

TOMASZ SZYMAŃSKI
Université de Wrocław

L'IDÉE DE RELIGION UNIVERSELLE DES ORIGINES AU XIX^e SIÈCLE : ENTRE PHILOGIE ET HERMÉNEUTIQUE

Chaque idée, dans laquelle se cristallisent les expériences, les découvertes et les aspirations humaines, se manifeste dans une culture concrète et des signes qui lui sont propres, dans la ou les langues qui façonnent cette culture. La langue, concrétisée dans la parole, dans un discours ou dans un texte, apparaît ainsi comme le médium d'une idée et d'un sens. Initialement pratiquée et « vécue » de façon plus ou moins inerte, la langue est devenue avec le temps un objet d'étude, et les textes, un objet d'investigation et d'interprétation. C'est à Alexandrie, à l'époque hellénistique, que naît la discipline connue de nos jours sous le terme de philologie¹. Elle se trouve alors à la base d'un projet intégral de culture et de formation humaine dans lequel l'homme, être qui partage avec les dieux la faculté supérieure du *logos*, occupe la place centrale. L'*enkuklios paideia*, « éducation circulaire »², est le chemin du lettré (du philologue), constitué par les disciplines ou arts dits libéraux. C'est aussi à Alexandrie que l'on peut situer, comme le fait Georges Gusdorf, les origines de l'herméneutique, c'est-à-dire l'ensemble des démarches visant à comprendre et interpréter un texte, à essayer de dévoiler son sens. Inséparable de la philologie, l'herméneutique va cependant devenir progressivement un foyer où se rencontrent nombre d'autres domaines du savoir, et étendre sa quête du sens au grand livre du monde, à la vie même, devenant ainsi une discipline philosophique, une philosophie de la vie — ce qui a lieu au cours du XIX^e siècle (notamment avec Friedrich Nietzsche et Wilhelm Dilthey).

¹ G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Payot, Paris 1988, pp. 19–39.

² *Ibidem*, p. 59.

Dans l'antiquité tardive, le programme des arts libéraux, repris par la civilisation romaine puis chrétienne, sera codifié par Martianus Capella dans ses *Noces de Philologie et de Mercure*³. Philologie, fille archi-savante mais mortelle, s'y trouve invitée à épouser le dieu Mercure, ce qui lui ouvre la voie de l'apothéose. Chacune des sept demoiselles d'honneur de Philologie correspond à l'un des arts libéraux, dont la classification sera reprise, sous forme d'allégories, par tout le Moyen Âge. L'ouvrage de Martianus consacre l'union de l'étude des lettres avec celle de la science supérieure, de l'humain avec le divin. Or, Mercure est aussi l'Hermès-Thot de la culture hellénistique, figure qui illustre à merveille le syncrétisme mystico-religieux développé dans les premiers siècles de notre ère dans le bassin méditerranéen⁴. Dans ce creuset culturel, les traditions les plus diverses venues d'Orient et d'Occident — grecque, romaine, égyptienne, perse, chaldéenne, hébraïque — viennent se fondre dans des systèmes philosophiques où s'allient *mythos* et *logos*, imagination et spéculation, ainsi que dans des enseignements souvent transmis sous le voile de l'initiation. Alexandrie est aussi le lieu de rencontre du néoplatonisme, de l'exégèse juive de Philon, de l'hermétisme et des premiers Pères de l'Église chrétienne, Clément et Origène. La philologie est dès lors indissociable de cet arrière-plan religieux, mythique et ésotérique, et de l'herméneutique sacrée qu'il suppose. Hermès, qui patronne l'étude et l'exégèse des textes, maîtres des arts, est aussi le mage qui assure la communication entre la terre et les cieux. La gnose hermétique révélée sous son égide est une connaissance qui dépasse les limitations du langage⁵.

C'est dans le contexte de ce *melting pot* religieux que le christianisme prend le dessus sur le paganisme, d'abord de façon latente, puis sur le plan officiel vers la fin du IV^e siècle avec l'édit de l'empereur Théodose. La nouvelle religion, secte juive à l'origine, doit sa diffusion dans le monde païen à un effort d'acculturation sans pareil, œuvre majeure des Pères de l'Église, dans lequel l'assimilation de la culture lettrée gréco-romaine et de son substrat mythico-religieux se montre décisive. Paul de Tarse déjà annonçait le « Dieu inconnu », que les païens adoraient sans le savoir⁶. Au II^e siècle, Justin parle des germes de la vérité et du Logos disséminés chez les auteurs anciens (*Apologia secunda*, VIII–XIII). Clément d'Alexandrie voit dans l'Évangile du Christ la vraie philosophie et la vraie sagesse, qui n'est pas de ce monde bien qu'elle l'habite. Il y a deux tendances majeures dans ce mouvement herméneutique d'universalisation du christianisme : inclusion d'une part (mise à profit des ressemblances entre les vérités de la foi et les idées païennes), exclusion de l'autre (explication des analogies par la théorie de l'emprunt fait par les païens à Moïse ou celle de l'imitation diabolique,

³ E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. J. Bréjoux, Presses Universitaires de France, Paris 1956, pp. 44–47.

⁴ A.J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.

⁵ *Ibidem*, pp. 44–50 ; G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 39.

⁶ Actes des Apôtres 17 : 16–34.

suisant laquelle les démons auraient « singé » la Révélation avant qu'elle ne se manifeste)⁷.

