



SUPERSTITION, RELIGION NATURELLE, RELIGIONS HISTORIQUES DANS L'ÉMILE

[Ghislain Waterlot](#)

Centre Sèvres | [« Archives de Philosophie »](#)

2009/1 Tome 72 | pages 55 à 73

ISSN 0003-9632

DOI 10.3917/aphi.721.0055

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-1-page-55.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Superstition, religion naturelle, religions historiques dans l'Émile

GHISLAIN WATERLOT

Université de Genève

« Parlez-moi de la révélation, des Ecritures, de ces dogmes obscurs sur lesquels je vais errant dès mon enfance sans pouvoir les concevoir ni les croire, et sans savoir ni les admettre ni les rejeter. »¹

Tels sont, pour ainsi dire, les premiers mots du disciple du vicaire, sa première réaction une fois la profession de foi à proprement parler dûment exposée et arrivée à son terme. La profession de foi du vicaire savoyard, au sens strict, correspond à ce que Rousseau nomme la « partie affirmative » du texte. À sa suite, et à la demande du disciple, vient l'exposition des « doutes ». Et si le terme de « doutes » est choisi pour qualifier ce qui relève de la révélation, c'est parce que cette dernière est accompagnée de « dogmes obscurs » qu'il est impossible de véritablement croire, sans qu'on puisse pour autant les rejeter. Le disciple, qui, à la différence d'Émile, a vécu dans la société et y a reçu une éducation sait que la religion naturelle dont il vient d'entendre l'exposé rencontre un obstacle qui ne peut être passé sous silence et qui semble, à première vue, s'opposer à tout le discours qui vient d'être tenu. Car le disciple arrive chargé d'une expérience religieuse préalable et plutôt fâcheuse, dont il ne peut faire abstraction, et à cause de laquelle il est inévitable que l'entretien rebondisse. Les religions historiques², dont deux d'entre elles habitent et embarrassent à la fois l'esprit du disciple depuis son enfance³, ces religions doivent être examinées. Mais cet examen ne se fera

1. *Profession de foi du vicaire savoyard* (désormais écrite *PdF*), OC IV, 606. L'édition utilisée est celle des *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vol., 1959-1995. Pour la référence faite ici : OC = *Œuvres complètes*, IV = numéro du vol., 606 = page.

2. L'expression n'est pas utilisée par Rousseau qui emploie plutôt les termes de « religions diverses » ou de « religions particulières ». Nous l'avons retenue pour désigner tout ce qui ne relève ni de la superstition pure et simple (dont il sera question plus loin), ni de la religion naturelle. Elle recouvre donc toutes les religions constituées (religions païennes, religions nationales, religions révélées, etc.) dans les sociétés humaines. Nous retrouverons ensuite les distinctions entre les diverses religions historiques.

3. Il s'agit de la religion réformée (protestantisme calvinien) et du catholicisme.

ni à partir d'elles-mêmes ⁴, ni à partir du refus pur et simple de ces religions ⁵, mais bien en fonction des résultats obtenus dans l'exposition de la religion naturelle, ce qui est censé donner une plus grande force et une plus grande pertinence à l'examen.

Il importe de souligner que s'il s'agissait d'Émile, cette deuxième moitié d'enseignement – ou pour mieux dire, cet examen critique – n'avait pas lieu d'être, la profession de foi pouvant s'arrêter à la fin de sa première partie, que Rousseau juge lui-même la plus importante, la plus décisive ⁶. À Émile, qui n'est encombré d'aucun préjugé religieux et même ignore tout de la religion jusqu'à son adolescence avancée, l'introduction raisonnée à la religion naturelle doit suffire à son orientation.

Si la discussion des dogmes des religions révélées importe au disciple du vicaire, c'est qu'il a reçu, lorsqu'il était enfant, l'éducation habituellement reçue dans le monde : ainsi on lui a enseigné dans un premier temps la religion de son père, puis les circonstances l'ont amené à changer de religion ⁷. Cette éducation parfaitement ordinaire (être instruit *enfant* de la religion de son père ⁸) est jugée par Rousseau tout à fait *fâcheuse*. Il faut se demander pourquoi Rousseau attaque une idée si communément reçue – tellement

4. Elles se justifient alors à l'aide d'une doctrine *ad hoc* qui ne prouve rien.

5. Il relèverait plus de l'opposition passionnelle que de l'examen raisonnable.

6. Voir la *Lettre à Christophe de Beaumont* (désormais écrite *LCdB*) : « La Profession de foi du Vicaire savoyard est composée de deux parties. La première, *qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves*, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la Religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable (...) La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine, et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur » (OC IV, 996-997) [c'est nous qui soulignons].

7. En cela, Rousseau ressemble un peu à Pierre Bayle qui, lui aussi, a abjuré dans sa jeunesse le protestantisme, fasciné par des convertisseurs et mesurant peut-être que, là où il se trouvait, telle était la condition pour pouvoir être accueilli dans les milieux urbains permettant d'assurer une éducation complète et l'entrée dans le monde. On peut d'ailleurs rappeler que la fiction du vicaire et de son disciple renvoie en réalité à l'abbé Gaime et à Jean-Jacques Rousseau, comme on en trouve l'aveu dans la *PDF*, in OC IV, 563 : « Je me lasse de parler en tierce personne, et c'est un soin fort superflu ; car vous sentez bien, cher concitoyen, que ce malheureux fugitif, c'est moi-même ».

8. Rousseau juge par ailleurs parfaitement légitime l'éducation dans la religion du père, parce que cela a quelque chose de naturel : et dans la *LCdB*, c'est une légitimation de la tolérance civile des religions implantées depuis plus d'une génération : « On ne doit ni laisser établir une diversité de cultes, ni proscrire ceux qui sont une fois établis ; car un fils n'a jamais tort de suivre la religion de son père. La raison de l'utilité publique est toute contre les persécuteurs » (OC IV, 978). Mais ce qui se conçoit parfaitement dans le cadre de la pratique sociale et justifie la tolérance civile peut cependant être nocif sous un autre point de vue, qui est ici celui de l'appréhension de la vérité en matière religieuse.

reçue qu'il ne peut que surprendre et choquer le lecteur de l'époque. La raison en est que l'éducation religieuse des enfants est, d'après l'auteur de l'*Émile*, structurellement inadaptée; on peut encore dire complètement *inaudible* si l'on attend d'une véritable audition qu'elle s'accompagne d'une compréhension. L'enfant, par défaut de raison, c'est-à-dire du fait d'une insuffisante généralisation de ses idées, est incapable de recevoir une éducation religieuse qui ne soit pas un jeu de dupes, et de croire en Dieu sans tomber dans un grossier anthropomorphisme. Car « il est impossible à l'homme de croire ce qu'il n'entend point »⁹. Or que veut-on communément lui faire croire durant son enfance, si ce n'est le Dieu des Écritures, de la révélation? Ce Dieu de la révélation est un Dieu unique, auteur de tous les êtres, que l'on ne peut identifier avec la nature. Être capable de comprendre ce dont il s'agit quand on parle de Dieu, c'est donc pouvoir considérer toute la nature comme une unité, la ramener à une cause unique, et pouvoir considérer cette cause comme transcendante, immatérielle, éternelle et substantielle. Or les enfants n'en sont certes pas là!

