APPROCHES DU RELIGIEUX

Francis GROB, *Faire l'œuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'Évangile de Jean*. Préf. d'Étienne TROCMÉ. Paris, P.U.F., 1986. 15,5 × 24, 195 p. (« Études d'histoire et de philosophie religieuses », n° 68).

L'ouvrage de Francis Grob, pasteur et docteur en sciences religieuses, conduit le lecteur à la rencontre de l'Évangile de Jean dans sa simplicité essentielle.

Une distance est immédiatement prise par rapport à l'exégèse moderne qui distingue, chez l'évangéliste, une formulation encore mythologique d'un noyau purement christologique. La méthode herméneutique accentue la valeur de certains termes alors que ceux-ci n'occupent pas, comme le montre Francis Grob, une position centrale dans le texte. Le terme de signe, qui est au centre de l'interprétation de Rudolf Bultmann dans sa « Théologie du Nouveau Testament », est ainsi récusé pour mettre en valeur la nouveauté radicale du christianisme dont Jean est le témoin authentique, en ce qu'il montre que le Christ est celui qui fait l'Œuvre de Dieu, ce qui en est le caractère exclusivement divin à la différence de Moïse qui, comme prophète humain, ne pouvait, quant à lui, que transmettre la parole de Dieu.

Francis Grob montre, grâce à une recherche philologique précise, que le langage de saint Jean manifeste une compétence de légiste juif. Les formules du quatrième évangile ne sont donc pas des images qu'il faudrait ramener à un message éthique, mais correspondent à la volonté du Christ lui-même en ce qu'elles montrent l'aveuglement des théologiens juifs qui ne reconnaissent pas l'Œuvre de Dieu dans les actes de la vie du Christ. Francis Grob montre ainsi très précisément que, pour saint Jean, la divinité du Christ s'accomplit dans les œuvres et que les paroles prononcées par le Christ ramènent toujours à des œuvres qui ne sont pas des signes de la présence de Dieu mais l'activité de Dieu lui-même. Lorsque le Christ parle, c'est pour se désigner comme la puissance qui accomplit les Œuvres de Dieu, tout ce qu'il accomplit, dit-il, n'est pas en son nom propre, mais à titre d'envoyé ; or l'envoyé est, dans le droit juif, celui qui peut exécuter, à la place du maître qui l'envoie, tous les actes que le maître lui-même pourrait accomplir. C'est pourquoi d'ailleurs les miracles accomplis par le Christ ne sont pas présentés comme les signes de l'élection du prophète par Dieu, comme c'était

le cas dans l'interprétation traditionnelle de la religion juive, mais comme des manifestations gratuites de la puissance de Dieu révélée alors aux seuls croyants : le miracle en ce sens n'est pas une preuve mais une œuvre.

Ainsi l'Œuvre divine elle-même n'est pas absolument dans la manifestation de cette puissance mais dans le don de la vie éternelle que le Christ accomplit en déposant sa vie sur la croix pour tous les hommes, comme il dépose ses vêtements pour laver les pieds de ses disciples, pour la reprendre dans la Résurrection offerte à tous les croyants. Francis Grob nous propose donc finalement une définition de l'acte de croire par la participation active du croyant à l'Œuvre divine. Croire n'est pas s'étonner devant une puissance supérieure au cours normal et régulier de la nature, mais donner à autrui, y compris sa propre vie, par amour pour autrui. L'Œuvre divine par excellence est l'amour dont le commandement voulu par le Christ est : « Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. »

L'œuvre d'amour est donc bien, comme le montre l'auteur, le sens de la filiation en Dieu. Une interrogation peut néanmoins subsister : une telle unité n'aurait-elle pas pu être mise plus nettement dans la lumière de l'Esprit ? L'Œuvre de Dieu s'accomplit, en effet, hors du caractère limité de toutes les œuvres humaines ; si les hommes de foi qui continuent le Christ étendent l'Œuvre de Dieu, n'agissent-ils pas ainsi dans l'union avec l'Esprit divin qui élève tout acte à son but spirituel infini ? Le terme d'œuvre n'interdirait pas ainsi toute spéculation mais pourrait être le fondement du rapport de l'homme à Dieu, dans son élévation à la filiation dans la vérité de l'Esprit. L'Évangile de Jean, source permanente d'une méditation sur la vie trinitaire de Dieu, pourrait ainsi retrouver toute sa profondeur mystique sans négliger la valeur absolue de l'œuvre, si clairement expliquée par Francis Grob.

Jean-Marc BERMÈS.

Louis MEYER, *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte*. Trad. du latin, notes et présentation par Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU. Paris, Intertextes, 1988. 16 × 24, 267 p., index (« Horizons »).

Tous les lecteurs de Spinoza connaissent le nom de Louis Meyer, médecin hollandais (1630-1681), qui a été l'éditeur des *Principia philosophiae cartesianae*, et à qui a été adressé ce grand texte philosophique qu'est la lettre XII sur l'infini. L'ouvrage de K. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, dont l'édition française (Paris, Vrin, 1983) a considérablement enrichi les enseignements en les actualisant, avait bien montré, en opposition à une légende tenace, que la philosophie spinoziste, loin de se développer dans les conditions exceptionnelles de l'isolement où se serait enfermé un penseur de génie, s'est formée en communication avec un milieu culturel, à travers l'existence du « cercle » intellectuel, véritable groupe de recherche collective, dont les principaux membres ont été les correspondants de Spinoza. Réalisée et présentée avec une grande précision par J. Lagrée et

P.-F. Moreau, qui font particulièrement ressortir l'intérêt historique et théorique de ce texte, la traduction de l'ouvrage de Louis Meyer, *Philosophiae S. Scripturae Interpres*, publié anonymement à Amsterdam en 1666, permet d'aller plus loin encore dans ce sens : ce livre, qui développe certaines des questions traitées quatre ans plus tard par Spinoza lui-même dans son *Tractatus theologico-politicus*, s'il se situe dans l'horizon de la pensée spinoziste, avec laquelle L. Meyer était plus que tout autre familier, permet aussi, et ce n'est pas exactement la même chose, de comprendre comment cette pensée, qui n'est pas sortie d'un seul tenant de l'illumination instantanée d'un unique esprit, s'est formée au cours de débats et d'échanges, dans lesquels les positions respectives des intervenants n'étaient pas absolument équivalentes. Il semble inévitable de lire l'*Interpres* de Meyer à la lumière du *Tractatus* de Spinoza : mais peut-être faudrait-il se demander, à l'inverse, dans quelle mesure le texte de Meyer, qui n'était pas son « disciple » puisque lui-même n'était pas à proprement parler un « maître », a pu servir à Spinoza de matériau dans l'élaboration de sa propre réflexion : et ici le terme de matériau n'indique pas l'idée d'une source, mais celle d'une référence critique, tant il est évident que les thèses défendues par Meyer et Spinoza sur le même sujet, si elles sont apparentées, diffèrent néanmoins sur des points essentiels.