Le christianisme en tant que religion instituée apparaîtra ainsi comme la synthèse de trois éléments principaux : la tradition de la Révélation du judaïsme, perpétuée par la foi en la venue du Messie promis dans l'Ancien Testament ; la tradition romaine du droit, avec son sens pratique axé sur l'organisation de la vie publique ; la tradition grecque de la philosophie, qui se traduit dans la recherche de la vérité sur le monde et de son *arkhè*⁸. La philologie, dont la science se déploie dans les arts libéraux (principalement ceux du *trivium* : grammaire, rhétorique et dialectique), constitue la base de la culture qui fera du christianisme une religion universelle, voire *la* religion universelle de l'humanité. Chez Augustin (mais aussi avant lui chez Tertullien ou Minucius Félix), le christianisme est la *vera religio* : seule vraie religion de l'homme embrassant tous les cultes et toutes les aspirations religieuses. Existant depuis le commencement des temps, elle n'a pris le nom de christianisme qu'avec l'apparition du Christ (*Retractationes* I, XIII [XII], 3). D'où la volonté de « reprendre son bien » aux païens, qui ne pourraient en faire que mauvais usage :

S'il est arrivé à ceux qu'on appelle philosophes, et surtout aux platoniciens, de dire des choses vraies et qui s'accordent avec notre foi, ces choses ne sont nullement à redouter, et même nous devons les leur réclamer pour notre usage comme à d'injustes possesseurs. La Bible nous apprend en effet, au livre de l'*Exode*, que lorsque le peuple d'Israël quitta l'Égypte, il emporta des vases et des objets d'art, et ceci non de sa propre autorité, mais sur l'ordre de l'Éternel, parce que les Égyptiens ne faisaient pas bon usage de ces objets, dont les Israélites pourraient se servir pour leur propre culture. Pareillement, la culture des païens ne contient pas seulement des fictions superstitieuses, que le fidèle, délivré par le Christ de la captivité parmi les Gentils, doit avoir en légitime abomination ; elle renferme aussi des disciplines libérales (*liberales disciplinas*), tout à fait aptes au service de la vérité, ainsi que certains préceptes moraux extrêmement utiles ; on peut même y trouver certaines vérités concernant le culte du Dieu unique⁹.

La mise en rapport du nouveau culte avec la culture classique n'a pu se faire qu'à travers la mise en rapport du Verbe incarné avec le *logos* des lettrés du monde gréco-romain. Le *philo-logos* (amoureux des mots, des lettres, du langage) devient dans cette optique *philo-Logos* (amoureux du Verbe divin qui consacre les mots, les lettres et le langage, tout en relativisant leur valeur à la lumière de la vérité éternelle). La philologie se trouve ainsi mariée à un nouvel Hermès¹⁰, le Fils envoyé au monde par le Père, interprète de sa Parole déjà exprimée dans la Loi

⁷ P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Éditions du Seuil, Paris 2004, pp. 183–203.

⁸ M. Sachot, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne* XXI, 2, 2003, pp. 3–32, <http://ens-religions.formiris.org/userfiles/files/er_1164_1.pdf> [consulté le 16.10.2017].

⁹ Augustin, *De doctrina christiana* (vers 427–428), II, 40–60 ; Migne, *Patrologie latine*, t. XLIII, col. 63 ; cité après : G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 58.

¹⁰ Les représentations du Christ « bon pasteur », apparenté à l'Hermès « criophore » païen, sont caractéristiques de l'imagerie des premiers siècles du christianisme.

judaïque, pour rendre un témoignage à la Vérité et sceller la nouvelle alliance avec le genre humain par son sang.

Les renaissances successives qui marquent le monde occidental — celle, carolingienne, des VIII^e et IX^e siècles, celle du XII^e siècle, puis celle qui s'est ancrée dans notre conscience comme la Renaissance, à l'aube des temps modernes — constituent toutes, chacune à sa façon, un retour aux sources antiques, une redécouverte et un approfondissement des mêmes principes fondateurs de la culture classique, adaptés au progrès des techniques et des sciences. Au XV^e siècle en Italie, le cursus médiéval des arts libéraux est remanié et élargi conformément au modèle cicéronien des *studia humanitatis* (grammaire, rhétorique, poésie, histoire, philosophie morale). L'humaniste (*umanista*) est donc essentiellement un philologue versé dans l'étude des langues anciennes, mais aspirant aussi à l'acquisition d'un savoir qui s'applique dans la vie. L'humanisme renaissant, de Marsile Ficin à Michel de Montaigne en passant par Érasme, renoue avec la conception ancienne de la philosophie comme manière de vivre¹¹, conception délaissée à l'époque du Moyen Âge, où la philosophie, assimilée aux arts libéraux, était surtout l'antichambre théorique de la théologie. Mais la réalisation de cet idéal humaniste passe toujours par l'étude, l'édition et le commentaire des textes, dont quantité de manuscrits venus du Proche Orient et de Byzance, suivant le mouvement de la *translatio studii*.

Ainsi, dans la seconde moitié du XV^e siècle, sur la demande de Cosme de Médicis, Ficin traduit en latin les œuvres de Platon (en premier lieu *Le Banquet*) et des néoplatoniciens (Plotin, Jamblique et Porphyre), ainsi que les écrits attribués à Hermès Trismégiste formant le *Corpus Hermeticum*¹². Dans sa *Theologia Platonica* (1482), il tente d'établir une synthèse de la foi chrétienne et des traditions païennes, qui serait à la fois *pia philosophia* et *docta religio*. La transmission de la sagesse divine révélée à l'origine, nommée *prisca theologia* (ancienne théologie) est selon Ficin l'œuvre d'une chaîne d'initiés inspirés : Zoroastre, Hermès, Orphée, Aglaophème, Pythagore, Philolaos, Platon¹³. Cette conception, qui sera rebaptisée *philosophia perennis* par Agostino Steuco en 1540, est la reprise de l'idée d'Augustin identifiant le christianisme à l'unique et ancestrale religion de l'humanité, mais elle en constitue une variante ésotérique, alimentée par l'étude de la magie et de l'astrologie, ou encore — dans le cas de Jean Pic de la Mirandole — de la kabbale juive, devenue ainsi kabbale chrétienne. L'« ancienne théologie » rayonne à partir de l'Académie platonicienne de Florence sur les milieux humanistes européens. En France, elle trouve des popularisateurs en Jacques Lefèvre d'Étapes, Pontus de Tyard, Symphorien Champier, Pierre de la Ramée ou

¹¹ J. Domański, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, préface de P. Hadot, Éditions du Cerf, Paris 1996.

