosophie du XIX^e siècle ? ». Afin d'y répondre (d'un point de vue qu'il devait juger « classique »), il s'est fondé sur l'ouvrage du philosophe allemand Karl Löwith (1897-1973), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* (1941 ³) dont le titre suggère clairement qu'après la mort de Hegel, la philosophie du XIX^e siècle a connu une « rupture révolutionnaire » liée à Marx et à Søren Kierkegaard (1813-1855). Comme le fait remarquer Freuler, qui viendrait en effet contester l'interprétation de Löwith en soutenant que Marx n'est

pas l'auteur d'une doctrine révolutionnaire ou que Kierkegaard n'est pas le précurseur de l'existentialisme? A l'heure actuelle, pour ne parler que de Marx, comme nous l'avons dit précédemment, personne. Mais si un homme du XIX^e siècle était à même de venir s'exprimer aujourd'hui sur ce qu'il a vécu, lu et subi comme influence philosophique en son temps, il ne citerait sûrement pas Marx en premier lieu. En d'autres termes, personne ne contesterait aujourd'hui l'interprétation de Löwith quant au rôle de Marx à condition ou « du moins tant qu'on reconstruit le XIX^e siècle à partir du XX^e siècle, tant qu'on constate l'importance de ces auteurs dans certaines écoles de pensée du XX^e siècle pour en conclure à leur rôle révolutionnaire dans leur propre siècle »⁴. Mais, qu'en est-il lorsqu'on regarde la littérature philosophique allemande du XIX^e siècle, lorsqu'on cherche le nom de Marx dans les bibliographies de l'époque? Les philosophes de la seconde moitié du XIX^e siècle étudient-ils, connaissent-ils ses textes, s'en inspirent-ils pour réformer la philosophie? Où sont les philosophes qui se réclament de Marx dans les années 1850-1870? Pour Freuler, la réponse est aussi claire que décevante pour qui croirait à une influence *immédiate* de Marx dans la littérature philosophique *de l'époque*: on ne trouve que difficilement des philosophes qui s'en inspirent ou s'en réclament durant cette période. Ses contemporains semblent alors ignorer son œuvre ou s'ils la connaissent, devaient la juger négligeable⁵.

Ces remarques introductives ne visent toutefois pas à contester le fait qu'une sacralisation du marxisme ou de l'œuvre de Marx a bien eu lieu à un certain moment dans l'histoire de la philosophie et dans l'histoire politique. Elles sont destinées à remettre ce phénomène en perspective historique afin d'en comprendre l'avènement du point de vue d'un marxien ou d'un marxologue et de ne pas succomber ainsi aux effets de la sacralisation ayant eu lieu au XX^e siècle et qui feraient croire que ce phénomène fut donné une fois pour toutes et pour toujours dès le départ de l'histoire de l'œuvre de Marx en 1841. Confronté aujourd'hui à cette œuvre et au marxisme, à cet « arbre gigantesque (...), toutes ces racines et cette frondaison; sa présence, sa densité »⁶, il ne pourra être question ici d'une histoire générale de la sacralisation politico-philosophique du marxisme ou de l'œuvre de Marx entre sa thèse sur Démocrite et Epicure en 1841 et la dissolution de l'URSS en 1991. Chronologiquement, nous n'envisagerons ce phénomène de sacralisation – au sens de « ce à quoi l'on doit un respect absolu » – qu'en un temps fort: le stalinisme (1931-1956) et plus précisément pendant les années 1945-1949 de la guerre froide. Quant au contenu, notre propos se limitera dans un premier temps à, *primo*, pointer l'attitude par laquelle un certain pouvoir (politique et intellectuel) a cherché à se légitimer en se « donnant à lire » – la manière dont il a mis en scène un « donné à voir » quasi sacralisé dans l'histoire de la philosophie; *secundo*, à relever l'instauration d'un rapport également sacralisé au texte ou d'un respect absolu à une entité conceptualisée sous la forme d'un terme en « -isme », philosophie officielle du Parti communiste, impliquant de ce fait l'attachement indéfectible à une filiation philosophique jugée incontestable. Il ne sera donc question que de l'histoire « sacrée », et non pas « critique », du marxisme. Et comme le « marxisme-léninisme » stalinien, acmé de cette sacralisation d'un objet textuel, est aussi un phénomène historico-politique qui a pu s'avérer difficilement compréhensible sur le plan du fonctionnement mental de ses partisans, nous

esquisserons, *tertio*, la psychologie inhérente à ce type de sacralisation aveuglante à partir des témoignages personnels de plusieurs intellectuels communistes français.

Dans un deuxième temps, nous confronterons ce fidéisme du xx^e siècle à l'attitude tout à fait *inverse* que l'on eut à l'égard de l'œuvre de Marx au xix^e siècle. Nous rappellerons qu'avant toute inscription sacralisée (ou critique – mais c'est une autre histoire qui n'a pas sa place ici) dans l'histoire de la philosophie et dans l'histoire politique, il a d'abord fallu que le marxisme s'inscrive tout court dans l'histoire. Autrement dit, avant de devenir un objet *sacralisé* (ou critique), il fallut qu'il devienne *objet*. Ainsi, en contrepoids de la sacralisation du marxisme au xx^e siècle, nous rappellerons les *conditions de possibilité inverses* (au xix^e siècle) de cette sacralisation (au xx^e siècle): à savoir, quelques prémisses de la réception tout à fait *silencieuse* de l'œuvre de Marx au xix^e siècle. Des situations historiques extrêmes que nous confrontons ici afin d'éviter les effets des reconstructions *a posteriori* de l'histoire politico-philosophique du marxisme qui feraient penser trop rapidement que cette sacralisation est l'effet naturel et nécessaire de l'œuvre de Marx.

Le «Dia-Mat» stalinien

En ce qui concerne l'acmé du processus de sacralisation du marxisme en Europe occidentale, à savoir le marxisme-léninisme stalinien, rappelons brièvement avec André Tosel, que les années 1931-1956 furent une période durant laquelle, en URSS, Joseph Staline (1879-1953) transforma le matérialisme dialectique en un «dogme» et qu'ainsi la philosophie s'y développa durant ces années sous la forme d'une «axiomatique squelettique et impérialiste»⁷. Auparavant, jusqu'en 1930, il y avait eu en URSS un réel débat philosophique autour des thèses de Lénine (1870-1924) au cours duquel les mécanistes, dont N.I. Boukharine (1888-1938), s'opposèrent aux dialecticiens hégélianisants, dont A.M. Deborine (1881-1963). Et le problème d'une élaboration du matérialisme dialectique se posait alors. Mais, en 1931, Staline mit fin à ces discussions en condamnant les deux écoles et en se réservant dès lors le monopole de la vérité philosophique. Le stalinisme devint la seule version officielle du marxisme. Et comme, d'une part, la défense de l'URSS contre le fascisme s'imposait à tous les communistes – à partir de 1933, en Allemagne, l'hitlérisme obligea les philosophes marxistes au silence, ensuite à l'exil, voire à la mort –, et comme, d'autre part, la réalité de la dictature stalinienne n'était pas encore connue, il fallut alors, comme le fait remarquer Tosel, que les marxistes acceptassent de renoncer à leur principe méthodologique: juger la réalité sociale sur sa pratique et non sur ce qu'elle dit d'elle-même. Dans ces conditions, parut en 1938 un *Cours précis d'histoire du parti communiste (b) d'URSS* qui incluait un texte attribué à Staline devenu fort célèbre («Matérialisme dialectique et matérialisme historique») et qui fut présenté en son temps comme le «vrai sommet de la philosophie marxiste-léniniste». La vie philosophique prit donc la forme d'une «théologie d'Etat» consacrée à commenter les œuvres de Staline en les agrémentant de citations empruntées aux classiques du marxisme. Pour Tosel, la pensée la plus critique sombra ainsi dans le «commentarisme», sans que ce «commentarisme» pût même envisager autre chose que la répétition pure et simple. Ainsi l'«argument d'autorité devint le règlement de la pensée par excellence critique de l'autorité». Avec le «Dia-mat»⁸ stalinien, il y eut

une véritable « dogmatisation » (p. 971) du matérialisme dialectique ⁹ en URSS et dans le mouvement communiste international, et même au-delà de la période stalinienne. La théorie philosophique ne servit plus à mobiliser les masses populaires en les éduquant mais à les encadrer par une conception du monde jouant le rôle de « foi unitaire » expliquant tout à peu de frais. La théorie avait alors pour sujet non pas un processus propre impliquant la liberté des discussions mais un seul homme devenu « pontife ». Comme le fait remarquer Tosel, cette théorie vérifiait de manière ironique la vérité de la thèse marxiste de la nature politique de toute philosophie vu qu'il n'y avait alors qu'un seul philosophe, le maître du pouvoir : « La théorie s'identifiait au secrétaire du Comité central, version parodique du savoir absolu, et elle avait le dernier mot en tout » (p. 975). Le matérialisme dialectique a donc eu un « rôle magique » (p. 977) : répéter les formules libératrices du matérialisme dialectique lui-même pour cacher la pratique réelle d'un Etat qui se donnait comme l'incarnation de la raison absolue.

Sur le plan philosophique, le stalinisme, philosophie officielle du Parti et de l'Etat soviétique, fut une codification du marxisme par le biais de ce que Louis Althusser (1918-1990) appela une lecture « ontologique », c'est-à-dire une lecture qui traduit le matérialisme en une « ontologie de la matière » dont la dialectique énonçait des « lois » ¹⁰ supposées se vérifier déductivement dans l'histoire et dans la nature en tant que principes fondamentaux de l'être et préceptes méthodologiques. Comme le fait remarquer Tosel, sous cette forme sommaire, ces lois sont des « lieux communs privés de toute portée opératoire ». On y affirme que tous les phénomènes sont matériels, que leur interconnexion forme ce monde un et divers, que les phénomènes sont soumis à la loi universelle du changement qui est une lutte des contraires. Sur cette base, on put donc trouver des illustrations de ces lois dans les sciences de la nature et affirmer que celles-ci confirmaient le « Dia-Mat ». S'étant constitué en « ontologie *a priori* », le « Dia-Mat » fut une instance normative des sciences qui exploita des affirmations isolées d'Engels et de Lénine et ignora en même temps la critique marxienne de la spéculation et le refus par Engels et par Lénine de toute « superscience » contrôlant les sciences. Le « Dia-Mat » a ainsi imposé aux sciences des résultats et des méthodes *a priori* conformes à une image rudimentaire de la dialectique. Pour Tosel, le « Dia-Mat » a fonctionné comme une « police politique du vrai » ¹¹.

Quant à ce qui expliquerait que pareil discours se soit implanté dans les esprits, c'est au « dispositif philosophique matriciel » de cette « ontologie de la matière » et aux pratiques policières qui l'accompagnaient autant qu'elle les justifiait qu'il faudrait rapporter les dramatiques retombées sur les scientifiques et écrivains soviétiques, mais aussi sur nombre d'intellectuels européens ¹². A un niveau plus pratique, les raisons du succès mondial de cette doctrine, bien que « d'une telle indigence » (B. Thiry), résident dans les fonctions politiques exercées par Staline (secrétaire général du Parti communiste du vivant de Lénine, puis successeur de ce dernier à la tête de l'Etat soviétique) ainsi que dans la diffusion massive de ses écrits dont *Des Principes du Léninisme* (1924) et *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* (1938). Ainsi, si le nom de Staline est aujourd'hui associé aux pires horreurs et à une débâcle de la pensée, il fut par contre reçu pendant des décennies par des millions d'individus comme le label international du marxisme philosophique puisque le stalinisme, né en Russie, dépassa vite ses frontières en étant propagé par l'Internationale communiste

dans les partis nationaux et se popularisa aussi au-delà de l'univers communiste lors de la seconde guerre mondiale après les victoires de l'Armée rouge sur le fascisme. Il fut alors désigné comme un titre de noblesse par les tenants d'une orthodoxie « bavarde et péremptoire » (B. Thiry) et, ne l'oublions pas – mais c'est une histoire (critique) qui n'a pas sa place ici –, dénoncé comme un « prête-nom frauduleux »¹³ par les théoriciens les plus exigeants du marxisme critique. Ce ne fut qu'en 1956, au xx^e Congrès du Parti communiste de l'URSS – « rapport secret » de Khrouchtchev (1894-1971) sur Staline –, que les conditions officielles d'une nouvelle vie intellectuelle furent partiellement rétablies et que l'on commença à voir dans le stalinisme une pensée dogmatique et une « psychologie imprégnée de foi » (L. Marcou). Cette pensée philosophique et cette idéologie ont en effet débouché sur des mythes et abouti à une « religion où la foi apparaît comme le moteur principal de la société ». Tout le système de valeur collectif et individuel y a pris une connotation « sacrée » et des notions comme celle de parti, de secrétaire général, d'ennemi du peuple, de vigilance révolutionnaire, etc., furent conceptualisées et mythifiées¹⁴.

« Matérialisme dialectique et matérialisme historique » de Staline aux Editions sociales (1945)

Une première illustration de la sacralisation du marxisme, et plus exactement de l'importance et du respect absolu accordés à Staline, nous est donnée par la publication en France en 1945¹⁵, au sortir de la guerre, de *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*¹⁶ par les Editions sociales – du côté du jeune PCF (1920) avait en effet débuté un effort d'édition organisé en 1928¹⁷ autour du Bureau d'éditions et des Editions sociales internationales dont les Editions sociales ont pris le relais en 1945. L'« avant-propos » de l'éditeur de ce court texte de Staline débutait en effet ainsi : « Le texte de l'ouvrage que nous présentons au public a été traduit pour la première fois en français en 1937, trois siècles après la parution, en 1637, du *Discours de la méthode*, de René Descartes. Ce sont deux moments du même effort, deux œuvres de la même taille »¹⁸. Que ce texte attribué à Staline, que l'on date généralement de 1938¹⁹, fût, oui ou non, *traduit* en français dès 1937²⁰, il n'empêche que la comparaison avec Descartes – que l'on voudrait ici conforter par la correspondance, à trois siècles près, des dates avancées : 1637-1937 (?) – ne laisse pas le moindre doute : c'est bien à une œuvre philosophique majeure que l'on avait affaire ici avec l'écrit de Staline, jugé équivalent à celui de Descartes. Et ce que les Editions sociales voulaient ici, c'était bien donner à tout le peuple français une méthode d'analyse qu'elles jugeaient vraiment digne de la pensée française « de Descartes à Claude Bernard, de Diderot à Langevin » (p. 5). Un voisinage des plus prestigieux était clairement accordé en 1945 à Staline car qui contesterait le statut de Diderot (1713-1784), le père de l'*Encyclopédie* des Lumières, celui du physiologiste Claude Bernard (1813-1878) dont l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) est un grand classique, celui de Descartes (1596-1650) dont la pensée est considérée comme le point de départ de la philosophie moderne occidentale, ou encore la stature du physicien Paul Langevin (1872-1946) qui s'est intéressé à l'ionisation des gaz, au magnétisme et à la thermodynamique et qui fut membre de l'Académie des sciences de l'URSS et adhérent du PCF ? Comparaisons qui visaient donc à asseoir le statut

incontournable et élevé de la nouvelle œuvre philosophique de Staline. En 1945, il y a bien eu en France, via les Editions sociales, une volonté de la part d'un parti politique de se légitimer en «donnant à lire» une philosophie marxiste-léniniste stalinienne, si ce n'est ici sacralisée, en tout cas, clairement présentée comme fondamentale et fondatrice dans l'histoire de la philosophie et au-delà ²¹.

Et en ce qui concerne la réception de pareille philosophie, l'historien français Jean Bruhat (1901-1983), qui adhéra au PCF en 1925, a pu dire rétrospectivement en 1983 qu'«on a pu s'étonner du fait que des intellectuels comme moi (et je ne suis pas une exception), non dépourvus totalement de culture marxiste et qui avaient lu Lénine, aient pu être un certain temps séduits par les textes de Staline». Certes, reconnaissait-il, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* «ne nous apportait rien de nouveau» mais «l'exposé était clair, simple et convaincant, didactique en un mot». Tout en ajoutant: «Je ne me dissimulais pas le caractère superficiel de la démonstration. Mais je considérais alors qu'il y avait là une sorte d'initiation à la théorie marxiste. Il suffisait, pensait-on, de lire cela et on maîtrisait tout». Même si, précisait-il à nouveau: «A coup sûr, pour moi qui avais été un lecteur passionné de Trotski et de Lénine, le texte stalinien manquait de brillant». Mais – nouveau contrepois —, «pédagogiquement, la présentation était séduisante, surtout pour un militant comme moi qui enseignais dans les écoles du Parti» ²². Autrement dit, sur le plan psychologique, la conscience objective de l'historien de la superficialité du texte de Staline s'effaçait aux yeux du *militant communiste* séduit, lui, par son caractère convaincant et pédagogique à des fins d'enseignement dans les écoles du Parti communiste.

