

LA SCIENCE DES RELIGIONS N' Aura PAS LIEU

— « Pourtant, monsieur, la science !... »
— « Monsieur, on n'est pas savant, si l'on n'est pas chrétien. »

Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*

François Guizot, consacrant ses vieux jours à méditer sur la religion chrétienne, publie en 1864 dans la *Revue des Deux Mondes* un article intitulé « La science et le surnaturel ». Il y constate une situation inédite : la religion au XIX^e siècle est « en présence de la liberté. Elle a affaire à la pensée libre, à la discussion libre. »¹ Cette nouvelle situation, difficile à admettre pour les chrétiens, s'inscrit dans le sens de l'Histoire, constitue l'héritage inaliénable de 1789 : « L'esprit scientifique, la prépondérance démocratique et la liberté politique sont les caractères essentiels et les tendances invincibles de cette révolution. »² Voilà profondément modifiés, en droit sinon de fait, les rapports du politique et du religieux. L'avènement d'une société démocratique change le regard sur la religion. Et effectivement, la pensée libre interroge la religion, les rapports de la raison et du surnaturel. Cela a commencé sans surprise en Allemagne, en terre protestante, sans doute attendant encore sa liberté politique, mais depuis la réforme libre de penser en matière religieuse, nullement soumise à l'interprétation d'une autorité et de la tradition. Kant avait publié en 1794 *La Religion dans les limites de la simple raison*. Creuzer, dans sa mythologie comparée³, avait à sa façon montré que les religions se ressemblaient, qu'elles étaient les variantes historiques d'un même sentiment religieux, qu'elles avaient une histoire, un déclin. Surtout, l'exégèse biblique avait commencé à regarder d'un œil critique les textes sacrés. En 1835 était parue la *Vie de Jésus* du docteur Strauss, bientôt traduite par Littré. Strauss y cherchait à faire la part du mythe et de l'Histoire dans les Évangiles. Au même moment, Baur et ses disciples, avec leur méthode historico-critique, brisaient l'unité dogmatique du canon, en montrant les polémiques larvées déchirant les écrits du Nouveau Testament entre d'un côté judéo-chrétiens et de l'autre pagano-chrétiens (opposition de Matthieu et de Luc, parti pris universaliste dans les épîtres de Paul, théologie alexandrine du quatrième évangile, tentative de conciliation dans les *Actes des Apôtres*, caractère anti-paulinien de l'*Apocalypse*). Ces travaux avaient suscité des émules en France⁴. Alors que Guizot compose son article, Renan venait lui aussi d'appliquer la méthode critique à la vie de Jésus⁵, lequel se retrouvait non plus fils de Dieu, mais « homme incomparable ». Sa métamorphose en Christ était une autre histoire, bien humaine. La pensée libre tournait à la libre pensée et le cours de Renan au Collège de France avait été suspendu, avant d'être supprimé. La « discussion libre », fille de la liberté politique, tendance invincible comme l'affirme Guizot, a encore ses limites sous l'Empire dit libéral... Le trône n'a toujours pas rompu toute alliance avec l'autel.

En cette année 1864 où Guizot publie son étude, Émile Burnouf fait paraître, également dans la *Revue des Deux Mondes*, un article intitulé « La science des religions », le

¹ François Guizot, « La science et le surnaturel, méditations sur le christianisme », *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} juillet 1864, p. 162.

² *Ibid.*, p. 163.

³ Creuzer, *Symbolique et mythologie des peuples de l'Antiquité, et surtout des Grecs*, première édition : 1810-1812.

⁴ À propos de ces travaux allemands et de leur diffusion en France, voir mon article « La lettre perdue. Sur les historiens allemands du christianisme dans la *Revue des Deux Mondes* », *Flaubert. Revue critique et génétique*, dossier n°5 (www.flaubert.revues.org).

⁵ Renan, *Vie de Jésus*, Michel Lévy frères, 1863.

premier d'une série qui aboutira à un livre sous le même titre en 1885. Il voit dans cette « science des religions » une nouvelle discipline ignorée des siècles précédents : « [...] le monde moral est enfin devenu un objet de science », note-t-il⁶, en mettant la science religieuse sur le même plan que la psychologie : à côté de la psychologie individuelle, la science des religions relève de la psychologie des peuples (avec son lot de théories raciales et racistes que Burnouf assume avec une tranquillité si confondante pour nous qui le lisons en nous retournant sur notre tragique XX^e siècle). Elle se livre à une archéologie de leur fond spirituel, retrace l'histoire de leur sentiment religieux (par opposition au domaine ordinaire de l'historien s'intéressant au développement de l'institution). Burnouf aime à croire que cette discipline puisse posséder des vertus apaisantes : tandis que les hommes se sont historiquement déchirés sur des rivalités de croyances, la science des religions peut montrer qu'ils partagent en fait un même sentiment religieux⁷. Seulement, quel croyant pourrait souscrire à la démonstration ? La science des religions refuse de considérer *a priori* qu'il y a une « vraie religion », par opposition aux fausses. Et n'aboutit-elle pas à dire qu'il n'y a en regard de l'unité d'un sentiment religieux primordial que de fausses religions, produits du génie particulier des peuples et de l'Histoire ? Bref, ne conduit-elle pas à l'indifférentisme d'un « toutes les religions se valent » ? Le savant, dans sa neutralité revendiquée, est suspect d'athéisme.

