

La « carte de l'autre vie » au XIXe siècle

L'au-delà, entre espaces réel et symbolique

Guillaume Cuchet



Édition électronique

URL : <http://assr.revues.org/8573>

DOI : 10.4000/assr.8573

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2007

Pagination : 67-78

ISBN : 978-2-7132-2144-6

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Guillaume Cuchet, « La « carte de l'autre vie » au XIXe siècle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 139 | juillet - septembre 2007, mis en ligne le 19 novembre 2010, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://assr.revues.org/8573> ; DOI : 10.4000/assr.8573

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Archives de sciences sociales des religions

Guillaume Cuchet

La « carte de l'autre vie » au XIX^e siècle

L'au-delà, entre espaces réel et symbolique

Le père Faber, un des auteurs spirituels les plus célèbres du XIX^e siècle, très apprécié du pape Pie IX, écrivait en 1853 dans un des gros succès de la librairie religieuse du temps :

« Les personnes irréfléchies ou peu instruites s'effarouchent quelque fois de la minutie, de la familiarité, de l'assurance avec laquelle nous parlons du monde invisible, comme nous parlerions des bords du Rhin, des bois d'oliviers de la Provence, de la campagne de Rome, de la côte de Naples ou de tout autre endroit que nous avons pu voir, et dont la configuration géographique est aussi vivement présente à notre mémoire que si nous l'avions sous les yeux. Tout cela vient de la foi, de la prière, de la lecture spirituelle, de la connaissance de la vie des Saints et de l'étude de la théologie. Il serait à la fois bien étrange et bien triste qu'il n'en fût pas ainsi ; car, de quel intérêt, de quelle importance est pour nous le monde que nous voyons, en comparaison du monde que nous ne voyons pas ? » (Faber, 1854 : 395-396).

L'auteur rappelait de cette manière le caractère naturellement topographique des représentations de l'au-delà dans la culture catholique. Longtemps, dans l'imagerie religieuse, la prédication, la catéchèse et jusque dans la théologie savante, on l'avait décrit sans ambages comme un ensemble de « lieux » articulés par une doctrine du salut : enfer, paradis, purgatoire, et même limbes pour les enfants morts sans baptême ou les justes qui ont vécu avant la venue du Christ. Tout un imaginaire a pris forme autour de chacun d'entre eux, avec des fortunes diverses : très riche pour l'enfer et le paradis, assez pauvre dans le cas du purgatoire, en dépit de son importance dans la piété populaire.

Une première explication vient à l'esprit : le clergé aurait pris l'habitude de présenter l'au-delà en termes topographiques pour des raisons pédagogiques, comme un moyen commode d'illustrer des idées mystiques et abstraites qui, sans cela, risquaient fort de passer l'intelligence moyenne des fidèles. Comment faire comprendre aux masses des notions comme la « vision béatifique » ou la « peine du dam » sans les leur donner littéralement à voir ? Piégée par les contraintes de la pastorale, la théologie savante elle-même aurait fini par se laisser enfermer dans ses propres fictions en consacrant les représentations spontanées des fidèles. Mais cette explication par la pédagogie, si elle peut rendre compte de la longue

résistance de ces représentations, relève pour l'essentiel de l'anachronisme. La réalité est que pendant longtemps, tout le monde, y compris les théologiens les plus éminents, pensait la question de l'au-delà en termes topographiques, même si certains comme Thomas d'Aquin mettaient en garde contre les excès d'imagination¹. Il s'agissait donc de lieux bien réels, qu'il était parfaitement légitime d'anticiper avec les « yeux de la foi » en se fiant aux représentations qu'en donnait la tradition catholique.

L'antique question de savoir si le ciel est un *locus* (lieu) ou un *status* (état), et, avec elle, celle de la nature des peines qu'on endure en enfer et au purgatoire, est encore d'actualité à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Le 30 avril 1890, un décret de la Sacrée Pénitencerie romaine, organisme qui exerçait à l'époque une sorte de jurisprudence théologique, précise qu'il faut considérer le feu de l'enfer comme un feu « réel », et non pas « métaphorique », mais, sous-entendu, pas forcément « matériel »². Dans le très savant *Dictionnaire de théologie catholique*, la question de la géographie de l'au-delà retient toujours l'attention au début des années 1920. Elle suscite même un petit débat, qui n'est pas seulement académique, même s'il est probable qu'à cette date les théologiens retardent sur les croyants, en continuant à discuter de problèmes qui appartiennent à la tradition de l'Église catholique mais qui ont déjà été, en partie, liquidés dans l'esprit d'une majorité de fidèles. Les pères Richard et Quilliet maintiennent l'idée de lieu, tandis que les pères Michel, Bernard et Gaudel expriment de fortes réserves : « il ne faut jamais oublier, écrit A. Gaudel, que de cette géographie nous n'avons ni révélation ni connaissance expérimentale [...]. Aussi l'ensemble des théologiens contemporains sont-ils de plus en plus réservés. »³ En 1932, aux lecteurs qui s'interrogent sur la réalité des lieux de l'au-delà, *L'Ami du Clergé*, la principale revue professionnelle du clergé français, répond prudemment :

