

Du « sentimentalisme religieux » à une « pastorale de la peur » : stratégies apologétiques de Chateaubriand et de Joseph de Maistre

ANTOINE BLAIS-LAROCHE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article vise à approfondir deux facettes importantes de l'expérience religieuse française au début du XIX^e siècle. Si Chateaubriand essaie de concilier, dans le *Génie du Christianisme*, l'esprit des Lumières et la défense de la religion chrétienne, Joseph de Maistre, dans son œuvre la plus connue (*Les soirées de Saint-Pétersbourg*), se montre beaucoup plus hostile aux revendications du siècle précédent. Face à une Église fragilisée par les récents orages révolutionnaires, les deux apologistes usent de stratégies fort différentes pour faire valoir le bien-fondé et la nécessité du christianisme. Nous montrons toutefois qu'en dépit de leurs divergences idéologiques parfois profondes, les deux auteurs participent, chacun à leur manière, d'un recentrement du religieux sur le for intime qui se traduit par une appropriation individuelle de la religion.

Introduction

L'expérience religieuse en France au XIX^e siècle s'ouvre sur le souvenir des violences révolutionnaires qui achevèrent d'ébranler l'autorité de l'Église, déjà grandement fragilisée par les positions souvent anticléricales des penseurs des Lumières. Face au désarroi religieux qui traverse le *moment 1800* – « au milieu des débris de nos temples¹ » – des auteurs comme François-René de Chateaubriand et Joseph de Maistre adoptent des stratégies fort différentes pour défendre le christianisme, décrier sa perte d'influence au sein de la société française et montrer sa pertinence sociale et politique. Si le

premier affirme dans le *Génie du Christianisme* (1802) qu'il faut « se pénétr[er] de la connaissance du siècle » et « tempér[er] les vertus de la foi par celles de la charité² », le second maintient une ligne dure en matière religieuse et en appelle à une religion sévère, centrée sur l'autorité, et qui fait peu de place aux sentiments de compassion, de pitié ou de miséricorde, sentiments qui risqueraient d'accorder trop d'importance aux individus. Au sentimentalisme religieux de Chateaubriand, Joseph de Maistre oppose, dans *Les soirées de Saint-Pétersbourg* (1821), une « pastorale de la peur³ » qui place le couple péché-châtiment au premier plan. À partir de ces auteurs phares de l'expérience religieuse du tournant du siècle, nous tenterons de porter un éclairage sur ces deux mouvements qui, parmi d'autres, animent le christianisme au commencement du XIX^e siècle, et qui se construisent à partir d'une réaction aux idées des Lumières. La question de la souffrance et de sa signification chrétienne s'impose comme un point de partage essentiel entre Chateaubriand et de Maistre, le premier insistant sur les valeurs de tendresse et de compassion propres au christianisme, qui doivent, sinon justifier, du moins amoindrir les maux humains, le second sur une justice divine punitive qui s'appuie sur le dogme du péché originel et qui pense la souffrance non en fonction de l'individu, mais plutôt en vue d'une communauté des hommes. La charité et le repentir, mais aussi le pardon et l'indulgence de Dieu, soulignés à grands traits par Chateaubriand, semblent avoir pour correspondant dans le système de Maistre une pensée sacrificielle qui réduit au minimum le pouvoir d'intervention de l'individu sur sa destinée et sur celle de ses semblables. Or, même si les deux auteurs diffèrent sur le degré d'autonomie qu'ils accordent à l'homme sur le plan idéologique, tous deux, par leurs œuvres respectives, tendent à imprimer une marque singulière sur la religion qu'ils dépeignent, traduisant ainsi un rapport individuel, subjectif, « moderne », à la religion.

1. Sens et valeur de la souffrance humaine

Chateaubriand et Joseph de Maistre adoptent deux rapports différents face à la souffrance des hommes, qui sont peut-être autant de rapports à la condition humaine. Pour Maistre, la souffrance doit

être appréhendée à partir de la condition pécheresse, voire criminelle de l'homme. Toujours méritée, par nos propres fautes ou par le fruit d'une hérédité malheureuse, elle appelle moins la compassion qu'une justification rationnelle. Surtout, la souffrance est valorisée – sans aller jusqu'au dolorisme d'un Léon Bloy cependant – pour ses vertus expiatrices, purificatrices. Pour sa part, Chateaubriand, tout en reconnaissant le schéma explicatif chrétien du péché originel, accorde à l'homme plus d'autonomie (par le repentir et la charité notamment), et déploie une représentation du christianisme qui s'accorde plus facilement avec certaines idées des Lumières.

