

Retour vers le futur : l'idée de religion universelle au XIX^e siècle

Tomasz SZYMAŃSKI
Université de Wrocław

L'élargissement de l'horizon religieux initié dans les temps modernes mène au XIX^e siècle à de profonds changements dans la perception du fait religieux. Avant que ces changements n'éclatent dans ce qu'on nomme la crise moderniste, un long travail de maturation des mentalités et des consciences s'est effectué, accéléré par la Révolution et son attente d'une régénération totale de l'humanité¹, attente quasi-eschatologique d'un monde nouveau où la religion serait elle aussi le signe d'une mutation sociale profonde et globale.

La prise de conscience de la pluralité des religions, renforcée par les progrès de la critique biblique, prend dans les temps modernes plusieurs directions : celle de l'apologie propre au catholicisme, celle de la religion naturelle et de la recherche d'un dénominateur commun de tous les cultes, celle de la révélation primordiale et d'une tradition ésotérique qui en serait issue, celle enfin de l'étude comparée des religions, stimulée par les explorateurs et les missionnaires, avant de s'émanciper en discipline du savoir autonome et aconfessionnelle. Vers la fin du XVIII^e siècle, Volney et Dupuis, le premier dans *Les Ruines*², le second dans *l'Origine de tous les cultes, ou la Religion universelle*³, sonnent le glas de la religion. Allégorie des phénomènes naturels et astronomiques, culte de l'Univers-Dieu, la religion universelle de Dupuis est une religion qui a perdu sa raison d'être. Mais même morte et ensevelie sous les raisonnements, la religion resurgit sous de nouvelles formes. Condamnée à un passé révolu, elle se recrée et se transforme sans cesse, promesse d'un nouvel avenir.

C'est bien ce que constate Benjamin Constant dans son ouvrage *De la religion*, dont les cinq volumes paraissent dans les années 1824-1831 :

Il y a, nous l'avons dit, quelque chose d'indestructible dans la religion. Elle n'est ni une découverte de l'homme éclairé qui soit étrangère à l'homme ignorant, ni une erreur de l'homme ignorant dont l'homme éclairé se puisse affranchir. Mais il faut distinguer le

1. N. Jacques-Lefèvre, « Interprétations eschatologiques de la Révolution française », in D. Galligani, C. Leroy, A. Magnan et B. Saint Girons (dir.), *Révolutions du moderne*, Paris, Éditions Paris-Méditerranée, 2004, p. 271-281.

2. Volney, *Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Paris, Volland, 1791.

3. Un abrégé de cet ouvrage volumineux est publié peu après sa parution : Ch.-F. Dupuis, *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris, H. Agasse, 1797-1798.

fond d'avec les formes, et le sentiment religieux d'avec les institutions religieuses [...] tandis que le fond est toujours le même, immuable, éternel, la forme est variable et transitoire⁴.

« Mais toute forme positive, – écrit Constant plus loin – quelque satisfaisante qu'elle soit pour le présent, contient un germe d'opposition aux progrès de l'avenir⁵ » : entre forme religieuse et sentiment religieux, entre principe conservateur se nourrissant des intérêts de l'autorité sacerdotale et principe de perfectibilité⁶, manifestation de ce qui dépasse l'être humain, de son élan vers l'infini et l'inconnu⁷, se réalise la marche de l'histoire des religions. Mais comme l'affirme Pierre Deguise, « Constant s'est bien gardé de prophétiser la religion de l'avenir et même de préciser dans quel sens il voyait le “perfectionnement” du christianisme. Pour lui en tout cas, c'est la religion du sentiment religieux, si éloigné de toute détermination, qu'il n'exclut pas le doute⁸ ».

Il n'est pas question de « religion universelle » chez Constant, dont la pensée s'articule autour de la notion de sentiment religieux, évoquée dès 1804, date de son voyage en Allemagne avec madame de Staël (1803-1804). Or, chez la compagne de Constant, le terme de « religion universelle » apparaît bel et bien, dans l'ouvrage *De l'Allemagne* qui verra le jour en 1810-1814 (quatrième partie, chapitre I) :

Beaucoup de gens nieront ce sentiment de l'infini, et certes ils sont sur un excellent terrain pour le nier, car il est impossible de le leur expliquer ; ce n'est pas quelques mots de plus qui réussiront à leur faire comprendre ce que l'univers ne leur a pas dit. La nature a revêtu l'infini des divers symboles qui peuvent le faire arriver jusqu'à nous : la lumière et les ténèbres, l'orage et le silence, le plaisir et la douleur, tout inspire à l'homme cette religion universelle dont son cœur est le sanctuaire⁹.

Le contexte dans lequel madame de Staël parle de religion universelle est éclairant. Moins portée à l'analyse intellectuelle que son compagnon, et plus réceptive aux éclairs de l'intuition et de l'enthousiasme, elle n'en cite pas moins l'une des sources majeures de la pensée religieuse du romantisme, à savoir Gotthold Ephraïm Lessing :

Lessing dit, dans son *Essai sur l'éducation du genre humain*, que les révélations religieuses ont toujours été proportionnées aux lumières qui existaient à l'époque où ces révélations ont paru. L'Ancien Testament, l'Évangile, et, sous plusieurs rapports, la réformation, étaient, selon leur temps, parfaitement en harmonie avec les progrès des esprits ; et peut-être sommes-nous à la veille d'un développement du christianisme qui rassemblera dans un même foyer tous les rayons épars, et qui nous fera trouver dans la religion plus que le bonheur, plus que la philosophie, plus que la morale, plus que le sentiment même, puisque chacun de ces biens sera multiplié par sa réunion avec les autres [...]¹⁰.