¹² J. Rousse-Lacordaire, *Ésotérisme et christianisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 27–34.

¹³ *Ibidem*, p. 30.

Philippe Duplessis-Mornay¹⁴. À la cour de Marguerite de Valois, Guy Le Fèvre de La Boderie traduit Ficin et son commentaire sur *Le Banquet* de Platon. Cette apologie d'une sagesse primordiale universelle, qui repose sur l'étude patiente des textes, relève à la fois de l'histoire et du mythe. Sur le sol de la cathédrale de Sienna, Hermès figure comme « contemporain » de Moïse, les tenants de la *prisca theologia* considérant les révélations d'Hermès à l'égal de celles du patriarche juif et comme étant aussi anciennes que celles-ci. Il faudra attendre 1614 pour qu'Isaac Casaubon, humaniste protestant, établisse finalement que la rédaction des traités hermétiques est postérieure à l'apparition du christianisme¹⁵.

L'Europe est alors déchirée par la Réforme depuis près d'un siècle. Les rapports entre cette dernière et le courant humaniste sont complexes. D'un côté, les réformés partagent avec les humanistes leur critique d'une scolastique jugée périmée, un même intérêt pour l'étude des langues et des textes anciens (surtout des Écritures), ainsi que la traduction et l'édition de ces textes dans les langues modernes. De l'autre, ils sont souvent beaucoup plus réticents, sinon hostiles, à la reprise de la sagesse antique et païenne et à son incorporation dans la religion chrétienne. Toutefois, l'appel à un retour aux sources et à l'épuration de la foi pousse les protestants sur une voie où les inspirations païennes ne manquent pas. D'où par exemple leur enthousiasme pour la doctrine des points fondamentaux de la religion (*dogmata*), formulée par les stoïciens et reprise par Cicéron. Parmi les *dogmata* (opposés à leurs modalités particulières d'application, les *praecepta*), on trouve la foi en l'existence des dieux (ou de Dieu) et de la Providence, la nécessité de leur rendre un culte, le respect de la loi naturelle motivé par la responsabilité morale. Cette théorie, à l'époque de la Renaissance, se trouve à la base d'une conception iréniste anticipant celle de la religion naturelle¹⁶, censée apaiser les relations tendues entre les différentes confessions. Elle encourage aussi à une pratique de la foi plus proche de l'Évangile (conformément à la tendance à épurer le message biblique grâce à l'étude des Écritures), moins encombrée par de vaines spéculations sur des questions jugées secondaires, voire indifférentes (*adiaphora*), qui sont pourtant à l'origine de conflits interminables. Cette approche universalisante de la religion, qui se développe aussi bien chez les protestants (Duplessis-Mornay) que chez les catholiques (Érasme), cherche à fournir une base raisonnable du christianisme, qui serait aussi utile dans les rapports avec les peuples non-chrétiens du Nouveau Monde.

La religion naturelle, dénominateur commun de tous les cultes et synonyme d'un *credo minimum*¹⁷, peut être considérée comme une forme de religion uni-

¹⁴ D.P. Walker, « The Prisca Theologia in France », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 17, No. ¾ (1954), London, pp. 204–259.

¹⁵ J. Rousse-Lacordaire, *op. cit.*, p. 33.

¹⁶ J. Lagrée, *La religion naturelle*, Presses Universitaires de France, Paris 1991, pp. 36–38.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 42–51 ; *eadem*, *La raison ardente : religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Librairie Vrin, Paris 1991, p. 30.

verselle. De fait, dans la tradition catholique, elle constitue depuis toujours un élément apologétique, visant à montrer que l'homme, de par sa nature, est préparé à accueillir la Révélation, car sa lumière naturelle le renseigne sur les principales vérités de la religion : l'existence du divin, la morale naturelle, l'immortalité de l'âme. L'idée fonctionne toujours dans ce sens-là au XVII^e siècle chez des auteurs comme Hugo Grotius ou Jacques Abbadie. Cependant, sous la poussée de la libre pensée et du rationalisme, la religion naturelle devient dans les temps modernes une arme redoutable contre le catholicisme et ses dogmes, un moyen de critiquer le fanatisme et la superstition¹⁸. Ce processus, qui débute dès le XVI^e siècle avec Jean Bodin et Pierre Charron¹⁹, culmine avec les philosophes des Lumières, dont Baruch Spinoza et Pierre Bayle sont les précurseurs au XVII^e siècle. Ceux-ci aspirent à libérer l'humanisme de ses connotations chrétiennes en relisant les auteurs classiques, dont Cicéron, pour y trouver le modèle du citoyen cultivé et vertueux, quoique non chrétien. L'humanisme, fondé sur la philologie, redécouvrant grâce à elle les Anciens et leurs philosophies, ouvre la voie à la libre pensée et à la remise en question des dogmes du christianisme.

Une véritable révolution s'opère dans l'approche des Écritures avec le développement de la méthode historico-critique, dont Lorenzo Valla, qui avait notamment démontré en 1440 que la *Donation de Constantin* était un faux, apparaît comme l'un des pionniers. Le principe de *sola scriptura* adopté par les protestants, admettant que la Bible est la source unique et infaillible de la Révélation, encourage à mieux comprendre et expliquer les Écritures en se basant sur le texte original (grec ou hébreu) et en utilisant les ressources philologiques, littéraires et historiques. Cependant, de la méthode d'interprétation mise au service de la foi à l'outil de critique et de démystification, il n'y a qu'un pas à franchir. Le cas de Spinoza est symptomatique à cet égard : sa *religio catholica*, dont il formule la conception dans le *Traité théologico-politique* (1670)²⁰, est le fruit d'une application des nouvelles méthodes rationalistes — notamment la méthode cartésienne — à l'étude du texte de la Bible. Niant les miracles et tout ce qui est contraire à la raison, y voyant une façon de parler à l'imagination du peuple, Spinoza constate que l'essence de la religion réside dans la soumission à la Loi. Or, celle-ci se résume dans le commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Les progrès dans le domaine de l'exégèse biblique, problématiques du point de vue de l'enseignement traditionnel de l'Église, sont aussi visibles sur l'exemple de l'oratorien Richard Simon, qui dans son *Histoire critique de l'Ancien Testament* (1680), met

¹⁸ J. Lagrée, *La raison ardente...*, p. 41.

