

Diplôme national de master

Domaine - sciences humaines et sociales

Mention - histoire civilisation patrimoine

Parcours - cultures de l'écrit et de l'image

## **Repenser l'enfer au XIX<sup>e</sup> siècle : entre fragmentation, réappropriation et recomposition du paysage infernal**

**Marie SORTAIS**

Sous la direction de Philippe Martin  
Professeur d'histoire – Université Lumière Lyon 2



## **Remerciements**

*Je tiens en premier lieu à exprimer toute ma gratitude à mon directeur de recherche, Monsieur Philippe Martin, pour avoir accepté d'encadrer mon mémoire, pour sa patience, sa disponibilité et ses conseils avisés tout au long de ce travail.*

*J'adresse également mes remerciements à Monsieur Nicolas Beaupré pour la valeur propédeutique de ses cours de méthodologie et d'initiation à la recherche, ainsi que pour ses conseils lors de la présentation orale de mon travail à l'issue du premier semestre.*

*Merci au personnel de la Bibliothèque Municipale de Lyon ainsi qu'aux bibliothécaires de l'ENSSIB pour leur professionnalisme.*

*Merci enfin à ma famille, tout particulièrement à ma maman, Karine, pour ses relectures attentives et son soutien indéfectible.*

*Résumé : L'homme a toujours manifesté le besoin de concevoir des images de son devenir post-mortem. Ainsi une imagerie infernale prend-elle racine dans les religions antiques, avant d'être déployée par le catholicisme. Singulièrement, l'enfer est doté d'une mission à compter du VI<sup>e</sup> siècle : alors que s'édifie la pastorale de la peur, l'enfer est amené à s'incarner au cœur de représentations inquiétantes. Pourtant, à l'aune des mutations symptomatiques du XIX<sup>e</sup> siècle, au sortir de l'Ancien régime et plus clairement encore sous le Second Empire, cette entreprise ecclésiastique de terreur tend à s'étioler : dès lors, la société française et une part de ses imaginaires se désinfernalisent. Alors que la légitimité du dogme infernal faiblit, les représentations de ce dernier peuvent-elles encore faire sens ? Si l'imagerie infernale survit à ces bousclements, elle en sort plus que jamais fragmentée et déclinée en des formes et usages inédits. Surtout, l'enfer tient autant lieu d'une croyance que d'un motif, approprié par des sphères athées. C'est en se morcelant de la sorte que l'enfer peut s'émanciper de son statut de dogme terrifiant.*

***Descripteurs : Enfer, Imagerie infernale, Mort, Purgatoire, Eglise, Pastorale, Arts graphiques, Epoque contemporaine, Superstitions, Spiritisme, Satire politique, Libre Pensée, Anticléricalisme, Républicanisme.***

*Abstract : Man has always felt the need to conceive images of his post-mortem future. Infernal imagery took root in ancient religions, before being developed by Catholicism. From the sixth century onwards, Hell was given a mission : as the pastoral ministry of fear was built up, Hell tended to be embodied in frightening representations. However, in the light of the changes that were symptomatic of the nineteenth century, at the end of the Ancien Régime and even more clearly under the Second Empire, this ecclesiastical enterprise of terror tended to wither away : from then on, French society and part of its imaginary world began to be disinfernalised. As the legitimacy of the infernal dogma waned, could its representations still make sense ? Infernal imagery may have survived these upheavals, but it has emerged more fragmented than ever, with new forms and uses. Above all, hell is as much a belief as a motif, appropriated by atheistic circles. It is by fragmenting itself in this way that Hell can emancipate itself from its status as a terrifying dogma.*

***Keywords : Hell, Infernal imagery, Death, Purgatory, Church, Pastoral, Graphic arts, Contemporary times, Superstitions, Spiritism, Political satire, Free Thought, Anticlericalism, Republicanism.***

***Droits d'auteurs***

Droits d'auteur réservés.

Toute reproduction sans accord exprès de l'auteur à des fins autres que strictement personnelles est prohibée.



# Sommaire

INTRODUCTION.....	11
Que reste-t-il de l'enfer en France au XIX <sup>e</sup> siècle ? .....	12
Présentation du corpus d'étude.....	16
Vers une recomposition de l'enfer dans la culture de l'écrit et de l'image.....	21
<b>CHAPITRE 1 : GENESE ET METAMORPHOSES DES ENFERS TRADITIONNELS ET DE L'IMAGERIE INFERNALE JUSQU'AU XIX<sup>E</sup> SIECLE.....</b>	<b>25</b>
<b>I. Aux prolégomènes des images de l'enfer : informer l'inferral jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle .....</b>	<b>25</b>
A. <i>Mutations de la nature de l'enfer et fixation de grands principes fondateurs : édifier la doctrine infernale jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle .....</i>	<i>26</i>
1. Aux origines des enfers : le séjour des morts .....	27
2. La naissance d'une imagerie infernale par l'admission d'un jugement .....	28
3. Du séjour indifférencié des morts au locus du châtement.....	30
4. La formulation de la doctrine de l'enfer chrétien : l'affirmation d'un modèle infernal.....	32
B. <i>La fabrique de la peur : l'enfer, un instrument de prédilection sur mesure .....</i>	<i>35</i>
1. Les prémices de la pastorale de la peur au cœur de la prédication dès le VI <sup>e</sup> siècle .....	36
2. Acmé de la banalisation de la peur dans et par la culture de l'écrit et de l'image aux XII <sup>e</sup> et XIII <sup>e</sup> siècles .....	40
3. Entre enfer terrestre et terre infernale : prolongement des stratégies de dramatisation jusqu'au XVIII <sup>e</sup> siècle .....	45
<b>II. Des avatars profanes de l'enfer : dépréciation doctrinale et prolongement de l'imagerie infernale aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles.....</b>	<b>50</b>
A. <i>L'art comme appareil de désacralisation de l'enfer .....</i>	<i>50</i>
1. L'édification d'un stéréotype en perte de crédibilité .....	50
2. Du problème de la représentabilité de l'enfer.....	51
3. Le mal sublimé, le mal conjuré : L'Enfer de Gustave Doré ....	53
B. <i>Déréliction doctrinale au profit de prolongements contemporains de l'imagerie infernale .....</i>	<i>65</i>
1. Un enfer anesthésié et acculé par la critique .....	65
2. L'essor d'une imagerie infernale : l'imagerie populaire au XIX <sup>e</sup> siècle .....	67
<b>III. Des visions alternatives de l'enfer traditionnel dans le camp ecclésiastique : typologie du discours infernal dans l'instruction religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle .....</b>	<b>76</b>

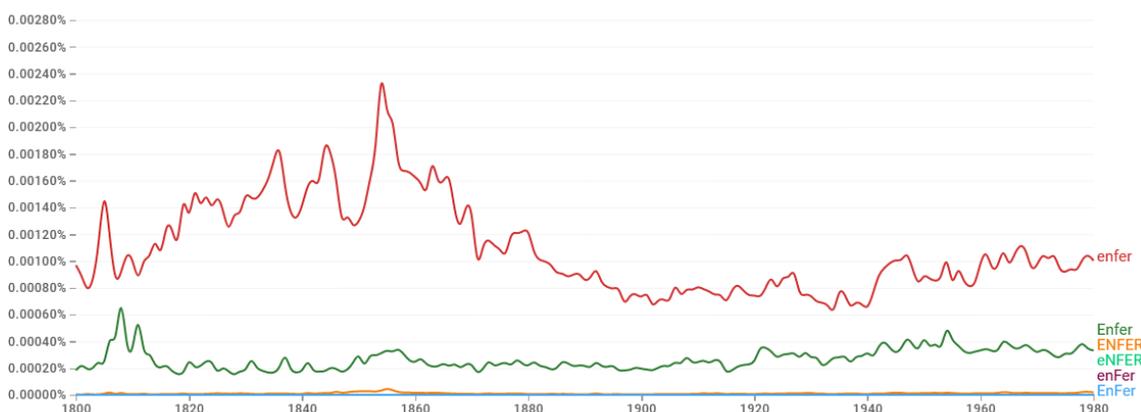
A. <i>Des invariants catéchétiques</i> .....	78
B. <i>Vers une catagénèse du discours religieux sur l'enfer : « prouver avant d'effrayer »</i> .....	82
C. <i>Un enfer séculier : l'intronisation d'un Dieu d'amour</i> .....	88
<b>CHAPITRE 2 : L'ENFER EST MORT, VIVE LES ENFERS ! VERS UNE DESINFERNALISATION DE L'IMAGERIE INFERNALE ET DE LA SOCIETE</b> .....	<b>93</b>
<b>I. Remodeler l'imagerie infernale</b> .....	<b>93</b>
A. <i>Triomphe du purgatoire et avènement du culte des dévotions</i> ....	93
1. Le « culte des morts » à l'aune d'un renouveau de l'affectivité	95
2. Fortune du dogme consolateur : la dévotion aux âmes du purgatoire	98
B. <i>L'enfer absorbé et désinfernalisés par la culture populaire</i> .....	105
1. L'imagerie infernale au service du folklore .....	105
2. Le destin outre-tombe au cœur de pratiques superstitieuses...	109
<b>II. Le corps revenant, le mort parlant : rejeter l'enfer avec le spiritisme</b>	<b>114</b>
A. <i>De la danse des tables aux tables parlantes : la France, giron du spiritisme</i>	115
1. « Table moving » et tables parlantes : un glissement décisif..	115
2. Un facteur de « réenchantement » de la société pour un vaste auditoire	117
3. Coexistence de différents cercles spirites.....	121
B. <i>Une doctrine anti-infernale : en finir avec la pastorale de la peur</i>	123
1. Le kardécisme : un étalon emblématique pour le spiritisme...	124
2. La transmigration des âmes démocratisée au cœur de la doctrine	126
3. Une négation sans concession de l'enfer.....	131
C. <i>Incarner l'invisible</i> .....	138
<b>CHAPITRE 3 : LE TEMPS DU RENVERSEMENT : L'ENFER COMME NOUVELLE UNITE DE TEMPS, DE LIEU ET D'ACTION</b> .....	<b>150</b>
<b>I. A bas le clergé : l'arme de l'Eglise retournée contre elle-même</b> ..	<b>151</b>
A. <i>L'Etat sera laïque ou ne sera pas</i> .....	153
1. De la question du séparatisme, combat anticlérical de longue date	153
2. « Le cléricisme, voilà l'ennemi » : le combat de la Libre Pensée, avatar anticlérical .....	159
3. L'avènement d'une contre-culture républicaine anticléricale.	165

B.	<i>Qui haït bien châtié bien : de la désaffection à l’infernalisation du clérical</i>	171
1.	La caricature comme arme de guerre .....	171
2.	Les péchés capitaux incarnés par les cléricaux .....	175
C.	<i>Le dogme infernal dévoyé par la critique anticléricale</i> .....	188
1.	A l’assaut du dogme : une entreprise historique iconoclaste	189
2.	« Voyage au centre de l’enfer » .....	195
<b>II.</b>	<b>Rire avec l’enfer : une réaction hostile au gouvernement du Second Empire</b> .....	<b>199</b>
A.	<i>Rejeter en bloc un régime autoritaire : de la spécificité de la contestation républicaine</i> .....	200
1.	Des détracteurs divisés mais nombreux .....	201
2.	Une guerre de récits politiques disputée entre roman national monarchique et républicain .....	207
B.	<i>Napoléon III, maître d’un empire infernal</i> .....	211
1.	Le cadre de dénonciation d’un régime et d’un souverain despotiques	212
2.	On s’invite à la cour du diable .....	218
	<b>CONCLUSION : L’ENFER EST-IL DEMOLI OU DELIVRE ?</b> .....	<b>230</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>235</b>
I.	<b>Histoire de la mort et de ses représentations</b> .....	<b>235</b>
II.	<b>Histoire de l’enfer, du diable et de leurs représentations</b> .....	<b>237</b>
III.	<b>Histoire de l’imagerie populaire</b> .....	<b>239</b>
IV.	<b>Contexte spirituel</b> .....	<b>239</b>
V.	<b>Histoire des superstitions et du spiritisme</b> .....	<b>241</b>
VI.	<b>Séparation des Eglises et de l’Etat</b> .....	<b>242</b>
VII.	<b>Anticléricalisme et expressions anticléricales</b> .....	<b>242</b>
VIII.	<b>Contexte politique sous le Second Empire</b> .....	<b>244</b>
IX.	<b>Conditions ouvrières aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles</b> .....	<b>245</b>
	<b>ANNEXES</b> .....	<b>247</b>
	<b>TABLE DES ILLUSTRATIONS</b> .....	<b>287</b>
	<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	<b>291</b>



# INTRODUCTION

A en juger par le mouvement des courbes suivantes réalisées par l'application linguistique Ngram Viewer, les documents imprimés entre les années 1800 et 1980 – présents sur la base de données textuelles de Google Livre – portant la mention du terme « enfer », accusent une baisse significative, à compter notamment des années 1870. Cet épuisement progressif de la présence du mot lui-même dans le langage courant corroborerait ainsi une autre dégénérescence, d'un point de vue doctrinal : si l'enfer s'efface peu ou prou dans le discours ambiant et la culture de l'écrit et de l'image, c'est, somme toute, parce qu'on y croit sans doute de moins en moins jusqu'au second XX<sup>e</sup> siècle. A l'heure des progrès scientifiques, de l'invention du télégramme, des revendications libérales, républicaines, des lois de sécularisation de la société, du spiritisme et, bientôt, de l'anticléricalisme, la société française du XIX<sup>e</sup> siècle tend à se métamorphoser. Prenant acte de ces mutations, il semble aller de soi qu'une autre institution perde corollairement de sa superbe : ainsi l'Eglise, son autorité et ses dogmes, parmi lesquels celui de l'enfer, de ce lieu de condamnation irrémédiable et méritée aux supplices éternels, laisseraient place, au gré de la conjoncture, à de nouvelles autorités temporelles.



**Figure 1 - Capture d'écran des courbes statistiques réalisées par Ngram Viewer pour les sources imprimées entre 1800 et 1980 comportant le terme « enfer ».**

Pourtant, parallèlement à ces tendances sociales, culturelles, scientifiques et politiques naissantes, et ainsi que le suggèrent les dynamiques du schéma ci-contre, s'observe un apogée dans la diffusion de sources imprimées évoquant l'enfer sur le premier XIX<sup>e</sup> siècle, spécifiquement dans les années 1850-1860. En réalité, si l'Eglise subit effectivement moult secousses sur l'ensemble de ce siècle, une

imagerie infernale persiste quant à elle à se déployer. Moins qu'un déclin de la croyance en l'enfer, c'est davantage un phénomène de morcellement du thème infernal, plus que jamais protéiforme dans ses contours comme dans sa nature, qu'il convient *de facto* de déceler.

## QUE RESTE-T-IL DE L'ENFER EN FRANCE AU XIX<sup>E</sup> SIECLE ?

Jérôme Baschet et Georges Minois, respectivement dans *Les justices de l'au-delà* et *l'Histoire des enfers*, ont su formuler la coexistence permanente d'une doctrine infernale unique, ecclésiastique, avec une imagerie hétéroclite, reflétant des appropriations et conceptions de l'enfer à l'aune des profils socio-économiques et intellectuels. Ainsi, depuis l'avènement de la croyance en l'enfer, et avant même son intronisation dans le champ dogmatique par l'Eglise, plusieurs imageries ont inlassablement cohabité, évolué, s'entremêlant tantôt, s'opposant parfois. A ce sujet, une constante se dessine aisément : à la doctrine infernale, dont les grands principes sont fixés jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, s'adjoignent en permanence des images proprement conjoncturelles, sans lesquelles la croyance elle-même ne pourrait survivre. S'appuyant sur le réel, mais l'exacerbant le plus souvent afin d'effrayer les fidèles, l'imagerie infernale révèle autant l'état de la croyance à chaque époque qu'elle ne dévoile les soubassements structurels de la société, précisément ceux desquels s'inspire la culture de l'écrit et de l'image. A juste titre, selon la thèse de Jean Delumeau dans *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, la doctrine de l'enfer se singularise surtout à compter du VI<sup>e</sup> siècle en s'inscrivant au cœur de discours menaçants et alarmistes, fondés sur un processus de « dramatisation du péché »<sup>1</sup> : ainsi naissait la « pastorale de la peur »<sup>2</sup>, phénomène qui influa aussi bien sur les contours de l'imagerie infernale que sur une histoire des dévotions, des pratiques de piété, des peurs et de la mort. Depuis lors, et jusqu'au crépuscule du XVIII<sup>e</sup> siècle, les représentations de l'enfer instillent délibérément

---

<sup>1</sup> DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*

une « crainte servile »<sup>3</sup> à même de conditionner les comportements du tout-venant. Cette thèse est absolument cruciale dans la compréhension de la croyance en l'enfer et du développement de son imagerie, en ce qu'elle projette celles-ci non pas seulement au rang de concept théologique mais de paradigme existentiel inquiétant, encadrant le quotidien des vivants en prévision de leur mort. De ce fait, nombreuses sont les images de l'enfer remplies de supplices en tout genre, de flammes dévorantes et de damnés déformés par la douleur, œuvrant précisément pour terrifier le commun des mortels. Néanmoins, si la diffusion d'une imagerie infernale effroyable au cœur de la prédication du Haut Moyen Âge, par exemple, suscitait plutôt efficacement un élan d'effroi dans son auditoire, à l'inverse, la même imagerie popularisée au XIX<sup>e</sup> siècle entraîne chez beaucoup une vive réaction, pour ne pas dire une répulsion. A ce titre, Jean Delumeau demeure silencieux sur une période pourtant déterminante dans l'avenir de la croyance infernale, si bien que le XIX<sup>e</sup> siècle fait figure de grand oublié dans la chronologie de la pastorale de la peur.

L'enfer ne sort pourtant pas indemne de cette période de profondes mutations structurelles. Sur un plan scientifique et technique, les progrès alors amorcés tendent à redéfinir les frontières, désormais moins étanches, entre le possible et l'impossible, le visible et l'invisible. D'un point de vue politique et religieux, le XIX<sup>e</sup> siècle voit s'établir les fondements d'une société en passe d'être sécularisée ; et si certains font bientôt peu de cas des dogmes catholiques et y restent indifférents, d'autres s'ingénient à les démolir, comme pour exprimer le rejet d'un héritage séculaire de terreur. Dans la sphère judiciaire, qui se fait du même coup l'écho des sensibilités de la société, on admet plus d'indulgence et de proportion dans les décisions pénales, bien loin du schéma infernal. A cet égard, et pour s'adapter à ces bousclements sensibles et judiciaires, resurgit une croyance, le purgatoire, rigoureusement examiné par Guillaume Cuchet : son étude apporte justement des éclairages bénéfiques quant à une histoire plus large des dévotions et des sensibilités au sortir de l'Ancien Régime, et tout particulièrement sous le Second Empire, point culminant dans ce renouveau affectif et spirituel. Parallèlement, et de manière significative, affleure une plus grande chaleur et proximité au cœur des relations domestiques.

---

<sup>3</sup> CUCHET Guillaume, « Jean Delumeau, historien de la peur et du péché. Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du 20e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010/3 (n° 107), p. 146.

L'imagerie infernale constitue donc un poste d'observation privilégié de ces mutations : en tant que dogme religieux, certes, mais surtout comme paradigme judiciaire et moral, l'étude de sa prégnance, de ses métamorphoses comme de son déclin dans la culture de l'écrit et de l'image ne relève pas du seul domaine théologique. Au contraire, le dogme infernal se place à l'articulation d'enjeux éminemment complexes et divers : pénaux d'abord, en ce qu'il corrobore, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, un idéal de justice ; politique aussi, car au service de la pastorale de la peur, le dogme constituait pour l'Eglise un outil de contrôle, sinon d'oppression des fidèles, dépassant le champ de la simple croyance. En outre, déterminer l'état de l'enfer et de son imagerie revient à tenter de cerner les relations qu'entretient finalement la société avec Dieu, avec son autorité et ses incarnations temporelles. C'est enfin l'occasion d'examiner l'avènement de nouvelles conceptions de la mort, du devenir post-mortem des hommes, soit de nouveaux imaginaires collectifs et individuels touchant autant à l'intime qu'à une étape fondamentalement universelle. En résumé, il s'agit de comprendre en quoi l'enfer devient à compter du XIX<sup>e</sup> siècle, plus spécifiquement encore sous le Second Empire, un modèle franchement inadapté aux mentalités et valeurs contemporaines. Les remises en question, voire le rejet du dogme infernal ne sont pas anodins mais bien symptomatiques d'un changement décisif que Guillaume Cuchet s'est attaché à souligner, à savoir une « révolution affective »<sup>4</sup>. Si ces mutations sur l'ensemble de la société ont largement été étudiées par ce dernier, il convient dans le présent travail de mettre en lumière le rôle des représentations de l'enfer comme marqueur et acteur de ces métamorphoses, à la croisée des enjeux et champs disciplinaires précédemment cités. Précisément, ces dernières mutations à échelle de l'affectivité semblent déterminer le caractère inédit du tournant dans lequel s'engage l'imagerie infernale. L'ensemble de ces bouleversements culturels convergent tous vers l'affaiblissement de la pastorale de la peur, phénomène dont la diffusion avait jusqu'ici conforté le dogme infernal en le dotant d'une mission, tout en donnant lieu à une imagerie profondément ancrée. C'est donc dans la continuité de l'enquête de Jean Delumeau sur l'influence de la pastorale de la peur, et au croisement des recherches de Guillaume Cuchet sur le renouveau des sensibilités au XIX<sup>e</sup> siècle, que cette investigation entend s'inscrire.

---

<sup>4</sup> CUCHET Guillaume, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 21.

L'enfer disparaît-il pour autant des imaginaires quand s'affaiblit la pastorale de la peur ? Assurément non. En tentant une passe décisive entre ces deux thèses, l'on observe justement plusieurs phénomènes au cœur de l'imagerie infernale. Dans la mesure où la culture de l'écrit et de l'image répond à ces dynamiques de société dans leur ensemble, d'autant plus qu'elle concerne à l'évidence toutes les couches sociales, elle se veut un point d'appui solidement représentatif de mutations à deux niveaux : d'une part, à échelle de l'imagerie infernale elle-même, dont la fragmentation inédite constitue un point d'intérêt central dans cette étude ; d'autre part, à échelle de la société, en traduisant l'état contemporain de la croyance en l'enfer traditionnel catholique. Ces deux niveaux d'étude s'imbriquent donc systématiquement dans le présent travail. A l'avenant, de la conjonction des révolutions mentionnées plus haut, l'Eglise et son enfer sortent donc questionnés. Si le catholicisme demeure la religion prédominante en France, les sensibilités et croyances de bon nombre d'hommes et de femmes d'alors ont en revanche incontestablement évolué. Pour autant que l'Eglise soit alors fragilisée, persiste paradoxalement une vaste imagerie infernale imprégnant, pour ainsi dire, toutes les sphères de la société. Autrement dit, s'il est remis en cause, l'enfer est loin de disparaître de la culture de l'écrit et de l'image ; c'est *a contrario* un véritable kaléidoscope infernal qui voit le jour sur l'ensemble d'un siècle ponctué, qui plus est, par les novations dans les techniques de représentations.