Je voudrais détailler plus précisément pourquoi dans la France du XIX^e siècle la science des religions ne pouvait avoir lieu. Je le ferai en me centrant sur la discipline qui soulève passions et polémiques, la critique historique et littéraire de la Bible. Je prendrai pour témoin la *Revue des Deux Mondes*, revue généraliste certes, mais qui fait connaître les travaux allemands en ce domaine par de copieux comptes rendus, et où de grands noms, comme Quinet ou Renan, s'emploient à définir ce nouveau champ du savoir, à faire connaître ces questions que refuse d'entendre l'église catholique, de sorte qu'Albert Réville, important théologien protestant (il sera le premier titulaire de la chaire d'histoire des religions au Collège de France en 1880), peut noter en 1859, dans un article intitulé « De la renaissance des études religieuses en France », que la *Revue des Deux Mondes* « n'a pas été sans contribuer pour une grande part à ce renouvellement de la science religieuse nationale »⁸. Quinet, le premier à ouvrir le débat, par son compte rendu de la *Vie de Jésus* du docteur Strauss dans la *Revue des Deux Mondes* en 1838, en avait fait la remarque : puisque l'église catholique se taisait, puisqu'il n'y avait pas de faculté de théologie protestante à Paris (là où se centralisent les querelles intellectuelles), il fallait bien se résoudre à lancer la discussion et les interrogations ailleurs que dans les lieux institutionnels⁹ : ce rôle a été dévolu à la *Revue des Deux Mondes* trente ans durant en France.

Histoire d'un silence

Renaissance, renouvellement, écrit Albert Réville : il y a en effet la conscience d'un retard à combler dont témoignent les articles de la *Revue des Deux Mondes* prenant souvent la forme de recensions d'ouvrages allemands, présentés comme sans équivalents dans le

⁶ Émile Burnouf, « La science des religions, sa méthode et ses limites, I : conditions et principes de la science », 1^{er} décembre 1864, p. 524.

⁷ Burnouf, « Un essai d'histoire religieuse », *Revue des Deux Mondes*, novembre-décembre 1865, p. 712.

⁸ Albert Réville, « De la renaissance des études religieuses en France », *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} novembre 1859, p. 77.

⁹ Edgar Quinet, « *La Vie de Jésus*, par le docteur Strauss », 1^{er} décembre 1838, p. 26-27 (pagination Wikisource).

domaine français. La science française maintenant que l'heure de « la discussion libre » a sonné, doit s'inscrire dans une histoire déjà en cours. D'où la question : pourquoi la France n'a-t-elle pas participé à la constitution de la science des religions ? *La Revue des Deux Mondes* en fournit des explications historiques et culturelles et retrace l'histoire d'un silence. Il faut remonter au XVII^e siècle, moment d'une coupure épistémologique dans la France de la Contre-Réforme : la foi et la raison se séparent. Cette rupture se dramatise autour de trois noms, Descartes, Bossuet et Richard Simon. Quelque chose de durable s'est joué en ces années, qui fait que la France a manqué la gloire d'inventer la science des religions, précisément entre 1637 (quand paraît le *Discours de la méthode*) et 1685 (quand est révoqué l'édit de Nantes). Un savoir qui aurait pu exister va rester mort-né, pendant qu'on bâillonnait son génial inventeur, Richard Simon.

Ils sont plusieurs dans la revue à raconter plus ou moins complètement ce tournant. Je me concentrerai sur trois articles : l'un de 1853, l'autre de 1859, le troisième de 1865 ; l'un d'un catholique, l'autre d'un protestant, le troisième d'un libre-penseur. Sans se citer, ils s'accordent, se complètent. Il existe ainsi, presque mystérieusement, à partir de pensées indépendantes, une *pensée de la revue*, lors même qu'elle n'a pas de ligne doctrinale. Les trois articles font plus que s'additionner. Lus conjointement, ils *produisent* l'idée de coupure épistémologique. Le catholique Saint-René Taillandier met l'accent sur la rupture philosophique :

Il y a une branche de la philosophie qui ne fleurit guère en France, c'est la philosophie religieuse. Depuis que Descartes a séparé le domaine de la raison de la foi, la philosophie proprement dite s'est presque toujours abstenue d'étudier les hautes questions théologiques. Ces hardiesses de la pensée n'ont été possibles chez nous qu'aux époques de foi positive et ardente, et les témérités des docteurs de la scholastique forment un singulier contraste avec la circonspection de la science moderne.¹⁰

Tel avait été le prix à payer, pour que, s'affranchissant de l'Autorité, la pensée gagnât en liberté. La pensée scientifique s'était déclarée incompetente dans les matières religieuses. À l'âge classique, la raison n'aura pas affaire à la chose religieuse, si ce n'est précisément sur le mode polémique, nullement scientifique, du refus, au siècle de Voltaire : foi et raison sont devenues incompatibles.

Le protestant Réville met, lui, l'accent sur le rôle néfaste de la révocation de l'édit de Nantes. Avant la révocation, on observait une saine émulation des travaux critiques entre les églises protestante et catholique. Comme dans l'Allemagne romantique régnait un œcuménisme de la pensée scientifique : les différends théologiques obligeaient à une lecture attentive et argumentée des textes et alimentaient de la sorte un esprit critique, de libre examen, chez les catholiques (ainsi Richard Simon) comme chez les protestants (Réville mentionne les deux Capelle et Blondel), sans oublier un libre penseur comme Pierre Bayle¹¹. Après la révocation de l'édit de Nantes au contraire, le catholicisme se replie sur sa conception d'un texte intangible et inspiré, soustrait à une critique littéraire autre que celle de l'*harmonistique* (chargée de montrer non les incohérences dans ou entre les textes, mais leur complémentarité) :

De là date dans les esprits et dans la pratique cette séparation tranchée entre le naturel et le surnaturel, le profane et le sacré, les vérités rationnelles et les vérités révélées, séparation qui

¹⁰ Saint-René Taillandier, « Mouvement littéraire de l'Allemagne, III : la rénovation philosophique et religieuse depuis 1850 », juillet-septembre 1853, p. 649.

¹¹ Voir Réville, « De la renaissance des études religieuses en France », p. 73.

était auparavant peu sensible dans l'application, et dont le rôle depuis lors a été si grand dans notre littérature et dans notre politique.¹²

Pensée libre et religion apparaissent dès cet instant inconciliables, alors que du point de vue de protestant libéral qui est celui de Réville il eût fallu une *libre pensée religieuse* pour permettre une science des religions en France, à l'instar de Baur et de l'école de Tübingen faisant une critique littéraire et historique de la Bible dégagée des *a priori* dogmatiques (dans la science des religions croyante revendiquée par Réville, je suis tour à tour historien et homme de foi — mais pas simultanément, afin d'éviter que mes convictions intimes ne fassent écran à ma lecture critique : la raison et la foi savent s'esquiver pour collaborer chez le protestant rationaliste).