« (Le) mot *esprit* n'a aucun sens pour quiconque n'a pas philosophé. Un esprit n'est qu'un corps pour le peuple¹⁰ et pour les enfants. »¹¹

Les enfants sont dans la condition des hommes des premiers âges (non pas celle de l'homme physique de la première partie du *Second discours*¹² qui, lui, n'a pas la moindre croyance de type religieux, car il ne compare pour ainsi dire pas les êtres¹³). Quelle est cette condition des hommes des premières sociétés ou des sociétés les plus primitives? Celle d'hommes inévitablement livrés à la superstition¹⁴.

9. *Nouvelle Héloïse*, cinquième partie, lettre 3 (OC II, 583).

10. Il faut entendre par peuple toute la partie de la population restée à l'écart de l'instruction, par exemple les cultivateurs. Ils ont, outre des croyances, une conscience morale bien sûr, et peuvent être sauvés dans la mesure où ce qui compte aux yeux de Dieu est la pratique de la moralité, et non pas des affirmations doctrinales, mais ils n'ont pas de conception raisonnable ou raisonnée de Dieu.

11. *Émile*, OC IV, 552.

12. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

13. « La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vu ses rapports. Dans cet état l'homme ne connaît que lui; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne; il ne hait ni n'aime rien; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête; c'est ce que j'ai fait voir dans mon *Discours sur l'inégalité* », *LCdB*, OC IV, 936.

14. Dans la *LCdB*, Rousseau parle des Caffres et des Lapons (OC IV, 952) et les cite comme exemples de peuples demeurés superstitieux, et donc entièrement étrangers à une conception convenable de Dieu (celle que les lumières de la raison enseigne). Ils n'en seront pas moins sauvés s'ils sont justes.

Il faut nous arrêter un instant et remarquer ici que Rousseau n'emploie pas le mot « superstition » dans le même sens que nous. D'abord il l'emploie très peu : une unique fois dans l'*Émile*, cinq fois dans l'ensemble des *Lettres écrites de la montagne* – et quatre occurrences sur les cinq occupent la même page de la première lettre. Ensuite le sens qu'il lui donne est celui des philosophes de son temps : la superstition est assimilable au « stupide préjugé » ou au « fanatisme aveugle »¹⁵. Le plus souvent, elle témoigne de la volonté des théologiens les plus obtus de contraindre chacun, sans égard aux circonstances et sans examen, de soumettre son esprit à une doctrine confuse et surchargée de dogmes dont ils sont les experts. Nous allons quant à nous user du terme dans le sens, qu'il a pris aujourd'hui, de croyance ou d'attitude irrationnelle, magique et profondément anthropomorphique, créatrice d'entités surnaturelles. Il est justifié d'user ainsi du mot dans la mesure où Rousseau fait bien place à une attitude spécifique, qui est religieuse sans pour autant s'identifier tout à fait à ce qu'il nomme les religions (mais qui contribue directement à accompagner un bon nombre d'entre elles et qui les imprègne plus ou moins toutes, excepté la religion naturelle). La superstition correspond au moment où les hommes produisent spontanément des représentations surnaturelles qui correspondent à ce qu'ils voient ou sentent et qu'ils forgent en fonction d'eux-mêmes. Ces croyances superstitieuses sont l'expression d'une mentalité d'enfant et constituent une espèce de religion d'enfance, mais elles perdurent le plus souvent avec l'âge et se perpétuent dans l'histoire. D'importants restes de superstition encombrant et hantent les religions historiques à proprement parler. On pourrait y remédier progressivement, pense Rousseau, en ne catéchant pas les enfants et en parlant de religion une fois seulement la raison formée ; la raison donnera naissance à des idées moins inadéquates en ce qui concerne la divinité. Mais vouloir que l'enfant ou l'ignorant ne soit pas superstitieux, c'est rêver !

À vrai dire, la superstition a ses racines dans l'homme, et elle se développe naturellement dès que les hommes commencent à *comparer* les choses. Dans l'*Émile*, Rousseau propose une genèse de la superstition en un bref passage qui se trouve en OC IV, 552 :

« Le sentiment de notre action sur les corps a dû d'abord nous faire croire que quand ils agissaient sur nous, c'était d'une manière semblable à celle dont nous agissons sur eux. Ainsi l'homme a commencé par animer tous les êtres dont il sentait l'action. Se sentant moins fort que la plupart de ces êtres, faute de connaître les bornes de leur puissance, il l'a supposée illimitée, et il en fit

15. Première *Lettre écrite de la montagne*, OC III, 695. Voir aussi *Émile*, OC IV, 551 : « cette méthode (de Locke pour l'éducation religieuse) est celle de la superstition, des préjugés, de l'erreur ».

des dieux aussitôt qu'il en fit des corps. Durant les premiers âges les hommes, effrayés de tout, n'ont rien vu de mort dans la nature. L'idée de la matière n'a pas été moins lente à se former en eux que celle de l'esprit, puisque cette première idée est une abstraction elle-même. Ils ont ainsi rempli l'univers de dieux sensibles. Les astres, les vents, les montagnes, les fleuves, les arbres, les villes, les maisons mêmes, tout avait son âme, son Dieu, sa vie (...) Le polythéisme a été leur première religion, et l'idolâtrie leur premier culte. (...) Tout enfant qui croit en Dieu est donc nécessairement idolâtre, ou du moins anthropomorphe; et quand une fois l'imagination a vu Dieu, il est bien rare que l'entendement le conçoive. »

On pourrait bien sûr opposer à ce texte le début du chapitre sur la religion civile, dans le *Contrat social*, où Rousseau propose une genèse différente du polythéisme. Dans cette genèse strictement politique, le polythéisme naît des « divisions nationales », chaque peuple mettant à sa tête un dieu auquel il identifie sa nation: la multiplicité des nations implique le polythéisme. Toutefois, dans le livre IV de *l'Émile*, il ne s'agit pas de considérer les phénomènes politiques, mais le développement religieux conforme à la nature. Lorsque Rousseau envisage le polythéisme politique, il présuppose la pluralité des dieux issus de l'expérience de l'homme et d'une première généralisation des idées. Le dieu de la cité, qui apparaît à un stade déjà très avancé de l'histoire humaine, se subordonne toutes les divinités ou quasi-divinités nées de la vie pré-politique de l'être humain: si bien que, d'un point de vue extérieur, ce ne sont pas les multiples dieux et déesses de la vie ordinaire qui comptent mais le dieu de la cité sous lequel tous sont rangés. Un nouveau polythéisme apparaît alors à un autre niveau, le niveau où l'on compare les cités entre elles. Le curseur s'est simplement déplacé: au lieu de considérer la kyrielle de dieux d'une cité, on est en présence du concert ou au contraire de la cacophonie et de la lutte des dieux tutélaires de chaque cité. Mais en deçà du niveau où l'on compare les cités entre elles, il y a la vie interne à chaque cité où chaque chose matérielle qui compte est une divinité.