Dans la Préface du *Génie du Christianisme* de l'édition Ladvozat (1826-1828), Chateaubriand annonce d'entrée de jeu cette orientation :

Aurait-on bien fait, demande-t-il, de suivre le chemin que j'avais tracé pour rendre à la religion sa salutaire influence ? Je le crois. En entrant dans l'esprit de nos institutions, en se pénétrant de la connaissance du siècle, en tempérant les vertus de la foi par celles de la charité, on serait arrivé sûrement au but. Nous vivons dans un temps où il faut beaucoup d'indulgence et de miséricorde. Une jeunesse généreuse est prête à se jeter dans les bras de quiconque lui prêchera les nobles sentiments qui s'allient si bien aux sublimes préceptes de l'Évangile ; mais elle fuit la soumission servile, et dans son ardeur de s'instruire, elle a un goût pour la raison, tout à fait au-dessus de son âge⁴.

Pour en arriver à une prise de parole efficace, suggère Chateaubriand, il faut se laisser pénétrer de cette « connaissance du siècle », dans une démarche qui ressemble à une recherche de compromis avec l'esprit des Lumières dont on connaît les réserves vis-à-vis de certains dogmes prêchés par l'Église, celui du péché originel ou de la grâce, notamment. Voltaire, par exemple, dira vouloir prendre le parti de l'humanité contre le « misanthrope sublime » qu'est Pascal et en appellera, dans ses *Lettres philosophiques*, à une religion épurée, centrée sur l'homme et sur son vécu : « Le christianisme, écrit Voltaire, n'enseigne que la simplicité, l'humanité, la charité : vouloir le réduire à la métaphysique, c'est vouloir en faire

une source d'erreurs⁵ ». Sans évidemment cautionner l'œuvre de Voltaire (il critique le « ridicule [que celui-ci a] jeté sur la religion effacée⁶ »), Chateaubriand semble prendre acte de cette critique de la religion et présenter un christianisme qui insiste sur le sentiment plutôt que sur une raison abstraite, un christianisme qui serait tiré du côté de l'homme et qui lui offrirait dès cette vie « indulgence » et « miséricorde » plutôt que de le livrer sans relâche aux châtements expiateurs d'un Dieu courroucé. On peut lire au livre I (chapitre IV) du *Génie du Christianisme* une conception de l'Évangile dont ni Voltaire ni le Vicaire Savoyard de Rousseau n'auraient eu à redire : « Sa doctrine [celle de l'Évangile] n'a point son siège dans la tête, mais dans le cœur ; elle n'apprend pas à disputer mais à bien vivre⁷ ». La stratégie apologétique de Chateaubriand s'éloigne donc d'une théologie rationnelle, abstraite, métaphysique, qui déposséderait les individus de leur pouvoir d'agir, et ancre au contraire le christianisme dans le vécu affectif et concret des hommes, en insistant sur la morale positive des Évangiles qui enseignent non à « disputer », mais à « bien vivre ». Avec une ironie mordante, Léon Bloy critiquera ce sentimentalisme religieux – celui de Hugo certes, mais aussi, par lien de filiation, celui de Chateaubriand – et il en fera l'auxiliaire moderne de la pensée des Lumières : « Admirable et providentiel renfort ! s'exclame-t-il dans le style grinçant qu'on lui connaît. La sentimentalité religieuse accourant à la rescousse des modernes persécuteurs [les penseurs du XVIII^e siècle, “le plus sot des siècles”]⁸ ». Même si le diagnostic de Bloy peut sembler polémique, il a le mérite de situer la « sentimentalité religieuse » de Chateaubriand dans la continuité du mouvement des Lumières.

Certes l'auteur du *Génie du Christianisme*, en bon apologiste chrétien, ne peut récuser, comme Voltaire ou Rousseau, le dogme fondamental du péché originel « qui explique l'homme⁹ » et qui justifie théologiquement la souffrance. Mais contrairement à Maistre qui rapporte tout à ce dogme, Chateaubriand le tempère en convoquant d'autres dimensions ou d'autres figures du christianisme susceptibles d'adoucir les misères et les souffrances de l'homme et de lui offrir un certain apaisement. Dans ce contexte, la souffrance n'est pas proprement valorisée. Elle est une donnée de l'existence

humaine, qui appelle moins une justification métaphysique s'adressant à la raison (comme ce sera le cas chez Maistre) qu'une effusion de sentiments, de pitié et de compassion.