La position argumentée par Meyer est à peu près la suivante : le texte de l'Écriture sainte devant être interprété, en raison de ses obscurités, et le critère de cette interprétation ne pouvant être donné ni dans l'autorité de l'Église, comme le soutiennent les théologiens catholiques, ni dans le texte même de l'Écriture qui s'expliquerait complètement par rapport à lui-même, comme le soutiennent les théologiens réformés, il faut chercher ce critère dans l'évidence de la lumière naturelle, telle qu'elle est communiquée par la « philosophie ». C'est donc à une philosophie bien particulière que se réfère Meyer : il s'agit du rationalisme cartésien, dont il se réclame explicitement. Pour lire la Bible, il faut une « méthode », c'est-à-dire qu'il faut suivre des règles dont l'application conduise infailliblement à la certitude : ces règles ne peuvent être ni celles qu'édicte un corps constitué, comme l'est une Église, ni les règles, elles aussi conventionnelles, d'une grammaire ; elles doivent donc être fondées sur l'acte naturel de la raison qui, en même temps qu'elles les promeut, en fait reconnaître la certitude. Qu'est-ce qu'implique ce recours à l'évidence rationnelle en ce qui concerne l'Écriture sainte ? Essentiellement deux choses : d'une part, le sens littéral, celui qui correspond au « discours externe » dans sa double forme orale et écrite, ne permet pas à lui seul de comprendre de manière satisfaisante ce que dit la Bible, et c'est pourquoi il est vain de prétendre que son texte peut s'expliquer par lui-même ; d'autre part, en ce qui concerne les deux aspects correspondant au sens spirituel qui constitue son « discours intérieur », le « sens vrai » (qui exprime ce que l'auteur a réellement voulu dire) et la « vérité » (qui exprime la nature même de la chose en question), il faut postuler, la Bible n'étant digne d'un effort d'interprétation que dans la mesure où elle est réputée l'œuvre d'un auteur omniscient et véridique, qui est Dieu lui-même, la coïncidence absolue de ces deux aspects. D'où cette thèse, qui est pour Meyer fondamentale : « Toutes les vérités d'un passage quelconque qui se présentent ou peuvent se présenter à l'esprit du lecteur, sont aussi des sens vrais » (chap. 4, p. 95). Ceci signifie que tous les sens vrais sont aussi des vérités : si la raison naturelle dément le contenu d'un énoncé du texte

sacré, c'est que celui-ci ne correspond pas à un sens vrai. Et cela veut dire réciproquement que toutes les vérités sont elles-mêmes des sens vrais : sur les questions abordées par l'Écriture, tout ce qui se présente à l'esprit du lecteur avec les caractères de l'évidence rationnelle doit s'y trouver indiqué, directement ou indirectement.

Ce qui est particulièrement intéressant dans cette conception que Meyer développe rigoureusement, c'est la théorie du langage qui la soutient implicitement, et à propos de laquelle on peut se demander si elle se retrouve sous une forme aussi radicale chez Spinoza. Le langage est un instrument au service d'une expression rationnelle ; mais, dans la mesure où il dépend non de la nature mais de l'usage, il est constitué d'une manière qui n'est pas intrinsèquement rationnelle, c'est-à-dire qu'il est soumis au jeu déréglé de l'imagination : « L'immense foule des hommes, d'où provient l'usage commun de la langue, se trompe, a des opinions défectueuses et monstrueuses sur Dieu et les choses divines et nourrit des idées telles que si on les rapportait à l'Écriture sainte et les y appliquait pour l'exposer et la comprendre, on ne pourrait forger et proposer que des explications extrêmement éloignées du sens de Dieu et des Saintes Écritures » (chap. 11, p. 170). Si l'Écriture sainte a besoin d'être interprétée, c'est qu'elle est obscure ; et elle est obscure, parce qu'elle est écrite dans une forme qui fait nécessairement écran à la vérité, dont elle détourne et altère l'expression adéquate, telle que celle-ci s'effectue directement dans l'esprit lui-même, indépendamment du relais de signes.

Louis Meyer a lui-même sous-titré son livre : « Traité paradoxal ». Cette formule, qui semble situer sa démarche dans un contexte proche des libertins, surprend. On peut, peut-être, l'expliquer par une formule qui revient sans cesse dans l'*Interpres* : c'est la raison qui constitue la véritable « norme » de l'interprétation du texte sacré. Or, dans le fait de soumettre le dit de Dieu à une norme, au sens propre de cette expression, il y a quelque chose de manifestement « paradoxal ». Mais le paradoxe est ici celui de la position radicale soutenue par Meyer, qui est elle-même écartelée entre deux attitudes extrêmes. D'une part, faire de la philosophie l'unique norme d'interprétation de la Bible, c'est affirmer le caractère intrinsèquement rationnel de son contenu, dans la perspective d'une lecture allégorique (puisque ce contenu rationnel reste séparé du sens littéral), dans un sens assez proche de Maïmonide ou des Sociniens ; et, de ce point de vue, nous savons que Spinoza adoptera une orientation opposée. D'autre part, faire dépendre la lecture de la Bible d'une norme, c'est aussi tenter d'en normaliser l'expression, en rejetant tout ce qui résiste à une telle opération : c'est donc présupposer que tout ce qui n'est pas rationnellement explicable dans son texte doit en être écarté, et affirmer que ce qui s'y sépare de la vérité ne peut non plus faire sens vrai ; et, en conséquence, c'est refuser le principe d'une lecture homogène de ce texte, c'est admettre qu'il n'est pas intrinsèquement et intégralement cohérent, c'est suggérer la possibilité d'une lecture divisée qui en morcèle la lettre en l'opposant à elle-même et en démultiplie les niveaux d'expression ; or c'est par-là sans doute que la tentative de L. Meyer prépare celle de Spinoza.

Pierre MACHEREY.

Jérusalem, Rome, Constantinople : l'image et le mythe de la ville au Moyen Âge.

Dir. Daniel POIRION. Colloque du Département d'études médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV). Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986. 18 × 23, 252 p., ill. (« Cultures et civilisations médiévales », V).

La seule évocation de ces trois noms de villes fait immédiatement surgir images, idées, fantasmes et on comprendra aisément que les seize communications du colloque ne peuvent cerner tous les aspects de ces cités à la fois historiques et légendaires, même si les approches sont diverses et vont de l'étude des représentations iconographiques à celle des nombreuses fictions qui concourent à la formation du mythe.

Jérusalem et Rome forment un couple indissociable : un prestigieux passé pré-chrétien que le Moyen Âge admire, une place incomparable dans le christianisme. Ces aspects d'héritage ressortent au travers de l'évocation médiévale du mythe de Rémus et Romulus (D. Régnier-Bohler) ou de la légende de *la Vengeance Jhesu-crist* (J.-P. Bordier) mais, iconographiquement, au travers des communications, seule Jérusalem apparaît, avec une grande force d'ailleurs.

Dès le départ, pour les chrétiens d'Occident, Jérusalem est la cité double, à la fois terrestre et céleste et on ne peut être surpris que l'éclat de la Jérusalem céleste, éclat évident dans les miniatures des manuscrits des XI^e et XII^e siècles (M. Mentre), ait relégué pendant longtemps, dans un lointain flou, les représentations de la vraie Jérusalem (représentations innombrables cependant). Curieusement, cette iconographie a commencé par se préciser au travers des « saint sépulcre » des bourgs et faubourgs d'Occident (J. Heers) pour devenir finalement, parfois, véritablement archéologique dans les peintures de Bourgogne et de Provence, à la fin du Moyen Âge (F. Robin). Cette iconographie s'était précisée pendant une brève période (1193-1240) du côté musulman, dans des certificats de pèlerinage tendant à faire de Jérusalem une des cités saintes de l'Islam (J. Sourdel-Thomine). A ce double regard, chrétien et musulman portant témoignage de la ville « telle qu'en elle-même », il faut joindre la Jérusalem chantée (N. Sevestre) et la Jérusalem cosmopolite des « Language » (A. Serper).

Mais Rome aussi peut avoir un double visage, celui d'une ville ou celui d'un pouvoir : cette dualité, uniquement terrestre et humaine — au contraire de celle de Jérusalem — est à la base de toutes les réflexions médiévales : Hildebert de Lavardin étudié par A. Michel, Hélinand et le reclus de Molliens étudiés par J. Batany, Pétrarque étudié par P. Blanc et Molinet par M. Santucci.

