

*Evangelio de Judas, versión directa del copto, estudio  
y comentario de José MONTSERRAT TORRENTS*

Madrid, Edaf, 2006, 198 p., 22 cm (« Arca de sabiduría »), 32 €.

André Gagné

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7548>

DOI : 10.4000/rhr.7548

ISSN : 2105-2573

**Éditeur**

Armand Colin

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 décembre 2009

Pagination : 651-654

ISBN : 978-2200-92592-5

ISSN : 0035-1423

**Référence électronique**

André Gagné, « *Evangelio de Judas, versión directa del copto, estudio y comentario de José MONTSERRAT TORRENTS* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2009, mis en ligne le 15 mars 2011, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7548> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.7548>

---

## COMPTES RENDUS

*Evangelio de Judas*, versión directa del copto, estudio y comentario de José MONTSERRAT TORRENTS, Madrid, Edaf, 2006, 198 p., 22 cm (« Arca de sabiduría »), 32 €.

La réputation de José Montserrat Torrents (= JMT) en ce qui concerne l'étude du gnosticisme n'est plus à faire. Son ouvrage en deux volumes, *Los gnósticos*, publiés en 1983 (voir le compte rendu d'Alain Le Boulluec, publié dans cette même revue, *RHR* 1985-3, p. 311), a laissé son empreinte dans la recherche scientifique contemporaine. Il n'est donc pas étonnant que l'auteur ait entrepris d'écrire sur l'*Évangile de Judas* (EvJud), un mois après le tapage médiatique ayant entouré la découverte du codex Tchacos en avril 2006. Cet ouvrage est donc un des premiers commentaires sur l'EvJud. Signalons d'emblée que l'auteur fonde sa traduction sur l'édition du texte copte établie par R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst et F. Gaudard, disponible sur le site Web de la National Geographic Society (= NGS) dès avril 2006. De ce fait, JMT n'avait pas accès à la nouvelle édition critique du codex Tchacos publiée par la NGS en 2007, ainsi qu'à la réédition en 2008 de l'ouvrage *The Gospel of Judas* paru initialement en 2006, ni à aucune autre édition récente comme celle de J. Brankaer et H.-G. Bethge, *Codex Tchacos : Texte und Analysen*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007.

Cette monographie se divise en quatre parties : (1) introduction générale ; (2) traduction de l'EvJud ; (3) commentaire de l'EvJud ; (4) essai sur la figure littéraire et historique de Judas. Dans la préface à son livre, JMT affirme que le contenu doctrinal de l'EvJud s'apparente au courant gnostique séthien.

L'introduction générale qui, à elle seule, mérite l'achat du volume, permet au lecteur non spécialisé en littérature apocryphe et en gnosticisme de saisir les paramètres d'un tel corpus et d'apprécier les subtilités de ce courant religieux des premiers temps du christianisme. Cette introduction se divise elle-même en quatre sections.

Premièrement, l'auteur offre des précisions sur les « écrits apocryphes chrétiens » et affirme que l'on ne peut faire de distinction entre des textes « canoniques » et « extra-canoniques ». C'est aussi avec raison qu'il réfute l'idée selon laquelle les apocryphes sont des textes « non authentiques ». Certes, il existe des textes authentiques, c'est-à-dire des textes sur l'origine desquels il y a consensus parmi les spécialistes (par exemple, les épîtres authentiques de Paul). Mais plusieurs textes chrétiens sont anonymes. Même si personne ne peut dire avec certitude qui a composé

les évangiles canoniques, on ne saurait nier pour autant leur valeur pour notre connaissance des origines du christianisme. Il en est de même pour les écrits apocryphes ; ils constituent une source d'information précieuse pour l'histoire du mouvement chrétien primitif. Deuxièmement, l'auteur s'efforce de définir les concepts de « gnose » et de « gnosticisme ». Selon lui, ce dernier désigne le système religieux d'un groupe juif ou chrétien de l'antiquité. La troisième section de l'introduction générale traite des principaux thèmes gnostiques développés dans l'EvJud (le Premier Principe ; la cosmologie ; l'anthropologie). On retiendra que l'élaboration du mythe des origines est des plus réussies. L'auteur est aussi d'avis que les textes séthiens de Nag Hammadi permettent de tirer une passerelle entre la spéculation juive hellénistique et les premiers balbutiements du trinitarisme chrétien. Pour ce qui est de la cosmologie et de l'anthropologie, l'ouvrage met l'accent sur la conception gnostique du monde matériel, la sphère du démiurge et la classification tripartite de l'humanité (spirituel, psychique et terrestre). La quatrième et dernière section de l'introduction générale porte sur la description du codex Tchacos et de son contenu, ainsi que sur l'histoire de la découverte, la langue du manuscrit et la mention de l'EvJud par Irénée de Lyon (II<sup>e</sup> siècle).

Les deuxième et troisième parties de l'ouvrage présentent une traduction espagnole du texte copte, ainsi qu'un commentaire suivi de l'EvJud. Après la parution de l'édition de la NGS, plusieurs spécialistes ont fait leur propre traduction de l'EvJud et du reste du codex Tchacos. Certaines traductions de Kasser, Meyer, Wurst, Gaudard ont d'ailleurs été remises en cause. De toute évidence, l'auteur ne prend pas en compte les ajustements subséquents effectués par les premiers éditeurs. Le lecteur doit être néanmoins informé de quelques problèmes de traduction relevés par les chercheurs. Il y a d'abord en EvJud 33,1, le terme gréco-copte *apophasis*, que JMT traduit par *révélation*, tout en précisant que ce mot signifie littéralement *déclaration*. Cette traduction repose principalement sur une référence à l'*Apophasis mégalé* de Simon le Mage dans la *Refutatio*, que certains attribuent à Hippolyte de Rome. Dans un article intitulé "A Critical Note on the Meaning of ἀποφασίς in Gospel of Judas 33 :1", *Laval théologique et philosophique* 63.2 (2007) 377-383, l'auteur de la présente recension a tenté de démontrer que le terme *apophasis* signifie d'abord *déni*, *négation*, *rejet* ou *exclusion*. La traduction retenue influe nécessairement sur l'interprétation du texte. Si on comprend l'*apophasis* de l'EvJud comme un déni ou une exclusion, il faudrait alors traduire les premières lignes comme suit : *La parole secrète du déni / de l'exclusion que Jésus a fait[e] à Judas l'Isariote*. Une telle traduction oriente la lecture du texte dans une direction différente de celle proposée par l'équipe éditoriale de la NGS. Ce que Jésus révèle à Judas, c'est avant tout son exclusion du salut. Cela expliquerait pourquoi Judas livre Jésus aux autorités juives dans la finale du texte : il se venge du maître en raison de son exclusion de la sainte génération. Une telle compréhension de la destinée et du rôle de Judas diffère de celle qu'en a JMT. Pour lui, l'Isariote est le chef d'une nouvelle classe d'élus (les gnostiques) et bénéficie d'une révélation des mystères du

Royaume en vue du salut. D'autres spécialistes, comme L. Painchaud (« À propos de la (re)découverte de l'Évangile de Judas », *Laval théologique et philosophique* 62.3 (2006) 553-568) et A. D. DeConick (*The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says*. Continuum, Londres, 2007), ne partagent pas cette vision de la figure de Judas. On pourrait aussi interroger la traduction du terme *daimōn* par le vocable *esprit* en EvJud 44,21. Cette manière de rendre le copte correspond à la première traduction de l'équipe de la NGS parue en avril 2006. Depuis lors, certains chercheurs, tels Painchaud (2006), Gagné (2007) et DeConick (2007), ont préféré traduire l'expression par *démon*, renforçant ainsi la caractérisation négative de la figure de Judas dans l'évangile en question. Une dernière remarque s'impose quant à la traduction de JMT et de l'évaluation positive qu'il fait de l'Isariote dans l'EvJud. Comment peut-il traduire *je akporj<sup>t</sup> etgenea et<sup>e</sup>mmau* par : "Pues me has *separado de aquella generación*" (EvJud 46,17-18), s'il considère Judas Isariote comme la représentation du parfait gnostique ? La traduction de cette phrase ne colle pas avec une évaluation positive de la figure de l'Isariote. Même si le copte est traduit de façon convenable, l'interprétation de la figure de Judas pose problème. En réalisant qu'il n'accédera pas au lieu de la sainte génération, l'Isariote fait état de sa déception et demande pourquoi il en a été écarté. Si Judas est l'emblème du gnostique accompli, pourquoi exprime-t-il son regret et pourquoi est-il séparé de la sainte génération ? En 2006, les éditeurs de l'EvJud avaient traduit : "For you have *separated me for that generation*". La traduction française de R. Kasser dans l'édition critique de la NGS (2007) de même que la réédition anglaise du volume *The Gospel of Judas* (2008) ont corrigé comme suit : « ... dans le fait que tu m'aies *séparé de cette génération-là* » ("... for you have *separated me from that generation*").

Dans la troisième partie de l'ouvrage, l'auteur explique le sens de l'EvJud en mettant en rapport des thèmes analogues trouvés dans les textes gnostiques et chez les Pères de l'Église. Ces renvois à la littérature gnostique et patristique sont d'une utilité certaine, mais passent parfois à côté de l'interprétation du texte lui-même. Il importe, certes, de déceler le cadre doctrinal de l'EvJud, mais cette opération doit suivre l'analyse littéraire plutôt que la précéder, sinon il y a risque d'appliquer une grille d'interprétation ne correspondant pas aux visées du texte. Ainsi, une étude plus pointue de la caractérisation de la figure de Judas aurait pu conduire à d'autres conclusions.

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'examen de la figure littéraire et historique de Judas. L'auteur s'intéresse à la manière dont l'Isariote est dépeint dans les évangiles canoniques et conclut que l'EvJud ne dit rien d'« historique » sur le personnage en question. Cet évangile apocryphe s'attarde plutôt sur les conflits théologiques opposant les premières communautés chrétiennes.

Malgré les petits bémols mentionnés ci-dessus, JMT fait preuve d'une connaissance approfondie du gnosticisme et des écrits se réclamant de ce courant religieux. Tout lecteur qui souhaite acquérir une meilleure connais-

sance du milieu de production des textes gnostiques, tels que l'EvJud, sera généreusement servi par cet ouvrage.

André GAGNÉ,  
*Concordia University, Montreal.*

Jacques GÉLIS, *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, s.l. [Paris], Audibert, 2006, 396 p. – [8 p. de pl.], 22 cm, 23 €.

Dès la fin du Moyen Âge, se répand en Occident la pratique du « répit » : le recours aux suffrages des saints pour obtenir, par un miracle, la résurrection momentanée d'un enfant mort-né rendant possible son baptême. C'est à ce type de culte, dont le dénominateur commun n'est pas le saint invoqué mais le motif d'invocation des fidèles, que Jacques Gélis consacre sa belle étude, prototype d'une enquête d'histoire religieuse menée à l'échelle européenne. Quatre champs d'observation, correspondant à autant de parties du livre, sont privilégiés : les mobiles des parents (« Quand vient l'enfant mort »); la pratique du recours (« Rites et dévotions »); les débats suscités par le répit (« Un miracle qui divise »); les croyances de longue durée entourant le phénomène (« Des croyances enracinées »).