4. B. Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Bossange père, 1824-1831, t. I, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k28037n> (consulté le 7.04.2016), p. 25-26.

5. *Ibid.*, p. 41.

6. *Ibid.*, p. 42-48.

7. *Ibid.*, p. 31-38.

8. P. Deguise, *Benjamin Constant méconnu*, Genève, Droz, 1966, p. 227.

9. G. de Staël, *De l'Allemagne* (1810), Paris, Garnier-Flammarion, 1968, t. II, p. 239.

10. *Ibid.*

L'opuscule de Lessing sur *L'Éducation du genre humain* (1780)¹¹, se réclamant de la doctrine de Joachim de Flore, présente des affinités avec les idées de Constant. Aux yeux de Lessing, la révélation, qui est pour l'humanité ce que l'éducation est pour l'individu, est une élucidation continue et progressive des questions fondamentales de l'être, qui tend à sa perfection morale. Selon le penseur allemand, il existe des esprits visionnaires qui entrevoient le cours futur de cette révélation, mais la patience leur fait défaut : « Souvent un rêveur perce du regard le mystère de l'avenir, mais il ne sait pas attendre. Il souhaite que cet avenir arrive plus vite et que ce soit lui qui fasse arriver cet avenir plus vite. Un but pour lequel la nature s'accorde des milliers d'années, il veut le voir atteint en un instant » (§ XC)¹².

Ce genre de personnalité aux ambitions prophétiques, annonçant l'avènement d'une nouvelle ère et d'une mutation morale ou spirituelle, devait être courant dans les cercles d'illuminés de l'époque, et ceux-ci étaient bien connus de Lessing, franc-maçon à partir de 1771 et proche de la maison de Brunswick¹³. À l'époque où il publie *L'Éducation du genre humain*, il écrit encore le drame *Nathan le Sage* (1779)¹⁴, contenant la célèbre « parabole des anneaux », qui suppose un fond commun des trois grandes religions monothéistes, en même temps que leur caractère relatif et complémentaire, ainsi que *Ernst et Falk. Causeries pour Francs-Maçons* (1778-1780), où il fournit, sous forme de dialogue, une explication philosophique de la franc-maçonnerie. La date de la rédaction nous renvoie au temps précédant le Convent de Wilhelmsbad (1782), au contexte de la crise touchant alors la franc-maçonnerie dite templière, qui cherche des réponses aux questions concernant sa nature, son origine et son dessein¹⁵.

C'est dans ce contexte que Joseph de Maistre rédige son *Mémoire au duc de Brunswick*, où il affirme : « La vraie religion a bien plus de 18 siècles. / Elle naquit le jour que naquirent les jours. / Remontons à l'origine des choses, et montrons par une filiation incontestable que notre système réunit au dépôt primitif les nouveaux dons du grand réparateur¹⁶. » De Maistre, alors franc-maçon de Rite Écossais Rectifié, est inspiré par les enseignements martinistes (ou martinésistes, qu'il faut associer à Martinès de Pasqually et son ordre des Élus Coën¹⁷), comme l'était aussi Louis-Claude de Saint-Martin¹⁸, parlant des « traditions primitives¹⁹ » ou de la « Tradition-

11. Nous devons la première traduction de l'ouvrage de Lessing en français, datant de 1831, au saint-simonien Eugène Rodrigues, le frère d'Olinde.

12. Nous retenons ici la traduction de Pierre Grappin, G. E. Lessing, *Ernst et Falk : dialogues maçonniques (Gespraeche für Freimaeurer). L'Éducation du genre humain (Die Erziehung des Menschengeschlechts)*, traduction et préface de P. Grappin, Paris, Aubier, 1946, p. 131.

13. G. E. Lessing, *Ernst et Falk : causeries pour francs-maçons*, édition établie et traduite par L. Duvoy, Paris, Dervy, 2011, p. 7-14.

14. G. E. Lessing, *Nathan le Sage*, édition et traduction de D. Lurcel, Paris, Gallimard, 2006.

15. J. Palou, *La Franc-maçonnerie*, Paris, Payot, 1964, p. 173-177.

16. *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons*, édition critique par J. Rebotton, avec avant-propos d'A. Faivre, Genève, Slatkine, 1983, p. 97.

17. *Ibid.*, p. 23-24.

18. Au moment où la Révolution est sur le point d'éclater, l'inspiration martinésiste se trouve complétée, sinon remplacée chez Saint-Martin par celle de Jacob Boehme.

19. L.-C. de Saint-Martin, *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*, Édimbourg, 1782, http://philosophe-inconnu.com/Oeuvres/oe_tableau_naturel.html (consulté le 18.03.2016), partie I, p. 190-243.

mère²⁰ ». Mais le texte présage déjà l'orthodoxie des *Soirées de Saint-Petersbourg* de 1821, dans lesquelles l'ultramontain aura pris ses distances par rapport aux illuminés, sans toutefois brûler les ponts derrière soi et renier ses inspirations passées. Comme Bonald, de Maistre situe l'origine de la religion, « une » et catholique, dans la Parole originelle. La tradition universelle, manifestée dans les dogmes de l'Église, est disséminée dans toutes les croyances humaines, quoique déformée et obscurcie. Chateaubriand, dans le *Génie du christianisme*, ne dit pas autre chose (I, liv. III, chap. I) :

Il y a des vérités que personne ne conteste, quoiqu'on n'en puisse fournir des preuves immédiates : la rébellion et la chute de l'esprit d'orgueil, la création du monde, le bonheur primitif et le péché de l'homme, sont au nombre de ces vérités. Il est impossible de croire qu'un mensonge absurde devienne une tradition universelle²¹.