Si Jérusalem et Rome ont la plus grande part pour d'évidentes raisons, Constantinople semble plutôt se réfléchir sur elle-même dans une composition « en abyme » qui sort de l'étude du *Livre des cérémonies* (J. Bompaire) ; les occidentaux repoussent plus ou moins l'image de la « seconde Rome », comme il apparaît au travers de la *chronique des empereurs* (M. Huby).

Restent deux triades ouvrant toute une série de perspectives : « Jorsalaborg, Romaborg, Miklagadr » ou comment une civilisation sans ville désigne la ville (R. Boyer) ; « Paris, Jérusalem, Constantinople, dans le Pèlerinage de Charlemagne », ou comment, même au travers de la fiction littéraire, un nouveau

pouvoir cherche à s'instaurer en se plaçant délibérément au cœur du mythe (J. H. Grisward).

Un colloque à ne pas manquer. Il force le lecteur à lui confronter ses propres images, ses propres idées, ses propres fantasmes et ainsi à enrichir pour lui-même — ou pour ses étudiants — ce « portrait d'une ville [qui] comme le portrait d'une femme est irréaliste, conventionnel, ritualisé » (D. Poirion, Avant-propos au colloque).

Françoise BONNEY.

Daniel VIDAL, *Miracles et convulsions jansénistes au XVIII^e siècle : le mal et sa connaissance*. Paris, P.U.F., 1987. 14 × 22, 400 p (« Sociologie d'aujourd'hui »).

Avant d'entrer dans son sujet, M. Vidal, directeur de recherche au C.N.R.S., fait un rappel de la situation du jansénisme au XVII^e siècle. Il évoque la figure de Catherine de Sainte Flavie Passart, la condamnation de Jansénius, les persécutions endurées par le mouvement, le refus des religieuses d'accepter la Bulle du Pape en 1705 et il cite le texte — saisissant — de Besoigne qui relate la dispersion des cadavres du cimetière de l'Abbaye (novembre 1711) après la destruction de Port-Royal des Champs : « Ce qui mit un comble à ce qu'on peut appeler l'abomination de la désolation, ce fut que l'on vit des chiens amassés autour de quelques-uns de ces corps disloqués et qui y cherchaient leur pâture » (p. 13). Dès lors, vers 1730, après cette blessure, pour les jansénistes, « le cadavre de Pâris restaurera l'intégrité d'un corps défait, et le cimetière Saint-Médard reconstituera la plénitude d'un espace saccagé » (p. 13-14). Ce pourrait être l'origine du mouvement convulsionnaire. Après l'affaire de la *Bulle Unigenitus* (1713) et la condamnation des 101 propositions de Quesnel, le jansénisme gagne l'opinion publique : Paris est « janséniste de la tête aux pieds ». Puis c'est la série de miracles près de l'église Saint-Médard et ce jeu des reliques qui revêt les formes d'une passion brûlante : Flavie conservait les puces trouvées sur la Mère Angélique — « elles avaient de son sang » — et, en 1807, quand on retrouve le corps de Pâris intact, on s'en partage les dépouilles.

Ensuite, M. Vidal établit la filiation théorique entre le jansénisme du XVII^e siècle et celui du XVIII^e siècle. Si les miracles ont eu une place doctrinale essentielle au XVII^e siècle, au siècle suivant, ils orientent le mouvement janséniste vers le merveilleux et consacre son isolement philosophique. Par ailleurs, le jansénisme au XVIII^e siècle s'installe dans une perspective anhistorique : le présent doit être vécu comme un absolu, car le *Dieu caché* est fait d'absence et, dans ces conditions, le miracle seul revêt une réalité car il réunit à la fois l'exigence d'un Dieu que l'on cherche et l'évidence de son caractère historique.

En même temps, le trajet de l'homme s'écrit toujours sur le mode tragique, « seul apte à témoigner de Dieu dans son effacement » ; l'homme est « renvoyé à son principe de solitude » (p. 26). Les jansénistes sont les vecteurs de cette vision tragique de la vie : le mal est source du réel et acquiert un sens terminal.

Ils seront aussi bien acteurs et patients du mal dans la vérité de leur corps malade ou torturé. Le mal pour les jansénistes du XVIII^e siècle est bien l'emblème de la condition humaine.

Comment *s'écrit* le miracle ? C'est l'une des premières questions auxquelles tente de répondre M. Vidal. Deux éléments sont à prendre en considération. Un miracle doit non seulement faire le récit exact du prodige au peuple des fidèles, mais aussi contenir le système de sa démonstration : il doit se prouver lui-même. Ce besoin de démonstration du prodige prend certainement son origine dans l'influence héritée d'Arnauld et du jansénisme de Port-Royal.

Le mal, constitutif de la vision janséniste, va se trouver métamorphosé dans les corps en pourriture des malades qui sont en attente de miracle. L'auteur, qui connaît à la perfection les sources manuscrites et imprimées, donne une description véritablement fantastique des corps malades. Voici le visage d'une malade : « Le fond des chairs [...] paraissait pourri, couvert de croûtes et jetant un pus tantôt vert, tantôt jaune, tantôt blanc, du sang et des eaux roussâtres » (*Nouvelles Ecclésiastiques*, 20 septembre 1735). Le corps tombe en pourriture ; celle-ci n'est pas signe du mal, selon l'auteur, elle est vérité du mal et son « seul » langage (p. 59).

Le corps janséniste entre en convulsion : après avoir évoqué le problème de l'épilepsie sous cet aspect (p. 94), M. Vidal montre que la convulsion incruste le corps dans le mal ; c'est le « mètre » du mal. La convulsion est donc un registre dans lequel la vision janséniste du mal vient s'inscrire. Ainsi, la convulsion « formule la raison du mal » janséniste. Elle devient même une « emblématique » du mal. Elle opère une fusion entre le mal et le corps. Et ce dernier devient lui-même convulsion. Un corps malade appelle un corps convulsif et le miracle peut s'opérer. Vers 1830, cette convulsion n'aura plus ce rôle de métaphorisation du mal et d'appel au miracle : on parlera platement de convulsions diaboliques (p. 107-108).

Le miracle, poursuit l'auteur, ne doit se comprendre que comme « production d'un rapport social » (p. 111). Dans une opération miraculeuse, en effet, le résultat du miracle — la guérison — est tout aussi essentiel que le processus par lequel on est parvenu à ce miracle : *il faut qu'il se voie pendant qu'il se fait*. C'est capital puisque le miracle montre à une collectivité l'exemple du mal, comme un prêtre montre aux fidèles le corps du Christ. Vient ensuite une étude sociologique du « fait miraculiste » appuyée sur d'intéressants tableaux statistiques. Au cours du XVIII^e siècle, on constate que de plus en plus de femmes sont concernées par les miracles jansénistes alors qu'au XVII^e siècle, c'était près de 45 % des hommes qui en étaient l'objet (p. 173). Il faut aussi remarquer qu'il n'y a pas, selon ces chiffres, de phénomène « plébéien » au cours du XVIII^e siècle ; le peuple n'est ni plus ni moins touché qu'au siècle précédent. Il convient de noter en revanche la grande stabilité sociale des miraculés qui appartiennent aux classes moyennes ou élevées de la société.

Parallèlement à un discours théologique sourd un discours médical : les convulsions témoignent d'un trouble dans l'agencement des lois de l'organisme. Philippe Hecquet, médecin célèbre, se place ici au centre de l'explication médicale. Les convulsions seraient une rupture d'équilibre entre les nerfs, les fluides et les

muscles ; il ne s'agirait pas de surnaturel mais de « vapeurs utérines », d'où une certaine connotation érotique du discours. D'une façon générale, des tableaux statistiques dressés par M. Vidal (p. 194) montrent que le spasme est plutôt affaire d'hommes, tandis que la convulsion est plutôt affaire de femmes.

