

AVANT-PROPOS

Au XIXe siècle, la religion se transforme, s'élargit, souvent poussée par le vent des révolutions. Elle se dit encore au singulier (Benjamin Constant publie sous la Restauration *De la religion considérée dans sa source, ses formes et son développement*), mais tend, au fil des décennies, vers le pluriel, soit par une mise en perspective du christianisme, dominant l'Europe, et des cultes anciens (le même Constant écrit au début de la monarchie de juillet *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*), soit par la recherche de voies nouvelles. Le choix du titre du IVe congrès de la Société des études romantiques et dix-neuviémistes en témoigne, se faisant l'écho de Hugo (*Religions et religion*) mais aussi de Baudelaire, qui trouvait « ridicules » les « Religions modernes » mais affirmait qu'« il n'y a d'intéressant sur la terre que les religions. »¹, et de Nerval, qui écrivait au début de *Quintus Aucler* : « Il y a, certes, quelque chose de plus effrayant dans l'histoire que la chute des empires, c'est la mort des religions. »² Ce pluriel s'imposera au début du siècle suivant : Salomon Reinach fera successivement paraître *Cultes, mythes et religions* (1905), *Orpheus. Histoire générale des religions* (1907), *Les Religions à vol d'oiseau* (1908). De fait, l'un des traits dominants du XIXe siècle en ce domaine aura consisté en un progressif décentrement manifesté par la tentative de penser la diversité en reconstruisant l'histoire religieuse des peuples : Quinet, ne s'en tenant pas au christianisme dans *Le Génie des religions* (1842), a ainsi répondu à Chateaubriand ; Michelet aussi a cherché en dehors de l'Église les fondements de sa *Bible de l'humanité* ; Hugo a brassé Orient et Occident dans sa *Légende des siècles*. De même, c'est sur l'analyse du système totémique australien qu'Émile Durkheim fonda son analyse des *Formes élémentaires de la vie religieuse* qui, en 1912, acheva l'étude commencée en 1897 par le long article *De la définition des phénomènes religieux*. Il y reconnaissait d'emblée la difficulté de donner une définition précise des faits religieux, constatant qu'« il y a une multitude de manifestations religieuses qui ne ressortissent à aucune religion proprement dite », des croyances et pratiques « qui ne sont intégrées dans aucun système déterminé, « des religions où toute idée de Dieu est absente » ; il ajoutait « que la religion a pour origine, non des sentiments individuels, mais des états de l'âme collective, et qu'elle varie comme ces états. » Si « les choses sacrées sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation »³, elles sont susceptibles de changer en fonction des mutations sociales. Celles-ci ont été considérables au XIXe siècle, de sorte qu'il n'est pas aisé de se repérer dans le foisonnement des doctrines et des pratiques. Flaubert s'est amusé à en dresser le catalogue dans le IXe chapitre de *Bouvard et Pécuchet*, et l'inventaire n'oublie presque rien des inquiétudes, examens, engouements, croyances et défiances qui, tour à tour ou de façon concomitante, ont traversé le XIXe siècle. Les deux amis commencent leur éducation par des lectures évangéliques qui les enthousiasment, alors que *l'Imitation de Jésus-Christ* les laisse froids ; ils abordent par la suite *l'Ancien Testament* et deviennent pratiquants ; l'un fait son examen de conscience, l'autre se mortifie. Ensemble, ils découvrent les articles de piété, fréquentent le curé, célèbrent le mois de Marie, effectuent un pèlerinage dans un sanctuaire où ils se familiarisent avec les miracles et les ex-voto, communient ; Bouvard lit le *Catéchisme* de Gaume, Pécuchet plusieurs mystiques, puis ils abordent l'ouvrage critique (et fictif) d'un normalien, s'interrogent sur le péché originel, la Trinité, discutent les principaux personnages bibliques, débattent des contradictions au sein des Écritures, mettent en doute l'authenticité des faits, examinent différents dogmes, se posent des questions sur Jésus, mais aussi

¹ Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, in *Œuvres complètes*, éd. C. Pichois, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, pp. 681 et 696.

² Gérard de Nerval, *Quintus Aucler*, in *Les Illuminés, ou les précurseurs du socialisme* (1852), éd. H. Lemaitre, Garnier, 1986, p. 334.

³ Émile Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, paru dans *L'Année sociologique*, III, 1898 (Paris, Alcan, 1899), pp. 9, 24 et 25.

sur les mystères et les martyrs, accusent le Vatican d'avoir dénaturé le Christ, sont reçus par une veuve pieuse et superstitieuse dont la charité n'est pas récompensée, remettent en cause les miracles, reconnaissent la difficulté de concilier foi et raison, rencontrent un comte lecteur de Maistre qui fustige « l'esprit de 89 », méditent sur l'eucharistie à partir de la vue du sang de lapins tués à la chasse, finissent par affirmer la nécessité d'un changement, la religion devant s'adapter à l'élargissement du monde, contestent la Révélation, puis la morale évangélique, font l'apologie du bouddhisme, et sont confrontés à l'énigme de la foi des simples. Flaubert, fidèle à lui-même, se garde bien de conclure. Les socialismes utopiques lui sont aussi antipathiques que le catholicisme. Ses deux personnages passent, comme beaucoup d'êtres au XIXe siècle, par les stations de l'incertitude ; simplement, Bouvard et Pécuchet, selon la logique d'épuisement qui préside à leurs entreprises, concentrent à eux seuls, dans cette burlesque reconstitution, l'essentiel des questions et des expériences (à l'exception des cultes anciens : Tanit reste absente de la ferme du Calvados) qui s'ouvrent aux hommes de leur temps.

S'il est impossible de tenter une synthèse, on peut du moins dégager quelques spécificités⁴. Le XIXe siècle est d'abord celui dans lequel a résonné, du début (Jean-Paul Richter, trois ans avant 1800) à la fin (Nietzsche), l'annonce de la « mort de Dieu », socle de la plupart des systèmes constitutifs de la « modernité » ; en conséquence – le besoin religieux survivant au Dieu révélé –, il a connu l'invasion de religions substitutives, la plupart relevant de ce que dans les années 1920 Carl Schmitt a désigné par le terme de « sécularisation ». Autre signe distinctif : la plupart des philosophes, ainsi que quelques-uns des plus grands poètes et romanciers du XIXe siècle, ont construit leur œuvre à partir des questions religieuses, même si cet « à partir » a souvent été aussi un « contre ». Comme l'a remarqué Hans Blumenberg, « il est nécessaire que la sphère originelle religieuse ait encore une grande valeur »⁵ pour que l'univers profane emprunte encore tant au registre sacré. C'est aussi au XIXe siècle que le sentiment a été, par le biais de Schleiermacher, qui s'opposait ainsi à Hegel, fortement associé à la religion⁶. On retient également une forte résistance du catholicisme, en dépit d'une constante diminution du pouvoir temporel du pape ; de nombreux travaux de traduction et d'exégèse ; un appel au paganisme, idéalisé d'un bout à l'autre du siècle, investi du pouvoir de ré-enchanter le monde ; et de multiples débats parmi lesquels celui des rapports entre religion et science, la seconde étant appelée à régler *hic et nunc* la question de la vérité, et celle du bonheur humain⁷. Le début du siècle a eu soif

⁴ Voir notamment le n° 28 (2004) de la *Revue d'histoire du XIXe siècle* (Société d'histoire de la révolution de 1848 et des révolutions du XIXe siècle ; dir. Jean-Claude Caron) : « Religion, politique et culture au XIXe siècle », sous la dir. de Jacqueline Lalouette et Michèle Riot-Sarcey.