En l'espèce, conformément à des siècles de pastorale de la peur, une imagerie religieuse, provenant d'une partie du clergé dont l'ambition est explicitement celle d'effrayer les fidèles, survit sur tout le XIX<sup>e</sup> siècle, voire jusqu'au siècle suivant. Ce sont donc des discours et images inchangés qu'une part de l'Eglise s'emploie encore à propager, polissant ainsi une doctrine et une imagerie fossilisées. Néanmoins, à ces invariants s'adjoignent des représentations plus adaptées à leur temps : émergent dans le camp ecclésiastique des discours plus modernes, tout du moins face à une imagerie infernale traditionnelle. Dans les sermons et la prédication, à l'écrit comme dans le discours oral, c'est tout un pan de zéloteurs qui s'attache ou bien à minorer les ardeurs de l'enfer, ou bien à l'associer à d'autres doctrines plus accommodantes, parmi lesquelles le purgatoire : de cette dynamique d'atténuation, l'on peut entrevoir et caractériser une tendance plus générale à la désinfernalisation, aussi bien du thème infernal que de la société. L'Eglise ne s'entend donc pas à diffuser une imagerie uniforme de l'enfer. Qui plus est, les fidèles eux-mêmes composent de plus en plus

avec le dogme en l'adaptant à leurs valeurs, leurs croyances, voire des pratiques superstitieuses. Ainsi participent-ils à décliner le thème sous des formes hétéroclites, loin du cadre de la doctrine catholique. Ceci étant, aussi peu orthodoxes soient-elles, ces images, récits et discours protéiformes demeurent tous dans le sein de la croyance.

Or, le XIX<sup>e</sup> siècle voit parallèlement le déploiement d'une imagerie infernale hors du champ religieux : dans l'art ou dans la satire politique, l'enfer est propulsé à l'état de motif illustratif, plus guère effrayant, mais définitivement autonome et désacralisé. Alors qu'un discours anticlérical, voire libre penseur, s'affirme au sortir de la Monarchie de Juillet, et plus encore sous la Troisième République, l'enfer devient la cible de la critique. Et pour cause, s'attaquer au dogme infernal équivaut à désavouer l'instrument par lequel l'Eglise catholique a maintenu son pouvoir temporel des siècles durant. Sur fonds d'anticléricalisme, voire d'anticatholicisme ambiant, l'imagerie infernale est réappropriée par des militants via la plume ou l'image. Tantôt pour condamner et discréditer, tantôt pour singer l'Eglise ou le clergé, le dogme est détourné en arme elle-même anticléricale, à tel point que son usage devient subversif. Non loin des sphères ecclésiastiques, il est une autre autorité à laquelle on reproche d'assujettir la société, en connivence avec l'Eglise catholique : avatar de l'Ancien Régime, le Second Empire rétabli le 2 décembre 1852 suscite lui aussi l'improbation de nombreux opposants. En dépit du foisonnement de critiques dont pâtit Napoléon III, c'est singulièrement dans le camp républicain qu'émerge un récit à charge contre la légitimité d'un Empereur jugé liberticide. Au cœur de cette entreprise de réécriture républicaine, l'enfer reflue pour délimiter le cadre dans lequel, métaphoriquement, auteurs et artistes informent une satire de l'Empire. Mobile et modulé au gré des revendications, des valeurs et des intérêts de tout un chacun, l'enfer s'incarne manifestement dans des formes plus diverses que jamais.

## **PRESENTATION DU CORPUS D'ETUDE**

De ce fait, le corpus qui couvre notre étude entend déployer, dans la mesure du possible, tous les imaginaires infernaux de la période et refléter ces phénomènes conjoints de fragmentation. A noter qu'il ne s'agit pas d'ensembles documentaires

prédéfinis mais bien d'une sélection textuelle et imagée élaborée personnellement et de manière non exhaustive. Il convenait d'abord de glaner quelques représentations directement issues du discours de l'Eglise au XIX<sup>e</sup> siècle : précisément, sur le modèle d'une longue tradition de pastorale, l'imagerie infernale propagée par des membres du clergé s'exprime dans de nombreux sermons, manuels de catéchisme, supports de prédications et dans la littérature de piété plus largement, destinés autant à une lecture individuelle et silencieuse que collective et oralisée. En s'appuyant sur une typologie de textes aussi variés, en ce qu'ils s'adressent autant à un public d'enfants en formation que d'adultes, à des strates populaires comme plus aisées, il s'agit d'apprécier la manière dont le discours ecclésiastique, selon son auditoire, informe l'enfer, ou plutôt des enfers. Afin d'illustrer une imagerie infernale inchangée et relativement imperméable aux mutations contemporaines, des manuels de catéchisme à destination d'enfants de 8 à 12 ans sont convoqués : en l'occurrence, il s'agit d'abord du *Catéchisme illustré à l'usage des sourds-parlants* rédigé par Hyppolyte Convert et publié en 1892 chez C. Paillart, à Abbeville. C'est l'édition originale qui est ici utilisée. Un second manuel du même acabit est également exploité, soit le *Petit catéchisme à l'usage des sourds-muets. Nouvelle édition avec un questionnaire*, de l'abbé Rieffel, publié en 1896 à Currière. Aujourd'hui conservés à la Bibliothèque Nationale de France, ces deux catéchismes s'inscrivent dans une politique de conservation patrimoniale des ouvrages de la littérature Française mise en place avec la BNF, et ont de ce fait été numérisés entre février et mars 2017. Le choix d'exemplifier la survivance d'une forme de pastorale surannée par des manuels à usage d'enfants permet ainsi d'appréhender le discours que l'Eglise entend délibérément transmettre aux futures générations. *L'Enfer* de Monseigneur de Ségur, publié en 1876 à Paris, présente une imagerie infernale dans le droit-fil de la pastorale de la peur, au même titre que les manuels de catéchisme, à cela près qu'il s'adresse à un public plus averti d'adultes : le ton se veut donc moins feutré, plus inquiétant, et reflète plus clairement les enjeux désuets de la pastorale. Néanmoins, si l'ensemble des sources documentaires ecclésiastiques de ce corpus s'inscrivent dans un cadre pédagogique et didactique, il offre simultanément une imagerie hétéroclite et dévoile de véritables débats internes. D'où le recours à *La Voie du Salut* de Saint Alphonse-Marie de Liguori, et particulièrement au chapitre 57 intitulé « Les peines de l'enfer sont des peines sans mélange » : bien que ce recueil de prières date de 1766, sa présence dans le présent

travail permet d'amorcer certaines mutations au sein même du discours ecclésiastique quant à l'enfer, mutations que le XIX<sup>e</sup> siècle vient ensuite entériner. La version ici utilisée n'est pas une édition originale, ni un document numérisé, le texte intégral ayant été mis en ligne par un site internet consacré aux ouvrages religieux. Pour compléter cette imagerie et l'inscrire dans le siècle de notre étude, deux recueils de conférences du pasteur Auguste Grotz, conservés à la Bibliothèque Carré d'art de Nîmes, sont présentés : *Avec Dieu et le Christ. Sermons*, publié à Nîmes en 1891, et le troisième volume de *Près de Dieu : méditations et prières pour le culte domestique et le culte privé*, publié à Paris entre 1895 et 1902. Les documents en question sont les versions originales en format numérisé par Gallica.

L'imagerie populaire propose elle aussi des images de l'enfer ; en revanche, contrairement aux sources précédentes, ces représentations ne sont pas l'apanage du clergé. Ainsi témoignent-elles d'une imagerie infernale à destination de croyants, certes, mais affranchie d'un biais exclusivement ecclésiastique. Propagée autant dans les strates populaires que dans la bourgeoisie aisée, ce type d'images se fait donc le relai d'une conception diffuse et éclectique de l'enfer, façonnée au gré des croyances et tendances spirituelles de la société. Les six lithographies sélectionnées sont issues de deux entreprises de fabrication d'images populaires, à savoir Pellerin à Epinal et Gangel à Metz.

L'enfer investit également la culture populaire pour se teinter d'une dimension folklorique. Deux sources principales sont à ce titre mises en lumière : d'une part, les « Notes sur les pratiques superstitieuses observées dans le Morvan » contenues dans les *Mémoires de la Société Eduenne*, rédigées par l'abbé Lacreuze et publiées à Autun en 1881 ; d'autre part, l'article « Superstitions du front de guerre », publié dans la revue *Etudes* en décembre 1917 par Lucien Roure. Ces deux sources sont tout droit tirées d'un ouvrage collectif, *L'Europe des superstitions. Une anthologie : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, paru aux Éditions du Cerf en 2020 et réalisé par Boris Klein, Philippe Martin et Sébastien Roman. Ladite anthologie permet d'ailleurs de saisir le phénomène superstitieux dans son ensemble, en jetant notamment les bases du concept.

Dans le sillon de ces recompositions, il convient de mettre en relief une typologie de représentations qui questionnent certes l'enfer traditionnel, mais visent surtout à le supplanter : en d'autres termes, il s'agit aussi d'examiner les attaques directement adressées à l'enfer, tant en termes de représentations que de doctrine, et révéler, pour ainsi dire, une imagerie anti-infernale. En l'espèce, dans la sphère croyante, l'enfer laisse place à une doctrine, voire un mouvement, le spiritisme, que l'on tâche ici d'incarner via deux types de supports documentaires. Le premier réside dans deux ouvrages de référence en matière spirite, précisément kardéciste, puisqu'il s'agit du *Ciel et l'Enfer, ou la justice divine selon le spiritisme*, ainsi que du *Livre des Esprits*, d'Allan Kardec. Ces travaux sont respectivement parus en 1865 chez Les Editeurs du « Livre des Esprits », et 1857. L'édition de ce second ouvrage présentée ici fut publiée en 1889 chez la Librairie des sciences psychologiques. Désormais conservée à la Bibliothèque Nationale de France, elle fut numérisée sur Gallica en mars 2009. Le second type de source employé consiste en des photographies spirites, toutes issues du même ouvrage de Philippe Baudouin, intitulé *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, publié à Paris chez Pyramyd Editions en 2021. La sélection de ces images se veut représentative de la diversité des intérêts, des pratiques médiumniques et des moments que prend en charge cette typologie singulière de photographie.

Diverses représentations absolument dissociées du champ et ecclésiastique et religieux sont en outre examinées : ainsi de l'emblématique *Enfer* de Gustave Doré paru en 1861, plus spécifiquement de l'édition intitulée *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*. Il ne s'agit donc pas de l'édition originale, mais de la traduction en français de Pier-Angelo Fiorentino, accompagnée du texte italien, parue chez Hachette en 1868. Aujourd'hui conservée à la Bibliothèque Nationale de France, cette version a fait l'objet d'une numérisation en 2010 ; c'est sur ce même format que notre étude s'appuie. Au total, sept gravures sur bois issues de cette édition ont été sélectionnées. L'examen de cette imagerie témoigne *de facto* d'une réécriture proprement artistique de l'enfer, bien loin de la littérature de piété, qui plus est à destination d'un public restreint, privilégié et aisé. De même, ce corpus se compose de vues en stéréoscopie, format typique des innovations dans les techniques de représentations au XVIII<sup>e</sup> siècle, popularisée au XIX<sup>e</sup> siècle, et mêlant humour et satire politique du Second Empire au cœur d'un cadre infernal. Les six compositions

sélectionnées dans ce format sont extraites d'un livre de Brian May, Denis Pellerin et Paula Richardson-Fleming, soit les *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, et provient d'une série, dite « série A », réalisée par Adolphe Hennetier et Louis Alfred Habert. Cet ensemble, réuni par Adolphe Block entre 1868 et 1873, est connu pour être l'un des plus denses parmi les séries de « Diableries » consignées.

Néanmoins, l'art n'a pas le monopole des réappropriations détournées de l'enfer. Des anticléricaux résolus à égratigner l'autorité temporelle de l'Eglise font en effet du registre infernal un instrument de prédilection pour dénigrer le clergé, ou les « cléricaux », en les parant d'attributs infernaux. Nombreuses sont les caricatures issues de journaux spécialisés à témoigner de ce phénomène d'envergure par la caricature. Après avoir écrémé ces productions, il s'est agi de dégager quelques exemples représentatifs, bien que non exhaustifs, de ce procédé d'infernalisation des membres du clergé : cinq titres de journaux distincts sont donc examinés, parmi lesquels *L'Anti-clérical* de Léo Taxil, *La Calotte* (publiée à Marseille), *Le Corbeau*, *La Calotte* (publiée à Paris) et *L'Assiette au beurre*. Cette sélection se veut éclectique d'un point de vue spatio-temporel d'abord, puisqu'elle rend compte du recours à ce type de caricature entre les années 1880 et 1910 à travers la France entière. Aussi, chacune de ces revues ne ciblent pas le même public : si les quatre premiers journaux cités se destinent à des strates populaires, *L'Assiette au beurre* s'adresse en revanche à un public plus aisé et bourgeois, de même qu'il s'agit du seul journal de ce corpus à ne pas avoir pour seule vocation l'anticléricalisme. Cette sélection offre donc l'occasion d'apprécier la façon dont la caricature anticléricale qui infernalise les cléricaux infuse divers pans de la société au second XIX<sup>e</sup> siècle. Les cinq titres retenus sont disponibles en ligne sur Gallica et conservés au sein de la Bibliothèque nationale de France.

Parallèlement, l'on s'attaque aussi à la sacralité du catholicisme, à ses Ecritures et ses dogmes. Dans ce cadre, l'enfer se voit accaparé par la plume de libres penseurs déterminés à le décrédibiliser. Ainsi de *L'Enfer démoli* (1895) de l'auteur anticléric et athée Jean-Mamert Cayla, où les fondements doctrinaux et la crédibilité du dogme sont tour à tour ébranlés. L'édition convoquée dans cette étude est disponible en ligne sur Google Books depuis janvier 2014 et préservée à la British Library. En outre, dans une tonalité résolument plus comique, la libre penseuse Léonie Rouzade livre deux articles publiés successivement les 26 avril et

3 mai 1882 dans *L'Anti-clérical* : s'y fait jour une satire en deux temps au sein d'un ciel et d'un enfer plus unifiés que jamais. Les deux numéros dans lesquels sont publiés ces articles sont à ce jour conservés au sein de la Bibliothèque nationale de France, et numérisés sur Gallica.

Si l'on décrie l'enfer pour s'affranchir du joug de l'Église catholique, des militants anticléricaux, souvent républicains, s'attellent simultanément à introduire de nouvelles valeurs : l'étude de deux catéchismes laïques fait état de cette dynamique d'éviction du dogme infernal, auquel on oppose des principes et divinités républicaines. Deux sources sont retenues : d'une part, la seconde édition du *Catéchisme laïque : les débats de la conscience* d'André Berthet, publié en 1891 au Librairies-Imprimeries réunies May et Motteroz ; d'autre part, le *Petit catéchisme de la morale Laïque et Socialiste* rédigé par Léonie Rouzade et publié chez l'Imprimerie Nouvelle en 1895. Le premier est disponible à la Bibliothèque Nationale de France, qui l'a rendu accessible sur Gallica, tandis que les extraits du second sont issus de l'ouvrage susmentionné, *L'Europe des superstitions. Une anthologie : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle* (p. 465-467).

Enfin, pour clore ce vaste corpus, il convient d'adjoindre un pamphlet contre le Second Empire, particulièrement au préjudice de Napoléon III, dans lequel l'enfer constitue tout à la fois le cadre fictif du discours, pour échapper à la censure, et l'incarnation tacite du régime impérial : il s'agit du *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou La politique au XIX<sup>e</sup> siècle / par un contemporain*, de l'avocat républicain Maurice Joly. Publié à Bruxelles chez A. Mertens et fils en 1864, l'ouvrage est abrité au sein des murs de la Bibliothèque nationale de France, qui l'a digitalisé sur Gallica.

## **VERS UNE RECOMPOSITION DE L'ENFER DANS LA CULTURE DE L'ÉCRIT ET DE L'IMAGE**

Depuis le VI<sup>e</sup> siècle, la pastorale de la peur s'était clairement fait le corollaire indissociable de l'enfer, son moyen de popularisation le plus certain et le plus pérenne. Mais dès lors que fléchit significativement la portée de ce type de discours, et avec lui la conception menaçante d'un avenir post-mortem terrifiant, l'imagerie

infernale peut-elle encore survivre ? *Quid* des images d'un enfer qui n'entendent plus guère effrayer ? Une fois questionné, fondamentalement remis en cause, l'enfer est-il d'ailleurs en mesure d'exister en dehors d'une fonction alarmante ? Ce sont là autant de questionnements qui ont aiguillé cette investigation ci-bas, dans les limbes et tréfonds infernaux. Force est de constater de cette extraordinaire diversité de supports documentaires qu'en dépit d'un affaiblissement certain de la pastorale de la peur, on continue à conférer aux représentations de l'enfer une pluralité de fonctions et de sens. A l'évidence, l'apparent déclin progressif de la croyance en l'enfer va donc de pair avec une déclinaison multiple du thème infernal. Tout compte fait, il s'agit non seulement de comprendre de quoi les métamorphoses des représentations de l'enfer sont symptomatiques, mais surtout de voir en retour dans quelle mesure l'imagerie infernale s'engage de manière inédite dans un processus de fragmentation et de recomposition, dissociable, qui plus est, d'une sphère catholique, voire croyante.

Ce faisant, il convient d'abord de revenir chronologiquement sur la construction des imaginaires infernaux confinant, à compter du XVIII<sup>e</sup> siècle, à un processus de « fossilisation » des représentations de l'enfer. Cet examen sur le long cours voit s'affirmer deux tendances au XIX<sup>e</sup> siècle. On notera en effet la pérennisation d'une imagerie de plus en plus sclérosée tandis que s'impatronise déjà une désacralisation dans la représentation de l'enfer. Le thème est partant appelé à s'adapter pour subsister. Ainsi affleurent des remises en cause de l'enfer traditionnel catholique sur un plan doctrinal et théologique, informant, à juste titre, une imagerie désinfernalisée dans le camp des croyants. Eu égard aux sensibilités contemporaines, là où l'enfer n'est pas remplacé par des doctrines plus commodes sinon anti-infernales, il s'incarne dans des images et pratiques moins virulentes. Tout compte fait, le XIX<sup>e</sup> siècle est le temps d'appropriations proprement profanes de l'enfer : accaparé par les libres penseurs et les anticléricaux, l'enfer est moins désapprouvé qu'il n'est détourné de son sens religieux initial pour se muer en arme de destruction, ou bien de l'Eglise catholique, ou bien d'un régime impérial bien défini. Ainsi relégué à l'état de motif sécularisé et autonome, au service d'un appareil critique et d'un nouveau récit politique, il endosse paradoxalement un rôle contraire à sa nature, celui de libérer le discours anticatholique et antimonarchique.

« Par moi l'on va dans la cité de douleur,  
par moi l'on va dans le tourment éternel,  
par moi l'on va parmi la race perdue.  
La justice fut mon souverain auteur :  
je suis l'œuvre de la divine puissance,  
la haute sagesse et premier amour.  
Avant moi ne furent choses créées  
sinon éternelles ; éternelle je dure.  
Laissez toute espérance, vous qui entrez. »

Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, « L'Enfer », Chant III.



# CHAPITRE 1 : GENESE ET METAMORPHOSES DES ENFERS TRADITIONNELS ET DE L'IMAGERIE INFERNALE JUSQU'AU XIX<sup>E</sup> SIECLE

---

## I. AUX PROLEGOMENES DES IMAGES DE L'ENFER : INFORMER L'INFERNAL JUSQU'AU XVIII<sup>E</sup> SIECLE

« De toutes les créatures terrestres qui meurent, les humains sont les seuls pour qui mourir est un problème [...] Ils sont les seuls de tous les êtres vivants à savoir qu'ils mourront [...] Ce n'est pas véritablement la mort, mais le savoir sur la mort qui crée des problèmes à l'homme »<sup>5</sup>

C'est parce que « Les vivants [...] savent qu'ils mourront »<sup>6</sup> qu'ils s'évertuent à concevoir et façonner des représentations de leur devenir post-mortem. Pour suppléer à la peur de l'inconnu de la mort, l'homme invente des réponses, parmi lesquelles des lieux. L'enfer compte à juste titre parmi ces édifications et alimente un corpus d'images, de discours et de textes propices à l'élaboration d'une imagerie infernale foisonnante. La croyance préexiste à ses représentations matérielles : en cela, si l'enfer émane presque naturellement de l'homme, ses images appellent en revanche un effort de création au long cours. En retour, c'est cette même imagerie qui confère à l'enfer son universalité. Ainsi, si l'enfer prend racine dans des conceptions antiques, c'est assurément le christianisme qui lui donne ses lettres de noblesse dans l'imaginaire collectif et individuel. C'est cette intronisation qu'il s'agit ici de retracer, pour esquisser somme toute une brève histoire de l'imagerie infernale, de ses balbutiements à ses ébranlements les plus manifestes, soit au XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>5</sup> Norbert Élias, *La solitude des mourants*, traduction de Sibylle Muller, Paris, Pocket, 2002 (éd. or. 1982-1985), p. 14-15.

<sup>6</sup> *Epître des Ecclésiaste* (9 : 5)

## A. Mutations de la nature de l'enfer et fixation de grands principes fondateurs : édifier la doctrine infernale jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle

« Dans son acception la plus générale, l'enfer est une situation de souffrance subie par un être comme conséquence d'un mal moral dont il s'est rendu coupable. Cette punition diffère des peines prescrites par la justice humaine ! elle est infligée par des puissances surnaturelles ou résulte du destin vengeur. Le plus souvent, ces tourments touchent l'être au-delà de la mort, leur durée, toujours considérable, étant parfois éternelle »<sup>7</sup>.

C'est ainsi que Georges Minois définit l'enfer en préliminaire de la première partie de son *Histoire des enfers*. Tourments soumis à un rapport de causalité, comme punition de la culpabilité avérée et délibérée d'un être ; tourments surnaturels, puisqu'ils s'extraient par définition de toute sphère humaine ; tourments justes du reste, puisque répondant à une justice ; tourments éternels enfin, survenant après la mort de l'individu. Ce sont là autant de caractéristiques délimitant un cadre infernal, des attributs identitaires desquels l'enfer semble désormais indissociable. Pourtant, si Georges Minois indique qu'il délivre ici la définition « la plus générale de l'enfer », c'est précisément parce qu'il en est d'autres : existe en effet non pas une croyance en un enfer, mais des croyances et des enfers, avatars multiples susceptibles de cohabiter, de s'opposer parfois, de s'influencer souvent, jusqu'à s'interpénétrer. En définitive, c'est bien la somme de ces enfers qui compose une imagerie infernale. Si elle n'atteste aucun acte de naissance véritablement défini<sup>8</sup>, partout où on la trouve, la croyance en l'enfer a effectivement fait l'objet de versions alternatives, de réécritures, réemplois ou réappropriations, à l'aune de conjonctures structurelles, culturelles et de l'évolution des mentalités. Croyance pourtant récente dans l'histoire de l'humanité, puisqu'elle exige l'élaboration de principes de survie de l'âme couplés d'un présupposé moral (à savoir la délimitation d'interdits dont la transgression entraînerait punition), en réalité, elle n'a cessé de muter<sup>9</sup>. Cette évolution n'est cependant jamais linéaire, ce qui confine l'enfer à une croyance complexe, sinon difficilement saisissable.