L'enfant ressemble à ces hommes qui ont composé les premières cités; il rapporte tout à sa mesure et aux choses sensibles. Si bien qu'il se représentera forcément telle une idole le Dieu dont on lui parle et, s'il est docile en paroles à ce que disent les catéchètes et autres instructeurs du christianisme, il entretient dans ses pensées l'image d'un Dieu qui n'a rien à voir avec le Dieu qu'il est censé reconnaître. Tout cela ne serait pas bien grave si l'esprit, le moment venu, renonçait facilement à ses croyances ou à ses représentations anciennes, pour y substituer des croyances ou des représentations plus en accord avec leur objet. Malheureusement, nous n'abandonnons jamais, d'après Rousseau, ce que nous avons fixé dans l'enfance.

« Le grand mal des images difformes de la divinité qu'on trace dans l'esprit des enfants est qu'elles y restent toute leur vie, et qu'ils ne conçoivent plus étant hommes d'autre Dieu que celui des enfants ». ¹⁶

C'est pourquoi aux yeux de Rousseau le catéchisme n'est pas seulement inutile, mais aussi *fâcheux* :

« Si j'avais à peindre la stupidité fâcheuse, je peindrais un pédant enseignant le catéchisme à des enfants. » ¹⁷

Ainsi en revenons-nous aux propos du disciple du vicaire, profondément touché sans doute par l'enseignement qu'il vient de recevoir, mais toujours encombré *depuis son enfance*, nous le disions en commençant, par « des dogmes obscurs » qu'il ne peut pas admettre mais qu'il n'arrive pas non plus à rejeter – parce qu'ils viennent de son enfance. Et c'est la raison du rebond de la profession de foi : Rousseau veut tenir compte des conditions réelles qui sont celles de l'éducation religieuse de son temps, et il montrera par contraste la force de la religion naturelle.

Si l'on regarde à présent comment Rousseau dispose les choses dans le quatrième livre de l'*Émile*, on s'aperçoit qu'il suggère au lecteur une sorte de confusion partielle entre la superstition initiale des hommes et les croyances que véhiculent les religions historiques révélées, et en premier lieu les christianismes enseignés en Europe ¹⁸. Car les chrétiens sont enseignés enfants, à l'âge où ils sont superstitieux. Si bien qu'ils ont beau avoir à la bouche les « termes d'esprit, de trinité, de personnes » ¹⁹, ils ont conservé en eux la représentation qu'ils s'étaient faite autrefois de ces termes, et sont pour la plupart « de vrais anthropomorphites » qui considèrent les dogmes les plus subtils de la théologie de manière matérielle.

On pourrait rétorquer que tout cela est fâcheux peut-être, mais parfaitement corrigible. Si, en effet, les théologiens des religions historiques révélées se contentaient de s'adresser à des catéchumènes d'âge plus avancé, adultes, ces derniers s'élèveraient à une véritable conception de Dieu, puisque leur raison y serait préparée. Le problème serait alors surmonté. Mais les dogmes construits au fil de l'histoire des Églises, de l'Église romaine en particulier, ne sont pour l'auteur de l'*Émile* – et la majorité des philosophes de

16. *Émile*, OC IV, 556.

17. *Ibid.*, OC IV, 554.

18. C'est-à-dire le catholicisme romain (et sa version gallicane), l'anglicanisme, l'orthodoxie, le luthéranisme, le calvinisme...

19. *Émile*, OC IV, 552.

son temps – qu'un galimatias incompréhensible, lui-même encombré de superstition, mais qui trouble d'autant moins les théologiens qu'ils les inculquent à des enfants incapables de les discuter, même une fois devenus adultes, parce qu'ils demeurent prisonniers des représentations associées à ces dogmes, et à cause de cela resteront *enfants* toute leur vie sur le plan religieux. Et c'est ainsi que Jean-Jacques Rousseau peut dire, sans sourciller, à l'archevêque Christophe de Beaumont :

« Les mystères entassés ne coûtent plus rien à personne; les termes en sont tout aussi faciles à prononcer que d'autres. Une des commodités du christianisme moderne est de s'être fait un certain jargon de mots sans idées, avec lesquels on satisfait à tout hors à la raison. »²⁰

On voit alors pourquoi les théologiens tiennent beaucoup à enseigner les enfants, et ne sont pas prêts à renoncer à cette prérogative, car ils savent que la vacuité de leur doctrine ne demeure cachée qu'à ceux dont on a pu offusquer le cerveau suffisamment tôt. Notons en passant que, dans le dispositif romanesque de *La Nouvelle Héloïse*, le verbalisme vide de la théologie catholique est justement ce qui a enfoncé presque définitivement M. de Wolmar dans le scepticisme (volontiers interprété à l'époque comme athéisme). Le mari de Julie, doté d'une forte intelligence, a quitté très tôt le « rite grec »²¹ et, vivant ensuite dans des pays catholiques, il a pu considérer la doctrine romaine de l'extérieur, et son absurdité lui a immédiatement sauté aux yeux car, débarrassé des préjugés de l'enfance il s'est aperçu que le fond de la doctrine gît « dans les ténèbres de la métaphysique où l'homme n'a d'autres guides que les systèmes qu'il y porte »²².

Au fond, quand on regarde l'histoire, l'absurdité des dogmes n'a rien qui puisse étonner, car les christianismes se sont élaborés doctrinalement pour des raisons de politique et de pouvoir : les responsables des Églises ont d'abord dû se défendre contre les païens qui les calomniaient, puis ils ont voulu asseoir leur autorité au sein même du christianisme contre ce qu'ils considéraient comme des hérésies, et ils devenaient progressivement chefs de secte plutôt que disciples de Jésus-Christ, en concentrant toute leur attention sur la doctrine et en la raffinant. Ils perdaient ainsi toute la simplicité apostolique. Dès les *Observations* au roi Stanislas, qui datent de 1751, Rousseau

20. *LCdB*, OC IV, 948.

21. *Nouvelle Héloïse*, cinquième partie, lettre 5, OC II, 588.

22. *Ibid.*, OC II, 589. Cette critique est tout à fait commune à l'époque où Rousseau écrit. Et en cela il ne se distingue nullement de ses contemporains Encyclopédistes et philosophes. Il suffit de se rappeler Voltaire qui, dans l'opuscule *Dieu et les hommes* (1769), estime que Platon est le « véritable fondateur du christianisme », alors même qu'il n'a « conté que des fables » (*Dictionnaire philosophique*, art. « Chaîne des êtres créés »).