Chateaubriand et de Maistre inspireront, de concert avec les philosophes alexandrins, la « Religion universelle » que Baudelaire évoque dans *Mon cœur mis à nu*²². On pourrait être tenté de dire que l'idée de religion universelle, suivant cette conception catholique et traditionaliste, est tournée exclusivement vers le passé. Pourtant, il n'en est rien. Comme l'a remarqué Paul Bénichou, Chateaubriand, en dépit de ses convictions conservatrices, inclut la perfectibilité du genre humain dans son apologie du christianisme vers 1825. La religion s'avère alors l'alliée de la liberté et du progrès²³. Et de Maistre n'hésite pas lui non plus à regarder sur un ton prophétique du côté de l'avenir, en annonçant par la bouche du Sénateur des *Soirées* (XI^e entretien) : « Je ne sais quelle grande unité vers laquelle nous marchons à grands pas », tout n'étant pas encore révélé en matière de connaissances divines²⁴. La question est de savoir ce que réserve l'avenir à l'humanité, en quoi consistera ce Règne de l'Esprit qui souffle où il veut, et suivant le précepte de Lessing, ne pas trop s'impatienter. La ferveur religieuse de de Maistre et des catholiques traditionalistes est toutefois loin d'être partagée par tous.

Les ravages causés par la libre pensée des Lumières et la Révolution ont fait du catholicisme, « religion de la majorité des Français » du régime concordataire, une religion instrumentalisée par la politique, dont la doctrine se trouve constamment remise en question. En 1825, Jouffroy analyse « comment les dogmes

20. L.-C. de Saint-Martin, *De l'esprit des choses*, Paris 1800, http://philosophe-inconnu.com/Oeuvres/oe_esprit_choses.html (consulté le 18.03.2016), t. 1, p. 83-88, et t. 2, p. 144-157.

21. F.-R. de Chateaubriand, *Génie du christianisme*, éd. établie par P. Reboul, Garnier-Flammarion, Paris 1999, t. I, p. 117.

22. « Il n'y a rien d'intéressant sur la terre que les religions. / Qu'est-ce que la religion universelle ? (Chateaubriand, de Maistre, les Alexandrins, Capé). / Il y a une Religion Universelle faite pour les Alchimistes de la Pensée, une Religion qui se dégage de l'homme, considéré comme memento divin », Ch. Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, XXXI, *Œuvres complètes* de Baudelaire, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois, Paris, Gallimard « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1975 ; sur ce sujet voir aussi : T. Szymanski, « "Qu'est-ce que la Religion universelle ?" : étude sur une question posée par Baudelaire », in E. Kociubinska, J. Niedokos (dir.), *Entre le sacré et le profane, Quêtes littéraires*, n°3, Wydawnictwo Werset, Lublin 2013, p. 76-84.

23. P. Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, Paris 1977, p. 109-117.

24. J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, Rusand, Paris 1822, t. II, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56506w>, p. 324-325.

finissent²⁵ », et dès 1817, Lamennais déplore « l'indifférence en matière de religion ». Son diagnostic : l'isolement et l'individualisme provoquent le doute. De la foi on passe à l'hérésie, de l'hérésie au déisme, du déisme à l'athéisme, au scepticisme absolu et au néant. La seule solution pour éviter cette pente infernale est de se soumettre à l'autorité, au témoignage de la « raison générale²⁶ » :

Il existe donc nécessairement pour toutes les intelligences, un ordre de vérités ou de connaissances primitivement révélées, c'est-à-dire reçues originairement de Dieu comme les conditions de la vie, ou plutôt comme la vie même ; et ces vérités de foi sont le fonds immuable de tous les esprits, le lien de leur société, et la raison de leur existence²⁷.

Bien des disciples suivront Lamennais dans sa voie sous le signe de l'*Avenir*, pour ne citer que Gerbet, Rio, Ozanam ou Eckstein²⁸. Lamennais tente alors de concilier catholicisme ultramontain et libéralisme. Mais il ne lui faudra que peu de temps pour entièrement changer de cap, la déception causée par l'attitude de Grégoire XVI et l'encyclique *Mirari vos* provoquant la rupture du prêtre avec l'Église. Le Lamennais des années 40, auteur d'*Esquisse d'une philosophie* (1840-1846) et *Du passé et de l'avenir du peuple* (1841), récusant le christianisme dogmatique et l'existence d'un ordre surnaturel, voit toujours dans la religion le fondement de toute société, et est toujours en quête de la religion universelle. Seulement, alors qu'il associait auparavant l'autorité de la raison générale avec la Papauté, désormais il la situe directement dans le genre humain, qui tend à se débarrasser progressivement de ses illusions et de ses entraves par l'évolution de sa pensée. L'enjeu principal pour le dernier Lamennais, c'est d'opérer, suivant un mouvement asymptotique manifestant les lois naturelles et universelles, la synthèse de la religion et de la science, de Dieu et de la nature, de l'infini et du fini, ceux-ci s'étant disputé jusqu'ici le monopole de l'explication de l'homme et du monde²⁹.