La Nouvelle Critique (1948)

Deuxième exemple de l'importance accordée au marxisme-léninisme, mais nettement supérieur en intensité dans la codification stalinienne et dans la virulence dogmatique de l'attaque: la création en décembre 1948 de la revue du «marxisme militant»: *La Nouvelle Critique* dont le rédacteur en chef était Jean Kanapa ²³ et dont le comité de rédaction était alors composé de Victor Joannes, Annie Besse, Pierre Daix, Jean Desanti, Victor Leduc, Jean Freville et Henri Lefebvre. Cette revue entendait mener la diffusion de la «pensée marxiste-léniniste-stalinienne» ²⁴. Et dans le texte de «présentation» (non signé) de son premier numéro, cette *Nouvelle Critique* affirmait que ce qui gênait les «modernes marchands de soupe idéologique» dans son apparition, c'était qu'ainsi le marxisme était plus que jamais vivant en 1948, qu'il était une «doctrine *militante*»: «Il les gêne que le marxisme ne meure pas avec Marx, mais qu'on ne puisse aujourd'hui revendiquer le titre de marxiste sans se réclamer *aussi* de Lénine et de Staline, sans compter *aussi* avec l'immense apport théorique du léninisme et du stalinisme à la doctrine de Marx-Engels». Pour *La Nouvelle Critique*, «à la rigueur, ils accueilleraient bien Marx (et surtout le «jeune Marx» comme ils disent), voire Engels; mais fi de Lénine! Certain, plus habile, adopte quand même Lénine, mais n'entend point prononcer le nom de Staline». Et selon la nouvelle revue, les raisons de l'«indécence» et de la «totale fausseté» de tels distinguos étaient de «châtrer la doctrine d'avant-garde du prolétariat, et par là, la lutte du prolétariat, elle-même». Aussi entendait-elle montrer que «le marxisme est l'affaire de Marx,

d'Engels et aussi celle de Lénine et de Staline; que le marxisme-léninisme est l'affaire des Partis communistes et avant tout du premier des Partis communistes, le Parti communiste bolchevik d'URSS». Enfin, elle entendait montrer que le «véritable marxiste ne se juge marxiste qu'à partir du moment où il lui semble pouvoir mériter l'épithète enthousiasmante de «stalinien»» (p. 10-11).

La Nouvelle Critique soutenait aussi que dans tous les secteurs, les «idéologues de la bourgeoisie réactionnaire» (p. 12), les «idéologues de la réaction mentent purement et simplement» – elle évoquait, entre autres, le «mensonge innombrable des Merleau-Ponty, des Nadeau, des Estienne, des Caillos, des Remy et des Raymond Aron». Et elle disait ne pas parler de mystification mais bien de mensonge car, à ses yeux, ceux-ci étaient parfaitement conscients des motifs de leur activité idéologique et s'étaient faits une «règle du truquage délibéré de la vérité». Pour *La Nouvelle Critique*, des hommes comme Moch, David Rousset, Truman, François Mauriac, Bidault, Sartre, Blum et Malraux n'étaient pas de «pauvres petits individus bernés par une idéologie qu'ils subiraient malgré eux». Ils n'étaient pas mystifiés le moins du monde: «Ils mentent. Et savent qu'ils mentent. Et mentent parce qu'ils savent leurs mensonges utiles à leurs maîtres». Et *La Nouvelle Critique* de s'exclamer: «Mais regardez-les donc! Ils suent le mensonge et la peur que les choses soient dites. Ils viennent avec leurs falsifications, les mains pleines de division, en paix avec leur mauvaise conscience, prêts aux pires bassesses, trifouilleurs de poubelle, et ils soufflent de grands mots nobles qu'ils ont volés – liberté, justice, voire révolution – comme de la fumée de gros cigares douceâtres. Ils inventent des mensonges sans nombre» (p. 14-15).

Le ton de *La Nouvelle Critique* en décembre 1948 était donc aussi agressif que dogmatique: premièrement, un véritable marxiste ne l'était qu'à partir du moment où il méritait l'«épithète enthousiasmante de «stalinien»», et rien d'autre. Deuxièmement, elle défendait de ce fait une unité, une lignée indiscutable sur le plan philosophique: Marx-Engels-Lénine-Staline²⁵. Troisièmement, en parallèle, elle prétendait que tous les idéologues «bourgeois» mentaient purement et simplement. Rappelons toutefois, pour ne prendre ici que quelques hommes qui, d'après *La Nouvelle Critique*, «suent le mensonge»: Sartre²⁶, Merleau-Ponty²⁷ et David Rousset (1912-1997), qu'à cette époque, Rousset, journaliste, homme politique, écrivain, après des études de philosophie et de littérature à la Sorbonne, un passé de trotskiste (1933-1945), de résistant et de rescapé de Buchenwald (1943-1945), était l'auteur de *L'univers concentrationnaire* (1946). En 1948, prenant ses distances avec le marxisme, il fut à l'origine de l'éphémère *Rassemblement démocratique révolutionnaire* – «le Parti de Sartre et Rousset». Rousset allait ensuite inviter les anciens déportés à la formation d'une commission pour l'étude des camps soviétiques qu'il accusait de pratiquer des déportations. Appel qui lui valut de très vives attaques du PCF. C'est ainsi qu'au cours d'un des moments très intenses de la guerre froide intellectuelle, en 1950, Rousset assigna en diffamation l'hebdomadaire communiste *Les Lettres françaises* qui prétendait qu'il mentait. En janvier 1951, Claude Morgan (1898-1980) et Pierre Daix (1922-), alors respectivement directeur et rédacteur en chef des *Lettres françaises* – en décembre 1948, Pierre Daix était aussi membre du comité de rédaction de *La Nouvelle Critique* qui vilipendait de même Rousset – furent

reconnus coupables de diffamation. Et de très longues années après ses accusations de mensonges à l'image de la virulente « présentation » de *La Nouvelle Critique*, Pierre Daix – élève de la khâgne d'Henri IV (1939-1940), adhérent au PCF (1940), résistant, déporté à Mauthausen (1944), secrétaire de Charles Tillon qui fut ministre de l'Armement de de Gaulle en 1945, rédacteur des *Lettres françaises* et de *Ce Soir*, intime de Picasso, second d'Aragon, protégé de Maurice Thorez, gendre d'Arthur London, un des symboles de l'intellectuel communiste militant, stalinien convaincu à la tête de toutes les campagnes du PCF mais qui allait aussi en venir à préfacer en 1963, *Une journée d'Ivan Denissovitch* de Soljenitsyne dont le bannissement le fit quitter le PCF en 1974 après avoir publié un *Ce que je sais de Soljenitsyne* en 1973 – allait finir par reconnaître en 1976 : « Ainsi, c'était Rousset qui défendait la vérité. Rousset et tous ceux qui nous opposaient les crimes de Staline, l'équipe des *Temps modernes*, Sartre, Merleau-Ponty, Camus, les trotskistes en général. Nous avions eu tort contre tous ». Mais, par contre, lorsqu'il prit connaissance de la « vérité » des camps soviétiques de la bouche d'Elsa Triolet (1896-1970) en 1953, Daix adopta à ce moment-là une attitude tout à fait différente de celle de 1976 et qu'il expliqua rétrospectivement ainsi : « Je ne pouvais simplement pas reconnaître mon erreur face à Rousset sans avaliser du même coup toute la campagne américaine de la guerre froide contre le socialisme. Et ça, pas question. Plus que jamais, il me semblait qu'on devait sauvegarder l'avenir du socialisme. Je ne changeais donc pas de camp et la nouvelle laissait Rousset dans le sien ». Et il ajoutait : « Au fond, c'était Sartre qui avait vu le plus clair. Il acceptait lui, la réalité des camps soviétiques, mais s'était refusé à en faire une machine de guerre contre le Parti comme Rousset »²⁸.

Daix témoigna donc à ce moment d'un respect absolu du Parti. Respect dont il a livré l'explication psychologique en 1976 : « J'entends parfois certains de mes camarades qui furent aussi staliniens et qui en sont revenus, énoncer qu'ils ne regrettent rien de leur passé. Moi, si. Que je n'aie pas été le seul, que le Parti ait été avec moi n'y change rien. (...) Certes le Parti porte la responsabilité de la commande sociale, parfois de la commande tout court (...). Mais le phénomène *significatif*, c'est que nous étions heureux de proclamer notre foi stalinienne dans ce qu'elle avait de plus intolérable aux autres. (...) Nous ressentions une volupté à manier l'injure définitive, à brûler nos vaisseaux bourgeois ». Un *fidéisme* qui ressort encore chez Daix quand il dit avoir été l'interprète du Parti « jusqu'à en perdre le souvenir d'avoir autrefois cru posséder quelque chose de personnel à dire. L'ennemi en nous n'était-il pas l'individualisme ? Le quant-à-soi ? Les citations de Staline et de Thorez devenaient notre rempart – d'autant plus qu'elles étaient les plus sûrement et les plus amplement applaudies »²⁹.

« Science bourgeoise et science prolétarienne » (1949)

Troisième exemple de sacralisation dans cette même *Nouvelle Critique* lorsque le philosophe Jean-Toussaint Desanti (1914-2002), autre figure majeure de l'intelligentsia communiste – résistant, membre du PCF de 1943 à 1958, professeur de philosophie à l'école normale supérieure de Saint-Cloud (1960-1975), puis à la Sorbonne – publia en 1949 un article dont Roger-Pol Droit a dit, dans le *Monde*, à l'occasion de la disparition de Desanti le 20 janvier 2002, qu'il était demeuré

«tristement célèbre». Il s'agit de «Science bourgeoise et science prolétarienne», publié aux rudes moments du stalinisme et de la guerre froide en juillet-août 1949. Un texte à propos duquel Roger-Pol Droit évoquait aussi «cet aveuglement qui fait plier la raison sous la croyance»³⁰. C'est dans ce texte – au titre «inouïable», qui était de Jean Kanapa³¹, et qui était signé par M. Darciel, J.-T. Desanti et G. Vassails «pour la commission de philosophie des sciences du Cercle d'études des philosophes communistes»³² – que l'on pouvait lire d'entrée de jeu que «l'opposition de la société bourgeoise et de la société socialiste n'est pas seulement économique, politique et juridique. Elle concerne toutes les formes de l'activité humaine, qui, dans la réalité, sont inséparables : elle affecte la morale, la culture. Faut-il donc s'étonner si cette opposition domine aussi la science? Pourtant, certains s'en étonnent et parfois s'en indignent. «Oui, il y a une science prolétarienne fondamentalement contradictoire avec la science bourgeoise», écrit Laurent Casanova³³» (p. 32).

En ce qui concerne les éléments psychologiques qui expliquent l'adoption de pareille option intellectuelle – celle d'une contradiction fondamentale entre science prolétarienne et science bourgeoise³⁴, un des signataires de l'époque, Desanti s'est exprimé en 1975 sur ce qu'était son état d'esprit pendant cette période extrême. Et à l'image de Daix qui évoquait sa «foi stalinienne» de l'époque, Desanti va dans le sens d'un même «aveuglement» qui, en cette fin des années quarante, fit «plier» sa raison sous le poids d'un discours officiel sacralisé, devenu de ce fait incontestable. Premièrement, pour Desanti, comme pour d'autres à ce moment-là, «un souci de carrière ou de notoriété à l'intérieur de la bourgeoisie représentait le péché cardinal, celui de l'attachement au milieu d'origine»³⁵. Deuxièmement, disait-il, «notre postulat était simple, sans retour et fondait notre engagement : a) la Révolution russe a été la première révolution prolétarienne de l'histoire ; b) le prolétariat est au pouvoir en URSS ; c) l'URSS est donc le pays du socialisme. C'était acquis. Acquis sans discussion. Sans cette évidence, il n'y avait pas de raisonnement politique cohérent». Et il ajoutait : «Dès que cette évidence s'est effondrée (en 1956 pour nous³⁶), tout s'est effondré. Ce ne fut pas un incendie, mais un tremblement de terre»³⁷. Mais inversement, pour Desanti, «tant que nous avons vécu sur ce postulat toute affirmation politique communiste pesait de tout le poids du communisme dans le monde. Sans ce point nous aurions été attentifs, ouverts à ce que disaient Koestler³⁸ et Merleau-Ponty parmi d'autres». Reste, comme le soulignait Desanti, qu'«ainsi lestés, nous demeurions très lucides pour déceler chez les autres tous les faux-semblants... mais pas les nôtres» (p. 362). Ainsi, le «poids du Parti» était tel que, lors de conflits avec ses représentants, au lieu de se dire : «Ils se trompent», il se disait : «Nous nous trompons». Comme il le résumait : «Tout est là» – dans cette inversion du jugement. Il lui fallait être «*au service* du Parti». Aussi avait-il «[procédé] à une réforme fondamentale de [son] entendement». Et c'est de là qu'était né le combat entre «science bourgeoise et science prolétarienne». Comme il le rappelait : «N'oublions jamais le postulat : seul le Parti représente la vraie volonté, la volonté parfois même inconsciente de l'avant-garde révolutionnaire du prolétariat». Desanti se reconnaissait donc dans la position suivante : «Situation ecclésiale? Bien sûr. Mais nous n'avions pas conscience d'avoir rejeté l'Eglise de l'enfance pour un cléricat plus quotidien et plus exigeant parce que les motivations rationnelles et rationalistes abondaient et que

les faits, la situation, la guerre froide idéologique et politique nous fournissaient le piment constant, le sentiment de risque, de défi et même de provocation qui sont pour un travailleur de plume, un excitant sans égal» (p. 363). Et il se persuada donc que «sa propre activité d'intellectuel [était] un *service*». Mais, dans ce cas, s'interrogeait-il encore, pourquoi avoir eu cette satisfaction de servir si contraire à une autre composante de l'intellectuel qui est anarchique ? Dans son propre chef de philosophe, ses motivations furent «universalistes mythologiques». Et les personnages du mythe furent bien entendu des «concepts» et même des «allégories» qui avaient pour nom : «Classe ouvrière», «Parti» et «Expression de la Vérité» (p. 364). De plus, l'esprit de service étant donc, pour Desanti, une partie intégrante de l'esprit philosophique (voir Husserl), il se voyait alors comme un fonctionnaire au service du Prolétariat porteur de l'Histoire et qui faisait l'avenir.

Comme disait encore Desanti, toujours rétrospectivement en 1975 à propos de son article de 1949, «ce qui me paraît le plus étrange, avec un quart de siècle de recul, est de me souvenir qu'à l'époque je croyais ce que je disais absolument vrai». Tout cela s'articulait avec la façon dont il interprétait alors le marxisme qui représentait à ce moment pour lui l'«expression vraie des intérêts de la classe ouvrière». Il avait ainsi tendance à considérer que, par essence, la pratique révolutionnaire du prolétariat et les «formes de conscience que développe cette pratique» atteignaient une «forme supérieure de vérité». Pour Desanti, «il n'y avait là aucune mauvaise foi» : à l'époque, la démonstration de la différence entre science bourgeoise et science prolétarienne le «satisfaisait»³⁹. Et qu'il ait pu démontrer en 1949 cette différence au prix d'une assertion contradictoire, qui lui faisait dire à cette époque de la science qu'elle était une superstructure – c'était en effet contradictoire, précisait-il rétrospectivement, car «une superstructure est transitoire, or la science ne l'est pas» –, lui vaudra ce jugement final en 1975 qui est assez explicite quant à sa psychologie de l'époque : «Mais je n'en étais pas gêné car la religion non plus n'est pas transitoire» (p. 366). Autrement dit, en 1949, Desanti n'était pas gêné par la présence d'une contradiction dans sa démonstration théorique car son rapport au marxisme-léninisme était alors «religieux», parce qu'il avait à ce moment un respect absolu de la philosophie officielle du Parti communiste. Sa démonstration pouvait bien être fautive – ce qu'un intellectuel comme lui devait peut-être quand même savoir quelque part («je croyais que c'était vrai», disait-il, et non pas «je pensais que c'était vrai») —, l'adhésion religieuse à une philosophie devenue politique, et qui exigeait impérativement pareille démonstration (incohérente), a donc prévalu. Finalement, son attitude religieuse, son «service» rendu au Parti, son respect d'un discours sacralisé aux confins du politique et du philosophique, sa réforme fondamentale de son entendement, tout cela peut aussi se dire, inversement, avec ces autres mots de Desanti : «Voilà bien le dernier refuge de la foi, son ultime manifestation ; ce que l'on nie, on sait bien que c'est vrai, mais on le répudie comme non dicible, fût-ce à soi-même» (p. 367).

L'œuvre de Marx au XIX^e siècle

En contrepoids de ce phénomène particulièrement intense de sacralisation aveuglante du Parti et du marxisme-léninisme stalinien à *La Nouvelle Critique* ou (moins marquée) aux Editions sociales, nous voudrions rappeler comment fut reçue

l'œuvre de Marx en son propre siècle avant ce respect dogmatique de l'axiomatique stalinienne, autrement dit, rappeler le statut initial de l'œuvre de Marx au XIX^e siècle, une période où, comparé à la codification posthume de sa pensée, il fut tout à fait ignoré. Dans le cadre qui nous est imparti ici, nous ne parlerons que schématiquement de Marx (et pas d'Engels), principalement en Allemagne (puisque ne s'y posait pas de problèmes de traduction) et en négligeant ses multiples discours et articles politiques. Ainsi, pour s'en tenir d'abord à ses *publications* majeures durant le XIX^e siècle, et non pas à ce qu'il *rédigea* durant ce même siècle – c'est, entre autres, un point capital que cette différence (*publications/manuscripts*) pour comprendre le rayonnement tardif de la pensée de Marx —, deux articles ont été publiés en février 1844 dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher: Zur Judenfrage* et *Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung*. En 1845, *Die heilige Familie* est publiée. En 1847, *Misère de la philosophie* est traduite en français. En février 1848, le *Manifest der kommunistischen Partei* paraît anonymement à Londres – les noms des auteurs apparaissent en 1872. En 1852, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis-Bonaparte* sort dans la revue *Die Revolution. Zur Kritik der politischen Ökonomie* est publiée en 1859; *Herr Vogt*, en 1860; le livre I de *Das Kapital*, en 1867 – après la mort de Marx en 1883, Engels fit paraître le livre II en 1885 et le livre III en 1894.