⁵ Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. M. Sagnol et alii, Gallimard, 1999, p. 113.

⁶ Sur la critique de cette association, voir Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, PUF, 1996, p. 2 et 20, note 1. Et sur la théologie hégélienne, le deuxième chapitre de la deuxième partie du même ouvrage (« Hegel, l'eschaton dans l'en deçà de la mort », *ibid.*, pp. 136-165).

⁷ Voir Hermann Broch, *Logique d'un monde en ruine*, trad. C. Bouchindhomme et P. Rusch, Éd. de l'Éclat, Paris, Tel-Aviv, 2005, p. 83 : « Peu importe qu'on ait eu tort ou raison de diviniser la "scientificité", comme ce fut le cas au dix-neuvième, en regard du fait que cette divinisation a effectivement eu lieu. Le dix-neuvième siècle, époque héroïque des sciences de la nature, qui vit naître aussi un grand nombre de disciplines nouvelles, avait parfaitement le droit de placer toute forme d'organisation de la vie sous l'égide des méthodes "scientifiques", de la connaissance scientifique – et il n'hésita pas à faire usage de ce droit. Si, pour l'image médiévale du monde, l'ultime fondement légitime résidait dans la foi et dans la communion ecclésiale en Dieu, cette légitimité fut ensuite transférée vers quelque chose dont l'existence n'est pas moins mystique : elle fut transférée vers la science, vers son infaillibilité et vers sa hiérarchie, et ce qui n'était pas sanctionné par la science n'avait plus aucune réalité, ni aucune valeur pour la vie. Pour autant, les "contenus" de la science n'ont jamais dominé les autres systèmes de valeur avec la même rigueur que la religion médiévale : les contenus des autres domaines de valeur n'ont jamais été et ne seront jamais "au service" de la science comme jadis ils étaient au service de Dieu, pas plus que l'art, dans ses contenus, ne "glorifiera" jamais la science, comme il a jadis glorifié Dieu (à moins qu'il s'en tienne à de plates allégories) ; la "science", en effet, *n'est pas un contenu du monde*, elle n'est pas un *symbole du monde* comme l'est Dieu, elle n'est qu'une certaine méthode de pensée, sous l'égide de laquelle jamais ne pourra se développer un *organon* universel à caractère unique et métaphysique, du type de la scolastique platonico-chrétienne ; car les systèmes de valeur particuliers que la dissolution de l'image médiévale du monde a rendus autonomes, conservent leur autonomie ; et le primat de la science, dont on peut bien

d'idéal⁸, la dernière partie, soit de certitudes ou de consolations. Les poètes ont traduit les aspirations de l'humanité, tandis que les penseurs cherchaient à améliorer son sort. Le futur s'est donc trouvé au cœur des débats. Von Hartmann publia en 1874 *L'Autodestruction du christianisme et la religion de l'avenir* (*Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*), jugé par Jean-Marie Guyau, dans l'introduction de *L'Irréligion de l'avenir*, comme un « compromis quelque peu hypocrite avec les religions positives »⁹. Quoi qu'il en soit, le besoin de transcendance survécut souvent aux croyances, même après l'apparition (en novembre 1871, dans le journal *La Patrie*) du mot « laïcité », et la diffusion de celui-ci, notamment par Ferdinand Buisson¹⁰ ; la rupture, dans la France de 1905, du concordat signé en 1801, en fit non plus une notion mais une réalité politique, dont Huysmans relata avec amertume les conséquences dans *L'Oblat*. L'Église, séparée de l'État, ne fut toutefois pas anéantie. Mallarmé l'avait prophétisé, peu avant sa mort : « Quand le vieux vice religieux, si glorieux, qui fut de dévier vers l'incompréhensible ou l'abscons les sentiments naturels, pour leur conférer une grandeur pure, se sera dilué aux ondes de l'évidence et du jour, cela ne demeurera pas moins, que le dévouement à la Patrie, s'il doit trouver une sanction autre que sur le champ de bataille, dans quelque allégresse, requiert un culte ; étant de piété. Considérons aussi que rien, en dépit de l'insipide tendance, ne se montrera exclusivement laïque, parce que ce mot n'élit pas précisément de sens. »¹¹

Remarquable est la constance avec laquelle plusieurs des plus grands penseurs et écrivains du XIXe siècle sont revenus tout au long de leur vie sur les questions religieuses : parmi les philosophes Hegel, mais aussi Schelling et Hölderlin, ses deux anciens condisciples en théologie au séminaire protestant de Tübingen. Elles ont aussi été au cœur des préoccupations du cercle d'Iéna, en particulier de Novalis et de Schleiermacher ; au Danemark, de Kierkegaard, qui donna dans *Crainte et tremblement* (1843) la plus grande méditation sur la foi de tout le siècle. En France, Chateaubriand ouvrit celui-ci avec le *Génie du christianisme* (1802), et acheva *Mémoires d'outre-tombe* sur la certitude prophétique : « L'idée chrétienne est l'avenir du monde. » Certains écrivains, poètes ou romanciers, sont aussi considérés comme des penseurs religieux : c'est le cas de Coleridge, devenu fervent croyant, aussi bien que de Novalis, Leopardi, ou encore Dostoïevski. Beaucoup, restés en dehors de l'Église, ont cherché des voies nouvelles en s'affranchissant du catholicisme (Hugo, Quinet, Zola), ou en tentant de surmonter le rapport chrétien au monde (Nietzsche, Rimbaud, mais aussi Feuerbach, Marx et Freud¹²).

La phrase « Dieu est mort », devenue célèbre et encore abondamment citée, n'a pas le même sens pour Hegel et pour Nietzsche. Pour le premier, qui l'emploie à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), dans la section « La Religion révélée », il s'agit de « la mort du

évidemment parler, n'est que celui d'une logique particulière, d'une manière particulière de considérer les choses, qui s'est immiscée dans les autres domaines de valeur – par l'effet d'une sorte d' "influence méthodologique". »

⁸ Voir Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le savoir romantique*, Payot, 1983, tome X de sa somme en treize volumes *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*.

⁹ Jean-Marie Guyau, *L'Irréligion de l'avenir, étude sociologique*, F. Alcan, 1886, p. XII.

¹⁰ Deux des plus ardents défenseurs de la laïcité, Ferdinand Buisson et Félix Pécaut, étaient des penseurs religieux, issus du protestantisme, qui écrivirent plus encore sur le christianisme que sur l'éducation. Pécaut préfaça aussi le *Catéchisme positiviste* d'Auguste Comte. Voir sur ce point Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Presses universitaires de Rennes, 2003. Buisson fut, avec Henri Brissson, l'exécuteur testamentaire d'Hermione Quinet, qui dans son testament, avait inscrit la formule : « Je meurs dans la religion d'Edgar Quinet. »

¹¹ *De même* (version initiale parue dans le *National Observer*, du 7 mai 1892) in *Offices, Divagations (Œuvres complètes)*, éd. Bertrand Marchal, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 2003, p. 244).