---

<sup>7</sup> MINOIS Georges, *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, 1991, p. 13.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

En somme, s'il n'est pas possible tirer des principes généraux de l'évolution de la croyance en l'enfer, il est possible d'en extraire deux constantes : d'une part, la croyance en l'enfer répond toujours aux conjonctures dans lesquelles elle est invoquée, d'autre part, s'affrontent, ou du moins coexistent toujours des enfers, particulièrement un enfer dit « populaire » et un autre plus « intellectuel »<sup>10</sup> pour reprendre la formule de Georges Minois.

### ***1. Aux origines des enfers : le séjour des morts***

Cultivés par les religions antiques, les premiers enfers dont nous avons conservé une trace désignent avant tout un lieu pour tous les morts. Cet espace s'établit comme le pendant irrémédiable et nécessaire de la mort. Dans ce royaume non terrestre, d'aucun châtement ni aucune rétribution il n'est question. L'enfer ne vise alors pas à juger les morts, ni à les répartir selon leurs fautes à l'aune de critères moraux, mais constitue plutôt une destination commune. Se profile tout compte fait un « enfer pour tous »<sup>11</sup>, un espace nullement discriminant qui observe chaque homme également. Néanmoins, en Inde, en Egypte ou à Babylone, partout l'imaginaire infernal se caractérise unanimement par une atmosphère inquiétante et obscure<sup>12</sup>. Pour autant que l'enfer ne soit alors aucunement doté de son caractère punitif et éprouvant, il témoigne déjà d'une angoisse existentielle, proprement humaine : celle de la peur de l'inconnu, de l'incertitude de l'au-delà. C'est parce que l'homme est incapable de savoir ce qui l'attend après sa mort qu'il élabore les images d'un enfer, d'une destination avant tout identifiable et représentable, *a fortiori* d'un prolongement de l'existence terrestre dans un au-delà, pour conjurer l'incertitude et la crainte du non être. Dès lors, même la conception d'images obscures devient plus acceptable, tant qu'elles permettent de satisfaire la curiosité et combler l'angoisse de la néantisation.

Paradoxalement, la croyance en l'enfer tient ainsi lieu d'une consolation pour l'homme : d'où la multiplication de « descentes aux enfers » à l'œuvre dans les civilisations anciennes, en témoignent le récit d'Endikou en Mésopotamie, 2000 ans avant

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>12</sup> BASCHET Jérôme, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome : Ecole française de Rome, 1993, p. 28.

notre ère, ou encore, pour n'en citer que deux, le Shéol des anciens hébreux. En l'espèce, ces conceptions anciennes de l'enfer convergent toutes vers l'idée d'un lieu souterrain généralement lugubre dans lequel les défunts mènent une existence fantomatique, sans y éprouver aucun supplice<sup>13</sup>. Dans la vaste majorité de ces récits infernaux, on accède à l'enfer au terme d'un voyage initiatique. Plus que tout, ces enfers ne sont pas punitifs précisément parce qu'ils ne reconnaissent ni bons ni mauvais : préexistent une justice, et même, dans quelques cas, des réprouvés n'accédant pas à ces « enfers pour tous », mais jamais d'étalon moral ni, à terme, de sanction. En outre, la justice revêt deux formes : ou bien elle est humaine, souvent brutale comme le rappelle Georges Minois<sup>14</sup>, et survient sur terre ; ou bien elle procède d'une justice divine immanente, à l'œuvre, une fois de plus, sur terre, et accablant exclusivement l'existence terrestre des hommes. L'enfer n'a donc aucune utilité pénale dans un système où s'exercent déjà deux justices ; dès lors, on a plus naturellement besoin de s'assurer d'une destination post-mortem plutôt que de souffrances punitives.

## ***2. La naissance d'une imagerie infernale par l'admission d'un jugement***

Affleurent dans certaines religions anciennes les prémices d'une distinction entre les défunts, distinction de laquelle procéderait une répartition physique et, par extension, un sort différencié dans les enfers. L'édification d'une discrimination nécessite en amont la prononciation d'un jugement ; pour cette raison, la croyance infernale commence dès lors à revêtir une portée judiciaire. A juste titre, c'est en assignant à l'enfer une telle fonction, et en mettant en place des sanctions qui plus est destructrices, que se forge progressivement une imagerie infernale, destinée à s'enrichir d'influences multiples. Selon Georges Minois, il n'est possible ni de dater ni de localiser avec précision l'avènement de cette différenciation des situations infernales au prisme d'un jugement qui entraînerait une récompense ou un châtement<sup>15</sup>. A noter que les critères de ce jugement ne relèvent alors pas encore de la morale *stricto sensu* : les religions anciennes fondent effectivement leurs conceptions du bien et du mal sur le respect ou non de l'ordre social,

---

<sup>13</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 36.

lui-même à l'image d'un ordre cosmique<sup>16</sup>. Néanmoins, quel que soit l'aiguillon des critères de ce jugement, dans l'enfer égyptien par exemple, les êtres « mal préparés » à la mort et soumis au mal subissent à terme une « seconde mort », c'est-à-dire un jugement conduisant à préciser leur destination en enfer<sup>17</sup>. S'ensuit un processus de destruction de l'individu minutieusement échafaudé, comprenant par-là tortures, déchirement et dispersion du corps, en vue d'anéantir absolument ces êtres. D'ailleurs, ces derniers sont en conséquence nommés les « transfigurés » de sorte à se distinguer plus clairement des « damnés », qui désignent simplement les défunts<sup>18</sup>. Ces « transfigurés » sont discriminés aussi bien physiquement que géographiquement, puisqu'entassés dans des espaces lugubres, condamnés aux sévices les plus déshumanisants<sup>19</sup>. Si ces souffrances ne sont pas expressément perpétuelles, l'éternité des peines semble tout de même en gémisse, l'anéantissement de l'individu étant perçu comme une « limite idéale, jamais atteinte »<sup>20</sup>.

Dans l'enfer iranien, les peines vont jusqu'à être segmentées et réparties selon la gravité des fautes. Entre sanctions, isolement et supplices de plus en plus sophistiqués, l'imagerie infernale se dessine, se précise, et ne tarde pas à influencer les conceptions juives, chrétiennes et grecques de l'enfer. De même, si l'Hadès grec s'impatronise dans un premier temps comme le lieu d'un séjour indifférencié pour les morts, dans les époques tardives, il se met à admettre l'idée d'un châtiment, que personnifie la distinction nouvelle entre les Champs Elysées, espace consacré aux hommes vertueux, et le Tartare, lieu de souffrances et de culpabilité. Déjà en germe dans *La République* de Platon, cette séparation est par suite parachevée dans l'*Eneide*<sup>21</sup>.

En définitive, la concrétisation d'une imagerie infernale est instillée par l'inclusion d'une sentence spécifique, douloureuse qui plus est, pour certains défunts, à l'issue d'un jugement. Pour autant, ce sort semble bien marginal et annexe. L'enfer des religions anciennes demeure tout de même la finalité de tous les défunts.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 28.

### 3. *Du séjour indifférencié des morts au locus du châtement*

C'est seulement à partir de l'élaboration de l'enfer dit judéo-chrétien, au cours des cinq premiers siècles de notre ère, que s'observe un changement de paradigme dans la nature même de l'enfer : au lieu du séjour des morts, et de tous les morts, l'enfer s'essentialise pour devenir le lieu exclusif de la punition, laquelle purifierait les âmes mauvaises. Ce qui était auparavant conçu comme une destination inéluctable mais indifférenciée, et généralement – à de rares exceptions près – inoffensive, ne va plus de soi. Force est de constater que la croyance jusqu'alors commune en une justice immanente, dont les effets seraient immédiats et observables du vivant des hommes, atteint à cette période ses limites<sup>22</sup>. C'est partant la volonté de rétablir une justice divine, alors inopérante sinon outragée sur terre, qui justifie une telle évolution dans la croyance en l'enfer.

Si tout le monde ne va pas en enfer, les critères de condamnation se précisent corollairement et s'appliquent aux âmes fielleuses en prenant acte des qualités morales des hommes : ainsi l'entrée en enfer se voit-elle conditionnée par un jugement personnel visant à scruter la responsabilité individuelle des hommes<sup>23</sup>. A juste titre, à l'idée d'une justice immanente inefficace se substitue celle d'une justice rétributive rétrospective, nécessitant conjointement la conception d'un jugement particulier, de récompense et de châtements. Cette réflexion commence à imprégner les textes bibliques qui intègrent parallèlement la perspective de sanctions relatives à l'application d'une justice divine. Si ces questionnements sont sous-jacents dans le *Livre de Job*, ouvrage de littérature sapientiale apparu à la fin du V<sup>e</sup> siècle, la réflexion est poursuivie et enrichie par le *Livre de Joël*, lequel consacre les balbutiements d'un jugement final opérant à terme une distinction entre les bons et les méchants. L'édification simultanée du thème messianique présageant de la victoire du bien vient finalement corroborer la mise en place d'une séparation entre les hommes, au prisme de critères moraux.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 63.

<sup>23</sup> C'est à la même période que le concept de *liber arbitrium* fait son entrée notamment sous la plume de saint Augustin dans son *De libero arbitrio*. En l'espèce, pour parler de culpabilité, il faut pouvoir asseoir la responsabilité morale de l'homme sur un choix, le choix du mal.

<sup>24</sup> A noter cependant que le texte dévoile plutôt un questionnement sur la persécution des justes et vertueux, mais n'habilite pas clairement la solution d'une justice dans l'au-delà.

Néanmoins, si l'imagerie infernale tend à s'étoffer avec les notions de jugement et de responsabilité individuelle, il convient de remarquer qu'une telle mutation ne s'est pas faite d'un bloc et que coexistent des variantes : bien qu'à la fin du III<sup>e</sup> siècle avant J-C, les questions sur l'au-delà se multipliaient déjà chez les Juifs, force est de constater qu'au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, ces questionnements n'ont guère évolué<sup>25</sup>. Profondément influencés par les textes du Qohélet et du Siracide, datant respectivement du III<sup>e</sup> siècle av. J-C et II<sup>e</sup> siècle av. J-C et se clôturant respectivement par un sort indifférencié pour les défunts et l'invocation d'une justice immanente, la réflexion hébraïque quant aux fins dernières semble ainsi « hésite[r] à découvrir l'enfer »<sup>26</sup>. C'est pour cette raison qu'au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, l'enfer hébraïque, ou Shéol, accuse un certain retard, en tant qu'il exclut encore toute notion de jugement, de séparation des défunts ou de châtement : c'est encore un séjour des morts indifférencié qui prévaut.

Ce n'est qu'à l'arrivée des prophètes de la période de l'exil, Jérémie et Ezéchiel, que germent deux réflexions au cœur de la croyance hébraïque : la possibilité d'une résurrection – quoi qu'encore très informelle – et les conséquences de la responsabilité individuelle sur l'avenir du défunt<sup>27</sup>. Dans les faits, Ezéchiel condamne précisément l'injustice de la seule prise en compte de la responsabilité collective dans le chapitre 18 du livre portant son nom : au même titre que l'enfer chrétien quelques siècles auparavant, l'enfer hébraïque se dote dès lors d'une fonction judiciaire et consacre, dans des formules toutefois ambiguës, la prononciation d'un jugement personnel. *L'Apocalypse* de Daniel, qui entend « révéler » *stricto sensu* les fins dernières, entérine enfin la croyance en un jugement et une rétribution dans l'au-delà ; pour autant, il semble que ce dernier reste encore teinté de références terrestres. Qui plus est, ainsi que le souligne Jérôme Baschet, rien ne semble assurer que ce jugement soit celui des morts<sup>28</sup> ; de même, la notion de résurrection n'est alors qu'en gestation. Le *Livre de la Sagesse*, composé aux alentours du I<sup>er</sup> siècle av. J-C, aborde tout compte fait avec nettement plus de précision, et plus explicitement, la possibilité d'une rétribution post-mortem et dans l'au-delà. Un pas décisif est enfin franchi avec les textes apocryphes de l'Apocalyptique juive ; spécifiquement, le *Livre d'Hénoch*, rédigé entre 170 et 120 av. J.C, constitue la trace la

---

<sup>25</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 63-65.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>28</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 30.

plus ancienne et la plus exemplaire mentionnant avec autant de clarté la dimension judiciaire de l'enfer, *a fortiori* l'idée d'un grand Jugement, d'une séparation des hommes et d'un châtement :

« Et la terre se déchirera, et tout ce qui est sur la terre périra, et alors aura lieu un jugement sur toutes choses [et sur tous les justes].

Aux justes il (le Seigneur) donnera la paix, et il gardera les élus ; [...] et il anéantira les impies, et il châtera tout ce qui est chair, pour tout ce qu'ont fait et commis contre lui les pécheurs et les impies. »<sup>29</sup>

Le sort des justes et des impies est alors indéniablement refoulé dans un au-delà, tandis que la perspective d'une justice immanente terrestre décline dans l'ensemble. La portée remarquable de ce texte se manifeste jusque chez les écrits des premiers auteurs chrétiens<sup>30</sup>. Émerge alors la perspective d'une vie future – et avec elle une appréhension – conditionnée à terme par une justice éminemment divine.

En convoquant des formules inquiétantes et une tonalité résolument dramatique, les images qui naissent de ces récits génèrent de véritables « clichés littéraires »<sup>31</sup>, *a fortiori* au sujet du feu – image filée jusque dans les Évangiles – solidement ancrés dans l'imaginaire infernal. En somme, même si le rôle de l'enfer et le thème infernal n'évoluent pas uniformément, et que s'affrontent des conceptions distinctes et incertaines au cours des cinq premiers siècles de notre ère, ces croyances parallèles progressent concomitamment vers l'idée d'un lieu strictement et personnellement punitif.

#### ***4. La formulation de la doctrine de l'enfer chrétien : l'affirmation d'un modèle infernal***

Si la conception d'un lieu voué à rassembler les âmes mauvaises est de plus en plus adoptée dans le christianisme ancien, ce n'est qu'en 359 qu'est invoquée pour la première fois l'expression « descendre aux enfers », au cœur de la quatrième formule du concile de Sirmium rédigée par Marc d'Aréthuse, avant d'être officialisée derechef<sup>32</sup>. Une telle

---

<sup>29</sup> *Livre d'Hénoch* (1, 7-9)

<sup>30</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 31.

<sup>31</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 69.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 74.

formulation, qui n'est autre que le témoignage de la reconnaissance de la croyance des enfers, procède d'une entreprise de construction de l'imaginaire infernal à l'œuvre depuis le II<sup>e</sup> siècle. Les Ecritures sont muettes au sujet de ce lieu de châtement des malfaisants, de même que le Christ ne semble jamais évoquer aucun enfer : faute de plus amples précisions au sein de l'*Ancien Testament*, les Evangiles s'efforcent donc de combler ces carences par des discours et l'évocation d'enfers, particulièrement chez Matthieu et Luc. Ainsi du chapitre 25 de l'Evangile selon Matthieu :

« Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, avec tous les anges, il s'assiéra sur le trône de sa gloire.

Toutes les nations seront rassemblées devant lui. Il séparera les uns d'avec les autres, comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs ; et il mettra les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche.

Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, vous qui êtes bénis de mon Père ; prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde.

[...] Ensuite il dira à ceux qui seront à sa gauche : Retirez-vous de moi, maudits ; allez dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. »<sup>33</sup>

En sus, le *Nouveau Testament* voit l'affirmation d'un principe fondamental, certes en germe dans le *Livre d'Hénoch*, qu'est la perspective du châtement éternel. S'ils formulent plus clairement la croyance en un enfer et lui confèrent du même coup une autorité théologique, les Evangiles se placent néanmoins en filiation de croyances infernales populaires déjà ancrées, durablement influencées par les cultes orientaux d'un au-delà débordant de démons, empreint lui aussi d'une inquiétude eschatologique<sup>34</sup>. Par définition, la préoccupation du salut individuel des hommes n'est donc ni une singularité ni une innovation du christianisme. De ce fait, c'est sur le fondement d'une piété commune, d'un enfer populaire, que s'établit la doctrine infernale du christianisme telle qu'elle est avancée par les Evangiles. Ce sont précisément ces éléments de piété populaire, les mêmes qui corroborent une imagerie infernale pittoresque et divertissante comme chez Tertullien, qui triomphent jusqu'à propulser la croyance infernale dans le domaine de la doctrine officielle<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *Matthieu* (25, 31-41)

<sup>34</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 79.

<sup>35</sup> *Ibid.*

En définitive, la conception de l'enfer tel qu'il est érigé dans la doctrine chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle s'est nourrie d'apports et représentations multiples, autant d'enfers juif et gnostique convergeant vers une même vocation, celle d'interroger le sort des bons et des méchants au terme d'un jugement et, par extension, de proposer un cadre bipartite au destin post-mortem de tous les fidèles. L'adhésion à une telle doctrine repose à l'évidence sur une imagerie de plus en plus raffinée et précisée, plus exactement celle d'un enfer amplement détaillé dans ses contours comme dans son contenu. La littérature apocryphe et apocalyptique qui s'en charge ne lésine pas sur la description des tortures et des châtiments réservés aux damnés, jusqu'à côtoyer de temps à autre une forme sadisme de avant l'heure. Entre le III<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle se fixent donc de grands principes de l'enfer chrétien, à mesure que se mêlent imagerie populaire et tentatives de rationalisation de penseurs, plus particulièrement des Pères de l'Eglise, qui s'attachent à structurer la doctrine. L'Eglise multiplie enfin les conciles au cours du VI<sup>e</sup> siècle pour estampiller l'officialisation de la doctrine infernale et tenter de conjurer d'éventuelles dérives hérétiques.

Malgré ces efforts de formulation, la base sur laquelle s'édifie la doctrine infernale demeure toutefois fragile, et ce jusqu'aux résolutions officielles du pape Innocent III, à l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup> : en attendant, et une fois encore, ce sont plusieurs enfers, à savoir un enfer populaire, pétri de violence, et un plus intellectuel et serein, issu de la période patristique, qui se font face. Héritiers de cette instabilité doctrinale, les discours et prédications sur l'enfer tentent de pallier cette errance théologique de spéculations toujours plus invraisemblables, faites de témoignages et de visites aux enfers. Ainsi Georges Minois conclut-il que « l'enfer gagne en pittoresque mais perd en dignité »<sup>37</sup>. Ces substitutions successives de plusieurs enfers, quoique chrétiens, semblent inhérentes à la croyance infernale dès son avènement : aux siècles suivants et jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, au prisme de besoins nouveaux, persiste toujours cette alternance parfois simultanée entre des enfers. Néanmoins, il convenait plus-haut de retracer les étapes fondatrices de la doctrine et de ces enfers chrétiens afin d'en saisir les premiers principes informant, à juste titre, une imagerie infernale. C'est précisément au moment où la croyance en l'enfer percole la notion de jugement et, *in extenso*, de sanction, qu'elle endosse un rôle nouveau : celui de faire peur. Dès lors, à la croyance essentiellement naturelle et

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>37</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 126.

rassurante en un séjour des morts succède la croyance en un enfer devenu inquiétant, véritable répulsif. Celle-ci se mue par-dessus tout en un instrument « civilisateur »<sup>38</sup>, longtemps consacré par une habile pastorale, la même qui l'arrime durablement à une connotation si effrayante.

## **B. La fabrique de la peur : l'enfer, un instrument de prédilection sur mesure**

« L'enfer est le lieu dont on tire le plus de leçons. Faire peur est sinon la première, du moins une essentielle préoccupation »<sup>39</sup>.

Comme le souligne Jacques Le Goff dans *La Naissance du purgatoire*, la période du VI<sup>e</sup> siècle au X<sup>e</sup> siècle voit la construction d'un long processus de changement dans la nature de l'enfer, dont la fonction évolue jusqu'à devenir une arme effrayant les fidèles. En parallèle, affleurent des mutations analogues à échelle des sensibilités, précisément de la conscience individuelle, et, plus relativement, de la conscience morale, qui tendent à s'aiguiser – un phénomène que Georges Minois impute notamment à « une première grande vague de prédication et de christianisation »<sup>40</sup>. A mesure que s'affine la conscience de la responsabilité individuelle, tout le monde devient susceptible de goûter aux supplices de l'enfer, proportionnellement aux péchés commis, ainsi qu'à l'éternité des peines. C'est somme toute l'articulation de ces trois enfers, autant d'images populaires et d'argumentations théologiques couplées à une autorité doctrinale, qui fournissent un terreau fertile à la propagation d'une imagerie infernale, appareillée à une profonde angoisse.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> LE GOFF J., *La Naissance du purgatoire*, Gallimard, 1981, p. 245. Cité par Georges MINOIS dans son *Histoire des enfers*, p. 165.

<sup>40</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 146.

## 1. *Les prémices de la pastorale de la peur au cœur de la prédication dès le VI<sup>e</sup> siècle*

En formulant en 1983 les enjeux de la « pastorale de la peur » dans *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Jean Delumeau relevait l'influence pérenne d'une pastorale rigoriste majorant systématiquement des attributs inquiétants, sinon mystérieux, du christianisme, que sont notamment le jugement dernier, les péchés et, infailliblement, l'enfer. La diffusion de ces discours alarmistes, pour ne pas dire terrifiants pour une partie du *vulgum pecus*, n'avait d'autre but que d'amener la conversion des hommes par un « choc psychologique »<sup>41</sup>, décuplant les manifestations de croyance par contrition, soit d'une « crainte servile »<sup>42</sup>, anormale. Si cette pastorale prend racine au Moyen-Age pour s'étendre dans l'ensemble jusqu'aux confins du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle marque profondément les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>43</sup>. De l'analyse de cette entreprise de terreur, Delumeau diagnostique une véritable « surculpabilisation »<sup>44</sup> de la société occidentale, qui pèche somme toute par excès en fondant sa théologie sur le seul paradigme de disproportion entre la faute commise et la culpabilité inculquée. C'est un enfer plus que jamais empreint d'anxiété qui se fait jour au cœur de l'imagerie infernale, laquelle s'édifie *in fine* au croisement d'un sentiment d'inquiétude, de culpabilité inégalée et d'un élan accru de créativité.