Quant aux *manuscripts* de Marx qui sont aujourd'hui mondialement célèbres, rappelons qu'ils ne pouvaient absolument pas l'être au XIX^e siècle pour la bonne et simple raison qu'ils étaient alors *inédits*. Pour ne prendre que quelques exemples, n'oublions pas que *Die deutsche Ideologie* rédigée en 1845-1846 ne fut publiée qu'au XX^e siècle, en 1932, soit quatre-vingt-sept ans après sa rédaction. Même situation éditoriale très tardive pour ce que l'on appelle les *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* qui parurent seulement en 1932, ou les *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* dont la rédaction date de 1857-1858 et la publication d'ensemble de 1939-1941. Quant aux fameuses *Thesen über Feuerbach* rédigées en 1845, elles ne furent publiées qu'à la fin du XIX^e siècle en allemand en 1888, soit quarante-trois ans après leur rédaction. On sera donc des plus attentifs aux dates de *publication* des écrits de Marx qui ont inévitablement influencé la chronologie de leurs *réceptions* potentielles, sans parler ici des délais de *traduction* de ces mêmes œuvres dont l'influence ne peut non plus être négligée dans l'histoire de la réception de l'œuvre de Marx. Des écrits qui eurent donc un destin assez exceptionnel au XX^e siècle au cours de la codification des plus rigides du marxisme sous Staline, mais aussi en dehors et après cette période dogmatique, comme le montre, entre autres, le devenir des «Thèses sur Feuerbach». C'est ainsi que Georges Labica, dans l'ouvrage qu'il consacra à ces «Thèses» en 1987, rappelait le jugement – qu'il estimait «le plus enthousiaste» – de L. Goldmann (1913-1970) ⁴⁰ qui, disait-il, n'avait pas craint d'écrire (en 1970): «(...) Nous nous croyons fondé à affirmer que [leur] importance historique est du même ordre que celle du *Discours de la méthode*, de la *Critique de la raison pure* ou de la *Phénoménologie de l'esprit*» ⁴¹. Pour Labica, la comparaison de Marx à Descartes, Kant et Hegel, indiquait clairement l'importance et la signification historique que ces «Thèses» de Marx avaient pour Goldmann – sans assimiler Lucien Goldmann aux éditeurs des œuvres de Staline, nous voyons cependant qu'en 1970, il faisait exactement la comparaison établie en 1945 par ces derniers lorsqu'ils mettaient

en parallèle, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* de Staline et ce même *Discours de la méthode* de Descartes. Dans les deux cas, un même statut philosophique majeur était attribué aux écrits de Marx et de Staline. Il faut donc rappeler qu'au départ, ces «Thèses» de Marx, vraisemblablement rédigées en mai ou juin 1845, n'étaient que de brèves notes personnelles consignées dans un carnet et qu'elles n'ont été rendues publiques pour la première fois en allemand qu'en 1888 (cinq ans après le décès de son auteur) par Friedrich Engels (1820-1895) à la suite de son livre *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* ⁴² dans lequel il annonçait en effet avoir retrouvé ces «Thèses» dans un vieux cahier de Marx. Pour Engels, elles n'étaient que de «simples notes jetées rapidement sur le papier pour être élaborées par la suite, nullement destinées à l'impression» mais qu'il jugea alors «d'une valeur inestimable, comme premier document où était déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde». Comme le souligne Labica, en réalité, ce manuscrit de Marx est «exception faite de certains fragments des Anté-socratiques le plus petit document de notre tradition philosophique occidentale: deux pages et demie imprimées, soixante-cinq lignes, distribuées en onze notes, ou «thèses», dont la plus longue, la première, compte treize lignes et la plus brève, la dernière, une ligne et demie». Sous cette dimension, ce document est aussi «le plus célèbre, le plus cité, et le plus surchargé des commentaires contradictoires». Pour reprendre les termes de Labica, «au hit-parade des best-sellers, comme dit le franglais contemporain, il laisserait loin derrière lui non seulement les *Vers dorés* de Pythagore ou le *Poème* de Parménide, mais bien des ouvrages d'une tout autre envergure» ⁴³. Ce que ce petit document ne fit pas du tout au XIX^e siècle, entre autres, faute d'y avoir été publié avant 1888; sans rien dire ici des délais de traduction.

Rappelons encore, en ce qui concerne ce qui était concrètement disponible de l'œuvre de Marx au XIX^e siècle, qu'aucune de ses contributions aux *Jahrbücher* de 1844 n'a été réimprimée de son vivant, à l'exception de quelques pages de *Zur Judenfrage* publiées par le journal zurichois *Der Sozialdemokrat* en 1881 (30 juin et 7 juillet) – l'ensemble des contributions de Marx aux *Jahrbücher* fut publié pour la première fois en 1902 par F. Mehring ⁴⁴. De plus, le succès de librairie de *Die heilige Familie* fut «presque nul» et les premiers échos de la critique littéraire en Allemagne ne témoignent pas d'un véritable succès ⁴⁵. Quant à *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) ou au livre I de *Das Kapital* (1867), pour s'en tenir à l'Allemagne, les premiers échos à leur égard furent également très discrets. Ce fut le cas dans le livre du philosophe et historien allemand Friedrich Albert Lange (1828-1875) dont le sujet était pourtant en théorie tout sauf indifférent à la pensée de Marx (et d'Engels): *Die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* – la première édition allemande de ce livre date de 1866, la deuxième édition profondément remaniée, de 1873-1875 et la traduction française, de 1877. Cette *Histoire* de Lange, devenue de nos jours un classique de l'historiographie du matérialisme, forte de plus de mille deux cents pages, n'en accorde en effet pas une qui soit réellement significative à Marx ou à Engels. Seules quelques notes, rejetées en fin d'ouvrage, évoquaient Marx en 1873-1875 et se référaient alors à *Das Kapital* et à *Zur kritik der politischen Ökonomie* ⁴⁶ – un ouvrage comme *Die heilige Familie* était donc passé sous silence par Lange. Cette discrétion pourrait surprendre quand on sait

qu'à l'époque de la deuxième édition allemande (1873-1875) du livre de Lange, Marx avait pourtant déjà publié plusieurs livres. Cela pourrait d'autant plus surprendre quand on sait en plus que Marx et Engels n'étaient pas des inconnus pour Lange puisque celui-ci, propagandiste d'un socialisme modéré, après avoir rédigé un opuscule sur *La question ouvrière* en 1865, avait cherché à entrer par la suite en contact avec eux. Or, d'après Olivier Bloch, il n'avait rencontré de leur part que « réserve, voire hostilité, tant vis-à-vis de cet opuscule qu'à l'égard de l'*Histoire du matérialisme* ». C'est à Lange au premier chef, nous dit Bloch, que pense Marx lorsqu'il s'en prend, dans la postface (1873) de la seconde édition allemande du *Capital*, aux « épigones grincheux (...) qui font (...) la loi aujourd'hui dans l'Allemagne cultivée » et « traitent Hegel en chien crevé ».

Pour Bloch, le fait que Lange, néo-kantien résolument opposé à Hegel, se soit concentré dans son ouvrage sur les « matérialistes vulgaires » qui occupaient le devant de la scène de la philosophie universitaire allemande au milieu du XIX^e siècle ⁴⁷, mais aussi sur des penseurs qui, de son propre aveu, étaient étrangers au matérialisme, semble avoir eu pour condition et pour effet l'exclusion de toute une série de doctrines qui auraient pourtant dû être prises en compte par Lange dans son *Histoire du matérialisme*, à commencer par le marxisme lui-même, « quelles que soient les raisons pour lesquelles Lange ne pouvait guère le connaître », précise Bloch ⁴⁸. Cela dit, quelles que soient les raisons exactes de cette omission ⁴⁹, Lange n'en parle toujours pas, à part quelques propos en note, dans la réédition de 1873-1875 de *Die Geschichte des Materialismus*. Edition qui a pourtant été retravaillée et qui montre que Lange était à l'écoute des théories naissantes et des nouveaux centres d'intérêt en Allemagne. Il rapportait en effet, dans l'édition de 1873-1875, que lorsque la première édition de *Die Geschichte des Materialismus* parut en 1866, le darwinisme était encore récent en Allemagne. Le parti croissant des darwinistes allemands s'y constituait et la réaction, qui voyait (en 1873-1875) dans la question des espèces le point le plus menacé de l'ancienne conception du monde, n'avait pas encore « endossé son armure » en 1866 parce qu'elle ne comprenait pas encore très bien à ce moment la portée de cette question des espèces et la puissance de la doctrine de Darwin. Mais depuis lors, disait Lange en 1873-1875, l'intérêt pour ou contre Darwin s'était tellement concentré que, non seulement une vaste littérature sur Darwin était née, mais que Lange pouvait encore dire que « la polémique relative au darwinisme est aujourd'hui [en 1873-1875] ce qu'était alors [en 1866] la polémique plus générale touchant le matérialisme » ⁵⁰. Et de fait, dans l'édition retravaillée de 1873-1875, Darwin bénéficie d'un chapitre de cinquante pages (« darwinisme et téléologie ») alors que Marx n'a droit qu'à quelques notes renvoyées en fin de volume. Comme Lange présentait donc les choses en 1873-1875, la pensée de Marx n'était (apparemment) pas encore un phénomène significatif pour lui, à la différence de Darwin.

Lange ne résume bien entendu pas tous les intellectuels d'Allemagne, ni la population allemande de l'époque, mais son intérêt pour Darwin (et non pour Marx) est cependant bien représentatif de la réalité de l'époque qu'il évoquait et que confirme la publication des écrits de Darwin et de Marx au XIX^e siècle – tirage important ne signifie pas nécessairement qualité intellectuelle mais quand on veut transformer le monde et s'adresser à la masse, être ou ne pas être lu a bien un sens.

Pour ne parler ici que de deux ouvrages célèbres de Darwin – *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* de 1859 et *The descent of man, and selection in relation to sex* de 1871 —, il faut savoir que la première édition de *On the origin of species* parut le 24 novembre 1859 et que les mille deux cent cinquante exemplaires furent vendus le jour même. Il y eut une deuxième édition de trois mille exemplaires le 7 janvier 1860; une troisième édition de deux mille exemplaires en 1861; une quatrième édition de mille cinq cents exemplaires en 1866; une cinquième édition de deux mille exemplaires en 1869; une sixième édition de trois mille exemplaires en 1872. La première édition américaine date de 1860. Il y eut une première traduction allemande en 1860, une deuxième en 1863; une traduction française en 1862, 1872 et 1876; bulgare et hollandaise en 1864; russe en 1864, 1865 et 1896; italienne en 1864-1865; suédoise en 1869; danoise en 1872; polonaise en 1873; hongroise en 1873-1874; espagnole en 1877; serbe en 1878; japonaise en 1896. Quant à *The descent of man*, la première édition anglaise date de 1871, la deuxième de 1874. La première édition américaine sort en 1871, la première traduction allemande, en 1871-1872. Il y eut aussi une traduction en russe en 1871; française en 1872, avec une deuxième édition en 1875 suivie d'une nouvelle traduction en 1881; italienne en 1871; hollandaise en 1871-1872; polonaise en 1874; danoise en 1874-1875; hongroise en 1884⁵¹.

En comparaison, Marx était alors nettement moins bien loti sur le plan éditorial. Pendant la période qui va de la publication par Darwin de *On the origin of species* en 1859 à celle de *The descent of man* en 1871, Marx a publié *Zur Kritik der politischen Ökonomie* en 1859 et *Das Kapital* en 1867. Le premier tirage de *Zur Kritik der politischen Ökonomie* de Marx fut de mille exemplaires. Mais, à la différence de *On the origin of species* de Darwin, on attendit près de quarante ans pour faire une réédition allemande de ce livre de Marx en 1897 et une première traduction en russe en 1896; la traduction française date de 1899⁵². Et en ce qui concerne *Das Kapital*, l'histoire de sa diffusion du vivant de Marx se résume ainsi: entre la publication en 1867 à mille exemplaires et la mort de Marx en 1883, l'ouvrage a été réédité une fois en 1873 à trois mille exemplaires et a connu deux traductions, l'une en russe en 1872 à trois mille exemplaires, l'autre en français en 1872-1875 à dix mille exemplaires. Il fallut donc attendre cinq ans pour épuiser les mille premiers exemplaires de *Das Kapital* alors qu'un jour avait suffi à épuiser les mille deux cent cinquante exemplaires de *On the origin of species* de Darwin. Ce ne fut pas un succès de librairie, contrairement aux espérances de Marx et aux attentes de ses amis. Aussi, vu son peu de notoriété et les imperfections de l'ouvrage, Marx mit-il ses espoirs dans le dévouement de ses amis pour créer un climat favorable dans le public: «Ce n'est pas une critique solide du livre qui assurera son succès immédiat, mais pour le dire sans façon, le tapage et la fanfare, qui obligent même les ennemis à en parler. Pour l'instant, ce qui compte, ce n'est pas ce que l'on dit, mais que l'on en parle», écrivait Marx. Aussi, en l'absence d'une campagne énergique de l'éditeur de *Das Kapital*, Engels eut l'idée de lancer une manœuvre publicitaire: se charger lui-même d'attaquer anonymement dans la presse le livre de Marx d'un point de vue bourgeois... D'après Rubel, Marx trouva l'idée excellente tout en demandant à Engels de ne pas en informer son éditeur. Mais, au final, le bilan des comptes rendus consacrés à la première édition de *Das Kapital*

au cours des cinq années nécessaires à sa vente ne se chiffra qu'à une vingtaine dont plus d'une dizaine furent écrits par Engels, des amis ou des relations ⁵³. Aussi, vu le mince bilan des comptes rendus indépendants ⁵⁴ au cours des années qui suivirent la première édition de *Das Kapital*, quelle ne fut pas la surprise de Marx ⁵⁵ quand il apprit que c'était en Russie tsariste qu'allait paraître la première traduction de *Das Kapital* en 1872. Et lors de la rédaction (24 janvier 1873) de la postface de la deuxième édition allemande de *Das Kapital*, Marx eut la satisfaction de pouvoir dresser un bilan favorable des réactions que son livre avait provoquées non seulement dans les milieux scientifiques mais aussi dans les milieux ouvriers ⁵⁶ – favorable, mais modeste par rapport à ce qui l'attendait au xx^e siècle et qu'il ne connut jamais. Et c'est ainsi qu'ensuite, la seconde période de la diffusion de *Das Kapital*, celle qui va de 1872 à la mort de Marx en 1883, allait voir son audience s'étendre à mesure que le mouvement ouvrier allait gagner du terrain dans les pays d'Europe occidentale. Mais c'est une notoriété qu'il était alors très loin d'avoir acquise, via le corps de pensée connu sous le nom de « marxisme » ⁵⁷, la position universellement dominante qu'elle allait avoir au xx^e siècle et offrir à cette occasion des exemples de sacralisation comme ceux de *La Nouvelle Critique*. Notoriété, prestige et sacralisation posthumes qui, sans ces quelques rappels historiques des premiers temps de l'œuvre de Marx, auraient pu faire croire que ce dernier avait réussi à faire école *dès son vivant* et qu'ainsi le marxisme serait né avec Marx. Ce qui, nous le voyons, ne fut pas du tout le cas, au contraire.

Et en ce qui concerne le mutisme qui régna au départ autour de la *personne* de Marx, rappelons un élément qui expliquerait, si ce n'est la (non)-réception de son œuvre théorique, en tout cas, son absence de notoriété personnelle durant une partie de sa vie : si Marx fut l'auteur de documents constitutifs de la *Première Internationale ouvrière* (1864-1876), on le vit alors « fermement résolu à rester « dans les coulisses » ». Un anonymat qu'il eut toutefois du mal à conserver puisqu'il était pratiquement l'auteur de toutes les proclamations de la *Première Internationale* et que l'*Adresse sur la Commune* de 1871 ⁵⁸ l'obligea finalement à se départir de cet anonymat. Quant à ce qui expliquerait cette volonté d'anonymat, n'oublions pas qu'apatride réfugié à Londres, il ne tenait certainement pas à attirer sur lui l'attention des autorités britanniques. Mais surtout, comme le souligne Rubel, il n'était nullement disposé à prendre des allures de « tribun » car il se considérait comme le « porte-parole anonyme et non comme le chef charismatique du « mouvement réel » ». Du vivant de Marx, nous sommes donc encore très loin de la domination universelle et de la sacralisation à venir de son œuvre. Et une chose semble ainsi certaine comme le faisait remarquer Rubel : « Le sort du *Capital* fut celui de son auteur, à qui l'on peut appliquer le mot de Nietzsche : « Il est des hommes qui naissent posthumes » ». C'est pourquoi, dès 1965, Rubel mettait en garde, à propos de Marx, contre la « tentation des constructions qui projeteraient rétroactivement la célébrité posthume d'un penseur sur une vocation charismatique supposée préexistante ».

Ces quelques rappels historiques concernant Marx, loin d'être exhaustifs, invitent donc à la prudence et à la nuance quant au lien naturel qui existerait entre son œuvre et le marxisme, en premier lieu, vu la très forte dichotomie qui a existé entre la réception initialement silencieuse de son œuvre théorique au xix^e siècle et sa sacralisation

beaucoup plus bruyante au siècle suivant dans la figure du marxisme-léninisme stalinien ; et aussi, en second lieu, vu que Marx lui-même avait dit à la fin de sa vie, en 1881, que « dans les programmes de parti, il faut tout éviter qui laisse apparaître une dépendance directe vis-à-vis de tel ou tel auteur ou de tel livre » ⁵⁹.

Que Marx fut loin d'être entendu par tous sur ce point est ce dont toute l'histoire devrait maintenant être retracée dans le détail en repartant du point de départ historique *inverse* du processus de sacralisation de son œuvre – le *silence* au XIX^e siècle à l'égard, par exemple, de ce qui n'était alors que de simples notes oubliées dans un vieux cahier de Marx et nullement destinées à l'édition – pour atteindre ensuite au milieu du XX^e siècle, via le règne de Staline et la guerre froide, le *fidéisme* et la *sacralisation* du marxisme et du Parti qu'allaient alors illustrer *La Nouvelle Critique* et les intellectuels communistes en France ; sans oublier, mais c'est une autre histoire (liée à celle de la sacralisation), l'histoire de la critique marxienne. On entrevoit toutefois ici que dans l'histoire du marxisme et de l'œuvre de Marx, trop en faire durant le stalinisme, ce fut paradoxalement ne pas en faire assez, c'est-à-dire, ne pas être assez critique à l'égard de l'usage qui en était alors fait – ce que l'œuvre de Marx appelait pourtant – et donner ainsi à lire le marxisme et l'œuvre de Marx comme un seul et même objet sacralisé au contenu indiscutable et, de fait, indiscuté dans le chef de ceux qui en firent alors trop dans l'aveuglement politique, faute de ne pas en faire assez la critique.