Les cultes considérés constituent l'exemple type d'une dévotion « populaire » qui se forme en réponse aux évolutions théologiques. La doctrine qui refuse le salut de l'âme aux enfants morts sans baptême (les limbes constituant le seul lieu possible de leur demeure dans l'au-delà,) se précise seulement au cours du bas Moyen Âge; aussi, c'est parallèlement à ce développement que l'on assiste à une première diffusion de la pratique du répit. Le mouvement prend toute son ampleur dans les décennies qui suivent le concile de Trente : la décision qui rendait obligatoire le baptême dans un délai de trois jours, le contrôle accru de la pratique de l'ondoiement qui allait s'ensuivre inscrivait encore plus dans les consciences l'impossibilité du salut de l'âme sans avoir bénéficié du sacrement qui était censé effacer le péché originel. En même temps, les taux de mortalité infantile, particulièrement élevés en proximité immédiate de la naissance, faisaient de l'enfant mort-né un cas de figure tout à fait fréquent, et rien ne permet de croire que la perte de ces êtres laissait indifférents les parents concernés. Les témoignages sont nombreux qui montrent le désespoir des proches confrontés non seulement à la mort physique de l'enfant mais aussi à sa condamnation à la souffrance éternelle, fait d'autant plus difficile à accepter qu'une telle mort pouvait s'interpréter comme un signe qui, tout en renvoyant aux péchés des parents, se voulait prémonitoire, « le fruit mort du couple annonçant le fruit mort de la terre ».

La pratique du répit offrait ainsi une échappatoire aux parents tourmentés, et elle se popularisait aisément dans le « climat miraculeux » de la Contre-Réforme. Cependant, malgré l'existence de légendes de saints morts-nés puis ressuscités, les recours considérés n'ont pas fait surgir une hagiogra-

phie propre ; ils s'attachaient plutôt aux cultes de saints déjà établis dont certains se « spécialisaient » par la suite, comme à Sainte-Marie de Moustiers en Provence, à Moha en Belgique ou à Ursberg en Souabe, des hauts lieux du répit où tout était préparé pour recevoir les foules qui se recrutaient dans les couches sociales les plus diverses, dans un rayon d'attraction dépassant parfois nettement les limites de la fréquentation des sanctuaires à des fins thérapeutiques. La plupart de ces lieux étaient consacrés à la mère de Dieu : les corps des enfants, que les parents, dans bien des cas, n'avaient pas hésité à déterrer, étaient menés devant l'image ou la statue de la Vierge (et dans le cas d'autres cultes à proximité des reliques du saint vénéré), où les proches – dans la majorité des cas le père, parfois d'autres parents, moins souvent la mère (mais à laquelle revenait fréquemment l'initiative du départ) – attendaient ces curieux signes d'une résurrection momentanée qui, tout au moins lorsque ceux-ci duraient un certain temps et/ou que plusieurs d'entre eux apparaissaient conjointement, justifiaient le baptême *sub conditione* : un changement de couleur, de la sueur, la langue s'avancant sur les lèvres, de l'effusion de sang, l'apparence d'un mouvement. Signes que les dévots, notamment en hiver, l'été étant « la morte saison des répits » (p. 301), attendaient parfois pendant des semaines, même si, dans la plupart des cas, les miracles avaient tendance à apparaître plus tôt. Encore fallait-il qu'ils apparaissent. À Ursberg, par exemple, les sources laissent entrevoir que les recours débouchant sur un répit n'ont guère dû dépasser les 10%. Au xviii<sup>e</sup> siècle, les délais d'attente pour l'obtention du miracle ont, de plus, eu tendance à s'allonger – signe d'un sursis accru des clercs.

Depuis le dernier tiers du xvii<sup>e</sup> siècle, en effet, cette tendance commençait nettement à prendre le dessus dans le haut clergé, ce en tout cas en France, mais Rome suivait le pas dès le deuxième quart du siècle suivant. Plusieurs édits du Saint Office se prononçaient contre la pratique en question ; en 1750, les miracles à Ursberg faisaient l'objet de toute une enquête inquisitoriale, et Benoît XIV l'interdisait en 1751. On se doute qu'un tel refus n'allait guère à l'encontre de l'esprit des Lumières naissant, encore que, curieusement, les théories médicales éclairées puissent parfois venir à l'appui de la possibilité du répit. Les principaux défenseurs des cultes, avant et souvent encore après l'interdiction, restaient toutefois bien des membres du bas clergé, plus à l'écoute des besoins des fidèles, et souvent eux-mêmes les promoteurs d'un sanctuaire accueillant les mort-nés. Mais les degrés d'adhésion variaient également selon les régions. Ainsi les autorités ecclésiastiques elles-mêmes avaient plus longtemps tendance à respecter, voire à défendre les cultes là où la Contre-Réforme restait vivace, notamment dans les zones de frontière de catholicité, les miracles au bénéfice des mort-nés constituant un atout propagandiste considérable de la reconquête catholique. Aussi l'interdiction de la pratique du répit ne menait-elle pas à sa disparition pure et simple. Les cultes avaient certes tendance à se marginaliser, soit en se situant dans la sphère privée (le « répit domestique »), soit en se déplaçant dans l'espace, des villes vers les campagnes et, au-delà, vers des endroits de plus en plus reculés, vers des chapelles isolées en forêt, souvent desservies par des ermites.

Naturellement, ces évolutions ne se constatent que là où la pratique du répit ainsi que les croyances qui l'accompagnaient s'étaient pleinement établies. Or le trait sans doute le plus énigmatique qui caractérise les cultes en question réside dans le fait que ces derniers ne se sont pas diffusés dans toute l'Europe catholique. Ils trouvaient leur épice dans les Alpes et les régions limitrophes, depuis le sud de l'Allemagne jusqu'au sud-est de la France, en passant par le Jura et l'Alsace et en s'étendant de là vers le nord jusqu'aux Flandres espagnoles. En revanche, le sud-ouest de la France, la péninsule Ibérique, et l'Italie du sud ne semblent pas les avoir connus. Selon l'auteur, cette absence peut s'expliquer par l'existence de tout un ensemble de « rites de substitution », tels le baptême « par l'Eucharistie » conféré aux futures mères ou, plus simplement, l'ensevelissement clandestin des morts dans les églises ou cimetières dans l'espoir que la terre sacrée allait en quelque sorte effacer les effets négatifs du baptême manqué.

Sans doute faudrait-il aller plus loin dans l'analyse de ces « rituels de l'ombre », comme dans celles des origines médiévales de la pratique, probablement plus anciennes que ce que suggère l'auteur. De même, une approche plus attentive aux pratiques des dévots dans d'autres cultes de saints contemporains aurait permis de mieux saisir encore les particularités du répit. Éviter ces comparaisons pose en revanche problème : parfois, des phénomènes tout à fait dignes d'attention échappent ainsi aux analyses de l'auteur (les pratiques d'incubation auprès du lieu sacré, par exemple). De plus, l'interprétation des statistiques présentées est parfois compliquée par le fait qu'on ignore, pour un sanctuaire, s'il y a eu d'autres miraculés que ceux du répit, et si leur profil est le même. Ces remarques critiques n'enlèvent rien toutefois à la valeur des analyses conduites et à la richesse de la documentation livrée par l'auteur (le livre comprend aussi l'édition de nombreuses sources). Voici une étude désormais incontournable non seulement pour son sujet précis mais, bien au-delà, pour l'histoire culturelle de la première enfance, pour celle de la mort et des pratiques de dévotion. Une étude aussi qui s'inscrit de façon convaincante dans la lignée des conceptions de la « religion populaire » avancées par Alphonse Dupront, à la mémoire duquel le livre est dédié.

Albrecht BURKARDT,  
Université Lumière Lyon 2.

*Augustin au XVII<sup>e</sup> siècle*. Actes du colloque organisé par Carlo OSSOLA au Collège de France les 30 septembre et 1<sup>er</sup> octobre 2004, textes réunis par Laurence DEVILLAIRES. Florence, Leo S. Olschki, 2007, XVIII-300 p., 24 cm, 34 € (« Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura religiosa, Studi », 19).

Prenant la suite du remarquable colloque de Wolfenbüttel : *Augustinus in der Neuzeit* (1996, actes publiés chez Brepols en 1998 par Dominique de Courcelles et Kurt Flasch), ce volume réunit les actes d'un colloque international organisé par la chaire « Littératures modernes de l'Europe néolatine »

du Collège de France, avec le soutien des Archives de France, à l'occasion des 1750 ans de la naissance d'Augustin (354), rassemblant historiens, philosophes et littéraires (manquent les textes des communications de Goulven Madec, Jean Mesnard et Jean-Luc Marion). Toutes les contributions sont en français. Après un bref avant-propos du maître d'œuvre, le Pr Ossola (auteur aussi d'une méditation savante qui clôt le livre : « Augustinus sine tempore traditus »), le recueil s'ouvre par les allocutions du Cardinal Lustiger, de Mme de Boisdeffre et de Mgr Tessier.

L'étude inaugurale, celle de Jean-Louis Quantin, offre une synthèse magistrale sur la question décisive du *corpus* augustinien au xvii<sup>e</sup> siècle. Quels Augustins, en effet, ont lu ou pu lire Descartes, Arnauld, Fénelon, Jansénius, Pascal ? De quelles éditions disposaient-ils et dans quels contextes les ont-ils reçus ? Il s'agit de la construction d'un « canon », où la dimension critique et philologique n'est pas séparable d'enjeux théologiques, amplifiés dans les querelles autour de l'*Augustinus*.

D'autres contributions s'attachent à l'influence des œuvres majeures : la *Cité de Dieu* (Gérard Ferreyrolles) et les *Confessions* (C. Ossola pour la France et l'Italie, via l'exemple des *Plus tendres sentiments d'un cœur envers Dieu* ; Brian Stock pour le domaine anglais) ; à la portée philosophique d'Augustin, chez ceux qui s'en réclament (Fénelon) ou s'y opposent – Descartes, dont « l'innéisme » est étudié par Emanuela Scribano, à rebours du commentaire classique de Gilson, comme un « anti-augustinisme ». Plus paradoxal encore, Vincent Carraud s'attache à démontrer « l'anti-augustinisme de Pascal », reprenant les conclusions de son *Pascal et la philosophie* (1992) sur la méconnaissance en réalité qu'aurait Pascal notamment de la *Cité de Dieu* (lue à travers Montaigne) et des *cogito* augustinien – méconnaissance qui relève selon lui d'une divergence de fond, que d'évidentes dettes par ailleurs (voir le *Pascal et saint Augustin* de Philippe Sellier, 2<sup>e</sup> éd. 1995) ne sauraient dissimuler.