Nous revenons donc toujours à l'idée de Lessing et à l'attente d'une nouvelle ère qui doit advenir par la voie et la vertu du progrès, jetant une nouvelle lumière sur les anciennes traditions. Si la vie et l'œuvre de Lamennais servent de relais entre le traditionalisme religieux et le progressisme philosophique, l'œuvre de Pierre-

25. Th. Jouffroy, « Comment les dogmes finissent », *Le Globe*, 24 mai 1825, t. II, n°111, p. 565-568.

26. Sur la notion de « raison générale », voir F. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Tournachon-Molin et H. Séguin, Paris 1817, t. I, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61216738> (consulté le 29.03.2016), pp. LXXXIII- LXXXVI, 96 ; et t. II, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6119827x> (consulté le 29.03.2016), p. 124-125, 129, 208-209 ; ainsi que L. Girard, *Lamennais ou le devoir de croire*, Hildesheim Zürich New York, 2010, p. 53-80.

27. F. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. II, Tournachon-Molin et H. Séguin, Paris, 1817, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6119827x> (consulté le 9.04.2016), p. 81.

28. P. Bénichou, *op. cit.*, p. 174-200.

29. F. de Lamennais, *Du passé et de l'avenir du peuple*, Librairie de la Bibliothèque nationale, Paris, 1888, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k113487w> (consulté le 9.04.2016), p. 71-72. Dans *De la société première et de ses lois*, Lamennais constate : « L'importance même de la Religion qu'on pourrait définir l'ensemble des lois conservatrices de l'homme intellectuel et moral, a eu trop souvent pour effet de séparer profondément les hommes de religions diverses, parce que, ayant confondu la Religion universelle et nécessaire avec ce qui n'est pas elle et l'altère fréquemment, les spéculations de l'esprit, les théories d'une science ou imparfaite, les rêves de l'imagination, ils l'ont crue radicalement liée à ces accessoires indifférents ou erronés [...] » (Paris, Garnier Frères, 1848, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k29166r>, (consulté le 29.03.2016), p. 181-182 ; voir aussi : *ibid.*, p. 216-217).

Simon Ballanche en établit la synthèse. La pensée de Ballanche prend pour point de départ ce qu'il appelle les « traditions générales », qu'il assimile à la religion universelle du genre humain³⁰, issue d'une révélation primitive : « C'est la révélation qui fait la différence entre la religion naturelle du déiste³¹ et la religion catholique du théosophe³². » À la base, il y a le dogme de la déchéance et de la réhabilitation. L'humanité passe par des palingénésies, des initiations successives, des épreuves servant à expier ses fautes et progresser vers un accomplissement providentiel. La vérité éternelle se déploie donc successivement, de manière progressive, dans les religions et les structures socio-politiques qu'elles sous-tendent³³.

Il existe donc une religion universelle présente dans tout l'héritage religieux de l'humanité, et dont le développement génère celui des institutions sociales. Or, si le christianisme est pour Ballanche la religion véritable de l'humanité, c'est précisément parce qu'il s'agit d'une religion plébéienne, qui a accéléré la marche de l'humanité vers l'abolition du patriciat. Le christianisme, développement de la loi évangélique indépendante de toute forme politique³⁴, vise l'émancipation totale du genre humain³⁵. Étonnante conception, où la faute mythique des origines conduit à une solution apocalyptique d'ordre social : « Ainsi la plus haute synthèse du passé produit la plus haute synthèse de l'avenir. / Ainsi enfin, pour le commencement des temps, les théogonies et les cosmogonies ; pour la fin des temps, les prophéties apocalyptiques³⁶. » Le principe d'analogie réunit en effet dans un même trajet initiatique « les faits accomplis et les faits destinés à s'accomplir³⁷ ». Par ailleurs, « la révélation, et l'intuition auront dit au commencement les mêmes choses que la science nous a dites ensuite d'une autre façon³⁸ ». Lessing, de nouveau, souscrirait.

30. « Dieu, et je ne saurais trop insister sur ceci, Dieu a voulu que nous apprissions, que nous nous assimilassions ce que nous apprenons, enfin que nous nous fissions nous-mêmes. Dieu a voulu de plus que nous méritassions par la foi ; et j'entends ici la foi dans un sens étendu, planant au-dessus de toutes les religions, pour ne s'appliquer qu'à ce que j'appelle les traditions générales, la religion universelle du genre humain », P.-S. de Ballanche, *Prolégomènes, Œuvres de M. Ballanche*, Paris, Librairie J. Barbezat, 1830, t. III, p. 327, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114063q> (consulté le 29.03.2016). Sur la notion ballanchienne de tradition, voir *ibid.*, pp. 80, 337.

31. L'idée de religion naturelle, qui a une longue histoire, reste toujours vivante au XIX^e siècle. Sur sa présence dans le premier quart du siècle et les « paroissiens du curé Meslier », voir F. P. Bowman, *Le Christ romantique*, Genève, Librairie Droz, 1973, p. 109-113. En 1856 paraît *La Religion naturelle* de Jules Simon, qui reprend les points fondamentaux de la religion naturelle des temps modernes, tout en insistant sur sa dimension éducative ; à son sujet voir J. Lagrée, *La Religion naturelle*, Paris, PUF, 1991, p. 93-101 ; et de la même auteure *La Raison ardente : religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1991, p. 30. Il faut aussi mentionner ici l'Alliance Religieuse Universelle de Henri Carle (1860), fondée sur l'idée d'une religion naturelle et rationnelle, ainsi que l'œuvre de Charles Fauvety, auteur du *Catéchisme philosophique de la religion universelle* (1874) et fondateur de la revue *La Religion laïque* (1876) ; voir A. Combes, « Charles Fauvety et la religion laïque », *Politica hermetica*, n°9, 1995 (« Ésotérisme et socialisme »), p. 73-85 ; ainsi que P. Cabanel, « Les essais de religion laïque au XIX^e siècle », *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine : « sectes », dissidences, ésotérisme. 10. Les marges du Christianisme*, sous la dir. de J.-M. Mayeur, Y.-M. Hilaire et J.-P. Chantin, Paris, Beauchesne, 2001, p. XXV-XXVIII.