écrit, reprenant le schéma rhétorique de la dégradation de la religion mis au point par Erasme dans sa lettre à Carondelet du 5 janvier 1523²³ :

« La science s'étend et la foi s'anéantit (...) nous sommes tous devenus Docteurs, et nous avons cessé d'être Chrétiens. »²⁴

Plus personne ne sait entendre les paroles du Galiléen²⁵. Toutefois à bien regarder et comparer les textes de Rousseau, même les premiers temps apostoliques n'étaient pas des temps où la véritable religion s'exprimait. Seul Jésus, « homme selon la nature dans les temps de l'histoire »²⁶, témoignait de la vraie religion et l'enseignait, mais ses propres disciples, et les rédacteurs des Évangiles, n'étaient pas à la hauteur de la parole. Ils étaient prévenus par des croyances absurdes entretenues dans leur milieu d'origine. Ils ont compris ce qu'ils ont pu comprendre, et Jésus se met plusieurs fois en colère contre leur cécité spirituelle ou la déplore²⁷. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que Jésus a surgi au sein d'un peuple qui n'était plus que l'ombre de lui-même, et qui, même autrefois, du temps de sa splendeur, avait une foi d'enfant selon Rousseau :

« Tous les anciens, sans excepter les Juifs se sont représenté Dieu corporel. »²⁸

23. Ce schéma a constitué un lieu commun de la culture humaniste. « Jadis, écrit Érasme, la foi consistait plutôt dans la vie que dans la profession des articles de foi. Peu à peu il devint nécessaire d'imposer des dogmes ; mais ils étaient peu nombreux et d'une simplicité toute apostolique. Dans la suite, à cause de la déloyauté des hérétiques, on soumit l'Écriture à une investigation plus rigoureuse. L'obstination des hétérodoxes contraignit l'Église à définir quelques dogmes dans ses conciles. Enfin le symbole de la foi commença d'être plutôt dans les écrits que dans les cœurs. Il y eut presque autant de fois que d'hommes. Les articles s'accrurent ; la sincérité décerut. La doctrine du Christ, qui au début répugnait toute logomachie demanda protection aux écoles des philosophes : ce fut le premier pas dans le déclin de l'Église. Puis les richesses augmentèrent ; la violence s'en mêla. L'intrusion de l'autorité impériale dans les affaires ecclésiastiques nuisit à la sincérité de la foi. La religion devint une pure argumentation sophistique. Et l'Église fut inondée d'une myriade d'articles. De là on passa à la terreur et aux menaces... » (trad. J. B. PINEAU, *Érasme, sa pensée religieuse*, Paris, 1924, p. 263-264). Certes, Rousseau ne reprend pas l'idée d'un déclin de l'Église dû, en première origine, à l'obstination des hérétiques, puisqu'il met plutôt en avant, au titre de première origine, la persécution païenne. Mais il souscrit à la thèse selon laquelle le déclin de la religion véritable (la « beauté ravissante » de l'Évangile) est dans l'étouffement de la pratique vivante, directement référée au fondateur, par la doctrine théologique et l'accumulation des dogmes.

24. *Observations*, OC III, 48.

25. Rousseau pense qu'on ne sait plus lire les Évangiles à son époque, ni du côté des religieux, ni du côté des philosophes.

26. Henri Gouhier forge l'expression dans *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau* (Paris, Vrin, 1984 pour la seconde édition revue).

27. Par exemple Jean 14,7-11.

28. *LCdB*, OC IV, 948.

C'est une des raisons d'admirer Jésus et de le considérer comme supérieur à Socrate. Le sage grec vivait en effet dans un monde où la morale était pratiquée et où la plus haute civilisation facilitait l'essor de la pensée.

« Mais où Jésus avait-il pris chez les siens cette morale élevée et pure dont lui seul a donné les leçons et l'exemple? »²⁹

Même les premiers sectateurs donc, qui n'étaient pas à la mesure du maître, ont introduit, selon Rousseau, quantité d'absurdités dans la foi, en particulier les miracles, « preuves des simples, pour qui les lois de la nature forment un cercle très étroit autour d'eux. »³⁰ Or Rousseau montrera dans la troisième *Lettre écrite de la montagne* que Jésus lui-même avait parlé contre les miracles et ne voulait pas de miracles³¹. Mais les foules qui l'écoutaient, ainsi que les pharisiens, ne voulaient pas le suivre sur ce terrain : s'il était un prophète, voire le messie, des signes devaient authentifier sa mission³². Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'Évangile ne soit pas seulement le recueil des paroles de celui qui pratique la religion naturelle, mais aussi un ouvrage « plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre. »³³

Si bien que les religions révélées sont, dès le départ, encombrées de superstitions et sources de superstitions ; et le temps n'a fait que souligner ou accentuer de diverses façons ce vice initial. Dans le rite grec (l'orthodoxie), la superstition se voit par « l'absurdité d'un culte ridicule » ; mais le catholicisme n'a jamais fait que plâtrer « un peu plus subtilement (les vaines simagrées) par des mots qui ne signifiaient rien. »³⁴ *Les religions historiques révélées, spécialement les religions chrétiennes*³⁵, sont donc mêlées ou colorées de superstition, car elles ont été constituées à partir de la récep-

29. *PdF*, OC IV, 626. Voir aussi *Lettre à Franquières*, 15 janvier 1769, *in fine* : « Mais ses vils et lâches compatriotes au lieu de l'écouter le prirent en haine précisément à cause de son génie et de sa vertu qui leur reprochaient leur indignité. »

30. Troisième *Lettre écrite de la montagne* (1764), OC III, 743.

31. Sur cette question des miracles, lire Bruno BERNARDI, « Le christianisme de Jean-Jacques Rousseau » in *Religion, Liberté, Justice. Sur les Lettres écrites de la montagne de J.-J. Rousseau* (Paris, Vrin, 2005).

32. La question : « quel signe nous donnes-tu? », et d'une manière générale la demande de signes, c'est-à-dire de miracles, revient très régulièrement dans les Évangiles. Ce qui soulève parfois la colère de Jésus (Matthieu 12,38-42; 16,1-4; Marc 8,11-12; Luc 11,29-32).

33. *Émile*, OC IV, 627.

34. *Nouvelle Héloïse*, cinquième partie, lettre 5, OC II, 589.

35. Même les protestantismes n'échapperont plus à ce jugement à partir de 1764, dans la mesure où les réformateurs eux-mêmes n'ont pas suivi, selon Rousseau, l'esprit de la réformation.

tion d'une parole conservée, interprétée, diffusée par des hommes foncièrement superstitieux. Même les gestes et les actes qu'ils voyaient faire par Jésus ne pouvaient être compris par des hommes que leur ignorance et leur attente de merveilleux aveuglaient à l'avance. Mais cette étroite articulation à la superstition fait que les religions révélées, constituées postérieurement à leur fondateur et en un sens contre son esprit, nuisent politiquement, et fait qu'il ne faut plus désormais les laisser en l'état. En remplissant l'imagination des dévots, et en les persuadant que ces croyances superstitieuses, par exemple les miracles, sont capitales, les théologiens forment des fanatiques, prêts à se ruer sur ceux que les autorités leur désignent comme incrédules. Les dévots deviennent alors superstitieux au sens rousseauiste du mot, et cette forme de la superstition reçoit une condamnation sans appel :

« La superstition est le plus terrible fléau du genre humain; elle abrute les simples, elle persécute les sages, elle enchaîne les nations, elle fait partout cent maux effroyables : quel bien fait-elle? Aucun; si elle en fait, c'est aux tyrans; elle est leur arme la plus terrible, et cela même est le plus grand mal qu'elle ait jamais fait. »³⁶

Est-ce à dire maintenant que la religion naturelle doit être opposée frontalement aux religions historiques, en vue de les détruire purement et simplement, comme des entités nuisibles? Rousseau met-il en place un dispositif de ce type?