¹⁹ Il s'agit des premiers auteurs à populariser, au même moment (1593), la notion de « religion naturelle » : Charron dans *Les trois vérités* et Bodin dans *Colloquium heptaplomeres*.

²⁰ J. Lagrée, « Spinoza, la religion philosophique », CRU du Lycée Chateaubriand de Rennes, Rennes 1994, <http://www.lycee-chateaubriand.fr/le-cru/wp-content/uploads/sites/3/2016/06/Lagree_Spinoza.pdf> [consulté le 16.10.2017].

en question l'attribution du Pentateuque à Moïse et attire ainsi sur soi les foudres de Jacques-Bénigne Bossuet²¹.

Parallèlement aux changements d'approche du texte sacré, on observe un mouvement similaire dans le rapport à la religion en tant que telle. Le sens du mot évolue dans les temps modernes : renvoyant autrefois avant tout à une manière d'adorer Dieu (ou les dieux), à une attitude de piété et de dévotion, il commence à désigner désormais un culte précis reposant sur une doctrine établie²², la religion chrétienne apparaissant progressivement comme l'une des nombreuses religions du monde. L'exploration de nouvelles terres et la découverte de nouvelles cultures en Amérique contribuent au développement des études comparées sur les religions et les mythologies, initialement dans le contexte des missions et de la christianisation, avec les œuvres de Bartolomé de Las Casas au XVI^e, Pierre-Daniel Huet au XVII^e et Joseph-François Lafitau au XVIII^e siècle. Ces études sont tributaires (même si le dernier auteur s'en démarque nettement) du modèle chrétien traditionnel, se référant aux théories de la religiosité naturelle (emprunt à Moïse ou imitation diabolique), puisées chez les Pères de l'Église²³.

Mais les recherches sur les religions à l'époque des Lumières se libèrent peu à peu de l'emprise théologique et fournissent des interprétations non-confessionnelles — philosophiques, naturalistes ou mysticisantes — de l'histoire religieuse. Ainsi, dans la lignée de la critique de David Hume, Nicolas-Antoine Boulanger explique les religions par la crainte des cataclysmes dans *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (1772), tandis que le philosophe et orientaliste Volney, dans *Les Ruines* (1791), et le savant François-Charles Dupuis, dans *L'origine de tous les cultes, ou la Religion universelle* (1795), voient dans les religions des allégories des phénomènes naturels, plus particulièrement astronomiques, et leur refusent toute utilité sociale. Antoine Court de Gébelin envisage la religion dans un contexte culturel plus large. Il aborde ses études sur les mythologies et les allégories du point de vue de l'étymologie et les présente dans le *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne* (1775–1784), dont les derniers volumes deviennent des *Dictionnaires étymologiques des langues grecque, latine et française*. Au début du XIX^e siècle, les mythologues allemands, tels Friedrich Creuzer et Joseph Görres, conçoivent une révélation primitive qui se situerait à la source d'une religion pure et unique, panthéisme intuitif réinterprété par le biais de l'idéalisme allemand, accordant les symboles de toutes les traditions. Le cas de Creuzer nous intéresse particulièrement dans la mesure où l'auteur de *La Symbolique et la mythologie des peuples anciens* (1810–1812) associe dans sa méthode de recherche la philologie classique, l'histoire ancienne et la philosophie²⁴, renouant ainsi avec la tradition

²¹ G. Gusdorf, *op. cit.*, pp. 112–115.

²² P. Gisel, J.-M. Tétaz (dir.), *Théories de la religion*, Labor et fides, Genève 2002, pp. 11–12.

²³ P. Borgeaud, *op. cit.*, pp. 188–206.

²⁴ M. Galland-Szymkowiak, « La *Symbolique* de Friedrich Creuzer. Philologie, mythologie, philosophie », *Revue germanique internationale* 14, 2011, pp. 91–112.

humaniste de la Renaissance. L'œuvre est traduite en français par Joseph-Daniel Guigniaut, lui aussi helléniste, et publiée sous le titre de *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques* (1825–1851).

Autre fait significatif, les théories de Creuzer s'inscrivent dans le courant de la Renaissance orientale, qui situe en Inde le berceau religieux de l'humanité. Edgar Quinet, qui étudie sous l'œil savant de Creuzer à partir de 1827, lit non seulement les auteurs grecs classiques, mais aussi les textes sacrés des Hindous (le *Rig-Véda*, le *Râmâyana*, le *Mahâbhârata*) et des Perses (le *Zend-Avesta*), dans des traductions alors plus ou moins récentes²⁵. Dans *Le Génie des religions*, ouvrage qui reprend le cours donné par Quinet à Lyon en 1838–1839, l'influence de Creuzer et des mythologues allemands est visible, à côté de celle de Johann Gottfried (von) Herder (qu'il traduit en français) ou de Giambattista Vico. Quinet s'y propose de suivre les traces de la « tradition universelle », issue d'une révélation et d'une unité originelles supposées. Il associe étroitement les révolutions religieuses et politiques (comme il le laissait déjà entrevoir dans son texte sur « L'avenir des religions » de 1831), en faisant de la religion la « substance même des peuples », dont « sortent, comme autant de conséquences nécessaires, les institutions politiques, les arts, la poésie, la philosophie, et, jusqu'à un certain point, la suite même des événements »²⁶. L'évolution religieuse de l'humanité, qui commence en Orient et se termine en Occident, consiste aussi dans une émancipation progressive de l'homme, un développement du sentiment de personnalité et de liberté chez l'individu²⁷. Quinet évoque à plusieurs reprises l'idée d'une nouvelle ère religieuse ou d'une nouvelle religion à venir, conformément au rêve millénariste des joachimites²⁸, repris par Schelling, Lessing et bien d'autres. Il se veut toutefois avant tout adogmatique, oppose à l'ultramontanisme le libéralisme protestant ou unitarien, et voit dans la République et dans ses principes, à commencer par la liberté, les seuls « dogmes » de la religion laïque de l'avenir²⁹.