« C'est [...] la grande loi théologique de l'analogie qu'il convient d'appliquer ici dans notre conception des localisations de la vie future. [...] Appartenant au monde des esprits et de l'*au-delà*, – qu'on pèse toute la valeur de ce terme *extra-mondial* –, les “lieux” de l'enfer, du paradis, des limbes, du purgatoire échappent à coup sûr à nos catégories. Si nous les concevons par analogie à ce que nous pouvons imaginer ici-bas, sachons bien et proclamons que ce n'est qu'une analogie, dont il ne nous est pas même permis de scruter l'exacte valeur, et qui nous autorise simplement à affirmer qu'ils *sont*, sans pouvoir dire *ce qu'ils sont*. » ([Albert Michel], 1932 : 554)

À l'issue de son enquête sur l'histoire du paradis dans la culture occidentale, Jean Delumeau concluait à l'existence d'une sorte de loi d'inconcevabilité croissante des représentations de l'au-delà qu'il qualifiait de processus d'« utopisation »

1. Suppl., q. LXIX, art. 8 : « De loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaciter induci. » On notera que ce n'est pas l'idée de localisation qui est en cause mais ses déterminations.

2. Claude Langlois a récemment rappelé le rôle de ce dicastère, moins connu que le Saint-Office, dans la production théologique du XIX^e siècle (Langlois, 2005).

3. « Limbes », *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1926, col. 771.

(au sens de devenir « non-lieu »). Les « états » ont eu tendance à absorber les « lieux », d'autant plus sûrement qu'avec la crise de l'économie de l'expiation qui structurait jusqu'à une date récente la croyance en l'au-delà, le problème du feu pénal a pratiquement disparu et le paysage s'est simplifié. La thèse de cet essai sera double. D'une part, rappeler que l'au-delà n'a pas toujours été pour les croyants un espace purement symbolique et encore moins une simple métaphore, mais qu'il l'est *devenu*. D'autre part que ce basculement de l'au-delà du statut d'espace réel à celui d'espace symbolique n'a vraiment eu lieu dans les mentalités religieuses que de façon tardive, au XIX^e siècle et en particulier dans les années du Second Empire.

Premier constat : l'« au-delà » est né au XIX^e siècle. Le mot, c'est-à-dire la substantivation de la locution adverbiale « au-delà de », apparaît en effet en français au milieu du siècle. L'une de ses premières occurrences se trouve chez Ernest Renan, dans le manuscrit de *l'Avenir de la science*, qui date de 1848 mais qui n'a été publié qu'en 1890, deux ans avant sa mort. Il écrivait : « Notre principe, à nous, c'est qu'il faut régler la vie présente comme si la vie future n'existait pas, qu'il n'est jamais permis pour justifier un état ou un acte social de s'en référer à l'au-delà. » (Renan, 1995 : 355)⁴. Mais il n'est vraiment passé dans la langue courante qu'à la fin du siècle, associé de façon significative à des expressions comme les « problèmes » ou les « mystères » de l'au-delà⁵.

Jusqu'alors, en effet, on parlait du « ciel », du « paradis », de l'« enfer », des « limbes » et du « purgatoire ». Les plus dévots : du « banquet céleste », du « port » ou de la « patrie ». Le clergé avait même fini par reprendre à son compte le vocabulaire spiritualiste du siècle : les « autre vie », « autre monde », « vie future », « monde invisible » et « outre-tombe », qui pourtant témoignaient déjà d'un minimalisme assez suspect. En 1888 et 1889, par exemple, le dominicain Jacques Monsabré, titulaire de la chaire de Notre-Dame de Paris, a consacré deux séries de prédications pascales à la « vie future » et à l'« autre monde » dans le cadre de son « exposition du dogme catholique ». Il existait donc une grande diversité d'expressions mais pas d'« au-delà ». Quand le mot commence à se répandre à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, le clergé met en garde les fidèles contre son usage. Il a très bien senti qu'il portait la trace de perplexités, voire d'incertitudes, illégitimes de la part d'un catholique convaincu.

« Au-delà ! Qu'y a-t-il au-delà ? Ceux qui n'acceptent pas la donnée de la foi errent à l'aventure dans les ténèbres, à la merci d'opinions incohérentes, contradictoires, inconsistantes, aussi invraisemblables pour l'esprit que peu satisfaisantes pour le cœur.

4. Auquel on ajoutera : « Ce qu'il faut, c'est chercher le parfait au-delà, c'est pousser la science à ses dernières limites. » (101) ; et « le monde d'au-delà » (434).