Notes

¹ Voir P.F. DALED, *Spiritualisme et matérialisme au XIX^e siècle. L'Université libre de Bruxelles et la religion*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1998, p. 96 et 112.

² Par exemple, dans le sommaire du cours d'économie politique de E. Van Der Rest en 1881-1882 ; lors d'un discours rectoral de H. Denis en 1892 ; dans un article de L. Leclère en 1898-1899 ; ou chez H. Pergameni en 1900-1901.

³ En ce qui concerne Marx, les dates d'éditions sont importantes puisque la *chronologie* de la *réception* de son œuvre fut, entre autres, dépendante de la *chronologie* de sa propre *disponibilité* éditoriale.

⁴ L. FREULER, *La crise de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997, p. 7.

⁵ Au XIX^e siècle, un même mutisme se retrouve dans beaucoup d'autres pays que l'Allemagne ou la Belgique. Voir les différentes présentations de la réception de l'œuvre de Marx dans le monde dans G. LABICA (dir.), *1883-1983. L'œuvre de Marx, un siècle après*, Paris, PUF, 1985.

⁶ *1883-1983. L'œuvre de Marx, un siècle après, op. cit.*, p. 18.

⁷ A. TOSEL, «Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917», dans Y. BELAVAL (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1974, p. 969.

⁸ Abréviation russe de «*Dialekticheskii materializm*».

⁹ Cette expression ne se rencontre pas chez Marx et Engels qui ont seulement parlé de la «*dialectique matérialiste*». Elle aurait été forgée par J. Dietzgen dans ses *Incursions d'un socialiste dans le domaine de la connaissance* publiées en 1887 et qui ont été lues et annotées par Lénine et par Plekhanov (1891, *Neue Zeit*). Elle a ensuite été reprise et fixée par Lénine en 1908 dans *Matérialisme et empiriocriticisme*. De là, elle est passée dans le vocabulaire usuel du marxisme philosophique, entre autres, chez Staline dans son fameux opuscule de 1938 (voir G. LABICA & G. BENSUSSAN, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1^{re} éd. 1982, 2^e éd. 1985, p. 723 et s.).

¹⁰ Lecture qui s'est interdit de reconnaître que toute la fécondité du matérialisme comme de la dialectique tenait en fait à ce qu'il énonçait non pas des «*lois*» mais bien des «*thèses*» (voir *Dictionnaire critique du marxisme, op. cit.*, p. 1091).

¹¹ Voir *Dictionnaire critique du marxisme, op. cit.*, p. 322-323.

¹² Certains commentateurs envisagent aussi que si l'interprétation stalinienne du marxisme a fonctionné comme modèle dominant chez de nombreux intellectuels, c'est «*malgré* (et peut-être à cause de) son caractère spéculatif et absolu» (R. Zapata) qui aurait ainsi permis aux intellectuels «*d'entretenir l'illusion d'avoir adhéré à une politique «scientifique»*». Voir D. HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1^{re} éd. 1984, 2^e éd. 1993, p. 2699.

¹³ Voir A. JACOB (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. III. Les œuvres philosophiques*, volume dirigé par Jean-François Mattéi, Paris, PUF, 1992, t. II, p. 2864-2865.

¹⁴ Voir *Dictionnaire critique du marxisme, op. cit.*, p. 1090-1091.

¹⁵ Il ne s'agit bien entendu pas de la première édition française de ce texte de Staline. Autre chose serait de rétablir la chronologie des différentes éditions françaises de ce texte.

¹⁶ Au départ, ce texte n'était que le point n° 2 (27 pages) du chapitre IV d'un ouvrage de 341 pages en XII chapitres. Voir *Histoire du Parti communiste (bolchevik) de l'URSS*, Moscou, Editions en langues étrangères, 1939, p. 98-125.

¹⁷ De leur côté, en 1924, les Editions Costes entamèrent aussi une publication des œuvres de Marx et d'Engels.

¹⁸ «*Avant-propos*», dans J. STALINE, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Paris, Editions Sociales, nouvelle édition, 1945, p. 3.

¹⁹ Les exemples abondent. Parmi eux : J. STALINE, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique* (Paris, Editions du Parti communiste français, 1944) qui est daté de «*septembre 1938*» (p. 29); une édition moscovite des écrits de Staline date aussi ce texte de «*septembre 1938*» (voir J. STALINE, *Les questions du léninisme*, Moscou, Editions en langues étrangères, 1951, p. 895); dans le *Stalin* de M. Rubel, on peut lire de même : «*1938. September. Stalin schreibt die Abhandlung Über dialektischen und historischen Materialismus für den «Kurzen Lehrgang der Geschichte der KpdSU(B)»*» (M. RUBEL, *Joseph W. Stalin*, Hamburg, Rowohlt, 1975, p. 145). L. Marcou date la *parution* du *Précis de l'histoire du Parti communiste de l'Union soviétique* (censé contenir le texte en question) d'«*octobre 1938*» (L.

MARCOU, *Les Staline vus par les hôtes du Kremlin*, Paris, Gallimard-Julliard, 1979, p. 245). J. Bruhat précise que « le 1^{er} octobre 1938 avait paru, à Moscou, une *Histoire du parti communiste (bolchevik) de l'URSS* » et qu'elle « a été traduite en français au cours de l'hiver » (J. BRUHAT, *Il n'est jamais trop tard*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 198).

²⁰ Exception à la règle qui veut que l'on date ce texte de Staline de 1938, Georges Labica parle, lui, de la « brochure de 1937 », comme il avance l'année 1937 pour le « fameux chapitre, « Matérialisme dialectique et matérialisme historique », de l'*Histoire du PC(b) de l'URSS* » (voir *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit., p. 716-717) – ailleurs, par contre, Labica évoque l'année 1938 pour l'*Histoire du PC(b) de l'URSS* (voir G. LABICA, *Le marxisme-léninisme*, Paris, B. Huisman, 1984, p. 34). Or, à notre connaissance, la *Table alphabétique par auteurs ou par titre des documents officiels du dépôt légal et des dons offerts à la Bibliothèque nationale – 1937 de la Bibliographie de la France* (Paris, Cercle de la librairie, 126^e année, 2^e série, t. LXXXI, 1937) ne reprend pas de traduction de ce chapitre pour l'année 1937. De même, *La librairie française. Catalogue général des ouvrages parus du 1^{er} janvier 1933 au 1^{er} janvier 1946. Répertoire par auteurs L à Z* (Paris, Cercle de la librairie, 1^{re} partie, s.d. [1948]) ne reprend qu'une édition française de 1945 de *Le Matérialisme dialectique et le matérialisme historique* de Staline aux Editions sociales (« 15 fr. 32 p. »), et non pas de 1937, – quant à *La librairie française. Catalogue général des ouvrages parus du 1^{er} janvier 1933 au 1^{er} janvier 1946. Répertoire par titres* (Paris, Cercle de la librairie, 2^e partie, s.d. [1949]), elle n'est pas plus instructive pour notre recherche. Et « *Biblio* » 1937. *Catalogue des ouvrages parus en langue française dans le monde entier* (Paris, Service bibliographique des messageries Hachette, 1938, vol. IV) ne recense rien non plus sur ce même point pour l'année 1937. Malgré le soin apporté à ce genre d'ouvrage, on ne peut bien entendu exclure la possibilité d'un oubli pour l'année 1937. Dans cette éventualité, il reste néanmoins, en ce qui concerne donc l'hypothèse d'une traduction française de *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* ayant été faite en URSS, en France, ou ailleurs en 1937, que, dans *Stalin's Works. An annotated bibliography compiled by Robert H. Mc Neal* (The Hoover Institution on war, revolution and peace, Stanford University, 1967, p. 166), on renvoie bien pour « *O dialekticheskome i istoricheskome materializme* » à « *Pravda*, Sept. 12, 1938 » – « *this essay forms a chapter in the famous textbook Istoria VKP (b). Kratkii kurs, which was first published in 1938 as a collective work (...)* ». Donc, sauf une hypothétique traduction française antérieure à l'original (?) de septembre 1938, on doit envisager le fait que les Editions sociales auraient éventuellement ant-daté le texte de Staline afin d'en accroître l'importance par sa correspondance chronologique, à trois cents ans près, avec le texte de Descartes de 1637. A ce propos, signalons que dans une édition de 1950 de *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* (Paris, Editions sociales, s.d. [2^e trimestre 1950]) cet avant-propos qui, en 1945, mettait sur pied d'égalité Staline (traduit en 1937 – ?) et Descartes (1637) a été supprimé – et il en va de même dans les éditions suivantes en 1956 et 1959. Aussi, pour l'édition et la diffusion de l'œuvre de Staline, voir T. ZELENOV, « *Izdanie i rasprostranenie proizvedenij I. V. Stalina* (Edition et diffusion des ouvrages de J. V. Staline) » dans *Bolševik*, 1949, n° 23, p. 85-96 et T. ZELENOV, & R. SAVICKAJA, « *Izdanie proizvedenij V.J. Lenina i I. V. Stalina v zarubežnykh stranakh* (Editions étrangères des ouvrages de Lénine et Staline) », dans *Bolševik*, 1951, n° 4, p. 61-67.

²¹ Pour confirmation des visées hégémoniques de l'époque, rappelons, pour ne parler que de l'URSS, que les œuvres de Staline ont connu des tirages énormes : jusqu'à sa mort en 1953, parurent en URSS en cent une langues plus de neuf mille éditions de ses œuvres dont le tirage total atteint 672 058 000 exemplaires. Le *Cours abrégé d'histoire du PC(b) d'URSS* eut trois cent une éditions, les *Questions du léninisme*, deux cent soixante ; la brochure *A propos du projet de Constitution de l'Union soviétique* compte plus de sept cents éditions en quatre-vingt-neuf langues pour un total de soixante-sept millions d'exemplaires. L'édition russe des œuvres

complètes de Staline fut tirée à cinq cent mille exemplaires (voir G. WETTER, *Le matérialisme dialectique*, s.l., Desclée de Brouwer, 1962, p. 225-226).

²² J. BRUHAT, *Il n'est jamais trop tard*, op. cit., p. 188.

²³ A cette époque, Jean Kanapa (1924-1978), agrégé de philosophie, adhérent du PCF suivait à la lettre Andreï Jdanov (1896-1948) qui dirigea la politique culturelle de l'ère stalinienne. Il pourfendait donc tout ce qui n'était pas communiste et se solidarisa ensuite avec les pires méfaits du stalinisme finissant comme les grands procès en Europe de l'Est ou le « complot des blouses blanches ». Ayant découvert par la suite les horreurs du système, il devint un khrouchtchevien convaincu.

²⁴ *La Nouvelle Critique. Revue du marxisme militant*, Paris, n° 1, décembre 1948, p. 5.

²⁵ Philosophiquement et politiquement, cette lignée demeura longtemps indiscutable pour les marxistes. C'est ainsi qu'en 1951, Emile Bottigelli, alors responsable pour les Editions sociales de la troisième édition des *Etudes philosophiques* de Marx et d'Engels, écrivait dans sa note introductive, outre certaines références au rôle de Staline, qu'il serait « bien difficile d'opposer, comme seraient tentés de le faire certains chercheurs bourgeois, la pensée de Marx et celle d'Engels ou de chercher entre eux des différences fondamentales. De même que c'est une entreprise vaine d'opposer les écrits du jeune Marx à ceux de l'époque du *Capital* » (voir « Note de l'éditeur », dans K. MARX, & Fr. ENGELS, *Etudes philosophiques*, Paris, Editions sociales, 1951, p. 8 et 10-11). Il y avait donc bien ici en 1951 une même ferme opposition à rompre l'unité de départ du marxisme : Marx-Engels – J.-P. Cotten est plus nuancé quant à la position de Bottigelli, bien qu'il juge sa présentation des *Etudes philosophiques* des plus caractéristiques de la dureté des affrontements intellectuels de la guerre froide (voir J.-P. COTTEN, « Les « Etudes philosophiques » de Marx et Engels : la constitution d'un corpus légitime », dans *1883-1983 L'œuvre de Marx, un siècle après*, op. cit., p. 43). Or, c'est exactement cette unité Marx-Engels et son lien avec le marxisme que Maximilien Rubel (1905-1995) a contestée en 1970, non sans provoquer encore à cette époque de vives oppositions. Après des études de droit et de philosophie dans les années vingt à Czernowitz, Rubel entra en 1946 au CNRS. En 1954, il soutint sa thèse de doctorat ès lettres : *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle* avec en complément une *Bibliographie de l'œuvre de Marx* (et d'Engels). Auteur de nombreux articles – un ensemble significatif (1957-1973) a été publié sous le titre : *Marx critique du marxisme* (1974) –, directeur des *Etudes de marxologie*, Rubel a aussi annoté et édité l'*Œuvre de Marx* dans la Bibliothèque de Pléiade entre 1965 et 1994. Pour Rubel – qui parlait du marxisme comme d'une « idéologie de parti et d'Etat tout autant que doctrine pseudo-religieuse » (M. RUBEL, « Présentation », dans *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1^{re} éd. 1974, Payot & Rivages, 2000, p. 42), c'est Engels lui-même (et non pas Marx) qui serait l'artisan de la genèse du marxisme. L'image de Marx comme « fondateur du marxisme » est à ses yeux un mythe qui repose sur la plus grande mystification du xx^e siècle : faire prendre pour une société socialiste ce qui ne fut qu'une nouvelle forme de domination. Pour Rubel, le « marxisme » n'est pas un produit authentique de la pensée de Marx. Dès le milieu des années cinquante, à l'époque de sa thèse, il écrivait déjà qu'« Engels, à un degré beaucoup plus fort que Marx, apparaît comme le promoteur du « marxisme », autrement dit de la mise en système et de la schématisation d'un enseignement qui se voulait à l'antipode de toute idéologie » (M. RUBEL, *Bibliographie des œuvres de Karl Marx, avec en appendice un répertoire des œuvres de Friedrich Engels*, Paris, Marcel Rivière, 1956, p. 34). Et cette hypothèse de Rubel, fidèle à son « Marx, critique du marxisme », provoqua, non plus à l'époque de Bottigelli en 1951, mais vingt après, en 1970, des oppositions radicales lorsqu'il tenta de la formuler publiquement à l'occasion d'une conférence internationale lors du cent cinquantième anniversaire de la naissance d'Engels en soutenant alors que « le marxisme n'est pas venu au monde comme produit authentique de la manière de penser de Karl Marx, mais comme le fruit légitime de Friedrich Engels. Si tant est que le terme de « marxisme » recouvre un concept rationnel, ce n'est pas Marx mais Engels qui en

porte la responsabilité (...)». Ce qui fut accueilli par un «refus total», un «refus obstiné sinon insultant» de la part des intervenants est-allemands et soviétiques qui menacèrent de quitter la conférence si la contribution de Rubel n'était pas retirée des débats. Epilogue de cette mise en question du statut du marxisme : le texte incriminé de Rubel, communiqué au préalable à la demande des responsables, ne figure pas dans le volume réunissant les contributions envoyées à Wuppertal (voir M. RUBEL, «La légende de Marx ou Engels fondateur» [1972], dans *Marx critique du marxisme*, op. cit., p. 45-46 et 47-48). Ce refus total et cette occultation de la mise en question des rapports philosophiques entre Marx et Engels, entre l'œuvre de Marx et le marxisme nous montrent bien qu'en 1970, une grande crispation dogmatique perdurait toujours autour de l'objet sacralisé qu'était alors le marxisme aux yeux de certains représentants est-allemands et soviétiques.

²⁶ A cette époque, Jean-Paul Sartre (1905-1980), qui a déjà derrière lui *L'Être et le néant* (1943) et sa célèbre conférence «L'existentialisme est-il un humanisme» (1945), avait fondé les *Temps modernes* (1945) qui, sous l'influence de Merleau-Ponty auquel Sartre en avait délégué la direction, allaient s'engager dans un premier temps dans un «compagnonnage critique» avec les communistes. En 1948, Sartre participa à la fondation du *Rassemblement démocratique révolutionnaire* avec Rousset.

²⁷ Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), membre du noyau fondateur des *Temps modernes* avec Sartre, a publié, entre autres, *Humanisme et terreur* en 1947 où il définit un «attentisme marxiste» et ensuite *Les aventures de la dialectique* en 1955 où il réfuta l'«ultra-bolchevisme» sartrien.

²⁸ P. DAIX, *J'ai cru au matin*, Paris, Laffont-Opera Mundi, 1976, p. 337-338.

²⁹ *Ibid.*, p. 234.

³⁰ *Le Monde*, 22 janvier 2002, p. 30.

³¹ Voir D. DESANTI, *Les staliniens. Une expérience politique 1944/1956*, Paris, Fayard, 1975, p. 361.

³² Voir *La Nouvelle Critique*, n° 8, juillet-août 1949, p. 51.

³³ Laurent Casanova (1908-1972), avocat, grande figure du PCF, lié à Thorez, fut responsable des intellectuels communistes. Stalinien convaincu, à cette époque, ««notre Jdanov» (comme disaient les mauvais esprits) traçait l'orthodoxie» (voir D. DESANTI, *Les staliniens*, op. cit., p. 232).