Les premières formes que revêt cette « pastorale de la peur » sont d'abord l'apanage du clergé, plus exactement des moines, lesquels engagent un processus de « barbarisation »<sup>45</sup> des images de l'enfer, dont ils ont le monopole. S'enchevêtrent effectivement visions et réflexions autour des voyages infernaux, des questionnements de plus en plus aiguisés sur les peines et la nature du feu qui brûle en enfer. Pour être crédible, la croyance infernale doit aller au-devant des brutalités quotidiennes en offrant un spectacle atroce, alors bien loin des dissertations patristiques et des fondements théologiques. C'est *a contrario* une croyance remplies d'images de piété populaire, de tortures et de démons, que plébiscitent l'imagerie infernale et, avec elle, une pastorale de

---

<sup>41</sup> CUCHET G., « Jean Delumeau, historien de la peur et du péché... », *op. cit.*, p. 146.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Il convient par ailleurs de noter qu'à cette période, comme le souligne Guillaume Cuchet, la pastorale de la peur s'avère parallèlement utile en ce qu'elle supplée « à une angoisse diffuse [...] des peurs théologiques bien définies ».

<sup>44</sup> DELUMEAU J., *op. cit.*, p. 9.

<sup>45</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 125.

la peur en génisse. S'observe par conséquent « une mythologisation de la pensée religieuse »<sup>46</sup>. D'abord prise en charge par les moines et à destination même de ces derniers, la pastorale de la peur ne tarde pas à être envisagée comme un épouvantail effrayant utile sur l'ensemble de la société : c'est partant l'opportunité d'un instrument d'emprise social et politique qui se profile.<sup>47</sup> Tout en martelant, tambour battant, la menace de l'enfer par un processus de « dramatisation du péché »<sup>48</sup>, l'Eglise se réclame d'un rôle salvateur, suprême remède contre les peines infernales, à condition de consentir à certaines pratiques d'intercessions telle la prière. En cela, l'autorité cléricale peut assoir corollairement toute son utilité. Grégoire le Grand inaugure à juste titre cette instrumentalisation à l'orée du VII<sup>e</sup> siècle par la propagation d'une imagerie radicalisée, attachée à la description d'un feu corporel, tout comme à la précision des modalités du châtimement éternel. Affleurent au demeurant des catégories, soit un ordre infernal veillant à la proportionnalité entre péchés et localisation spatiale des damnés. Cristallisé dans les *Dialogues*, notamment dans le livre IV, le modèle grégorien constitue un étalon de référence en matière de pastorale. Malgré tout, des enfers multiples, à la charnière de superstitions et d'apports culturels étrangers confinant à terme la croyance au folklore, se diffusent parallèlement. Une fois de plus, enfers populaires et enfer théologique coexistent inlassablement.

Pour autant que la croyance en l'enfer s'étende, la peur demeure quant à elle dans un premier temps à distance des fidèles : le discours ambiant rassure effectivement, en ce qu'il condamne uniquement les infidèles et les païens aux tourments de l'enfer. Ce n'est qu'au moment où les chrétiens commencent à envisager un jugement personnel à l'aune du pouvoir décisionnel de Dieu – c'est-à-dire au moment où progresse peu ou prou la conscience morale des fidèles – que la prédication s'engage dans une voie particulièrement fructueuse. En effet, jusqu'ici demeuré menace extérieure aux fidèles, qui voyaient en l'au-delà la possibilité d'une revanche et, plus que tout, un lieu toujours destinés à autrui, l'enfer devient une menace interne : à partir de cette « nouvelle blessure »<sup>49</sup>, selon laquelle la séparation entre élus et damnés peut advenir au sein même

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>47</sup> Ici, il s'agit peut-être davantage d'un effet que d'une volonté délibérée : en effet, la pastorale de la peur ne peut faire l'objet d'une lecture trop politique en ce qu'elle s'adresse d'abord, et majoritairement, à ses missionnaires. Ceux qui diffusent par conséquent de tels discours dramatiques en ont eux-mêmes profondément peur.

<sup>48</sup> DELUMEAU J., *op. cit.*, p. 9.

<sup>49</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 24.

de la communauté chrétienne, les fidèles commencent à craindre la damnation personnellement. Par extension, à l'heure où émerge la « mauvaise conscience »<sup>50</sup>, l'enfer peut devenir « l'instrument d'une pédagogie morale »<sup>51</sup>. Si l'art roman peine encore à figurer l'enfer, préférant à l'imagerie infernale des théophanies glorieuses, soit le salut ou encore la Majesté du Christ<sup>52</sup>, discours et sermons menaçants, contestant l'universalité du salut des fidèles chrétiens, ne tardent pas à foisonner du côté du clergé. En l'espèce, pendant la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, Césaire d'Arles fait œuvre d'exemplarité dans l'habilitation de la pastorale de la peur en inquiétant les fidèles d'une menace perpétuelle. Orateur sans égal, nommé évêque en 503, il illustre avec éclat l'efficacité de l'enseignement oral et de l'éloquence dans la propagation de la parole de Dieu. Conscient des difficultés de l'Eglise à se faire entendre parmi les fidèles, ces derniers ne fréquentant que rarement les offices et ne tirant guère profit des interminables sermons qui y sont délivrés, Césaire d'Arles se campe en pédagogue attentif<sup>53</sup>. Infatigable et enthousiaste, surtout lorsqu'il sonde les profondeurs des Ecritures<sup>54</sup>, Césaire d'Arles professe néanmoins l'œuvre d'un homme pétri d'inquiétude quant à la damnation. Le prêche devient alors le gage d'un acquittement personnel, le moyen de libérer l'âme de l'orateur, et chacune de ses prédications s'achève par une mise en garde et une exhortation de la sorte :

« Toutes les fois, frères bien-aimés, qu'il m'est nécessaire, tant pour votre salut que pour le mien, de vous prêcher des vérités dures et difficiles, vous devez considérer les risques que je cours et accepter mes paroles avec égalité d'esprit et patience ; car une prédication austère apporte aux malades des remèdes, procure plus de beauté aux bien portants [...] Toutes les fois que je vous suggère humblement quelques avis pour le salut de votre âme, je décharge ma conscience. »<sup>55</sup>

Et de déclarer ailleurs :

---

<sup>50</sup> DELUMEAU J., *op. cit.*, p. 10.

<sup>51</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 37.

<sup>52</sup> ARIES Philippe, *L'Homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1977, p. 101.

<sup>53</sup> BARDY Gustave, « La prédication de saint Césaire d'Arles ». In : *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 29, n°116, 1943, p. 205.

<sup>54</sup> *Vita Caesarii*, I, v, 40 ; Patr. lat., LXVII, 1020.

<sup>55</sup> Saint Césaire d'Arles, *Sermo V*, 1 ; p. 27, 12-16 ; 28, 1-3.

« Celui qui n'aura pas voulu entendre le prêcheur entendra le juge lors de la venue du Christ »<sup>56</sup>.

Pour conjurer la menace de la damnation, et tout en croyant en la miséricorde de Dieu, Césaire d'Arles forme parallèlement une légion de prédicateurs et zélateurs, capables de propager paroles divines et avertissements par des mots simples, ceux du langage courant. Initiateur d'un véritable réseau de pastorale, l'évêque se charge aussi d'en établir les programmes.

Chemin faisant, les préliminaires de la pastorale de la peur infusent même les esprits d'humbles et fidèles serviteurs de la parole divine, lesquels pavent ainsi la voie à une inquiétude bientôt généralisée : celle qu'aucun être n'est exempt de la menace des châtements éternels et qu'aucun fidèle n'est plus assuré de son salut. Dès lors qu'elle s'allie à un enfer théologique répandu par le truchement des sermons, l'imagerie populaire déjà exaspérée, suggérant des peines intensifiées et terrifiantes, devient en mesure de marquer les sensibilités du tout-venant.

« Depuis les débuts du christianisme, un incessant va-et-vient s'établit entre les deux enfers [théologique et populaire], le lien étant fait par le bas clergé, en contact avec les deux milieux : avec les théologiens par les livres, avec le peuple par sa fonction pastorale quotidienne. L'enfer populaire a contribué, par la pression des fidèles, à concrétiser et à « barbariser » le contenu des peines [...] ; l'enfer théologique, lui, répand l'inquiétude, l'incertitude concernant le sort de chaque âme ; par les sermons, l'enfer devient une éventualité que personne ne doit négliger »<sup>57</sup>.

Ainsi émergent autant de discours, prédications et formules liturgiques à destination directe des fidèles de sorte à se prémunir coûte que coûte de l'*inferni horror*, pour reprendre la formule de Maxime de Turin<sup>58</sup>. C'est somme toute par la puissance des mots consacrés par les soins minutieux de l'Eglise, particulièrement par les membres redoutant le plus l'enfer – à l'instar de saint Césaire d'Arles – que prospèrent une imagerie infernale, des aspects identitaires du châtement – telles que sa nécessité, la place du feu, son éternité – et par là même les prémices de la pastorale de la peur.

---

<sup>56</sup> Saint Césaire d'Arles, *Sermo XIV*,4 ; p. 70, 15 : « Nolite contemnere praeconem, si vultis evadere iudicem ».

<sup>57</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 146-147.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 147.

## 2. *Acmé de la banalisation de la peur dans et par la culture de l'écrit et de l'image aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*

Menace perpétuelle, angoisse assimilée et planante sur les fidèles, l'inquiétude qu'inspire l'enfer fournit un corpus d'images et de discours particulièrement dense, à telle enseigne qu'elle percole entre le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle un ferment artistique. Alors que la doctrine du péché appelle progressivement une enquête sur la nature et les enjeux des fautes, l'enfer fait lui aussi l'objet d'une investigation. Absorbé par une culture dans laquelle il se fond désormais définitivement, l'enfer est devenu une évidence doctrinale, investi tant dans les sermons que dans la littérature morale, même profane.

« L'enfer est devenu une institution, aussi réelle que les prisons royales ou seigneuriales et les gibets de Montfaucon »<sup>59</sup>.

Si Georges Minois discerne à juste titre un processus de « banalisation » de l'enfer au moyen de la pastorale de la peur, il remarque néanmoins qu'un tel phénomène n'appelle aucune diminution de la crainte ; l'enfer s'illustre *a contrario* dans la description de lieux infernaux toujours plus précis, convoquant tous les sens au cœur d'une expérience d'épouvante. Ainsi des recueils d'*exempla* de moines, récits concis détaillant les horreurs endurées en enfer comme au purgatoire. Le contenu de ces *exempla* et ce qu'ils dévoilent de la « matière infernale »<sup>60</sup> faisant étroitement écho aux sermons alors diffusés, ces récits cristallisent à juste titre l'imagerie infernale en vogue et les procédés d'une rhétorique morale élémentaire à l'œuvre dans la prédication. Ces recueils à succès révèlent une morale duale, opposant systématiquement justes et pécheurs, paradis et enfer, mérite et démérite, récompense et châtement. De cette « *logique d'inversion* » procède somme toute un message limpide, binaire et éminemment accessible, étayé par un lexique tout aussi schématique et dichotomique.<sup>61</sup> Ainsi d'une des collections les plus denses d'*exempla* par le dominicain Etienne de Bourbon, le *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, composé entre 1250 et 1261, et plus spécifiquement son « De inferno », qui s'emploie à décrire tous les aspects de la réalité infernale.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>60</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 86.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 79-83.

L'angoisse de la damnation éternelle, particulièrement patente dans les sphères monacales, donne en outre lieu à des myriades de traités de prédicateurs parfois exemplaires, à l'instar une fois de plus d'Etienne de Bourbon qui théorise vers 1250 les tenants et aboutissants de la pastorale de la peur dans son *Traité de prédication*. Explicitement consacrés au « don de crainte », dix points d'analyse sont nécessaires pour décliner, ausculter et formuler tous les ressorts de la peur de l'enfer. De ces dissertations jaillit une ambition, celle d'user de la crainte préalablement cultivée comme l'ultime moyen d'éloigner les fidèles du péché.

Amplement déployé par autant de paroles, le thème infernal est finalement entériné et amplifié par des représentations artistiques. Sur les pas du Jugement dernier<sup>62</sup>, plus spécifiquement sur la base du texte de l'Apocalypse au XII<sup>e</sup> siècle et de l'Évangile selon Saint Matthieu au siècle suivant, portails et tympan d'églises se peuplent de figures infernales. Sur les tympan des portails de l'abbatiale Saint-Pierre de Beaulieu-sur-Dordogne, de Sainte-Foy de Conques, de la cathédrale Saint-Lazare d'Autun ou encore de la basilique Saint-Denis, damnés et démons s'emmêlent pour esquisser un enfer mûri, particulièrement décomplexé. Le portail méridional de l'abbatiale Saint-Pierre à Beaulieu-sur-Dordogne, réservé à l'entrée des laïcs, présente par exemple un programme iconographique très élaboré (fig. 1) : sur le tympan figure le Christ, sur son trône, lors de sa seconde parousie (Mt. 24-25) ; ses bras déployés découvrent la forme d'une croix, tandis que deux anges exhibent derrière lui une véritable croix. Sous les bras du Christ apparaissent deux anges annonçant de leurs trompettes l'avènement du Jugement dernier. Sur un linteau doublé prolifèrent des bêtes fantastiques, vraisemblablement démoniaques, symptomatiques de l'imagerie infernale en vogue. Griffon, dragon, hydre à sept têtes ou encore lion ailé dévorent ainsi ce qui semble être des damnés. Pour compléter ce programme iconographique déjà largement consacré aux fins dernières, le contrefort ouest du porche fixe les traits de trois vices sur sept en bas-reliefs : ainsi peut-on identifier la gourmandise, l'avarice et la luxure (fig. 2).<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> La croyance populaire fait effectivement précéder l'enfer du Jugement dernier ; avant celui-ci, et après la mort, les hommes sont donc en attente.

<sup>63</sup> FRANZÉ Barbara, « Art et réforme clunisienne : le porche sculpté de Beaulieu-sur-Dordogne », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 18.2 | 2014, mis en ligne le 19 décembre 2014, consulté le 11 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/13486>

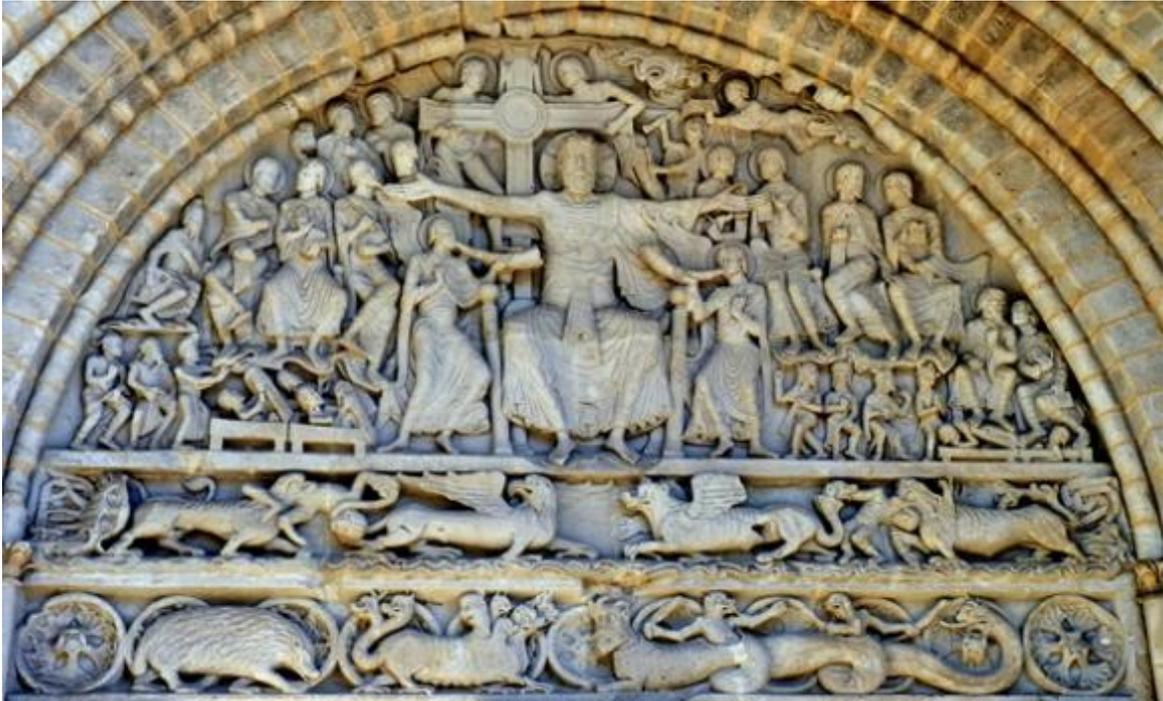


Figure 2 - Beaulieu-sur-Dordogne, abbatale Saint-Pierre (855), tympan du portail méridional, 1130-1140 (Photo : M. M. Miles).

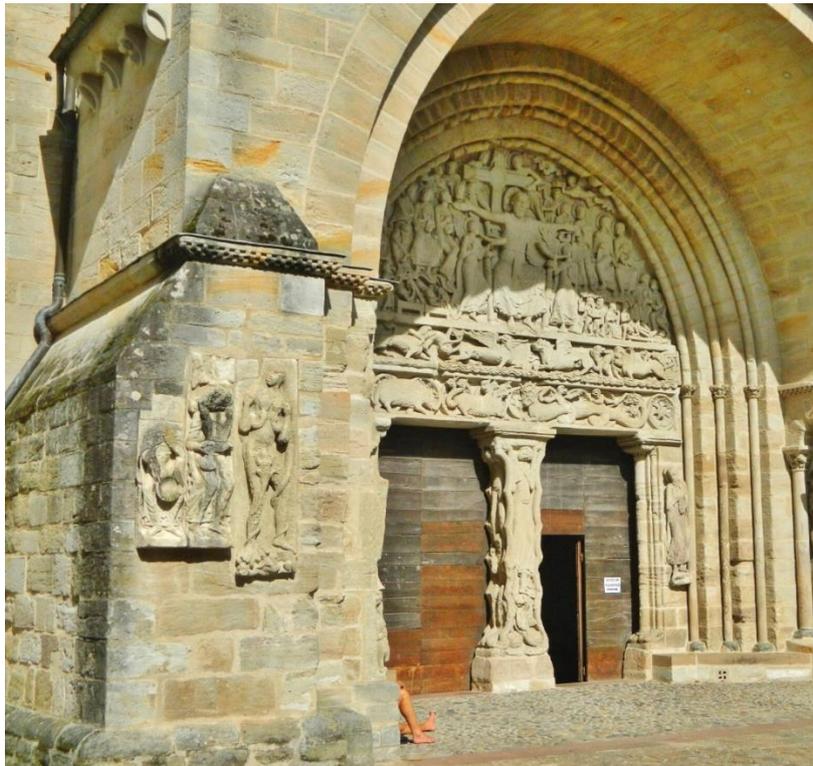


Figure 3 - Beaulieu-sur-Dordogne, abbatale Saint-Pierre (855), vue générale du portail méridional sur laquelle on aperçoit la représentation des trois vices, 1130-1140, France, Corrèze (Photo : Patrick Garcia)

A Conques, l'imagerie infernale convoquée sur le tympan du portail occidental s'avère différente, en ce qu'elle dévoile plus nettement une théophanie judiciaire : là encore, le Jugement dernier est mis à l'honneur ; néanmoins, contrairement au portail de l'abbatiale Saint-Pierre de Beaulieu-en-Dordogne, ce sont ses effets plutôt que le moment même du Jugement qui sont figurés. Ainsi les hommes ne sont-ils pas seulement dans l'attente, mais apparaissent sous les traits d'élus et de damnés. Par ailleurs, les références infernales tiennent davantage du royaume de Satan et intègrent le feu. L'enfer et le paradis étant clairement figurés, c'est *in extenso* le sort des hommes, récompensés ou châtiés, qui est esquissé, un parti pris particulièrement inédit en comparaison des tympan romans composés à la même période. En bas à droite du tympan (fig. 3), le Léviathan dévore les damnés à l'entrée du royaume infernal, une image qui n'est pas sans rappeler le motif des gueules d'enfer répandu au XII<sup>e</sup> siècle. Une fois la porte franchie, Satan trône au centre du programme iconographique, près de la chaudière des supplices des réprouvés. Ceint de ses sbires, il régit les souffrances infligées aux damnés où chacun des sept péchés capitaux sont châtiés par les démons.



Figure 4 - Tympan de l'abbatiale Sainte-Foy de Conques, 6,70 x 3,60 mètres, début XIIe siècle, France, Aveyron.



**Figure 5 - Détail du tympan de l'abbatiale de Sainte-Foy de Conques, début XIIe siècle, France, Aveyron (Photo : Michel Gounot)**

La précision des châtiments des damnés n'a d'autre vocation que de saisir d'effroi les fidèles aux portes de l'abbatiale, ce que sert assurément le perfectionnement de motifs et références iconographiques infernales.

De même dans la littérature, les visions participent grandement à la fortune d'une imagerie infernale familière, presque intime : à l'occasion de songes, un être se voit alors projeté en enfer et, sillonnant jusqu'aux tréfonds de ce royaume, en rapporte *in fine* un témoignage saisissant. Nombreux sont les moines à initier ce type de représentations infernales, alimentant la croyance commune en un lieu de tortures aussi inventives qu'épouvantables, en un royaume enflammé et hiérarchisé. C'est néanmoins la vision que livre Dante dans sa *Divine Comédie* qui parvient à conjuguer en un tour de force, dans un seul et unique lieu, l'enfer de la littérature profane, des tympan, des *exempla* et des sermons. Dès lors, promise à un succès sans précédent, la vision dantesque rassemble et scelle les caractéristiques principales de l'imagerie infernale : ci-bas, on classe rigoureusement les péchés, on répartit les peines et châtiments. Le raffinement de cette structuration autorise ainsi à parler « d'une objectivation, d'une spatialisation de l'enfer dissimul[ant] la plus profonde essence du drame de l'enfer » selon Michel

Carrouges.<sup>64</sup> Une telle sophistication administrative et architecturale de l'imagerie infernale ne saurait que révéler plus avant le degré d'assimilation de l'enfer dans la société médiévale<sup>65</sup>.

### 3. *Entre enfer terrestre et terre infernale : prolongement des stratégies de dramatisation jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle*

« Chaque époque relit les textes bibliques à la lumière de ses propres valeurs »<sup>66</sup>

L'imagerie infernale s'engage dans une voie déterminante, en creux dans la synthèse de Dante, dès lors qu'elle commence à se calquer sur un modèle juridique concret, celui de la société dans laquelle elle s'inscrit. Les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles voient triompher la dialectique, à mesure que le droit canon s'impatronise, notamment grâce aux travaux de Pierre Lombard et Gratien. Ainsi la justice devient-elle la pierre angulaire de la société civile : on s'évertue à quantifier, classifier et hiérarchiser scrupuleusement, ce dont témoigne à juste titre les représentations de l'enfer. Progresse conjointement la croyance du purgatoire, véritable prouesse judiciaire de quantification tempérant la radicalité de l'enfer, et permettant du reste d'adjoindre à une hiérarchisation des péchés déjà à l'œuvre une « succursale de l'enfer »<sup>67</sup>. Alors profondément marquée par les mutations du droit pénal en usage, la théologie renforce dans l'imagerie infernale comme dans les principes de l'enfer la dureté des sanctions, tout en parachevant la distinction entre bons et méchants. Surtout, on veille à faire de l'enfer le lieu d'une justice parfaitement impartiale ; le jugement tend *ipso facto* à s'individualiser plus encore. Ce faisant, afin d'évaluer au cas par cas la gravité des fautes commises, par extension la dureté des sanctions infernales à infliger, on comptabilise les péchés. De cette arithmétique du bien et du mal procède somme toute une théologie du péché, laquelle donne lieu à une distinction nouvelle entre péché véniel et mortel, ce dernier valant damnation. Globalement, les représentations du thème infernal qui fleurissent en France

---

<sup>64</sup> CARROUGES Michel, « Images de l'enfer dans la littérature », in : BARDY Gustave, CARROUGES Michel, DORIVAL Bernard, SPICQ C., HERIS Ch.-V., GUITTON Jean, *L'Enfer*, Paris, Éditions de la revue des jeunes, 1950, p. 82.