5. On sait que Jacques Le Goff, dans un livre célèbre, s'était appuyé sur l'apparition à la fin du XII^e siècle du substantif *purgatorium* pour établir l'acte de naissance du purgatoire. Derrière le débat sur la date et les raisons de cette « naissance » se profilait le problème plus général du rapport entre les mots et les choses en histoire.

La plupart ne prennent pas la peine de dissimuler le tourment dans lequel les jettent ces graves questions, pour eux sans réponse, ces redoutables problèmes, pour eux sans solution. Ils ont inventé une expression pleine de mélancolie qui en même temps qu'elle peint bien leurs incertitudes, trahit avec non moins d'évidence leurs douloureuses préoccupations : l'au-delà ! Tandis que nous disons, nous, nettement, clairement, hardiment : le ciel, l'enfer, la vie future, l'éternité, ils disent, eux, vaguement, tristement : l'au-delà ! Les mystères, les problèmes de l'au-delà. Mot qui ne précise rien, qui ne nie rien, mais qui n'affirme rien sur l'existence et les conditions de la vie future ; et qui accuse visiblement les tourments d'un cœur qui s'agite dans le vide, les angoisses d'une âme qui erre dans les ténèbres, ignorante du terme, incertaine du chemin, craignant à chaque instant de tomber dans l'abîme. » (*Bulletin de la pieuse archiconfrérie de Notre-Dame du Suffrage*, 1907 : 174-175)

Pour le clergé donc, qui tout au long du siècle fut très attentif à la prolifération de l'« impiété du langage », ni le mot ni la chose n'étaient catholiques. Dans le même esprit, il regrettait la disparition progressive des mots « trépas » et « trépassés » – c'est-à-dire précisément « passer dans l'autre monde » – au profit de « défunts » et surtout de « morts » dont la signification était plus platement « terminale ». Une fois de plus, Renan a bien rendu le sens profond de ces variations du vocabulaire. Dans un autre passage de *l'Avenir de la science*, consacré aux oraisons funèbres de Bossuet, il écrivait :

« Combien [elles] sont loin de ce que réclamerait notre manière actuelle de sentir, à cause du cadre délimité et précis ou la théologie avait réduit les idées de l'autre vie. Aujourd'hui nous ne concevrions plus de grande éloquence sur une tombe sans un doute, un voile tiré sur ce qui est au-delà, une espérance, mais laissée dans ses nuages, doctrine moins éloquente peut-être, mais certainement plus poétique et plus philosophique qu'un dogmatisme trop défini donnant [...] la carte de l'autre vie. [...] La géométrie seule se formule en axiomes et en théorèmes. Ailleurs le vague est le vrai. » (Renan, 1995 : 122-123).

Jean Delumeau a souligné le rôle des progrès de la représentation scientifique du monde dans l'effacement des images traditionnelles du ciel (Delumeau, 2000 : 396-407). Il a rappelé que les théologiens du Moyen Âge, héritiers de la cosmographie de Ptolémée, avaient imaginé que l'enfer et le purgatoire se trouvaient dans les cavités de la terre, tandis que le paradis occupait un étroit « empyrée » au-dessus des nuages. La Réforme protestante, en contestant l'existence du purgatoire, et surtout la nouvelle astronomie héliocentrique, qui scelle le passage du « monde clos à l'univers infini » (Alexandre Koyré), portent à terme un coup fatal à cet ensemble de représentations. Pour autant, on continue bien souvent au XIX^e siècle à se représenter les lieux du « ciel » comme des lieux réels, selon un axe plancher / plafond en grande partie inchangé. Il n'est donc pas sûr que la révolution copernico-galiléenne, avec tout ce qu'elle a de contre-intuitif pour le sens commun, ait vraiment eu lieu dans les esprits. D'autant que la littérature et l'imagerie religieuses du Moyen Âge et de l'époque moderne ont toujours cours et que l'enfer et le purgatoire, en raison de leur localisation présumée, ont beaucoup moins souffert de l'onde de choc des découvertes astronomiques que le paradis. Une partie du clergé continue donc d'expliquer aux fidèles qu'ils se

trouvent au centre de la terre, à l'instar de l'abbé Boucassert qui conclut dans un mouvement de concordisme sympathique :

« Le Purgatoire doit être au centre de la terre où se trouve la plus grande abondance de feu ; les physiiciens regardent aujourd'hui le centre de la terre comme un vaste réservoir de chaleur, car à mesure qu'on s'avance dans la terre la chaleur augmente de 1 degré par 26 mètres de profondeur. Inutile dès lors de chercher autre part un feu chimérique quand il en existe un réel dans la terre. Pourquoi ne pas tenir compte des agglomérations colossales de soufre et de bitume et des matières chimiques en ébullition sous la croûte du globe, se faisant jour à travers les cratères des volcans que Tertullien appelait les bouches de l'Enfer ? [...] Née sur la terre, vivant sur la terre, et ayant péché sur la terre, ce doit être dans un abîme terrestre que l'âme doit subir l'expiation de ses péchés. [...] L'opinion la plus commune des théologiens, qui place l'Enfer et le Purgatoire dans les parties inférieures de la terre, me paraît en rapport avec les données des modernes sur les feux souterrains. » (Boucassert, 1863 : 31-32).