Renan, pour sa part, en adepte du *story telling*, dramatise la coupure à travers l'affaire Richard Simon, dans un article de 1865, deux ans donc après sa *Vie de Jésus* : Renan avait quelques raisons de reconnaître en Richard Simon son double et d'estimer qu'à près de deux siècles de distance, de la monarchie absolue au Second Empire, peu de choses avaient changé en matière de liberté religieuse d'expression. Cette affaire Richard Simon, nullement fait divers dans l'histoire des idées, constitue un moment décisif à double titre. D'abord parce que Richard Simon représente, avec Spinoza, l'avènement d'une exégèse critique. Il pose un nouveau regard, d'historien philologue, sur les textes sacrés. Ensuite, parce que la censure qui va frapper son maître livre aura un effet stérilisant sur la recherche française : elle met un veto à la méthode critique. C'est la faute à Bossuet. Richard Simon, de la foi catholique duquel il n'y a pas lieu de douter, fut victime de sa hiérarchie. En 1678, son *Histoire critique du Vieux Testament* est sur le point de paraître, quand, le titre déjà suscitant la suspicion, on en montre la table des matières à Bossuet — qui court chez le chancelier (Le Tellier), pour faire saisir le livre. Les exemplaires sont brûlés : seuls quelques-uns échappent à l'autodafé. Richard Simon est exclu de l'ordre des Oratoriens. Son livre, entre-temps publié en Hollande, est mis à l'Index quelques années plus tard, en 1683. Dans la France de la Contre-Réforme, et du libertinage¹³, cette exégèse a fait peur : le livre de Richard Simon est une interrogation sur l'historicité des Écritures, sur l'histoire de la rédaction des livres qui composent la Bible et par là même une désacralisation de la lettre du texte, humainement altérée, même si en une précautionneuse dialectique, Richard Simon tient que les interventions postérieures de mains anonymes sont elles aussi divinement inspirées : il y a des additions et des changements, écrivait-il dans sa préface, « qui se trouvent dans les livres sacrés, sans que pour cela leur autorité soit diminuée, puisque les auteurs de ces additions ou changements ont été de véritables prophètes dirigés par l'Esprit de Dieu »¹⁴. Philologue érudit, maîtrisant l'hébreu, l'araméen, le syriaque comme, évidemment, le grec, Richard Simon reconnaît en effet dans les livres des états de langue différents, des styles différents, qui remettent en cause l'attribution à un auteur défini. Voici par exemple une de ses conclusions à propos du *Pentateuque* :

La diversité de style qui se rencontre dans les livres de Moïse semble aussi être une preuve pour montrer qu'un même écrivain n'en est pas l'auteur. L'on y voit tantôt un style fort coupé et tantôt fort étendu, bien que la diversité de la matière ne le demande pas.¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 74.

¹³ Dans une lettre à M. de Malézieu, le 19 mai 1702, Bossuet parlera du livre de Richard Simon comme d'un « amas d'impiétés », « rempart du libertinage » : « [...] tout y est plein de principes et de conclusions pernicieuses à la foi. » (Lettre citée dans l'introduction de Pierre Gibert à la réédition de *l'Histoire critique du Vieux Testament*, Bayard, 2008, p. 11.)

¹⁴ Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 76.

¹⁵ *Ibid.*, p. 140.

On a là, avec davantage d'érudition, la même critique rationnelle des Textes que chez Spinoza dont le *Tractatus theologico-politicus* (1670) fut découvert par Richard Simon alors qu'il mettait la dernière main à son propre ouvrage. Comme Spinoza en son chapitre VIII (« Dans lequel on fait voir que le Pentateuque et les livres de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel et des Rois ne sont pas authentiques ; après quoi l'on recherche si ces livres ont été écrits par plusieurs personnes ou par une seule »¹⁶), Richard Simon remettait en cause l'attribution du *Pentateuque* au seul Moïse, et il suffisait à Bossuet de lire simplement la table des matières pour effectivement s'en rendre compte¹⁷, le même Bossuet qui en 1681, dans son *Discours sur l'histoire universelle*, réaffirmerait sans sourciller que Moïse était bien l'auteur des cinq livres en question : « Ce grand homme [Moïse] recueillit l'histoire des siècles passés ; celle d'Adam, celle de Noé, celle d'Abraham, celle d'Isaac, celle de Jacob, celle de Joseph, ou plutôt celle de Dieu même et de ses faits admirables. »¹⁸ C'était bien en pure perte que Richard Simon, pressentant que tout cela n'irait pas sans scandale, avait tenu à se démarquer du chapitre VIII du *Tractatus* qui faisait du Pentateuque un texte frelaté à l'autorité discréditée : l'oratorien dénonçait avec indignation « les conséquences fausses et pernicieuses que Spinoza a prétendu tirer de ces changements ou additions, pour décrier l'autorité des livres divins, comme si ces réformations étaient purement humaines. »¹⁹ C'était là que prenait place sa théorie de scribes eux-mêmes inspirés, prophètes de seconde génération. Au demeurant, la ligne du raisonnement de Richard Simon, très catholique, consiste à affirmer contre les protestants, que la lettre des Écritures ayant besoin d'être établie, l'autorité de l'Église est d'autant plus nécessaire pour en fixer le sens²⁰. Mais Bossuet n'alla pas chercher si loin. Un des torts de Richard Simon aux yeux de l'Église était sans doute d'entretenir une idée qui à propos du Pentateuque était en train de devenir un dangereux *topos* européen : l'existence de passages apocryphes dans la Sainte Bible. Avant Spinoza et Simon, Hobbes s'était en effet déjà étonné dans son *Léviathan* (1651) que Moïse pût raconter sa propre mort et ajouter que « nul homme ne connaît son sépulcre jusqu'à ce jour. »²¹ Il est vrai que l'exégèse traditionnelle avait trouvé la parade contre cette lecture rationaliste, par une fuite en avant dans le merveilleux : un prophète ne pouvait-il donc être suffisamment visionnaire pour évoquer sa mort ? Dès cet instant, foi et raison parlaient effectivement deux langages inconciliables.