Martine Pécharman reprend elle aussi une question très rebattue : « l'analyse augustinienne du langage » dans la *Grammaire* et la *Logique* dites de Port-Royal, qu'elle renouvelle par le recours précis aux textes. Au lieu que l'étude du P. Armogathe explore un aspect au contraire quasi occulté : celui de la physique, et la contribution d'Augustin à l'émergence de nouvelles « théories de la lumière », chez Malebranche en particulier.

Dans la spiritualité française du xvii<sup>e</sup> siècle, l'importance de la volonté (L. Devillairs) et du « cœur » (Hélène Michon) est rapportée ici à ses sources augustinienues. Signalons enfin la belle étude de Benedetta Papisogli, « Abscondita memoriae » ; elle conclut à une présence paradoxale du thème augustinien de la mémoire : associé à des anthropologies qui lui sont étrangères, le voici exhibé sans être compris, « comme l'on porte avec amour des bijoux de famille dont on ne comprend pas la valeur » – sorte de trésor que la recherche paraît exhumer, et qui survivrait ainsi, ou revivrait, dans la psychologie moderne de l'inconscient.

François TRÉMOLIÈRES,  
Université de Paris Ouest – Nanterre La Défense.

*À l'angle de la Grande Maison. Les Lazaristes de Madagascar : correspondance avec Vincent de Paul (1648-1661)*, textes établis, introduits et annotés par Nivoelisoa GALIBERT, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, 543 p., ill., 24 cm (« Imago Mundi », série Textes n° 3), 36 €.

Comme l'écriture arabico-malgache connue sous le nom de *Sorabe*, la « Grande Maison » (dite *Tranobe* en langue malgache) est emblématique de la religion pratiquée dans l'Anosy au Sud-Est de Madagascar, mêlant pratiques ancestrales et islam revisité (depuis l'installation d'Arabes islamisés sur les pourtours de l'île au Moyen Âge). Découverte par le Portugais Diogo Dias en 1500, Madagascar devint alors une escale sur la route des Indes et fit l'objet de nombreuses tentatives d'implantations européennes. Après les Portugais, les Hollandais puis les Anglais aux <sup>xvi</sup><sup>e</sup> et <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles, les Français entreprirent la seule véritable tentative de colonisation et s'installèrent, sous l'égide de la Compagnie des Indes Orientales, durant une trentaine d'années (1642-1674) sur le site de Fort-Dauphin dans la région de l'Anosy, avant de se replier à l'île Bourbon. Dans ce cadre, la Congrégation de la Mission, créée par saint Vincent de Paul, entreprit l'évangélisation difficile de cette région de l'île. C'est la correspondance que ces missionnaires lazaristes entretenirent avec M. Vincent qui constitue l'objet de cette publication présentée par Madame Nivoelisoa Galibert.

Cet ouvrage s'inscrit de toute évidence dans le très vaste chantier qui renouvelle, sous de multiples aspects, l'historiographie des missions modernes. Dans la géographie de ces travaux récents, l'île de Madagascar tient une place particulière : comme le reste de l'empire colonial français, elle a bénéficié de nombreuses études en langue française sur les entreprises missionnaires. On ne peut ignorer la tentative de synthèse, *Madagascar et le christianisme*, publiée en 1993, sous la direction de Bruno Hübsch, en français et en malgache. Mais, il apparaît que, quinze ans après, cet ouvrage a encore permis des recherches qui ne s'inscrivent pas tant dans le champ des études historiques que des études littéraires, envisageant ce que l'on a pris l'habitude d'appeler les « écritures missionnaires ». Preuve pourrait en être la parution toute récente du livre coordonné par Claire Laux, *Les Écritures de la mission dans l'outre-mer insulaire : Caraïbe, Océanie, Mascareignes, Madagascar* (Brepols, 2007). Les publications de Nivoelisoa Galibert depuis une dizaine d'années s'inscrivent précisément dans ce domaine de recherches.

Professeur des universités à Madagascar, elle est membre du Centre de Recherche sur la Littérature des Voyages (Université Paris-Sorbonne), fondé et dirigé par François Moureau, dont les synthèses sur la théorie des rôles et de l'interactionnisme symbolique ont contribué à définir les problématiques du présent ouvrage. Outre sa thèse d'État intitulée *Madagascar dans la littérature française de 1558 à 1990. Contribution à l'étude de l'exotisme* (Septentrion, 1997), on doit à N.G. de nombreux articles sur les

missions à Madagascar dont la substantifique moelle est reprise dans cette présentation des lettres lazaristes.

L'étude de la littérature viatique de Madagascar a été enrichie par de récentes rééditions, comme celle essentielle de l'*Histoire de la Grande Isle Madagascar* d'Étienne de Flacourt, gouverneur de Fort-Dauphin de 1648 à 1655. C'est dans la droite ligne de l'établissement scientifique des nombreux textes anciens du xvii<sup>e</sup> siècle que se situe cette publication de la correspondance missionnaire. Adressées depuis une mission étrangère au supérieur de la Congrégation, ces lettres étaient destinées à un usage strictement interne à la Maison, pour l'information des missionnaires, puisque M. Vincent se réjouissait de chaque pas franchi par la mission dans les maisons lazaristes éparpillées dans le monde, et en premier lieu à Rome. Les vingt-six lettres publiées se trouvent dans les archives de la Congrégation de la Mission à Paris : celles réunies dans le *Registre 1501 Madagascar* ont déjà fait l'objet d'éditions partielles, mais d'autres rassemblées par M. Baldacchino, archiviste de la Maison Mère, sont inédites.

Grâce à ces archives, N.G. nous livre une brève étude prosopographique des lazaristes de Madagascar (p. 95-107) : elle recense seize missionnaires choisis par Vincent de Paul pour aller sur l'île, dont sept moururent avant d'arriver à destination. En incluant les missions avortées, l'âge moyen du lazariste au départ pour Madagascar est de 33,7 ans, ce qui représente à l'aune du xvii<sup>e</sup> siècle une maturité certaine. Toutefois, la durée du séjour à Madagascar, lequel finit généralement par le décès du missionnaire sur le lieu de sa fonction, va de trois mois à deux ans et dix mois et laisse supposer une espérance de vie de moins d'une année dans l'ailleurs missionnaire. Si l'on pense que le gouverneur Flacourt, quant à lui, put séjourner de 1648 à 1655, c'est-à-dire sept années d'affilée, suivies d'un retour à Paris, ce court laps de vie est imputable à l'abnégation (malnutrition et hygiène aléatoire, absence de vêtements de rechange, etc.) très ancrée dans la fonction apostolique. La plupart des religieux décédèrent du paludisme : les symptômes de cette fièvre des marais sont décrits avec une grande précision dans la correspondance.

Chaque lettre constitue un compte rendu de mission, parfois divisé en chapitres, mais elle est aussi narration du déroulement de cette mission incluant la période de navigation. Méthodique, le compte rendu commence par le rappel des objectifs de la mission, évoquant le récit que la congrégation de *Propaganda Fide* attend d'un explorateur. Il dresse alors un état des lieux, « leurs mœurs, leurs superstitieuses cérémonies et [...] ce que la bonté de Dieu a fait par notre moyen en ce pays » (p. 199), ainsi que les résultats obtenus avec un décompte régulier du nombre de baptisés. N.G. note toutefois des dysfonctionnements chronologiques relativement sévères qui trahissent l'*a priori* missionnaire : les chapitres intitulés respectivement « Brève description de l'île de Madagascar et de ses habitants », « Quelle est la secte ou religion du pays » et « Des coutumes civiles du pays » sont composés avant même de débarquer sur l'île.

Les premières lettres sur la mission de Madagascar furent échangées sur le territoire français entre Saint-Lazare à Paris où se trouvait M. Vincent

et, d'une part, Richelieu (lieu de résidence des prêtres), d'autre part, les ports d'embarquement. Elles nous apprennent le ton sur lequel l'ordre est transmis par le supérieur, misant sur les sentiments du prêtre désigné : « O mon plus que très cher Monsieur, que dit votre cœur à cette nouvelle ? A-t-il la honte et la confusion convenables pour recevoir une telle grâce du ciel ? » (p. 57). Quant aux lettres des missionnaires désignés, elles révèlent l'anxiété face à la nouveauté de la situation. La lettre de M. Nacquart, expédiée de La Rochelle pour Paris, est essentiellement interrogation, révélant l'impréparation parfaite à la mission en terre lointaine de ces prêtres appartenant à une congrégation, qui avait comme premier objectif de « ré-évangéliser » les couches démunies en France (p. 179-182). Au bilan, la première lettre qui fut effectivement expédiée de Madagascar est celle du 26 mai 1649 : M. Nacquart y évoque principalement la mort de son unique compagnon de mission M. Gondrée (p. 187-198). Cette lettre donne le ton de la mélancolie qui caractérise l'ensemble de la correspondance.

Ce *corpus* épistolaire révèle la réalité de la connaissance de Madagascar au XVII<sup>e</sup> siècle. Avant 1642, grâce à la grande baie hospitalière de Taolagnaro (nom malgache de Fort-Dauphin), Madagascar ne servait généralement que de lieu de rafraîchissement et d'avitaillement pour les navires sur la Route des Indes orientales. C'est ainsi que pour les premiers missionnaires, l'Inde commence au détour du cap de Bonne-Espérance, y compris sous la plume de M. Vincent : « Ce lieu, c'est l'Inde orientale, où est M. Nacquart » (p. 257). Mais l'île de Madagascar se trouva, à partir de 1642, au centre de l'effort déployé par la monarchie française en direction de la puissance navale et de la construction d'un Empire colonial. Ce changement de point de vue politique poussa à la découverte du pays, tâche à laquelle s'attelèrent des érudits comme Étienne de Flacourt et les lazaristes eux-mêmes. Les atouts de la région de l'Anosy étaient multiples : zébus, qui firent l'objet des razzias de l'établissement pour une exportation à l'île Bourbon française depuis 1642, pierres précieuses, rade d'avitaillement et de construction de navires à l'occasion, jusqu'aux victuailles, utiles au voyage des Indes, énumérées par les religieux (p. 129). Nécessairement, les missionnaires cherchèrent surtout à mieux connaître la religion du pays, mais l'absence de visibilité du culte les plongea dans une certaine perplexité même s'ils n'ignorèrent pas les influences islamiques : « quoiqu'il n'y ait parmi ce peuple aucune religion stable et déterminée puisqu'on ne voit dans toute l'île ni temple ni prêtre, il y a toutefois quelques cérémonies et observances superstitieuses qui y ont été introduites depuis cinq cents ans lorsque les Blancs (...) vinrent des côtes de Perse séduire les originaires de ce pays ; car les trouvant simples de leur nature, sans loi et sans religion, ils les tirèrent facilement aux superstitions du mahométisme, dont les uns et les autres en observent encore quelques-unes comme de ne point manger de porc, de sacrifier les bœufs avant que d'en manger, et d'autres, dont je parlerai ci-après. Il y a encore une certaine sorte d'idolâtrie » (p. 207).