Ce sont les progrès de l'astronomie et leur vulgarisation à partir des années 1850 qui, en familiarisant les esprits avec l'idée que la terre est une petite chose dans le système solaire et que celui-ci pourrait disparaître sans que les autres mondes s'en doutassent seulement, ont eu pour effet de rendre le ciel réellement infini. C'est seulement à ce moment-là, quand l'astronomie est devenue « populaire » (pour reprendre le titre d'un livre célèbre de Camille Flammarion paru en 1879), que le ciel théologique s'est désaxé et qu'il a perdu la bataille d'arrière-garde qu'il menait contre le ciel astronomique⁶. « Il n'y a plus de cadre, résumait l'exégète moderniste Alfred Loisy, pour le poème chrétien du salut » (Poulat, 2005 : 76).

Face à cela, on enregistre deux types de réactions. Du côté rationaliste, on se réjouit bruyamment de la disparition de cette « fiction des âges théologiques » :

« Le ciel, écrit Émile Littré, n'est plus pour l'homme moderne qu'un espace illimité où se meuvent notre soleil avec ses planètes, et, plus loin, dans une perspective infinie, un nombre infini d'étoiles radieuses, décoration de la nuit ; qu'un espace illimité où règne un froid glacial, au moins égal à celui de nos pôles ; qu'un espace illimité, sillonné à jamais par les rayons lumineux, seule révélation, pour nos faibles yeux, de tant de globes qui accomplissent éternellement leur révolution silencieuse ; qu'un espace illimité parcouru par des masses flottantes de petits corps solides qui, sous le nom d'étoiles filantes, viennent tomber incessamment en pluie sur notre planète. » (Littré, 1852 : 274)

Moins connu, le développement en France et en Angleterre d'une « astronomie spéculative » qui tente de concilier représentations religieuses et découvertes scientifiques (Babinet, 1855). Le thème de la pluralité des mondes, lancé par Fontenelle en 1686, retrouve une certaine actualité. En Angleterre, deux livres font sensation : *Of the Plurality of Worlds, an essay* du révérend Whewell (1853) et *More worlds than one : the creed of the philosopher and the hope of the christian* du physicien David Brewster. On se prend alors à imaginer la migration

6. Voir par exemple le témoignage de Mgr Mignot, grand lecteur de Louis Figuier, en 1871 (Sardella, 2004 : 99).

des « esprits » dans ces espaces infinis, en association souvent avec l'idée de réincarnation mise à la mode en France depuis le début du siècle par la nébuleuse des théologiens « humanitaires » (Cuchet, 2004). Non sans écho dans une partie du public, comme en témoignent le succès, en 1854, du livre de Jean Reynaud *Terre et Ciel*, du spiritisme d'Allan Kardec ou, un peu plus tard, des ouvrages de Camille Flammarion.

Les contemporains continuent cependant de manifester de l'intérêt pour les questions de l'au-delà. Le grand nombre s'inquiète surtout de savoir si les membres d'une même famille pourront se retrouver au ciel tous ensemble. La multiplication des tombeaux et chapelles familiales dans les cimetières du XIX^e siècle fournit déjà une indication sur cette volonté de rester groupé et peut-être, plus ou moins consciemment, de prendre dès ici-bas des garanties dans le cas où, par malheur, les retrouvailles seraient impossibles dans l'au-delà. Dans les années 1850, sous l'aiguillon de la concurrence spirite, le clergé est sensibilisé au problème par la confession et la direction de conscience. Les jésuites notamment, proches de la bourgeoisie urbaine catholique, s'efforcent de faire une plus grande place à ce rêve d'éternité domestique dans la doctrine officielle de l'Église. Les grands prédicateurs de l'époque, comme les pères de Ravignan et Félix, retouchent alors le tableau médiéval de la vision béatifique et rassurent les fidèles sur l'éternité des « affections légitimes » (familiales, conjugales, amicales).

« Ne croyez pas, explique le père de Ravignan à ses retraitantes en 1855, que je veuille vous interdire l'espérance de conserver au ciel les liens de vos affections légitimes. [...] Là donc vous aimerez encore ceux que vous aurez aimés selon Dieu sur la terre ; là, vous penserez à eux ; là, vous prierez pour eux ; là, vous pourrez les secourir, les soulager, et Dieu, dans sa providence attentive, vous fera connaître les besoins de ces chères âmes que vous aurez laissées derrière vous, pour que vous puissiez les soutenir. » (Ravignan, 1881 : 151-152).