Renan (revenons à lui) tire des conséquences durables de cet épisode. Le face-à-face entre Richard Simon et Bossuet représente la victoire de la littérature sur le savoir, du rhéteur sur le chercheur. L'Allemagne et la Hollande vont alors s'emparer de ce champ de la critique littéraire biblique délaissé par la France, pour longtemps. Richard Simon, pour sa part, poursuivit son œuvre en publiant en Hollande, notamment avec un pendant à son *Histoire critique du Vieux Testament*, paré d'un titre destiné à rassurer les censeurs pressés : *Histoire critique du texte du Nouveau Testament où l'on établit la vérité des actes sur lesquels la religion chrétienne est fondée*. Dans l'église française à l'âge classique, la critique historique et littéraire de la Bible ne pourra se faire que sous le manteau, à Rotterdam ou dans des notes de bas de

¹⁶ Spinoza, *Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion, 2007, p. 161.

¹⁷ Le chapitre V du livre premier de l'*Histoire critique du Vieux Testament* a pour sommaire : « Preuves des additions et autres changements qui ont été faits dans l'Écriture, et en particulier dans le Pentateuque. Moïse ne peut être l'auteur de tout ce qui est dans les livres qui lui sont attribués. Divers exemples. »

¹⁸ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, in *Œuvres*, Imprimerie J. A. Lebel, Versailles, 1818, t. XXXV, p. 195.

¹⁹ Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 76.

²⁰ Voir *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 81.

²¹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Dalloz, 1999, p. 405. Arguments textuels à l'appui, Hobbes montrait également qu'un certain nombre de livres, faussement attribués, n'avaient pu être écrits qu'après la captivité de Babylone.

page, à en croire l'érudit allemand de papier, comme sorti de l'école de Tübingen (mais il paraît que Stendhal tenait tout cela d'Ampère), qui dans le salon de Madame Grandet scandalise son monde en renvoyant rites et dogmes à l'Histoire (le mystère de la transsubstantiation n'est qu'une idée tardive, nullement liée aux origines du christianisme), avant de déclarer :

Toute cette histoire véritable de la messe, je l'ai trouvée dans le père Mabillon, qui vient de donner son nom à une des rues de votre brillante capitale. À la vérité, ce n'est pas dans le texte de Mabillon - le pauvre moine n'osait pas - mais dans les notes.²²

La censure aura été dissuasive : à cause de l'affaire Richard Simon, la critique religieuse est devenue en France l'apanage de la philosophie au XVIII^e siècle, mais c'est une critique sans savoir, déplore Renan, une critique de la raison entendue comme bon sens et non une critique de la raison scientifique. Voltaire est un homme de la polémique, non de la connaissance (il se contentait de glaner quelques arguments érudits auprès de dom Calmet occupé, le naïf, à le convertir...). Voici la péroraison de Renan, déployant son éloquence contre l'auteur du *Carême du Louvre* :

Bossuet, en persécutant Richard Simon, avait cru délivrer l'Église de France d'un grand danger. Il préparait Voltaire. On n'avait pas voulu de la science sérieuse, libre et grave ; on eut la bouffonnerie, l'incrédulité railleuse et superficielle. Le succès de Voltaire vengea Richard Simon.²³

La critique de la Bible restera suspecte au catholicisme français, qui y sent l'esprit d'examen du protestantisme. Stendhal, là encore, en fournirait un témoignage empreint d'ironie dans *Le Rouge et le noir* (huit ans donc cette fois avant que le compte rendu de *Das Leben Jesu* par Quinet ne manifeste des enjeux déjà clairement perçus par le romancier). L'abbé Pirard reconnaît l'inclination au protestantisme de son ami l'abbé Chélan à la trop profonde connaissance qu'il a donnée à Julien des saintes écritures : « (Julien venait de lui parler, sans être interrogé à ce sujet, du temps *véritable* où avaient été écrits la Genèse, le Pentateuque, etc.) »²⁴. Au séminaire de Besançon, qui n'est pas exactement le séminaire évangélique de Tübingen, ceux qui étudient la théologie sont suspects. Ses condisciples, pour la plupart paysans incultes en attente d'une cure lucrative, surnomment Julien « Martin Luther »²⁵. Le narrateur digresse pour analyser la position de l'église catholique à la fin de la Restauration :

Depuis Voltaire, depuis le gouvernement des deux chambres, qui n'est au fond que *méfiance et examen personnel*, et donne à l'esprit des peuples cette mauvaise habitude de *se méfier*, l'Église de France semble avoir compris que les livres sont ses vrais ennemis. C'est la soumission de cœur qui est tout à ses yeux. Réussir dans les études même sacrées lui est suspect, et à bon droit. Qui empêchera l'homme supérieur de passer de l'autre côté comme Sieyès ou Grégoire ! L'Église tremblante s'attache au pape comme à la seule planche de salut. Le pape seul peut essayer de paralyser l'examen personnel [...].²⁶

²² Stendhal, *Lucien Leuwen*, Garnier-Flammarion, 1982, t. 2, p. 205. Stendhal écrit *Leuwen* à l'époque où Strauss publie *Das Leben Jesu*. Il semble donc bien qu'alors déjà, avant le compte rendu de Quinet, on savait quelque chose en France des travaux de la critique historique allemande.

²³ Renan, « L'exégèse biblique et l'esprit français », *Revue des Deux Mondes*, novembre-décembre 1865, p. 245.

²⁴ Stendhal, *Le Rouge et le noir*, Le Livre de Poche, 2007, p. 175.

²⁵ *Ibid.*, p. 191.

²⁶ *Ibid.*, p. 180.