Les missionnaires dénonçaient le caractère en apparence anthropocentriste de la religion dans ce pays comme entrave majeure à leur tra-

vail : ainsi le baptême aurait été entendu comme prophylactique par les autochtones. D'autre part, de manière récurrente, les lazaristes rappelaient à leur fondateur le manque de prêtres missionnaires à Madagascar au regard de l'ampleur de la tâche apostolique à accomplir. De là, dans certains écrits, le religieux laissait apparaître son impression d'esseulement, d'autant plus forte qu'il subsistait un sentiment d'inimitié et de suspicion permanent entre les Français de l'établissement et les missionnaires. En outre, la présence protestante à Fort-Dauphin constituait un souci majeur des missionnaires : ils étaient accusés de détourner les néophytes par leur prêche, de les décourager de se marier à l'Église et de blasphémer contre le Saint Sacrement. « Si l'ardeur que j'ai de voir aborder des missionnaires est grande, écrivait M. Bourdaise, le désir qui me presse d'en voir partir les huguenots n'est pas moindre. En voilà deux que Monsieur Dufour a convertis ; Dieu s'est servi de moi pour toucher le cœur d'un autre, et il s'en trouve encore un qui est sur le point de faire abjuration ; mais, hélas ! il y en a encore une quinzaine qui nous donnent bien de l'exercice. » (p. 382) Enfin, les missionnaires ne se montraient jamais prompts à baptiser les autochtones adultes craignant avant tout l'apostasie ou d'autres péchés graves, notamment sexuels : ils différaient donc le baptême jusqu'au mariage ou bien le conféraient *in articulo mortis* (p. 377-378).

Première étape de toute évangélisation en terre lointaine au xvii<sup>e</sup> siècle, l'apprentissage de la langue restait le vecteur problématique. Dès lors, la présence de l'écriture arabico-malgache en caractères autres que latins constituait un obstacle de taille à l'évangélisation de l'Anosy. Le seul instrument livresque était le *Dictionnaire* du Hollandais Frederick de Houtman, publié en 1603, trilingue néerlandais / betsimisarakana (régiodialecte de la côte est malgache) / malais. Mais il était encore insuffisant pour transmettre le message évangélique. Toutefois, la lecture de la correspondance lazariste, émaillée d'expressions malgaches, met à jour la rapidité avec laquelle les missionnaires apprenaient cette langue. Six mois à peine après son arrivée, sur son lit de mort, Nicolas Gondrée en avait acquis des éléments très appréciables, selon la lettre de son confrère Charles Nacquart : « Et comme il s'était adonné à apprendre la langue du pays, il disait en rêvant « Oui, c'est un bon mot, *Aka alino* [ce qui signifie : N'oublie / n'oubliez pas] » » (p. 193).

Cette mission évangélisatrice et ces efforts pour apprendre la langue débouchèrent sur la publication du premier catéchisme franco-malgache en 1657, translittéré en caractères latins. S'il est publié sous le nom d'Étienne de Flacourt, il est manifeste que ce furent les missionnaires lazaristes qui en fournirent la première mouture. Sur le conseil de Vincent de Paul, il ne s'agissait pas d'une traduction littérale du catéchisme français mais d'une adaptation qui fait appel aux « raisonnements pris de la nature » (p. 137) tout en adoptant la présentation classique des questions-réponses : « – Qu'est-ce que Dieu ? – Ce n'est pas un homme comme vous croyez. C'est un esprit qui connaît, sait et voit tout et qui n'a point de corps » (p. 138).

La dernière lettre fut adressée en 1661 du cap de Bonne-Espérance à M. Vincent par Nicolas Étienne, prêtre en route vers Madagascar, et qui ignorait le décès du supérieur survenu l'année précédente. Par coïncidence, cette lettre semble dresser un bilan de la mission malgache des lazaristes au moment où décédait le prélat : « Depuis plusieurs années nous nous efforçons de nous rendre à l'île Saint-Laurent appelée autrement Madagascar, pour travailler à la vigne du Seigneur y ayant pour ce apporté tous les soins et précautions imaginables, sans, pour cela, y avoir pu faire encore rien de solide et d'assuré pour entretenir les nouveaux convertis et ôter le reste des habitants de la tyrannie et esclavage de Satan » (p. 399). Quand arriva, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la seconde vague missionnaire, essentiellement britannique *via* Maurice, avant l'arrivée des jésuites français depuis La Réunion, il ne restait aucune trace de cette première tentative catholique française.

L'ouvrage que publie N.G. est agrémenté de toutes les annexes en rendant l'utilisation aisée : index, cartes, chronologie, etc. mais aussi des reproductions photographiques de la correspondance et des illustrations extraites de l'*Histoire de Madagascar* d'Étienne de Flacourt. L'historien trouvera en somme dans ce livre deux qualités essentielles : une synthèse sur l'histoire, désormais bien connue, des missions lazaristes à Madagascar, et la publication de sources, ces lettres lazaristes, qui pourront alimenter des approches comparatistes avec d'autres régions géographiques et d'autres ordres missionnaires.

Aurélien GIRARD,  
*École Pratique des Hautes Études – Université Paris XIII.*

*Correspondance de Fénelon. Tome XVIII, Suppléments et corrections*, par Jacques LE BRUN, Bruno NEVEU (†) et Irénée NOYE, Genève, Librairie Droz, 2007, 254 p., 23 cm, 63 €.

Avec ce XVIII<sup>e</sup> tome s'achève la publication de la *Correspondance de Fénelon*, commencée en 1976 sous la direction de Jean Orcibal, et menée à terme depuis le tome VI, en 1987, par Jacques Le Brun et Irénée Noye. Ce dernier volume, *Suppléments et corrections*, fait en quelque sorte pendant au premier, entièrement consacré à la présentation, par Jean Orcibal, de *Fénelon, sa famille et ses débuts*. La correspondance à proprement parler comprend désormais huit volumes, accompagnés chacun d'un deuxième où figurent notes et commentaires. L'ensemble constituera l'un des plus importants instruments de travail pour tout chercheur s'intéressant à l'histoire religieuse et politique du règne de Louis XIV. La liste des « corrections et additions aux tomes I à XVII » en fin de ce volume forme un appendice utile et peut aussi être prise comme un compliment que les auteurs se font à eux-mêmes, tant elle est brève et sans véritable portée. À cette monumentale entreprise il ne manque plus que l'indispensable volume d'index, que les éditeurs ne tarderont sans doute pas à nous procurer.

Ce tome XVIII nous donne en fait beaucoup plus que la spécification du titre, *Suppléments et corrections*, semble promettre. En plus d'une série de documents inédits ou édités anciennement, difficiles à trouver, les éditeurs nous présentent, dans la première partie du livre, une série de pièces autour du procès des *Maximes des Saints*, provenant des archives – enfin ouvertes – du Saint-Office. La seconde partie comporte un ensemble de documents moins neufs mais également d'un grand intérêt. Il s'agit de cent quarante-six « lettres spirituelles » de l'archevêque de Cambrai, souvent tronquées, sans date et sans le nom des destinataires. Elles furent publiées et republiées dans les années qui suivirent immédiatement la mort de Fénelon. Les éditeurs de l'époque ont dû choisir ce qu'il y avait, selon eux, de plus beau et de plus précieux dans ces documents, et les manuscrits originaux ont souvent été les victimes de ces opérations. Mais la collection présentée et commentée ici, bien connue donc déjà, comprend une série de joyaux qui font de ce dernier tome de la *Correspondance* comme le point d'orgue de la série. Grâce à des renvois aux nombreuses lettres spirituelles déjà publiées dans les tomes précédents, ces textes ont pu être insérés dans l'ensemble des lettres spirituelles de Fénelon, avec la numérotation de l'édition ancienne la plus citée de ces documents, celle des *Œuvres* de Fénelon de 1850.

Parmi les lettres inédites, retrouvées entre 1974 et 2005, il y a des pièces intéressantes, comme la lettre au duc de Bourgogne, ou toute une série de lettres à la maréchale de Noailles qui font voir à quel point Fénelon se méfiait de la doctrine et de la personne de son collègue de Paris, le cardinal de Noailles. Des lettres au chanoine Robert, l'ami de Quesnel, concernent la rencontre secrète qui avait été projetée entre ce dernier et l'archevêque de Cambrai, mais qui n'aura jamais lieu. Une série de lettres du généalogiste Jean du Bernat montre de nouveau à quel point Fénelon tenait à l'origine noble de sa famille. Il y a aussi de nouvelles lettres aux correspondants habituels de Fénelon, notamment aux comtesses de Gramont et de Montberon. Dans l'ensemble, ces documents nous confirment dans ce que nous savions déjà par ailleurs. Chose curieuse, cela est vrai aussi pour la vingtaine de pièces provenant du Saint-Office, que les chercheurs réclamaient depuis si longtemps et qu'après l'ouverture des archives du tribunal romain le regretté Bruno Neveu a été le premier à consulter. Là encore, il n'y a presque rien que nous ne savions ou du moins soupçonnions déjà. Certes, il est intéressant de lire les lettres originales que le roi de France et Fénelon lui-même adressèrent alors au pape, ou les rapports du nonce Delfini à Paris, par exemple sur le rôle de Madame de Maintenon dans la querelle des évêques. Mais ces documents, souvent mentionnés ailleurs, n'apportent pas non plus beaucoup de neuf. Le secret du Saint-Office se révèle être tout relatif. Beaucoup de documents qui s'y trouvent étaient connus grâce aux copies gardées dans les archives des intéressés, notamment les votes des cardinaux dans ce procès. À la Cour romaine aussi, un secret devient vite une rumeur, qui finit par figurer dans bien des documents contemporains. Après la publication de ces pièces, les historiens

des cinquante dernières années n'ont pas grand-chose à changer dans leurs versions de la querelle entre Bossuet et Fénelon.