¹² Les deux derniers ont bâti des systèmes dans lesquels Dieu reste absent, mais qui peuvent être considérées comme des ersatz religieux (voir notamment George Steiner, qui les nomme des « messies séculiers » dans *Nostalgie de l'absolu*, 1974, trad. P.-É. Dauzat, 10/18, 1974, pp. 7-39). Dans le cas de Freud, la cure psychanalytique peut être interprétée comme une sécularisation de la confession.

médiateur », c'est-à-dire de Jésus¹³ : l'expression a donc un sens chrétien. Un hymne de Johann Rist daté de 1641 contenait déjà la phrase « Dieu lui-même est mort » (« Gott Selbst ist tot »), employée sans ambiguïté dans ce sens (« Sur la croix il a passé » : « Am Kreuz ist er gestorben »). En revanche, dix ans avant la somme hégélienne, l'épisode du Songe, dans le *Siebenkäs* de Jean-Paul Richter, donnait à la même parole un sens différent, destiné à connaître une grande fortune (on en trouve, avant Nietzsche, l'écho dans la IV^e Journée d'*Abasvérus*¹⁴, et dans *Le Christ aux Oliviers* de Nerval, qui en place un extrait en épigraphe) : le Christ descendu dans l'église fréquentée par le narrateur annonce qu'il partage avec le reste de l'humanité la condition d'orphelin. L'annonce de la mort du père eut, tout au long du XIX^e siècle, une résonance capitale, qui atteignit sa plus grande amplitude quand Nietzsche lui consacra le § 125 du *Gai savoir*, revenant sur ce sujet au début du livre V à la fois pour en signaler l'importance, dissiper toute équivoque de sens (« Le plus grand des événements récents – la « mort de Dieu », – le fait, autrement dit, que la foi dans le dieu chrétien a été dépouillée de sa plausibilité »), et constater que peu d'êtres en étaient conscients¹⁵. Nietzsche avait repris à Stirner la conviction que les hommes avaient tué Dieu¹⁶ ; il revenait au surhomme d'occuper la place restée vacante – place que plusieurs poètes, en ces « temps de détresse » (« dürrtiger Zeit », Hölderlin), c'est-à-dire « temps impies » (Hugo) ont cherché à prendre. Les « mages romantiques » étudiés par Paul Bénichou¹⁷ n'ont pas eu tous une telle ambition : pour Lamartine, croyant, cela n'aurait eu aucun sens ; Vigny a revisité la Bible, qui avait cessé pour lui d'être un texte sacré, comme une source culturelle, un réservoir d'images ; il a constaté le silence divin ; Hugo, quant à lui, a fait du poète un « rêveur sacré [...] pareil au prophète », tout en sachant Dieu inconnaissable ; il a opposé au pouvoir spirituel du pape dégradé par le pouvoir temporel le « pontificat de l'infini » exercé par le poète

¹³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, 1977, t. II, p. 287. L'expression « Dieu lui-même est mort » figurait déjà dans *Foi et savoir* (1802. Trad. A. Philonenko et Ch. Lecouteux, Vrin, 1988, p. 206).

¹⁴ Ce qui hante l'œuvre poétique de Quinet, c'est la possibilité de surgissement d'un dieu nouveau et d'une religion nouvelle. Au début d'*Abasvérus*, on lit : « C'est nous qui sommes dieux » ; puis, « C'est nous qui sommes Dieu. » ; puis, « Il n'est point venu depuis longtemps d'autres dieux. » (ce qui annonce Nietzsche : « Près de deux millénaires et pas un seul Dieu nouveau ! », *L'Antéchrist*, § 19, *op. cit.* p. 30) ; enfin, « Des dieux, comme toi nés d'hier, te salueront ; notre dieu Pan est mort. » Puis, à la fin de cette Première Journée : « Un Dieu plus jeune de mille ans est arrivé. » Jésus meurt au cours de la Deuxième Journée, qui est celle de la Passion. Mais, en vertu de la structure de répétition à l'œuvre dans *Abasvérus*, la Troisième Journée, située des siècles après la naissance du Christ, relance le besoin d'un nouveau dieu. « Pour me rendre le repos », dit le Juif errant à Mob, incarnation de la mort, « c'est une religion nouvelle qu'il me faudrait, où personne n'aurait encore puisé. C'est elle que je cherche. C'est là seulement que je pourrai abreuver la soif infinie qui me dévore. » Enfin, dans la Quatrième Journée, on entend, par deux fois, l'écho de *Siebenkäs* : « Dieu est mort ; allons lui faire ses funérailles. » ; « Horreur ! Néant ! Le ciel est vide. »

¹⁵ *Le Gai savoir*, Livre V, § 343, trad. A. Vialatte (1950), Gallimard, Idées, 1982, p. 284. Il reprend brièvement la métaphore du coucher de soleil employée au moins une fois par Nerval (*Aurélia*, in *Œuvres complètes*, sous la dir. de J. Guillaume et C. Pichois, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, 1993, p. 731) et deux fois par Baudelaire, dans *Coucher de soleil romantique (Les Fleurs du Mal)* et *Les Vocations (Petits poèmes en prose)*. Voir aussi le § 108 : « Lutttes nouvelles. – Bouddha mort, on montra encore pendant des siècles son ombre dans une caverne ; une ombre énorme et effrayante. Dieu est mort ; mais tels sont les hommes qu'il y aura peut-être encore pendant des millénaires des cavernes dans lesquelles on montrera son ombre... Et nous..., il faut encore que nous vainquions son ombre. » (*ibid.*, p. 152). Sur la mort de Jésus, voir notamment le § 39 de *L'Antéchrist* : « Le mot même de christianisme repose sur un malentendu : au fond, il n'y a jamais eu qu'un chrétien et il est mort sur la croix. L'"Évangile" est mort sur la croix. Depuis ce moment, ce qu'on appelle "Évangile" est déjà le contraire de ce que *lui-même* avait vécu : une "mauvaise nouvelle", un "Dysangile". » (éd. G. Colli et M. Montinari, trad. J.-C. Hémerly, Gallimard, Folio-Essais, 1993, p. 52) ; sur la mort des dieux, voir la fin de la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : « Morts sont tous dieux. » (éd. G. Colli et M. Montinari, trad. M. de Gandillac, Gallimard, Idées, 1979, p. 104).

¹⁶ Max Stirner : « L'Homme n'a tué Dieu que pour devenir maintenant le seul dieu dans le plus haut des cieux. » (*L'Unique et sa propriété*, 1845, trad. R.-L. Reclaire, Stock, 1899, p. 152). On pourrait ajouter, avec Mallarmé, qu'il l'avait préalablement inventé : « Oui, je le sais, nous ne sommes que de vaines formes de la matière, mais bien sublimes pour avoir inventé Dieu et notre âme. » (lettre à Henri Cazalis du 28 avril 1866, in *Correspondance complète, 1862-1871*, suivi de *Lettres sur la poésie 1872-1898*, éd. B. Marchal, Gallimard, Folio classique, 1995, p. 297).