32. P.-S. de Ballanche, *op. cit.*, p. 327-328.

33. *Ibid.*, p. 12-13.

34. *Ibid.*, p. 206.

35. « Cette pleine émancipation, objet de tant de vœux, cachée au fond de tant de croyances générales, nous trouverons plus tard que le christianisme seul peut nous la procurer, et que dès lors, encore une fois, le christianisme est la véritable religion de l'humanité » (*ibid.*, p. 165).

36. *Ibid.*, p. 71-72.

37. *Ibid.*, p. 321-322.

38. *Ibid.*, p. 44.

« La plénitude des facultés humaines, dit Ballanche, sera la plénitude de la religion³⁹. » Ballanche demeure cependant modeste sur ses capacités à sonder l'avenir, du moins dans les *Prolégomènes* de sa *Palingénésie sociale*, où il parle de son « timide et respectueux pressentiment », motivé mais sans autorité⁴⁰.

L'abolition des divisions sociales, notamment entre les classes privilégiées et les plus démunies, apparaît comme un enjeu essentiel de la formulation de l'idée de religion universelle, aussi bien chez Ballanche que chez Lamennais⁴¹. Mais il est surtout mis en valeur chez les utopistes sociaux qui forgent eux aussi des conceptions de religions nouvelles, à commencer par Claude-Henri de Saint-Simon, qui annonce son *Nouveau Christianisme* en 1825, sous la forme d'un dialogue entre un « novateur » et un « conservateur ».

Pour Saint-Simon, le christianisme, appelé à devenir « la religion générale, universelle et unique⁴² » de l'avenir, « le véritable Christianisme doit rendre les hommes heureux, non seulement dans le ciel, mais sur la terre⁴³ ». Il s'agit d'une religion où le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ne seraient plus dissociés, conformément aux attentes de l'ère messianique par le peuple élu : « alors toute l'espèce humaine n'aurait plus qu'une seule religion, qu'une même organisation⁴⁴ ». Sa doctrine repose sur le principe générateur de la morale, à savoir la fraternité, et le but qu'elle se propose est « l'amélioration la plus rapide possible de l'existence morale et physique de la classe la plus pauvre⁴⁵ ». L'ancienne théologie, qui détourne l'attention de cet objectif, ne signifie plus rien. L'Église remplissait sa fonction jusqu'au XV^e siècle, aussi longtemps qu'elle tentait de remplacer l'aristocratie de naissance par l'aristocratie de talent, puis elle a failli à sa tâche, en adoptant « une politique toute mondaine⁴⁶ ». Si la Réforme avait été conséquente et complète, elle aurait abouti aux conclusions de Saint-Simon. Car il s'agit désormais d'accorder les efforts des savants, des artistes et des industriels « pour rendre la possession territoriale de l'espèce humaine la plus productive possible et la plus agréable à habiter sous tous les rapports⁴⁷ ».

Saint-Simon, qui meurt l'année de la publication de son *Nouveau Christianisme*, a des disciples qui continuent et réinterprètent sa tâche. Les saint-simoniens, avec Bazard et Enfantin pour Pères de leur Église, vont considérablement s'éloigner des idées de Saint-Simon en développant tout un imaginaire messianiste s'inscrivant

39. *Ibid.*, p. 210.

40. *Ibid.*, p. 322. Ballanche n'en a pas moins été préoccupé par le projet d'une religion nouvelle ; à ce sujet voir J. Roos, *Aspects littéraires du mysticisme philosophique et l'influence de Boehme et de Swedenborg au début du Romantisme : William Blake, Novalis, Ballanche*, Strasbourg, Éditions P.-H. Heitz, 1951, p. 415-427.

41. F. de Lamennais, *op. cit.*, *Du passé et de l'avenir du peuple*, p. 104.

42. C.-H. de Saint-Simon, *Nouveau christianisme*, A. Sautet, Paris 1825, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626839k>, (consulté le 15.04.2016), p. 45 ; voir aussi *ibid.*, p. 7.

43. *Ibid.*, p. 44.

44. *Ibid.*, p. 8-9.

45. *Ibid.*, p. 21.

46. *Ibid.*, p. 30-31.

47. *Ibid.*, p. 49.

bien dans la mouvance romantique de l'époque⁴⁸. L'un des assistants les plus proches de Saint-Simon, Auguste Comte, se détourne de la pensée du maître pour fonder sa propre doctrine positiviste. En 1852, il expose sa synthèse religieuse dans le *Catéchisme positiviste, ou Sommaire Exposition de la religion universelle en treize entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*. Se réclamant entre autres de Hume, Condorcet, de Maistre, des pères de la philosophie moderne et médiévale, de Saint Paul et Aristote, Comte adopte sa « formule sacrée » : « *L'Amour pour principe, et l'Ordre pour base ; le Progrès pour but*⁴⁹ », s'opposant à la fois aux forces anarchiques et aux forces rétrogrades. Or, pas d'ordre sans religion, pas de progrès sans science réelle :

Il n'existe, au fond, qu'une seule religion, à la fois universelle et définitive, vers laquelle tendirent de plus en plus les synthèses partielles et provisoires, autant que le comportaient les situations correspondantes. À ces divers efforts empiriques succède maintenant le développement systématique de l'unité humaine [...]. C'est ainsi que le positivisme dissipe naturellement l'antagonisme mutuel des différentes religions antérieures, en formant son propre domaine du fond commun auquel toutes se rapportèrent instinctivement⁵⁰.