Il convient de prendre ici quelques précautions. Il faut d'abord bien noter que Rousseau n'envisage pas précisément dans son examen toutes les religions « historiques »; et ses propos ne valent pas nécessairement pour toutes ces religions héritées de l'histoire. Il considère spécialement, de son propre aveu, les « trois principales religions en Europe »³⁷, articulées les unes aux autres, qui sont le judaïsme, le christianisme et l'islam. La première est « la plus sûre », peut-être parce qu'étant la première de la série, elle dépend moins de l'histoire et des fantaisies des hommes. La troisième est jugée « la plus conséquente », peut-être pour sa capacité intégratrice et l'étroite liaison du religieux et du politique qui s'y constate. La deuxième, c'est-à-dire les christianismes, est la plus inconséquente, sans doute à cause du dogme de la trinité et de l'incarnation, à quoi s'ajoute la transsubstantiation chez les catholiques et les orthodoxes, mais aussi par le fait qu'admettant deux révélations (celle de Moïse et celle de Jésus), elle aura toujours un peu de peine à prouver pourquoi la troisième est inacceptable. Mais quoi qu'il en soit, aucune des trois n'est fondée à s'imposer aux autres et à être diffusée de par

36. Première *Lettre écrite de la montagne*, OC III, 695.

37. *Émile*, OC IV, 619.

le monde. Cet interdit jeté sur le prosélytisme vient de ce que chacune de ces religions (en réalité surtout les deuxième et troisième d'entre elles) prétend à l'exclusivité et que, dans ces conditions, le prosélytisme produit le trouble dans les États. À l'unisson – une fois n'est pas coutume – avec Voltaire, Rousseau félicite les Japonais d'avoir chassé les chrétiens intolérants et souligne que chaque religion « historique », pleine de curiosités adaptées à la culture où cette religion s'est développée, ne peut être facilement transposée³⁸. Le monde dans lequel une religion se déploie constitue pour elle une sorte de niche, entretenue par l'éducation de génération en génération, et s'il est difficile d'empêcher un fils d'être de la religion de son père, il est absurde de vouloir convaincre un homme à l'autre bout du monde de la vérité d'une religion dont tout le sépare.

« Un enfant doit être élevé dans la religion de son père; on lui prouve toujours très bien que cette religion, quelle qu'elle soit, est la seule véritable, que toutes les autres ne sont qu'extravagance et absurdité. La force des arguments dépend absolument sur ce point du pays où l'on les propose (...) C'est surtout en matière de religion que l'opinion triomphe. »³⁹

La preuve est infaillible parce que, fondée sur la coutume et la tradition nationale, elle imprègne l'air qu'on respire et ne souffre pas d'être discutée. Les religions particulières ont « leur raison dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple »⁴⁰. Mais ce que Rousseau nomme la « religion des pères » renvoie-t-il, comme il vient de le suggérer, à la seule religion du pays où l'on est né? Pas absolument, et cela souligne la place de première importance qu'occupe la filiation dans la religion. La primauté de la filiation justifie d'introduire des exceptions à la règle générale énoncée dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, règle selon laquelle l'intolérance civile peut être justifiée dans les pays à religion dogmatique (comme l'est par excellence la France gallicane), dans la mesure où la tolérance de nouvelles religions dans ces pays serait un facteur de désordres politiques. Les protestants en France, par exemple, pouvaient être chassés tant qu'ils n'étaient pas en place depuis au moins une génération, mais depuis que les convertis ont eu des enfants, ils doivent être tolérés, car « on sent, je crois, qu'avoir de la religion pour un enfant, et même pour un homme, c'est suivre celle où l'on est né.

38. On songe à l'ironie que Rousseau déploie à propos des missionnaires chrétiens qui veulent faire croire à des orientaux que Jésus est Dieu incarné tué sur une croix, tandis que les Juifs qui étaient sur place n'y ont pas cru eux-mêmes, et qu'aujourd'hui encore ils refusent d'y croire. Dans ces conditions, qu'est-ce qui justifie d'aller ennuyer des gens (les Orientaux) qui n'ont jamais rien eu à voir avec toute cette histoire? Voir OC III, 623.

39. *Émile*, OC IV, 558.

40. *Ibid.*, OC IV, 627.

Quelquefois on en ôte; rarement on y ajoute; *la foi dogmatique est un fruit de l'éducation.* »⁴¹ Une certaine intolérance est ainsi justifiée.

Mais c'est précisément qu'il s'agit de foi dogmatique. La foi dogmatique est en réalité toujours fautive – ou au moins incertaine – dans tout ce qu'elle ajoute aux dogmes de la religion naturelle. Le fait qu'elle ait été enseignée par les pères lui donne une présence si forte dans les esprits, qu'elle est indéracinable. En revanche, pourquoi faudrait-il autoriser la diffusion de croyances bizarres ou absurdes dans des contrées où l'opinion du cru ne leur donne pas l'apparence de l'évidence? Plus on laisse – et enferme en quelque sorte – chaque profession de foi particulière dans son terroir, plus on limite la prolifération et le croisement aléatoire des bizarreries. Or le problème pour Rousseau – comme pour nombre de ses contemporains – n'est pas de compliquer le tableau général des religions, mais bien de le simplifier. Le vicaire l'avait clairement exprimé à son disciple: la religion naturelle devrait suffire, car « Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu en lui donnant les passions humaines »⁴². C'est pourquoi les missionnaires sont haïssables: ils sont les propagateurs d'erreurs qui, si elles sont parfaitement tolérables là où elles ont vu le jour, ne doivent pas être imposées ailleurs. Pourquoi sont-elles tolérables là où elles sont transmises traditionnellement? À quelles conditions le sont-elles? Dans la mesure où elles remplissent deux conditions. La première est qu'elles sont partie prenante au maintien de l'ordre public (c'est une question de police); la deuxième est qu'elles comprennent en elles les éléments de la religion naturelle. Si les révélations des religions monothéistes dégradent Dieu, en effet, ce n'en est pas moins de lui qu'elles parlent.

C'est ce qui fait comprendre que la religion naturelle n'est pas purement et simplement contraire à toutes les religions historiques, mais qu'au contraire l'examen doit permettre de retrouver au fond de certaines d'entre elles les articles de foi de la religion naturelle, qui deviendront le noyau commun de toutes les religions historiques acceptables, c'est-à-dire en lesquelles on sert Dieu tolérablement.