¹⁷ Voir l'ensemble des volumes de Paul Bénichou consacrés à l'époque romantique : *Le Sacre de l'écrivain* (Corti, 1973), *Le Temps des prophètes* (Gallimard, 1977), *Les Mages romantiques* (Gallimard, 1988) et *L'École du désenchantement* (Gallimard, 1992), republiés par Gallimard, Quarto, 2 vol., 2004).

visionnaire. Les poètes considérés comme des guides spirituels sont le plus souvent restés catholiques, en étant animés de préoccupations humanitaires (Lamartine, et les quatre grands poètes polonais Mickiewicz, Słowaki, Norwid, Krasiński) ; ils furent parfois prophètes, ou papes sans Église (Hugo). De nombreuses épopées, réalisées, ou bien inachevées, ou encore restées à l'état de projet, ont retracé le rêve d'une évolution spirituelle de l'humanité¹⁸. En revanche, Baudelaire fit résider la « vraie civilisation », dont il méditait la « théorie », dans « la diminution des traces du péché originel »¹⁹ ; Mallarmé, après avoir lutté contre « le vieux et méchant plumage, terrassé, heureusement, Dieu », voulut créer « par la plus belle synthèse, un monde dont [il était] le Dieu », et voyait dans la poésie « la seule tâche spirituelle »²⁰ ; Rimbaud, lui aussi, inventa des formes nouvelles issues d'un combat contre le christianisme dont il sortit tôt, après s'être heurté à « l'impossible » (titre de l'une des sections d'*Une saison en enfer*). Du côté des romanciers, la fin du siècle, une fois Hugo silencieux, puis disparu, vit deux de ses géants prétendre à l'hégémonie spirituelle : Tolstoï, qui, dès la fin des années 1870, traversa une crise dont il sortit pénétré de la conviction que l'art ne pouvait être que moral, et fonda une sorte de religion parallèle qui fit de nombreux adeptes, de Romain Rolland à Gandhi ; et Zola qui, après avoir montré le monde tel qu'il était dans *Les Rougon-Macquart*, puis constaté dans *Les Trois Villes* l'impuissance du catholicisme à exercer efficacement la charité²¹, imagina dans *Les Quatre Évangiles*, qui ne furent que trois, le monde tel qu'il devrait être. Il a incarné, en les résumant, tous les paradoxes du siècle : d'abord poète et croyant (« Dieu, poésie, mots synonymes pour moi », écrivait-il en 1860, lorsqu'il préparait une épopée, *La Chaîne des êtres*, censée représenter l'humanité marchant vers la lumière, et qu'il n'écrivit pas), il perdit la foi et devint romancier tout en se projetant dans un premier personnage de fiction soucieux de « relever la femme tombée »²². Il usa de la doctrine qu'il forgeait, le naturalisme, comme d'un anti-christianisme, mais, après avoir illustré les tares d'une famille où la transmission de l'hérédité avait remplacé celle du péché originel, il chercha une « religion nouvelle » qui n'était pas autre chose qu'un christianisme délesté de sa dimension surnaturelle. Quant à Flaubert, resté en dehors de ce messianisme laïque, il repleya, comme le fit, *mutatis mutandis*, Mallarmé, le divin dans l'écriture. « Le temps n'est pas loin », écrivait-il en 1852 à Louise Colet, « où vont revenir les langueurs universelles, les croyances à la fin du monde, l'attente d'un Messie [...] Mais la base théologique manquant, où sera maintenant le point d'appui de cet enthousiasme qui s'ignore ? Les uns le chercheront dans la chair, d'autres dans les vieilles religions, d'autres dans l'art [...] »²³

¹⁸ Voir notamment Lamartine, *La Chute d'un ange* (1838), avertissement de la 1^{ère} édition : « L'esprit humain, plus plein que jamais de l'esprit de Dieu qui le remue, n'est-il pas en travail de quelque grand enfantement religieux ? Qui en doute ? [...] Car ne nous y trompons pas, c'est toujours Dieu que l'homme cherche, même à son insu, dans ces grands efforts de son activité instinctive. » Voir aussi, de Hugo, *Dieu* (publication posthume en 1891) et *La Fin de Satan* (achevé en 1862 ; publication posthume en 1886), qui devaient initialement former une trilogie avec *La Légende des siècles*.

¹⁹ Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit.*, p. 697. Pour un commentaire de cette note capitale, voir l'article de Bertrand Marchal, *Baudelaire, la nature et Dieu*, in *Études baudelairiennes*, XII, Neuchâtel, La Baconnière, 1987, pp. 7-22.

²⁰ Mallarmé, lettre à Henri Cazalis du 14 mai 1867, in *Correspondance complète, 1862-1871*, *op. cit.*, p. 342 ; lettre à Armand Renaud du 20 décembre 1866 (*ibid.*, p. 335) ; lettre à Léo d'Orfer du 27 juin 1884 (*ibid.*, p. 572). Voir aussi, de Bertrand Marchal, *La Religion de Mallarmé*, Corti, 1988.

²¹ Cf. Malwida von Meysenbug, constatant peu après son installation à Rome « combien l'idéal de charité chrétienne et de concorde est peu réalisé dans le corps social qui devrait en être le principal représentant. » (*Le Soir de ma vie*. Suite des *Mémoires d'une idéaliste*. Préface de Gabriel Monod, Fischbacher, 1908, p. 68 – publ. posthume).

²² Zola, *La Confession de Claude*, in *Œuvres complètes*, sous la dir. d'H. Mitterrand, Tchou, Cercle du Livre précieux, t. I, 1966, p. 27 : « Je serai prêtre, je relèverai la femme tombée et je pardonnerai. »

²³ Lettre à Louise Colet du 4 septembre 1852, in *Correspondance*, sous la dir. de J. Bruneau, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, t. II, p. 151. Il distingue toutefois du mysticisme ce repliement du sacré dans l'art, écrivant à L. Colet le 27 décembre 1852 : « Sans l'amour de la forme, j'eusse été peut-être un grand mystique. ». (*ibid.*, p. 218). Flaubert usera en outre, dans une affirmation devenue célèbre, d'une analogie religieuse en écrivant à Mlle Leroyer de Chantepie : « L'auteur doit être dans son œuvre comme Dieu dans la création, invisible et tout-puissant ; qu'on le sente partout, mais qu'on ne le voie pas. » (lettre du 18 mars 1857, *ibid.*, p. 691).