C'est ainsi en effet que Comte définit la religion : unité et synthèse. La religion universelle n'est pas de l'ordre d'une croyance surnaturelle, mais elle possède un culte, un dogme et un régime, qui correspondent au sentiment, à l'intelligence et à l'activité. La priorité du sentiment dans cette triade est cruciale, lui seul pouvant selon Comte remédier à la décomposition anarchique qui travaille l'Occident depuis l'époque des Lumières : « La révolution féminine doit maintenant compléter la révolution prolétaire, comme celle-ci consolida la révolution bourgeoise, émanée d'abord de la révolution philosophique⁵¹. » D'où le besoin d'un dialogue entre la femme et le prêtre de l'humanité, qui trouvent leurs modèles réels dans Clotilde de Vaux⁵² et Comte. La religion comtienne, contrairement à la religion saint-simonienne, respecte la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Profondément inspirée du catholicisme médiéval, avec ses sacrements et son clergé, elle est la religion de l'Humanité⁵³. C'est cette dernière en effet qui prend la place de l'Être Suprême⁵⁴, dont la volonté arbitraire est remplacée par la lutte humaine contre toute forme de fatalité.

48. F. P. Bowman, *Le Christ romantique*, *op. cit.*, p. 168-180 ; G. Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel : Auguste Comte et la religion scientifique au XIX^e siècle*, Presses universitaires de Caen, 2004, p. 204-221.

49. A. Comte, *Catéchisme positiviste, ou Sommaire Exposition de la religion universelle en treize entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*, Paris, Apostolat positiviste, 1891, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6108866f> (consulté le 29.03.2016), p. 55.

50. *Ibid.*, p. 41-42.

51. *Ibid.*, p. 28.

52. Comte fait la connaissance de Clotilde de Vaux en 1844 et en tombe éperdument amoureux. Clotilde meurt peu après en 1846. « Sans elle, écrit Comte, je n'aurais jamais pu faire activement succéder la carrière de saint Paul à celle d'Aristote, en fondant la religion universelle sur la saine philosophie, après avoir tiré celle-ci de la science réelle » (*ibid.*, p. 15).

53. Pour plus de précisions sur la religion positive de Comte, voir G. Chabert, *op. cit.*, p. 249-274 ; J. Grange, *La philosophie d'Auguste Comte : science, politique, religion*, Paris, PUF, 1996, p. 397-419.

54. A. Comte, *Catéchisme positiviste, op. cit.*, p. 54-55. Le culte de l'Humanité s'exerce suivant la logique de la méthode subjective, qui procure au nouvel Être Suprême un caractère relatif issu d'un point de vue purement humain. Il ne saurait donc être question ici d'un Dieu transcendant et absolu (J. Grange, *op. cit.*, p. 400-401).

L'Humanité constitue aussi l'objet de culte essentiel pour un autre disciple dissident de Saint-Simon, Pierre Leroux. Son *opus magnum* intitulé *De l'humanité, de son principe et de son avenir* paraît en 1840. L'idée que Leroux se fait de l'humanité est différente de celle de Comte. Alors que pour celui-ci le temps de la révélation est révolu, l'Humanité étant entrée dans l'état positif de son évolution, Leroux prêche une révélation incessante :

Dieu, le vrai Dieu, le Dieu incompréhensible et caché bien qu'éternellement manifesté, se communique à nous dans une Révélation éternelle et successive. C'est cette Révélation que j'étudie dans les religions antérieures et dans les philosophies positives ; et, si j'ai prouvé qu'une certaine loi suprême, formant le dessein de Dieu sur l'humanité, est le fondement de toutes ces philosophies et de toutes ces religions, j'aurai au moins mis à découvert ce que ces anciennes religions et philosophies avaient de plus important et de vraiment divin⁵⁵.

L'Humanité est bien divine pour Leroux, et s'il nie la divinité de Jésus, c'est uniquement en raison de son caractère exclusiviste et idolâtre. C'est d'ailleurs pour la même raison que Leroux rejette le principe de l'immortalité individuelle, tout en admettant l'éternité de l'Homme. Sur ce point, en exil à Jersey, il ne peut pas s'entendre avec Victor Hugo, le poète se faisant alors prophète de la religion des Tables⁵⁶, dans laquelle le principe de l'immortalité de l'âme sert de clef-de-voûte. Car Leroux cherche une troisième voie qui permettrait d'éviter les excès de l'individualisme et du socialisme⁵⁷, conciliant liberté, égalité⁵⁸ et fraternité : « Il faut à la fois à l'avenir et société complète et individu complet. [...] Dans la société de l'avenir, chaque homme sera à la fois son pape et son empereur⁵⁹ », écrit-il dans *D'une religion nationale, ou du culte* (1846).

Leroux y constate qu'il faut bien une religion à l'Humanité, et une religion d'État à la France, sans quoi la société sombre dans le chaos et l'anarchie. Or c'est chez Spinoza⁶⁰ que Leroux va chercher sa religion d'État de l'avenir⁶¹, qui était cependant impossible à fonder dans la société chrétienne des temps modernes. Il fallait en effet détruire le christianisme avec Bayle et Voltaire pour réaliser ce projet. Rousseau était sur la bonne voie, mais s'est égaré : il a voulu prêcher des dogmes « sans explication ni commentaires », en tant que « sentiments de sociabilité », punir d'exil et de mort ceux qui n'y croiraient pas ; la tentative de Robespierre d'instaurer le culte de l'Être Suprême ne fait que confirmer son échec⁶².