³⁴ Desanti s'est expliqué sur le fond de cette thèse suite aux critiques violentes qu'elle provoqua. En 1975, il précisait : «Je ne disais pas qu'il y avait, en science, une vérité bourgeoise et une vérité prolétarienne. Ma critique ne portait pas sur l'essence de la démarche scientifique mais sur le milieu dans lequel elle se développait» (voir D. DESANTI, *Les staliniens*, op. cit., p. 366).

³⁵ Daix avait le même point de vue : «Brûler ses vaisseaux bourgeois».

³⁶ 1956 est bien entendu l'année de la publication du «rapport secret» de Khrouchtchev sur Staline à l'occasion du XX^e congrès du PC soviétique.

³⁷ Voir D. DESANTI, *Les staliniens*, op. cit., p. 361.

³⁸ Ecrivain hongrois naturalisé britannique, Arthur Koestler (1905-1983), membre du Parti communiste de 1931 à 1939 – mais également, par après, membre du comité exécutif du *Congrès pour la liberté de la Culture* —, a dépeint en 1940, dans *Le Zéro et l'Infini*, un ancien dirigeant dévoué au communisme russe aux prises avec le Parti qui finira par le faire exécuter car il ne marchait plus dans la ligne dictée par celui-ci.

³⁹ Ce n'était plus intégralement le cas en 1975. Desanti écrivait alors, en se référant à sa défense antérieure de la théorie de Laurent Casanova : «1° La science bourgeoise étant pénétrée d'idéologie idéaliste a un caractère approximatif ; 2° étant liée à la pratique sociale, la science bourgeoise est soumise aux intérêts fondamentaux de la production capitaliste. D'où les distorsions dues aux besoins de la rentabilité ; 3° la science bourgeoise est politiquement au

service de la guerre, comme en témoigne la bombe à hydrogène. Les points 2 et 3 sont tout à fait vrais, sauf qu'il n'y a pas, *qu'il n'existe pas une science prolétarienne fondamentalement contradictoire avec la science bourgeoise*» (voir D. DESANTI, *Les staliniens*, op. cit., p. 366).

⁴⁰ Né en 1913 à Bucarest, Lucien Goldmann, après un séjour d'un an à Vienne où il suivit les cours de Max Adler et fit connaissance avec l'« austro-marxisme », vint à Paris en 1934. Il y entreprit un doctorat d'économie, une licence d'allemand et de philosophie. En 1942, il se réfugia en Suisse où il prépara une thèse de doctorat en philosophie qui fut traduite en français sous le titre *La communauté humaine et l'univers chez Kant* (1948). Après la libération, il devint chargé de recherches au CNRS. En 1959, il est élu directeur à l'École pratique des hautes études et créa une chaire de sociologie de la littérature et de la philosophie. En 1961, il créa un centre de sociologie de la littérature à l'Université libre de Bruxelles dont il devint directeur en 1964. Travaillant sur la philosophie marxiste, le roman, Lukacs, Heidegger et Sartre, il a laissé, entre autres, *Sciences humaines et philosophie* (1952); *Pour une sociologie du roman* (1964); *Marxisme et sciences humaines* (1970).

⁴¹ Ce jugement de Goldmann est extrait de *Marxisme et sciences humaines* (1970). Il y ajoutait que ces « Thèses » constituaient « un des principaux tournants de la pensée occidentale » (voir L. GOLDMANN, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1970, p. 164).

⁴² Il s'agit au départ d'un texte publié dans les fascicules 4 et 5 de *Die Neue Zeit* en 1886. Texte qu'Engels réédita en 1888 en brochure avec un avant-propos et en annexe : *Marx über Feuerbach*.

⁴³ Quant à ce qui fit la fortune de ces « Thèses », Labica avance deux facteurs. Le premier tiendrait à la forme ou au genre littéraire similaires aux fragments d'Héraclite, aux aphorismes nietzschéens ou aux carnets intimes de Valéry : « Le regard étranger découvre, dans l'apparente spontanéité de l'écriture, dans sa déconcertante concision, sa propre disponibilité et comme une invite à la libre co-production de sens ». Le second tiendrait à la considération du moment historique. Selon Labica, celle-ci, en bonne logique, devrait tempérer les élans herméneutiques. Elle les relance plutôt et se conforte de ce que ces « Thèses » ne sont nullement un accident de parcours puisqu'elles ont été inscrites en 1859 par Marx dans son propre itinéraire philosophique : c'était le moment, a-t-il dit, où Engels et lui-même se résolurent à « régler [leur] compte » avec leur conscience philosophique d'antan. Le moment, allait ajouter Engels en 1888 – alors qu'il signalait l'existence de ces « Thèses » – du « germe génial » d'une nouvelle conception du monde. Double aveu (Marx, Engels) de ce que ces « Thèses », indissociables du « manuscrit » qui les suivit (*Die deutsche Ideologie*), représentaient une rupture décisive dans leur parcours intellectuel. Comme dit Labica, dans ces conditions, on comprend que « la forme surdétermine le contenu » puisqu'un « germe génial » (la nouvelle conception du monde) y serait consigné, mais sous forme d'*ellipses* ou de litote (simples notes jetées rapidement sur le papier). Situation paradoxale (conception géniale du monde/sous-entendu dans l'expression de la pensée) qui, pour Labica, imposerait, par-delà l'accord quasi unanime de l'exégèse sur l'« avènement » que constituent *Ad Feuerbach*, d'en réalité « n'en faire ni trop, ni pas assez ». Et trop en faire, ce fut, entre autres, y lire ce qui ne s'y trouvait pas, ce fut y pousser de force certains concepts. Mais, comme le fait aussi remarquer Labica, inversement, « comment néanmoins faire abstraction des blancs qui les suggèrent et des fortes lectures qui les y ont détectés ? » (G. LABICA, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987, p. 5-8).

⁴⁴ Il faut toutefois noter qu'en 1850, six ans après la disparition des *Annales*, un des fondateurs de la *Ligue des Justes*, devenu membre de la *Ligue des communistes*, H. Ewerbeck, auteur d'une anthologie d'écrits allemands d'inspiration athée, traduits par lui en français, fit une place à l'essai de Marx sur *La Question juive* (voir *Qu'est-ce que la Bible d'après la nouvelle Philosophie allemande*, Paris, 1850).

⁴⁵ Ce qui veut dire qu'il y eut néanmoins quelques réactions publiques.

⁴⁶ Voir F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, traduction de l'allemand sur la deuxième édition avec l'autorisation de l'auteur, Paris, Schleicher frères, 1910-1911 : tome I, p. 489, référence à *Das Kapital*; tome I, p. 497-498, référence à *Das Kapital* et à *Zur Kritik der politischen Ökonomie*; tome I, p. 504, référence à *Das Kapital*; tome II, p. 675, référence à *Das Kapital*.

⁴⁷ Ce que le sous-titre de son livre, « Critique de son importance à notre époque », entendait signifier.

⁴⁸ Voir O. BLOCH, *Le matérialisme*, Paris, PUF, 1985, p. 21-23.

⁴⁹ Le rapport de Lange à Marx peut sembler ambigu ou contrarié puisqu'il le connaissait au point d'avoir voulu entrer en contact avec lui mais qu'il n'en parlait pas pour autant de manière significative dans son *Histoire du matérialisme* – Marx lui avait toutefois manifesté réserve, voire hostilité. Mais il faut aussi rappeler que dans une des notes où il citait Marx, Lange écrivait plutôt avec éloge en 1873-1875 : « On sait que Marx est aujourd'hui l'écrivain qui connaît le mieux l'histoire de l'économie politique » (F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme*, op. cit., t. I, p. 498). Sur les rapports entre Marx et Lange, voir *Friedrich Albert Lange. Leben und Werk*, Duisburg, W. Braun, 1975.

⁵⁰ Lange faisait ici référence au matérialisme « naturaliste » du milieu du XIX^e siècle qu'incarnerent Büchner, Moleschott ou Vogt. Voir F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme*, op. cit., t. II, p. 259-260.

⁵¹ Voir P. TORT, *Darwin et le darwinisme*, Paris, PUF, 1997, p. 96-98.

⁵² Comme dit M. Rubel, ce livre fut « accueilli par le silence quasi total des milieux scientifiques et journalistiques allemands ». Signalons toutefois le cas isolé en Autriche d'un historien économiste, J. Kautz (resté, d'après Rubel, apparemment inconnu de Marx) qui consacra dès 1860, plusieurs notes « assez élogieuses » en citant et commentant des passages de l'avant-propos de *Zur Kritik der politischen Ökonomie* de Marx dans *Die geschichtliche Entwicklung der National-Ökonomie in ihre Literatur Volk*.

⁵³ Par exemple, F. Schnacke (*Elberfelder Zeitung*, 17 juin-3 juillet 1868) ou J. Dietzgen (*Demokratisches Wollenblatt*, 1^{er} août 1868-5 septembre 1868).

⁵⁴ Une critique de E. Dühring, privatdocent à l'Université de Berlin, en 1868 dans la revue mensuelle *Ergänzungsblätter zur Kenntnis der Gegenwart* (4 pages); une notice sur *Das Kapital* dans la *Saturday Review* du 18 janvier 1868; une longue critique de J. Faucher, directeur de la *Vierteljahrsschrift für Volkswirtschaft und Kulturgeschichte* en juin 1868; un article anonyme (*Literarisches Zentralblatt*, 4 juillet 1868); une critique d'un professeur de Rodstock, H. Rösler, en 1869 dans les *Jahrbücher für National-Ökonomie und Statistik* (11 pages).

⁵⁵ Marx devait également ignorer qu'avant même la parution de la version russe de *Das Kapital* en 1872, une revue médicale russe « semi-officielle » citait largement son livre dans une étude sur « l'état sanitaire du prolétariat occidental » (1871) et sans doute aussi que, dès 1869, le philosophe E. de Roberty avait discuté certaines idées de *Das Kapital* dans ses *Études d'économie politique* – celui-ci avait aussi fait un compte rendu en français de *Das Kapital* dans la revue *La Philosophie positive* (n° 3, novembre-décembre 1868) auquel Marx a par contre fait allusion. De même, dès 1870, des débats entre économistes russes faisaient référence à *Das Kapital*.

⁵⁶ N.I. Ziber, professeur d'économie politique à l'Université de Kiev, avait fait référence à la théorie marxienne de la valeur de l'argent dans un livre en russe consacré à la *Théorie de la valeur et du capital de D. Ricardo* (1871). Un article sur Marx avait paru le 20 avril 1872 dans les *Nouvelles de Saint-Pétersbourg*. I.I. Kaufman, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, avait consacré en mai 1872 un article à la méthode de *Das Kapital* : « Le point de vue de la critique politico-économique chez Karl Marx » dans la revue russe *Vestnik Evropy*. M. Block avait également parlé de Marx dans un texte intitulé « Les théoriciens du socialisme

en Allemagne» dans le *Journal des économistes* de juillet-août 1872. Quant à l'historien H. von Sybel, il attaqua Marx dans deux conférences sur les «Doctrines du socialisme et du communisme contemporains» publiées en 1872 – J. Dietzgen et C.A. Schramm lui répondirent dans le *Volksstaat*. Et c'est en 1873 que le relieur de profession, J. Most publia le premier résumé populaire de *Das Kapital*.

⁵⁷ Dans le cadre qui nous est imparti, nous ne pouvons retracer l'histoire de l'utilisation des expressions «marxiste» et «marxisme» afin de désigner ou de dénoncer, soit un groupe d'individus soumis à l'ascendant d'un «chef», soit une mentalité collective se réclamant de l'enseignement de ce «chef». Voir M. RUBEL, «La charte de la première Internationale» [1965], dans *Marx critique du marxisme, op. cit.*, p. 59-60.

⁵⁸ Pour reprendre l'indicateur éditorial, signalons que le tirage de cette brochure fut nettement supérieur à ce que Marx avait connu jusque-là : au départ, l'*Adresse sur la Commune* est une brochure en anglais tirée à mille exemplaires qui parut vers le 15 juin 1871, sans nom d'auteur. Elle fut rapidement épuisée. Une deuxième édition sortit à la fin du mois de juin ; une troisième en août 1871 ; une version allemande due à Engels parut aussi en 1871 ; une première version française parut dans l'*Internationale*, organe des sections belges de l'AIT, du 16 juillet au 3 septembre 1871 ; puis une version sous forme de brochure fut tirée à neuf mille exemplaires à Bruxelles en juin 1872, etc.

⁵⁹ Voir, pour les informations relatives à l'œuvre de Marx au XIX^e siècle reprises ici : K. MARX, *Philosophie*, édition établie et annotée par M. Rubel, Gallimard, collection Folio/Essais, [1996], p. 26-28, 246 et 289-290 ; K. MARX, *Œuvres. Economie I*, édition établie par M. Rubel, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 552-559 et 1631-1633 ; M. RUBEL, *Bibliographie des œuvres de Karl Marx, op. cit.*, p. 148 ; – «La première édition du Capital» [1968], dans *Marx critique du marxisme, op. cit.*, p. 428-429, 431, 433-438 ; – «La charte de la première Internationale» [1965], dans *Ibid.*, p. 57-58 et 70.

Le triomphalisme catholique

Ce qu'il montre, ce qu'il cache, ce qu'il devient

Emile POULAT

La *sécularisation* existe : tout le monde en parle, pour s'en féliciter ou la déplorer. Les sociologues l'ont théorisée avec une gourmandise universitaire pour le mot qui survolait les réalités au profit de généralités ¹. Je n'ai jamais caché ma méfiance pour ces discours *sur* une évolution majeure de notre temps qui appelait des analyses fines de dossiers précis, et plus encore pour les inférences qu'on en tirait. Faut-il rappeler qu'en France, l'institution des « sciences religieuses », la crise moderniste et vingt-cinq ans de « lois laïques » (1880-1905) ont ignoré le mot *laïcité* aussi bien que le mot *sécularisation* ?

Le langage dont nous usons ne nous dispense pas de revenir à ce qui s'est passé : c'est l'aventure qui est arrivée à la scolastique médiévale quand elle a cru que son progrès sur la pensée patristique permettait de négliger celle-ci ; la même aventure s'est répétée quand les Temps modernes ont jugé l'art gothique, et à nouveau quand nous avons découvert les arts primitifs des peuples que nous avions mission de civiliser.

Le *sacré* existe : à preuve, l'abondante littérature qui en traite. Mais nous sommes loin d'être au clair avec lui : tantôt c'est une façon de parler du religieux en évitant le mot – par scrupule laïque –, tantôt c'est avec l'idée de le distinguer du religieux qui ne se confond pas avec lui. J'en ai proposé une définition : « Le sacré, c'est ce qui justifie le sacrifice et interdit le sacrilège ». La *patrie* est ainsi devenue au XIX^e siècle un des hauts lieux du sacré : en son nom, on a sacralisé la nation et nationalisé le sacré. « Mourir pour la patrie » était « le sort le plus beau ». Les Etats ont appelé la religion en renfort : c'était la porte ouverte au nationalisme religieux, défi sacrilège à l'universalisme chrétien, sacrifié sur l'autel d'intérêts ennemis.

Le rapport entre *sécularisation* et sacré est d'une autre nature que le rapport entre *sécularisation* et religieux. La religion n'est pas d'abord le temple du sacré, même

si celui-ci y trouve des niches. Le rouleau compresseur de la sécularisation n'a pas la religion pour seul ni même premier objectif : elle est d'abord une force d'auto-affirmation et d'auto-création, qui doit s'affranchir de son passé, mais dont la pensée est tournée vers l'avenir. Et c'est dans cet avenir imposé que la religion doit trouver les conditions et inventer les formes de sa survie. Au-delà du religieux, la sécularisation atteint tout ce que la société considèrerait comme *sacré* : le travail ², la famille, la vie, l'homme lui-même et les valeurs dites traditionnelles...

On peut en tirer deux conclusions de méthode. Tout d'abord, l'histoire de l'Eglise contemporaine ne peut être enfermée dans ce qu'on appelle « l'histoire religieuse » : la laïcité est un chapitre de son histoire, tout comme elle-même se trouve être un chapitre de l'histoire de la laïcité, dans une prise en compte globale du devenir social. En second lieu, cette histoire conflictuelle ne se réduit pas à un parallélogramme des forces, à une sorte de querelle des Anciens et des Modernes où la religion est assurée de perdre et la sécularisation sûre de l'emporter. Dans la classique opposition entre la foi et la raison, il n'est pas établi que le recul de l'une soit autant de gagné par l'autre ; et par ailleurs, les avancées de la sécularisation ne la conduisent pas à occuper seule tout le terrain, mais à le viabiliser selon de nouvelles normes, sans que personne puisse dire par qui et comment il sera occupé.

En France, en Europe, l'Eglise catholique peut mesurer ses pertes depuis un siècle : les statistiques sont là, évidentes, comme une bouteille à moitié vide ou à moitié pleine. « Ils ne sont plus rien », disait en 1905 l'historien laïque Charles Seignobos. L'Eglise catholique a usé de toutes les stratégies, défensives ou offensives, et surtout de manière moins visible, ni offensive, ni défensive. Pourtant, elle ne s'est pas contentée de continuer à vivre, ou d'évoluer dans ses manières de vivre, en les bricolant, selon un mot à la mode. Mais tout bricolage est une forme de travail, à la mesure du bricoleur. Ce qui mérite attention et examen, c'est bien ce *travail* de l'Eglise sur elle-même et les tensions qu'il a fait naître en son sein. L'erreur des historiens est de s'attacher plus à l'action menée par l'Eglise qu'au travail présupposé par cette action. Une action se juge à ses résultats ; le travail s'apprécie par l'effort exigé pour passer d'un état de culture à un autre.

Le triomphe annoncé

Pour illustrer ces propos trop généraux, nous partirons d'un mot ignoré des dictionnaires de théologie ou de sciences religieuses, et pourtant au cœur de la vision chrétienne : *trionphe*. Il a eu moins de chance qu'un mot de sens voisin : *gloire*. On en soupçonne la raison : celui-ci menait à *glorification*, et l'autre à *trionphalisme*.