D'autres encore, les plus nombreux, ont cherché une « foi nouvelle »²⁴, ou encore « une religion nouvelle » : cette expression traverse une grande partie du siècle, d'*Abasvérus* aux *Trois Villes* (*Lourdes, Rome, Paris*), comme on vient de le rappeler. Commentant le « Dieu est mort » nietzschéen, Heidegger note que « si Dieu (au sens du Dieu chrétien) a quitté sa place dans le monde suprasensible, cette place, quoique vide, demeure. [...] De nouveaux idéaux sont érigés. Dans l'idée de Nietzsche (Volonté de Puissance, Aph. 1021, de l'année 1887), ceci est assumé par les doctrines du bonheur pour tous et par le socialisme, ainsi que par la musique wagnérienne, c'est-à-dire partout où "le christianisme dogmatique" est "à bout d'expédients". »²⁵ De même qu'on a parlé, à partir des écrits de Paul, d'une théologie de la substitution, on peut déceler, au XIXe siècle, quantité de religions de substitution. La période qui s'ouvrit sur le *Génie du christianisme* pour se clore, cent ans plus tard, sur les *Évangiles* de Zola, fut moins marquée par l'agnosticisme que par la recherche de nouvelles croyances, de nouveaux cultes, ou encore la fascination pour des cultes anciens, le désir de syncrétisme (chez Nerval, notamment), mais aussi l'élaboration de systèmes, socialismes utopiques ou « religion de l'humanité » d'Auguste Comte, dont le commun dénominateur était de dériver tous du christianisme²⁶ ; leurs auteurs entendaient en conserver des traits fondamentaux tout en se séparant de l'Église et de ses dogmes, puisque ces nouvelles religions, quels qu'en soient les aspects, devaient se mettre au service de l'homme. On peut voir les prémisses de ces formes variées de sécularisation dans le recyclage, *a priori* paradoxal, par la Révolution d'éléments du sacré, comme le culte de l'Être suprême, ou encore de divinités antiques²⁷. Ce dont Volney, athée, avait dénoncé l'inanité (une « tempête » renversant « l'édifice naissant de la raison ») en prononçant une leçon d'histoire dans la toute nouvelle École normale, en 1795 : « [...] en sorte que nous n'avons fait que changer d'idoles, et que substituer un culte nouveau au culte de nos aïeux. Nous leur reprochons l'adoration superstitieuse des Juifs, et nous sommes tombés dans une adoration non moins superstitieuse des Romains et des Grecs. »²⁸

Cette refonte est l'un des traits caractéristiques du XIXe siècle en matière religieuse : vider le contenu, mais garder les mots ; sélectionner en ôtant le surnaturel mais en conservant la morale chrétienne, ce qui ne va pas de soi²⁹. Le déplacement dans la sphère profane d'éléments du sacré se remarque partout, qu'il s'agisse de phénomènes généraux ou de faits particuliers : dans la sacralisation de l'écrivain et le « prophétisme » de poètes et d'idéologues, comme l'a montré encore Paul Bénichou, aussi bien que dans la renaissance nietzschéenne de Zoroastre en Zarathoustra, la reprise problématique, par Laforgue, du « Lamasabaktani » christique, la sécularisation de la fin de saint Alexis dans *L'Assommoir*, où Gervaise elle aussi meurt sous l'escalier de son ancienne maison, la divinisation de certains grands hommes, comme Garibaldi, l'inscription de la traduction latine d'un passage du dernier évangile *Ut unum sint* (Jn, 17, 21) sur la médaille gravée en 1845 où figurent les profils d'Adam Mickiewicz, mais aussi de deux adversaires de l'ultramontanisme, Edgar Quinet et Jules Michelet³⁰, tous trois professeurs au

²⁴ Théodore Jouffroy, *Comment les dogmes finissent* (paru dans *Le Globe* du 24 mai 1823), repris dans *Mélanges philosophiques* (Hachette, 7^e éd., 1901). Cette foi nouvelle ouvre sur « l'empire légitime de la vérité » (*ibid.*, p. 17).

²⁵ Martin Heidegger, *Le Mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, « Tel », 1986, p. 271. Dans ce texte, il postule que le Dieu chrétien désigne pour Nietzsche, qui conçoit sa philosophie comme anti-métaphysique et anti-platonicienne, le monde suprasensible.

²⁶ Certains, de fait, y vinrent, tel Buchez, passé du saint-simonisme au socialisme chrétien.

²⁷ « A travers cette nouvelle religion civile, le peuple célébrait son propre culte. » notent A. Giardina et A. Vauchez dans *Rome. L'Idée et le mythe. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Fayard, Roma, Laterza & Figli, 2000, p. 105. Cf. Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, in *Œuvres* (trad. M. Rubel et M. Sagnol), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. IV, 1994, p. 438. Et aussi Nerval, *Quintus Aucler* (*op. cit.*)

²⁸ Volney, *La Loi naturelle. Leçons d'histoire*, éd. Jean Gaulmier, Paris, Garnier, 1980, p. 140.

²⁹ Voir notamment l'objection soulevée par Nietzsche dans *Le Crépuscule des idoles* (*Divagations d'un « inactuel »*, 5, éd. G. Colli et M. Montinari, Gallimard, Folio-Essais, trad. J.-C. Hémerly, 1988, pp. 60-61).

³⁰ Celui-ci, solidaire de Mickiewicz, mais ne partageant pas ses idées, refusa la médaille, comme le rappelle Paul Viallaneix dans le compte rendu de la *Correspondance générale* de Michelet éditée par Louis Le Guillou (Champion, 1996-1997) paru dans *Romantisme*, n° 100, 1998, p. 181.

Collège de France. Michelet, précisément, se déclarant « contre le Christ » – et contre Renan –, reprit le terme de « Bible » (à l'origine non lié au sacré, mais qui l'est devenu au fil des siècles) dans le titre du livre qu'il fit paraître en 1864 en réaction à la *Vie de Jésus*, tout comme Zola reprit celui d'« Évangiles » pour intituler son dernier cycle romanesque. Rimbaud construisit son œuvre dans une aussi constante opposition au christianisme que celle de Nietzsche ; mais il en réutilisa bien des traits et des termes, du voyant (nom donné à Dieu dans le premier livre de Samuel) à l'enfer en passant par d'innombrables échos bibliques, d'Isaïe à l'Apocalypse.

Bible, évangiles, Dieu, dieux, religion sont quelques mots dont le sens s'élargit au XIXe siècle³¹. On entre aussi dans « l'ère du soupçon » : on relit Jésus, moins pour le rendre familier aux enfants, comme le fit Dickens en 1849, ou la comtesse de Ségur revisitant l'évangile pour ses petits-enfants en 1867³², que pour l'analyser dans une perspective critique : David Strauss en fit une construction *a posteriori*, un produit de l'Église ; Renan privilégia sa nature humaine et le démythologisa ; Vigny, dans *Le Mont des Oliviers*, Nerval, dans *Le Christ aux Oliviers*, retinrent sa vulnérabilité ; Eça de Queiroz, marqué par Renan, reconstitua la Passion en l'insérant dans la trame narrative de plusieurs nouvelles et de son roman *La Relique*, où elle occupe le plus long chapitre. Paradoxalement, l'orthodoxie ne fut pas en reste : c'est un Jésus édulcoré que privilégièrent les images pieuses ou les représentations consécutives à l'extension à toute l'Église catholique, par Pie IX en 1856, de la Fête du Sacré-Cœur de Jésus³³.