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer en 1863 le succès phénoménal du petit livre du jésuite François Blot intitulé *Au ciel on se reconnaît*. Traduit en plusieurs langues, vendu à plus de 100 000 exemplaires, il recueille les félicitations unanimes des principaux théologiens de l'époque, conservateurs et libéraux confondus (de Mgr Pie, le célèbre évêque ultramontain de Poitiers, au père Gratry). Il s'attaquait aux « vieilles idées jansénistes » selon lesquelles les élus ne se reconnaîtraient pas au ciel, chacun s'oubliant littéralement dans la contemplation de Dieu. Il montrait au contraire, en s'appuyant sur les pères de l'Église, que la famille n'avait pas vocation à disparaître et que les élus se retrouveraient sûrement pour jouir, au moins de façon « accidentelle », d'une forme de vie familiale continuée.

Mais jusqu'au milieu du siècle, le clergé catholique donne l'impression dans ce domaine d'être un peu à la remorque des sensibilités collectives. Il se contente généralement de critiquer la marée montante du « culte des morts » ou d'adapter à la marge les grandes lignes de son système. Un événement va l'inciter à reprendre la main : la naissance du spiritisme au début des années 1850. Vers

1860, la riposte est même urgente tant il semble progresser rapidement dans la société urbaine :

« Voyez les ravages que le spiritisme moderne fait dans les âmes, écrit l'abbé Pioger en 1864. Une curiosité inquiète cherche, en dehors du christianisme, à sonder les mystères de l'autre vie, et nous assistons sans nous en douter, à une nouvelle invasion de Satan dans les âmes. Notre siècle marche en sens inverse du siècle dernier. Au temps de Voltaire, le matérialisme et tous les instincts mauvais avaient envahi la société [...]. Aujourd'hui nous tombons dans l'erreur contraire, le dix-neuvième siècle est trop spiritualiste. On cherche, avec l'anxiété de la fièvre, à scruter les mystères du tombeau ; on ne recule devant aucun moyen ; on veut à tout prix savoir ce qui se passe dans le royaume des ombres, et, au lieu de chercher la solution des plus graves questions dans le catholicisme, qui seul en a la clef et qui a défini tout ce qui nous intéresse et tout ce qui nous est le plus cher au cœur, on préfère la chercher dans les *tables tournantes*, dans les *alphabets mystérieux*, dans les *esprits frappeurs*, en un mot, dans ce qu'on appelle le *spiritisme*. » (Pioger, 1864 : 2-3).

Encore faut-il pouvoir proposer à la dévotion des fidèles des moyens simples et attrayants de communiquer avec les morts. D'où (entre autres raisons) le redémarrage spectaculaire, autour de 1855-1860, du culte du purgatoire dans le monde catholique français. Bientôt le clergé ne fera plus de difficulté à le reconnaître : jamais sans doute on n'avait autant prié pour les défunts qu'au XIX^e siècle (Cuchet, 2005). Dans le détail cependant, il apparaît que tout le monde ne fait pas exactement la même chose dans le nouveau culte du purgatoire. Dans certaines régions de chrétienté traditionnelle, comme la Bretagne, la révolution du purgatoire n'a pas vraiment eu lieu. Jusque dans les années 1950, on continuera de prêcher l'enfer sans état d'âme, en s'inspirant des *taolennou*, ces tableaux de missions inventés par les célèbres jésuites du XVII^e siècle, Michel Le Nobletz et Julien Maunoir. Dans les chrétientés plus modernes, comme beaucoup de pays du grand Ouest ou en Alsace, elle a au contraire ses terres d'élection et l'on prie pour les âmes du purgatoire avec ferveur, dans les formes recommandées par la nouvelle piété « ultramontaine ». Dans le monde urbain et dans les régions plus déchristianisées enfin, la dévotion est très populaire mais elle fonctionne de façon minimaliste, comme une institution du souvenir familial intégrée au « culte des morts », essentiellement sous forme de messes anniversaires. Pour beaucoup de gens, en effet, les souffrances du purgatoire et le désir du ciel lui-même restent assez théoriques, l'essentiel étant de penser à ses défunts, de faire quelque chose pour eux et finalement de les sentir de façon plus évidente que s'ils eussent été au paradis. Le père Ventura, le grand prédicateur exilé en France depuis 1848, avait parfaitement saisi le fond de cette demande de purgatoire :

« Le dogme du Purgatoire, écrivait-il, est un dogme essentiellement consolateur. En effet, tandis que l'incrédulité ne voit que le néant au-delà du tombeau, tandis que l'hérésie ne voit dans la mort que l'insensibilité ou l'abandon absolu de tout commerce entre les vivants et les morts, l'Église, en nous proposant la foi au Purgatoire, nous fait voir dans les âmes de nos Frères qui nous ont précédés dans le chemin du tombeau, des âmes que nous saurons encore soulager, auxquelles nous pouvons encore être utiles, et par cette pratique des suffrages, le catholique ne croit pas avoir perdu tout

à fait ses parents, ses amis. Lorsque la mort vient lui arracher des personnes qu'il chérit, qu'il aime, il croit que ces personnes s'éloignent de lui, mais qu'elle ne s'en séparent pas complètement. C'est donc un sujet de grande consolation pour ceux qui souffrent de la mort de leurs parents, de leurs amis, des personnes qui leur étaient chères. En s'occupant de leurs âmes, il semble qu'on les voit, qu'on est avec eux et qu'on leur parle encore. Ce commerce divin adoucit les rigueurs de l'absence. » (Cité dans *L'Ange du Purgatoire*, septembre 1907 : 2).