Sieyès, Grégoire ; l'esprit d'examen, Voltaire ; un régime parlementaire : l'enjeu est théologique, mais aussi politique. De la critique biblique à l'âge démocratique se dessine une filiation. On retrouvera bientôt cette idée. L'ultramontanisme (qui effectivement va primer au XIX^e siècle sur le courant gallican dans les milieux catholiques français) apparaît comme la seule réponse, en forme de fin de non-recevoir, à la critique littéraire et historique de la Bible.

Cette attitude, que Stendhal estime logique, plusieurs collaborateurs de la *Revue des Deux Mondes* la jugent, quelques années plus tard sous la Monarchie de Juillet, suicidaire. Parmi eux, Quinet, rendant compte de *Das Leben Jesu*. Il voit dans l'exégèse critique un discours autrement redoutable pour la religion chrétienne que celui de la philosophie des Lumières et en appelle à une lutte sur le terrain de l'érudition :

La réforme fait parler d'elle. Que le catholicisme à son tour ne se tienne pas dans le silence. Lorsque tant d'ennemis, tant de sectes contraires, surgissent autour de lui, ce n'est pas le moment du silence, mais celui du combat. Les barbares affluent de tous les côtés de l'horizon, avec des dieux étranges ; ils sont prêts d'investir la Rome sacerdotale.²⁷

Et quatre ans plus tard encore, Quinet proclame son agacement face aux faux débats, anachroniques. Les milieux catholiques se trompent de cibles :

Vous parlez de Voltaire, de Locke et de Reid ; mais ils sont morts : ce sont les vivants qui vous assiègent, et ce sont eux dont vous ne vous inquiétez pas !²⁸

Ce qui s'affirme ici, c'est que le philologue historien, malgré qu'il en ait (Baur en Allemagne, Réville en France parlent en théologiens), interrogeant la lettre des textes, n'en laisse pas intact l'esprit. En 1862, Charles de Rémusat, après avoir fait l'éloge de « la théologie critique », fait tout à coup marche arrière pour en dire les effets pervers. La séduction intellectuelle de cette discipline a son coût :

Ainsi, tandis que la foi paraît avoir pour effet de dominer le cœur humain, la science lance l'esprit dans un champ illimité, en sorte que, tandis qu'en exaltant la première ils excitent la piété, les mêmes écrivains, en encourageant la critique, peuvent provoquer l'incrédulité.²⁹

Tel est le *double bind* du pieux geste critique : je crois et je doute. La science des religions, fût-elle croyante, contient un ferment d'athéisme. « Science des religions », *Religionswissenschaft*, le mot gardera la couleur de l'oxymore.

Persistance de la polémique

De fait, la science des religions sereine, faite d'érudition sur le modèle allemand, que rêvent Réville, Émile Burnouf ou Renan, ne va pas réussir à se laver du soupçon de subversion. La voici au lendemain de 1848 suspecte d'avoir participé à un climat de démoralisation qui a abouti au *printemps des peuples*. Stendhal avait, avec d'autres, repéré le chemin conduisant de l'esprit d'examen protestant à 1789 et au gouvernement des deux chambres : au milieu du siècle, on aperçoit un autre chemin (ou plutôt c'est la continuation

²⁷ Quinet, « *La Vie de Jésus*, par le docteur Strauss », p. 25.

²⁸ Quinet, « Un mot sur la polémique religieuse », *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} décembre 1842, p. 337.

²⁹ Charles de Rémusat, « De la théologie critique en France », *Revue des Deux Mondes*, janvier-février 1862, p. 128.

du même) qui va de Hegel et de Strauss aux révolutions européennes de 1848. La science des religions apparaît alors comme une science dangereuse, y compris dans sa neutralité revendiquée, son désengagement apologétique. À preuve, le pays où cette science s'est épanouie, l'Allemagne. La science allemande des religions, abandonnée à la libre pensée des jeunes hégéliens, a alimenté l'esprit de révolte, les revendications de l'individu dans et contre la société, telles qu'elles ont éclaté en 1848. Instrument de dérégulation, cette science a tué le Dieu chrétien. Deux articles importants prennent acte de cette situation en Allemagne dès avant le printemps des peuples : l'un d'Adolphe Lèbre, philosophe calviniste ; l'autre du catholique libéral Saint-René Taillandier³⁰. Pour Adolphe Lèbre, la crise philosophique de l'Allemagne reflète plus largement une crise d'identité européenne, disons le scepticisme de la société bourgeoise moderne :

Partout, chez les peuples européens, c'est un même ébranlement des croyances, une même angoisse des âmes, un même désordre des esprits. Un doute dont on voudrait en vain se dissimuler la puissance nous obsède. Dans les temples, il murmure ses paroles à la multitude agenouillée, il trouble le prêtre devant l'autel. Dans le sanctuaire de la conscience, il nous attend encore, et nous propose l'utile à la place du juste, le bien-être au lieu du devoir.³¹

On voit comment la description généralise avec tout le pathos d'un rigorisme calviniste dénonçant la corruption des valeurs morales. En Allemagne, dans l'Allemagne reconstituée par la *Revue des Deux Mondes*, cela aura pris la forme d'une crise insidieuse, qu'on n'aura pas vu venir, une sorte d'implosion du discours religieux, une remise en cause involontaire du christianisme qui possède pour point de départ Hegel et que la science des religions a amplifié à sa suite. Hegel, commente Adolphe Lèbre, a fait de Dieu la raison absolue, qui se réalise historiquement et progressivement dans le monde. Ce Dieu-là n'est pas, il devient. Et il n'est pas là-haut, il devient ici-bas. Suivant cette nouvelle cosmologie, la raison absolue se manifeste dans l'humanité à travers l'art, la religion et, suprêmement, la philosophie, la religion n'étant en effet qu'un moment destiné à être dépassé par la philosophie. Le système hégélien attend ainsi dans son organisation même à la religion chrétienne, qui n'est plus le dernier mot de l'Histoire, — et qui n'est, somme toute, qu'un mythe philosophique destiné à se clarifier dans le langage adéquat du concept³². Ce système confine de fait au panthéisme, avec son Dieu-Esprit du monde qui n'est plus un Dieu personnel et transcendant : le Dieu-*Weltgeist* se réalise dans l'Histoire. Davantage, ce système est un athéisme, puisque c'est l'humanité qui accomplit ce travail, s'élève jusqu'à la raison absolue (aussi Lèbre parle-t-il d'une *apothéose de l'humanité*)³³. Cet athéisme latent, peut-être même là comme un effet du système au corps défendant du maître, s'est diffusé dans la science des religions. Pour Lèbre, il inspire la *Vie de Jésus* de David Friedrich Strauss (lui non plus pas nécessairement athée alors), dans laquelle « Jésus n'est qu'un symbole de l'humanité ; c'est d'elle qu'il faut entendre ce que le mythe évangélique disait de lui »³⁴. Dans la lecture française, les œuvres de Hegel et de Strauss entrent donc en résonance. Il est d'ailleurs