Pierre-Simon Ballanche, ami de Quinet, aborde lui aussi le sujet de la religion universelle en tentant une synthèse historiosophique de la tradition et du progrès³⁰. Il s'inspire cependant beaucoup plus de théosophes comme Jacob Bœhme ou Antoine Fabre d'Olivet, ce qui donne à son œuvre un aspect plus traditionaliste, plus chrétien, quoique foncièrement hétérodoxe. Selon Ballanche, l'humanité, qui

²⁵ W. Aeschimann, *La pensée d'Edgar Quinet*, Éditions Anthropos/Georg, Paris-Genève 1986, pp. 256–264.

²⁶ E. Quinet, *Le Génie des religions*, [dans :] *Œuvres complètes*, Pagnerre, Paris 1857, p. 12.

²⁷ W. Aeschimann, *op. cit.*, pp. 264–275.

²⁸ Ainsi, le motif d'un nouvel évangile, « Évangile éternel » ou « Évangile cosmogonique », revient plusieurs fois chez Quinet.

²⁹ T. Collin, *Laïcité ou religion nouvelle ? L'institution du politique chez Edgar Quinet*, L'Harmattan, Paris 2007.

³⁰ A. McCalla, *A romantic historiosophy: the philosophy of history of Pierre-Simon Ballanche*, Brill, Leiden-Boston 1998.

chemine vers sa réintégration finale en l'homme universel, passe par des cycles de palingénésie (terme puisé chez Charles Bonnet), qui ont une fonction à la fois expiatrice et initiatique. Pour Ballanche, la religion universelle de l'humanité est le christianisme, religion plébéienne par excellence, l'émancipation de la plèbe étant l'enjeu principal du processus historique³¹. La déchéance originelle ayant rendu les âmes inégales, et ces inégalités se traduisant dans le système des castes et le principe de métempsycose, l'égalité apportée par le christianisme consacre le dépassement par l'adoption du principe de charité, de la loi rigide de l'« Ancien Orient ». Car pour Ballanche aussi, c'est en Orient que se trouve le berceau des initiations : conformément aux doctrines pythagoriciennes dont l'origine se trouve en Inde, la langue latine, comme l'avait découvert Vico, contient une véritable psychologie, reflétant l'ordre social et les différentes facultés morales que l'homme doit développer³². La philologie a donc pour Ballanche une dimension spirituelle³³, l'initiation étant indissociable de la société qui repose sur elle et qui sert à la parfaire.

Un autre auteur représentatif de la Renaissance orientale du XIX^e siècle, Ferdinand d'Eckstein, danois d'origine juive surnommé « le baron sanskrit » du fait de son engagement dans les études orientalistes, tente d'établir une synthèse entre le catholicisme traditionaliste et les doctrines de l'Inde³⁴. Il popularise dans la revue *Le Catholique* la conception d'un « catholicisme antérieur au catholicisme », sur la base de la philologie, de la mythologie et de l'histoire. Eckstein désirait inclure le sanskrit dans le programme scolaire, convaincu de l'importance providentielle de cette langue pour l'évolution religieuse et spirituelle de l'humanité. En effet, c'est en Inde que la Révélation originelle donnée au genre humain se serait conservée de la manière la plus fidèle.

Cette redécouverte de l'Inde, mis à part les travaux d'Eugène Burnouf en France, est dans une large mesure le résultat du renouveau des études philologiques, historiques et archéologiques en Allemagne. Les Universités allemandes (Iéna, Heidelberg, Munich, Berlin), au niveau des méthodes utilisées, de l'épistémologie et de l'organisation de la recherche, devançant de quelques longueurs un enseignement supérieur français reproduisant les anciens modèles (notamment le cursus des Belles Lettres et la *ratio studiorum* des jésuites) et entravé par les

³¹ P.-S. de Ballanche, *Prolégomènes*, [dans :] *Œuvres de M. Ballanche*, t. 3, Librairie J. Barbezat, Paris 1830, pp. 165, 327.

³² A.J.L. Busst, *L'Orphée de Ballanche : genèse et signification. Contribution à l'étude du rayonnement de la pensée de Giambattista Vico*, Peter Lang, Bern 1999, pp. 91–93.

³³ Ballanche écrit : « Je l'ai souvent dit, les annales des peuples sont dans leurs langues, comme les archives du genre humain sont dans les monuments des langues qui ont successivement régné. Une philologie fondée sur de bons éléments jetterait donc une vive lumière sur toute l'histoire. Les formules qui survivent à des lois abrogées ou tombées en désuétude contiennent un grand nombre de ces mots que j'ai appelé mots-témoins » (P.-S. de Ballanche, *op. cit.*, p. 159).

³⁴ A. McCalla, « Paganism in Restoration France: Eckstein's Traditionalist Orientalism », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No 4, octobre 2015, pp. 563–585.

pouvoirs politiques³⁵. Les études bibliques se développent de façon particulièrement dynamique en Allemagne, où se fait sentir la liberté d'esprit du protestantisme. Vers le milieu du XVII^e siècle, la philologie s'affranchit pour de bon de la théologie. Commence alors ce que l'on appellera la « quête du Jésus historique » (qui aujourd'hui encore est loin d'être terminée), avec la publication par Gotthold Ephraim Lessing de l'ouvrage de Hermann Samuel Reimarus *L'objectif de Jésus et de ses disciples* (1778), où l'auteur, partisan de la religion naturelle, met en question l'image traditionnelle de Jésus véhiculée par les Évangiles canoniques. Cette quête, dans laquelle s'exprime la nécessité d'une relecture historique et philologique des textes bibliques, se poursuivra au XVIII^e (Karl Bahrtdt, Herder), puis au XIX^e siècle avec les œuvres de Heinrich Paulus et, surtout, de David Strauss (*La vie de Jésus* de 1835, qui fait l'objet de la critique de Quinet, suivie du livre *Le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire* en 1865). En France, Ernest Renan publie lui aussi sa *Vie de Jésus* en 1863, qui fait scandale en présentant Jésus comme un « homme incomparable » et vaut à l'auteur le titre de « blasphémateur européen » de la part de Pie IX. Avec Quinet, Renan est l'un des rares auteurs français à s'alimenter des nouvelles méthodes et études historiques, philologiques et religieuses développées en Allemagne³⁶, qui contribuent à l'élaboration d'une herméneutique visant à l'harmonisation des connaissances dans une approche organique et synergique du savoir.