Conserver la morale en niant le mystère est, on vient de le rappeler, l'un des traits dominants de la plupart des religions substitutives au XIXe siècle. Quant au Christ romantique³⁴, il est non seulement révolutionnaire, ce qui actualise une réalité, mais sans Église, ce qui pose des problèmes insolubles, puisque si Jésus est celui qui a dit « Aimez-vous les uns les autres », il est aussi celui qui a déclaré à Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je construirai mon église. » (*Mt*, 16, 18) ; dissocier les deux, c'est témoigner d'un écart révoltant entre le fonctionnement de l'institution et la charité (ce fut le cas de nombreux écrivains, de Quinet à Zola, mais aussi de plusieurs prêtres, dont Lamennais, qui pour cette raison furent excommuniés), mais c'est aussi vider le christianisme de son sens profond, en lui ôtant son unité. De fait, au XIXe siècle, Dieu n'est pas mort pour tous, comme en témoignent les nouveaux pèlerinages (nombreux en France, et consécutifs à des apparitions, comme à la Salette en 1846, Lourdes en 1858, Pontmain en 1871, Pellevoisin en 1876, ainsi que Knock, en Irlande, en 1879 ; ou encore motivés par une dévotion, par exemple celle du curé d'Ars, du vivant même de celui-ci, ou relancés, comme à Paray-le-Monial, par l'extension voulue par Pie IX de la fête du Sacré-Cœur, déjà évoquée, à l'ensemble de l'Église), le culte marial (lié aux apparitions précédemment rappelées, auxquelles il faut ajouter celle dont fut témoin Marie Labouré en 1830 : l'inscription « Marie conçue sans péché » gravée sur la « médaille miraculeuse » inspira en 1854 le dogme de l'Immaculée Conception), l'instauration de nouveaux dogmes, la tenue d'un concile au terme duquel le pape désormais isolé dans une Italie une et indépendante, resté sourd aux demandes d'*aggiornamento*³⁵, promulgua le dogme de l'infailibilité pontificale. En témoignent aussi la restauration de l'ordre des Bénédictins

³¹ On pourrait aussi analyser l'évolution des « religions du XIXe siècle » en confrontant le *Génie du christianisme* de Chateaubriand (1802), *Le Génie des religions* de Quinet (1842), et *Génie*, le poème final des *Illuminations* (paru dans *La Vogue*, 21-27 juin 1886) dans lequel Yves Bonnefoy voit la « synthèse incroyablement dynamique du cosmos grec et des rêveries anthropocentriques d'un salut » (*Arthur Rimbaud*, Editions du Seuil, 1961, p. 151).

³² Charles Dickens, *The Life of Our Lord* (écrit entre 1846 et 1849, publié seulement en 1934, aux Etats-Unis puis en Angleterre. La traduction française, par Rose Celli, parut la même année : *La Vie de N. S. Jésus-Christ*, Gallimard, 1934) ; Comtesse de Ségur, *L'Évangile d'une grand-mère*, Hachette, 1866.

³³ A son tour, quatre ans avant sa mort, Léon XIII consacra le genre humain au Sacré-Cœur dans l'encyclique *Annum sacrum* du 25 mai 1899.

³⁴ Voir Frank Paul Bowman, *Le Christ romantique*, Genève, Droz, 1973.

³⁵ Si de nombreux prêtres, dès le XIXe siècle, demandèrent, sans succès, que l'Église ne se crispe plus sur des positions d'un autre âge, le terme d'*aggiornamento* ne fut prononcé qu'en 1958, lorsque Jean XXIII annonça la tenue du concile Vatican II.

par Dom Guéranger (1833), et des Dominicains par Lacordaire (1850), ainsi que des conversions au catholicisme parfois retentissantes, celle de l'orthodoxe Sophie Swetchine, au début du siècle, de Brentano, initialement protestant, ou encore celles de trois anglicans, Newman en 1845, Manning, en 1851, G. M. Hopkins en 1868. Newman a récemment été béatifié, Manning a influencé, peu de temps avant sa mort, la doctrine sociale développée par Léon XIII dans *Rerum novarum*, en 1891. Tous deux avaient été créés cardinaux, mais leur commune conversion n'en fit pas moins des frères ennemis. Converti lui aussi, comme il le relate dans *Rome et Lorette*, Veuillot jalonna sa chronique *Rome pendant le concile* d'attaques oubliées de la charité contre d'autres hommes d'Église réticents à l'égard de la promulgation du dogme de l'infaillibilité pontificale, ou franchement opposés à sa promulgation : Newman, mais aussi Döllinger, le Père Gratry, Hyacinthe Loyson, Mgr Maret, prêtres et théologiens ayant marqué le siècle, et même Mgr Dupanloup. Les conversions, qui touchèrent aussi parfois des écrivains, tels Huysmans, inspirèrent également plusieurs récits ou romans, dont le plus célèbre est *Madame Gervaisais*³⁶. L'apostasie, en revanche, attira peu les romanciers, à l'exception de Zola dans *Paris*, troisième et dernier volume des *Trois Villes*.

Ainsi, en dépit des attaques répétées contre l'ultramontanisme, les jésuites, et « la question romaine », posée depuis le début des combats pour l'indépendance et l'unité³⁷, le catholicisme résista³⁸, et sut museler ceux qui le contestaient ou demandaient des réformes, tel Lamennais dans sa maturité, ou Hyacinthe Loyson, excommunié lui aussi. Le pape, qui avait mal commencé le siècle, en sortit conforté, en dépit de son affaiblissement politique. Il faut encore rappeler le retentissement des conférences de Carême à Notre-Dame par Lacordaire, et le développement de cette importante partie de la littérature spirituelle que sont les encycliques, dont la forme moderne était alors encore récente. Ce développement fut favorisé par les deux très longs pontificats de Pie IX (1846-1878) et de Léon XIII (1878-1903). Du premier, on retient essentiellement *Quanta Cura* (8 décembre 1864), parce qu'elle est indissociable du *Syllabus*³⁹ ; du second, auteur très fécond d'encycliques, et homme de culture qui ne resta pas sourd aux mutations sociales, *Rerum novarum* (15 mai 1891). Sans être désormais dominant, comme il le fut durant des siècles, l'art religieux poursuivit son développement, qu'il s'agisse d'architecture, de peinture, de sculpture ou de musique : Liszt composa ainsi, à la fin des années 1840, une série de pièces pour piano inspirées des *Harmonies poétiques et religieuses* de Lamartine. Devenu franciscain en 1865, il écrivit de nombreuses pages de musique sacrée, dont *Via Crucis*, en 1878-1879.

Contrairement aux missions, qui ne firent que poursuivre un développement commencé deux siècles plus tôt, le catholicisme social, indissociable de la Révolution industrielle et de l'accroissement, partout en Europe, de la condition ouvrière, vit le jour au XIXe siècle. Frédéric Ozanam, fondateur en 1832 de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, en fut le précurseur ; à la fin du siècle Albert de Mun fonda avec d'autres les cercles ouvriers, paternalistes et voués à la rechristianisation des travailleurs.

La seconde moitié du siècle, dans lequel le débat entre science et religion, relancé par les publications de Darwin sur l'origine des espèces, se déchaîna, fut aussi marquée par des travaux

³⁶ Les névroses de l'héroïne des Goncourt, détruite par un directeur de conscience jésuite, annoncent, cinq ans plus tard, celle de Marthe, mère du futur abbé Mouret, dans *La Conquête de Plassans*. Voir aussi, sur ce point, le poème de Rimbaud *Les premières communions*.

³⁷ Chateaubriand, fervent défenseur de la papauté, fut le premier, pour ne pas dire le seul écrivain catholique à porter un regard lucide sur la Curie, relayé par des athées ou agnostiques comme sa jeune amie Hortense Allart, Charles Didier, Hugo, Quinet, Renan, pour qui Rome n'était « plus qu'une ruine sur une ruine », George Sand, Louise Colet ou encore Edmond About.

³⁸ Voir notamment les travaux de Philippe Boutry, parmi lesquels *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Éditions du Cerf, 1986 ; *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge*, Grasset, 1997 ; *Souverain et pontife : recherches prosopographiques sur la Curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846)*, École française de Rome, Rome, 2002.