Parmi les signes jansénistes, M. Vidal signale le problème intéressant des « Christ en sang » dont il donne à la fois une description et pour lesquels il propose une formalisation. On pourrait ainsi reconstituer le discours janséniste-convulsionnaire : lorsque le Christ saigne, « c'est de notre plaie, réelle et originelle, que saigne sur la croix le corps symbolique cloué au mur » (p. 250). « Le symbolique fait sang de toutes parts » (p. 251). Parmi les autres signes propres aux jansénistes : leur langage. Une religieuse prononce des « discours en langue inconnue avec toutes les grâces et la facilité possibles, malgré nombre d'aspirations et de mots tellement difficiles que d'autres personnes ne pourraient les articuler qu'avec beaucoup de peine ». La sœur Louison parle « une langue étrangère avec une aisance qui paraît lui être naturelle ; elle a dit qu'il viendrait un temps où elle serait tout à fait hébreuse et ne parlerait que cette langue » (p. 271). Or l'hébreu est la langue de Dieu. Les jansénistes vont même jusqu'à inventer des signes et un langage que seuls eux-mêmes peuvent comprendre. M. Vidal cite (p. 275) ce manuscrit étonnant de la bibliothèque de l'Arsenal et reproduit ce graphisme étrange.

Au-delà de ce langage, qui est connaissance, les convulsionnaires se constituent un « savoir chiffré ». Les tortures, les incisions qu'ils s'infligent sont soigneusement comptabilisées. En juillet 1744, sœur Thérèse demande qu'on la plonge dans le feu, *300 fois*. Ces chiffres donnent quelquefois le vertige : en une séance, Catherine Lefèvre reçoit 184 000 coups ; on va même jusqu'à minuter les crucifixions de certains convulsionnaires : le mal, constitutif de la doctrine janséniste, est une véritable structure de connaissance. Au total, l'abjection convulsionnaire concourt à l'effondrement de la fin du XVIII^e siècle et, lucide, elle se fait pathétique. En 1787, la sœur Aile s'écrie alors qu'elle est en convulsion : « Il faudra que la révolution se fasse [...] Je ne vois qu'embuscade, je ne vois que précipice, le sang coule à l'entour de moi, j'entends le bruit des armes, le palais du roi est balayé, sa couronne lui est ôtée. Je me trouve enfoncée dans ce puits d'abîme, au milieu d'une si profonde révolution. » « La prophétie convulsionnaire, commente M. Vidal, est parole au présent » (p. 398).

L'ouvrage de M. Vidal est parfois difficile d'accès, mais il a été conçu et écrit avec un soin tout particulier. L'auteur ne s'est pas contenté d'un rapide examen des sources, il est allé au cœur même du jansénisme convulsionnaire : il a lu avec attention les *Nouvelles Ecclésiastiques*, les brochures parues à l'époque et surtout les manuscrits de la Bibliothèque nationale, de la bibliothèque de l'Arsenal, du Fonds Sainte-Beuve de la bibliothèque de l'Histoire du Protestantisme français, manuscrits dont il a su tirer le meilleur parti. Se plonger dans ce livre, c'est entrer dans le microcosme convulsionnaire et c'est une invitation à la compréhension d'un phénomène complexe qui a marqué constitutivement le XVIII^e siècle.

Hervé GUÉNOT.

Le Siècle des Lumières et la Bible. Sous la dir. de Yvon BELAVAL et Dominique BOUREL. Paris, Beauchesne, 1986. 16 × 24, 869 p. (« Bible de tous les temps »).

Cet ouvrage, le septième de la collection « Bible de tous les temps », est fidèle par son approche interdisciplinaire aux objectifs de la collection. Mais, bien au-delà d'une histoire du recours pratique à la Bible au XVIII^e siècle, il offre une importante contribution à l'histoire religieuse de ce siècle en montrant dans quelle mesure la Bible fut le livre le plus lu et le plus édité en Europe malgré la désaffection des élites intellectuelles. Le lecteur retiendra principalement que la Bible fut au centre de la vie religieuse et du sentiment religieux dans ce siècle des Lumières, sorte de nouvelle Renaissance qui ouvre la voie aux méthodes modernes de lecture, d'interprétation et de traduction de l'Écriture. Si cet ouvrage fait place, comme on pouvait l'espérer, aux idées des philosophes, des moralistes et de la classe politique qui réinterprètent l'Écriture soit pour en rejeter le caractère révélé, soit pour en utiliser des extraits afin de justifier et fonder leurs idées et principes sur des textes qui font partie de l'imaginaire collectif d'une Europe qui reste chrétienne, la grande majorité des articles traite fort heureusement de la Bible en tant que livre de référence des masses religieuses et de l'élite religieuse. Ainsi, cet ouvrage montre dans quelle mesure le XVIII^e siècle fut celui de la naissance de la méthode historico-critique et de l'herméneutique biblique, et comment de la fondation de la science du texte on s'est peu à peu acheminé vers une sécularisation de la science biblique, au moins dans l'Allemagne protestante, alors que cette évolution était retardée en France par la condamnation de Richard Simon par Bossuet. L'un des grands intérêts de cet ouvrage est d'insister sur le renouveau de l'étude de l'hébreu et sur l'importance de l'exégèse juive dans le débat entre les trois niveaux de sens de l'Écriture : le sens littéral, celui d'une exégèse savante ; le sens spirituel classique, celui de la *lectio divina* ; et le sens éthique, celui fondateur d'une morale.

Le volume se compose de sept grandes parties : la diffusion de la Bible, la naissance de la science biblique, les nouvelles traductions, l'influence de la Bible sur les arts, la polysémie du texte, les principales lectures et la présentation de quelques « lecteurs », tous enfants des Lumières. Comme pour tout ouvrage de ce genre qui est une collection d'articles, on pourrait faire le reproche d'un manque de caractère synthétique et systématique. Mais ce volume ne se veut pas une histoire de la pensée religieuse au XVIII^e siècle. On appréciera donc tout particulièrement l'interdisciplinarité et la variété des articles qui permettent de faire le point sur des sujets déjà connus, qui proposent de nouvelles études (comme, par exemple, les articles du chapitre sur la diffusion de la Bible et notamment l'article de François Dupuigrenet sur « la production biblique catholique en France au XVIII^e siècle »), qui permettent de dépasser le cadre catholique et protestant pour étudier le cas d'autres églises souvent méconnues : l'Église grecque (Constantin Dimaras), l'Église roumaine (Mircea Popa), ou qui permettent même de dépasser le cadre européen et offrent ainsi les bases d'une étude comparative qui reste

encore à faire : la Bible en Chine (Joseph Dehergne), le particularisme du Béarn et des provinces basques (Christian Desplat), les îles du sud-ouest de l'océan Indien (Claude Wanquet), l'Amérique du Nord (Allen Carden). On aimera aussi la place faite au judaïsme dont l'importance est souvent ignorée dans les travaux antérieurs : l'étude de la Bible chez les juifs italiens (Umberto Piperno), une traduction de la Bible en yiddish (Jean Baumgarten), la Bible et la musique synagogale (Frank Alvarez-Pereyre), les attitudes juives face à la mort (Sylvie Anne Goldberg), la présence de la mystique dans les interprétations juives de la Bible (Roland Goetschel), les traductions et commentaires de Mendelssohn (Werner Weinberg).