Parmi les figures convoquées par Chateaubriand qui traduisent la tendresse du christianisme vis-à-vis de la souffrance humaine, celle de la vierge Marie s'impose comme l'une des plus importantes, en ce début du XIX^e siècle appelé à être traversé, quelques décennies plus tard (dans les années 1840-50), d'une « bulle mariale » sans précédent¹⁰ :

Cette tendre médiatrice entre nous et l'Éternel, écrit Chateaubriand, ouvre avec la douce vertu de son sexe un cœur plein de pitié à nos tristes confidences et désarme un Dieu irrité : dogme enchanté, qui adoucit la terreur d'un Dieu en interposant la beauté entre notre néant et la majesté divine. [...] On reconnaît dans cette fille des hommes le refuge des pécheurs, la consolation des affligés ; elle ignore les saintes colères du Seigneur : elle est toute bonté, toute compassion, toute indulgence¹¹.

« Pitié », « tendresse », « bonté », « compassion », « indulgence », le réconfort qu'offre le christianisme à l'individu affligé se décline sous plusieurs formes. Marie est ici la « tendre médiatrice » entre l'homme et un Dieu qui n'est pas sans sévérité (il est « irrité » et animé de « saintes colères »), mais qui peut se laisser fléchir et dispenser le pardon. Dans cette relation à Dieu à travers Marie, l'homme n'est pas dépeint comme un criminel qu'il faudrait sévèrement châtier, mais comme un homme pécheur qui porte en lui « de tristes confidences » en réaction desquelles le christianisme ouvre la voie au repentir : « Quand la nature et les hommes sont impitoyables, écrit Chateaubriand, il est bien touchant de trouver un Dieu prêt à pardonner : il n'appartenait qu'à la religion chrétienne d'avoir fait deux sœurs, de l'innocence et du repentir¹² ». *Le Génie du Christianisme* présente donc un Dieu de pardon dont la justice dépasse celle des hommes en ce qui touche la miséricorde. En revanche, chez Maistre le constat est diamétralement opposé. La justice des hommes ne châtiât le crime que partiellement, Dieu doit

redoubler ses coups pour punir les hommes et lancer sur eux les « fléaux du ciel », comme les guerres, à titre de châtements.

Aux côtés du pardon, le christianisme offre à l'homme, chez Chateaubriand, plusieurs ressources susceptibles d'amoindrir sa souffrance. L'espérance, par exemple, est la « nourrice des infortunés » et « berce [l'homme] dans ses bras, le suspend à sa mamelle intarissable, et l'abreuve d'un lait qui calme ses douleurs¹³ ». Vertu « rigoureusement exigée pour le chrétien », l'espérance est décrite comme un don de Dieu placé en l'homme pour soulager sa misère. De même, la charité, mélange d'amour, d'amitié et de pitié, spiritualisés à travers Dieu, est « un puits d'abondance dans les déserts de la vie¹⁴ », une assistance pour les besoins de l'affligé. Dès lors, n'étant pas réduit à seulement accepter sa souffrance, ce dernier peut trouver au sein du christianisme, à travers la charité, la foi et l'espérance quelque sujet de réconfort.

Si Chateaubriand parle au cœur des hommes en leur montrant « les nobles sentiments » de l'Évangile, Maistre semble pour sa part, s'agissant de la souffrance, adopter une position qui tend à mettre à distance les sentiments. On s'étonne, en lisant les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, de la sévérité de certaines propositions de Maistre, qui, au nom d'une pensée générale et métaphysique, néglige la souffrance des individus dans sa dimension vécue. Ce n'est pas qu'il élude la question de la souffrance individuelle – il en parle inlassablement, et en cela on peut sans doute reconnaître l'héritage paradoxal de la pensée des Lumières –, mais la plupart du temps, il s'efforce de neutraliser les sentiments qui pourraient être rattachés à l'expérience de la souffrance. Puisque tout homme participe du péché « en sa qualité d'homme », et qu'il est par conséquent inévitablement coupable (personne n'étant réellement innocent), il faut éviter de réagir à la souffrance par un excès de pitié, et voir plutôt dans cet état un châtement mérité, que les hommes se sont eux-mêmes attiré en irritant Dieu. L'indulgence et la douceur, le repentir et le pardon, l'espérance et la charité, soulignés par Chateaubriand comme faisant partie des consolations dispensées par le christianisme, sont chez Maistre relégués au second plan, dans l'ombre d'une justice providentielle qui est pensée en fonction du tout plutôt que des parties.

Dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, la critique que fait le personnage du Comte du « Poème sur le désastre de Lisbonne » écrit par Voltaire en 1756 est à cet égard intéressante. À travers ce poème, le philosophe de Ferney use des ressources du langage pour mettre en relief la sympathie et la pitié que font naître en lui les conséquences humaines du cataclysme. Il formule la matrice – sentimentaliste et individualiste – contre laquelle Maistre réagira :

Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,
Sous ces marbres rompus ces membres dispersés ;
Cent mille infortunés que la terre dévore,
Qui, sanglants, déchirés, et palpitants encore,
Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours,
Dans l'horreur des tourments leurs lamentables jours¹⁵ !