³⁰ Lèbre, « Crise actuelle de la philosophie allemande », *Revue des Deux Mondes*, janvier-mars 1843 ; Saint-René Taillandier, « De la crise actuelle de la philosophie hégélienne », *Revue des Deux Mondes*, juillet-septembre 1847.

³¹ Lèbre, « Crise actuelle de la philosophie allemande », p. 42.

³² Véra, tout en étant soucieux de l'image d'un Hegel bien pensant, le soulignera clairement dans sa présentation capitale pour la connaissance de la pensée hégélienne en France au milieu du XIX^e siècle, *Introduction à la philosophie de Hegel* : « [...] la philosophie, en appliquant sa pensée à la doctrine religieuse, dégage l'esprit caché sous la lettre, le force, pour ainsi dire, à se révéler, et par là elle épure et élève la religion elle-même. » (Ladrangé, 1864 [deuxième édition], p. 295) La philosophie relève/révèle la religion.

³³ Adolphe Lèbre, « Crise actuelle de la philosophie allemande », p. 15.

³⁴ *Ibid.*, p. 20.

frappant de constater que Lèbre emploie à propos de Hegel l'expression *apothéose de l'humanité* calquée sur les mots utilisés par Quinet pour qualifier *Das Leben Jesu* : « apothéose du genre humain »³⁵. En 1831, Strauss, venu écouter Hegel à Berlin, apprit sa mort avec désolation³⁶.

Saint-René Taillandier n'en juge pas autrement que Lèbre, Strauss a anthropomorphisé le récit divin :

Strauss avait nié la divinité du Christ, le récit des évangiles n'était pour lui qu'un tissu de légendes et de mythes populaires, lesquels exprimaient les pensées, les préoccupations, les désirs de l'âme humaine à une époque donnée.³⁷

Loin d'être le Christ, Jésus représente une génération d'hommes. Le Fils de l'homme est typique. Il symbolise un moment. Disposant en 1847 de davantage de recul que Lèbre, Saint-René Taillandier peut passer en revue tous ceux qui ont comme Strauss subit l'influence du philosophe de Berlin : Arnold Ruge et les *Annales de Halle*, Bruno Bauer, Feuerbach, Max Stirner, avec un discours qui se radicalise de plus en plus, désormais ouvertement athée dans une surenchère d'un auteur à l'autre. La désymbolisation hégélienne est devenue une démystification. Exemple, *L'Essence du christianisme* (1841)³⁸. « Comment l'idée de Dieu naît-elle dans l'homme ? » se demande Feuerbach, avant de répondre : « Ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, c'est l'homme qui a créé Dieu »³⁹ – et s'est abaissé devant lui (particulièrement devant le Dieu chrétien). De là cette conséquence : l'homme doit prendre conscience de cette « illusion sublime » et se relever. Où l'on entend des *implications politiques*. Lèbre comme Saint-René Taillandier s'y montrent sensibles. Suivant Lèbre, le déplacement hégélien de la transcendance vers l'immanence génère un messianisme politique. Le christianisme, passé au crible de la critique historique, se vide de sa métaphysique pour fournir une morale politique : son royaume est de ce monde... Dans un article de 1850 cette fois, Saint-René Taillandier évoque Michelet (pas Jules : Michelet de Berlin, avec qui l'historien français fut d'ailleurs en commerce épistolaire, le spécialiste d'Aristote, un des premiers disciples de Hegel), lequel a délaissé ses études classiques pour s'engager dans le printemps des peuples en écrivant une *Solution au problème social* (1849), dont le critique français traduit les dernières lignes :

Le but de la question sociale est de nous donner sur la terre les joies qu'on se représentait dans le ciel. Il faut que la Jérusalem céleste, comme une fiancée parée de ses plus beaux vêtements, descende sur la terre et y demeure. Alors seulement nous serons délivrés de ce monde imaginaire que créaient nos désirs inassouvis.⁴⁰

Les socialismes en tous genres procèdent de ce climat, quitte en France à conserver la figure du Christ en avant-garde du prolétariat révolutionnaire. Pensons au Christ des barricades dont F.-P. Bowman a fait l'histoire et que Flaubert met en scène au lendemain de février 1848, en une mémorable séance du Club de l'Intelligence :

³⁵ Quinet, « *La Vie de Jésus*, par le docteur Strauss », p. 20.

³⁶ Voir Karl Barth, *La Théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Labor et fides, Genève, 1969, p. 233-234.

³⁷ Saint-René Taillandier, « De la crise actuelle de la philosophie hégélienne », p. 254.

³⁸ Première traduction en français : 1864.

³⁹ Glose de Saint-René Taillandier, « Crise actuelle de la philosophie hégélienne », p. 256.

⁴⁰ Saint-René Taillandier, « La littérature en Allemagne depuis la révolution de février », *Revue des Deux Mondes*, avril-juin 1850, p. 15 (pagination Wikisource).