Ce livre aurait été incomplet sans l'intéressant chapitre sur la Bible et les arts qui prouve combien l'Écriture devint au XVIII^e siècle source d'inspiration artistique, et non seulement l'apanage des clercs. Hubert Comte offre une iconographie, montrant, d'une part, la diversité de l'approche de l'Écriture chez les artistes et, d'autre part, les limites imposées par l'époque. Il est difficile de reprocher à cet article l'absence d'un commentaire détaillé des œuvres présentées, l'auteur ayant dû sans doute se plier aux exigences des dimensions du volume. En une dizaine de pages, le lecteur trouvera une grande variété d'exemples aussi divers que Fragonard, Greuze, Tiepolo et Blake. Christian Taillard traite de l'architecture en France et montre que si l'art religieux est surtout envisagé sous un angle fonctionnel, il n'en reste pas moins soumis aux décisions tridentines. Si le plan des églises reste celui de la croix latine dans la plupart des cas, il est cependant possible de mesurer l'influence des Lumières au travers de la réapparition des idées de la Renaissance, de l'engouement pour les plans en croix grecque, les coupoles à la croisée du transept et le péristyle en façade (selon l'exemple du Panthéon à Paris). On notera particulièrement la disparition du jubé et la mise en valeur de l'autel, qui illustrent parfaitement le déplacement de la piété au XVIII^e siècle. Dans le domaine musical, Jacques Michon traite des oratorios bibliques de Haendel, et Patrice Veit fait le point sur les cantiques protestants. Il montre très clairement que le cantique protestant remplit une fonction culturelle bien définie dans le système de pensée luthérien où le culte est conçu comme un dialogue entre Dieu et le croyant : la fonction de prédication, qui explique pourquoi on est passé du motet au XVI^e siècle à la cantate et à l'oratorio aux XVII^e et XVIII^e siècles ; mais que l'usage du cantique dépasse le cadre liturgique pour envahir la vie familiale et scolaire, devenant ainsi une sorte de manuel de catéchisme et de livre de dévotion. Et si au XVIII^e siècle, sous l'influence du piétisme, l'usage des recueils de cantiques comme livres de dévotion, qui avaient créé une piété intériorisée par leur poésie spirituelle, diminue, il n'en reste pas moins qu'une grande partie de la poésie allemande de l'époque se confond avec leur production. Quant à l'art de la cantate, dont le développement est caractéristique de l'histoire de la musique au XVIII^e siècle, il suit exactement l'art de la prédication : le récitatif correspond à l'*explicatio* et l'aria à l'*applicatio*. Dans le domaine de la littérature, Théodore Braun présente les *Poésies sacrées* de Le Franc de Pompignan et Martine de Rougemont montre qu'au niveau du théâtre, si la culture littéraire et officielle s'interdit en général, sauf entre 1695 et 1714, les sujets bibliques, le théâtre populaire (crèches, mystères ruraux, mélodrames,

théâtre d'éducation dans les collèges) s'inspire au contraire de sujets religieux et même directement des textes de l'Écriture.

Si le chapitre sur les arts entreprend de décrire l'imprégnation de la vie culturelle par la Bible, celui sur la diffusion de la Bible essaie de mesurer, malgré les difficultés à recueillir les données, le degré de connaissance directe des textes de l'Écriture dans les masses religieuses. Deux caractéristiques doivent être notées ici : d'une part, le clivage catholique/protestant qui prend ici toute son ampleur, moins qu'on pouvait si attendre cependant ; d'autre part, l'importance du mouvement piétiste pour la diffusion dans l'Allemagne protestante. L'article d'Anne Sauvy, comme celui de François Dupuigrenet, a donc une approche sociologique, dans la mesure où il s'attache à la Bible comme à un livre et non comme à un texte sacré. Alors que l'analphabétisme était encore important en France, alors que les Lumières auraient plutôt eu tendance à écarter de la lecture privée ou publique de la Bible, le XVIII^e siècle, du moins jusqu'en 1740, date qui marque l'épuisement des éditions de Port-Royal, connut une grande floraison des versions et des éditions de l'Écriture, notamment des Psaumes, comme le montre l'article de Bernard Chedozeau. Anne Sauvy affirme que, contrairement à ce qu'on pense, l'Église catholique a encouragé la lecture des Écritures, mais avec une certaine prudence au niveau de l'interprétation en raison des dangers janséniste et protestant. Ainsi, à côté des éditions de la Bible, on peut observer la multiplication des commentaires, des dictionnaires de la Bible, des oraisons et méditations dévotes qui, toutes, au XVIII^e siècle ont la Bible pour thème, et des livres populaires, livres de vulgarisation dont le but est d'enraciner le message scripturaire dans les données populaires. Les Bibles complètes ne se trouvent cependant que dans les bibliothèques des nobles, des abbayes et du haut-clergé, la paysannerie illettrée pratiquant surtout la lecture orale communautaire et le chant, ainsi que le théâtre, comme le montre Martine de Rougemont. La date de 1740 est soulignée par François Dupuigrenet et Bernard Chedozeau. Si, jusqu'alors, toutes les éditions portaient la marque de Port-Royal, l'apparition de la méthode historico-critique remit alors en cause les supports doctrinaux et méthodologiques du XVII^e siècle, sans que rien cependant ne vienne les remplacer. C'est ainsi qu'à la veille de la Révolution française, on assiste à une chute de la production religieuse. Le sens littéral, qui va devenir le support du sens moral, prend dès lors le pas sur le sens prophétique ou spirituel, et tandis que la théologie est remplacée par l'apologétique, la Bible va être de plus en plus considérée comme un livre d'images, ou au mieux comme un classique parmi d'autres au même titre qu'Homère ou Virgile. Le second point d'importance à mentionner, sans qu'il soit nouveau pour le lecteur, est la plus grande familiarité des masses catholiques avec le Nouveau Testament, alors que les masses protestantes étaient tout autant familières avec l'Ancien Testament. On ne saurait cependant trop rappeler le mérite qu'ont ces articles de prouver que la lecture de la Bible, loin d'être bannie par l'Église catholique, en était recommandée ; et qu'en dépit des progrès des Lumières et des philosophies de la Raison chez l'élite intellectuelle de l'époque, la Bible restait le livre le plus lu. Étienne François traite de la diffusion de la Bible chez les protestants allemands. Son enquête, qui porte sur les inventaires établis lors des décès, révèle, contre les thèses de Strauss et Gawthrop, que la Bible était alors

diffusée d'une manière massive chez les réformés suisses et les luthériens allemands, aussi bien dans les zones rurales que dans les zones urbaines. Les Bibles, à l'opposé des exemplaires bon marché des milieux piétistes, sont souvent des volumes coûteux. Mais il ne faut pas confondre possession d'une Bible et lecture de la Bible. Il souligne qu'à l'opposé des milieux réformés et piétistes dans lesquels la lecture de l'Écriture est répandue, la majorité luthérienne allemande n'a qu'un contact indirect avec la Bible au travers des livres de dévotion et des recueils de cantiques, beaucoup plus répandus, et dont Patrice Veit traite dans l'article mentionné ci-dessus. Étienne François établit ainsi que pour le luthérien allemand du XVIII^e siècle, l'utilisation quotidienne de la Bible est similaire à celle des médailles ou autres objets de piété pour le catholique. La Bible est considérée comme une « relique privée et familiale » qui a un pouvoir protecteur et salvateur, ainsi qu'un pouvoir divinatoire, conception basée sur l'inspiration littérale de l'Écriture et ouvrant la voie à de nombreuses formes de fondamentalisme. Les divergences de pratiques au sein même du protestantisme entre la tradition luthérienne et les traditions réformées sont ainsi clairement attestées par les données quantitatives qui ont pu être recueillies et apportent une contribution importante à l'histoire religieuse du protestantisme allemand.