L'intérêt de ce dernier tome de la *Correspondance de Fénelon* se trouve bien davantage dans le trésor de textes spirituels qu'il contient. Plus que l'*Explication des maximes des saints* et autres textes théoriques, ces lettres présentent un beau sommaire de la doctrine du pur amour qui a fait l'unité de sa vie, de tout ce qu'il a écrit et entrepris. Cette doctrine n'a pas seulement inspiré la direction spirituelle de ses lettres; elle est aussi dans les idées pédagogiques du précepteur, dans la politique du conseiller des ministres de Versailles, dans les préceptes de rhétorique du prédicateur, et même au centre de son livre sur *Les aventures de Télémaque*. Partout nous retrouvons la même vision, le même idéal, celui d'un amour dont tout amour-propre a disparu. « Il n'y a de fausse vie que l'amour-propre, il n'y a de véritable vie que l'amour de Dieu » (186). Cette vision, nous savons que Fénelon la doit à sa rencontre avec Madame Guyon, et elle est entée sur les dichotomies spirituelles héritées du maître de sa jeunesse, saint Augustin, dont le nom revient à maintes reprises dans ces lettres. L'opposition entre nature et surnature, entre cité terrestre et cité de Dieu, devient chez Fénelon celle entre amour-propre et amour de Dieu. Non cependant sans une certaine distorsion, car pour Augustin, qui parle en termes plutôt « objectifs », la cité terrestre est une valeur neutre tandis que chez Fénelon, pour qui compte avant tout la motivation psychologique, l'amour-propre ne saurait être qu'une force négative. Dans cette perspective la cité terrestre n'est plus qu'une « Babylone » face à « la cité de Dieu » (p. 192). Toute l'ambiguïté du « système » de Fénelon semble être là. Quand il s'agit de pédagogie ou de politique, il sait comment gouverner la cité terrestre, mais c'est toujours pour y faire régner les valeurs de la cité céleste. Le terrestre en lui-même ne semble pas pouvoir accéder à quelque valeur propre. Ces deux réalités n'en sont pas moins intimement mêlées : « l'opération de la grâce, pour se cacher, se confond insensiblement avec la nature » (p. 167). Cependant, dès que Fénelon parle spiritualité, « la nature » et le « moi » deviennent uniquement « amour-propre » et doivent « mourir ». C'est là le thème fondamental ou la métaphore préférée de toutes les lettres spirituelles à ses dirigés : « la pratique réelle et continuelle de la mort à soi-même » (p. 91), « toute la vie chrétienne consiste à mourir à soi et à vivre à Dieu » (176), « notre vie ne doit être qu'une mort lente » (187), « Dieu est celui qui fait mourir », il faut donc avoir le « goût de la destruction » (p. 207). Avec des paroles qui touchent et entraînent, Fénelon sait dire les choses les plus dures à ses dirigés. Comme un autre La Rochefoucauld, il découvre l'amour-propre partout dans notre nature : dans les sentiments, dans l'imagination, dans la raison et surtout dans « l'esprit », tant prôné de son temps. Tout le « moi », c'est-à-dire tout regard et toute pensée qui ont notre propre intérêt, même spirituel, pour objet doivent disparaître, mourir, être oubliés. Cela vaut également pour « le mourir », et pour l'abandon que celui-ci implique. Il ne faut rien voir ni savoir de tous ces mouvements, centrés sur nous-mêmes, qui nous empêchent de trouver notre centre en Dieu et en sa volonté.

Cette face négative de la médaille – on parle de nos jours de l’anthropologie négative de Fénelon – trouve sa contrepartie dans la foi inébranlable qu’il a dans un « fond de la volonté » humaine où notre nature n’est pas touchée par le mal radical de l’amour-propre. Faisant face à l’esprit en trouble, le fond reste « dans la paix » (153). Dans cette partie la plus intime de notre être blessé, dévié, nous restons libres de choisir la voie opposée, celle de la grâce, de l’Esprit, de l’amour de Dieu. À la comtesse de Mortemart, qui depuis le départ de Madame Guyon tend à prendre la place de confidente dans la vie de l’archevêque, celui-ci écrit : « le don de Dieu n’est que dans le fond le plus intime et le plus secret d’une volonté toute sèche et toute languissante ». Remplacer sa propre volonté par celle de Dieu est depuis le Notre Père des évangiles un sommaire bien connu de la vie spirituelle. Fénelon reprend cette sagesse et se demande donc comment, avec un esprit infecté d’amour-propre, nous pouvons connaître la volonté de Dieu. Celle-ci doit évidemment nous être communiquée de l’extérieur. Ici Fénelon propose trois voies qui, en fait, n’en font qu’une, car chacune d’elles représente la voix de l’Église qui dans la doctrine mystique originale de l’archevêque tend à coïncider avec la voix de Dieu. Il y a premièrement le directeur spirituel qui nous parle en homme d’Église, en homme de Dieu. Celui-ci est le porte-parole de la volonté divine, pourvu que, de notre côté, nous soyons prêts à « tout lui dire », à « être ouvert » et « ne rien cacher ». « Rien n’est meilleur que de dire tout » : cette exhortation est souvent reprise dans ces lettres. En bon psychologue, Fénelon sait comment une telle ouverture donne accès à l’être profond, au vrai, au « divin » en l’homme. Deux siècles plus tard, Freud n’agira pas différemment en faisant de ce « tout dire » la règle fondamentale de sa psychanalyse. Pareille ouverture constitue l’idéal du petit groupe de fidèles qui partagent sa foi mystique. La volonté de Dieu se fait également connaître par cette voie. Telle une communauté religieuse, le groupe guyonien aspire à l’ouverture et à l’amitié spirituelle. Les membres doivent « s’aider à mourir » (151), « en société de croix » (219), pratiquant même dans ce but la « correction fraternelle ». Enfin, voie aussi importante, la volonté de Dieu nous est révélée tout simplement par les commandements de l’Église, par ses prescriptions, sa liturgie, ses habitudes. L’adage de Fénelon n’est pas seulement qu’il faut mourir à soi, mais aussi qu’il faut obéir à l’Église : « Bornez-vous à écouter l’Église » (139). L’obéissance est au centre de sa spiritualité autant que la mortification. Les deux s’appellent et se complètent : « Le grand point est [expression qui revient souvent sous la plume de Fénelon] de se mortifier, d’obéir, de se défier de soi, de porter la croix » (120). Tout cela explique l’aversion que Fénelon ressent à l’égard du jansénisme, qu’il considère comme le plus grand danger pour la foi de son temps. Car les jansénistes ont une interprétation de la doctrine de saint Augustin d’où la liberté semble absente, et où la volonté de l’homme est touchée par le péché au même titre que toutes ses autres facultés.

Avec Fénelon – chaque page de ces lettres spirituelles en témoigne – nous sommes en plein milieu des querelles séculaires sur la nature et

la grâce. Le dualisme augustinien pèse lourd sur son époque et sur lui. Sa position est claire, trop claire parfois, il défend la liberté humaine tout en semblant sacrifier la nature qui la porte. Cette attitude est aussi celle d'une époque où l'humanisme européen se montre surtout sensible au potentiel négatif de notre « moi ». Depuis la Réforme et les dissidences de toutes sortes qui ont suivi, le bel optimisme de la Renaissance semble avoir disparu. Fénelon, né dans les mêmes terres que Montaigne mais presque un siècle plus tard, ne partage plus l'intérêt de ce dernier pour l'homme et les choses terrestres. Son centre d'intérêt n'est pas ce monde qui déçoit mais Dieu qui se cache. Fénelon fait partie de la génération de Racine et de Madame de La Fayette qui, eux aussi, sont fascinés par la psychologie humaine, mais surtout pour s'en défier.

Ces lettres spirituelles, souvent séduisantes, montrent que, s'il est un sentiment moderne dont Fénelon souffre et qu'il n'arrive pas à intégrer dans sa foi et sa vision de l'homme, c'est l'ambiguïté qui affecte toutes les manifestations de notre être, nos sentiments, notre imagination, notre langage. Le bien en nous ne saurait exister sans le mal, l'amour sans l'amour-propre ou même la haine, et, en dernière analyse, l'un ne va jamais sans l'autre. Des auteurs comme Shakespeare ou Montaigne, et du temps de Fénelon lui-même, Molière et La Fontaine vivent cette même mystérieuse et douloureuse ambiguïté sans se réfugier dans un dualisme spirituel ou psychologique. La théologie de l'époque mais aussi son tempérament incitaient Fénelon à opter pour des solutions plus claires, plus rassurantes. Cependant, si le lecteur de cette *Correspondance* ne peut plus partager la doctrine qui la nourrit, il y a tout lieu d'admirer l'élan, les intuitions, les aspirations, et bien sûr le style de ce gentilhomme archevêque. Ces lettres font partie de l'héritage intellectuel de l'homme moderne. Elles nous aident à mieux comprendre comment nous sommes devenus ce que nous sommes aujourd'hui.

Henk HILLENAAR,  
*Université de Groningue (Pays-Bas).*

Jean-Michel LENIAUD [dir.], *Le budget des cultes*, Paris, École des chartes, 2007, 231 p., 30 cm, 25 € (« Matériaux pour l'histoire » 5), 25 €.

Cet ouvrage de grand format (21x29,7), préfacé par Jean-Marie Mayeur, se compose de deux parties distinctes. La première (p. 9-105) est consacrée à la publication des actes d'une journée d'étude sur le budget des cultes qui s'est tenue le 30 janvier 2006; la seconde (p. 107-229) est une réédition scannée du précieux ouvrage éponyme de Charles-Marie Jourdain (1817-1886), qui fut publié en 1859 sous le titre *Le budget des cultes en France, depuis le Concordat de 1801 jusqu'à nos jours* (Paris, L. Hachette, II-327 p.). Philosophe de formation, orientaliste et académicien, Jourdain occupa, au cours de sa longue carrière administrative, les fonctions de chef de division de la comptabilité au Ministère de l'Instruction publique et des Cultes

sous le Second Empire. De sa fréquentation quotidienne des chiffres et des budgets, il tira ce petit ouvrage qui, sur bien des points, complète ou remplace les archives du ministère des Cultes conservées dans la sous-série F<sup>19</sup> des Archives nationales. Son utilité au sein de ce volume est une évidence.

Dans son introduction, Jean-Michel Leniaud rend hommage à l'initiative de Jean-Marie Mayeur et de Claude Langlois qui entreprirent, au début des années 1980, alors qu'ils enseignaient à l'Université de Paris XII – Val-de-Marne, une vaste enquête sur le budget des cultes à l'époque concordataire, dont l'objectif était de collecter des données brutes à partir des archives du ministère des Cultes (AN) et des tableaux de budget (BNF). Le matériau récolté demeura inexploité pendant plus d'un quart de siècle, jusqu'à ce que Claude Langlois lance l'idée d'organiser une journée d'étude consacrée au budget des cultes à l'occasion du centenaire de la loi de Séparation des Églises et de l'État. S'aidant des données collectées à l'époque, les intervenants de cette journée abordent la question budgétaire au travers de prismes aussi neufs que significatifs (les colonies, les cultes protestants et israélites, les dons et legs) ou revisitent des thèmes plus classiques (le culte catholique) sous l'angle des finances. Une contribution traite exclusivement de la question des sources archivistiques. Conservateur en chef à la section du XIX<sup>e</sup> siècle des Archives nationales, en charge de la sous-série F<sup>19</sup>, Nadine Gastaldi y présente un vaste panorama des archives des cultes pour la période post-concordataire, de leur localisation dans les services d'archives publics et des instruments de recherche qui s'y rapportent. Elle attire ainsi l'attention de l'historien sur des fonds peu connus de l'après 1905, telle la documentation produite par le bureau central des Cultes – successeur à partir de 1911 du feu ministère – et déposée à l'ancien Centre des Archives Contemporaines de Fontainebleau. Cette présentation, agrémentée de nombreuses captures d'écran, constitue un précieux guide à l'usage du chercheur en histoire religieuse qui s'interroge sur le devenir des cultes en France après 1905.