La souffrance est ici pensée en fonction de l'individu, en fonction de ces enfants et de ces femmes, « l'un sur l'autre entassés » sans raison apparente ; elle est associée, dans un élan de sympathie et de pitié propre au poète, à une horreur sans mesure. Or, pour Maistre, cette attitude de révolte indignée devant la souffrance des hommes tient précisément de l'orgueil, de l'*hybris*, et trahit une ignorance effrontée du système général et invisible structurant le monde humain :

Je me flatte, dit le Comte, que Voltaire n'avait pas plus sincèrement pitié que moi de ces malheureux enfants sur le sein maternel écrasés et sanglants ; mais c'est un *délire* de les citer pour contredire le prédicateur qui s'écrie : Dieu s'est vengé ; ces maux sont le prix de nos crimes ; car rien n'est plus vrai *en général*¹⁶.

Pour Maistre, la prétendue pitié de Voltaire tourne au délire dès lors qu'elle nourrit un esprit de contradiction qui remet en question l'ordre providentiel. Le cœur et son cortège de sentiments, ceux que Voltaire expose dans son poème, amènent l'homme à accuser la providence, car « le cœur humain, continuellement révolté contre l'autorité qui le gêne, fait des contes à l'esprit qui les croit¹⁷ ».

Dans ce contexte, Maistre, sans réprouver les sentiments de pitié ou de compassion face à la souffrance humaine, tente d'éviter de leur donner préséance sur des considérations plus générales. Il se livre à un travail de neutralisation par lequel les concessions au sentiment, rapidement énoncées, sont immédiatement détournées, étouffées par un appel à la raison :

Au reste, dit le Comte, la pitié est sans doute un des plus nobles sentiments qui honorent l'homme et il faut bien se garder de l'éteindre, de l'affaiblir même dans les cœurs ; cependant, lorsqu'on traite des sujets philosophiques, on doit éviter soigneusement toute espèce de *poésie* et ne voir dans les choses que les choses mêmes¹⁸.

Cela signifie certes de ne pas voir comme Voltaire « cent milles infortunés que la terre dévore », là où il n'y en eut dans les faits que vingt milles. Mais plus encore, la « poésie » contre laquelle Maistre nous met en garde est celle qui consisterait à voiler l'ordre invisible sous les choses concrètes, le général sous le particulier. À bien considérer les choses, dit le Comte, « une foule de circonstances ne sont que pour les yeux¹⁹ ». Les sentiments de pitié ou de compassion, en nous détournant de l'ordre invisible auquel tout doit se rapporter, risquent de nous faire méconnaître la justice divine, justice dans laquelle les individus ont peu de poids²⁰. La souffrance doit être pensée en fonction de la communauté des hommes dont tous les membres sont solidaires les uns des autres : « La *ville* a été punie à cause de son crime et sans ce crime elle n'aurait pas souffert²¹ », dit le Comte à propos d'une ville hypothétique qui se serait rebellée contre l'autorité et qui aurait été après coup châtiée par son souverain. Illustrant par cet exemple le fonctionnement de la justice de Dieu, le Comte dit que ce ne sont pas seulement les individus rebelles qui essuieront la correction, mais bien la *ville* dans son ensemble, dans une vision organique de la société des hommes.

Par ailleurs, au regard de la justice générale, la sympathie pour la souffrance des hommes peut même leur être délétère. En épargnant des coupables, elle rend nécessaire une intervention de Dieu qui

pourra prendre la forme de la guerre : « Si la justice humaine les frappait tous [les coupables], il n’y aurait point de guerre ; mais elle ne saurait en atteindre qu’un petit nombre, et souvent même elle les épargne, sans se douter que sa *féroce humanité* contribue à nécessiter la guerre²² ». L’oxymore « féroce humanité » (le mot « humanité » étant pris au sens d’une vertu de douceur) opère un renversement très net quant aux valeurs chrétiennes de tendresse, de compassion et d’indulgence. Une trop grande « humanité » parmi les hommes, en épargnant les coupables, sèmerait, pour toute l’humanité, les germes d’un châtement à venir plus grand.