<sup>65</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 183.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 190.

dès le XIII<sup>e</sup> siècle se focalisent sur des aspects proprement judiciaires plutôt que sur les contours d'un lieu défini.

« A partir du XII<sup>e</sup> siècle, les risques de l'au-delà sont donc intégrés dans les transactions courantes de ce monde »<sup>68</sup>

A mesure que l'imagerie infernale et la croyance elle-même admettent des composantes aussi concrètes que sont le système pénal ou le droit canon civil, il semble que piété populaire comme doctrine se démystifient tout compte fait. Ainsi les conditions infernales s'apparentent-elles progressivement à celles de la vie terrestre, *a fortiori* entre le XIV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle, alors que s'abattent catastrophes économiques, politiques et militaires<sup>69</sup>. A un tel élan de violence répond une recrudescence de la croyance en l'enfer, et avec elle le déploiement des représentations infernales, remaniant pour la plupart des motifs iconographiques judiciaires antérieurs, et confirmant par-là même un système pénal amorcé aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Néanmoins, alors que la doctrine et l'enfer théologique s'efforcent à instiller un ordre juridique, épuré et classificateur dans la croyance infernale, « Satan », « Malin » ou « Lucifer » font une entrée fracassante dans les imaginaires collectifs, se manifestant plus que jamais au cœur d'une foi de plus en plus superstitieuse. En recourant à ces avatars diaboliques, les hommes peuvent alors prêter un sens, sinon une cause, aux malheurs qui les accablent. Localisé et identifié, le mal devient le ressort d'une peur collective, cristallisé dans des figures. Pour autant qu'ils effraient, enfer, diable et autres émissaires du mal sont simultanément l'objet d'une fascination inédite, creuset de la sorcellerie ou encore du satanisme, entraînant du même coup une vive répression de la part du corps ecclésiastique. Inévitablement, une telle vague de croyances superstitieuses et diableries a éperonné les imaginaires d'artistes, particulièrement d'écrivains. Au théâtre ou dans les images, le malin s'invite partout et s'empare des mediums artistiques, tandis que l'enfer comme lieu de damnation se fait plus discret. Le Jugement dernier, motif de prédilection des représentations infernales depuis le XII<sup>e</sup> siècle, n'est plus guère exalté par les arts. Sur scène, diables et démons deviennent le noyau autour duquel se déploie l'action dramatique. Si leur représentation tient plutôt lieu d'une confrontation entre « intentions maléfiques et [...] volonté

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 211-215.

divine »<sup>70</sup>, ils demeurent une personnification de l'enfer. Le thème infernal semble en définitive avoir investi les esprits, les discours, les scènes et les presses de la société occidentale, plus particulièrement en France, à compter du XIV<sup>e</sup> siècle. D'une imagerie devenue banale, la voilà désormais omniprésente et autonome.

C'est précisément lorsque l'enfer et ses figures de proue diaboliques quittent la terre, ou plutôt que l'Eglise, investie d'une mission de rationalisation des principes infernaux, les en chasse, que le thème de l'enfer commence à se scléroser. En renforçant le caractère hermétique des frontières entre l'enfer et la terre, dont le seul critère de franchissabilité est la mort, au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est la richesse et l'outrance du thème infernal qui se voient partiellement éprouvées, soit l'essence de l'imagerie elle-même. Tout en relevant d'un système juridique similaire, ce que corrobore les déclarations du Concile de Trente, ces deux mondes sont néanmoins délibérément différenciés par les autorités ecclésiastiques. En sus, en édulcorant le caractère saisissant et pittoresque des imaginaires infernaux, l'Eglise vide *in fine* l'enfer de son potentiel de représentativité. A ce titre, le Concile de Trente argue que :

« En ce qui concerne les conditions de l'homme après la mort, le danger des représentations imaginatives et arbitraires est particulièrement à redouter, car les excès entrent pour une grande part dans les difficultés que rencontre souvent la foi chrétienne ».

C'est donc un enfer dénudé, réduit à son seul rôle d'instrument terrifiant, qui se fait jour au XVII<sup>e</sup> siècle. A juste titre, l'enfer demeure au cœur des sermons un thème de prédilection. Mais épuré, limité à la seule évocation d'un vocable ecclésiastique imprécis et général (telle la mention simple d'« Enfer », de « Dam » ou encore de « Jugement »<sup>71</sup>), le thème infernal invoqué dans le discours des autorités ecclésiastiques n'a plus grand-chose de celui des imaginaires populaires, loin s'en faut. A l'inverse, à l'aune d'une époque couronnant logique, ordre et bienséance, l'enfer tend finalement à être dépouillé de son caractère énigmatique.

---

<sup>70</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 471.

<sup>71</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 242.

Cependant, pour faire trembler les fidèles et marteler du même coup la nécessité de l'enfer auprès des strates populaires, le clergé est contraint de convoquer d'autres stratégies. Dans ce cas précis, et puisqu'il faut « inspirer à ses auditeurs une crainte salutaire de l'enfer »<sup>72</sup> selon Vincent Houdry, les prédicateurs veillent toujours à intégrer dans leurs sermons les images d'un déchaînement de violence. Eternité des peines, supplices des damnés, feu physique, symptômes douloureux – proches au demeurant de ceux des maladies terrestres –, le tout justifié par un idéal de justice, la brutalité survit encore dans les discours à destination des fidèles. Plus encore, en s'appuyant sur le perfectionnement du système judiciaire et de la nature des peines entre le XIII<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle, et en prenant acte de l'édification de l'enfer comme justice à part entière à la même période, les supplices eux-mêmes se voient intensifiés, sur terre comme en enfer. Mais puisque la justice terrestre n'exhibe qu'en de très rares occasions le spectacle des suppliciés, c'est finalement en enfer que cette vision est concentrée. Ainsi Jérôme Baschet infère-t-il que :

« En comparaison, l'au-delà donne l'exemple d'une justice implacable, à laquelle nul ne peut échapper. Si l'enfer bénéficie de l'effroi bien réel de la mise en scène des corps, il fournit aussi le modèle d'une pénalité idéale ».<sup>73</sup>

Par souci d'efficacité, la pastorale de la peur est alors plus que jamais ajustée à ses auditeurs : l'heure étant à l'intimidation, on ne lésine pas sur les effets grossiers. En définitive, bien que les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle marquent l'imagerie infernale de leurs ambitions cartésiennes et mathématiques, surtout dans la vision d'un enfer des élites, *de facto*, un autre enfer, exubérant et outrancier, soit particulièrement imagé, subsiste toujours dès lors qu'il s'agit d'effrayer. L'application de la pastorale de la peur a donc nécessairement besoin de se teinter de violence irrationnelle pour opérer efficacement. De surcroît, des théologiens édifient parallèlement une théorie nouvelle, *a fortiori* lorsqu'essaient les idées de la Réforme : celle du plus grand nombre des damnés et d'une surpopulation infernale. Au regard de la virulence de la menace de l'enfer et des discours qu'il suscite, il semblerait naturel que la peur infiltre tous les substrats de la société.

---

<sup>72</sup> HOUDRY Vincent, *La Bibliothèque des prédicateurs*, t. III, Lyon, 1713. Cité par Georges MINOIS dans *Histoire des enfers*, p. 249.

<sup>73</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 544.

« Tous les hommes ont peur. Tous. Celui qui n'a pas peur n'est pas normal »<sup>74</sup>

A en juger la fortune des manuels d'*ars moriendi*, littérature de piété très populaire apparue au début du XV<sup>e</sup> siècle<sup>75</sup>, on s'inquiète de bien mourir pour se prémunir de l'enfer. Ainsi lit-on dans le *Miroir de l'âme du pécheur et du juste*, en 1741 :

« Vous êtes sans doute persuadés que pour mourir chrétiennement il suffirait avant de mourir de recevoir des sacrements, de baiser le crucifix [...] L'enfer est peuplé de damnés qui sont morts après avoir fait tout cela. [...] Il faut s'y prendre de loin, c'est-à-dire qu'il ne faut pas moins de toute la vie pour se préparer à l'état qui convient à une bonne mort [...] »<sup>76</sup>

A juste titre, par ces avertissements déjà contenus dans moult sermons, il s'agit bien d'amener les fidèles à la confession : l'enfer tient évidemment lieu d'une menace, d'une destination dont il faut dissuader et à laquelle aucun homme censé ne peut aspirer ; tout comme il donne simultanément à voir un « discours sur le péché », incitant l'homme à un retour sur lui-même, à scruter sa conscience et avouer ses fautes.<sup>77</sup> Pourtant, un tel tambourinage des menaces de l'enfer et des bonnes conditions pour s'en préserver ne fait que révéler l'efficacité toute relative de la pastorale de la peur, laquelle ne semble pas imprégner durablement les esprits des fidèles, au grand dam des prédicateurs. Stabilisée, rodée, il convient désormais de comprendre comment l'imagerie infernale, tantôt trop humaine pour terroriser, tantôt trop intellectuelle pour intéresser, ou encore trop précisée pour être crédible, n'effraie plus guère à compter de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et peine cruellement à se réinventer dans le camp ecclésiastique.

---

<sup>74</sup> SARTRE Jean-Paul, *Le Sursis* dans *Les chemins de la liberté*, Paris, Gallimard, 1945, p. 19.

<sup>75</sup> Ce genre est en fait très symptomatique de la mentalité empreinte d'inquiétude qui est celle de la fin de la période médiévale et du début de la Renaissance. Alors au cœur des préoccupations individuelles, la mort et l'angoisse qu'elle suscite poussent à l'invention de méthodes pour garantir son entrée au Ciel. Si le nombre de ces *artes moriendi* culmine entre les années 1450 et 1650, ces livres de piété se diffusent encore jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>76</sup> *Miroir de l'âme du pécheur et du juste*, Lyon, 1741, p. 188. Cité par Georges MINOIS dans *Histoire des enfers*, p. 295.

<sup>77</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 508-510.

## II. DES AVATARS PROFANES DE L'ENFER : DEPRECIATION DOCTRINALE ET PROLONGEMENT DE L'IMAGERIE INFERNALE AUX XVIII<sup>E</sup>-XIX<sup>E</sup> SIECLES

Le déploiement de l'imagerie infernale n'accompagne pas systématiquement la croyance dans le dogme de l'enfer, et n'a pour ainsi dire pas besoin de ce dernier pour exister : émerge somme toute, au croisement de représentations artistiques ou populaires, un thème autonome qui, tout en coexistant avec la croyance en l'enfer, ne la sert pas nécessairement. *Mutatis mutandis*, l'on peut d'ailleurs se demander si ces images profanes ne participent pas, à terme, à une forme de désacralisation de l'enfer.

### A. L'art comme appareil de désacralisation de l'enfer

« La première qualité d'un homme qui étudie les vérités saintes, c'est de savoir discerner les endroits où il est permis de s'étendre et ceux où il faut s'arrêter tout court, à cause des bornes où est resserrée notre intelligence » - Bossuet, *Oraison funèbre*

#### 1. L'édification d'un stéréotype en perte de crédibilité

Dès la fin de la période médiévale, l'enfer fait l'objet d'une large palette de représentations artistiques, qu'il s'agisse de peintures, fresques, sculptures ou, à l'image des tympanes des portails des églises examinées plus haut, d'organes architecturaux. Du motif du Jugement dernier aux gueules des enfers, du Christ en Majesté aux visions de suppliciés, l'enfer revêt des avatars divers et s'incarne dans des objets parfois hétéroclites, quoique toujours identitaires : en effet, l'art fixe les traits caractéristiques d'un enfer tantôt représenté dans son rôle judiciaire, en tant que passage, tantôt dans sa composante ontologique, en tant que moment, qui plus est éternel. Essaiment ainsi tout au long du Moyen Age de véritables stéréotypes, à l'instar du motif de la Gueule de l'enfer, qui personnifie en réalité le caractère épouvantable et implacable de ce qui se dérobe derrière elle. En vogue aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, ce dispositif iconographique est encore abondamment investi au XVI<sup>e</sup> siècle, en témoigne *Le Grand Mystère de Jésus* dans lequel

figure une « gueule de l'enfer, toujours ouverte, large et spacieuse comme la mer »<sup>78</sup>. A en juger la pérennité de ce motif, qui n'est qu'un exemple parmi tant d'autres, il semble que l'imagerie infernale ne se soit guère renouvelée au cours de la période médiévale. De surcroît, les représentations infernales du XV<sup>e</sup> siècle ont par suite cherché plus que tout à caractériser les tourments des damnés, à dévoiler ce qu'il se passe au cœur de l'enfer, détaillant, classant et étiquetant méthodiquement chaque supplice. En somme, les contours du thème de l'enfer se sont largement précisés et s'avèrent tout à fait identifiables à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, d'autant plus qu'ils s'adosent à des ouvrages de référence en matière infernale. Récits apocalyptiques comme écrits plus récents, à l'instar de *L'Art de bien vivre et de bien mourir* d'Antoine Vérard en 1492 – spécifiquement du chapitre « Traité des peines de l'enfer » – ont inéluctablement alimenté le vivier iconographique infernal dans lequel les artistes n'ont plus qu'à piocher.<sup>79</sup> De ce corpus fourni, de l'inventaire de ces attributs scrupuleusement répertoriés, procède une imagerie encore en vigueur jusque dans la plupart des sermons du XVII<sup>e</sup> siècle. Fixés, ces traits sont par-dessus tout figés, attestant par-là les limites de la représentabilité d'une croyance dont l'image semble dès lors immobilisée. Admises et reléguées à l'état de leitmotifs, ces caractéristiques infernales deviennent dans la sphère laïque l'objet d'un spectacle, d'une contemplation induisant *in extenso* une distance vis-à-vis de ses spectateurs. Plus que jamais humains, d'autant plus que leurs représentations se voient exaspérées lors des périodes quasi infernales de crises, aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, ces enfers s'avèrent bien moins intimidants, puisque plus proches des hommes. En déployant excessivement l'imagerie infernale, en s'appropriant cette matière au creuset des peurs collectives et individuelles, les représentations des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles accouchent tout compte fait d'une véritable scorie sur le plan théologique, autant que dans les imaginaires populaires.

## ***2. Du problème de la représentabilité de l'enfer***

Il est clair, et il a déjà été expliqué plus haut, que l'abondance des représentations de l'enfer n'accroît pas corollairement la peur en l'enfer. Au contraire, l'exubérance de l'imagerie infernale dont sont manifestes les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles ne fait que révéler plus clairement les limites *sui generis* des représentations de l'enfer supposées instiller la

---

<sup>78</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 223.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 224.

crainte. Pour susciter l'effroi auprès des fidèles, l'enfer doit être donné à voir ; s'il est trop abstrait, trop conceptuel, à l'instar de l'enfer des théologiens, ce dernier ne peut être saisi par la majorité des croyants. A juste titre, la pastorale de la peur reposait précisément sur la diffusion d'images et de sermons effroyables, susceptibles d'imprégner les esprits d'un sentiment de terreur plus ou moins durable, là où les dissertations ecclésiastiques ennuyaient terriblement les fidèles.

« Ainsi, espère-t-on que la vue emporte la conviction là où le discours est impuissant à faire croire. La croyance à l'enfer n'est pas acquise ; elle doit faire l'objet d'une pédagogie divine, essentiellement fondée sur le sens visuel. »<sup>80</sup>

Toutefois, à trop le disséquer dans des représentations toujours plus foisonnantes, l'enfer quitte la sphère de la croyance et du sacré pour s'ancrer dans le monde terrestre, simultanément temporel et culturel, celui-là même qui imprègne notre humanité. C'est ce caractère trop humain, trop limpide des contours de l'enfer qui nuit à terme à son potentiel mystérieux, donc menaçant. Pour le dire autrement, l'enfer souffre d'un problème de représentabilité, en ce qu'il éprouve le besoin d'être représenté pour être lisible, crédible et permettre une identification sans équivoque des péchés comme de leurs châtiments ; mais l'enfer s'avère paradoxalement irréprésentable, puisque son incarnation tend à l'objectiver, à le circonscrire dans une forme purement humaine, donc à réduire sa crédibilité. A l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle, après le passage d'artistes tel Bruegel le Jeune, d'ailleurs nommé Bruegel d'enfer, l'on peut assurément parler d'un « débordement de l'enfer sur la terre » pour reprendre Georges Minois.<sup>81</sup> Dans ce ballet de représentations de l'enfer, toutes mettent à l'honneur le spectacle de supplices et le prolongement d'un monde manifestement très terrestre ; aucune, en revanche, n'esquisse, ni ne peut esquisser au demeurant, la damnation, la haine sinon la séparation de Dieu, ou l'éternité. Ce sont là autant de caractéristiques infernales qui, précisément parce qu'elles dépassent l'entendement de l'homme, échappent fatalement à la pensée, donc à la représentation. Prenant acte de ce corpus infernal édifié jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, n'ayant eu pour seul effet, à terme, que d'humaniser et domestiquer la conception de l'enfer, l'on comprend que ce qui servait initialement la croyance en cet imaginaire infernal, et surtout la crainte d'une justice rétributive, a finalement changé l'enfer en un prétexte de création.

---

<sup>80</sup> BASCHET J., *op. cit.*, p. 570.

<sup>81</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 227.

### 3. *Le mal sublimé, le mal conjuré : L'Enfer de Gustave Doré*

Ainsi les représentations artistiques infernales, particulièrement depuis Dante, actent-elles dans une certaine mesure les prémices de la dérégulation de la croyance en l'enfer, qui toujours se heurte à la fortune des appropriations profanes de l'imaginaire infernal. De cette confrontation, on peut d'ailleurs se demander si le succès de l'imagerie infernale, aux dépens de la croyance *stricto sensu*, ne présage pas d'une autonomisation des attributs infernaux sur l'enfer lui-même. Le XIX<sup>e</sup> siècle consacre justement un moment de foisonnement des représentations de l'enfer, particulièrement dans le domaine de la gravure sur bois, en témoigne l'œuvre colossale de Gustave Doré sur *l'Enfer* de Dante ou, plus marginalement (ou plus localement), l'œuvre analogue du breton Yan' Dargent. Certes ces œuvres s'inscrivent dans le droit-fil d'un corpus imagé déjà dense, quoiqu'en sommeil au XVIII<sup>e</sup> siècle, en ce qu'elles réinvestissent des motifs typiques de l'imagerie infernale que sont en l'espèce les peines de sens ou encore le feu. Cependant, ces artistes marquent d'un sceau pérenne l'imagerie infernale non pas dans la novation de motifs, mais dans l'intention présidant à leurs réalisations. L'enfer se campe effectivement comme source d'inspiration en tant que telle et non plus seulement comme discours figuré. En outre, ces images convoquent un paradigme nouveau : avant elles, les représentations infernales, dans les textes, la prédication ou l'iconographie, visaient à faire peur et, à terme, faire agir les fidèles (même si tel n'en était pas nécessairement l'effet) ; désormais, sur les planches d'un Gustave Doré, l'imagerie infernale appelle la contemplation, l'admiration. Le rapport de ces représentations avec leur spectateur ou leur auditoire a donc changé de nature.

« L'enfer n'est pas une œuvre de Dieu mais de l'homme » disait Jouhandeau.<sup>82</sup> Certes le propos de l'auteur suggère ici que l'homme est la matrice de l'enfer, en ce que ce dernier ne rassemble pas simplement des pécheurs mais procède intrinsèquement de ceux-ci. Puisque l'enfer naît du choix délibéré de l'homme de se détourner de Dieu pour le haïr, il est bien une conséquence informée par le libre arbitre de l'homme lui-même. Pour autant, il semble que l'homme vienne aussi à créer l'enfer d'une toute autre façon : par l'art, l'homme édifie un nouvel enfer dépourvu de toute conscience morale, un enfer sublimé, une nouvelle Création en somme. En représentant l'enfer, en ramenant la matière

---

<sup>82</sup> JOUHANDEAU Marcel, *Algèbre des valeurs morales*, p. 214. Cité par CARROUGES Michel dans *L'Enfer*, Paris, Éditions de la revue des jeunes, 1950, p. 70.

infernale au cœur de l'artifice *stricto sensu*, l'homme se fait à son tour démiurge. Modelé au gré de la volonté de l'artiste, approprié dans ses moindres linéaments, l'enfer n'est plus l'objet d'une peur au service d'un discours, mais un objet autonome, une fin en soi. C'est donc cet enfer domestiqué qui émane des sommes gravées de Gustave Doré, lequel s'appuie qui plus est sur une source littéraire pour élaborer son *Enfer*, soit une représentation préexistante, le récit emprunté d'un enfer préalablement remanié.

« Là, en effet, ce sont les esprits qui contiennent les mondes et non l'inverse ».<sup>83</sup>

Issu de la bourgeoisie provinciale, artiste autodidacte, Gustave Doré s'empare habilement des conjonctures industrielles et éditoriales de son temps pour produire dans des dimensions prolifiques et dans des genres divers. Mais « ballotté entre deux systèmes de légitimité artistique concurrentiels, l'un reposant sur l'exigence de l'originalité et l'autre sur la nécessité de respecter la tradition »<sup>84</sup>, il souffre du manque de reconnaissance artistique de ses contemporains : dans la sphère d'un art reconnu légitime, celui d'une élite, de la peinture et des Salons, Doré peine à s'impatroniser. Comparé à Manet ou à Daumier, son travail ne manque pas d'être déprécié et vivement disqualifié par les critiques de son temps. C'est bien plutôt en tant qu'illustrateur qu'il se révèle, trouvant par-là, dès 1860, un peu de reconnaissance chez ses pairs. Doré dessine un temps pour des journaux, notamment pour le *Charivari* ou le *Journal pour rire*, où il se fait caricaturiste ; mais c'est avant tout comme illustrateur littéraire qu'il se fait connaître, à une période où l'on s'attache justement à tisser des liens étroits entre littérature, monument et illustration.<sup>85</sup> Couronnée de succès, l'illustration de *l'Enfer* de Dante que publie Doré en 1861 le projette sur le devant de la scène comme « concepteur [et] responsable de la partie graphique »<sup>86</sup> de nombreux in-folio luxueux. Précisément, c'est dans l'imagination et l'originalité de ses œuvres que résident autant critiques que louanges ; plus que tout encore, c'est cette imagination débordante qui constitue la glaise même de son œuvre d'illustrateur.