Le spiritisme, dont on a vu le rôle dans le redémarrage du purgatoire au XIX^e siècle, est un autre aspect des transformations de la culture de la mort du XIX^e siècle (Cuchet, 2007). Premier véritable américanisme de la culture européenne, il est né aux États-Unis, dans l'État de New York, en 1848, franchit l'Atlantique autour de 1852 avant de devenir dans l'hiver 53 un véritable phénomène de société. En France, il a pris rapidement une tournure très particulière, à la fois religieuse et funéraire, sans véritable équivalent dans les pays anglo-saxons de culture protestante. On le doit notamment à l'influence de son principal théoricien : le Lyonnais Léon Rivail (1804-1869), plus connu sous son nom druidique d'Allan Kardec. Auteur de manuels scolaires, ce quarante-huitard spiritualiste fait en quelque sorte la synthèse des pratiques américaines, des idées théologiques humanitaires et du magnétisme.

Or, le spiritisme (le mot date de 1857) pose un problème intéressant. Au moment où il émerge, ses doctrines n'ont rien d'original et Kardec ne s'en cachait nullement : il avait emprunté au magnétisme sa physiologie et aux philosophes humanitaires sa théologie (en particulier à Charles Fourier et au saint-simonien Jean Reynaud). Comment dans ces conditions expliquer qu'il ait rencontré un tel succès ? L'une des raisons est que Kardec, à la différence de ses concurrents, avait fort bien compris que l'avenir du spiritisme passerait par sa capacité à offrir aux âmes endeuillées des « consolations » efficaces. Dans cet esprit, il a su greffer ses spéculations scientifico-théologiques sur un ressort affectif de masse : l'incapacité croissante de ses contemporains à se séparer de leurs défunts et leur désir de continuer à communiquer avec eux.

« La possibilité d'entrer en communication avec les esprits, écrit-il, est une bien douce consolation, puisqu'elle nous procure le moyen de nous entretenir avec nos parents et nos amis qui ont quitté la terre avant nous. Par l'évocation nous les rapprochons de nous ; ils sont à nos côtés, nous entendent et nous répondent ; il n'y a pour ainsi dire plus de séparation entre eux et nous. Ils nous aident de leurs conseils, nous témoignent de leur affection et le contentement qu'ils éprouvent de notre souvenir. C'est pour nous une satisfaction de les savoir heureux, d'apprendre *par eux-mêmes* les détails de leur nouvelle existence, et d'acquiescer la certitude de les rejoindre à notre tour. » (Kardec, 1857 : 149).

Le désir de se retrouver au ciel, le succès du purgatoire et la vogue du spiritisme montrent que les hommes et les femmes du XIX^e siècle ne se désintéressent pas de l'au-delà. Mais si l'on fait l'inventaire de ce qui « marche », on constate d'abord un glissement de la religion du domaine communautaire vers les relations interpersonnelles, en particulier familiales, conformément aux sensibilités de l'époque

qui vont à la célébration des affections domestiques. Ensuite, une préférence pour les lieux de l'au-delà qui sont les plus « expérimentaux », comme le purgatoire ou le monde spirite, supports de pratiques simples et attrayantes susceptibles de donner corps, et de rendre presque palpable la présence des défunts⁷. Enfin une grande absence, qui ne laisse pas de surprendre : celle de Dieu, dont la vision face à face, comme récompense ou comme châtiment (la « peine du dam » des théologiens), constituait pourtant le point focal des anciennes définitions de l'au-delà. De façon significative, la plupart des doctrines humanitaires de l'époque sont des religions sans Dieu, qui promettent des au-delà de survie prioritairement destinés à « donner leur chance aux morts » (Jean-Paul Sartre). Mais les catholiques eux-mêmes sont-ils tout à fait indemnes de cette sécularisation rampante de la vie intérieure ? Après tout, des trois lieux de l'au-delà traditionnel, ils ont préféré le purgatoire, c'est-à-dire le seul d'où Dieu soit normalement absent (en enfer, son absence est une violence) mais où paradoxalement l'on pouvait sentir ses « chers défunts » beaucoup mieux que s'ils eussent été au paradis. On comprend dans ce contexte pourquoi Thérèse de Lisieux, à la fin du siècle, ressentit cette banalisation du purgatoire comme quelque chose d'anormal du point de vue chrétien (Langlois, 2000).