Cet essor des recherches historiques sur les textes sacrés, sur les origines du christianisme et les religions anciennes en général, se produit dans le contexte de la crise moderniste qui germe au XIX^e siècle. Le monde moderne, fondé sur les principes du rationalisme et du libéralisme, se trouve opposé à la tradition de l'Église reposant sur l'autorité du pape. Ce conflit s'accompagne d'une crise des valeurs et de la foi traditionnels consécutive aux Lumières et à la Révolution française, ainsi que de bouleversements politiques, sociaux et économiques importants. Les transformations dues à l'industrialisation provoquent l'aggravation de la misère et l'apparition de la question sociale, alors que les sentiments nationaux s'éveillent et poussent à la lutte pour l'indépendance des peuples opprimés. En France, les pouvoirs en place, toujours plus ou moins conservateurs, n'hésitent pas à s'appuyer sur les autorités religieuses pour maintenir l'ordre public. La situation ne va réellement changer qu'aux temps de la III^e République. Le conflit entre modernité et tradition religieuse s'étend, pour parler de façon non seulement chronologique, mais aussi métaphorique, du *Génie du christianisme* (1802) de François-René de Chateaubriand et de *L'essai sur l'indifférence en matière de religion* de Félicité Robert de Lamennais (1817) au *Catéchisme religieux des libres penseurs* (1875) et à *L'avenir de la science* d'Ernest Renan (1890).

³⁵ G. Gusdorf, *op. cit.*, pp. 171–186.

³⁶ *Ibidem*, pp. 178, 183.

Ces titres sont symptomatiques, dans la mesure où ils reflètent le sens du mouvement des idées religieuses au XIX^e siècle³⁷, et plus largement l'évolution de l'idée de religion universelle dans la culture occidentale, qui n'est pas sans rapport avec le domaine de la philologie et de la culture classique. En effet, à bien y réfléchir, comme l'étude des langues, l'amour des mots et des lettres (*philologia*), a conduit les Pères de l'Église à l'élaboration du sens catholique de la « religion universelle », ce même amour des langues, des mots et des lettres a conduit les pères de la modernité à la désintégration de ce sens, à l'éclatement de l'idée catholique en de multiples variantes et réinterprétations : philosophique (Spinoza, Isaac Newton, Voltaire), naturaliste (Volney, Dupuis), ésotérique (Louis-Claude de Saint-Martin, Fabre d'Olivet, Éliphas Lévi, Édouard Schuré), utopiste (Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon, Étienne Cabet), positiviste (Auguste Comte), humanitariste et laïque (Quinet, Pierre Leroux, George Sand). Si Chateaubriand, dans *Le Génie du christianisme*, prend la « route contraire »³⁸ par rapport à l'apologie chrétienne traditionnelle nourrie de la culture lettrée hellénistique, il reprend néanmoins ses éléments majeurs : il existe pour lui une tradition universelle disséminée dans toutes les cultures et toutes les croyances du monde, qui trouve son expression la plus parfaite dans la religion catholique³⁹. Dans *Les soirées de Saint-Petersbourg*, Joseph de Maistre évoque plusieurs fois cette tradition qui comprend, suivant la formule de Vincent de Lérins, « ce qui a été cru TOUJOURS, PARTOUT et PAR TOUS »⁴⁰. Initialement proche du traditionalisme de Maistre et de Louis de Bonald, Lamennais invoque l'argument ancien du consentement universel pour fonder la religion universelle, identifiée au catholicisme, sur la « raison générale »⁴¹, dont l'autorité papale est garante et à laquelle il s'agit purement et simplement de se soumettre.

Pour Renan, que l'étude historico-critique des Écritures expulse du giron de l'Église, « Jésus a fondé la religion absolue, n'excluant rien, ne déterminant rien ; ses symboles ne sont pas des dogmes arrêtés, mais des images indéfiniment extensibles »⁴². Or, désormais, c'est à la lumière de la science positive qu'il s'agit de concevoir cette religion : « La science est donc une religion ; la science seule fera désormais les symboles ; la science seule peut résoudre à l'homme les éternels

³⁷ Je me bornerai ici à mentionner quelques uns des ouvrages les plus importants permettant de suivre ce mouvement complexe : P. Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, Paris 1977 ; F.P. Bowman, *Le Christ romantique*, Librairie Droz, Genève 1973 ; *idem*, *Le Christ des barricades : 1789–1848*, Éditions du Cerf, Paris 1987 ; B. Juden, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800–1855)*, Klincksieck, Paris 1971.

³⁸ F.-R. de Chateaubriand, *Le Génie du christianisme*, [dans :] *Œuvres complètes*, t. 2, Garnier Frères, Paris 1861, p. 5.

³⁹ *Ibidem*, pp. 9, 23, 153.

⁴⁰ J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence ; suivis d'un Traité sur les sacrifices*, t. 1, Rusand, Paris 1821, p. 280.

⁴¹ F. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Tournachon-Molin et H. Séguin, Paris 1817, t. 1, pp. LXXXIII–LXXXVI, 96 ; t. 2, pp. 81, 124–125, 129, 208–209.