En revanche, les religions païennes, c'est-à-dire les religions civiques dominant le monde antique, ne sauraient plus être reconnues une fois que la religion naturelle a paru. *Le Morceau allégorique sur la révélation* (texte posthume et inachevé de Rousseau, retrouvé tardivement, sans titre, et publié dans les *Œuvres complètes*⁴³) trace un tableau des religions antiques

41. *Les Confessions*, livre II, OC I, 62.

42. *Émile*, OC IV, 607.

43. *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*, OC IV, 1044-1053.

d'une grande noirceur, où les dieux ne songent qu'au crime et à la démesure⁴⁴. Ces religions doivent être dénoncées comme fauteuses de guerres, ferment de division pour l'humanité, puisque elles limitent l'humanité au cadre de la nation et considèrent comme barbare et indigne de considération tout ce qui est étranger. Une fois que la religion naturelle a paru dans le monde, les religions païennes ne sont plus acceptables; l'incompatibilité entre la religion naturelle et les religions antiques est complète. L'alternative est ici radicale: on ne peut pas articuler les deux types de religion; il faut choisir. C'est pourquoi le prosélyte du vicaire, comprenant que la véritable religion peut être rendue présente en notre esprit sans qu'il soit besoin d'autre chose que de la raison développée et du témoignage de la conscience, refuse d'obéir à une religion qui inspire le massacre, le meurtre, la haine de l'humanité⁴⁵. On le voit dans la première des *Lettres écrites de la montagne*, où les prosélytes disent tout net qu'ils refuseront de professer une telle religion; et on lit la même chose dans l'*Émile*⁴⁶.

Une alternative pareille ne s'impose pas en présence des religions monothéistes révélées – parmi lesquelles Rousseau comprend le judaïsme depuis que le christianisme a paru⁴⁷ –, si bien que le problème n'est pas tant de détruire ces religions que de faire mieux connaître à leurs fidèles ce qui en fait le cœur, afin qu'ils reconnaissent l'essentiel de leur religion, se centrent sur lui, et détournent peu à peu l'attention de ce qui est l'accessoire dans leur foi, accessoire dont ils font aujourd'hui l'essentiel.

Il faut donc bien remarquer que la fin de la profession de foi ne témoigne pas d'une contradiction dans la pensée de Rousseau, contrairement à ce

44. Mais l'*Émile* évoque également cette violence aujourd'hui inacceptable des religions antiques: « L'ancien paganisme enfanta des Dieux abominables qu'on eût punis ici-bas comme des scélérats, et qui n'offraient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions à contenter. Mais le vice armé d'une autorité sacrée descendait en vain du séjour éternel, l'instinct moral le repoussait du cœur des humains. » (OC IV, 598).

45. Le tenant d'une religion historique tolérable refusera également, mais n'en sera pas moins superstitieux.

46. « Si donc elle ne nous apprenait que des choses absurdes et sans raison, si elle ne nous inspirait que des sentiments d'aversion pour nos semblables et de frayeur pour nous-mêmes, si elle ne nous peignait qu'un Dieu colère, jaloux, vengeur, partial, haïssant les hommes, un Dieu de la colère et des combats toujours prêt à détruire et foudroyer, toujours parlant de tourments, de peines et se vantant de punir même les innocents, mon cœur ne serait point attiré vers ce Dieu terrible, et je me garderais de quitter la religion naturelle pour embrasser celle-là; car vous voyez bien qu'il faudrait nécessairement opter » (OC IV, 613).

47. Rousseau pense qu'auparavant, les Juifs n'étaient pas monothéistes: ils n'avaient adopté qu'un seul Dieu pour eux-mêmes, mais ne niaient pas la réalité des dieux des autres peuples. Ils étaient polythéistes au sens politique du terme. Voir à ce sujet le début du chapitre « De la religion civile » dans *Du Contrat social* (OC III, 461), ou encore la première *Lettre écrite de la montagne* (OC III, 703-704).

que l'on pourrait d'abord penser. Pourtant, le vicaire dit bien qu'au terme de sa suspension – l'interdit momentanément de dire la messe, imposé par ses supérieurs – il a repris son office de célébrant et suit « avec soin tous les rites », « récite attentivement », s'« applique à n'omettre ni le moindre mot ni la moindre cérémonie », et qu'au moment de la consécration, il se « recueille pour la faire avec toutes les dispositions qu'exigent l'Église et la grandeur du sacrement. »⁴⁸ On peut même ajouter que, peu après, Rousseau accentue le propos en conviant les hommes à se conformer au culte en usage dans leur pays :

« Dans tout pays respectons les lois, ne troublons point le culte qu'elles prescrivent, ne portons point le citoyen à la désobéissance »⁴⁹

N'est-ce pas là une contradiction par rapport à l'idée qu'il faut amener les hommes à épurer leur religion ? Pierre-Maurice Masson⁵⁰ penche pour cette hypothèse et l'explique par la *peur*. Il faut avouer que ce n'est pas bien convaincant, dans la mesure où Rousseau, d'un autre côté, n'hésite pas à se moquer, dans un texte adressé à une autorité religieuse de premier plan, l'archevêque Christophe de Beaumont, de la transsubstantiation⁵¹. Si Jésus, écrit-il, a vraiment donné son corps à partager à ses disciples dans l'institution de la cène, il est clair qu'il a tenu son corps entier dans sa main et qu'en mangeant du pain consacré « il mit sa tête dans sa bouche ». Écrire de tels propos n'est pas tellement compatible avec la peur des autorités, à moins de vouloir affirmer que, condamné par le mandement de l'archevêque, il n'a désormais plus peur de rien. Mais alors il suffirait de rappeler que, dès *La Nouvelle Héloïse*, les propos les plus durs contre le culte catholique ont été publiés par Jean-Jacques.

En fait, un passage de la correspondance peut déjà nous éclairer sur les raisons de Rousseau d'inviter fermement au respect du culte établi. Le jeune et léger abbé de Carondelet écrit, le 10 février 1764 :

« Sans être un Socrate, je crois indigne d'un homme franc et honnête, qui reconnaîtrait avec vous un Dieu et un Christ, de se mettre dans telle position qu'il soit obligé toute sa vie de professer une formule qu'il ne croirait pas, future autorisée par les lois pour le bien des sociétés. N'y a-t-il pas assez de croyants, sans former des hypocrites ? »

48. *Émile*, OC III, 628.

49. *Ibid.*, OC III, 629.

50. Pierre-Maurice MASSON, *La religion de Jean-Jacques Rousseau* (Paris, Hachette, 1916). Le livre est ancien et daté sur de nombreux points, mais comme étude à la fois minutieuse et exhaustive de la pensée religieuse de Rousseau, il n'a pas encore été remplacé.

51. *LCdB*, OC IV, 999.