Les médiévistes ont montré que la structuration de l'au-delà en une topographie, soit un ensemble de lieux articulés par une doctrine du salut, avait contribué de façon décisive à lui donner « une présence imaginaire plus nette et une efficacité sociale accrue » (Jérôme Baschet, à paraître). Symétriquement, le rebroussement des « lieux » aux « états », et donc pour l'au-delà le passage du statut d'espace réel à celui d'espace symbolique, marque au XIX^e siècle une rupture de grande portée. Dans ce processus de symbolisation de l'au-delà, dont il faudrait préciser la chronologie en amont et en aval, les décennies centrales du XIX^e siècle semblent avoir joué un rôle décisif. Est-ce un hasard si, pour reprendre la thèse célèbre de Gaëtan Picon, la peinture moderne est née en 1863 avec la présentation au salon des refusés du *Déjeuner sur l'herbe* de Manet ? Elle aussi marquait à sa manière la « fin de l'imaginaire » (antique, historique, religieux) qui avait prévalu jusque-là, et l'avènement d'un art plus réaliste et plus existentiel (Picon, 1988). Pour autant, il faut souligner que ce processus n'a jamais été conduit à son terme. En effet, parler de l'« au-delà », comme on le fait depuis, sous-entendu « de la tombe », « du monde », « de la vie », constitue encore une manière de rester dans les catégories du temps et de l'espace, fût-ce *a minima* et comme pour en sortir. Les prudences de la théologie savante et les transformations de la représentation scientifique du monde n'ont donc pas suffi à déraciner cette façon de concevoir la « vie future », faute d'alternative peut-être, ou parce qu'on touche ici aux limites de l'esprit humain et à la difficulté de concevoir que l'on puisse *être*, fût-ce sous une forme fantomale, sans être *quelque part*.

7. « [Le purgatoire] exerce la foi, écrit encore le père Faber, parce qu'il invite les hommes non seulement à s'arrêter dans un monde invisible, mais encore à travailler pour ce monde avec autant d'énergie et de conviction que s'il était devant leurs yeux. » (Faber, 1854 : 353).

La foi, disait saint Paul, consiste à « croire ce que l'on ne voit pas », et il ajoutait qu'elle était d'autant plus méritoire qu'on avait moins vu au préalable. Mais en réalité – du moins est-ce la thèse ici défendue –, il fut un temps où l'on voyait à peu près ce que l'on croyait. Entre les « yeux de la foi » et ceux de la chair, la différence était d'acuité plus que de nature. Inversement, dans le reflux contemporain de l'imaginaire religieux, l'acte de foi, privé des représentations qui le soutenaient, est *devenu* beaucoup plus coûteux et donc plus difficile à consentir pour la conscience croyante. Ici gît sans doute une des causes de cette « crise de la foi » dont le clergé s'alarme depuis le XIX^e siècle et qui, avec le temps, est pratiquement devenue son régime normal d'existence. Sans doute, dans aucune société ni aucune civilisation, Dieu ni l'au-delà n'ont jamais constitué des « données immédiates de la conscience », et *a fortiori* des sens. Mais leur degré d'évidence et leur intuitivité ont considérablement varié. Or l'histoire religieuse ne s'est pas tellement intéressée à ce genre de questions, qui sont pourtant au cœur de son objet. Elle se replie prudemment derrière l'adage selon lequel « l'historien ne sonde ni les reins ni les cœurs ». Seuls les spécialistes de la mystique, à partir de cas exceptionnels et bien documentés – les « alpinistes de la spiritualité » (Henri Bremond) – s'y hasardent. Mais pour tous les autres, on raisonne le plus souvent comme si les contenus de l'expérience religieuse et leur crédibilité ne variaient pas. Cette histoire « à crédibilité constante des données de la foi » ne manque certes pas de justifications documentaires et intellectuelles mais elle risque de sous-estimer les variations des contenus vécus de la religion, qui sont pourtant si fortes qu'un observateur extérieur qui comparerait la substance de la foi d'un catholique ordinaire de 1850 avec celle de son homologue de l'an 2000 aurait quelque peine à y reconnaître la même religion.