⁴² E. Renan, *Vie de Jésus*, Gallimard, Paris 1974, p. 419.

problèmes dont sa nature exige impérieusement la solution »⁴³. Cela mène Renan à adopter une philosophie de l'histoire qui n'est pas sans rappeler les vieux rêves millénaristes :

L'âge primitif était religieux, mais non scientifique ; l'âge intermédiaire aura été irrégulier mais scientifique ; l'âge ultérieur sera à la fois religieux et scientifique. Alors il y aura de nouveau des Orphée et des Trismégiste, non plus pour chanter à des peuples enfants leurs rêves ingénieux, mais pour enseigner à l'humanité devenue sage les merveilles de la réalité. Alors il y aura encore des sages, poètes et organisateurs, législateurs⁴⁴.

Les « Orphée » et les « Trismégistes » évoqués par Renan, guides spirituels de l'humanité, nous renvoient bien sûr à la tradition de la *prisca theologia* renaissante, qui à la lumière de la science moderne, devra adopter une toute nouvelle forme. Dans un monde où règnent la liberté de pensée et la liberté religieuse, tel que celui du *Catéchisme religieux des libres penseurs* de Louis Ménard, revenir sans cesse aux grandes figures mythiques des traditions anciennes s'avère nécessaire pour savoir interpréter les phénomènes religieux et pouvoir formuler ses propres convictions. Ménard, poète, auteur érudit des *Réveries d'un païen mystique* (1876), se consacre aussi à l'étude des langues et des religions anciennes et orientales, qui donne lieu à de nombreuses publications, et traduit en 1867 les traités d'Hermès Trismégiste. C'est là sa contribution au merveilleux éveil d'intérêt pour l'« école d'Alexandrie » dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Des chercheurs comme Étienne Vacherot, Jules Simon et Jacques Matter se distinguent dans le domaine — un domaine extrêmement complexe, du reste, où les pistes ont tendance à se brouiller facilement.

En effet, lorsque Charles Baudelaire écrit dans ses journaux intimes : « 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 », en faisant précéder cette note d'une question : « Qu'est-ce que la Religion universelle ? (Chateaubriand, de Maistre, les Alexandrins, Capé) »⁴⁵, il est difficile de préciser qui se cache sous le nom des « Alexandrins ». Le poète connaissait les écrits hermétiques, et n'était pas obligé d'attendre la traduction de son ami Louis Ménard pour les lire. Mais les Alexandrins peuvent tout aussi bien désigner les philosophes néoplatoniciens que les Pères de l'Église d'Alexandrie. Quoi qu'il en soit, si les références à Chateaubriand et de Maistre renvoient clairement au catholicisme et à sa « tradition universelle », la troisième référence, associée aux « alchimistes de la pensée », évoque plutôt une gnose qui échappe à tout cadre confessionnel. La « religion universelle » de Baudelaire se situerait donc à mi-chemin entre

⁴³ E. Renan, *L'avenir de la science : pensées de 1848*, Calmann Lévy, Paris 1890, p. 108.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 308–309.

⁴⁵ Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par C. Pichois, t. 1, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1975, p. 696.

catholicisme et ésotérisme, mystique et poésie⁴⁶. Elle montre aussi en quoi le monde du « peintre de la vie moderne » qu'est Baudelaire, qui sait toujours bien son latin et son grec, mais qui, se déclarant catholique, n'arrive pourtant pas à croire personnellement en Dieu, diffère de celui de ses anciens maîtres.

Il serait sans doute possible d'associer son idée de la religion universelle à la « théorie de la vraie civilisation », que Baudelaire esquisse dans une autre note de ses journaux : « Elle n'est pas dans le gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes. Elle est dans la diminution des traces du péché originel »⁴⁷. Critique inlassable de la conception du progrès indéfini, Baudelaire revient ici encore une fois aux bases de la doctrine catholique, envisagée par le biais du traditionalisme de Maistre. Quant à la remarque quelque peu méchante sur les tables tournantes, elle s'adresse probablement à Victor Hugo, qui en exil à Jersey s'était adonné en compagnie de ses proches à l'invocation d'esprits par l'intermédiaire des « Tables », en se faisant le prophète d'une nouvelle religion d'amour et de pardon universel appelée à supplanter le christianisme, comme celui-ci avait remplacé le druidisme⁴⁸. Cet épisode constitue, comme le constate Hugo, le couronnement de ses recherches philosophiques et religieuses, qui ont duré plus de vingt-cinq ans : les Tables n'ont fait que confirmer les méditations antérieures du poète. Elles seront le « 1789 des archanges »⁴⁹, la révolution religieuse en marche, mais leur message est inséparable d'une réflexion sur la poésie, comme le laissent supposer les propos de la Mort (l'un des esprits invoqués) :

Vos morts sont votre moi et vous êtes le moi de vos morts. Vos morts ne sont pas autre chose qu'une parcelle de votre vie qui commence ailleurs. Leur tombe est une des faces de votre demeure et un des côtés de votre âme. Quand vous serez morts, vous deviendrez eux et ils resteront vous. Le corps n'est pas la forme de l'être mais la formule, précise La Mort. De même que la langue est la formule de l'idée. Le corps varie à l'infini et s'évanouit ; l'être est un et immortel. La langue varie à l'infini et s'évanouit, l'idée est une et éternelle. Il y a des mondes où les idées vivent sans formule et où les êtres vivent sans corps. Le corps n'est que l'habit de voyage de l'âme. On change de vêtement dans la tombe, le sépulcre est le vestiaire du Ciel. Les morts se reconnaissent à l'âme⁵⁰.

Dans cette vision hors du commun, le langage, tout comme chaque corps, tout comme chaque forme, s'efface dans l'abîme du monde spirituel. La langue, de même que le corps — vêtement de l'âme dans une série de métempsychoses — n'est qu'un médium, un moyen symbolique d'entrer en contact avec l'infini et l'inconnu, qui pour Hugo constituent l'essence de la religion. Le poète, qui a mis

⁴⁶ T. Szymański, « “Qu'est-ce que la Religion universelle ?” : étude sur une question posée par Baudelaire », [dans :] *Entre le sacré et le profane*, série *Quêtes littéraires* 3, E. Kociubińska, J. Niedokos (dir.), Wydawnictwo Werset, Lublin 2013, pp. 80–81.