Les sept autres contributions adoptent une approche thématique et mettent en lumière trois aspects méconnus – ou du moins sous-estimés – du Concordat. Le premier concerne le traitement réservé aux cultes minoritaires. Les contributions d'André Encrevé et de Philippe Landau, consacrées respectivement aux cultes protestant et israélite invitent à balayer l'idée selon laquelle il y aurait eu une religion d'État à laquelle étaient réservés tous les subsides. On constate ainsi une augmentation nette des crédits dévolus aux Églises protestantes dès les monarchies constitutionnelles, qui se poursuit sans interruption jusqu'à l'inévitable inflexion, après 1881, sous l'influence des républicains anticléricaux. Si l'on regarde de près, la régularité de cette augmentation contraste avec les restrictions apportées aux crédits du culte catholique sous certains régimes politiques. A. Encrevé note ainsi que « sous la Monarchie de Juillet l'État fait un effort important pour faciliter la vie des Églises protestantes » (p. 25), alors que, comme le montre C. Langlois, dans le même temps le régime de Louis-Philippe diminue les sommes allouées au culte catholique (p. 70).

Si les montants consacrés au fonctionnement du culte israélite restent très inférieurs à ceux réservés aux cultes chrétiens, P. Landau en note lui aussi l'augmentation progressive à partir de la loi du 8 février 1831, qui dispose que les ministres du culte israélite recevront un traitement du Trésor public. Les trois confessions connaissent pourtant un sort commun à partir des années 1880 : bien que favorables aux républicains, protestants et juifs subissent les « dommages collatéraux » de la politique anticléricale qui vise d'abord les catholiques.

L'ouverture sur les colonies constitue le deuxième point fort de ce livre. Philippe Delisle distingue les vieilles colonies (Antilles, Réunion), où sont créés trois diocèses en 1850, de l'Algérie et du reste de l'empire colonial. Il note que les dépenses du culte dans les territoires autres que l'Algérie concernent presque exclusivement le catholicisme. En Algérie, en revanche, le culte musulman, largement majoritaire, est lui aussi rétribué par l'État et représente le deuxième poste budgétaire derrière la religion catholique. Le cas de l'Algérie se distingue également par l'évolution des crédits : le budget des cultes y demeure relativement stable à la fin du siècle et continue d'exister après l'entrée en vigueur de la loi de Séparation, l'administration craignant de détourner, par une application trop stricte de sa politique anticléricale, les catholiques algériens vers des puissances étrangères.

Les contributions de Claude Langlois, Jean-Michel Leniaud, Jean-Luc Marais et Jean-Pierre Moisset permettent enfin d'aborder la question, rarement traitée jusque-là, de la place du budget des cultes dans le financement des cultes reconnus et de la diversité des financements, aussi bien publics que privés. Dans le cas du catholicisme parisien au XIX<sup>e</sup> siècle, J.-P. Moisset souligne la place prépondérante des contributions communales par rapport au budget des cultes et l'apport indispensable des financements privés dans la rétribution du clergé. C. Langlois parle de « privatisation progressive des dépenses » (p. 71) et fait remarquer que l'augmentation constante de la générosité privée – dont les dons et legs constituent un exemple – va de pair avec le lent recul de la part des cultes dans le budget global de l'État. Sur ce point, J.-M. Leniaud invite à la prudence, rappelant à juste titre que le budget des cultes doit être compris dans un sens large et qu'il ne faut pas oublier de porter au rang des dépenses culturelles celles qu'engendrent les diverses aumôneries (militaires, des lycées, des hôpitaux, des asiles d'aliénés) et la décoration des églises, prises en charge par d'autres ministères que celui des Cultes.

Nul doute que cet ouvrage rendra de grands services aux historiens des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, spécialistes de l'histoire administrative, politique et/ou religieuse de la France. Les contributions qui éclairent judicieusement, au travers d'une approche financière, la complexité et l'originalité du système concordataire, contribuent à faire connaître des sources jusque-là mal connues, du moins rarement utilisées. Il est à regretter, de ce point de vue, que l'origine des chiffres mentionnés dans les différentes contributions ne soit pas toujours très clairement notifiée. On ne trouve ainsi pas systématiquement les cotes ou les références exactes des archives d'où sont tirées

les données statistiques. Si elle ne nuit en aucune manière à la compréhension des textes, cette lacune interdit à quiconque les lira de revenir à la source de l'information. Mais sans doute l'objectif de ce volume est-il précisément d'épargner cette peine à de futurs chercheurs en éditant des données difficilement repérables dans la masse des archives ministérielles. L'intérêt porté par les organisateurs de cette journée aux sources elles-mêmes, souligné par la réédition en appendice de l'introuvable ouvrage de Charles Jourdain, plaident en faveur de cette hypothèse. Le choix de la collection de l'École des chartes « Matériaux pour l'Histoire » prend de ce fait tout son sens.

On relèvera, avant de conclure, l'évidente dissymétrie dans le traitement des périodes concordataire et post-concordataire. Cette distinction, qui ne surprend pas étant donné le sujet traité, est néanmoins assez significative de la rupture brutale que constitue encore aujourd'hui pour l'historiographie religieuse la loi de Séparation. Seule l'intervention de J.-L. Marais sur les dons et legs à l'Église catholique prolonge – et encore de manière succincte – l'étude jusqu'aux années 1950 avec l'analyse du devenir de ces libéralités après 1905. Face au vide bibliographique que constitue la question du financement des cultes reconnus et de leurs rapports avec l'État laïc au xx<sup>e</sup> siècle, l'intervention de N. Gastaldi sonne comme une invitation à défricher plus largement cette terre encore vierge à partir de sources qui s'annoncent prometteuses. Il n'y a plus qu'à espérer que son appel sera entendu.

Séverine BLENNER-MICHEL,  
*Université de Picardie.*

Patrick CABANEL, *Entre religions et laïcité. La voie française : XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Toulouse, Éditions Privat, 2007, 315 p., 24 cm, 19 €.

L'analyse que propose P. Cabanel de la laïcité est proprement historique. Pourquoi une telle affirmation, redondante au regard de l'inscription disciplinaire universitaire de l'auteur ? Principalement en raison de la caractéristique des études concernant la laïcité, la diversité disciplinaire de leur approche. Certains auteurs ont décidé d'écarter les faits pour s'en tenir à l'étude de la cohérence conceptuelle ; tel est le cas, entre autres, du dernier livre de C. Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité ?* (Vrin, 2007). Le choix de P. Cabanel est donc différent. Son principal apport réside dans l'analyse du détail de l'avènement contourné de la laïcité en France, tant sur le long terme qu'au moment du vote de la loi en 1905.

Recueil d'articles, son livre propose trois regroupements, le premier étudiant « le temps long de la question religieuse », le second resserrant la focale autour du « trentennio laïcisateur (1882-1910) », le dernier s'intéressant à l'exportation de la laïcité.

L'un des intérêts principaux de cet ensemble réside, outre la clarté de l'exposition, dans la volonté de présenter l'histoire de la laïcité en France

dans toute sa complexité. Cela amène l'auteur à proposer, dans le premier article, une grille chronologique, où il propose de superposer aux trois seuils de laïcisation de Jean Baubérot une approche plus longue selon laquelle tous les siècles « la France change de solution à la question religieuse ouverte par l'implantation définitive de la Réforme » (p. 18). Les analyses du détail du choix de la séparation sont traitées dans deux articles de façon précise, montrant une nouvelle fois la complexité du processus législatif, suite d'hésitations et de remaniements. Une autre analyse de détail, mais dont l'enjeu est d'importance pour l'appréciation de la laïcité française au-delà de la radicalité revendiquée de ses principes, réside dans la grille proposée p. 194 faisant la synthèse à la fois des accommodements laïques spontanés, des attaques catholiques et du bilan de ce que l'auteur appelle les « tempéraments » de la loi de 1905. Cette loi fut à la fois le résultat d'une histoire longue, mais aussi d'hésitations et d'ouverture dans les années de part et d'autre de 1905. P. Cabanel dresse de la sorte un tableau nuancé de cette loi, loin de l'image radicale de séparation qui lui est habituellement associée.

On peut regrouper une partie des autres articles en les rapportant à « la difficulté de l'apprentissage, par l'État, du pluralisme et de la neutralité » (p. 130). Il s'agit d'abord de l'analyse de la « violence républicaine » (p. 111), du combisme en particulier, mais aussi de la période des inventaires, ou de celle de l'épisode de l'expulsion des congrégations ; la même difficulté se retrouve dans l'analyse de l'application complexe de la loi dans les colonies. Enfin, quelques articles proposent des analyses plus circonscrites, mais souvent passionnantes, comme l'étude portant sur le « contrôle de la voie publique ». La question des signes, sur laquelle se concentrent les débats sur la laïcité depuis une quinzaine d'années, y acquiert une profondeur de champ appréciable : « Au moins l'histoire peut-elle apprendre aux protagonistes des querelles d'aujourd'hui que les causes qu'ils épousent ont un passé parfois lointain » (p. 59).

Un regret pour finir, concernant l'emploi des notions de « violence républicaine », ou de haine démocratique, reprises à Jean Baubérot. On aurait aimé que l'historien, soucieux par ailleurs de produire une analyse contextualisée et nuancée, rapporte cette supposée haine à la violence symétrique, sinon originelle, des adversaires catholiques de la République, dont il rappelle d'ailleurs quelques-uns des mots d'ordre dans l'un de ses articles, consacré aux « Catholiques sous la République » (par exemple p. 129). Lorsque l'on se souvient des positions odieusement antisémites de certains courants catholiques publiquement influents lors de l'affaire Dreyfus, les réactions républicaines prennent une tout autre signification. Mais cette dernière réserve n'obère en rien l'intérêt de la lecture de cet ouvrage.

Nicolas PIQUÉ,  
*Université Grenoble I (IUFM).*

Jérôme BOCQUET, *Missionnaires français en terre d'Islam : Damas 1860-1914*, Paris, Les Indes savantes, 2005, 351 p., 24 cm, 35 €.