Le chapitre sur les multiples sens de l'Écriture permet une approche comparative intéressante et précieuse. Henri Plard y traite de la Bible luthérienne de Fresenius qui permet de tracer un portrait du fidèle luthérien, ennemi du libéralisme, ayant une stricte discipline de vie, traditionaliste et « catholicisant », alors que le portrait du fidèle réformé, traité par François Laplanche, apparaît fort différent. Chez les réformés, la Bible est avant tout un livre qui se veut « utile » à ses lecteurs, dont les mentalités religieuses subissent alors des modifications suite aux efforts de l'orthodoxie réformée, influencée par les Lumières, pour créer à partir de la Bible un nouvel humanisme qui, insistant sur le droit naturel, libère les consciences du pouvoir de la foi. Pierre Deghayé, dans son article sur la mystique protestante, présente le cas d'Oetinger, piétiste souabe, qui a réussi à éviter le séparatisme de Zinzendorf, le fondateur de Herrnhut, en créant une théologie mystique permettant d'accommoder une religion idéale, réservée à un futur messianique, avec le présent. Au travers d'Oetinger apparaît cette tendance du protestantisme du XVIII^e siècle qui refuse la philosophie des Lumières, l'humanisme réformé, l'idéalisme moderne, sans pour autant tomber dans l'impasse des visionnaires et des spiritualistes qui favorisent l'esprit de l'Écriture au détriment de la lettre. L'article d'Else Walravens sur les libres penseurs en Allemagne vient compléter cette présentation des différentes écoles du protestantisme allemand. L'auteur étudie deux cas extrêmes : celui d'Edelmann, qui considère la Bible comme phénomène historique et non comme source infaillible de la vérité, et construit une théologie panthéiste dans laquelle le monde est émanation éternelle de Dieu ; et le cas de Reimarus, qui, tout en menant une vie orthodoxe dans ses apparences, rompt radicalement avec la Bible pour adhérer à un déisme fondé dans la culture gréco-latine et dans la raison. Deux articles traitent des pays anglo-saxons et y soulignent l'importance de la prédication. Le chercheur pourra y trouver les bases d'une étude comparative de la prédication dans les pays de tradition protestante, étude qu'on aurait aimé trouver dans ce livre, menée de

front avec une étude de la prédication catholique à la même époque. Tous les éléments pour une telle étude sont contenus dans les différents articles de ce volume, et l'article spécial qui aurait pu y être consacré aurait sans doute accru démesurément le nombre de pages de l'ouvrage. Françoise Deconink-Brossard souligne que les prédicateurs de la tradition anglaise surent ouvrir la voie aux études historiques et textuelles en évitant de sacraliser la Bible et en propageant l'esprit des Lumières, qui, et c'est peut-être le seul cas au niveau d'une église institutionnelle, se fit l'allié de la foi. La prédication anglaise, si différente en cela de la prédication sur le continent, parle d'un Dieu transcendant, d'un Être suprême, et s'intéresse surtout aux questions pratiques de la vie morale en prêchant la Raison et la vertu de modération. Le cas de l'Amérique du Nord est traité dans l'excellent article d'Allen Carden, qui décrit le caractère très particulier de ce christianisme, qui s'est constitué au confluent de plusieurs mouvements d'idées : celui des Lumières et donc de la Raison, celui du protestantisme évangélique et donc de l'autorité suprême de la Bible, celui du puritanisme, et enfin celui de l'idée nationale. Le XVIII^e siècle fut celui de la naissance des États-Unis et l'histoire du sentiment religieux y est intimement lié. Si l'article d'Allen Carden est beaucoup plus une histoire religieuse du XVIII^e siècle nord-américain, le fait d'avoir choisi la prédication comme fil conducteur permet de saisir combien ce christianisme s'est fondé sur le commentaire biblique. Le XVII^e siècle avait été marqué par les prédicateurs puritains qui voulaient fonder la société sur la Bible lue d'une manière fondamentaliste et, si au début du XVIII^e siècle le déclin religieux était évident, le style de prédication était établi. Les premiers prédicateurs du XVIII^e siècle surent s'ouvrir aux Lumières et commencèrent à interpréter la Bible selon les principes du droit naturel, créant ainsi une seconde tradition de prédication qui allait s'amalgamer à la première. La période 1720-1740 fut celle du « Grand Réveil » qui atteignit l'ensemble du pays, contribua à diffuser l'idée nationale, mais aussi stimula, par l'importance donnée à la conversion intérieure, la multiplication des sectes, dont les baptistes, et favorisa le développement de la croyance selon laquelle les États-Unis seraient le Royaume. L'auteur montre très bien comment de ce Grand Réveil apparut ce qu'on a pu appeler « la religion civile américaine ». Le déclin religieux qui marque la fin du siècle fut contrecarré par le méthodisme et surtout le baptisme, qui, dans les États du Sud, se développa en une religion de masse à caractère émotionnel.

Les multiples sens de la Bible chez les catholiques sont traités dans deux articles. Jean-Robert Armogathe souligne que la polémique entre les catholiques et les Lumières suscita un intérêt accru pour l'exégèse et ainsi l'affirmation canonique du primat du sens littéral. Yves-Claude Gélébart traite plus particulièrement de l'*Aufklärung* dans la Bavière catholique où la pensée religieuse procéda à un rajeunissement en se dépouillant de l'héritage baroque pour retrouver les origines : la Bible et les Pères de l'Église, les deux pôles autour desquels la piété allait se renouveler. Le théologien Jean Michael Sailer sut ainsi tracer une voie médiane entre l'exégèse savante et la sentimentalité frivole en recommandant la lecture de la Bible, qui connaît alors une grande extension chez les Bavarois et les Autrichiens, à trois niveaux, philologique, historique et, enfin, spirituel. Le primat de l'Écriture avait ainsi fini par remplacer celui de la métaphysique.

Au travers de ces articles, le lecteur peut déjà apprécier l'importance de la

rencontre entre les lectures traditionnelles de la Bible et les Lumières. C'est ainsi que deux chapitres, celui sur la science biblique et celui sur les traductions de la Bible, s'attachent à développer cette étape historique dans l'histoire de la Bible qu'est l'apparition de l'exégèse historico-critique qui préfigure la science biblique des XIX^e et XX^e siècles. On ne reprendra pas au niveau de cette revue les grandes lignes qui sont déjà bien connues et qui se trouvent bien résumées dans l'introduction du chapitre. Les articles présentent surtout des figures souvent méconnues : le P. Houbigant (Mireille Hadas-Lebel), Johann David Michaelis (Anna-Ruth Löwenbrück), Griesbach (Marie-Emile Boismard). Ces trois exemples soulignent le renouveau de l'étude de l'hébreu et des autres langues bibliques, et, en conséquence, le recul de la formation aristotélicienne, ainsi que le développement de ce qu'il est convenu d'appeler « les sciences auxiliaires ». On ne saurait trop recommander la lecture de ces articles. Bertram Eugene Schwarzbach présente un article sur « les adversaires de la Bible », dont l'intérêt du contenu dépasse de loin le titre. Il souligne combien les polémiques, l'apologetique et l'exégèse juives ont été utilisées par les Lumières dans leur lutte contre les traditions religieuses. L'exégèse littéraliste juive avait toujours été utilisée antérieurement comme instrument d'exégèse antichrétienne et permettait aux Lumières de dépouiller les figures bibliques de leur caractère spirituel et miraculeux, face à des églises qui interprétaient l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau Testament. L'utilisation du *pshat* et donc l'interprétation judaïsante, particulièrement redoutée par l'Église qui avait toujours, en conséquence, écarté les travaux des quelques chrétiens hébraïsants depuis la Renaissance, permit aux Lumières de dépouiller l'Écriture de ses interprétations allégoriques et philosophiques. Ce mouvement aurait pu avoir un résultat positif sur les travaux des exégètes chrétiens. Tel ne fut pas le cas. L'école de critique historique à Göttingen et à Halle n'en reçut aucune influence, et en France la critique négative de Voltaire poussa plutôt les théologiens à avoir une conception moins rigoureuse de l'inspiration biblique pour échapper à sa plume, creusant par là même un gouffre toujours plus profond entre le monde religieux et le monde antireligieux.