³⁹ Elle s'inscrit, en fait, dans une continuité, celle de la première encyclique de Pie VI *Inscrutabili divinae sapientiae* (1775), condamnant l'athéisme et l'esprit des Lumières ; *Quanta Cura* annonce elle-même *Pascendi dominici gregis* (1907), dans laquelle Pie X condamna particulièrement les chrétiens (prêtres ou laïques) jugés progressistes.

d'exégèse, ainsi que de traduction de la Bible à partir de sources fiables, comme celle du chanoine Crampon. La relance des études bibliques fut encouragée par Léon XIII (il écrivit à ce sujet, en 1893, l'encyclique *Providentissimus deus*) ; en 1890 le dominicain Marie-Josèphe Lagrange créa l'École pratique d'études bibliques à Jérusalem. Pour ce qui concerne la théologie catholique, Léon XIII eut à cœur, dès sa première encyclique *Aeterni patris*, en 1879, de relancer les études thomistes. Quant à la théologie protestante, elle se développa grâce aux travaux de Weisse, puis de Ritschl et de ses disciples Herrmann et von Harnack. En France, l'étude et l'histoire des religions fut favorisée par la création en 1880 au Collège de France de la première chaire d'histoire des religions, occupée par Albert Réville, qui fonda la même année la *Revue d'histoire des religions* (son successeur à cette chaire fut, au début du siècle suivant, Alfred Loisy, fraîchement excommunié), et la création en 1886 de la section des sciences religieuses à l'École pratique des hautes études.

Le réinvestissement de termes et de symboles qui vient d'être mis en lumière n'a pas seulement touché le christianisme. De nombreux romantiques ont redonné un contenu religieux aux mythes, ou se sont intéressés aux religions païennes antiques, en particulier aux dieux grecs, à la suite de Schiller et de Goethe : Hölderlin, Keats (*Endymion*, 1818 ; *Hyperion*, 1820), Shelley (*Prométhée délivré*, 1820) ; en France, Nerval, Gautier, ou encore Banville. Les échos de multiples cultes sont dispersés dans l'œuvre de Byron (mythologie gréco-latine ; judaïsme ; catholicisme par le biais de Dante). C'est vrai aussi pour Vigny et Leconte de Lisle. Orphée fut sans doute, à partir de la publication du poème de Ballanche (lui-même essayant de concilier, dans son œuvre, dogme chrétien et doctrine palingénésique), la figure mythique la plus récurrente en poésie, en raison des liens établis par la tradition entre le chantre de Thrace et le lyrisme, mais aussi parce qu'on voyait en lui un précurseur du christianisme. En janvier 1852, Baudelaire tourna en dérision, dans la *Semaine théâtrale*, « l'École païenne »⁴⁰ ; il ne nommait toutefois que Heine, pourtant également auteur de poèmes rappelant sa judéité antérieure, puis témoignant de sa conversion au protestantisme. Le poète allemand, qui avait publié plusieurs textes, dont *Poséidon*, et *Les Dieux grecs*, traduits par Nerval en 1848, fit encore paraître dans la *Revue des Deux Mondes*, en 1853, *Les Dieux en exil* (*Die Götter im Exil*), thème repris par Banville dans *L'Exil des dieux*. Quinet avait médité sur la mort des dieux dès 1834 dans *Ahasvérus*, où il imaginait un chœur des dieux morts, et dans *Prométhée* en 1838 ; puis, ce fut Laprade, en 1841, dans son long poème *Eleusis*, qui s'achevait sur l'attente de la venue d'un nouveau dieu mettant fin au polythéisme. Qualifié de « panthéiste » par plusieurs de ses contemporains, ce fervent catholique était à cette époque fasciné par les dieux grecs, discernant souvent en eux les prémisses du christianisme⁴¹, contrairement à Louis Ménard, resté libre-penseur (il publia en 1875 un *Catéchisme religieux des Libres-penseurs*). L'œuvre de Ménard témoigne d'un intérêt pour les religions qui reflète le siècle : auteur en 1843 d'un *Prométhée délivré* où cohabitaient, outre le héros éponyme, Jésus, Héraklès et Zoroastre, d'un recueil de poèmes (1855) à visée syncrétique⁴², et des célèbres *Réveries d'un païen mystique* (1876), il publia aussi des études savantes (*Du polythéisme hellénique*, 1863), plusieurs volumes, à la suite de Renan, sur les origines du christianisme, une traduction du corpus attribué

⁴⁰ *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, pp. 44-49.

⁴¹ *Eleusis*, in *Odes et poèmes* (1840), nouvelle éd., Michel Lévy frères, 1860, pp. 185-211. Les textes de ce recueil concernent essentiellement les dieux grecs. Ouvrant à certains mythes ses réflexions sur le polythéisme, il publie l'année suivante *Psyché*, poème à propos duquel il note dans la préface : « Au fond, l'idée de la fable de Psyché est identique à l'idée chrétienne. » (p. 9). Ce que Gustave Planche, auteur d'un article pourtant élogieux, lui reprochera : « Étant donné le sujet païen de *Psyché*, il faut absolument demeurer dans la donnée païenne. L'Évangile et la charité qu'il enseigne n'ont rien à voir dans le développement de cette fable ingénieuse. » (*Poètes et Romanciers modernes de la France*. – LVIII, M. V. de Laprade, in *Revue des Deux Mondes*, 2^e période, t. 1, 1856, pp. 409-435). Laprade est aussi l'auteur de *Poèmes évangéliques* (1852) et du texte en prose *Le Sentiment de la nature avant le christianisme* (1866).

⁴² Voir la préface des *Poèmes*, où se mêlent Grèce, Palestine et Asie : « L'étude consciencieuse du passé, qui est le meilleur côté de notre époque, la conduira, je l'espère, non pas à l'éclectisme acceptant ceci et rejetant cela, mais à la synthèse générale des dogmes [...] » (Dentu, 1855, p. XIX).

à Hermès trismégiste précédée d'une étude sur les origines des livres hermétique (1866), et des cours de symbolique religieuse prononcés à Paris dans le cadre d'un enseignement populaire, et pour cette raison publiés dans une orthographe phonétisée.

Les savants aussi s'intéressèrent aux dieux : Fustel de Coulanges ouvrit sa *Cité antique* (1864) sur l'étude des anciennes croyances pour la clore sur les changements de condition de gouvernements induits par l'apparition du christianisme, après avoir analysé, au livre III, cultes, dieux et rituels. La mythologie comparée naquit grâce aux travaux de Müller, qui eurent pour origine l'étude de la culture védique. Müller influença notamment Cox, auteur des *Dieux antiques* dont Mallarmé, menant une réflexion sur l'articulation entre poésie, religion et mythe, proposa à la fois une traduction et une refonte, comme l'avait fait, à plus grande échelle, J.-D. Guigniaut pour la *Symbolique* de Creuzer.