---

<sup>83</sup> CARROUGES M., *op. cit.*, p. 82.

<sup>84</sup> KAENEL Philippe (dir.), *Doré : l'imaginaire au pouvoir*, cat. exp. (Paris, Musée d'Orsay, 18 février - 11 mai 2014 ; Musée des beaux-arts du Canada, Ottawa, 13 juin - 14 septembre 2014 / organisée par le Musée d'Orsay et le Musée des beaux-arts du Canada), Paris, Flammarion, 2014, p. 22.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 88.

En l'absence de l'appui éditorial et financier d'Hachette, Doré entreprend l'édification d'une bibliothèque illustrée, de grands in-folio à même de polariser les ambitions de l'illustrateur littéraire et celles, déçues, de l'artiste. Ainsi *L'Enfer*, premier volume du triptyque de la *Divine Comédie* de Dante, amorce-t-il ce programme. De concert avec le graveur Héliodore Pisan, il donne naissance à soixante-quinze planches emblématiques en noir et blanc, faites de jeux de clair-obscur saisissants propices à l'esquisse d'un imaginaire fantastique. Cet effet procède d'une variante de la gravure sur bois de bout, la « gravure de teinte », que Doré parfait lui-même au fil de ses illustrations littéraires – ce processus est en effet déjà à l'œuvre dans *La Légende du Juif errant* en 1856. Par cette technique, Doré confère une variation de tons et une précision inégalée à des travaux menés sur de grands formats – ce pourquoi la méthode se nomme aussi « gravure de ton ». Pour le dessin, Doré a recours au lavis et à la gouache qu'il applique directement au pinceau ; c'est cette diversité de procédés qui offre un rendu riche, alternant entre « hachures, traits croisés ou sinueux, pleins et déliés et autres pointillés »<sup>87</sup>. Déjà Doré compose des illustrations littéraires avec une technique qui lui est propre, affirmant d'emblée significativement la singularité de son travail. De surcroît, si l'illustrateur fonde son travail sur la base d'une œuvre préexistante, il semble tout compte fait que le texte princeps s'efface derrière la spectacularité de ces gravures, et que ces dernières constituent une œuvre à part entière, autonome. En cela, l'artiste ne fait pas seulement œuvre d'illustrateur mais de créateur en recomposant un *Enfer*, son enfer.

« On appelle ça illustrer un ouvrage : moi, je prétends que c'est le refaire. Au lieu d'un chef-d'œuvre, l'esprit humain en compte deux. »<sup>88</sup> Émile Zola, à propos des illustrations de Gustave Doré pour *Don Quichotte*.

Au cœur de ce programme illustratif, Doré multiplie les visions monstrueuses, nocturnes, peuplées de démons ailés, diables, d'émissaires du mal (fig. 1) et, ponctuellement, de figures salvatrices (fig. 2). Au cours du voyage des protagonistes que sont Dante et Virgile, s'entassent autant de corps ulcérés, suppliciés et suppliants, que de physionomies défigurées par la souffrance, décrivant plus ou moins explicitement les peines de sens propre à l'imagerie infernale (fig. 3). Ces foules parfois informes

---

<sup>87</sup> PARE Alix, SUEUR-HERMEL Valérie, *Fantastique Gustave Doré*, Paris, Chêne, 2021, p. 157.

<sup>88</sup> Émile Zola, à propos des illustrations de Gustave Doré pour *Don Quichotte*, cité par PARE Alix, SUEUR-HERMEL Valérie dans *Fantastique Gustave Doré*.

s'apparentent alors épisodiquement à des masses déshumanisées (fig. 4). A ce titre, Doré aime à composer des êtres anthropomorphes et zoomorphes, témoignant avec éclat de son pouvoir d'imagination et du potentiel fantasmagorique de ses illustrations.<sup>89</sup> L'imagerie infernal est plus que jamais un imaginaire, qui plus est fantastique, eu égard à ce que Tzvetan Todorov décrivait dans son *Introduction à la littérature fantastique* comme l'irruption du surnaturel dans la réalité, appelant une hésitation quant à la nature de ce qui est représenté<sup>90</sup> (fig. 5).



Figure 6 - « Minos », gravure n°13, planche hors texte de *L'Enfer*. Gravure sur bois, 1861.

« Là, Minos siège, terrible et grondant » - Dante Alighieri, *L'Enfer*, Chant V.

---

<sup>89</sup> KAENEL Philippe, *Doré : l'imaginaire au pouvoir*, op.cit., p. 213.

<sup>90</sup> J'emploie cependant ce concept avec prudence, dans la mesure où Todorov définit le fantastique en tant que genre littéraire et convoque dans son analyse le concours spécifique du lecteur. Si la définition ne peut donc pas s'appliquer à la lettre à des gravures, l'on peut néanmoins, avec précaution, recourir au concept de fantastique en ce que *L'Enfer* de Doré articule composantes surnaturelles et détails réalistes, invitant qui plus est le spectateur à suivre deux hommes de chair (Dante et Virgile) à déambuler dans un autre univers.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Figure 7 - « Un Messager céleste », gravure n°28, planche hors texte de *L'Enfer*. Gravure sur bois, 1861.

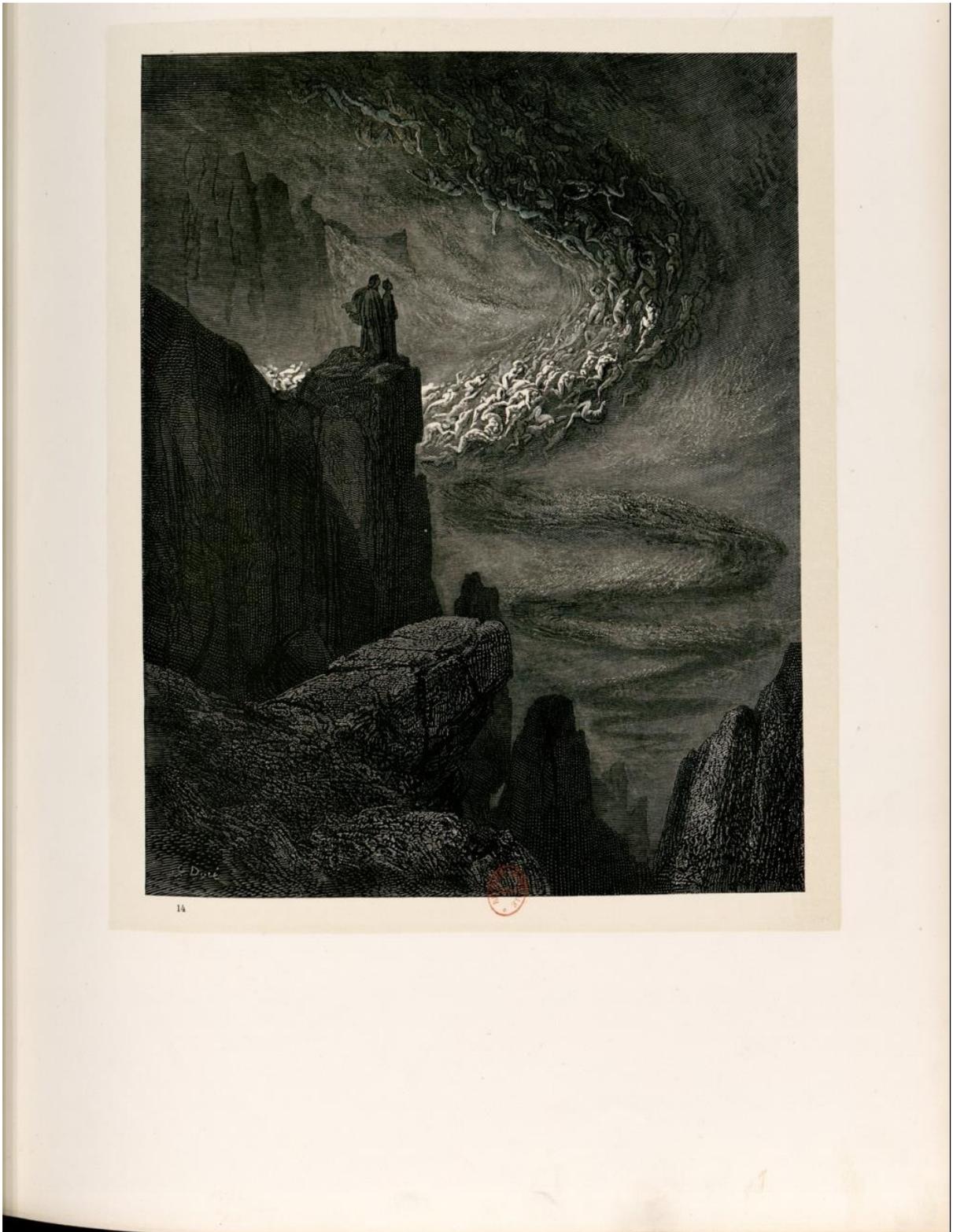
« Il s'approcha de la porte, et, avec une petite verge, il l'ouvrit sans aucune résistance » - Dante Alighieri, *L'Enfer*, Chant IX.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

**Figure 8 - « Gourmands. Ciacco », gravure n° 20, planche hors texte de *L'Enfer*. Gravure sur bois, 1861.**

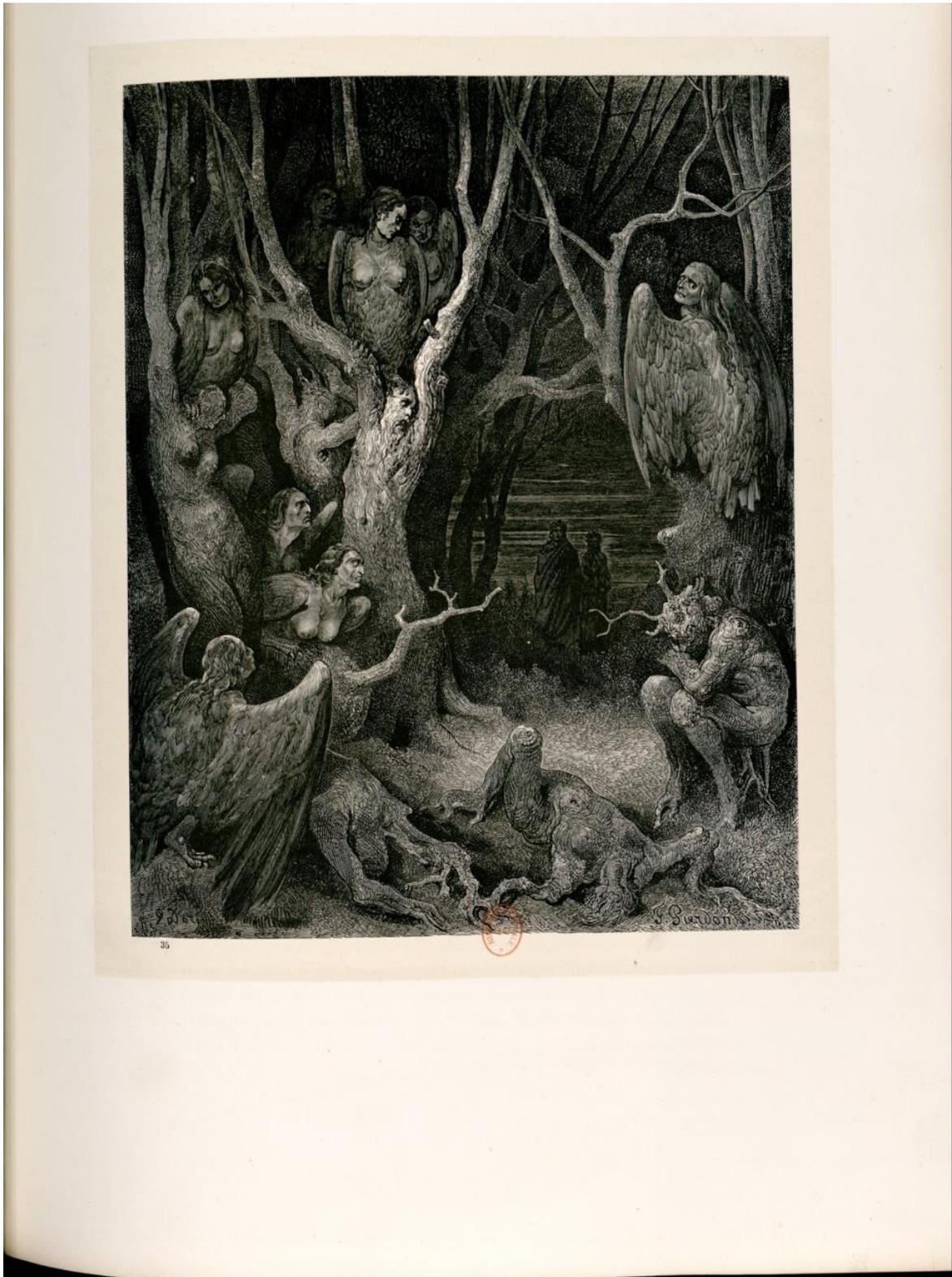
« Et lui : « Ta ville, qui est si pleine d'envie que le sac en déborde, fut ma demeure aux jours sereins de la vie. Vous, concitoyens, vous m'appelâtes Ciacco. » - Dante Alighieri, *L'Enfer*, Chant VI.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

**Figure 9 - « Les Charnels », gravure n°14, planche hors texte de *L'Enfer*. Gravure sur bois, 1861.**

« L'ouragan infernal, qui ne s'arrête jamais, entraîne les esprits dans son tourbillon » - Dante Alighieri, *L'Enfer*, Chant V.

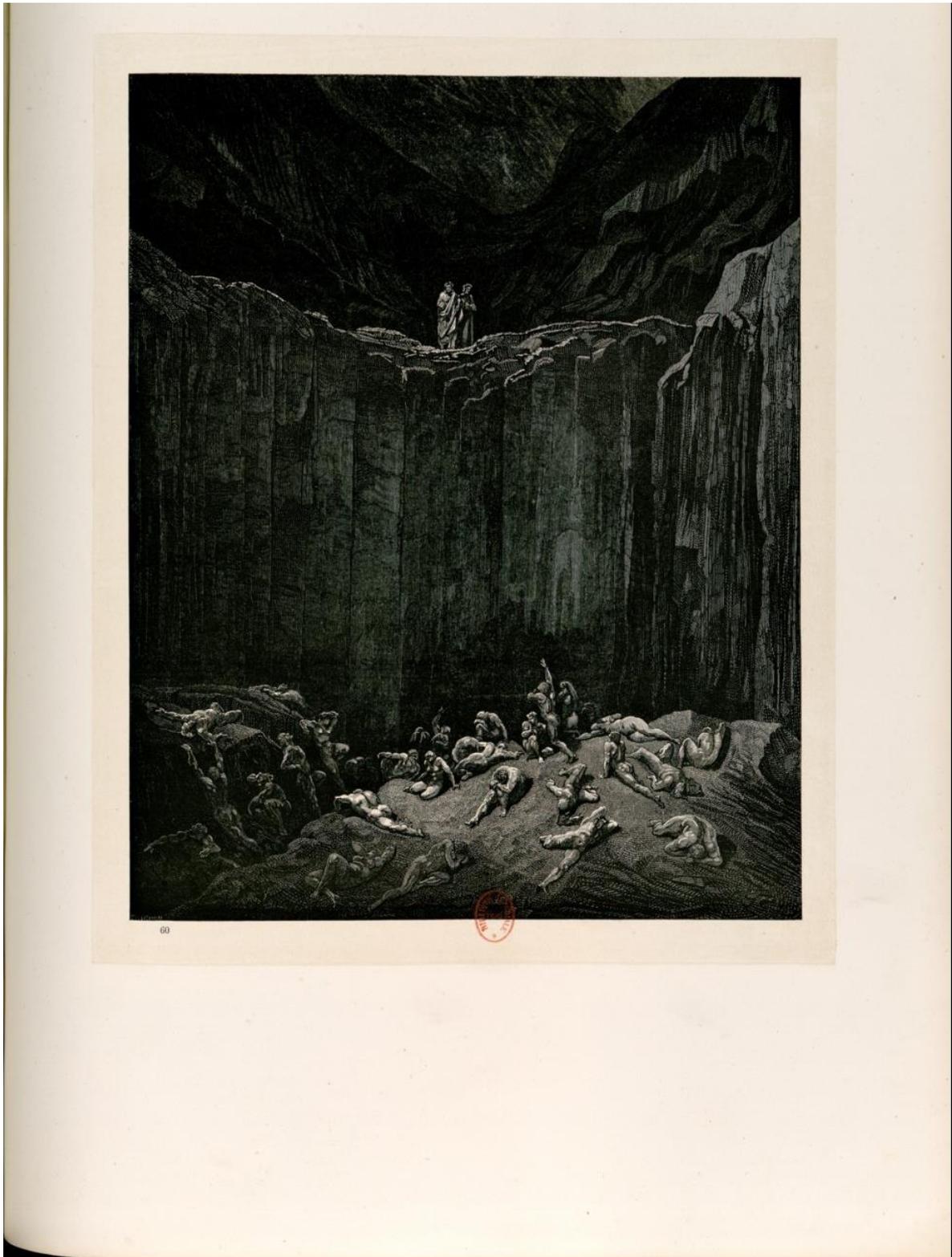


Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

**Figure 10 - « La Forêt des Harpies », gravure n°35, planche hors texte de *L'Enfer*. Gravure sur bois, 1861.**

« C'est là que font leur nid les hideuses Harpies » - Dante Alighieri,  
*L'Enfer*, Chant XIII.

Néanmoins, ces planches donnent surtout à voir des paysages proches du *topos* romantique : ruines, gouffres, rochers puissants et étendues d'eau obscures s'enchevêtrent pour esquisser des espaces immenses et inquiétants (fig. 6). Souvent d'ailleurs, les damnés, Dante et Virgile semblent écrasés par ces paysages grandioses et cette nature animée, ce que renforcent des jeux de plongées et de contre-plongées (fig. 7) : ces planches se teintent alors ponctuellement d'une dimension sublime, soit ce que Edmund Burke définit dans sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (1757) comme le spectacle fortuit d'une nature ou d'une esthétique obscure, grande sinon disproportionnée, supposée inspirer la terreur et la fascination de son spectateur. C'est en somme la rencontre d'un excès dépassant simultanément l'entendement et le beau. Précisément, un grand nombre de ces planches épousent ces critères : obscurité, immensité, robustesse excessive des éléments naturels s'imposant à la petitesse physique des hommes. Ici, la contemplation de ces illustrations a désamorcé toute crainte en son sujet, à savoir l'enfer ; néanmoins, s'il est peut-être une peur qui subsiste face à l'observation de ces dessins, c'est davantage celle qu'instille le sentiment, cher aux romantiques, du sublime. Ainsi, c'est moins un discours qu'une émotion esthétique qui émane de cette somme illustrative.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Figure 11 - « Fausaires », gravure n°60, planche hors texte de *L'Enfer*. Gravure sur bois, 1861.

« Ma vue alors pénétra plus vive jusqu'au fond, où l'infaillible Justice, ministre du Seigneur, punit les fausaires qu'elle relègue ici » - Dante Alighieri, *L'Enfer*, Chant XXIX.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

**Figure 12 - « Le monstre de la Fraude », gravure n°40, planche hors texte de *L'Enfer*. Gravure sur bois, 1861.**

« Et cette hideuse image de la Fraude vint à nous » - Dante Alighieri,  
*L'Enfer*, Chant XVII.

En recourant abondamment au clair-obscur, l'artiste compose des visions hallucinées : couplés ensemble, ces procédés figuratifs enrichissent le texte d'une « narration visuelle »<sup>91</sup> d'une densité et d'un foisonnement exceptionnel, la même qui rend compte d'une œuvre à part entière et unique. En définitive, en réinventant au prisme d'un parti pris fantastique et d'un imaginaire singulier, Doré donne corps à un univers tout en le faisant sien. L'illustration de *L'Enfer* n'a plus besoin de ce dernier pour exister.

Mais à qui pouvaient bien être destinés ces ouvrages ? Doré produit à une période charnière du livre comme objet de consommation : depuis 1830 s'élabore effectivement une nouvelle économie éditoriale, fondée sur l'augmentation exponentielle des tirages, une diffusion à moindres coûts et une commercialisation accrue du livre. Ces mutations s'ancrent parallèlement sur un double mouvement de fond : d'une part, le lectorat s'élargit significativement, d'autre part, apparaît un système nouveau, celui de l'offre. Ainsi, si « la librairie française se trouve engagée dans un vaste cycle de « restructuration » qui se développe pratiquement sur l'ensemble du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>92</sup>, ces mutations structurelles vont de concert avec l'adaptation et, à terme, la transformation des professions d'imprimeur, libraire, d'éditeur commercial, et la création d'un nouveau métier, celui d'éditeur illustrateur. A l'heure où cristallise un véritable « culte de l'image » via la presse, la publicité naissante et la commercialisation d'ouvrages par livraisons, la littérature illustrée constitue un véritable tremplin pour bon nombre d'artistes. C'est le cas pour Doré, happé, comme bien d'autres, par cette « logique promotionnelle »<sup>93</sup>. Néanmoins, suivant la préface programmatique que rédige Paul Lacroix en 1856 dans *La Légende du Juif errant*, Doré ne cherche pas à créer ses illustrations sur le modèle de l'imagerie populaire traditionnelle : au contraire, il entend les rattacher à l'art « pour ressusciter l'imagerie populaire, et pour la relever de l'abaissement où elle était tombée ».<sup>94</sup> Ainsi les dessins de Doré ambitionnent-ils d'être le lieu d'un « sentiment de l'art ».<sup>95</sup> Pourtant, aussi populaires, c'est-à-dire financièrement accessibles, ces images se veulent-elles être, il s'avère que le prix de ces ouvrages illustrés les confine en réalité à une clientèle relativement aisée, contrairement à l'imagerie populaire traditionnelle. Les

---

<sup>91</sup> KAENEL Philippe, *Doré : l'imaginaire au pouvoir*, op.cit., p. 181.

<sup>92</sup> BARBIER Frédéric, « L'économie éditoriale », in : CHARTIER Roger (dir.), MARTIN Henri-Jean, *Histoire de l'édition française, Tome 2, Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Fayard, Cercle de la Librairie, 1990, p. 754.

<sup>93</sup> KAENEL Philippe, *Doré : l'imaginaire au pouvoir*, op.cit., p. 77.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>95</sup> *Ibid.*

illustrations des ouvrages littéraires de Doré pénètrent donc dans des sphères bourgeoises et ne semblent pouvoir conférer ce « sentiment de l'art » qu'à ces dernières.

C'est pour cette raison qu'il s'agira de se pencher sur les appropriations plus clairement populaires de l'imaginaire infernal afin de saisir quelles ont pu être, dans toutes les couches de la société, les conceptions de l'imagerie infernale et leurs potentiels effets. Pour autant que les strates populaires de la société du XIX<sup>e</sup> siècle n'aient pas accès aux représentations artistiques de Doré, elles témoignent, par un tout autre biais, qu'est celui de l'imagerie populaire, d'une vision de l'enfer symptomatique du XIX<sup>e</sup> siècle, somme toute paradigmatique.