Malgré le caractère autoritaire du Dieu de Maistre, et le peu de poids que semble avoir l’individu dans l’exercice de sa justice, il faut voir ses châtements comme un « gage manifeste d’amour²³ », Dieu prenant plaisir à « perfectionner » son ouvrage. De sa main « tendrement sévère », il punit rigoureusement, car « si la tendresse ne pardonne rien, c’est pour n’avoir plus rien à pardonner²⁴ ». La tendresse est ici associée à la sévérité et à la rigueur de Dieu, qui à la manière d’un père ou d’un médecin (deux images fréquemment convoquées par Maistre) guérit le mal par le mal. Les afflictions envoyées aux hommes ne sont pas déplorables ni tragiques, elles sont au contraire une preuve de l’amour de Dieu, car c’est par elles (et par la prière) que l’homme pourra se perfectionner dans cette vie et en vue de l’autre vie. La « perfectibilité » de l’homme tant célébrée au siècle des Lumières est ici ramenée non sans insistance dans une perspective théocentrée, où l’homme ne peut se perfectionner qu’en subissant passivement la souffrance que la main de Dieu lui envoie. Ce « perfectionnement » pourra s’élargir à la communauté des hommes à travers la réversibilité des peines, les maux acceptés par les uns pouvant compenser pour la faute des autres.

2. De la « charité » au « sacrifice »

Chez Maistre, cette réversibilité des peines ouvre la porte au sacrifice, que nous pourrions voir comme une forme radicale de la charité ou de l’amour du prochain, qui s’appuie sur le dogme de « l’innocence payant pour le crime²⁵ ». Les souffrances du juste ne sont pas seulement utiles pour lui-même, mais « elles peuvent, par

une sainte acceptation, tourner au profit des coupables », le juste, en souffrant ainsi, se « sacrifi[ant] réellement pour tous les hommes²⁶ ». L'œuvre méritoire et l'exercice de la vertu semblent être laissés dans l'ombre d'une logique sacrificielle, où l'acceptation « sainte » de la souffrance par le juste peut seule aider les hommes à faire équilibre aux maux dont ils sont collectivement les auteurs. Il est à cet égard intéressant de noter que, chez Maistre, la figure du Christ est presque exclusivement évoquée dans sa dimension sacrificielle, ses œuvres et ses enseignements étant, sauf exception, laissés en plan. Par cette omission, l'auteur des *Soirées de Saint-Petersbourg* nous donne à travers la figure du Christ un modèle de sacrifice davantage qu'un modèle de vertu positive, nous informant en cela du faible degré d'autonomie qu'il accorde à l'homme.

Si le sacrifice peut être volontaire (comme dans le cas des « dévouements » et des austérités des communautés religieuses), il est assez souvent subi involontairement, lors des guerres par exemple, par l'effet d'une « loi occulte et terrible qui a besoin du sang humain²⁷ » :

Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort²⁸.

Le personnage du Sénateur présente dans cet extrait la terre comme un autel imbibé de sang où les hommes sont continuellement sacrifiés à la faveur des guerres ou des catastrophes naturelles. Le rôle des individus dans la justice providentielle est ainsi dérisoire, chacun pouvant être appelé sur l'autel du sacrifice afin de payer pour les crimes commis par l'ensemble des hommes.

À cette pensée sacrificielle qui s'appuie sur un Dieu sévère, « qui aime à s'appeler Dieu de la guerre²⁹ », Chateaubriand oppose un Dieu bienveillant dont la justice admet le repentir et le pardon, et rejette ainsi la nécessité du sacrifice. Si, pour Maistre,

la justice humaine semble découler de la justice divine³⁰ et en être un reflet, Chateaubriand, comme nous l'avons déjà souligné, tend à désolidariser ces deux ordres de justice, dépeignant le premier comme implacable et avide de sang, et le second, comme tendre et sensible au repentir des hommes.

Voici, écrit-il, un des plus hauts spectacles de la terre ; aux deux coins de cet échafaud, les deux Justices sont en présence ; la Justice humaine et la Justice divine : l'une implacable et appuyée sur un glaive, est accompagnée du désespoir ; l'autre, tenant un voile trempé de pleurs, se montre entre la pitié et l'espérance ; l'une a pour ministre un homme de sang ; l'autre, un homme de paix ; l'une condamne, l'autre absout. Innocente ou coupable, la première dit à la victime : « Meurs. » la seconde lui crie : « Fils de l'innocence ou du repentir, montez au ciel ! »³¹.

À l'échelle de la providence, l'expiation des hommes n'a donc pas à venir du sang et de la douleur. La religion, trempée de pleurs, de pitié et d'espérance n'exige pas de sacrifices plus qu'humains et les hommes peuvent se guérir de leur faute par leur repentir. Cette place accordée par Chateaubriand à la vertu active tend à redonner une certaine autonomie à l'individu qui peut désormais s'acquitter de ses fautes autrement que par le sang ou l'acceptation passive de la douleur.