On appréciera donc dans cet ouvrage un très riche choix d'articles qui permettent de tenir compte de toutes les nuances de la rencontre entre les idées religieuses traditionnelles et les Lumières, qui offrent au lecteur un panorama quasi complet de l'histoire de la Bible au XVIII^e siècle, et qui donnent l'occasion de renouveler des idées souvent préconçues sur ce siècle considéré à tort antireligieux.

Roland G. BONNEL.

Pietro CORSI, *Science and Religion. I. Baden Powell and the Anglican Debate, 1800-1860*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988. 15 × 23,5, 346 p., bibliogr., index.

Dans sa célèbre « Notice historique sur les progrès de l'opinion relative à l'origine des espèces », Charles Darwin vantait « la philosophie de la création » élaborée par le Révérend Baden Powell dans ses *Essays on the Unity of Worlds* (1855). Il reconnaissait ainsi, avec quelque recul chronologique, le premier théologien anglican qui ait célébré, dès sa parution, « Mr Darwin's masterly volume ». Baden Powell est mort en 1860. Il n'a pas participé à la croisade activiste des partisans du darwinisme, quoiqu'il se soit référé favorablement à l'hypothèse transformiste dès 1838 et qu'il ait ouvertement soutenu, dans la seconde partie de sa carrière ecclésiastique, les savants libéraux de la *Westminster Review*.

Le nom de Baden Powell est aujourd'hui peu connu, sinon à travers la figure cardinale de son fils, fondateur du scoutisme. Pourtant, l'ouvrage très remarquable de Pietro Corsi ne se présente ni comme une simple mémoire biographique ni comme une réhabilitation d'un précurseur oublié. Son propos est de retracer la trajectoire idéologique et institutionnelle d'un philosophe chrétien réfléchissant, dans la complexité de son accomplissement théologique, les multiples défis de la modernité. Selon le mot de Pietro Corsi, Baden Powell est pour l'historien, un « baromètre » de l'actualité intellectuelle anglaise de la première moitié du XIX^e siècle. Cette actualité n'est pas seulement celle des disciplines scientifiques ou de l'état des études religieuses en contexte anglican. Elle concerne tous les secteurs de la vie publique et éditoriale, elle s'étend aux alliances politiques tissées entre les divers groupes de pression et les porte-parole de la High Church anglicane. Pietro Corsi reconstitue autour de Baden Powell tous les cercles de pensée orthodoxes et dissidents qui façonneront, non sans apostasies et remaniements majeurs, la vie intellectuelle des années 1820-1860. Cette histoire socio-culturelle des milieux anglicans prouve réciproquement que les mutations et les diverses versions du discours théologique et apologétique sont fonction d'enjeux non religieux à interactions multiples ; la montée en puissance politique des radicaux, des unitariens et des dissidents, la diffusion des idées socialistes parmi les classes laborieuses, la peur du matérialisme qu'on identifie confusément avec l'athéisme et la Révolution française, l'influence croissante du rationalisme et du positivisme scientifique sur les orientations idéologiques de la classe moyenne, sont autant de facteurs de déstabilisation enregistrés, souvent avec retard, par les groupes anglicans dominants et le corps professoral des universités d'Oxford et de Cambridge.

L'itinéraire de Baden Powell et l'évolution de ses choix théoriques prennent, ainsi resitués dans leur contexte, tout leur sens. Initialement lié à la « phalange d'Hackney », groupe aux options traditionalistes qui prône l'alliance de l'Église et de l'État, il fait ses études, à partir de 1815, au collège d'Oriel à Oxford au moment où s'établit l'autorité de Richard Whately, futur archevêque de Dublin. Baden Powell accorde d'emblée beaucoup d'importance aux mouvements scientifiques et il déplore que les nouveaux impératifs du savoir soient sous-évalués à

Oxford. Nommé professeur de géométrie, il se bat sans succès pour la réforme du cursus universitaire. Il avance une série d'arguments qu'on retrouvera dans toute son œuvre épistémologique et apologétique ultérieure. 1) Si la science se répand dans les classes moyennes, les universités anglicanes doivent impérativement en avoir le contrôle pour préserver leur magistère. 2) La recherche scientifique bien conduite appuie la théologie naturelle en manifestant dans la nature un projet créateur. 3) Incapable d'atteindre à l'origine des choses, la science, par ses limites métaphysiques propres, prépare la pensée à la réception des mystères révélés. Pour Baden Powell et Whately, l'Église anglicane des années 1830 se trompe d'objectif en barrant l'Unitarisme. Le véritable challenge vient des classes montantes radicales : par qui seront-elles éduquées et pour quelles finalités ? La défensive ne suffit pas, non plus que l'appel autoritaire à la tradition lancé par les Tractariens. En 1834, l'ouverture de l'université aux dissidents signale la rupture idéologique entre les high-churchmen et le groupe d'Oriel auquel est lié Baden Powell. Celui-ci se convertira de plus en plus évidemment à une apologétique libérale alors que ses anciens alliés comme Whately reviendront à des positions conservatrices et autoritaires. Baden Powell publie en 1838 sa nouvelle synthèse : *The Connexion of Natural and Divine Truth*. Convaincu que la dignité philosophique des procédures inductives de la science peut fournir une base d'autorité suffisante à la théologie naturelle, il défend contre les accusations d'impiété les découvertes récentes de la géologie actualiste et l'élucidation par la science des lois des phénomènes. Il en appelle à une sorte d'évidence rationnelle de l'existence de Dieu par l'examen des régularités causales. L'indépendance de la recherche scientifique est alors perçue comme une condition indéclinable de sa fonction apologétique : l'unité de la nature révélée dans l'uniformité de ses mécanismes doit préparer l'esprit à la contemplation d'un pouvoir supérieur puis à l'idée d'un Dieu personnel. S'opposant à la possibilité des miracles qui contredisent la marche constante de la nature et suspendent l'action des lois, Baden Powell conclura dans ses textes tardifs que les « faits » de la religion relèvent de la conscience intime. Partout où la science contredit le récit mosaïque de la création, le droit de la science est réaffirmé. En 1857, Baden Powell avancera son compromis : la foi est totalement indépendante de la raison. L'ordre des raisons ne peut justifier la soumission à la révélation. Il y a là deux ordres de vérités strictement incommensurables. A partir du moment où il refusera l'intervention de Dieu dans la nature, Baden Powell accueillera avec plus d'intérêt que de sens critique toutes les hypothèses généalogiques à fondement naturaliste concernant l'apparition de la terre, du vivant ou des espèces végétales ou animales. Le ralliement de l'auteur aux thèses transformistes de Chambers ou de Darwin n'est donc rien moins que conjoncturel. Il était commandé, comme le montre Pietro Corsi dans ses moindres détails, par les décisions épistémologiques successives prises par Baden Powell depuis ses années de formation.

Pour marquer les continuités et les discontinuités de cet engagement théologique, Pietro Corsi a sans cesse évalué les écrits de Baden Powell en les confrontant aux formes contemporaines de l'apologétique et aux événements politiques et littéraires du temps. L'étude minutieuse et biographique des rapports de l'auteur au groupe d'Hackney, puis aux « Noetics » du collège d'Oriel suffirait à

signaler l'importance de cet ouvrage. Mais ses qualités d'érudition critique, sa bibliographie très complète comme l'usage qui est fait de nombreux inédits et des correspondances publiées le recommandent encore plus auprès des chercheurs spécialisés, en histoire des sciences et en histoire religieuse.