L'ouvrage de Jérôme Bocquet, issu de sa thèse de doctorat, est le premier tome d'une monographie consacrée à l'une des illustrations de la présence française au Levant : le collège des Lazaristes de Damas. Le volume présente un premier pan de l'histoire contemporaine de cette institution (les Lazaristes sont d'installation ancienne dans cette région), du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à la Première guerre mondiale incluse. (Le deuxième volume, consacré au XX<sup>e</sup> siècle est paru en 2008 chez le même éditeur : *La France, l'Église et le Baas*, Paris, Les Indes savantes, 2008.) Il s'insère dans une école historiographique récente, désormais bien installée : participant d'une « histoire apaisée » du Moyen-Orient, facette d'une écriture « postcoloniale » de l'histoire de cette région, elle cumule, en raccourci, histoires religieuse et diplomatique, intégrant et souhaitant valoriser ces deux dimensions en mettant en avant les fonctions éminemment politiques d'établissements perçus jusque-là comme seulement religieux. De brèves études de cas portant sur des établissements ou des monographies plus conséquentes, retraçant l'histoire d'établissements, d'ordres ou de congrégations enrichissent désormais cette historiographie. De manière arbitraire, outre nos propres travaux, on pourra mentionner trois études : celle du Franciscain Giuseppe Buffon, tentative plus ou moins concluante d'application à la Custodie de Terre Sainte de la « science des organisations » (*Les franciscains en terre Sainte 1869-1889 – Religion et politique, une recherche institutionnelle*, Paris, Éd. du Cerf, 2005) ; celle de Dominique Avon, dont l'exhaustivité dépasse toutefois les strictes limites de notre cadre (*Les Frères prêcheurs en Orient – Les dominicains du Caire*, Paris, Éd. du Cerf, 2005) ; et, à paraître, l'analyse en profondeur de la présence jésuite au Liban de Chantal Verdeil (*Missionnaires jésuites et chrétiens d'Orient dans l'Empire ottoman des réformes*, Paris, Les Indes Savantes). L'ouvrage dont il est ici question en est une nouvelle et belle illustration.

Établissement catholique et français, le collège des Lazaristes de Damas représente un élément clé du dispositif d'institutions dépendant à la fois d'une congrégation (la Congrégation de la mission, fondée par saint Vincent de Paul), du Vatican et de Paris. On le sait bien désormais, cette triple dépendance ne constitue en soi aucune contradiction intrinsèque, dans une période où l'anticléricalisme hexagonal n'est pas un article d'exportation et où les besoins respectifs font surmonter certaines réticences. Les religieux – français dans leur très grande majorité – se plient aux politiques et fonctionnaires par trop interventionnistes, qui insistent sur une caractéristique plus française que catholique, puisqu'ils bénéficient, en règle générale, de la bienveillance des réseaux consulaires français. Les politiques acceptent les desiderata catholiques – universels – de ces religieux, trop heureux de cette présence française exercée à moindres frais. Le Vatican pour sa part n'a guère de choix que de s'accommoder d'une présence catholique et fran-

çaise qui illustre, encore, le caractère majoritairement français du recrutement missionnaire. Tel est le triangle dans lequel s'insère l'action des Lazaristes en Syrie. C'est ce terrain qui constitue néanmoins leur contexte direct, en direction et en vertu duquel ils agissent, avec ses caractéristiques propres : milieu urbain, quartier chrétien, clientèles, un milieu qui doit influencer sur leur manière de vivre et d'agir ; en retour, un milieu sur lequel ils tentent d'influer.

J. Bocquet retrace l'histoire d'une éducation citadine, d'un établissement missionnaire et civilisateur, recréé en 1864 suite à l'affaire du Liban (les massacres de 1860, moment fondateur et pierre de touche dans les mémoires chrétiennes orientales). Le tableau qu'il livre, très dense, permet une approche intime de la présence culturelle française, *volens nolens* outil de colonisation. Il relate aussi avec moult détails le quotidien des religieux, Français du XIX<sup>e</sup> siècle pas vraiment préparés à un long séjour en Orient, à une longue séparation d'avec leur patrie, mais qui, en règle générale, s'adaptent à leur nouveau milieu. Un quotidien fait de grands projets, d'accomplissements, mais aussi de situations pénibles (difficultés financières récurrentes, catastrophes petites et grandes). Ce quotidien est aussi celui d'élèves inscrits là, souvent à grands frais, par leurs parents, qui y voient, à juste titre, la possibilité de confirmer une position ou de lancer une ascension sociale ; les détails portent sur leur formation scolaire, au nom de la « mission civilisatrice française », en vue de la « régénération » de l'Orient, et sur leur édification religieuse, en faveur de la catholicité (latine, francophone, s'entend).

Une telle communauté transporte avec elle des représentations très fixes. Catholiques ultramontains, les Lazaristes ont des relations difficiles avec le christianisme oriental (notamment les orthodoxes, représentants du « schisme »), même si, sous Pie IX et surtout sous Léon XIII, le Vatican promeut un rapprochement. Missionnaires, ces religieux se considèrent comme un outil de lutte contre le protestantisme par le biais de l'enseignement et de la religion : un protestantisme (« hérésie ») perçu alors comme un concurrent dans la course aux conversions alors engagée. Roland Löffler montre que cette concurrence est plus imaginaire que réelle, le protestantisme de son côté n'obtenant guère de réussite dans son prosélytisme (*Protestanten in Palästina – Religionspolitik, Sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes, 1917-1939*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008). Tandis que le monde musulman leur semble pour le moins hostile et farouche – héritage des souffrances subies ou ressenties de 1860 – et difficilement réductible, en dépit de leur propre zèle. Sans parler du judaïsme, perçu plutôt négativement (avec de toute façon emprise de l'Alliance israélite universelle). Au total, les Lazaristes français de Damas tranchent fortement avec leurs confrères allemands établis à Jérusalem, bien plus acculturés. Leur tentation est grande d'une étroite solidarité avec chrétiens unis, pour constituer une communauté levantine influencée par les valeurs françaises, au milieu d'un océan majoritairement différent. Constructifs par leur contribution à une amélioration de l'enseignement et à une intrusion de la modernité dans

un Empire ottoman (en apparence) attardé, les Lazaristes sont en même temps facteurs de désunion, car l'enseignement qu'ils prodiguent participe d'une communautarisation de la Syrie, donc suscite l'éclatement de l'Empire ottoman – et cela même si le recrutement des élèves est large et s'accompagne d'une arabisation, voire d'une turcisation des programmes. Ils œuvrent, dans cette première époque, au renforcement d'un « bastion chrétien », incarnation imaginée d'une chrétienté des origines, rénovation de la Croisade pleinement assumée qui souligne, en contrepoint, la baisse de la religiosité occidentale ; un bastion qu'ils veulent protéger de toute tentation extérieure (protestante, orthodoxe, musulmane), à défaut d'aboutir à des conversions au catholicisme latin.

L'établissement et les Lazaristes sont livrés à leur contexte, proche et lointain. Les privilèges français sont progressivement négligés, au profit d'autres nations catholiques (Italie, et même Allemagne). Au début du xx<sup>e</sup> siècle, les Lazaristes pâtissent du fait d'être l'une des rares congrégations autorisées : les fils de « Monsieur Vincent » peuvent rester en France, puisque leurs établissements ne sont pas fermés ; la communauté lazariste damascène ne profite donc pas du mouvement d'exil des religieux consécutifs à la radicalisation de l'anticléricalisme français, alors que la concurrence semble s'amonceler : catholique (sondages – sans suite – de la part des Frères des écoles chrétiennes) ou laïque (intérêt de la Mission Laïque Française).

La Première guerre mondiale, la mobilisation des plus jeunes et l'expulsion des plus âgés d'entre les religieux, avec la réquisition des bâtiments par les Ottomans, mettent un terme, provisoire, à la présence lazariste en Orient, à l'image des autres communautés catholiques et françaises, qui s'attellent alors aux préparatifs d'un retour programmé.

Dominique TRIMBUR,

*Centre de Recherche français de Jérusalem.*

Rodney STARK, *Le Triomphe de la Raison : pourquoi la réussite du modèle occidental est le fruit du christianisme*. Traduit de l'anglais (américain) par Gérard HOCMARD, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, 357 p., 23 cm, 22 € ; *The Victory of Reason : How Christianity Led to Freedom, Capitalism and Western Success*, New York, Random House, 2005.

Dans son premier numéro de 2007, la *Revue de l'Histoire des Religions* regrettait voilà peu que le sociologue américain Rodney Stark fût encore si méconnu en France. Cette lacune est à présent comblée par la traduction de son dernier ouvrage : *Le triomphe de la Raison*. Provocateur, le sous-titre tend à relier de manière univoque au christianisme le succès du modèle occidental de civilisation. Le titre américain est encore plus explicite puisqu'il détaille les éléments de ce succès : la liberté et le capitalisme, tout en insistant davantage qu'en français sur la notion de « choc des civi-

lisations ». C'est l'achèvement d'une trilogie consacrée au développement du monothéisme, d'abord dans l'Antiquité puis aux époques médiévale et moderne, où il distingue l'impact du judaïsme et de l'islam de celui du christianisme, dont il fait notamment le seul accoucheur de la science (*One True God – Historical Consequences of Monotheism*, Princetown-Oxford, Princetown University Press, 2003 ; *For the Glory of God – How Monotheism led to Reformations, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery*, Princeton, Princeton University Press, 2003). L'ouvrage recensé aujourd'hui est foisonnant et riche car l'auteur dépasse la seule sociologie en empruntant à l'histoire, à la théologie ou aux sciences économiques pour argumenter autour de ses problématiques favorites.

Rodney Stark se veut aussi vulgarisateur car les exemples cités ne pas sont toujours connus du grand public. Cependant, ils sont choisis parce qu'ils lui permettent de s'en prendre à l'idée reçue selon laquelle l'Occident n'aurait enfin eu accès aux Lumières, après le noir Moyen Âge, que par le rejet du christianisme. La meilleure illustration française récente de ce topos est le *Traité d'athéologie* de Michel Onfray. Or, Rodney Stark démontrait déjà, dans *For the Glory of God*, que la chasse aux sorcières connue par l'Europe et la Nouvelle Angleterre de la fin du <sup>xvi</sup>e au milieu du <sup>xvii</sup>e siècle – n'y a-t-il pas de meilleur exemple de l'obscurantisme chrétien ? – était en fait un dommage collatéral du progrès de la raison et de l'État moderne. Les plus grands chasseurs de sorcières de la Renaissance n'étaient pas des religieux, mais le plus souvent des laïcs, des agents de l'État ou de grands « intellectuels » férus de pensée antique, à l'image du Français Jean Bodin (1530-1596) ou du Lorrain Nicolas Rémy (mort en 1616). Pourtant, les musées de la torture qui se multiplient aujourd'hui en Italie et même en France montrent systématiquement un brutal dominicain tendant un crucifix aux touristes.

Rodney Stark présente d'abord les causes du succès de l'Occident. Selon lui, la théologie chrétienne et la scolastique auraient enfanté la liberté individuelle et favorisé le développement de la raison. Contre John Locke, le sociologue de l'université Baylor commence par réhabiliter la théologie médiévale généralement présentée comme un ensemble figé. Remettant en cause l'image du théologien qui risque le bûcher pour toute innovation, il insiste sur la capacité de changement des penseurs chrétiens depuis saint Augustin. Cette propension à évoluer est même pour eux une obligation morale, Dieu ayant fait don à l'homme de la raison. D'où une comparaison avec l'islam et notamment avec la rigidité du droit musulman qui s'intéresse essentiellement à maintenir l'existant, alors que la théologie chrétienne suppose à l'inverse l'idée de progrès.