Dans *Atala*, pièce de fiction qui était intégrée aux premières éditions du *Génie du Christianisme*, le personnage du Père Aubry dénonce le trop grand enthousiasme religieux dont fait preuve le personnage d'Atala, qui s'empoisonne afin d'éviter de rompre, par amour pour Chactas, les vœux de chasteté qu'elle avait prononcés devant sa mère alors que cette dernière était mourante :

Les trésors du repentir vous étaient ouverts, lui dit-il : il faut des torrents de sang pour effacer nos fautes aux yeux des hommes, une seule larme suffit à Dieu. Rassurez-vous donc, ma chère fille, votre situation exige du calme ; adressons-nous à Dieu qui guérit toutes les plaies de ses serviteurs³².

Le Dieu évoqué ici est un dieu d'indulgence (« une seule larme lui suffit »), sensible aux remords des hommes et capable de pardon. C'est prendre le contrepied de Maistre qui ne cesse de répéter les vertus expiatrices du « sang » en vertu desquelles le sacrifice s'impose comme voie de salut pour tous les hommes :

Les hommes, dit le personnage du Comte, n'ont jamais douté que l'innocence ne pût satisfaire pour le crime ; et ils ont cru de plus qu'il y avait dans le sang une force expiatrice ; de manière que la vie, qui est le sang, pouvait racheter une autre vie³³.

Reposant sur des ressorts cosmiques et obéissant à une fatalité religieuse qui ne voit en l'homme qu'un pécheur, la pensée sacrificielle de Maistre semble atténuer le message chrétien de bonté, d'indulgence et de miséricorde en conférant à ces valeurs un sens inédit. Au contraire, Chateaubriand, dans sa critique du sacrifice, modère la dimension punitive du christianisme et exalte ses valeurs de pitié, de pardon et de miséricorde conférant ainsi à l'homme, dans la relation qui l'unit à Dieu, un pouvoir d'intervention qui se solde par un surcroît d'autonomie.

3. Appropriation individuelle de la religion

Malgré leurs positions divergentes sur la liberté qu'ils accordent à l'individu dans l'ordre providentiel, Maistre et Chateaubriand participent tous deux d'un recentrement du religieux sur le for intime – fût-il en apparence paradoxal – qui se traduit par une appropriation individuelle de la religion.

Lorsqu'il dit s'adresser à « une jeunesse généreuse », qui « fuit la soumission servile », tout en étant « prête à se jeter dans les bras de quiconque lui prêchera les nobles sentiments qui s'allient si bien aux sublimes préceptes de l'Évangile³⁴ », Chateaubriand ouvre la porte à un rapport plus individualisé à la religion, à l'intérieur duquel s'insère une dimension intime, centrée, nous l'avons vu, sur le sentiment. Cette jeunesse fuyant la « soumission servile » peut elle-même s'approprier le christianisme, et le projet même de Chateaubriand (« passer de l'effet à la cause, ne pas prouver que le christianisme

est excellent, parce qu'il vient de Dieu ; mais qu'il vient de Dieu, parce qu'il est excellent³⁵ ») implique un rapport plus personnel, plus immédiat, à Dieu.

Quant à Maistre, son œuvre découle, en dépit des appels à l'autorité qui la ponctuent, d'une certaine prise de liberté individuelle. Comme Chateaubriand, Maistre est laïc³⁶, et la vision singulière du christianisme qu'il propose n'émane pas de l'autorité d'un ministre de Dieu, mais procède plutôt d'un nouveau sacerdoce laïque, celui exercé par l'écrivain en contexte de sécularisation. Il s'ensuit que la religion décrite par Maistre, même s'il prétend la faire reposer sur « l'oreiller de l'autorité », est investie d'une certaine résonance subjective ; l'auteur, fût-il résolument antimoderne, se fait architecte à sa manière de l'expérience religieuse qu'il met de l'avant. Pour Michel Despland, cette tendance est assez généralisée chez les auteurs du XIX^e siècle, même chez ceux qui, comme Maistre, affectent de résister à la modernité et à son nouveau souffle d'individualisme :

Qu'elle soit de droite ou de gauche, protestante ou catholique, la religion ne peut plus vivre sans l'évocation, consciente ou non, de dimensions intimes, sans le début d'une articulation d'arrière-mondes ou s'éprouve quelque chose dont le sujet est, par nécessité, le seul juge [...]. Chateaubriand, Constant, de Maistre, Kierkegaard ont beau se présenter comme des auteurs qui définissent la religion et élaborent une certaine théorisation à son sujet, ils sont aussi des littéraires qui impriment un certain style à leur propos de manière à susciter de nouvelles résonances dans ceux qui les lisent³⁷.