Rousseau lui répond, le 4 mars 1764:

« Je ne puis disconvenir que vos imputations d'hypocrisie ne portent un peu sur moi. Il est très vrai que, sans être en tout du sentiment de mes frères, et sans déguiser le mien à l'occasion, je m'accommode très bien du leur. D'accord avec eux sur les principes de nos devoirs, je ne dispute point sur le reste, qui me paraît très peu important. En attendant que nous sachions certainement qui de nous a raison, tant qu'ils me souffriront dans leur communion, je continuerai d'y vivre avec un véritable attachement. La vérité pour nous est couverte d'un voile, mais la paix et l'union sont des biens certains. »⁵²

Il est donc plus légitime, de l'aveu même de Rousseau, de parler d'hypocrisie plutôt que de peur. Mais deux remarques s'imposent :

D'abord, la paix et l'union (sociales : car c'est de cela qu'il s'agit d'abord) doivent être maintenues. Il y a donc une raison politique forte : une religion qui n'est pas contraire en son fond à la religion naturelle n'a pas à être combattue directement, surtout si les dogmes ou les rituels fantaisistes et superstitieux qu'elle ajoute aux « principes de nos devoirs » ne nous empêchent pas de suivre ces principes.

Ensuite, il faut observer le contexte des propos de Rousseau. Il s'agit du respect du culte officiel dans le cadre ordinaire des travaux et des jours, c'est-à-dire dans le cadre où il est question « des vœux du peuple »⁵³. L'enjeu est donc bien civil : il s'agit de ne pas porter à la désobéissance publique⁵⁴.

Notons que ce scrupuleux respect du culte officiel vaut absolument « en attendant (de savoir) certainement qui de nous a raison » (lettre à Carondelet ci-dessus). Est-ce à dire que Rousseau pense qu'on ne saura jamais qui a raison ? Ce n'est vrai que si l'on considère tout ce que l'on ajoute arbitrairement à ce que la raison, assistée par la conscience, nous permet d'affirmer. De tout ce qui est ajouté à l'enseignement de la raison dans l'élément de l'évidence, on ne tranchera jamais. En revanche, on peut montrer que la vérité humainement atteignable en matière de religion (une vérité qui n'est certes pas *more geometrico*) se trouve dans la religion naturelle. « Les seules lumières

52. Ce silence respectueux, tel qu'il le pratique dans les paroisses protestantes, Rousseau le pratique aussi chez les catholiques comme l'indique la lettre à Buttafoco, du 4 mars 1765 : « J'oubliais de vous dire, quant à vos prêtres, qu'ils seront bien difficiles s'ils ne sont contents de moi. Je ne dispute jamais sur rien. Je ne parle jamais de religion ; j'aime naturellement même autant votre clergé que je hais le nôtre. J'ai beaucoup d'amis parmi le Clergé de France et j'ai toujours très bien vécu avec eux ; je ne me fais même aucun scrupule d'aller à la messe ; mais, quoi qu'il arrive, je ne veux point changer de religion, et je souhaite qu'on ne m'en parle jamais, d'autant plus que cela serait inutile ».

53. *Émile*, OC IV, 628.

54. *Ibid.*, OC IV, 629, en bas.

res de la raison ne peuvent dans l'institution de la nature nous mener plus loin que la religion naturelle »⁵⁵, mais elles nous mènent sûrement à la religion naturelle. Là le débat peut être tranché, et Rousseau n'a pas peur de dire que l'athée est forcément de mauvaise foi, à moins qu'il ne soit aveuglé par le fanatisme religieux, dont l'effrayante absurdité peut rendre athée : c'est le cas pour M. de Wolmar qui devint athée par consternation. Ainsi les choses ne pourraient être que mieux si les hommes apprenaient à se contenter de la foi minimale, de la religion naturelle, car ils s'inscriraient sur un terrain solide, de la vérité duquel tous pourraient être assurés.

Or Rousseau n'a-t-il pas songé à la diffusion de la profession de foi du vicaire, c'est-à-dire à la diffusion du noyau inextensible de la vérité religieuse humainement atteignable ? Indéniablement. Il dit, certes, qu'il faut laisser les choses en l'état tant que par ailleurs tout est dans l'ordre. Mais il ajoute aussitôt que lorsque « tout est ébranlé on doit conserver le tronc aux dépens des branches »⁵⁶. Si la conscience du disciple du vicaire est agitée, incertaine, presque éteinte, il dit aussi que tout le public (c'est-à-dire le lectorat potentiel de l'*Émile* en Europe) est dans le même état⁵⁷. Rappelons même que Rousseau tenait tellement à la diffusion dans le public de la « Profession de foi du vicaire savoyard » qu'il avait prévu une publication à part de cette partie du livre, lorsqu'il a pensé que les jésuites empêcheraient la parution de l'*Émile*⁵⁸. Il écrit également que la profession de foi du vicaire portera sans doute ses fruits à l'avenir, dans les générations futures⁵⁹.

Enfin, dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, le travail d'éducation du public engagé par Jean-Jacques est clairement exprimé et revendiqué. À ceux qui lui reprochent d'exposer et de propager des vérités qui devraient être réservées à de petites élites, il répond en retournant l'accusation : si vous vouliez maintenir la vérité dans de petits cercles, il ne fallait pas vous engager sur la voie de la diffusion des Lumières en mettant en place toute une infrastructure de culture et de diffusion académique du savoir :

55. *Ibid.*, OC IV, 635-636.

56. *Ibid.*, OC IV, 630.

57. *Ibid.*, OC IV, note de la page 607. Et dans une note de Rousseau destinée à Moulto, écrite en marge de la copie M du manuscrit de l'*Émile*, on peut lire : « Vous saurez bien remarquer, mon cher Moulto, que cet écrit ne serait pas bon à publier en tout temps, mais que dans celui-ci le public ne peut plus qu'y gagner » (OC IV, 1592).

58. À la fin de 1761, Rousseau était entré dans un délire qu'il reconnaîtra lui-même en écrivant à Malesherbes (« Depuis plus de six semaines ma conduite et mes lettres ne sont qu'un tissu d'iniquités, de folies, d'impertinences ») : il s'était imaginé que les Jésuites organisaient un complot contre son nouvel écrit. Pour un bon récit de cet épisode, voir Raymond TROUSSON, *Jean-Jacques Rousseau* (Paris, Tallandier, 2003), p. 495-500.

59. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, dialogue troisième, OC I, 972.

« Les hommes ne doivent point être instruits à demi. S'ils doivent rester dans l'erreur, que ne les laissez-vous dans l'ignorance? À quoi bon tant d'Écoles et d'Universités pour ne leur apprendre rien de ce qui leur importe à savoir? Quel est donc l'objet de vos Collèges, de vos Académies, de tant de fondations savantes? Est-ce de donner le change au Peuple, d'altérer sa raison d'avance, et de l'empêcher d'aller au vrai? Professeurs de mensonge, c'est pour l'abuser que vous feignez de l'instruire, et, comme ces brigands qui mettent des fanaux sur des écueils, vous l'éclairez pour le perdre. »⁶⁰

La diffusion de la religion naturelle a pour fin non seulement de faire connaître la vérité religieuse, mais aussi de retirer aux prêtres les instruments de leur puissance et d'empêcher le fanatisme. De tels résultats seront obtenus progressivement, par la propagation continue de la culture dont la lecture de l'*Émile* donne l'exemple, et non par une agression directe et déplacée.