55. P. Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Paris, Perrotin, 1845, t.I, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454802b>, (consulté le 29.03.2016), p. VII.

56. P. Boivin, « La religion des tables », actes du IV^e Congrès de la SERD, *Les Religions du XIX^e siècle*, Paris, 26-28 novembre 2009.

57. P. Bénichou, *op. cit.*, p. 353-358.

58. Pour Leroux, auteur d'un *Essai sur l'égalité*, celle-ci est le dogme des temps nouveaux. Leroux l'affirme en se référant à *L'Éducation du genre humain* de Lessing ; P. Leroux, *De l'humanité, op. cit.*, p. IX-X.

59. P. Leroux, *D'une religion nationale, ou du culte*, Boussac, imprimerie de Pierre Leroux, 1846, <http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/document/fd1627/viewer> (consulté le 16.04.2016), p. 98-99.

60. Il est intéressant d'observer que Lessing se considérait aussi comme spinoziste (F. Doyon, « Spinoza et la querelle du panthéisme : entre la foi en la raison et les raisons de la foi », *Horizons philosophiques*, vol. 13, n^o1, automne 2002, p. 1-12).

61. P. Leroux, *D'une religion nationale, op. cit.*, p. 131-142.

62. *Ibid.*, p. 135-137.

La pensée de Leroux⁶³ partage bien des caractéristiques avec celles d'autres représentants du courant humanitaire laïc, comme Edgar Quinet, Jules Michelet ou George Sand, très proche de Leroux⁶⁴. Les auteurs cités, adoptant une philosophie de l'histoire fondée sur le progrès et aspirant à concilier les exigences de la liberté et de la vie communautaire, évoquent souvent la nécessité d'un principe social religieux, d'une nouvelle religion ou d'une religion de l'avenir, sans toutefois tenir ou arriver à concrétiser sa forme⁶⁵. Leroux, chez qui l'intuition rejoint l'élément rationnel, associe une philosophie de la vie affirmatrice de la réalité terrestre – la seule qui nous soit donnée – à une attitude de dévouement et d'engagement religieux :

Aujourd'hui la Philosophie nous apprend que le souverain bien consiste à aimer religieusement le monde et la vie. Elle doit nous apprendre comment nous pouvons aimer religieusement le monde et la vie, comment, tout en restant dans la Nature et dans la vie, nous pouvons nous élever vers notre centre spirituel⁶⁶.

Cette formule ne manque pas d'évoquer ce qu'Ernest Renan dit au sujet de la religion dans son ouvrage sur *L'Avenir de la science*, datant de 1848 et publié une quarantaine d'années plus tard :

La vraie religion philosophique ne réduirait pas à quelques rameaux ce grand arbre qui a ses racines dans l'âme de l'homme, elle ne serait qu'une façon de prendre la vie entière en voyant sous toute chose le sens idéal et divin, et en sanctifiant toute la vie par la pureté de l'âme et l'élévation du cœur⁶⁷.

Mais si Leroux finit par rêver d'une nouvelle religion d'État à l'instar de la religion philosophique de Spinoza, Renan, qui tout en admirant Leroux lui reprochera son sectarisme, annonce dans son article sur « l'avenir religieux des sociétés modernes » (1860) la fin des institutions religieuses en même temps que l'impossibilité de sortir de la voie initiée par la religion chrétienne :

Le monde sera éternellement religieux⁶⁸, et le christianisme, dans un sens large, est le dernier mot de la religion. – Le christianisme est susceptible de transformations indéfinies. – Toute organisation officielle du christianisme, soit sous la forme d'église nationale, soit sous la forme ultramontaine, est destinée à disparaître. – Un christianisme

63. Sur la riche pensée de Leroux, voir D. O. Evans, *Le Socialisme romantique : Pierre Leroux et ses contemporains*, Paris, M. Rivière, 1948, pp. 55-84 ; et plus récemment : B. Viard, *Pierre Leroux, penseur de l'humanité*, Cabris, Éditions Sulliver, 2009.

64. Ainsi, Michelet écrit sa *Bible de l'humanité* et annonce la religion républicaine de la justice, opposée à celle d'une grâce arbitraire (P. Bénichou, *op. cit.*, p. 538), Quinet fait aussi des principes de liberté, d'égalité et de fraternité des articles de foi quasi-religieuse (*ibid.*, p. 488), George Sand, en matière de religion, reprend les idées de Lamennais et surtout de Leroux (F.-P. Bowman, « George Sand, le Christ et le royaume », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°28, 1976, p. 243-262 ; J.-N. Pérès, « George Sand, entre socialisme évangélique et messianisme social », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°63, 1999, p. 49-60).

65. P. Bénichou, *op. cit.*, p. 488.

66. P. Leroux, *De l'humanité*, *op. cit.*, p. 94.

67. E. Renan, *L'avenir de la science : pensées de 1848*, Paris, Calmann Lévy, 1890, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107920k> (consulté le 23.04.2016), p. 473. Renan oppose cette religion philosophique, « religion de l'esprit », « grande unité de la vie », à la religion naturelle des philosophes, qui n'est qu'une abstraction morte ; voir aussi *ibid.*, p. 101.

68. Voir aussi *ibid.*, p. 105.

libre et individuel, avec d'innombrables variétés intérieures, comme fut celui des trois premiers siècles, tel nous semble donc l'avenir religieux de l'Europe⁶⁹.