## **B. Déréliction doctrinale au profit de prolongements contemporains de l'imagerie infernale**

### ***1. Un enfer anesthésié et acculé par la critique***

Les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles confèrent leur lettre de noblesse à la description d'un enfer méthodique et logique, à une architecture minutieusement échafaudée et transparente. Si cet enfer plus « intellectuel »<sup>96</sup> est délibérément exclu des représentations figurées, il s'incarne dans le discours oral. La prédication de l'enfer s'est donc, à cette période, réfugiée dans les mots. A juste titre, ce sont ces échanges verbaux qui permettent un temps, environ jusqu'aux années 1730-1750, de proroger la prédication sur la crainte de l'enfer, et par la même le besoin d'assurer sa situation dans l'au-delà. Après cette date, à en juger la chute des pratiques d'assurance pour l'au-delà dont fait mention Georges Minois, la peur de l'enfer a indéniablement reculé.<sup>97</sup> L'arme des sermons, contrairement à celle des images comme il a pu être évoqué plus haut, suffit partiellement et plus ou moins heureusement à convaincre la majorité des fidèles. De surcroît, c'est au cours de cette période portant aux nues rationalisme et clarté qu'émergent de plus en plus de critiques à l'encontre de l'enfer, dans le camp des croyants comme des incroyants,

---

<sup>96</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p 174.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 297.

notamment via les libertins de pensée et les philosophes. L'éternité des peines, pourtant au fondement même de la doctrine, et la thèse du petit nombre des élus sont alors violemment réprouvés : en cause, le caractère tout à fait excessif de la nature des châtiments que régit une absence d'indulgence, laquelle ne peut être l'expression que d'un Dieu injuste. Parmi ces détracteurs figurent bon nombre de déistes et athées s'insurgeant sensiblement contre la barbarie contenue dans l'éternité des châtiments. Mais plus acerbes sinon dangereuses sont les argumentaires des philosophes tels Spinoza, Voltaire ou, plus implacable encore, Pierre Bayle. Dans son *Dictionnaire historique et critique*, publié en 1696, ce dernier fait figure d'exemplarité dans l'attaque des peines de l'enfer, particulièrement de leur éternité. Armé d'une tonalité résolument sardonique, Bayle met en lumière la disproportion, sinon l'incohérence, de l'existence d'un Dieu débonnaire et des châtiments éternels.

« Faites aussi petit qu'il vous plaira le nombre des âmes damnées, il marquera toujours en Dieu un degré de cruauté qui, quelque petit qu'il soit, ne peut compatir avec sa bonté infinie ».<sup>98</sup>

Ainsi l'auteur questionne-t-il les intentions d'un Dieu qui, dans sa toute puissance et tout en se prétendant miséricordieux, a choisi de faire exister l'enfer, admettant l'éventualité d'y envoyer des hommes pour les y punir, plutôt que d'endiguer le mal à sa source. Bayle va plus loin en conspuant la légitimité même de l'existence de l'enfer qui, pour peu que Dieu soit véritablement et infiniment bon, ne peut avoir lieu d'être. C'est par-là une incompatibilité ontologique et une contradiction théologique que souligne et accuse simultanément Bayle :

« L'on ne passe pas de la cruauté à la souveraine bonté par la simple diminution de la cruauté [...] Vous ne pouvez donc parvenir à la suprême bonté de Dieu qu'en supprimant jusqu'à la dernière minute les supplices des Enfers. »<sup>99</sup>

L'Eglise porte évidemment secours à son enfer à maintes reprises et plaide *a fortiori* pour l'éternité des souffrances. Parmi ces champions en lice, Leibniz s'illustre

---

<sup>98</sup> BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, article « Prudence », rem. F, Rotterdam [i.e. Genève], s.n., 1715, t. III, p. 355. Cité par LECHOT Pierre-Olivier, « Les peines de l'enfer sont-elles éternelles ? Note à propos d'une controverse au sein du protestantisme de langue française durant les Lumières », *Études théologiques et religieuses*, 2014/2 (Tome 89), p. 204.

<sup>99</sup> *Ibid.*, article « Origène », rem. E, p. 94.

en 1710 dans ses *Essais de théodicée concernant la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* par une défense vigoureuse, renforcée qui plus est par la notoriété de l'auteur : ainsi justifie-t-il l'existence de l'enfer par la création d'un *cosmos*, d'un tout harmonieux dont le bon équilibre dépendrait de la présence de chaque élément, dont fait justement partie l'enfer.<sup>100</sup> En sus, les avocats de cet enfer traditionnel brandissent un argument efficace, celui de la nécessité sociale et pénale du monde infernal pour non seulement punir les criminels, mais surtout dissuader les esprits fielleux d'agir. C'est grâce à cet argument que survit encore au XIX<sup>e</sup> siècle la conception, moins consensuelle certes, d'un enfer éternel. Cependant, en anathémisant l'éternité des peines – et non encore la peine des sens au demeurant – soit l'un des fondements de l'enfer des théologiens et des intellectuels, c'est une conception de l'enfer qui vient finalement de fléchir sous le coup de ces attaques à la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Persistent néanmoins des enfers populaires desquels l'enfer traditionnel, contenu dans les sermons toujours en vigueur, s'efforce de se rapprocher pour subsister. Désormais, l'enfer désigne davantage des supplices, quoiqu'adoucis puisque plus rarement éternels. Par-là, il faut comprendre que l'enfer traditionnel a tempéré l'éternité de la damnation pour tendre vers une acception plus proche de celle du purgatoire. Si la croyance en l'enfer est donc mise à l'épreuve, des enfers populaires prolongent encore l'existence de la croyance et de l'imagerie infernale, incarnée au XIX<sup>e</sup> siècle par moult images. Malgré ces multiples assauts, ce n'est donc qu'une certaine conception de l'enfer qui a faibli, là où la croyance en l'au-delà reste plus largement et durablement ancrée.

## 2. L'essor d'une imagerie infernale : l'imagerie populaire au XIX<sup>e</sup> siècle

« C'est l'époque de *l'imagerie* »<sup>101</sup> déplorait l'éditeur et journaliste Edmond Werdet en 1860. Par-là, c'est précisément un genre d'image foisonnant au XIX<sup>e</sup> siècle dont il est question et qu'il s'agit de distinguer du terme général d'« imagerie », entendu jusqu'alors dans ce travail comme un ensemble d'images et de figures révélatrices d'une conception, en l'espèce de l'enfer. Il en va ici spécifiquement d'imagerie populaire, soit d'un type d'images qu'Annie Duperat, tout en soulignant le caractère extensif et général de son

---

<sup>100</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 308-311.

<sup>101</sup> WERDET Edmond, *La Librairie française. Son passé, son présent, son avenir*, Paris, Dentu, 1860, p. 147-148. Cité par KAENEL Philippe dans *Doré : l'imaginaire au pouvoir*, p. 77.

acceptation, subsume ainsi : « Ensemble d'images faciles à comprendre et destinées à une grande diffusion »<sup>102</sup>. Elle complète par ailleurs cette désignation en mentionnant un critère fondamental, celui de l'accessibilité financière de ces images vouées à être vendues à la feuille pour une modique somme, par un libraire ou des colporteurs. Si l'imagerie populaire émerge au XV<sup>e</sup> siècle, à la naissance de l'imprimerie, elle connaît un renouvellement technique déterminant au XIX<sup>e</sup> siècle et, par extension, une démocratisation inédite. A l'heure où le public et le système d'offre s'étendent considérablement, corollairement à la baisse des prix, l'imagerie populaire est effectivement promise à une large diffusion dès les années 1830, en ce qu'elle s'inscrit dans une logique structurelle progressivement industrielle, incarnée particulièrement dans la lithographie – bien que persistent localement des lieux de fabrication, notamment dans l'ouest de la France, prorogeant une production plus traditionnelle. Technique de reproductibilité par excellence<sup>103</sup>, la lithographie repose sur un procédé chimique d'impression à plat, émancipé donc du besoin de créer du relief ou un creux : elle devient à juste titre la manière de choix de produire des images pour sa facilité d'utilisation, fondée sur l'usage d'une pierre calcaire sur laquelle est apposé le dessin à imprimer, et non d'une plaque de cuivre plus chère qui plus est. Cette mutation structurelle trouve d'ailleurs son aboutissement dans les années 1850, au moment où la Maison Pellerin, dynastie exemplaire dans l'élaboration des images d'Epinal – devenues par suite un terme presque générique<sup>104</sup> – voit les dimensions de sa production s'envoler au moyen de la lithographie. Cette même technique permet à juste titre d'obtenir un rendu graphique plus fin ainsi qu'« un style plus proche de l'art académique »<sup>105</sup>. Dans ce cadre, il n'est pas rare que l'imagerie populaire prenne appui sur des compositions artistiques notoires, puisant ainsi régulièrement dans un répertoire savant pour mieux diffuser ce dernier. L'imagerie populaire endosse *ipso facto* deux fonctions : d'une part, elle donne véritablement à voir l'esprit du peuple ; d'autre part, par le traitement iconographique laconique des motifs convoqués et une simplicité distinctive, elle favorise l'infusion, l'édification et la mémorisation de récits, de mœurs, somme toute d'une culture commune. A cet égard, Annie Duprat argue que :

---

<sup>102</sup> DUPRAT Annie, « L'évolution de l'imagerie populaire du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle ». In : *L'imagerie populaire : sources et modèles. Actes du 132e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, « Images et imagerie », Arles, 2007. Paris : Editions du CTHS, 2010, p. 9.

<sup>103</sup> GARNIER-PELLE Nicole (éd.), *L'Imagerie populaire française, vol. I, Gravures en taille-douce et en taille d'épargne*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux, 1990, p. 7.

<sup>104</sup> DUPRAT Annie, *op. cit.*, p. 9.

<sup>105</sup> GARNIER-PELLE Nicole, (éd.), *L'Imagerie populaire française, vol. I...*, *op. cit.*, p. 11.

« L'imagerie Pellerin a beaucoup contribué au façonnement des mentalités collectives au XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>106</sup>

Pour satisfaire les esprits et imaginaires de chacun, l'imagerie populaire se révèle protéiforme : ainsi fait-elle la part belle à des thématiques variées, des sujets religieux, littéraires ou récits historiques, aux « canards », scènes de vie quotidiennes, d'actualité et autres faits divers. La production d'imagerie populaire va même jusqu'à comprendre des jeux, cartes et calendriers, autant d'éléments à même de se fondre parfaitement dans la sphère domestique, accompagnant du même coup la vie du peuple. En cela, puisque cet ensemble paradigmatique d'images souscrit délibérément aux désirs et intérêts de la société, il constitue un témoignage sans équivoque des imaginaires mentaux de cette dernière, y compris sur l'enfer.

Au regard du catalogue d'images populaires entrepris par Nicole Garnier-Pelle et des pourcentages qu'elle y consigne, les sujets religieux occupent plus du tiers des thématiques consacrées par les images d'Epinal ; en lice, les figures mariale et christique se campent parmi les sujets les plus diffusés.<sup>107</sup> Pourtant, se glissent dans ce même catalogue bon nombre de motifs infernaux ou menaçants, parmi lesquels les sept péchés capitaux (figure 1) – qui préfigurent en d'autres termes l'enfer. Afin de faciliter la lisibilité et la compréhension de cette composante fondamentalement doctrinale fixée en 1215 à l'issue du quatrième Concile de Latran, couchée ensuite sur papier par Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique* entre 1266 et 1273, apparaît distinctement chacun des sept péchés, par le truchement de séquences autonomes. Affleurent dans cet ordre l'orgueil, l'avarice, l'envie, la colère, la paresse, la gourmandise, puis la luxure, respectivement incarnés dans des figures anonymes. Ce procédé de personnification n'a d'autre but que de favoriser la lecture et l'identification des péchés, et rendre par extension la doctrine visuellement accessible aux strates populaires. Par ailleurs, chacun des personnages est accolé à un ou plusieurs symboles, généralement un animal figurant allégoriquement le péché afférant. La somme de ces péchés s'articule enfin autour d'un cœur, motif récurrent dans l'imagerie d'Epinal et censé révéler le for intérieur du personnage qui lui est associé. Ici, ce cœur enserme un petit diabolin, lui-même accompagné de la mention de « vie

---

<sup>106</sup> DUPRAT Annie, *op. cit.*, p. 14.

<sup>107</sup> GARNIER-PELLE Nicole, *L'Imagerie populaire française, vol. II, Images d'Épinal gravées sur bois*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux / Bibliothèque nationale de France, 1996 (avec la collaboration de Maxime Préaud et de Suzanne Valladas), p. 11.

mondaine » : il semble que le cadre des péchés converge tout compte fait vers la condamnation clairement formulée de cette jeune fille et d'un mode de vie manifestement incompatible avec l'exercice de la vertu. Une phrase supporte à juste titre ces motifs, marquant définitivement l'image d'Epinal d'un sceau moralisateur : « Ils s'apercevront à la fin, peut-être trop tard, que tout ce qu'ils ont aimé n'était rien ». Le ton est donné, il faut s'astreindre toute sa vie durant à se faire vertueux pour préparer sa mort ; et précisément, il semble que c'est autant l'enfer que le moment même de la mort, soit du jugement, qui se veut menaçant. Ainsi l'image est-elle couronnée par une scène particulièrement récurrente dans l'imagerie populaire, celle du Jugement dernier.



Figure 13 - *Les Sept péchés capitaux*, imagerie Pellerin, Epinal, 1796-1800, lithographie, 640 x 420 mm, Bibliothèques-Médiathèques de Metz, FIE IPO 087 019. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/djkr7g5r7g7xbcc/>

En dehors de l'image d'Epinal, au sein, plus largement, de l'imagerie populaire, la même tripartition entre terre, ciel et enfer s'avère finalement courante dès lors qu'il est question de la mort. En l'espèce, la fabrique d'images de Gangel, à Metz, cristallise à de nombreuses reprises l'instant charnière du jugement, dans un cadre domestique (figure 2), au cœur d'une image à vocation cartographique (figure 3), ou encore sur une affiche à caractère pédagogique (figure 4). Chacune met en scène un répertoire infernal similaire, convoquant en abondance des flammes de l'enfer, systématiquement accompagnées d'une ou plusieurs figures diaboliques par-dessus lesquelles s'érigent, par opposition, rayons lumineux, anges, Christ et symboles trinitaires. Ramené synthétiquement au cœur de l'image populaire, l'enfer demeure somme toute une croyance enracinée dans les schémas mentaux de la société du XIX<sup>e</sup> siècle, et subsiste, semble-t-il, en tant que crainte. Apparaît néanmoins une tout autre figure, celle de la mort, laquelle se farde sous les traits du squelette décharné, motif qui renvoie conventionnellement les vivants à leur état posthume. Si le thème n'est pas nouveau, en ce qu'il prend racine dans l'iconographie chrétienne médiévale et permet au commun des mortels de se réconcilier avec leur devenir *post-mortem* – songeons ici au thème de la danse macabre –, il s'avère plus surprenant dans sa proximité avec le Jugement dernier. Déjà l'on pressent que, plus que l'enfer, c'est la mort elle-même qui tend à devenir la préoccupation essentielle, sinon l'angoisse existentielle, du nouveau siècle.

# LE MOURANT

## PRÊT A PARAÎTRE DEVANT DIEU.



Cette planche représente un homme qui est prêt à mourir; son visage est pâle, ses yeux sont élevés vers le ciel, il presse un crucifix entre ses mains. Le ministre du Seigneur l'exhorte avec zèle pour le préparer à paraître devant le tribunal redoutable de Dieu. Suivant les dispositions dans lesquelles il le trouve, tantôt il ranime son espérance en lui montrant le ciel; tantôt, pour l'exciter à des sentiments de pénitence, il lui indique les abîmes éternels qui attendent le pécheur impénitent. Le démon est près du mourant, il fait des efforts pour ravir cette âme au ciel, il cherche à l'endormir dans une fausse paix, il tâche de la troubler par la défiance ou de l'empêcher de réparer des injustices ou des sacrilèges. La mort est là prête à le frapper de son glaive; elle regarde à son sablier que l'heure soit venue pour lui parler le coup. Sa femme est au chevet du lit et se désole, ils se pardonnent mutuellement les torts qu'ils ont eus. Les enfants

sont au désespoir, ils pleurent, ils implorent le pardon des peines qu'ils ont causées à ce bon père; son fils aîné se précipite vers le mourant pour demander sa bénédiction. La mort, froide et insensible, ne fait point attention à cette scène de désolation dans laquelle se mêlent les pleurs d'une sœur chérie et d'amis zélés. Le glaive est toujours suspendu, prêt à frapper le moribond.

Voyez, les clefs qu'il a laissées tomber sur le plancher sont la preuve qu'il ne se regarde plus comme maître de rien ici-bas; une bourse est renversée et délaissée de sa part, parce qu'il voit que tout est fini pour lui et que tout va l'abandonner. Tout le quitte: honneurs, richesses, grandeurs, réputations, plaisirs de la terre, vous n'êtes plus rien pour lui; il ne lui reste, à cette heure suprême, que la vertu qu'il a eue le bonheur de pratiquer, que les bonnes œuvres qu'il a faites et qui vont lui ouvrir les portes du ciel.

Fabrique d'images de GANGELE, à Metz.

129

M. W. Metz

Figure 14 - *Le Mourant prêt à paraître devant dieu*, Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 410 x 655 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 032. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/dh81dnlz718jlkf5/>



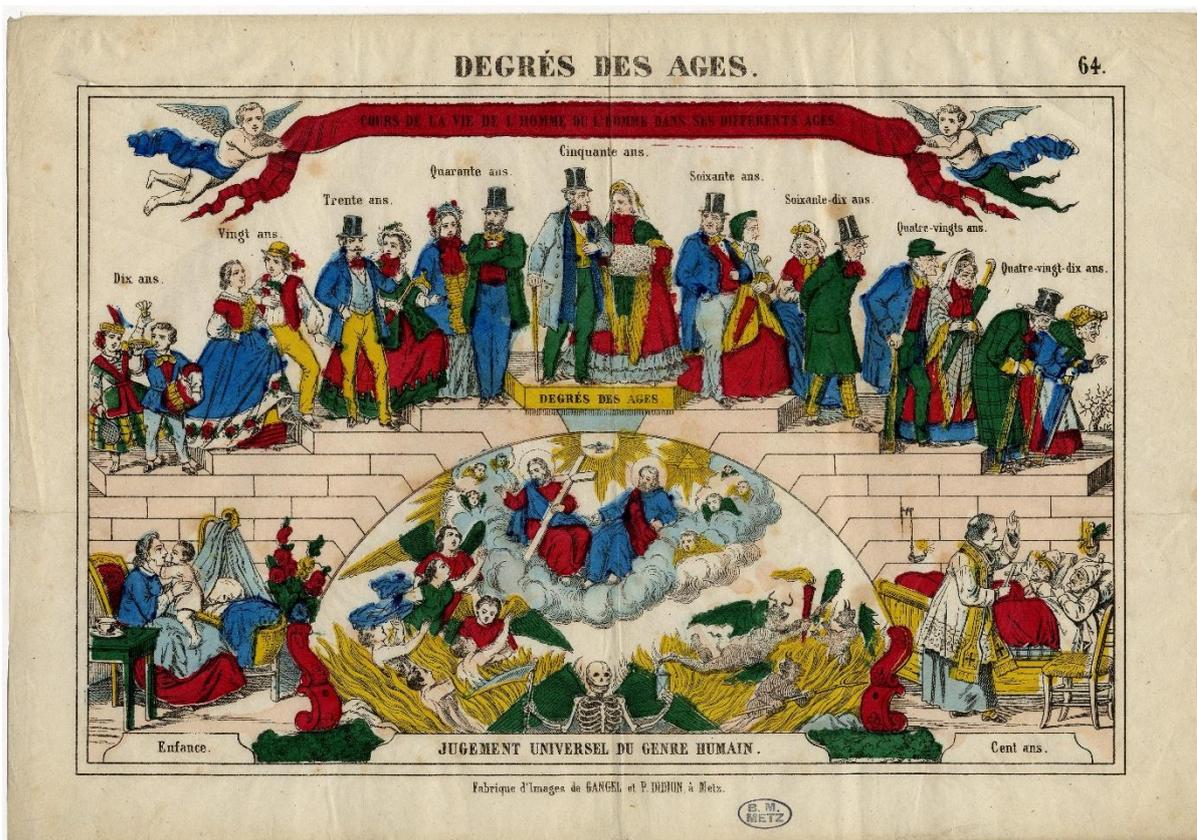


Figure 16 - *Degrés des âges*, Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 395 x 275 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 028. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/ds06fgwkr88lvd59/>

En définitive, l'enfer connaît par l'intermédiaire de l'imagerie populaire un traitement inédit, plus que jamais simplifié, au même titre qu'un récit militaire, qu'un fait divers ou qu'un conte populaire, même des plus farcesques. Par-là, l'enfer constitue un sujet parmi tant d'autres, banalisé certes, mais édulcoré dans la diffusion de récits en tout genre. D'ailleurs, à l'aune des thématiques religieuses, l'imagerie infernale s'avère même minoritaire, *a fortiori* en comparaison des représentations de paraboles ou d'icônes. Puisqu'elle exprime les conceptions de la société, l'imagerie populaire confirme une tendance largement amorcée, celle d'une baisse significative de la crainte de l'enfer, reléguée en l'espèce au statut de thème iconographique, traité qui plus est à l'instar d'une thématique profane. Bien qu'une imagerie infernale survive en l'espèce, c'est toutefois un enfer fossilisé qu'édifie la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle par le biais de représentations populaires, en dehors du camp ecclésiastique.

### III. DES VISIONS ALTERNATIVES DE L'ENFER TRADITIONNEL DANS LE CAMP ECCLESIASTIQUE : TYPOLOGIE DU DISCOURS INFERNAL DANS L'INSTRUCTION RELIGIEUSE AU XIX<sup>E</sup> SIECLE

Ainsi les représentations expressément artistiques d'un imaginaire infernal, de même que l'imagerie populaire, sont-elles l'occasion de pressentir les secousses de la croyance en l'enfer au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Si l'on a constaté plus haut qu'un ensemble d'images infernales survit toujours, ces dernières révèlent en fait toute la difficulté de la doctrine infernale à s'imposer en dehors des discours ecclésiastiques. Et pour cause, le XIX<sup>e</sup> siècle consacre de nouveaux enjeux potentiellement menaçants pour la créance en l'enfer : progrès techniques, scientifiques et industriels constituent effectivement la matrice de mutations culturelles et spirituelles, favorisant tous autant un déclin de la croyance et de la domination de doctrines religieuses. Surtout, ce qui s'impatronise comme vérité incontestable, soit les dogmes dont fait partie l'enfer, se trouve ébranlé par l'émergence d'une investigation naturaliste, en quête de « causes naturelles » : ainsi les « causes surnaturelles » éprouvent-elles désormais le besoin d'être plus convaincantes que jamais.<sup>108</sup> *Quid* d'une croyance, sinon d'un dogme, qui a besoin de se justifier ? Parallèlement, eu égard à la baisse exponentielle de la mortalité infantile de 200% à 4% grâce aux progrès de la médecine, l'on s'inquiète moins, dans l'ensemble, d'une mort soudaine et impérieuse.<sup>109</sup> Ainsi ces facteurs ont-ils sans doute « contribué à rétrécir considérablement le champ de l'action présumée de Dieu »<sup>110</sup> pour reprendre Guillaume Cuchet.