Triomphe est un mot du vocabulaire politique et militaire romain – les honneurs publics réservés à un général victorieux, *imperator* –, qui explique à Paris, place de l'Etoile, l'Arc de Triomphe, où l'*Empereur* fit graver le nom de ses généraux. Par sa résurrection, Jésus le Christ a triomphé de la mort, pour lui et pour l'humanité : il est *Christus victor* ³, héritier du trône de David ⁴, à qui tout pouvoir de lier et de délier a été donné sur la terre comme au ciel, ce que les Byzantins traduiront par *Pantocrator*. C'est le Christ en gloire des cathédrales d'Occident.

Le christianisme a triomphé du paganisme, mais il n'est pas au bout de ses peines. Nous sommes dans les derniers temps, mais c'est encore le temps des deux

Cités, dont saint Augustin se fera le grand dramaturge dans *La Cité de Dieu*. C'est le lieu du triomphe de saint Michel archange terrassant le démon, Lucifer, ou de la vérité victorieuse de l'hérésie et, à l'âge baroque, de la foi terrassant l'Incrédulité. Et à l'heure de la grande épreuve – la Révolution française –, en 1799, dom Maur Cappellari, le futur pape Grégoire xvi (celui qui condamnera Lamennais et le libéralisme catholique), publie un gros ouvrage de cinq cents pages : *Le Triomphe de l'Eglise et du Saint-Siège sur les novateurs*. Etonnant exemple d'inconscience ou magnifique témoignage de foi et d'espérance dans un temps d'épreuve.

Le Concordat en 1801, rétablissant le culte catholique en France, et le traité de Vienne en 1815, restaurant les Etats pontificaux avec le titre nouveau de pape-roi, apporteront leur caution à la vision historique du moine bénédictin, troisième successeur de Pie vii en 1831. Toute l'histoire de la papauté jusqu'à Vatican ii restera inspirée par cette vision. Il suffit d'évoquer ici le *Syllabus* de Pie ix (1864), l'*ordo futurus rerum* – une société de nouveau chrétienne – de Léon xiii, la devise de Pie x, *omnia instaurare in Christo*, le Christ roi des nations de Pie xi, l'enseignement encyclopédique de Pie xii, l'Eglise mère et maîtresse – *Mater et magistra*, selon la vieille formule médiévale – de Jean xxiii.

Et voilà que tout a basculé pendant le Concile, sans pourtant s'écrouler, notons-le bien. Vatican ii est vécu par ceux qui l'ont fait comme « une nouvelle Pentecôte ». L'espérance chrétienne en sort décuplée, rajeunie, mais avec un horizon transformé : une Eglise « servante et pauvre ». La Révolution française avait inauguré pour elle un âge nouveau que Miguel de Unamuno avait caractérisé en 1925 comme *l'agonie du christianisme* au double sens du mot, repris en 1946 par Emmanuel Mounier ⁵. Le Concile est un moment de cette agonie : à la cérémonie de clôture, le 7 décembre 1965, Paul vi évoquera le choc de l'humanisme chrétien avec « l'humanisme laïque et profane dans sa terrible stature ». Mais l'attente du triomphe cesse d'apparaître comme la voie royale de l'espérance historique : il est désormais connoté négativement sous le nom de *triumphalisme*.

Un nouvel esprit et une nouvelle consigne s'imposent désormais (partout et sous les mêmes formes, c'est ce qui appelle une enquête) : le triomphe final ressort de l'eschatologie, mais tout sentiment comme tout signe de triomphe apparaissent comme des contre-témoignages. Paul vi donne l'exemple : il dépose la tiare ; il renonce à la *sedia gestatoria* (la « *papa mobile* » répond à de tout autres besoins) comme les cardinaux à la *cappa magna*. A Paris, le cardinal Marty vendra le mobilier historique de l'archevêché et réduit son rôle public. Dans les églises, bien des curés font un ménage analogue. L'heure est à « l'enfouissement ».

En ces années-là, un vent de révolution a soufflé en tempête sur l'Eglise catholique. Puis, le calme est revenu, un équilibre s'est établi, mais rien n'était plus comme avant. Sans doute, la perception du triumphalisme varie selon l'observateur. Entre une sensibilité française et une sensibilité italienne, il y a souvent la distance du classique au baroque. Henri Marrou et Alphonse Dupront avaient été ensemble membres de l'Ecole française de Rome : l'un détestait la baroque, le second l'adorait. Le *Journal* du P. Congar montre comment il a mal supporté son premier voyage à Rome au lendemain de la dernière guerre. On peut être ultramontain et se professer catholique romain en ignorant à peu près tout de Rome et en nourrissant un fort

complexe antiromain. En toute hypothèse, à Vatican II, une image a été brisée comme un miroir : la grande utopie qui a tant fait rêver depuis dom Maur Cappellari.

Le triomphalisme dénoncé

A ce point, une remarque décisive s'impose. Le triomphe et le triomphalisme de l'Eglise, ce n'est pas simplement la mise en scène du pouvoir souverain ou hiérarchique en référence au peuple qu'il régit ou aux pouvoirs qu'il affronte. *Le Soulier de satin* de Claudel en donne une meilleure idée : c'est la scène du monde, où l'Eglise mobilise tous les siens en vue de sa victoire finale sur toutes les forces – célestes, terrestres, infernales – hostiles à sa mission, inséparable d'une vision eschatologique. La vie de l'Eglise est ainsi vécue comme une grande dramaturgie sacrée tout au long d'une période – « les derniers temps » – dont l'échéance, perçue d'abord comme imminente, en est venue à apparaître aujourd'hui d'une durée indéterminée, sauf catastrophe régulièrement annoncée par des prophètes et des visionnaires sans mandat, et régulièrement démentie. Ce triomphe reste une promesse, reçue *in spe*, en espérance et dans la foi.

La manifestation publique et l'organisation contrôlée de cette espérance, c'est la liturgie, centrale dans la vie de l'Eglise, associant étroitement le peuple chrétien à son déroulement – cycle temporal des mystères, cycle sanctoral de leur fructification –, et trop reléguée au second plan à l'âge de la raison critique et de la connaissance scientifique. Dans *Le Feu sacré*, Régis Debray a justement fait un « éloge des rites » face à une « hypertrophie du Verbe » ⁶, qui donne ainsi le pas à la théologie, aux théologiens, à ceux qui savent. On retrouve ainsi le vieux débat autour de la formule *Lex orandi, lex credendi*, stylisée par les historiens récents dans l'opposition entre « religion cléricale et religion populaire ».

La liturgie doit être entendue dans sa plus grande extension. Elle ne se limite pas à la célébration des offices et à l'administration des sacrements selon le rituel et ses rubriques. Elle a ses dépendances : de ses formes « paraliturgiques » à toutes les *pompes* dont la vie catholique s'est enchantée. Les *Trésors* des cathédrales en témoignent, mais aussi, par exemple, les Congrès eucharistiques – nationaux et internationaux – ou, à Paray-le-Monial, le musée des Fastes eucharistiques constitué par le baron de Sarachaga. La vie des paroisses, surtout urbaines, était jalonnée par les grands mariages et les grands enterrements (avec le système des « classes »).

La liturgie assumait ainsi une fonction festive qui a, sans doute, plus fait pour la piété et la fidélité des populations que la mémorisation de formules dogmatiques. Le catéchisme lui-même aurait sans doute été moins assidûment fréquenté si la cérémonie de la communion solennelle et de la confirmation épiscopale n'avait été à son terme. Lui-même d'ailleurs avait sa solennité et son rituel, puisqu'il était fait non par des dames bénévoles, mais dans une chapelle affectée à cet usage par des prêtres en surplis.

L'évolution sociale, la réforme liturgique et ce qu'on a appelé l'esprit conciliaire ont porté un coup dur à cette tradition, mais ont vite touché leurs limites, avec leur cortège de désillusions. Plus qu'à la résistance des conservateurs, ces limites tenaient à la nature des choses. Il y a toujours eu dans l'Eglise catholique des esprits

réformateurs : ils ont parfois préparé des réformes, mais ils n'ont jamais rien réformé, sauf en se séparant d'elle pour devenir des « réformés ».

L'Eglise catholique a toujours connu des procédures dites démocratiques : Léo Moulin s'était intéressé à celles des grands ordres religieux, véritables laboratoires pour nos sociétés modernes. Elle n'est jamais devenue elle-même une *démocratie*, et elle ne le pouvait sans se renier. Les démocraties sont des régimes d'opinion. L'opinion (*doxa*) a sa place dans l'Eglise catholique, méconnue et pour cela négligée par les sciences qui s'occupent d'elle, mais elle n'en sera jamais ni le fondement, ni la loi, et c'est bien ce qui conserve au célèbre *Syllabus* (1864) de Pie IX sa valeur substantielle, en dépit de toute aspiration contraire ⁷.

Vatican II a été un *aggiornamento*, une tentative de mise à niveau interne et externe devant le cours pris par nos sociétés : insuffisante si l'on en juge par rapport aux questions posées qui supposent un travail de longue haleine, mais unique si l'on compare avec d'autres institutions ou organisations. L'Eglise catholique continue sur son erre : on peut cataloguer et évaluer tous *les changements dans* l'Eglise depuis un siècle ; *le changement de* l'Eglise n'est pas à l'ordre du jour. Elle n'a en rien modifié la conception qu'elle affiche de sa mission universelle ; elle ne manifeste ni renoncement, ni ralliement devant la marche du monde ; elle se pense toujours comme une « force de proposition » alternative qui ne ménage pas ses critiques ; elle cultive sa vie propre, accueillante aux initiatives nouvelles qui se placent dans son sillage (il suffit de penser aux nouvelles formes de vie consacrée ou au renouveau charismatique).

Il est vrai qu'en renonçant aux formes désuètes de son ancien *triomphalisme*, elle s'est faite et se montre plus modeste. Elle a ainsi contribué à un réel apaisement par le désarmement mutuel des esprits. Le contentieux subsiste et il peut être important sans entraîner les conflits nés d'une forme de conscience. La présence du Saint-Siège à l'ONU comme observateur permanent symbolise cette alliance réussie de la durée et de l'altérité.

Une différence frappe, qui est aussi un rapprochement. Nos régimes d'opinion ne gouvernent pas selon l'opinion majoritaire qui les a élus et qu'auscultent en continu les instituts de sondage. L'Eglise catholique qui se fonde sur le rocher de sa constitution dogmatique laisse se développer en son sein un foisonnement d'opinions dont la divergence peut atteindre l'inconciliabilité. Ainsi va notre monde. C'est ce qui rend vain tout débat théorique comme toute modélisation abstraite.

Il n'y a plus aujourd'hui de rivalité entre les deux pouvoirs – l'Etat et l'Eglise –, tout comme il n'y en a plus entre les deux savoirs – la Science et la Bible –, parce que l'Eglise et la Bible en ont perdu les moyens, mais surtout parce que cette perte a opéré un déplacement de la conscience religieuse qui lui ouvre d'autres opportunités. Je cite souvent ce drame de Louis Veuillot, *Lendemain de victoire*, écrit en 1848 au lendemain des journées révolutionnaires de juin et publié en 1871 au lendemain de l'écrasement de la Commune : « Vous voyez ce qui meurt, vous ne voyez pas ce qui naît », dit à son geôlier le jésuite emprisonné qui sera bientôt fusillé, disciple lui aussi, sans nécessairement penser à lui, de dom Maur Cappellari.

Ce qui naît, c'est bien cette créativité catholique qu'il nous faut observer avec attention et sans préjugé, où qu'elle se manifeste, en associant deux certitudes : nul ne

peut dire quel avenir est ainsi promis à tout ce qui naît et qui peut mourir aussi vite ou réussir au-delà de toute prévision ; quoi qu'il en soit, la statistique est ici dépourvue de toute pertinence. Christophe Colomb, combien de caravelles ?, se demandait déjà Victor Hugo en opposant « le chiffre et le songe ».

Cette créativité n'est pas simple affaire d'imagination généreuse et inventive. Elle répond d'abord à une transformation en profondeur de la situation et elle révèle un travail en profondeur de l'Église sur elle-même. Dans une société passée massivement du rural à l'urbain et de l'artisanal à l'industriel, puis à l'informatique, l'Église elle-même est passée – j'use d'une formule excessive, mais suggestive – du service du culte au service des gens, et de l'isolat local (« marier un étranger », c'était épouser quelqu'un qui n'était pas de la commune) au brassage anonyme. Ce qu'on appelle la crise des vocations ecclésiastiques est lié au dépérissement de ce *campanilisme*.

S'y est substitué un véritable *tourisme* spirituel avec son hôtellerie religieuse, dont témoigne la vogue des pèlerinages et des monastères. D'un catholicisme immobile, on était passé à une mobilisation catholique – le *militantisme* –, et aujourd'hui à des formes de mobilité où l'on retrouve un peu l'antique opposition entre le *gyrovague* et le *stylite*.

Il existe un lien étroit entre ce goût de la mobilité et les nouvelles formes de visibilité de l'Église auxquelles Jean-Paul II, par la maîtrise qu'il en a, a donné un élan exceptionnel. Il ne suffit pas de vivre à l'âge des médias pour devenir médiatique : il faut avoir le sens des grandes manifestations et des gestes symboliques.

Les sociologues ont été longs à le comprendre, et ils ont commencé par ironiser. Ils ont bien dû se rendre à l'évidence : le pape actuel est un grand communicateur, le premier télévangéliste catholique. On aurait tort de n'y voir que du spectacle. Avec ses cent voyages à travers le monde, les Journées mondiales de la jeunesse, les cérémonies de canonisation, la commémoration des martyrs et témoins de la foi du XX^e siècle en l'an 2000, il stimule une foi en quête d'elle-même « dans le monde de ce temps », et il rappelle que la liturgie précède la théologie.

Notes

¹ O. TSCHANNEN, *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992, 408 p. (Thèse de l'Université de Lausanne).

² *Le Monde*, 22-23 juin 2003 (« La crise du travail », dossier).

³ G. AULEN, *Christus victor*, Paris, Aubier, 1947.

⁴ A. G. HÉBERT, *Le Trône de David*, Paris, Aubier, 1950, 256 p.

⁵ Miguel de UNAMUNO, *L'agonie du christianisme*, Paris, Rieder, 1925 (traduit de l'espagnol par Jean Cassou) ; 2^e éd., Paris, Berg International, 1996, 138 p. (présenté et annoté par Emile Poulat). E. MOUNIER y revient dans *Esprit*, mai 1946, p. 531 (repris dans *Feu la chrétienté*, Paris, Seuil, 1950, pp. 9-10).

⁶ R. DEBRAY, *Le Feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Fayard, 2003, p. 247-269. « Le sens est un sous-produit du lien, et non l'inverse » (p. 233). Il est vrai, tout au moins, qu'on parle souvent d'un sens en soi, délié de tout, en apesanteur.

⁷ P. CHRISTOPHE, *Le Syllabus de Pie IX*, Paris, Cerf, 2000, xi-110 p. (Préface de M^{gr} Claude Dagens. Postface de M^{gr} Roland Minnerath, « Du Syllabus à *Gaudium et spes* »).

La mise en scène du pouvoir du « Souverain pontife » (XIX^e-XX^e siècles) Des fastes baroques à l'humilité ostentatoire

Anne MORELLI

Pour le lecteur du XXI^e siècle, il s'avère probablement nécessaire de commencer une étude sur l'évolution des attributs du pouvoir papal en rappelant ce qu'ils étaient avant le concile de Vatican II et, notamment, quels étaient les impératifs du costume liturgique, avant d'analyser leur rôle et leur évolution.

Costumes et symboles liturgiques avant le concile de Vatican II

Avant Vatican II, pour célébrer la messe, les prêtres revêtent, au-dessus de leur soutane, trois pièces de vêtements dits de dessous : un *amict* (pièce de toile rectangulaire ornée d'une croix, qui recouvre de son bord le col de la soutane), l'*aube* (tunique aux manches étroites qui recouvre la soutane) et le *cordón* qui la resserre. Par-dessus, ils enfilent en outre les vêtements dits de dessus : la *tunique*, la *chasuble* ouverte sur les côtés – ou la *chape* (cape semi-circulaire tenue par une agrafe) pour les solennités –, le *manipule* (longue bande d'étoffe ornée de trois croix, l'une au milieu, les deux autres aux extrémités) et l'étole, croisée différemment selon leur rang.

Ces habits de chœur sont, au XX^e siècle, le résultat d'une longue évolution qui les a vus se modifier au fil des siècles ¹.

La tunique, par exemple, est avant Vatican II, le plus souvent arrêtée à mi-jambes. Elle s'appelle *surplis* si elle a de larges manches et *rochet* lorsqu'elle a des manches étroites.

L'usage des couleurs liturgiques est évidemment lié à un canon. Elles sont réduites à cinq (blanc, rouge, vert, violet, noir) ² auxquelles on peut ajouter l'or et l'argent. Le rouge est réservé à la Pentecôte et aux fêtes liées aux martyrs, le vert au temps suivant l'Épiphanie et la Pentecôte, le violet à l'Avent et au Carême, le noir au Vendredi Saint et aux messes pour les défunts.

La matière des vêtements liturgiques de dessous était traditionnellement le lin ; pour les vêtements de dessus, les dentelles ont été utilisées pour les surplis et rochets, les soies, satins, velours et damas, brodés et ornés de galons, pour les chasubles et chapes.

A ce costume liturgique du simple prêtre, il faut ajouter – pour en arriver au costume du pape – les attributs de la tenue épiscopale et ceux qui sont propres au « Souverain Pontife ».

La puissance des évêques se marque par un certain nombre de signes, vestimentaires ou non.

Parmi les signes vestimentaires, la *mozette* est une collerette, pourvue d'un capuchon miniature, qui marque l'exercice de la juridiction.