« Transformations indéfinies », « flexibilité infinie », « images indéfiniment extensibles⁷⁰ », mais toujours avec le christianisme à la base, et le message indépassable de l'Évangile et de Jésus, cet « homme incomparable⁷¹ ». Au niveau politique, la séparation de l'Église et de l'État, fruit de la tradition judéo-chrétienne, est une garantie de la liberté et de la diversité sociale, contre tout dogmatisme étroit. Au niveau des idées, la religion de l'avenir, c'est avant tout l'avenir de la science⁷². Renan élabore autour de cette question toute une philosophie de l'histoire : « L'âge primitif était religieux, mais non scientifique ; l'âge intermédiaire aura été irréligieux mais scientifique, l'âge ultérieur sera à la fois religieux et scientifique⁷³. » L'évolution de l'humanité à travers ses âges successifs, qui a opposé la science et la religion avant de les réunir à nouveau, s'achemine vers l'idéal, vers le « complet avènement de Dieu⁷⁴ », comme l'affirme Renan dans la préface de ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, où l'idéalisme poétique côtoie un évolutionnisme naturaliste :

Courage, courage, nature ! Poursuis, comme l'astérie sourde et aveugle qui végète au fond de l'océan, ton obscur travail de vie ; obstine-toi ; répare pour la millionième fois la maille de filet qui se casse, relas la tarière qui creuse, aux dernières limites de l'attingible, le puits d'où l'eau vive jaillira. Vise, vise encore le but que tu manques depuis l'éternité ; tâche d'enfiler le trou imperceptible du pertuis qui mène à un autre ciel. Tu as l'infini de l'espace et l'infini du temps pour ton expérience. Quand on a le droit de se tromper impunément, on est toujours sûr de réussir⁷⁵.

N'entendrait-on pas ici Lessing terminer son *Éducation du genre humain*, posant la question des métempsychoses que celle-ci exige ?

Pourquoi ne pourrais-je pas renaître autant de fois qu'il le faudra pour recevoir les nouvelles connaissances, les nouvelles capacités que je serais appelé à recevoir ? En ai-je tant fait en une seule fois que ce ne soit plus la peine de revenir ? [...] (§ 98)

Ou bien est-ce parce que ce moyen me ferait perdre trop de temps ? Perdre du temps ? – Quelle occasion pourrais-je bien manquer ? N'ai-je pas devant moi toute l'éternité ? (§ 100)⁷⁶.

Ayant assimilé l'héritage de la pensée critique des Lumières et cherchant à remédier à l'érosion du religieux que celle-ci a déclenchée, puisant dans de multiples

69. E. Renan, « De l'avenir religieux des sociétés modernes », *Revue des Deux Mondes*, t. 29, 1860, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k869654> (consulté le 30.04.2016), p. 791.

70. *Ibid.*, p. 768-769. Le passage de l'article contenant les fragments cités est inclus dans le chapitre XXVIII de la *Vie de Jésus* (« Caractère essentiel de l'œuvre de Jésus ») ; E. Renan, *Vie de Jésus*, Paris, Gallimard, 1974, p. 418-420.

71. *Ibid.*, p. 121.

72. « La science est donc une religion ; la science seule fera désormais les symboles ; la science seule peut résoudre à l'homme les éternels problèmes dont sa nature exige impérieusement la solution » (E. Renan, *L'Avenir de la science*, *op. cit.*, p. 108).

73. *Ibid.*, 308-309.

74. E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1983, p. 10.

75. *Ibid.*

76. G. E. Lessing, *L'Éducation du genre humain*, *op. cit.*, p. 134-135.

sources ésotériques⁷⁷ et manifestant un nouvel intérêt pour le symbole et le mythe, le XIX^e siècle apporte le développement de l'idée, par ailleurs fort ancienne, de religion universelle. Or cette dernière constitue toujours un retour, que ce soit vers une révélation primitive légitimant la tradition catholique, ou bien vers les origines du christianisme, en vue de les soumettre à une mise en examen et une relecture radicale fondée sur la perfectibilité, principe que Lessing avait appliqué au champ du religieux. La forme des religions universelles du XIX^e siècle oscille entre l'adogmatisme des penseurs libéraux humanitaires et le dogmatisme des socialistes utopiques, entre le traditionalisme et le progressisme, l'œuvre de Lamennais servant de relais entre les deux courants. Il s'agira donc toujours et paradoxalement d'un « retour vers le futur », la religion universelle étant tantôt en conflit avec le monde moderne, tantôt en plein accord avec lui, inéluctablement enracinée dans la conscience historique qui est celle de l'époque, l'idée de progrès y servant de base aux différentes philosophies de l'histoire, nouvelles religions et religions de l'avenir.

Car nous avons parlé *des* religions universelles. Le paradoxe est bien là : la religion universelle, qui dans son principe, et pour celui qui formule son idée, est l'unique et véritable religion de l'humanité, ne peut être envisagée qu'au pluriel. Il faut donc prendre en considération les multiples variantes et interprétations de l'idée en question, dont la multiplicité s'inscrit dans les divers conflits idéologiques et herméneutiques de l'époque. Pourtant, « unité » constitue bien le mot d'ordre du XIX^e siècle, et la recherche obstinée de la religion « une » et universelle – qu'elle soit catholique, ésotérique, philosophique, positiviste, utopiste ou humanitaire – en témoigne elle aussi, s'inscrivant dans cette aspiration plus large à synthétiser les connaissances, les idées anciennes et nouvelles, le passé et l'avenir du genre humain, face à un présent fuyant et éclaté, soumis aux inquiétudes et aux tourmentes du siècle.

77. A. Viatte, *Les Sources occultes du romantisme : illuminisme - théosophie : 1770-1820*, t. I-II, Paris, Librairie H. Champion, 1969 ; B. Juden, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855)*, Paris, Klincksieck, 1971.