Compter sur le travail du temps donc, et dans l'immédiat, réduire au maximum le potentiel de fanatisme et d'intolérance propre aux religions historiques. C'est la raison pour laquelle Rousseau consacre l'essentiel de la seconde partie de la profession de foi à montrer que les prétentions de ces religions à l'hégémonie ne sont pas fondées, que chacune d'entre elles a les mêmes prétentions, qu'aucune ne peut apporter de preuves convaincantes ou d'arguments auxquels on ne puisse opposer d'autres arguments tout aussi puissants. Car on ne pourra laisser en place, pour un temps indéterminé, les religions historiques que si elles cessent d'être des sources de guerre, de violence, de contrainte sur les esprits. Le principe de tolérance est donc la clé de voûte de l'architecture de la deuxième partie de la profession de foi. Seule la reconnaissance de la tolérance théologique par tous – c'est-à-dire par toutes les confessions – permettra de prôner à la fois le respect du culte en vigueur et la diffusion de la religion naturelle par l'éducation, diffusion qui pourrait, à terme, conduire les souverains de chaque État à modifier la religion nationale dans le sens de la profession de foi, c'est-à-dire dans le sens de la simplification.

Au terme, nous voyons qu'il y a bien une articulation entre la religion naturelle et *certaines* religions historiques. Religion naturelle et religions historiques ne sont pas dans un rapport d'extériorité l'une par rapport à l'autre, mais dans un rapport d'enveloppement. Les trois grands monothéismes (au moins eux) enveloppent la religion naturelle. Ils sont comme les coquillages et les sédiments qui ont inévitablement recouvert la statue de Glaucus

60. *LCdB*, OC IV, 968.

tombée au fond de l’océan et que Rousseau, reprenant l’image à Platon, évoquait dans un autre contexte au début de la Préface du *Second discours*. Loin d’éclaircir la nature de Dieu, les notions théologiques l’ont obscurcie. Mais il faut faire attention et ne pas penser qu’il en va chez Rousseau comme chez Voltaire ⁶¹, aux yeux duquel la religion naturelle présidait aux débuts de l’histoire humaine, régnait sur les cœurs et les esprits, et serait sans doute restée telle qu’elle était si la malignité de certains hommes ne l’avait pervertie. Chez Rousseau au contraire, la religion naturelle n’est pas première dans l’histoire de l’humanité, et à cet égard le paragraphe de la profession de foi ⁶² où le Vicaire évoque un homme qui, né dans une île déserte, apprendrait de lui-même à connaître Dieu et à l’aimer, ce paragraphe est tout à fait trompeur. Car Rousseau n’aura de cesse de le répéter : le développement de la raison est indispensable pour pouvoir parvenir à la religion naturelle. Ce développement est tardif et il ne peut se produire que dans un cadre social déjà perfectionné. En réalité, Rousseau soutient que si la religion naturelle est présente au cœur des monothéismes, c’est à cause de Jésus, qui peut faire accéder ses auditeurs à l’idée d’un Dieu de tous les hommes et qui modifie rétroactivement le judaïsme ⁶³. Or le christianisme est une religion tard venue. Si bien que la religion naturelle n’est articulée qu’à certaines des religions historiques, à vrai dire uniquement aux monothéismes, à l’exclusion de tous les paganismes. Mais ces religions « historiques » (monothéistes) sont également, nous l’avons vu, imprégnées de superstition de par l’incapacité de beaucoup de leurs sectateurs à comprendre ce dont il est question et de par les manœuvres intéressées d’un clergé décidé à maintenir les esprits en tutelle pour mieux les dominer. Si bien que pour comprendre ce qu’il en est du complexe superstition/religions historiques/religion naturelle, le terme d’« articulation » n’est pas le mieux qualifié. Il vaut mieux évoquer l’image du noyau et de la croûte (ou de l’écorce). En fait les monothéismes ont en leur cœur la religion naturelle, mais ce noyau est recouvert par la superstition. Les religions historiques monothéistes sont donc un complexe de religion naturelle et de superstition. Tout se passe comme si le seul Jésus avait pu vivre purement la religion naturelle, tandis que les premiers disciples l’avait déjà recouverte de ce qu’ils apportaient avec eux (la superstition). Mais ce que l’histoire a fait, l’histoire peut le défaire et Rousseau, à travers la profession de foi du vicaire savoyard, veut entretenir l’espoir d’un retour au noyau obtenu, à terme, par l’érosion complète de la croûte qui le recouvre.

61. Voir par exemple le conte intitulé *Éloge historique de la raison*.

62. *Émile*, OC IV, 625.

63. Voir Ghislain WATERLOT, *Rousseau. Religion et politique* (Paris, PUF, 2004), chapitre 2 : « Du paganisme au christianisme : la figure de Jésus », p. 31-61.

Résumé: *Par la genèse de la superstition proposée dans l'Émile, Rousseau montre que seul Jésus a pu manifester la religion naturelle à l'état pur. Ses disciples, marqués par la superstition, n'ont pu maintenir cette pureté: ils sont à l'origine de religions historiques nouvelles, mixtes de superstition et de religion naturelle. Pour des raisons politiques, les théologiens auraient renforcé l'élément superstitieux. Cet article montre que Rousseau aspire à un dispositif qui permettrait aux hommes d'apprendre progressivement à voir dans la religion naturelle l'essentiel de leur religion, et dans tout ce que les théologiens ont ajouté, l'accessoire. La diffusion de la « profession de foi » joue un rôle capital dans ce mouvement de purification. En attendant l'érosion complète de la croûte qui entoure le noyau (la religion naturelle), la tolérance théologique doit occuper une place centrale: grâce à elle, les hommes pourront être peu à peu convaincus que seule la religion naturelle est nécessaire et assurément vraie.*

Mots-clés: *Superstition. Religion naturelle. Monothéismes. Christianisme(s). Éducation. Tolérance.*

Abstract: *Through the genesis of superstition proposed in Emile, Rousseau shows that Jesus alone could manifest natural religion in its pure state. His disciples, marked by superstition, could not uphold this purity; they are at the origin of religions historically new, a mixture of superstition and natural religion. For political reasons, theologians would have reinforced the superstitious element. This article shows that Rousseau aspires to a plan which allows men to progressively learn to see in natural religion, the essential of their religion, and all that theologians added, of secondary importance. The diffusion of the "profession of faith" plays a major role in this movement of purification. Awaiting a total erosion of the crust that surrounds the kernel (natural religion), theological tolerance should occupy a central position; it is thanks to this that men could be gradually convinced that natural religion alone is necessary and most certainly true.*

Key words: *Natural religion. Monotheism. Christianity (ies). Education. Tolerance.*