Elle peut être remplacée par le *mantelet*, pardessus sans manches, fendu sur le devant.

Les *pantoufles* et les *bas* liturgiques étaient portés lors des messes solennelles. Leur couleur suivait les couleurs liturgiques ³, les pantoufles – avec ou sans talon – étaient brodées et galonnées d'or.

Les *gants* de soie, ornés de broderies sur les manches et les revers, étaient utilisés aux messes solennelles selon le même code de couleur que les bas et les pantoufles.

Les évêques et certains abbés portent en outre la *mitre*, dans des circonstances fixées par le Cérémonial.

Les archevêques et quelques évêques partagent par ailleurs avec le pape le privilège de porter le *pallium*, insigne de juridiction que nous décrivons plus avant. Pendant certaines cérémonies, ils disposent aussi sur leurs genoux un linge appelé *grémail*.

Parmi les insignes non strictement vestimentaires réservés aux évêques, signalons trois insignes liés à l'orfèvrerie : la *croisse*, dérivée du bâton pastoral ou de la canne des augures romains ; l'*anneau pastoral*, symbolisant l'union à l'Eglise ; et la *croix pectorale*, en métal précieux, portée sur la poitrine.

En outre, l'évêque dispose dans son église ou cathédrale d'un *trône épiscopal*, inspiré de l'ancienne « *cathedra* » (ou chaire, qui a donné le mot cathédrale), symbole de son autorité et de son magistère.

Si l'on veut arriver à une description des attributs vestimentaires et liturgiques du pape avant Vatican II, il faut additionner tous ces éléments et leur ajouter encore ceux qui sont propres au pape.

Le *pallium* est l'insigne de juridiction du pape ainsi que des archevêques et de quelques évêques privilégiés. Tissé à partir de la laine blanche bénite des agneaux de Sainte-Agnès-hors-les-murs, cette espèce de large collier a deux bandes pendantes marquées de six croix (quatre sur l'anneau et deux aux extrémités). Le pape le porte sur les épaules pendant les célébrations liturgiques. Ce symbole de la plénitude du pouvoir pontifical était perforé de trois épingles dorées à têtes en pierres précieuses.

Les *mules* du pape, sur lesquelles, seules, était brodée une croix, étaient un insigne de sa dignité papale, offertes à la dévotion des croyants, à qui le pape les donnait à embrasser.

Pour le pape, le *cordón* qui resserre l'aube était orné d'un côté d'un agneau, de l'autre d'une croix.

La *mozette* ou *camail* du pape est pourpre et bordée, ainsi que son capuchon miniature (le « *camauro* »), d'hermine ou de cygne. Il peut également porter le *mantelet* rouge. Jusqu'à Pie v (1566-1572), le pape était entièrement vêtu de rouge comme les cardinaux. Lors de son élection, Pie v, qui portait la robe blanche des Dominicains, tint à la conserver ⁴. Ses successeurs ont maintenu cet usage, tempéré de la mozette, de la cape ou du mantelet rouge. Le rouge est donc porté par le pape à l'extérieur, symbole de pouvoir, provenant du manteau impérial. Le blanc est porté à l'intérieur : symbole de pureté, de candeur, d'innocence de l'agneau.

En tant qu'évêque, le pape peut porter la mitre, mais jusqu'à Paul vi, c'est la *tiare* (*triregno* en italien) qui est la coiffure traditionnelle d'apparat des papes. D'abord bonnet bordé de fourrure, elle devient couronne et emblème même du pape. C'est le symbole du pouvoir temporel et même impérial des papes. Elle a reçu une première couronne à la fin du xii^e siècle avec Innocent iii, une deuxième y fut ajoutée par Boniface viii (1294-1303) et une troisième par Urbain v (1362-1370).

Le pape utilisait, comme tous les évêques, une crosse et portait une croix pectorale. Mais outre son anneau pastoral, son anneau sigillaire avait une valeur particulière puisqu'il servait à sceller ses textes officiels ⁵. Appelé *anneau du pêcheur* et représentant saint Pierre jetant ses filets, ce sceau est enlevé du doigt du pape dès sa mort et détruit sur ordre du cardinal camerlingue lors de la première réunion du Sacré-collège ⁶. L'anneau est ici à la fois symbole d'autorité (comme chez les pharaons ou les sénateurs romains) et lié au pouvoir de légiférer.

Comme les évêques ont leur trône épiscopal, le pape a son *trône pontifical*, un siège élevé où – à l'instar des rois et des empereurs – il est assis dans les fonctions solennelles de sa souveraineté.

Pour ses déplacements, le pape utilisait, outre un carrosse tiré par des chevaux blancs, la *sedia gestatoria* ou chaise à porteurs. Un siège d'apparat y était fixé sur des brancards et lorsqu'il se rendait à certaines cérémonies officielles, il était ainsi porté au milieu de la foule qui pouvait l'apercevoir.

Lors des grandes cérémonies comme celle de l'élection, du couronnement ou de l'enterrement du pape, des baldaquins, un catafalque et les « *flabelli* » (éventails de plumes) ajoutaient encore au protocole des pompes un caractère baroque.

Les fastes du baroque, de Léon xiii à Paul vi

Pour le xix^e et le xx^e siècle, on peut vérifier la stabilité de ces pompes à travers un petit corpus constitué de gravures de dévotion, de cartes postales et surtout par les illustrations du *Patriote illustré* et les articles de *La Libre Belgique* décrivant des cérémonies pontificales, essentiellement les funérailles et les couronnements des papes.

De Léon xiii à Jean xxiii, les fastes se déroulent avec tous les attributs que nous avons décrits et selon un cérémonial qui – même s'il est l'aboutissement d'une longue évolution historique – donne l'impression d'une représentation sacrale immuable du pouvoir pontifical.

Seules des innovations techniques introduisent quelques nouveautés (le téléphone, l'automobile, ...) rapidement parées d'un décor baroque fait de velours,

d'or et de pampilles, tel cet intérieur de l'automobile de Pie XI garni d'un trône tout à fait classique quant aux matériaux, formes et couleurs.

Les articles de *La Libre Belgique* décrivant le passage d'un « souverain pontife » à l'autre consacrent de longs passages à la description du cérémonial en vigueur.

Par exemple, lors de la mort de Benoît XV, en 1922, le lecteur n'ignorera rien du déroulement des rituels funèbres, qui durent neuf jours, ni des détails de l'élection avec ses implications vestimentaires. « Trois costumes de différentes tailles sont tenus prêts. Quand le Pape a revêtu les bas blancs, la mule de velours rouge, la soutane, la ceinture et la calotte blanches, le camail de velours cramoisi bordé de cygne, il s'assied sur la « *sedia gestatoria* » ou trône portatif, devant l'autel de la Sixtine. On lui remet l'anneau du Pêcheur (...) » ⁷.

Le couronnement de Pie XI est décrit avec un grand luxe de détails (« les chapelains portant sur des coussins la tiare et les mitres précieuses (...) le sous-diacre apostolique portant la croix papale ») et semble ravir le journaliste : « le cortège, fermé par les gardes suisses, offre un coup d'œil merveilleux par la vivacité et la variété des couleurs lorsqu'il défile par la nef centrale à travers les fidèles agenouillés » ⁸.

L'envoyé spécial de *La Libre Belgique* rend compte avec emphase de la cérémonie : « ce couronnement fut l'apothéose de la papauté moderne » ⁹, annonce-t-il. Le pape remonte la grande nef de Saint-Pierre dans la « *sedia gestatoria* ». « Seule, une tempête peut rendre le bruit des acclamations étouffant les chants. Deux énormes éventails aux armes pontificales, les « *flabelli* », entourent le trône du Pape ; le Saint-Père, la mitre d'or en tête, apparaît très pâle (...). Cette pâleur du prêtre blanc élevant la blancheur divine résume le moment unique signalé par les appels des trompettes d'argent ».

Le lecteur de *La Libre* sera tenu au courant minutieusement de tout le cérémonial (l'étope brûlée, symbole de la limitation dans le temps du pouvoir, l'imposition du pallium, le couronnement de la tiare), de toutes les formules prononcées.

La « description sommaire » (*sic*) de la tiare du couronnement n'occupe pas moins de vingt-cinq lignes.

L'envoyé spécial se dit ébloui par la magnificence du spectacle et utilise à foison des termes tels que « prodigieux » ou « enluminés » dans sa longue description du cortège. « Robes de moire cramoisie, mitres de damas, amicts de lin, chasubles de satin brodé, chapes d'argent et dalmatiques d'or, traînes violettes des manteaux, dentelles des rochets et des aubes, hermines, velours et pierreries, nuages d'encens, flamme des cierges, cire des visages, scintillement des bagues et des croix ; tous les tons, tous les reflets, tous les chatoiements se mêlent en un violent coloris de vitrail. L'interminable et fastueuse file brouille le regard, éblouit la pensée » ¹⁰.

Comme le résume le *Patriote illustré*, en couverture, sous la photo du couronnement : « Rien au monde ne peut égaler l'inoubliable grandeur de ce spectacle » ¹¹ et cette grandeur semble aux catholiques de l'époque un témoignage convaincant de la supériorité de l'Eglise catholique sur les autres confessions.

La mort de Pie XI, dix-sept ans plus tard, en 1939, ne donne pas lieu à des modifications du cérémonial. Le corps du pape a été embaumé, ses viscères placées dans une urne. Il est exposé à la vénération des fidèles, d'abord revêtu d'une soutane blanche et de la mozette rouge, puis d'une autre chasuble rouge passée sur le pallium

et d'une mitre lamée or. Le catafalque est frangé d'or, décoré de chapeaux rouges à glands du pape et entouré de gardes nobles pontificaux en grande tenue casquée ¹². Les pieds du pape sont présentés aux fidèles pour qu'ils puissent les embrasser. Ses mains sont gantées de satin écarlate et son anneau épiscopal y brille. Des « *novendiales* » sont célébrées pendant neuf jours.

Le journaliste de *La Libre Belgique* décrit le défilé de la foule devant la dépouille mortelle du pape à Saint-Pierre comme un fort joli spectacle : « Le soleil rehaussait les couleurs vives des soutanes et des ceintures des séminaristes des différents collèges pontificaux » ¹³.

Le successeur de Pie XI, Pie XII, usera du même cérémonial que ses prédécesseurs. Il se déplace en « *sedia gestatoria* », escorté par les gardes pontificaux, mitré ou couronné de sa tiare, et flanqué des « *flabelli* ».

Lors de sa mort, en 1958, tout le cérémonial précédemment décrit est en vigueur : neuf jours de deuil officiel, les ornements pontificaux de grande cérémonie, le catafalque incliné pour offrir les pieds du pape à la vénération des fidèles, les gardes nobles en casques à plumes... Le rite de la destruction de l'anneau du Pêcheur est maintenu, on a seulement abandonné celui qui consistait à frapper légèrement à trois reprises le front du pape avec un petit marteau et à l'appeler trois fois par son nom pour s'assurer de sa mort effective ¹⁴. Quelques jours plus tard, le « couronnement » de Jean XXIII participe encore au cérémonial figé. Il entre à Saint-Pierre mitré de soie blanche brodée d'or, assis sur la « *sedia gestatoria* ». Les membres du Sacré-Collège sont vêtus de pourpre et d'hermine. Mais c'est sur le balcon de la basilique qu'il est coiffé de la tiare par le cardinal Canali ¹⁵. C'est sous l'influence du concile que le cérémonial va être profondément bouleversé et sa simplification ne sera évidente que lors du décès de Paul VI, qui a lui-même été couronné de la tiare en 1963 et a circulé en « *sedia gestatoria* ».

Les constitutions de Vatican II sur la liturgie

Vatican II s'est longuement penché sur la liturgie, car, pour les catholiques, elle est l'accomplissement visible du sacerdoce du Christ ¹⁶.

La constitution sur la liturgie « *De sacra liturgia* », promulguée le 4 décembre 1963, comprend plus de soixante pages ¹⁷. Un quart des requêtes adressées à Rome pour le concile concernaient la liturgie et réclamaient des réformes. Pie X (1903-1914) avait été pionnier de ce renouveau avec un *motu proprio* ¹⁸ prônant la participation active des fidèles, mais qui avait eu peu de suites. M^{gr} H. Jenny, évêque auxiliaire de Cambrai, présentant la constitution sur la liturgie dans une collection de poche, en français ¹⁹, décrit la liturgie pré-conciliaire en ces termes : « La liturgie romaine était fixée, semble-t-il, irrévocablement, depuis quatre cents ans. Mais avant même le concile de Trente (qui s'est terminé en 1563), elle s'était développée, pour ainsi dire, à l'intérieur d'elle-même, en vase clos, artificiellement, par une prolifération de gestes et de rites, cérémoniels et protocolaires, qui convenaient sans doute à un âge où les clercs, trop nombreux, s'étaient séparés des laïcs, et où le peuple chrétien, docile, assistait passivement au déploiement de la pompe rituelle, cherchant dans des dévotions privées, l'aliment de sa piété personnelle ». Il énumérait les sujets sur lesquels avait porté l'effort liturgique : les signes et les moyens d'expression

liturgique, les gestes, les cérémonies, les vêtements, le décor extérieur. Aucun point précis ne concerne directement la mise en scène du pouvoir du pape, mais tous peuvent s'appliquer à la symbolique liturgique de celle-ci.

La liturgie s'accomplit par des signes qui doivent être compréhensibles par l'homme du xx^e siècle car « l'incompréhensibilité rapproche la célébration liturgique du domaine de la magie »²⁰.

Des commissions post-conciliaires (« *Consilium* » pour l'exécution de la constitution « *de sacra liturgia* ») sont chargées de l'application des décrets en intégrant, par exemple, les apports de l'anthropologie²¹. La simplification du rite est un des aspects de la réforme, par des signes et des moyens d'expression élagués ou renouvelés. Au niveau du cérémonial entourant le pape, les rites vont également être adaptés.

L'adaptation des rites

C'est Paul VI qui est pape lors de la promulgation de la constitution sur la liturgie. A sa mort en 1978 – et conformément à l'adaptation recommandée –, le protocole relatif aux obsèques du « Souverain Pontife » a été simplifié.

On abandonne un certain nombre de rites issus des rites impériaux mais on maintient :

- les drapeaux en berne ;
- les chaînes devant les portes signifiant que toute activité pontificale a cessé ;
- certaines formules telles que « Le vrai pape x est mort » ;
- la destruction de l'anneau du pêcheur ;
- la mozette rouge bordée d'hermine enfilée au défunt, entouré de quatre gardes suisses²² ;
- la crosse qui est présentée à côté de son lit.

Les titres utilisés pour désigner le pape ne font pas partie de la présente recherche, mais on peut relever qu'il est désigné en 1978 comme « évêque de Rome, vicaire de Jésus-Christ, successeur du prince des apôtres, pontife suprême de l'Eglise universelle, patriarche d'Occident, primat d'Italie et souverain de l'Etat du Vatican »²³.

Curieusement, les journalistes qui, peu d'années auparavant, disaient goûter à la splendeur des fastes pontificaux, ont l'air de critiquer ce passé proche comme empreint de grandiloquence, d'une solennité excessive, sinistre et superficielle.

La Libre Belgique titre que *Les funérailles de Paul VI ont eu lieu dans la sobriété*²⁴. Paul VI avait demandé que ses funérailles soient très simples et le journal catholique les décrit comme « sans aucune excessive solennité ».

Le cercueil du pape est simple, de bois à peine teinté. La messe est « moins impressionnante mais plus prégnante que celles de Pie XII et Jean XXIII ». Un grand nombre de concélébrants y participent dans un esprit œcuménique. La messe se dit en plein air, sans garde palatine ni gardes nobles, et au milieu d'une foule que le journal qualifie de « colorée », par opposition aux femmes en mantille et aux hommes en costume noir qui étaient les fidèles présents aux messes d'enterrement pontifical précédentes.

Jean-Paul I^{er} est élu le 26 août 1978 et « couronné » le 3 septembre. Mais il s'agit davantage d'une cérémonie d'intronisation. Il ne reçoit pas de tiare, n'est pas transporté en « *sedes gestatoria* ». Le premier, il se rend à pied à la cérémonie.

Comme on s'en souvient, ce pontificat fut un des plus brefs de l'histoire de l'Eglise. Jean-Paul I^{er} mourut le mois même de son « couronnement » et ses funérailles eurent lieu le 4 octobre 1978.

Revêtu de sa mitre et de ses ornements liturgiques rouges, il fut mis dans un cercueil de cyprès blanc marqué d'une croix d'ébène. *La Libre Belgique* parle d'une « cérémonie solennelle et simple comme pour Paul VI »²⁵.

La mise en place d'une autre représentation sacrale du pouvoir sous Jean-Paul II

Jean-Paul II est élu le lundi 16 octobre 1978. Comme Jean-Paul I^{er}, il est intronisé en recevant le pallium, mais sans coiffer la tiare²⁶.

La crosse traditionnelle est remplacée par une croix d'argent surmontée d'un crucifix dû à un artiste contemporain. Elle est censée s'apparenter davantage au bâton pastoral qu'au signe d'autorité. Le pallium a gardé ses symboles (croix noires et épingles qui le percent) mais a été redessiné dans un style contemporain. Les mitres et chasubles aussi, tout en gardant les couleurs et symboles liturgiques, ont adopté des formes et matières neuves. Certaines pièces de la garde-robe du pape ont été dessinées par le couturier Castelbajac et des objets du culte ont été repensés par le joaillier Christofle.

Il n'y a plus de *flabelli* ni de baldaquins. C'est la fin de l'âge baroque et le début d'une mise en place d'un rituel plus dépouillé. Les symboles anciens sont restitués sous une *forme* neuve et les symboles de l'humilité, par exemple, qui étaient devenus hermétiques (l'étope ou les cendres) sont réactualisés.