« L'ouvrier est prêtre, comme l'était le fondateur du socialisme, notre Maître à tous, Jésus-Christ ! »

Le moment était venu d'inaugurer le règne de Dieu ! L'Évangile conduisait tout droit à 89 !⁴¹

Lèbre, toujours dans son article de 1843, soulignait cette traduction politique des aspirations religieuses :

[...] le ciel désert et les espérances toujours plus pompeuses d'une terre enfin prospère ; puis sur les ruines de tout ce qui est individuel, caractère, devoir, dévouement ; sur les ruines de la famille, sur les ruines de la patrie, l'autel élevé au nouveau dieu, à l'humanité, n'est-ce pas là toujours la même influence ?⁴²

Le rêve humanitaire est un legs hégélien et l'aboutissement de l'histoire des religions, quand tout ce qui est rationnel devient réel...

Le printemps des peuples vérifie le diagnostic de Lèbre. Retrouvons Saint-René Taillandier désormais libéral réactionnaire (couplage sur le point de tourner au pléonasme). En 1853, il se prononce pour une « restauration morale » après le retour à l'ordre politique, en France comme en Allemagne. Son article s'intitule « Mouvement littéraire de l'Allemagne, III : la rénovation philosophique et religieuse depuis 1850 » : il y valorise les hégéliens conservateurs, Karl Rosenkranz et Maurice Carrière, dans un discours où il ne s'agit plus de science, mais d'édification. Les priorités ont changé. Pour Maurice Carrière par exemple, la situation présente d'anarchie et de nihilisme (il écrit en 1850) nécessite le retour à une morale chrétienne à l'usage des brebis égarées du peuple :

Je veux parler au peuple de l'esprit du christianisme, afin qu'il sache ce qu'il croit, et que son propre cœur lui soit révélé. L'heure présente est sombre et pleine d'inquiétudes. Nous avons appris par de cruelles expériences ce que peuvent produire les soulèvements du peuple, quand le peuple n'est pas guidé par une conscience vraiment religieuse, quand son âme n'est pas épurée par le sentiment de Dieu : nous avons vu cette barbarie sans frein, ces convoitises sauvages, ces vengeances, ces assassinats, ces désordres inouïs des actions et des paroles.⁴³

Nul doute que Saint-René Taillandier ne reproduise ces paroles pour les résonances qu'elles ont aussi dans le contexte français de l'après-juin 1848. D'ailleurs, la pensée réactionnaire sous le Second Empire multiplie les variations sur le texte de Maurice Carrière. La religion est sinon un moyen de salut, du moins un indispensable ressort de gouvernement. Écoutons Vitet reprendre l'image du *frein* :

La démocratie sans croyances, sans frein religieux, sans autre garde-fou que la morale indépendante, c'est un torrent déchaîné, c'est l'anarchie, le despotisme, le retour à la barbarie.⁴⁴

Le frein religieux devient un cliché du discours conservateur (il peut convenir aux âmes pieuses comme, par cynisme politique, à la bourgeoisie voltairienne). Dans son roman de

⁴¹ Flaubert, *L'Éducation sentimentale*, Garnier-Flammarion, 1989, p. 376. C'est « un patriote » qui parle, au discours direct et au style indirect libre. Songeons aussi à l'abbé Juefroy qui, avec une démagogie de circonstance, exploite le thème, lorsqu'il bénit l'arbre de la liberté, après la révolution de février : « Jésus-Christ formula notre sublime devise » (*Bouvard et Pécuchet*, Garnier-Flammarion, 1999, p. 213). De F. P. Bowman, voir *Le Christ romantique*, Droz, Genève, 1973.

⁴² Lèbre, « Crise actuelle de la philosophie allemande », p. 16.

⁴³ Cité par Saint-René Taillandier, « Mouvement littéraire de l'Allemagne, III », juillet-septembre 1853, p. 652.

⁴⁴ L. Vitet, « De l'état actuel du christianisme en France », *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} février 1867, p. 707.

1869, Flaubert, analyste du discours hors pair, place l'idée reçue dans une conversation du salon Dambreuse, peu avant la révolution de février :

— « Faites qu'on raffermisse la Religion ! »
Martinon s'empresse de dire :
— « Effectivement, c'est un frein⁴⁵ ! »

Vitet, quant à lui, en profite pour dénoncer sans autre forme de procès l'herméneutique rationaliste (celle-là même qu'avait fait connaître la *Revue des Deux Mondes*, qui, toujours accueillante, donnait ainsi généreusement la parole à un contradicteur peu amène), ou, comme il dit, « la critique historique habilement romanesque »⁴⁶, à laquelle il reproche d'« altérer l'histoire et les Écritures »⁴⁷. Mais il ne cite aucun nom, ne donne aucun exemple, ne fournit aucun argument. Vitet parle en pamphlétaire. Face à la science des religions, l'apologétique catholique sans érudition, de pure esquivance, continue de donner de la voix. Elle anathématise, sans daigner réfuter. Elle peut au demeurant à cette date s'autoriser du bientôt infaillible Pie IX qui dans une des propositions du *Syllabus*, en 1864 (en cette année où Guizot salue « la discussion libre », pendant qu'on supprime le cours de Renan), condamne comme erreur moderne ce que la critique littéraire et historique de la Bible avait répété de Strauss à Renan, — avec cette étrange manière propre au *Syllabus* de faire entendre, dans toute la force d'une assertion, ce qu'il est scandaleux de dire :

Les prophéties et les miracles racontés dans les saintes Écritures sont des fictions poétiques, et les mystères de la foi chrétienne sont le résumé d'investigations philosophiques ; dans les livres des deux Testaments sont contenues des inventions mythiques, et Jésus-Christ lui-même est un mythe⁴⁸.