Guillaume CUCHET

Université Lille 3

guillaume.cuchet@univ-avignon.fr

Bibliographie

- BABINET Charles, 1855, « Astronomie spéculative », *Revue des Deux Mondes*, 9, janvier-mars 1855 (nouvelle période), pp. 365-385.
- BASCHET Jérôme, à paraître en 2008, « Le nom, (l'âme) et le lieu. Autour de *La naissance du Purgatoire* de Jacques Le Goff » in CUCHET Guillaume et CHIFFOLEAU Jacques (éds.), *Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (sous réserve).
- BOUCASSET Abbé Manlius, 1863, *Le Purgatoire et l'octave des morts*, Paris, F. Cajani.
- Bulletin de la pieuse archiconfrérie de Notre-Dame du Suffrage*, juin 1907, 8, pp. 174-175.
- CUCHET Guillaume, 2004, « Utopie et religion au XIX^e siècle. L'œuvre de Jean Reynaud (1806-1863), théologien et saint-simonien », *Revue historique*, CCCVI-3, novembre-décembre 2004, pp. 577-599.
- , 2005, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, Armand Colin.
- , 2007, « Le retour des esprits, ou la naissance du spiritisme sous le Second Empire », *Revue d'Histoire Moderne Contemporaine*, 54-2, avril-juin 2007, pp. 74-90.
- DELUMEAU Jean, 2000, *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris, Fayard.
- FABER Frederick William, 1854, *Tout pour Jésus*, (*All for Jesus*, 1853), Paris, Retaux.
- KARDEC Allan, 1991, *Le Livre des Esprits*, Paris, Vermet.
- LANGLOIS Claude, 2000, *Les dernières paroles de Thérèse de Lisieux*, Paris, Éditions Salvator.
- , 2005, *Le crime d'Onan*, Paris, Les Belles Lettres.
- LITTRÉ Émile, 1852, *Conservation, révolution et positivisme*, Paris, Ladrance.
- [MICHEL Albert], *L'Ami du Clergé*, 18 août 1932, n° 33, p. 554.
- PICON Gaëtan, 1988, 1863. *Naissance de la peinture moderne*, Paris, Gallimard.
- PIOGER Abbé, 1864, *La famille au ciel*, Paris, Périsse.
- POULAT Émile, 2005, *La question religieuse et ses turbulences*, Paris, Berg International.
- RAVIGNAN Xavier de, 1881, *Entretiens spirituels*, Paris, Jules Gervais, pp. 151-152.
- RENAN Ernest, 1995, *L'avenir de la science*, Paris, Garnier Flammarion.
- SARDELLA Louis-Pierre, 2004, *Mgr Eudoxe Irénée Mignot (1842-1918). Un évêque français au temps du modernisme*, Paris, Éditions du Cerf.

Résumé

Depuis le Moyen Âge, l'au-delà est structuré comme une topographie, c'est-à-dire comme un ensemble de lieux articulés par une doctrine du salut (enfer, paradis, purgatoire, limbes) qui a marqué profondément l'imaginaire occidental. À l'issue de son enquête sur l'histoire du paradis, Jean Delumeau concluait à l'existence d'une sorte de loi d'inconcevabilité croissante des représentations de l'au-delà qu'il a qualifié de processus d'« utopisation » (au sens de devenir « non-lieu »). La thèse de cet article, qu'on a conçu comme un essai, est double : rappeler que l'au-delà n'a pas toujours été pour les croyants un espace purement symbolique et encore moins une simple métaphore, mais qu'il l'est devenu ; montrer ensuite que ce basculement de l'au-delà du statut d'espace réel à celui d'espace symbolique s'est produit tardivement dans les mentalités religieuses occidentales, au XIX^e siècle, et que les années du Second Empire ont joué dans ce processus un rôle décisif.

Mots-clés : Mort, au-delà, enfer, paradis, purgatoire.

Abstract

Since the medieval times, the hereafter is structured as a topography, that is to say a group of spots articulated by a salvation doctrine (hell, paradise, purgatory and limbo) which has deeply influenced the western imaginary. At the end of its inquiry on the history of paradise, Jean Delumeau stated the existence of a kind of increasing inconceivability law regarding the hereafter perceptions which he qualified as an "utopization" process (in the sense of becoming a "non-spot"). The thesis of this article is twofold: reminding that for the believers the hereafter has not always been a purely symbolic spot and even less a simple metaphor, but that it has become so; point out afterwards that the swinging of the hereafter from the status of real spot to the one of a symbolic spot occurred lately in the western religious mentalities, during the XIXth century, and that the Second Empire years have played a decisive role in this process. (Trad. d'Olivier de Bannes)

Key words: Death, hereafter, hell, paradise, purgatory.

Resumen

Desde la Edad Media, el más allá está estructurado como una topografía, es decir como un conjunto de lugares articulados por una doctrina de salvación (infierno, paraíso, purgatorio, limbos) que ha marcado profundamente el imaginario occidental. Al término de su investigación sobre la historia del paraíso, Jean Dalumeau concluía con la formulación de una suerte de ley de lo inconcebible creciente en las representaciones del más allá, que él calificó de proceso de "utopización" (en el sentido de volverse un "no-lugar"). La tesis de este artículo, que hemos concebido como un ensayo, es doble : recordar que el más allá no ha sido siempre, para los creyentes, un espacio puramente simbólico y aún menos una simple metáfora, sino que ha adquirido estas características ; mostrar luego que este movimiento del más allá del estatuto del espacio real al del espacio simbólico se ha producido tardíamente en las mentalidades religiosas occidentales, en el siglo XIX, y que los años del Segundo Imperio han jugado en este proceso un rol decisivo. (Trad. de Véronica Béliveau-Giménez)

Palabras clave : Muerte, el otro mundo, infierno, paraíso, purgatorio.