Mais le corps du pape garde un caractère sacré : le voir, et si possible le toucher, est un « must ». Cette nécessité développe les pèlerinages à Rome (vingt millions de pèlerins en 2000) et les déplacements sur les lieux où se trouve le pape. Les bains de foule, déjà chers à ses prédécesseurs, se sont multipliés : le pape embrasse les enfants, les vieux, les malades, les prisonniers. Il les sanctifie par son contact.

Jean XXIII avait été le premier pape à sortir régulièrement du Vatican depuis 1870. Paul VI avait inauguré les voyages lointains. Jean-Paul II va les multiplier à l'extrême et les ritualiser en embrassant de manière ostentatoire le sol qu'il va fouler.

La glossolie est de rigueur. Le pape n'est plus celui qui parle le latin, il doit parler toutes les langues. Il participe en outre aux actes de repentance qui sont également devenus un « must » de la génération politique de la fin du XX^e siècle. A la suite de Willy Brandt, s'agenouillant en 1970 devant le mémorial à la révolte du ghetto de Varsovie, les excuses publiques sont à l'ordre du jour, marques de regrets présentées pour le mal causé dans le passé par leurs prédécesseurs. Le pape n'a pas manqué de se joindre à cette vague de reconnaissance des responsabilités passées.

Il doit en outre s'offrir à la vue de tous, ce que révèle le passage à la « *papamobile* », même s'il a aussi une Lancia blindée et décapotable²⁷. Comme Paul VI, avant lui, avait une Mercedes qui le mettait bien en valeur²⁸. Le pape n'est plus au-dessus de la condition humaine par ses pompes, sa majesté, son caractère auguste, mais bien via un autre sacré qui est dépouillement angélique.

L'image du saint, pour notre époque, est celle de l'humilité, repensée par des signes compréhensibles par nos contemporains. Cette image médiatique du pape est

– comme pour toutes les personnes publiques – elle-même construite ²⁹, mais on ignore dans le cas de Jean-Paul II qui sont ses responsables de communication.

Il y a cent ans, le rituel du pouvoir du pape, fruit d'une longue évolution, semblait immuable. Comme toute chose humaine, il ne l'était pas. En un siècle, il s'est profondément bouleversé.

La théâtralisation de ce pouvoir a adopté d'autres symboles. Des signes se sont par ailleurs maintenus : couleurs et vêtements spécifiques annoncent un rang particulier et la séparation du monde ordinaire. L'apparat s'est transformé en relative sobriété, mais le transfert, au sens psychanalytique du terme, des fidèles sur la personne du pape, s'est sans doute maintenu à travers ces formes nouvelles.

L'humilité a toujours été considérée comme une vertu supérieure, mais ses symboles dans la mise en scène du pouvoir du pape étaient devenus inintelligibles aux fidèles du XX^e siècle.

L'*aggiornamento* (remise à jour) de la liturgie, du rituel et du protocole pontifical avait pour but de rendre le sacré compréhensible, mais l'hermétisme n'est-il pas, justement, une dimension indispensable du sacré ?

Notes

¹ Sur cette évolution, voir un résumé dans les notices de R. AIGRAIN, *Liturgia – Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, Paris, Bloud et Gay, 1935.

On consultera également le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, ou, pour la période post-conciliaire, *Théo – Nouvelle encyclopédie catholique*, Droguet-Ardant, Fayard, 1989.

² Le bleu était cependant permis dans quelques églises pour les fêtes de la Vierge. Le rose pouvait remplacer le violet le troisième dimanche d'Avent et le quatrième dimanche de Carême.

³ Sauf le noir, car elles n'étaient pas portées le Vendredi Saint, ni lors de messes pour les défunts.

⁴ Mais selon Agostino Paravicini Bagliani, le pape est habillé de rouge et de blanc depuis le XIII^e siècle.

⁵ Il avait également un anneau pontifical, plus riche que son anneau ordinaire, pour les cérémonies pontificales.

⁶ Sur l'anneau du pêcheur, voir notamment l'encyclopédie en sept volumes, G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme – hier – aujourd'hui – demain*, Paris, 1948, p. 590-591 et A. VILLIEN et E. MAGNIN (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, 1924, article.

⁷ *La Libre Belgique*, 23 janvier 1922, voir aussi 6 février 1922 sur le conclave.

⁸ *La Libre Belgique*, 13 février 1922.

⁹ *La Libre Belgique*, 14 février 1922.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Le Patriote illustré*, 26 février 1922.

¹² *La Libre Belgique*, 11 février 1939, 12 février 1939, 14 février 1939.

¹³ *La Libre Belgique*, 13 février 1939.

¹⁴ *La Libre Belgique*, 9 octobre 1958, 10 octobre 1958, 12 octobre 1958.

¹⁵ *La Libre Belgique*, 26 octobre 1985, 29 octobre 1985.

¹⁶ Voir G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile de Vatican II*, vol. III, Paris-Louvain, 2000, p. 211-285 (art. de R. KACZYNSKI).

¹⁷ On les trouvera dans *Les actes du concile Vatican II, textes intégraux des Constitutions, Décrets et Déclarations promulgués*, Paris, Cerf, 1966, p. 121-188.

¹⁸ « Tra le sollecitudini », 22 novembre 1903.

¹⁹ *Constitution de la sainte Liturgie*, éditions du Centurion, 1963, p. 8-9.

²⁰ G. ALBERIGO, *op. cit.*, p. 255.

²¹ Voir Y. CONGAR et J.-P. JOSSUA (dir.), *La liturgie après Vatican II. Bilans – études – prospectives*, Paris, Le Cerf, 1967.

²² *La Libre Belgique*, 8 août 1978.

²³ *Ibid.*

²⁴ 14-15 août 1978.

²⁵ 4 octobre 1978, voir aussi la description dans le journal du lendemain.

²⁶ *La Libre Belgique*, 23 octobre 1978.

²⁷ Voir *Le Soir*, 30 décembre 1999 et *La Dernière Heure*, 24-25-26 décembre 1999. Frappé aux armoiries du Vatican, cet exemplaire unique dispose d'un bureau pliant et d'un système audio permettant de s'adresser aux foules.

²⁸ Visible au musée Mercedes de Stuttgart, c'est une S600 Pullmann (modèle 70-71) dont l'avant est à toit fixe, mais l'arrière décapotable. La banquette arrière a été transformée en un grand fauteuil et les montants des fenêtres sont modifiés pour améliorer la visibilité du pape et le mettre en valeur.

²⁹ R. Barthes avait décrit dans *Mythologies* la construction de cette image pour l'abbé Pierre, mais tous les personnages publics recourent aujourd'hui à des « communicateurs » (tels Pierre Pilhan pour Mitterand et Chirac) qui construisent leur image médiatique.



FIGURE 1.

Place des Pyramides, devant la statue de Jeanne d'Arc, le 14 juillet 1912.
Barrès prononce un discours en compagnie de Paul Déroulède (photo Roger-Viollet).



FIGURE 2.
Aux Tuileries, Maurice Barrès en conversation avec Jeanne d'Arc,
le 13 juin 1913 (photo Roger-Viollet).



FIGURE 3.

La première assemblée de l'épiscopat à l'hôtel du Châtelet © AHAP.

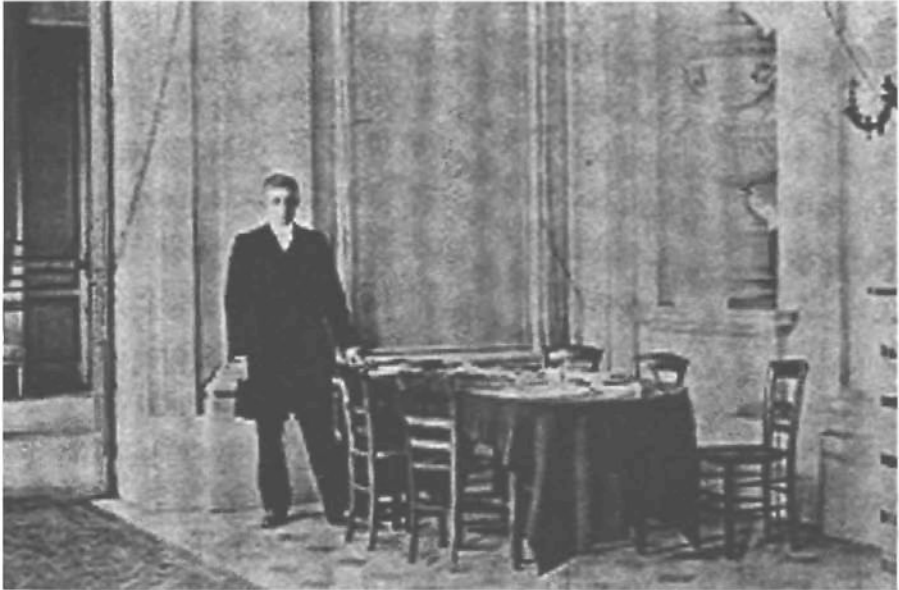


FIGURE 4.

La première assemblée de l'épiscopat, le secrétariat © AHAP.



FIGURE 5.
Le pape Léon XIII (1878-1903), coiffé de la tiare
dans une image de dévotion populaire.

Liste des auteurs

Jacques BENOIST a été ordonné prêtre pour le diocèse de Paris en 1975 et aumônier de lycéens jusqu'en 1994. En 1985, il est chargé d'une mission d'études en histoire religieuse, sur le Sacré-Cœur de Montmartre en particulier. En 2003, il est postulateur de la béatification de Denis Affre et Georges Darboy.

Benoît BEYER DE RYKE, historien et philosophe, est assistant à l'ULB. Il travaille sur l'encyclopédisme médiéval et l'histoire des mentalités religieuses. Il est notamment l'auteur d'un livre sur Eckhart et de nombreuses notices dans le *Dictionnaire du Moyen Age* (PUF, 2002).

Docteur en Philosophie et Lettres, Pierre F. DALED est chercheur à l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles. Il termine un livre sur les historiens de la philosophie sous le premier Empire et la Restauration.

Baudouin DECHARNEUX, philosophe et historien des religions, est chargé de cours à l'ULB et chercheur qualifié au FNRS.

Alain DIERKENS, historien et archéologue, est professeur à l'ULB et directeur du Séminaire d'histoire du Moyen Age de cette université. Il est, depuis 1991, éditeur scientifique des *Problèmes d'histoire des religions*.

Emmanuel GODO, maître de conférences à l'Université catholique de Lille et directeur du CEREL, a consacré à l'œuvre de Maurice Barrès une quinzaine d'articles ainsi qu'un essai : *La Légende de Venise, Maurice Barrès et la tentation de l'écriture* (1996). Il a publié, en 2001, *Victor Hugo et Dieu, bibliographie d'une âme* et, en 2003, *Histoire de la conversation*.

Hervé HASQUIN, historien, est professeur à l'Université libre de Bruxelles. Ses recherches portent surtout sur le XVIII^e siècle, l'histoire de la Wallonie, les rapports entre Eglise et Etat, le libéralisme, la laïcité et la franc-maçonnerie. Ancien président de l'IERL, il dirige aujourd'hui le service d'histoire des religions créé au sein du département « Philosophie et sciences religieuses » de l'ULB. Il dirige la collection *Spiritualités et pensées libres* aux Editions de l'Université de Bruxelles.

Jacques MARX est professeur ordinaire à l'ULB. Il termine un ouvrage de synthèse, *Le Péché de la France. Surnaturel et politique au XIX^e siècle*. Il y analyse un système de théologie politique fondé sur la congruence du naturel et du surnaturel (à travers, notamment, les apparitions mariales françaises), et son développement va de la thématique de la « mort du roi » à l'idéologie pétainiste de la défaite.

Marcel MEULDER, professeur de grec et de latin, docteur en Philosophie et Lettres, assistant chargé d'exercices à l'ULB, s'intéresse entre autres à l'« archéologie » des textes grecs et latins (par exemple l'héritage indo-européen).

Anne MORELLI est professeure au Centre d'étude des religions et de la laïcité de l'ULB, où elle enseigne *l'Histoire des églises chrétiennes contemporaines* et les *Textes chrétiens contemporains*.

Né en 1920, Emile POULAT est directeur d'études (depuis 1963) à l'Ecole des hautes études en sciences sociales. Bibliographie (1950-1999) publiée par Yvon Tranvouez, p. 291-335 dans Valentine ZUBER (dir.), *Un objet de science, le catholicisme*, Paris, Bayard, 2001.

Docteur en Philosophie et Lettres de l'ULB, Fabrice PREYAT est chargé de recherches auprès du FNRS et consacre ses travaux à l'éclaircissement des rapports entre théologie et littérature ainsi qu'aux modes d'émergence de l'écrivain catholique (XVII^e-XIX^e siècles).

Jean-Philippe SCHREIBER est docteur en Philosophie et Lettres. Chercheur qualifié au FNRS, il enseigne les institutions des Etats modernes, les sources audiovisuelles et le judaïsme contemporain à l'Université libre de Bruxelles.

Hervé YANNOU poursuit des recherches, depuis ses premiers travaux, sur les archives vaticanes grâce à de nombreux séjours à l'Ecole française de Rome. Actuellement, il étudie les relations entre le Saint-Siège et la France sous le pontificat de Pie X (1903-1914). Il est chargé de mission à l'Ecole normale supérieure.

Table des matières

Note de l'éditeur de la collection	
Alain DIERKENS	7
Le séminaire de Bruxelles. La sacralisation du pouvoir vue sous l'angle de l'anthropologie culturelle	
Jacques MARX	9
Entre le pouvoir et sacré : Philon d'Alexandrie, ambassadeur près du « divin » Caius	
Baudouin DECHARNEUX	21
Religion et politique à Rome	
Le cas de Caius Hostilius Mancinus (consul en 137 av. J.-C.)	
Marcel MEULDER	29
Les funérailles royales carolingiennes	
Alain DIERKENS	45
Les rituels d'investiture et de mort du pape au XIII ^e siècle.	
Un exemple de pouvoir sacré	
Benoît BEYER DE RYKE	59
Gallicanisme et tragédie. <i>Athalie</i> et le Petit Concile au service du mécénat religieux et de l'imaginaire absolutiste	
Fabrice PREYAT	77
Les panégyristes juifs de Napoléon I ^{er}	
Jean-Philippe SCHREIBER	105

La loi du sacrilège dans la France de la Restauration (1825)	
Hervé HASQUIN	127
Sur la terre du remords	
Le Sacré-Cœur et la France au XIX ^e siècle	
Jacques MARX	143
Les duos mystiques et leur mission politique en France	
aux XIX ^e et XX ^e siècles	
Jacques BENOIST	167
« Mettre au service de son œuvre les forces invisibles »	
Maurice Barrès et le culte de Jeanne d'Arc	
Emmanuel GODO	183
Les assemblées plénières de l'épiscopat français (1906-1907)	
Le pouvoir des évêques face à Rome et à la République	
Hervé YANNOU	199
Y a-t-il des textes « sacrés » en philosophie ?	
Le cas du marxisme aux confins du politique et du philosophique	
Pierre F. DALED	225
Le triomphalisme catholique	
Ce qu'il montre, ce qu'il cache, ce qu'il devient	
Emile POULAT	249
La mise en scène du pouvoir du « Souverain pontife » (XIX ^e -XX ^e siècles)	
Des fastes baroques à l'humilité ostentatoire	
Anne MORELLI	255
Liste des auteurs	265
Table des matières	267

L'ouvrage est né d'une réflexion de caractère historique portant sur les modes d'articulation, dans la société civile, d'une théologie politique. Cette dernière n'a pas été examinée du point de vue théorique, en particulier dans le cadre classique des relations de l'Eglise et de l'Etat, mais sous l'angle anthropologique. Ce sont donc toutes les formes de manifestation d'un *donné à voir* qui sont ici concernées : gestes, formes, rituels, mises en scène, par lesquels le pouvoir tente d'affirmer sa légitimation.

TABLE DES MATIERES

ALAIN DIERKENS, Note de l'éditeur de la collection

JACQUES MARX, Le séminaire de Bruxelles : la sacralisation du pouvoir vue sous l'angle de l'anthropologie culturelle

BAUDOIN DECHARNEUX, Entre le pouvoir et le sacré : Philon d'Alexandrie, ambassadeur près du « divin » Caius

MARCEL MEULDER, Religion et politique à Rome : le cas de Caius Hostilius Mancinus (consul en 137 avant J.-C.)

ALAIN DIERKENS, Les funérailles royales carolingiennes

BENOÎT BEYER DE RYKE, Les rituels d'investiture et de mort du pape au XIII^e siècle : un exemple de pouvoir sacré

FABRICE PREYAT, Gallicanisme et tragédie. *Athalie* et le Petit Concile au service du mécénat religieux et imaginaire absolutiste au XVII^e siècle

JEAN-PHILIPPE SCHREIBER, Les panégyristes juifs de Napoléon I^{er}

HERVÉ HASQUIN, La loi du sacrilège dans la France de la Restauration (1825)

JACQUES MARX, Sur la terre du remords. Le Sacré-Cœur et la France au XIX^e siècle

JACQUES BENOIST, Les duos mystiques et leur mission politique en France aux XIX^e et XX^e siècles

EMMANUEL GODO, « Mettre au service de son œuvre les forces invisibles » : Maurice Barrès et le culte de Jeanne d'Arc

HERVÉ YANNOU, Les assemblées plénières de l'épiscopat français (1906-1907). Le pouvoir des évêques face à Rome et à la République

PIERRE F. DALED, Y a-t-il des textes « sacrés » en philosophie ? Le cas du marxisme aux confins du politique et du philosophique

EMILE POULAT, Le triomphalisme catholique. Ce qu'il montre, ce qu'il cache, ce qu'il devient

ANNE MORELLI, La mise en scène du pouvoir du « souverain pontife » (XIX^e-XX^e siècles). Des fastes baroques à l'humilité ostentatoire