⁴⁷ Ch. Baudelaire, *op. cit.*, p. 697.

⁴⁸ P. Boivin, « La religion des tables », [dans :] *Actes du IV^e Congrès de la SERD: Les Religions du XIX^e siècle*, Paris, 26–28 novembre 2009, <<http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/religions.html>> [consulté le 17.10.2016].

⁴⁹ Propos du Christ lors de la séance du 22 mars 1855 (P. Boivin, *op. cit.*).

⁵⁰ Séance du 3 septembre 1854 (P. Boivin, *op. cit.*).

« un bonnet rouge au vieux dictionnaire », n'a pas manqué de le mettre à la fois sur tous les livres sacrés du monde. On connaît ses réflexions du chapitre « Ceci tuera cela » de *Notre-Dame de Paris* consacré à l'imprimerie : la révolution technique associée à la révolution humaniste a été en même temps une révolution religieuse. Les progrès des sciences et la multiplication du savoir ont entraîné l'érection de l'immense Babel du monde moderne :

Certes, c'est là aussi une construction qui grandit et s'amoncelle en spirales sans fin ; là aussi il y a confusion des langues, activité incessante, labeur infatigable, concours acharné de l'humanité tout entière, refuge promis à l'intelligence contre un nouveau déluge, contre une submersion de barbares. C'est la seconde tour de Babel du genre humain⁵¹.

Paradoxalement, dans cette reprise du mythe biblique, Hugo situe la confusion des langues non pas *après* Babel, mais l'associe à l'édifice lui-même et à ses « spirales sans fin », comme si la force divine faisant obstacle à l'orgueil du genre humain qui vise l'unité par ses propres moyens était déjà à l'œuvre dans la construction de la tour. La même logique ne guide-t-elle pas Victor Hugo dans sa pensée religieuse ? Comme la multitude des connaissances s'oppose à une connaissance absolue, que l'homme ne saurait soulever, la multitude des religions s'oppose au danger d'une religion absolutisée qui sèmerait la terreur du fait de son caractère exclusif. Cette structure trouve son reflet symétrique dans celle qui oppose les religions historiques (toutes relatives, toutes exposées aux dangers du fanatisme) au noyau mystique de la religion, à l'abîme inexprimable et infini sur lequel elle débouche : *Religions et religion*, l'un des derniers recueils du poète, paraît en 1880. Mais le mythe de Babel parle avant tout de la confusion des langues, à laquelle la philologie, pour sa part, a toujours tenté de faire face. Comme j'ai essayé de le montrer dans la présente esquisse par la force des choses sélective et généralisante, étant donné l'ampleur du sujet, la question religieuse — en l'occurrence celle de la religion universelle — a de tous temps été enracinée dans la science du langage et de l'interprétation. N'est-il pas paradoxal que la religion universelle, qui de par son nom aspire à être la religion unique de l'humanité, la seule vraie, ne puisse être pensée qu'au pluriel, dans ses multiples versions et interprétations, son idée ayant été morcelée par la marche de la modernité, les aléas de l'histoire et les progrès des sciences ? Toutefois, la confusion issue de la multitude, ici comme dans l'épisode biblique, pourrait bien s'avérer salutaire.

* * *

Le modèle philologique classique, qui a ses origines à Alexandrie puis dans la Rome ancienne, a longtemps nourri les études dites de philologie romane, nom souvent délaissé aujourd'hui pour celui d'études françaises. Ce modèle implique

⁵¹ V. Hugo, *Notre-Dame de Paris*, Garnier Flammarion, Paris 1967, p. 211.

un intérêt approfondi pour les humanités, qui vers la fin du XIX^e siècle, dans le contexte du développement de l'herméneutique philosophique, ont été rebaptisées par Dilthey « sciences humaines » et opposées aux « sciences naturelles ». De fait, les études de lettres, aussi bien classiques que modernes, font partie de ces sciences, qui selon Dilthey visent en premier lieu à la compréhension des phénomènes (et non à leur explication). Les études de lettres, dont la *philologie* romane, apparaissent ainsi comme une science et un art de comprendre et d'interpréter, non seulement les textes et les discours, mais aussi le monde vivant auquel ceux-ci appartiennent. Elles ne sauraient se limiter à la maîtrise d'une langue, à ses aspects techniques et ses prolongements utilitaires. Les études romanes, ainsi que les autres études philologiques, devraient, par convergence et réinterprétation des savoirs, s'inscrire dans une perspective plus vaste. En effet, la philologie est indissociable de l'herméneutique, tandis que l'herméneutique textuelle et littéraire ouvre naturellement la voie à une herméneutique plus philosophique. La lettre appelle inévitablement l'esprit. Associée depuis toujours aux idées religieuses, la philologie ne devrait pas se détacher du champ de la vie humaine qu'elles embrassent, toujours fertile malgré certaines tendances de nos temps, au demeurant plutôt post-séculiers que séculiers. La culture de la *Romania* — celle-là même qui a engendré Dante et Baudelaire, Unamuno et Cioran, Gide et Bataille, Ricœur et Derrida, Nancy et Vattimo — repose sur les « Noces de Philologie et de Mercure ». Puisse ce mariage ne pas se solder par un divorce.

THE IDEA OF UNIVERSAL RELIGION
FROM ANTIQUITY TO THE 19th CENTURY:
BETWEEN PHILOLOGY AND HERMENEUTICS

Summary

The aim of the article is to show the relationship between the classical conception of philology, the origins of hermeneutics and the evolution of the idea of universal religion from Antiquity to the 19th century. Just like in the context of the beginnings of Christianity philology contributed to create the Catholic understanding of this idea, in modern times, the development of philological methods contributed to the fragmentation of the idea in various fields: philosophical, esoteric, naturalistic or humanitarian. Hence, philology appears to be inseparable from hermeneutics and the history of religious ideas, and the latter, as inseparable from philology. In this context, the myth of the Babel Tower and its “confusion of tongues” may gain a new meaning.

Key words: universal religion, philology, hermeneutics, history of ideas, humanism.