En dépit de la vogue des voyages en Orient, l'Islam suscitait encore peu d'intérêt. Il n'existait que par le titre, dans *La Révolte de l'Islam*, publié par Shelley en 1818⁴³ ; en France, il fut longtemps passé sous silence, par ignorance ou souvenir des Croisades⁴⁴. Il fallut attendre le voyage en Espagne de Quinet pour le découvrir davantage⁴⁵. Pour ce qui concerne le judaïsme, c'est au XIXe siècle qu'on supprima progressivement les ghettos (Allemagne, Italie...); en France, Napoléon 1^{er} créa le Grand Sanhédrin en 1807. Bruno Bauer posa en 1843, dans *La Question juive (Die Judenfrage)*, celle de l'émancipation des juifs qu'il ne jugeait possible qu'à partir du moment où ceux-ci abandonneraient leur religion, thèse à laquelle Marx s'opposa, dans un article paru la même année et portant presque le même titre (*Zur Judenfrage*). Dans la littérature, le judaïsme pâtit de clichés tenaces, et c'est en France un polygraphe catholique, Joseph Méry, qui en donna la représentation la moins caricaturale, dans un long roman dont la fin violente annonçait les déchaînements de haine de l'affaire Dreyfus, une cinquantaine d'années plus tard⁴⁶. En revanche, grâce à la sympathie dont Schopenhauer, dès *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818), fit preuve à son égard, le bouddhisme connut une vogue certaine⁴⁷.

Enfin, au XIXe siècle les superstitions survécurent aux progrès scientifiques : toute une littérature en témoigne, en particulier certains romans berrichons de George Sand. Et si l'idéalisme allemand poursuivit le mouvement, issu des Lumières, d'une rationalisation de la

⁴³ Shelley, étudiant à Oxford, avait aussi publié anonymement, en 1811, *The Necessity of Atheism*, qui fit scandale, et qu'il refit paraître, dans une version augmentée, deux ans plus tard, sous le titre *Refutation of Deism*.

⁴⁴ Chateaubriand, dans *l'Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), par exemple. En 1826, le conflit religieux se trouve au centre des *Aventures du dernier Abencérage*, mais à la façon dont Shakespeare opposait dans *Roméo et Juliette* les Montaigu et les Capulet : « Maure [...], dit Blanca : quittons ces lieux. Le destin de ma vie est fixé pour jamais. Retiens bien ces mots : "Musulman, je suis ton amante sans espoir ; chrétien, je suis ton épouse fortunée." Aben-Hamet répondit : « Chrétienne, je suis ton esclave désolé ; musulmane, je suis ton époux glorieux. » (éd. P. Moreau, Gallimard, « Folio », 1978, p. 212).

⁴⁵ Voyage effectué en 1843, relaté dans *Mes vacances en Espagne* (1846). À la fin du chapitre XXV, il imagine qu'un nouveau chapitre du Coran s'écrit, lieu d'une nouvelle « bonne nouvelle » : « «Voici une nouvelle, répands-la aux quatre vents. La réconciliation du Christ, de Jéhovah et d'Allah s'est faite au plus haut des cieux. » (*Œuvres complètes*, t. X, 5^e éd., Hachette, 1905, p. 295).

⁴⁶ Joseph Méry, *La Juive au Vatican* (Paris, Arnauld de Vresse, s. d. ; l'ouvrage parut probablement en 1850) et sa suite *Débora* (L. de Potter, Paris, 1852, 3 vol.). Un document est inséré dans le roman : au début du premier chapitre de la troisième partie de *Débora*, Pie IX, qui a accepté le don de la statue de Moïse réalisée par l'un des personnages, reçoit « une députation des juifs du ghetto » (*op. cit.*, III, p. 8). La cérémonie est relatée, et une note de l'auteur – fait rarissime dans un roman – figure en bas de page : « *Le Journal des débats* du 24 août 1846, en énumérant les avantages que l'avènement de Pie IX promettait de donner aux juifs de Rome, a rapporté le fait suivant : "Pie IX accueillit avec bienveillance la députation des Israélites chargée de le féliciter à l'occasion de cet événement. Le souverain pontife ordonna que dorénavant les juifs participeraient aux aumônes qu'il ferait distribuer." » Cette note brève constitue la matrice du roman-fleuve, celui-ci reconstruisant, en ayant recours à l'invention, une chaîne complexe de causes et de motivations pour expliquer l'histoire officielle.

⁴⁷ Parmi les ouvrages français qui abordent cette question, voir *Le Génie des religions* de Quinet (chap. III « Les Religions de la haute Asie » ; le chapitre V, quant à lui traite de « La Religion hébraïque »), ainsi que *l'Introduction au bouddhisme indien* d'Eugène Burnouf parue en 1844, année de naissance de Nietzsche, qui relaya Schopenhauer en multipliant dans son œuvre des allusions au bouddhisme.

religion, l'occultisme se montra florissant, avec des nuances, d'un bout à l'autre du siècle : de Wronski, mystique hanté par la recherche de l'absolu, aux extravagances confuses de Péladan ou de « Papus », en passant par la vogue du spiritisme, et les recherches d'Eliphas Lévi, anciennement abbé Constant, spécialiste d'ésotérisme, de la Cabbale, et franc-maçon, qui mourut en 1875, l'année où Elena Blavatsky fondait à New York la « Société de théosophie ».

Le congrès, qui a abordé, pendant trois jours (26-28 novembre 2009) la plupart de ces aspects, s'est achevé sur une question essentielle, posée par Stéphane Michaud, ancien président de la SERD : « Que reste-t-il des religions du XIXe siècle dans la poésie contemporaine ? » En effet, la plupart des poètes du XIXe siècle, on vient de le rappeler, ont construit leur œuvre à partir de problématiques religieuses. La résonance de leur parole s'est propagée au siècle suivant⁴⁸ : Rimbaud et Nietzsche traversent les versets de Saint-John Perse, Hölderlin accompagne Char à partir de 1940, puis André du Bouchet et Philippe Jaccottet ; Yves Bonnefoy reste en dialogue avec Baudelaire, Rimbaud et Mallarmé, mais aussi Nerval, Keats et Leopardi. C'est à lui qu'était consacrée la majeure partie de cette dernière communication ; lui, qui a défini la poésie moderne comme « la poésie sans les dieux » et « le grand espace moderne » comme celui qui se déploie « sous le ciel mort » ; lui, qui n'a cessé de bâtir une pensée poétique se gardant de sombrer dans « l'imaginaire métaphysique », tout en faisant de la poésie, « moyen » et non « fin », la seule possibilité de salut ; lui, enfin, qui écrivait dans l'un de ses premiers textes fondateurs, *L'Acte et le lieu de la poésie* : « La difficulté de la poésie moderne, c'est qu'elle a à se définir, dans un même instant, par le christianisme et contre lui. [...] Il faut, pour achever la révolution baudelairienne, pour affermir le réalisme hésitant, achever aussi la critique de la pensée religieuse dont nous sommes les héritiers. »⁴⁹

SOPHIE GUERMÈS

⁴⁸ Voir à ce sujet notre livre *La Poésie moderne. Essai sur le lieu caché*, L'Harmattan, 1999.

⁴⁹ « La poésie doit sauver l'être, à lui ensuite de nous sauver. » (*L'Acte et le lieu de la poésie*, in *L'Improbable et autres essais*, Gallimard, Idées, 1983, p. 110, et pour toutes les autres références : pp. 109, 120, 119, et 122). *L'Imaginaire métaphysique* a été publié aux Éditions du Seuil en 2006.