Épilogue

L'Église catholique est prudente devant les grandes décisions irrévocables. Il lui faudra du temps, des conditions, des restrictions pour tolérer la méthode critique. Dans leurs encycliques *Providentissimus Deus* et *Divino Afflante Spiritu*, Léon XIII en 1893 et Pie XII en 1943 rappellent tous deux d'emblée le même passage du Concile du Vatican (1869-1870) affirmant que les Livres sacrés sont « saints et canoniques, parce qu'écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été livrés comme tels à l'Église »⁴⁹. Dans le même temps, ils entament une politique des petits pas. Léon XIII appelle les membres des Ordres religieux à se former sérieusement dans l'explication des Écritures, pour être capables de répliquer à l'exégèse rationaliste, « à cette science nouvelle, à cette science fautive »⁵⁰. Léon XIII définit une science biblique dans les limites de la suprême autorité, car deux cas de figure peuvent se présenter à l'exégète moderne : ou il a affaire à des passages dont le sens a déjà été fixé par l'Église, et alors son travail consistera à fournir de nouveaux arguments confortant cette lecture ; ou il se trouve devant un passage au sens non encore

⁴⁵ Flaubert, *L'Éducation sentimentale*, p.218. Le *Dictionnaire des idées reçues* garde la mémoire du cliché : « Religion (La) Est nécessaire pour le peuple. » (*Bouvard et Pécuchet*, p. 433)

⁴⁶ Vitet, « De l'état actuel du christianisme en France », p. 700.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 704.

⁴⁸ Il s'agit de la proposition VII. Page 1 sur le site www.salve.regina.com.

⁴⁹ Voir Léon XIII, *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893) ; et Pie XII, *Divino Afflante Spiritu* (30 septembre 1943, « en la fête de saint Jérôme, le plus grand des docteurs dans l'exposition des Saintes Écritures »). Tous deux à la page 1 sur le site www.vatican.va.

⁵⁰ Léon XIII, *Providentissimus Deus*, p. 8.

interrogé, et sa tâche dans ces conditions se réduit à réaliser une étude préparatoire, avant que l'Église ne se prononce. « Par cette loi pleine de sagesse, l'Église n'arrête et ne contrarie en rien les recherches de la science biblique, mais elle la maintient à l'abri de toute erreur et contribue puissamment à ses véritables progrès », estime Léon XIII⁵¹. L'affaire Loisy viendra bientôt rappeler les bornes imparties à cette marge de manœuvre de l'interprète catholique. Rien de tel qu'un exemple⁵². Dans l'intervalle, Léon XIII aura créé l'École pour les études bibliques à Jérusalem et son successeur Pie X l'Institut Biblique pontifical à Rome, confié à la Compagnie de Jésus — sur laquelle on pouvait compter pour savoir diriger l'intention critique... La méthode critique ainsi définie, au service de l'apologétique somme toute, a évidemment peu à voir avec cette *théologie indépendante* dont parle Réville. Pie XII, qui reconnaît l'utilité de l'étude des langues originales (tout en ménageant l'autorité de la Vulgate, concile de Trente oblige), comme celle de l'histoire, de l'archéologie, de l'ethnologie ou encore de la critique littéraire (importante concession : les livres, quoique inspirés, relèvent de genres littéraires, avec des styles d'époque ou d'auteur), souligne aussi que l'usage de la méthode critique a pour vocation de retourner contre l'adversaire ses propres armes : « [...] bien des objections, soulevées contre la vérité et la valeur historiques des Lettres Divines, pourront ainsi être résolues. »⁵³ La critique littéraire et historique de la Bible reçoit sa mission. L'Église catholique se la réapproprie — jusqu'à en récupérer la paternité. En 1993, la commission biblique pontificale a en effet réhabilité Richard Simon, au détour d'un développement, pour la gloire de l'Église, mais qui vaut aussi comme acte de repentance en passant : « Les débuts de la critique littéraire de la Bible remontent au XVII^e siècle avec l'œuvre de Richard Simon. »⁵⁴ Cette phrase compose désormais la fière épitaphe de Richard Simon, sur une plaque apposée à un pilier de l'église Saint Jacques à Dieppe, où il repose.

Ainsi donc, la science des religions n'aura pas échappé au registre polémique. La *Revue des Deux Mondes*, pour l'avoir accueillie, est stigmatisée par l'Église, au point que son directeur, François Buloz, se sent obligé de défendre l'honneur de son périodique, en plaçant une note, en tête de l'article du farouchement catholique Vitet (gage de neutralité, il est déjà en soi un démenti), sans pouvoir s'empêcher d'une pointe d'ironie :

Quelques publications émanant du clergé ont vivement accusé dans ces derniers temps la *Revue des Deux Mondes* de tendances matérialistes, anti-religieuses. C'est bientôt dit et assez légèrement dit. On aurait été dans le vrai en disant que les tendances de la *Revue* ne sont pas anti-philosophiques et contraires à la libre discussion.⁵⁵

Vouée à être une science de combat, la science des religions se retrouve en liberté surveillée sous le Second Empire, quand éclate l'affaire Renan (le « blasphémateur européen », comme l'appelle Pie IX), et elle sera bientôt prise dans les affrontements de la Troisième République. En quoi l'Histoire donne raison aux hégéliens de gauche : questionner les croyances, c'est toucher au pouvoir. La science des religions est politique.

⁵¹ *Ibid.*, p.10.

⁵² Alfred Loisy écrivit en 1892 un livre dont le titre est comme un hommage à Richard Simon : *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*. Révoqué de l'Institut catholique de Paris l'année de l'encyclique *Providentissimus Deus*, ce prodigieux érudit sera excommunié par Pie X en 1907. Bel exemple de la fraîche séparation des Églises et de l'État, Loisy obtient l'année suivante la chaire d'histoire des religions au Collège de France.

⁵³ Pie XII, *Divino Afflante Spiritu*, p.11.

⁵⁴ Voir sur le site www.vatican.va, le document *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (le texte est également disponible en italien et en portugais), p.3-4.

⁵⁵ François Buloz, note à L. Vitet, « De l'état actuel du christianisme », p. 678.

Quand, au chapitre III de *Bouvard et Pécuchet*, les deux bonshommes interrogent le curé sur la vraisemblance de la Genèse, le capitaine Placquevent s'exclame :

— « Vous êtes des révolutionnaires ! »⁵⁶

PHILIPPE DUFOUR
(Université de Tours)

⁵⁶ Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, p.145.