La démarche littéraire de Maistre est donc à prendre en considération s'agissant de la place qu'il accorde à l'individu, puisqu'elle peut venir concurrencer certaines positions ou idées défendues dans le contenu des entretiens. À cet égard, la forme même des *Soirées de Saint-Petersbourg* est significative. L'entretien ou la *symposie* permet de faire naître les idées à partir de la discussion : « Nous parlons pour nous instruire et pour nous consoler³⁸ », dit le personnage du Chevalier au Huitième entretien. C'est la *symposie* qui produit la connaissance, le dialogue qui instruit et, en ce sens,

la religion décrite semble se recentrer quelque peu sur l'homme en empruntant un genre habituellement mis au service de la philosophie (qui, par le questionnement et la discussion, tend naturellement à remettre en question l'autorité au profit de la raison individuelle qui lui sert de mesure³⁹). Maistre ne fait pas un travail d'exégèse biblique et il ne s'en remet pas pleinement à l'autorité des textes sacrés. Au contraire, comme le note Antoine Compagnon, il prend beaucoup de liberté par rapport à certains dogmes officiels, quelques-unes de ses propositions – sur le mystère de l'imputation notamment – frôlant l'hérésie⁴⁰.

Mais plus encore tout ce système religieux proposé par Maistre semble reposer sur une expérience intime du siècle et de la Révolution, qui constitue cet « arrière-monde » dont parle Despland et d'où jaillit peut-être un rapport subjectif à la religion. L'évocation, au Neuvième entretien, du « journal » du Comte, genre de l'intime par excellence, est à cet égard très intéressante :

C'est là que depuis plus de trente ans j'écris tout ce que mes lectures me présentent de plus frappant. Quelques fois je me borne à de simples indications ; d'autres fois je transcris mot à mot des morceaux essentiels ; souvent je les accompagne de quelques notes, et souvent aussi j'y place ces pensées du moment, ces illuminations soudaines qui s'éteignent sans fruit si l'éclair n'est fixé par l'écriture. Porté par le tourbillon révolutionnaire en diverses contrées de l'Europe, jamais ces recueils ne m'ont abandonné ; et maintenant vous ne sauriez croire avec quel plaisir je parcours cette immense collection. Chaque passage réveille dans moi une foule d'idées intéressantes et de souvenirs mélancoliques mille fois plus doux que tout ce qu'on est convenu d'appeler plaisirs⁴¹.

Ce passage aux résonances résolument intimes sert à introduire les deux livres (celui de Jennings, intitulé *Examen de l'évidence intrinsèque du Christianisme* et celui de Maistre, *Considérations sur la France*) qui serviront de base à la discussion qui va suivre sur la réversibilité des peines. Tout se passe comme si le carnet de notes de lecture se substituait aux deux ouvrages en question, que

le Comte dit ne pas posséder. Ainsi, la religion passe à travers le prisme de l'individualité. Certes, on convoque l'autorité de sources extérieures, mais leur sont ajoutées « ces pensées du moment » qui viennent enrichir la réflexion sur le christianisme, l'individualiser et l'inscrire peut-être dans un horizon moderne.

Conclusion

Ainsi, Chateaubriand et Maistre réagissent sur deux modes différents au legs des Lumières et aux conséquences de la Révolution française. Si le premier prêche un « évangile modéré » qui peut se concilier avec la pensée des Lumières, le second mise sur la rupture et se positionne à contrecourant de la vague d'autonomisation de l'homme qui caractérise la modernité depuis au moins la Réforme et Descartes. Devant le vide spirituel laissé par la Révolution, il s'agit dans un cas de modérer l'autorité religieuse pour la rendre acceptable et digeste pour les individus de cette nouvelle société, et dans l'autre cas de raffermir cette autorité et d'affaiblir la liberté individuelle au risque que le geste même d'écriture, par la liberté dont il procède, entre en tension avec le propos. En somme, même en s'opposant à l'« esprit moderne » hérité des Lumières, Chateaubriand et Maistre, comme bon nombre d'auteurs réactionnaires de la même époque, y prennent pleinement appui et y puisent certaines de leurs stratégies apologétiques.

-
1. François-René de Chateaubriand, *Le Génie du Christianisme*, Pierre Reboul (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, t. I, p. 43.
 2. *Ibid.*, p. 46.
 3. Nous empruntons l'expression à Jean Delumeau, qui l'utilise à propos de la pastorale chrétienne d'Ancien régime, et qui s'applique bien, nous le verrons dans ce qui suit, au discours réactionnaire que tient Joseph de Maistre (cf. Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident ; XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.).
 4. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 46.
 5. Voltaire, *Lettres philosophiques*, Frédéric Deloffre (éd.), Paris, Gallimard (coll. Folio classique), p. 157.
 6. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 45.