Claude BLANCKAERT.

Pierre CHAUNU, *La Liberté*. Paris, Fayard, 1987. 16 × 24, 313 p. (« Idées-Forces »).

Livre « tout entier de commande » sur la liberté, « attribut essentiel de Dieu », ce récent ouvrage de Pierre Chaunu est à l'image de son auteur : inspiré, érudit, il ne peut laisser indifférent.

Donnée immédiate de la conscience, la liberté existe avant d'entrer dans le mode de pensée idéologique du XVIII^e siècle — et c'est de la première dont parle l'auteur, plus que de l'idée de liberté dont il n'entend pas écrire l'histoire.

La liberté est avant tout création de Dieu et acte de l'homme ; elle aboutit à la construction d'un patrimoine social et la liberté est ainsi à l'origine liberté du groupe ou de la Cité. La cassure entre le monde antique d'une liberté plus collective et le monde moderne d'une liberté individualiste est majeure, qui voit l'élaboration progressive, indissociable de la métaphysique chrétienne, d'une liberté pratique, « liberté du faire », entre le VII^e et le XIII^e siècle.

Il apparaît d'emblée que P. Chaunu pense la liberté en tant que construction historique. Mêlé à l'histoire de ses semblables, il interroge sa découverte de sa liberté propre dans sa réalité concrète ; il la conforte par une conviction selon laquelle la liberté est l'essence même de la Vie, qu'elle subit les lois de la matière mais donne à l'être vivant les moyens de réagir et que, par suite, elle se construit dans une lutte. Cette lutte s'inscrit dans une conscience de la mort : on ne peut séparer la liberté du temps.

Cette liberté active de l'homme dans la Cité « ... tant que la Cité est libre » est toute empreinte de sacré. Nous devons alors comprendre la liberté antique comme civique et religieuse, dans une réflexion qui associe Fustel de Coulanges et Mircéa Eliade. Mais elle n'intègre pas le temps, paradoxalement défini par Platon comme le lieu de l'immuable, et ne peut être individuelle. Avec la fin de l'Empire romain, le besoin de sécurité l'emporte sur les spéculations sur la liberté ; s'il y a liberté, c'est celle des *bellatores*, au sein des liens féodo-vassaliques. C'est celle aussi des paysans parcellaires des XII^e et XIII^e siècles, « dix millions de décideurs tard mariés mais pour la vie », modèle de la liberté moderne et du choix individuel : liberté du droit, inscrite dans le temps ; liberté de chrétienté, inscrite dans la Foi.

La réflexion de Pierre Chaunu se veut autant théologique qu'historique et sa conception de la liberté se fonde sur une exégèse biblique, qui aboutit à trois principes essentiels : « Dieu est liberté — la Création est issue d'un acte libre de

Dieu que ne limite aucune nécessité — Dieu s'adresse à l'homme comme à l'*alter ego* de sa propre liberté. » Et l'auteur de conclure que s'il y a problème de la liberté, ce ne peut être que par rapport à la mort et au salut. Une mort qui n'est pas voulue par Dieu et qui est le fait de notre liberté, qui est la conséquence même de la liberté humaine, mais aussi son échec et la victoire de la liberté de Dieu.

C'est dans ce contexte que s'expliquent Luther, Calvin et la Réforme : la grâce de Dieu suffisant au Salut, à Dieu seul appartient l'initiative. La prédestination se comprend alors comme une libération de la liberté humaine : si l'homme n'est pas responsable de son au-delà, sa liberté est plus vaste dans l'en-deçà. Pierre Chaunu ne s'éloigne guère des thèses de Max Weber sur l'éthique protestante, et qualifie même de « wébériennes » les réussites de l'Europe protestante du XIX^e siècle.

La réflexion de Pierre Chaunu porte ensuite sur les rapports entre la liberté, la démocratie et l'État de droit. Pour remettre en cause l'idée selon laquelle 1789 serait leur commune origine. La « monarchie parfaite » de Louis XIV, modèle de l'État de droit et du despotisme éclairé, protège la liberté individuelle dans une société « encore majoritairement féodo-seigneuriale ». Mais au XVIII^e siècle, c'est l'Angleterre qui est terre de liberté, en plein siècle des Lumières où l'idée d'égalité, conçue au départ comme un aspect de la liberté, vient à la supplanter en France. Le lecteur ne sera pas surpris de trouver dans cet ouvrage une condamnation sans appel de la Révolution et de l'Empire, « ... immense gâchis de vingt-cinq ans de convulsions internes et de guerres sanglantes » et une dilection pour l'Angleterre, « ... modèle de continuité confirmé par le succès économique » jusqu'à la fin du XIX^e siècle¹. L'État n'y est pas un obstacle à la liberté, car il s'ajuste insensiblement à la société.

Au contraire d'un modèle français qui, à partir de 1789, « ... justifie la rupture pour la rupture », à commencer par la persécution religieuse, alors qu'aucune demande sociale n'y poussait. Pour détruire le Clergé en tant qu'ordre, l'Assemblée aliène la totalité des biens de l'Église, en contradiction avec le principe de la liberté de posséder. L'auteur qualifie de « ... minorité activiste de rencontre » les constituants qui élaborent ensuite la constitution civile du clergé, qui provoqua l'indignation et les troubles dans une bonne part du pays.

Le Serment est la première rupture (sanglante) consécutive à l'instauration d'une nouvelle liberté, dont la liberté de conscience est exclue. Les massacres de septembre sont dans la logique de ces « mesures terroristes »², qui le sont parce que dans la France de 1792 la force prime le droit, et que la guerre civile — guerre de religions — sévit. Pierre Chaunu confirme ses prises de position à propos de la Vendée en affirmant que « ... les Vendéens sont aux Jacobins ce que les juifs furent aux nazis »³.

L'analyse de l'auteur porte *in fine* sur l'émergence du libéralisme à partir de la

1. L'auteur se fonde sur les travaux de François CROUZET, *De la supériorité de l'Angleterre sur la France*, Paris, Perrin, 1985.

2. Comme l'a montré Frédéric BLUCHE, *Septembre 1792. Logiques d'un massacre*, Paris, Laffont, 1986.

3. Il avait d'ailleurs écrit l'avant-propos de l'ouvrage sur ce sujet : Reynald SECHER, *Le Génocide franco-français, la Vendée-Vengée*, Paris, P.U.F., 1986.

liberté, définie comme profondément enracinée dans l'Occident chrétien. La liberté est une valeur commune, mais le libéralisme post-révolutionnaire ne peut prétendre en rendre compte exclusivement et fondamentalement : la valeur judéo-chrétienne de progrès reconnue par les libéraux du XIX^e siècle est antérieure au libéralisme. Elle le fonde en devenir et rend caduques les critiques qui réduisent le libéralisme « ... au seul arbitrage entre les égoïsmes que réalise le marché ». On comprend mieux la nécessité d'une redéfinition des rapports entre l'Église et l'État, qui eût permis de dépasser la rupture de 1790. L'incapacité de la démocratie française des XIX^e et XX^e siècles à unir des libertés complémentaires apparaît à P. Chaunu comme un de ses points faibles.

C'est d'autant plus grave que la démocratie doit affronter deux ennemis de la liberté qui sont l'égalité et la licence. Cependant, la science moderne intègre la dimension du temps, champ de la liberté ; sa vision de l'univers retrouve la notion de liberté, c'est-à-dire les valeurs judéo-chrétiennes, c'est-à-dire « les valeurs vraies du commencement ».

Ce livre très entier est l'œuvre d'un historien, d'un croyant, d'un homme de convictions. On pourra préférer celui-ci plutôt que celui-là, sans pour autant que diminue la haute considération portée à un grand historien français.

Tristan LECOQ.