Pour Stark, les découvertes scientifiques qui s'accélérent à partir de la Renaissance ne sont pas la conséquence des retrouvailles avec l'Antiquité ou le signe de l'irruption de la pensée laïque mais la simple suite des découvertes de la scholastique médiévale, à l'image du recteur de l'université de Paris, Jean Buridan (1300-1358), qui anticipe largement Newton et le mouvement universel. Le sociologue rappelle combien la foi de Galilée, Kepler, Descartes ou Newton avait été fondamentale dans leurs recherches

scientifiques. Dans la perspective d'un monde bien ordonné, les progrès de la recherche sont même utilisés par l'Église pour lutter contre l'irrationnel. Comme l'a montré Louis Châtellier (*Les espaces infinis et le silence de Dieu – Science et Religion, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Aubier, 2003), il n'y a donc pas de hiatus entre sciences et christianisme à l'orée des Temps modernes, bien au contraire. L'affaire Galilée est ainsi davantage le fait d'une concurrence politique et scientifique au sein de l'Église romaine qu'une condamnation en soi de la science.

L'auteur minimise l'impact de la redécouverte des Anciens parce qu'il pense que la philosophie grecque, loin d'avoir anticipé la science, aurait au contraire retardé son avènement en raison de sa logique interne. Après avoir rappelé ce qui a également freiné le développement de la pensée chinoise, l'auteur s'attarde sur la philosophie grecque qui rejette l'idée de progrès au profit d'un éternel recommencement. L'idéalisme platonicien, l'attribution du mouvement des corps à des « motifs » et non à des « causes » ont constitué des blocages conceptuels au développement de la pensée scientifique. Or, là où il avait été précieusement conservé par les copistes, notamment dans le monde arabe et à Byzance, « le savoir grec était une barrière » qui étouffa selon Stark les progrès intellectuels. Il montre par exemple combien la pensée d'Averroès contribua à fossiliser la recherche nouvelle au profit d'une fixité du système aristotélicien.

À l'inverse des autres religions qui insistent davantage sur les grandes obligations collectives, le christianisme s'était penché très tôt sur les droits individuels. L'auteur relie donc directement la recherche théologique chrétienne à la naissance de l'individualisme puisque le péché, le libre arbitre et par voie de conséquence le salut sont personnels. Dans *Le Christ philosophe* (Plon, 2007), Frédéric Lenoir insiste, lui aussi, sur la rupture introduite par le christianisme qui situe l'individu au-dessus du groupe, l'éthique avant le politique. Ceci explique le questionnement sur la liberté individuelle et le combat originel de l'Église contre l'esclavage qui disparaît peu à peu en Occident du fait même que chacun était admis aux sacrements. Cette analyse ne fait pas l'unanimité, Robert Fossier, Georges Duby et Robert Lopez niant la volonté de l'Église d'éradiquer l'esclavage ou attribuant sa disparition à des découvertes techniques et à une rationalisation économique. Mais l'auteur attribue ces différences d'interprétation à la force du modèle marxiste dans les années 1950-1970. Cette proposition est enfin très polémique à l'heure où l'on exige de l'Occident une repentance sur la question de l'esclavage africain.

La vision d'une Europe sombre dans les ténèbres après 476 est pour lui un canular lancé par Edward Gibbon et par des philosophes des Lumières violemment antireligieux et anticatholiques. Le préjugé négatif contre les cathédrales « gothiques » date d'ailleurs de cette époque. Or, Rodney Stark souligne combien le Moyen Âge fut une époque de progrès technique et comment les grandes abbayes jouèrent un rôle décisif dans l'innovation : sélection d'espèces animales et végétales, assolement triennal, attelages, diffusion des moulins, industrialisation de la fabrication du papier, fabrication du verre, horlogerie, polyphonie et notation musicale etc.

Mieux, les religieux avaient posé les bases du capitalisme. D'une manière très empirique, ils ont expérimenté tout ce qui fera plus tard la grande économie, ce qui permet à Randall Collins (*Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press, 1986, p. 47) de parler d'un « capitalisme religieux ». Le même dit d'ailleurs des moines, paraphrasant Max Weber, « qu'ils possédaient l'éthique protestante sans le protestantisme ». Pour gérer leurs exploitations, ces religieux avaient dû très tôt résoudre des problèmes concrets mais aussi conceptuels relatifs à la productivité, à la logistique, à la division du travail au sein d'un réseau ou à l'utilisation des revenus. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, les théologiens chrétiens avaient tranché la question du prêt à intérêt donc celle de la gestion du risque et de l'investissement qui sont à la base du capitalisme. Longtemps avant Adam Smith, saint Albert le Grand avait théorisé les notions de « juste prix » et « d'intérêt légitime » développées après lui par saint Thomas d'Aquin. Mais, comme l'affirme Maxime Rodinson, l'islam n'a au contraire jamais reconsidéré ses règles en la matière.

La question des origines du capitalisme et celle de la liberté individuelle amènent tout naturellement Rodney Stark à examiner les fameuses thèses de Max Weber. S'il agrée la liaison trouvée par le grand sociologue allemand entre la foi et le progrès économique, il déconstruit son modèle liant protestantisme et capitalisme pour l'étendre à l'ensemble de la civilisation chrétienne occidentale. Au passage, Stark égratigne Weber dont il rappelle les préjugés anti-catholiques mais aussi, ce qui était moins connu, les manipulations concernant ses sources.

Ce n'est pas tant l'écart entre catholicisme et protestantisme ou entre tel ou tel culte protestant qui explique les progrès du capitalisme et de la liberté (les deux sont toujours liés chez Stark) que la capacité du christianisme en général à endiguer les effets délétères de la tyrannie sur l'économie, en limitant le pouvoir des princes. Pour lui, le christianisme est fondateur de la liberté individuelle, de l'État de droit, de la justice et par voie de conséquence de la démocratie. Frédéric Lenoir le reconnaît en soulignant la primauté occidentale en matière de démocratie liée explicitement au christianisme. D'où le choix de décrire longuement et finement l'histoire des cités italiennes, des Flandres ou d'Angleterre afin de corrélérer les avancées et les reculs du capitalisme avec ceux de la liberté et du despotisme.

Il corrige ainsi sérieusement notre vision de l'histoire économique des Flandres. Le succès d'Anvers remonte bien avant Luther et lorsque le protestantisme s'y développa, il recruta d'abord dans les campagnes et chez les ouvriers tandis que les familles « capitalistes » restèrent pour la plupart fidèles à Rome. De même, le relais pris par Amsterdam n'est pas le fruit « de sectes protestantes à l'éthique particulière » mais il est dû à la migration des catholiques chassés d'Anvers par la guerre ou par la réglementation étouffante prise par l'Espagne en matière d'économie. Pour les mêmes raisons, certains vinrent même d'Italie. Au moment où Amsterdam arrive au zénith de sa puissance, l'essentiel de la production, du commerce mais aussi de la banque étaient d'ailleurs encore entre les mains des catho-

liques. Dans le même ordre d'idée, l'image du notable hollandais calviniste au sévère habit noir est davantage une création des peintres qu'une réalité, la plupart ayant conservé des habits identiques à ceux des papistes. Et puis Rodney Stark rappelle que les populations catholiques des Pays-Bas firent souvent alliance avec les protestants contre Madrid, ce qui l'autorise à ne pas parler ici d'une guerre de religion.

C'est ainsi plutôt au mercantilisme et aux excès de la monarchie absolue que le sociologue américain attribue le retard français et le déclin espagnol. Contre l'image idéale d'une monarchie espagnole très catholique alliée à la Sainte Inquisition, Rodney Stark rappelle avec justesse que les rois d'Espagne, comme ceux de France, se sont fréquemment opposés à la papauté.

Le dernier ouvrage de Rodney Stark est donc un livre très économique où on oublie paradoxalement parfois un peu la religion. La critique de la monarchie absolue ainsi que quelques a priori au sujet de la France choqueront peut-être l'historien hexagonal. Le livre a néanmoins la vertu d'ouvrir le débat et de poser des questions dérangementantes. L'auteur ne cache en effet pas qu'il s'inspire de la théorie libérale, ce que d'aucuns jugeront trop américain. Et il relie (oh sacrilège!) le développement de la démocratie et des droits de l'homme à celui de la liberté d'entreprise. Cela ne suffit pas à décrédibiliser sa vision des choses. La remise en cause de nos certitudes ne peut se faire que par la confrontation des points de vue. Le *Triomphe de la Raison* contribuera à cette démarche nécessaire.

Même si le livre ne s'intéresse pas directement au concept de « choc des civilisations » à la manière d'Huntington et consorts, l'idée demeure en filigrane. Comme on l'a vu, il est assez politiquement incorrect d'établir en France une relation entre religion et progrès, encore plus d'établir une gradation entre les différents cultes. Si encore comme Max Weber on sépare protestantisme et catholicisme, les choses demeurent acceptables. En revanche, opposer les religions, notamment christianisme et islam, choque. C'est peut-être d'ailleurs un des points faibles du livre, du fait de la légèreté de l'argumentation concernant la religion musulmane. Sans doute un futur ouvrage de Rodney Stark s'attardera davantage sur ce thème.

Cependant, reconnaître que les religions, comme tous les systèmes de valeurs, ont pu constituer des facteurs facilitant ou freinant l'accès au progrès, à la raison, à la science, à la démocratie revient à combattre le relativisme culturel aujourd'hui dominant et qui a été popularisé à partir des universités américaines que l'auteur connaît bien. Attention, il ne s'agit pas de racismes, l'accusation serait trop facile et trop grave, puisque l'auteur n'invoque pas une inégalité en soi des peuples et des cultures. Ne revenons pas sur la polémique à laquelle Claude Lévi-Strauss lui-même dû répondre dans *Race et Culture*. En revanche, il est tout à fait acceptable, mais pas politiquement correct, de reconnaître que les religions ne sont pas neutres et qu'elles n'agissent pas de la même manière dans le processus de civilisation en donnant à leurs fidèles des armes différentes pour aborder l'avenir.

Le retour des religions sur le devant de la scène, que chacun a en tête en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, est à bien des égards une des formes prises par la mondialisation. Le phénomène mériterait d'être analysé à partir des positions de Rodney Stark ne serait-ce que pour en évaluer, de manière stratégique, les conséquences futures<sup>1</sup>.

Frédéric SCHWINDT.

1. Frédéric Schwindt, « Religion et Mondialisation », *La Mondialisation, une chance pour la France et pour l'Europe?* Rapport du comité 6 présenté à M. Christian Poncelet, président du Sénat, et au général de corps aérien Labaye, directeur de l'Institut, 170<sup>e</sup> session régionale de l'Institut des Hautes Études de Défense Nationale – Metz-Nancy, Pont-à-Mousson, 26 octobre 2007.