7. *Ibid.*, p. 72.
8. Léon Bloy, *Le désespéré*, Paris, Flammarion, 2010, p. 165.
9. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 67.
10. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello [dir.], *Histoire des émotions*, vol. 2, Paris, Seuil, 2016, p. 328.
11. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 74.
12. *Ibid.*, p. 78.
13. *Ibid.*, p. 106.
14. *Ibid.*, p. 107.
15. Voltaire, *Mélanges*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1961, p. 304. https://fr.wikisource.org/wiki/Poème_sur_le_désastre_de_Lisbonne (page consultée le 1^{er} mai 2017).
16. Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivies De la traduction de Plutarque sur les délais de la justice divine*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1980, t. I, p. 228 (nous soulignons).
17. *Ibid.*, p. 25.
18. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. I, p. 231 (nous soulignons). Voir aussi au Neuvième entretien : « Je sens bien que, dans toutes ces considérations, nous sommes continuellement assaillis par le tableau si fatigant des innocents qui périssent avec les coupables ; mais sans nous enfoncer dans cette question qui tient à tout ce qu'il y a de plus profond, on peut la considérer seulement dans son rapport avec le dogme universel et aussi ancien que le monde, de la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables » (Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. II, p. 122). Dans cet extrait, Maistre descend sur le terrain des Lumières et reconnaît être « continuellement assaill[i] par le tableau si fatigant des innocents qui périssent avec les coupables ». Mais au lieu de tomber, comme Voltaire, dans une « poésie » qui placerait le sentiment au centre des analyses, il invoque un dogme plus général, celui de l'expiation par le sacrifice, déplaçant le regard du lecteur sur un ordre supérieur, transcendant le vécu individuel de la souffrance. Un peu plus loin, au Dixième entretien, on reconnaît une stratégie analogue : « Vous ne croyez pas sans doute, dit le Sénateur, que je veuille étouffer la compassion dans les cœurs ; et vous savez ce que les crimes récents ont fait souffrir au mien : néanmoins, à s'en tenir à la rigoureuse raison, que veut-on dire ? » (*Ibid.*, p. 166 [nous soulignons]). La « rigoureuse raison » vient ici comme ailleurs tempérer le sentiment, et même si le Sénateur dit ne pas vouloir « étouffer » la compassion, on peut se demander si la sévère théodicée maistrienne ne

- conduit pas justement à cet effet d'étouffement, et si la concession n'est pas qu'une figure de rhétorique.
19. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. I, p. 231.
 20. Comme le fait remarquer Antoine Compagnon, « chez de Maistre, pour comprendre la distribution du mal dans le monde, il faut s'élever au-dessus de l'individu et saisir la justice éternelle » (Antoine Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, (coll. Folio essai), p. 133).
 21. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. I, p. 227.
 22. *Ibid.*, p. 24 (nous soulignons).
 23. *Ibid.*, p. 87.
 24. *Ibid.*, p. 129.
 25. *Ibid.*, p. 123.
 26. *Ibid.*, p. 129.
 27. *Ibid.*, p. 14.
 28. *Ibid.*, p. 25-26.
 29. *Ibid.*, p. 38.
 30. Chez Maistre, la justice des hommes dans l'ordre temporel est déterminée par une loi divine, ce qui fait que les deux ordres de justice sont enchâssés l'un dans l'autre : « Dieu ayant voulu faire gouverner les hommes par des hommes, du moins extérieurement, il a remis aux souverains l'éminente prérogative de la punition des crimes, et c'est en cela surtout qu'ils sont ses représentants » (Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. I, p. 28).
 31. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. II, p. 132.
 32. *Id.*, *Atala-René-Les aventures du dernier Abencérage*, Fernand Letessier (éd.), Paris, Classiques Garnier, 1965, p. 124.
 33. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. II, p. 124.
 34. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 46.
 35. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, t. I, p. 56.
 36. En cela, ils s'inscrivent bien dans leur temps. Dans *Le Christ des Barricades*, Frank Paul Bowman, explique que le discours théologique, au début du XIX^e siècle, est massivement investi et pris en charge par des auteurs laïcs : « Sans doute à aucun moment de son histoire, ajoute-t-il, le discours théologique catholique n'a connu une aussi forte participation laïque, avec le renouveau et la liberté que comporte un certain caractère autodidacte » (*Le Christ des Barricades 1789-1848*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987, p. 35).

37. Michel Despland, « L'expérience religieuse au XIX^e siècle : I. Le for intime et l'esthétique de l'existence » dans *Laval théologique et philosophique*, Québec, vol. 50, n^o 3 (octobre 1994), p. 612.
38. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. II, p. 79.
39. Au Huitième entretien, le personnage du Comte dit à propos des philosophes qu'« il n'y a point d'autorité qui ne leur déplaît » (*ibid.*, p. 109).
40. Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 126.
41. Joseph de Maistre, *op. cit.*, t. II, p. 118-119.