A cela s'ajoute une tendance conjoncturelle couvrant l'ensemble du XIX<sup>e</sup> siècle – et jusqu'au siècle suivant : au lendemain de la période révolutionnaire et des ruptures qu'elle introduit entre l'Eglise et l'Etat, la société se laïcise. Le Concordat entérine d'autant plus cette scission qu'il soustrait officiellement au catholicisme son statut de religion d'Etat pour en faire « la religion de la grande majorité des citoyens Français »<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> CUCHET Guillaume, « Trois aspects de la crise des représentations de l'action de Dieu dans l'histoire au XIX<sup>e</sup> siècle », *Transversalités*, 2013/4 (N° 128), p. 18.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Loi du 18 germinal an X (8 avril 1802) modifiée relative à l'organisation des cultes, Bull. 172, an X, n° 1344. Convention entre le Gouvernement français et Sa Sainteté Pie VII, échangée le 23 fructidor an IX.

Si l'école endosse toujours au XIX<sup>e</sup> siècle une mission catéchétique en France, les lois de Jules Ferry amorcées dans les années 1880, de même que les lois de laïcité du début du XX<sup>e</sup> siècle – parmi lesquelles la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905 – actent par la suite une nouvelle distanciation entre autorités ecclésiastiques et société.<sup>112</sup> Sans toutefois majorer le processus de sécularisation au XIX<sup>e</sup> siècle, l'acte de foi, loin de désertir les habitudes de la population française, se voit ainsi marqué en profondeur et inexorablement transformé. La pastorale fait somme toute face à de nouveaux défis, proprement conjoncturels, pour que persiste la propagation du catholicisme.

Précisément, le dogme infernal fait partie des aspects théologiques avec lesquels il convient désormais de composer : en effet, dans le champ ecclésiastique, les enjeux du XIX<sup>e</sup> siècle et du premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle sont incontestablement ceux d'une entreprise de préservation et de récupération des fidèles. A l'heure où l'on ne se tourne plus guère vers Dieu par « crainte filiale », ni même par « crainte servile »<sup>113</sup>, mais pour lui-même, c'est-à-dire librement<sup>114</sup>, l'enfer, jusqu'alors assigné à un instrument contraignant *stricto sensu* de la pastorale de la peur, est fondamentalement mis à l'épreuve par ces nouvelles propensions spirituelles plus miséricordieuses. Dans les discours ecclésiastiques, l'enfer assume en fait un rôle déterminant dès lors qu'il est invoqué, pouvant instiller aussi bien une forme de sécularisation, par rejet ou incompréhension, que de conversion. Sa fonction s'avère donc aussi bien efficace pour inciter la conversion des fidèles et, par suite, consolider le rôle de l'Eglise sur la société, que contre-productive, puisque profondément incohérente avec les valeurs contemporaines naissantes. Pour que perdure l'autorité de l'Eglise, s'affrontent ainsi plusieurs attitudes au cœur de l'instruction religieuse et des sermons : une fidélité traditionnelle à la doctrine infernale, consistant en son maintien assidu, le même qui engageait plus tôt une sclérose de l'imagerie infernale ; une exaspération de la fonction de l'enfer, au moyen de véritables « missions [...] terroristes »<sup>115</sup>, dans la continuité de la pastorale de la peur ; une adaptation que l'on qualifiera ici de séculière, laquelle permet une survivance durable de l'influence de l'Eglise sur une partie des fidèles en prenant acte des mutations de son temps. Les

---

<sup>112</sup> PIETTRE Pauline, « Catéchèse et instruction religieuse en France depuis le XIX<sup>e</sup> siècle », *Transversalités*, 2010/3 (n° 115), p. 28-29.

<sup>113</sup> CUCHET G., « Jean Delumeau, historien de la peur et du péché... », *op. cit.* p. 146.

<sup>114</sup> CUCHET G., « Trois aspects de la crise des représentations de l'action de Dieu ... », *op. cit.*, p. 19.

<sup>115</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 331.

discours de l'Eglise sur l'enfer reflètent *ipso facto* la diversité des enseignements religieux qui couvrent la société française du XIX<sup>e</sup> siècle et, par extension, le caractère protéiforme et changeant de l'imagerie infernale de cette période.

L'étude suivante est un examen typologique non exhaustif de discours ecclésiastiques au sens large, comprenant par-là manuels de catéchisme, prières et sermons. La comparaison de ces différents supports documentaires à vocation pédagogique et pastorale révèle donc l'hétérogénéité des représentations infernales au sein de l'Eglise du XIX<sup>e</sup> siècle et l'existence de véritables débats internes.

## A. Des invariants catéchétiques

« L'affaire de ce siècle, c'est sauver la religion. Or, je crois qu'un seul moyen peut amener à ce résultat, c'est l'éducation religieuse. »<sup>116</sup>

Dans la mesure où les manuels de catéchisme, et plus largement l'instruction religieuse, demeurent au XIX<sup>e</sup> siècle un moyen pour l'Eglise de transmettre aux fidèles les fondements de la foi catholique, *a fortiori* auprès des enfants de sept à douze ans, leur étude délivre *de facto* le message que l'Eglise veut imprimer dans l'esprit des générations futures.

Les premières formes de discours religieux sur l'enfer, en vigueur dans la catéchèse et autres formes de pédagogie sur la transmission du catholicisme, s'attachent à des formules traditionnelles et conventionnelles, déjà à l'œuvre dans les catéchismes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. En ce sens, ces discours s'inscrivent délibérément dans le droit-fil d'un héritage doctrinal et se caractérisent par leur invariabilité. Ce sont par définition de véritables leitmotivs catéchétiques qui sont convoqués, particulièrement au cœur des petits et grands manuels de catéchismes à usage des enfants, à l'église comme à l'école. Cette forme de catéchèse s'inspire en l'espèce d'un type de manuel de catéchisme dont l'approche ne change guère jusqu'aux années 1940, et ce malgré les profondes mutations

---

<sup>116</sup> LACORDAIRE Henri-Dominique, lettre écrite en 1826 citée par Pauline PIETTRE dans « Catéchèse et instruction religieuse en France depuis le XIX<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 31.

opérées dans la société du XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>117</sup> Le plus souvent, c'est sur la base des ouvrages de Jean-Baptiste La Salle que sont élaborés ces manuels<sup>118</sup>, lesquels répondent à une structuration sous la forme de questions-réponses, d'un dialogue entre un précepteur et son disciple en apprentissage censé refléter l'enseignement des maîtres et des maîtresses en salle de classe. En outre, les manuels de catéchisme obligatoires avant la Communion solennelle se déclinent systématiquement en trois parties, à savoir « les vérités du salut », « les œuvres du salut » et « les moyens du salut ».<sup>119</sup> Les catéchismes examinés ci-dessous répondent à juste titre à cette structuration commune.

L'enfer demeure un dogme et une éventualité au cœur de ces enseignements, donc une vérité de la doctrine chrétienne à inculquer au même titre les autres. Ainsi trouve-t-on au chapitre XVI du *Catéchisme illustré à l'usage des sourds-parlants*, intitulé « De la mort et du jugement particulier », et rédigé par l'abbé Hippolyte Convert (1847-1940) en 1892, la définition suivante :

« L'enfer est un lieu où les damnés ne voient pas Dieu et où ils souffriront éternellement dans le feu avec les démons »<sup>120</sup>

A cela s'ajoute une qualification des damnés, qui désignent littéralement « ceux qui sont en enfer »<sup>121</sup>. Par ailleurs, au chapitre XVII intitulé « Du Jugement général », il devient question de ce second jugement, censé faire suite à la parousie : ainsi l'enfer est-il de nouveau évoqué pour polariser les « méchants avec leurs corps et leurs âmes »<sup>122</sup>. On veille d'ailleurs à illustrer directement l'explication synthétique de cette bipartition au moyen d'une image, tout aussi élémentaire (figure 1). Plus loin, un enfer peuplé de flammes et de démons est lui aussi figuré (figure 2).

---

<sup>117</sup> PIETTRE P., *op. cit.*, p. 33.

<sup>118</sup> Ces ouvrages constituent dans l'ensemble un modèle formel jusqu'à l'apparition en 1937 d'un catéchisme unique pour toute la France, le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, à l'initiative des évêques de France.

<sup>119</sup> PIETTRE P., *op. cit.*, p. 33.

<sup>120</sup> Convert Hippolyte, *Catéchisme illustré à l'usage des sourds-parlants*, Abbeville, C. Paillart, 1892, Bibliothèque nationale de France, D-83180, p. 35.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 39.



Figure 17 - « Le Jugement dernier », in Convert Hippolyte, *Catéchisme illustré à l'usage des sourds-parlants*, Abbeville, C. Paillart, 1892, Bibliothèque nationale de France, D-83180, 113 p., p. 39.



Figure 18 - « L'enfer », in Convert Hippolyte, *Catéchisme illustré à l'usage des sourds-parlants*, Abbeville, C. Paillart, 1892, Bibliothèque nationale de France, D-83180, 113 p., p. 35.

En résumé, l'enfer se caractérise invariablement par un état répulsif, rédhitoire, et plus spécifiquement par la privation de Dieu, l'instauration de souffrances éternelles, des peines du feu et une compagnie démoniaque insoutenable : se poursuit ainsi la diffusion d'un imaginaire infernal sur le modèle de la tradition de la pastorale de la peur, toutefois prise en charge sommairement dans un format destiné à l'apprentissage de l'enfant. Il ne s'agit pas de terrifier ce dernier, mais bien plutôt de lui inculquer les rudiments des enjeux relatifs à l'enfer, soit les mêmes attributs infernaux stéréotypés que décrivent les catéchismes depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. D'emblée ce manuel annonce d'ailleurs qu'à l'issue du jugement individuel, s'offre à l'homme trois destinations possibles, soit l'enfer, le purgatoire<sup>123</sup>, ou le ciel. L'enfer est alors explicitement promis à celles et ceux coupables de péchés mortels. La classification traditionnelle des péchés telle qu'elle est déployée aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles est ici sous-jacente ; ainsi ce type de discours ne fait qu'exhumer des formules et caractéristiques infernales anciennes, sans jamais se renouveler, ni dans son contenu ni dans sa forme.

De même, sans toutefois reprendre la structure d'un dialogue, le *Petit catéchisme à l'usage des sourds-muets* composé par l'abbé Ed. Rieffel en 1896 propose une leçon intitulée « Le Péché » dans laquelle il est spécifiquement question des péchés mortels qui « mérit[nt] l'enfer »<sup>124</sup>. Ce questionnement donne ainsi lieu à l'énonciation des péchés capitaux, tels qu'ils sont officiellement et conventionnellement décrits par le Quatrième Concile de Latran au XIII<sup>e</sup> siècle. Cette leçon se révèle être une véritable mise en garde contre les péchés, desquels découlerait inévitablement l'enfer, reconnu une fois encore comme destination post-mortem inéluctable après le jugement. Néanmoins, à l'instar du catéchisme précédent, le purgatoire est brièvement évoqué dans une leçon, laquelle préconise somme toute les pratiques de prières et des sacrements favorisant la grâce de Dieu. La 27<sup>e</sup> leçon dresse également un portrait de l'enfer :

« L'*Enfer* est plein de feu, il y a les démons, les damnés.  
Dans l'enfer, on souffre horriblement.  
Dans l'enfer, on ne verra jamais Dieu.

---

<sup>123</sup> Apparaît épisodiquement la notion de purgatoire chère au XIX<sup>e</sup> siècle, de sorte à proposer une alternative rassurante et tempérer l'inexorabilité de l'enfer.

<sup>124</sup> Rieffel, Ed., *Petit catéchisme à l'usage des sourds-muets. Nouvelle édition avec un questionnaire*, Currière, Imprimerie de l'école des sourds-muets, 1896, Bibliothèque nationale de France, D-70862, p. 14.

Dans l'enfer, on souffre éternellement avec les démons. »<sup>125</sup>

Cette leçon digne d'un récital appelle une fois de plus l'invocation de souffrances, du feu, des démons et des damnés, de la privation de Dieu ; autant de caractéristiques paradigmatiques certes, mais éminemment simplifiées. On enseigne aux enfants la crainte de l'enfer, son existence et les moyens de s'en prémunir. Dès lors, l'acte de foi semble moins incité par l'amour de Dieu que par la peur du devenir post-mortem, remaniant par là les motifs d'une catéchèse surannée et confinant l'enfer à une imagerie figée, sclérosée. Entre ces deux catéchismes, ce sont peu ou prou les mêmes formules qui sont conviées : ainsi du premier manuel, selon lequel « Les âmes qui ont un ou plusieurs péchés mortels vont en enfer »<sup>126</sup>, et du second inférant que « L'âme qui a des péchés mortels ira dans l'enfer »<sup>127</sup>. De même, chacun des deux catéchismes déclare respectivement au sujet du Jugement général qu'« Après ce jugement, Jésus-Christ enverra les méchants avec leurs corps et leurs âmes en enfer »<sup>128</sup>, et « Après ce jugement, les hommes méchants iront, corps et âmes, dans l'enfer avec les démons »<sup>129</sup>. Ces sentences esquissent finalement une forme de topos catéchétique, une ritournelle fossilisée figeant du même coup l'enfer lui-même. Le caractère désuet de ce discours est d'autant plus patent qu'il investit des manuels postérieurs aux lois de Jules Ferry quant à la laïcisation des écoles ; pour survivre à ce bouleversement et conserver un rôle actif sur les réalités sociales, les manuels avaient tout intérêt à s'adapter, pour ne pas dire se moderniser dans leur approche et leur format, ce qui ne fut chose faite que bien tardivement.

## **B. Vers une catagénèse du discours religieux sur l'enfer : « prouver avant d'effrayer »<sup>130</sup>**

Force est de constater les effets perniciose de la période révolutionnaire sur l'autorité de l'Eglise et, corollairement, ses répercussions sur le regain de la croyance en l'enfer. A

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>126</sup> Convert Hippolyte, *op. cit.*, p. 34.

<sup>127</sup> Rieffel, Ed, *op. cit.*, p. 20.

<sup>128</sup> Convert Hippolyte, *op. cit.*, p. 39.

<sup>129</sup> Rieffel, Ed, *op. cit.*, p. 22.

<sup>130</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 332.

juste titre, c'est parce que les institutions religieuses font face à un ébranlement sans précédent qu'un pan de zéloteurs réinvestit activement les tenants de la pastorale de la peur, en l'exaspérant cependant. Le XIX<sup>e</sup> siècle constitue un angle-mort dans l'étude de cette pastorale angoissante, dans la mesure où les enseignements religieux en vigueur sur toute la France ne sont pas homogènes, *a fortiori* après les lois scolaires de Jules Ferry, lesquelles rompent le consensus établi entre les éducateurs et les législateurs. Pour autant, une tendance coule très clairement jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle : dans le camp de certains ecclésiastiques, on s'emploie coûte que coûte à sauver l'enfer, en s'inscrivant pour ce faire en filiation directe d'une forme virulente de la pastorale de la peur. Dès les Restaurations, s'observe alors un « raidissement de l'enfer ecclésiastique »<sup>131</sup>, lequel répond somme toute à la volonté de l'Eglise de renforcer sa sévérité pour compenser son affaiblissement. Pour lutter contre la mouvance des idées contemporaines, elle se rattache aux dogmes, « s'agrippe à tout ce qui est immobile, c'est-à-dire aux rocs de la tradition ».<sup>132</sup> Ainsi l'enfer est-il ranimé précisément pour sa fonction menaçante, en tant qu'instrument opérant d'emprise sociale, et non pour être renouvelé ou adapté. Le XIX<sup>e</sup> siècle voit en définitive l'affrontement de la modernité contre la tradition religieuse, dont une branche se construit exclusivement par opposition.

Concrètement, dans les séminaires déjà, giron de l'enseignement religieux, on forme des missionnaires à coup de discours infernaux effrayants, afin qu'eux-mêmes transmettent ensuite une parole de la peur : on façonne en fait autant des dépositaires que des débiteurs de la terreur. Au cœur des sermons, des conférences et du catéchisme, on rappelle alors aux fidèles la réalité de l'enfer et, ainsi que le faisait Césaire d'Arles au VI<sup>e</sup> siècle, on veille scrupuleusement à mettre en garde le commun des mortels. Pour ce faire, quoi de mieux que d'annoncer la damnation certaine des plus fidèles serviteurs de Dieu, jusqu'au clergé lui-même, dans des discours alarmistes et manipulateurs poussant – ou contraignant d'ailleurs – les ouailles à s'en remettre tout entier à l'Eglise. A juste titre, la prédication étant le lieu privilégié de l'enseignement religieux, on y pétrit habilement la matière infernale pour influencer les fidèles. Affleurent alors de véritables « missions [...] terroristes »<sup>133</sup>, à l'image des tournées rituelles de l'abbé Jean-Marie Lamennais en

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 331.

1820<sup>134</sup>, au cours desquelles prédicateurs et missionnaires s'escriment à prouver avant tout l'existence de l'enfer. La prédication sur l'enfer prend dès lors l'allure d'une démonstration d'autant plus nécessaire qu'en plus du déclin de la croyance, prospère un élan d'interprétation du dogme propice à l'émergence de doutes et de suppositions. Alors qu'il en va paradoxalement de l'opinion de chacun sur un dogme, c'est la nature même de la croyance en l'enfer et son caractère sacré qui sont mis à mal. C'est pourquoi essaime une rhétorique de la peur selon laquelle tout, ou presque, est passible de la damnation, à telle enseigne que :

« Le XIX<sup>e</sup> est véritablement celui de l'enfer ecclésiastique, plus encore que les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Il y a tellement de monde à y mettre ! »<sup>135</sup>.

« Démontrer avant de pouvoir terroriser : tel est désormais l'ordre des choses »<sup>136</sup>, et tel est également l'ambition de *L'Enfer* de Monseigneur de Ségur, publié en 1876 : dans ce court récit à caractère apologétique, l'auteur entend prouver la réalité et le rôle de l'enfer qui inciterait les hommes à agir en bon chrétien en constituant une profonde menace. Ce faisant, l'ouvrage s'ouvre sur un récit analogique appelant l'exemple d'une conversion par la peur d'un soldat :

« C'est la pensée sérieuse de l'enfer qui, avec la grâce de DIEU, avait opéré la métamorphose. Or, ce qu'elle a fait sur l'esprit de ce jeune officier, pourquoi ne le ferait-elle pas sur le vôtre, ami lecteur ? Il y faut donc réfléchir une bonne fois. »

Le ton est donné : cette stratégie assurément pédagogique confère ensuite à Ségur le moyen de disserte sur la dureté et la souffrance de la privation éternelle de Dieu en enfer, de sorte à inviter le lecteur à scruter sa conscience. N'était-ce pas, au demeurant, la finalité première de la pastorale de la peur ? C'est véritablement l'œuvre d'un « ministère d'évangélisation », ainsi que le qualifie le pape Pie IX dans la préface dudit ouvrage, qui se profile sous la plume de Ségur. A l'issue de ce prologue narratif, l'auteur amorce la justification de l'existence de l'enfer par un argument *ad populum*, soit en faisant de

---

<sup>134</sup> Dans ces missions, au sein d'un cimetière et devant une foule de fidèles, l'abbé Jean-Marie Lamennais entreprend un dialogue avec des crânes et les questionne sur leur situation post-mortem, ce à quoi ces crânes « répondent » systématiquement qu'ils sont en enfer. Cet exemple est cité par Georges MINOIS dans son *Histoire des enfers*, p. 331.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 334.

l'universalité de la croyance infernale une preuve incontestable de sa réalité. A ce titre, Mgr de Ségur a recours plus d'une fois aux sophismes pour faire l'économie de démonstrations fondamentalement logiques. De même, il fait régulièrement reposer son argumentaire sur la mention de textes bibliques, notamment de la littérature sapientiale, tel le *Livre de Job*, invoquant dans ces passages une autorité intellectuelle et théologique, garante de vérité : c'est alors l'occasion de recourir à une imagerie proprement traditionnelle, quoique pervertie dans son usage<sup>137</sup>, avant de décliner plus en détail la nature des supplices, du feu, puis de l'éternité. Néanmoins, la place que consacre ici cette dernière notion semble assez inédite eu égard à l'imagerie infernale du XIX<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où, précisément parce que l'éternité est irréprésentable, elle est souvent absentes des motifs infernaux habituels. Ici, un chapitre s'attache à la description de cet état de suspension, sinon d'annihilation du temps, confinant à l'invariabilité des peines et de leur durée, empêchant tout potentiel changement : en esquissant un tel état d'impuissance, c'est le désespoir le plus total que Mgr de Ségur tente de mettre à la portée de ses lecteurs. Ces développements successifs deviennent le lieu privilégié d'une imagerie plus précise, faisant systématiquement appel à l'intertextualité ou au récit pour exemplifier l'insoutenable des contours infernaux. L'auteur introduit par ailleurs sa description de l'éternité des peines en se dédouanant, critiquant en l'espèce les stratégies d'une pastorale de la peur supposées instiller la conversion des fidèles ; pourtant, nombreuses sont les formules dérogeant à cette incrimination :

« Il faut par la considération de l'indicible souffrance que fait endurer ici-bas le feu terrestre, nous épouvanter nous-mêmes, afin de ne point tomber dans les abîmes du feu de l'enfer. »

Et d'affirmer plus loin :

« Que la foi supplée en chacun de nous à la vision ; et que la pensée des « ténèbres extérieures » où les réprouvés seront jetés comme les ordures et les scories de la création, nous retienne dans les tentations et fasse de nous de véritables enfants de lumière ! »

---

<sup>137</sup> Si la Bible avance régulièrement des formules appelant la crainte de Dieu, tel « Heureux celui qui craint le Seigneur » (Ps. 128), la pastorale de la peur a cependant galvaudé ces sentences pour attiser la peur de Dieu. C'est la même distinction qu'examine Jean Delumeau entre « crainte filiale et révérentielle » et « crainte servile » dans *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*.

Tout en dépassant l'entendement de l'homme, et tout en ne relevant pas, d'après l'auteur, d'une invention humaine<sup>138</sup>, l'enfer fait l'objet de témoignages, lesquels constituent une preuve supplémentaire de son existence et de l'infini tourment qu'il entraîne :

« « Il y a un enfer ; et j'y suis ! » Voilà les paroles de quelqu'un qui « en est revenu » ».

Quitte à contrevenir ainsi à l'un des fondements infernaux – celui selon lequel on ne revient pas de l'enfer – Mgr de Ségur invoque le récit exceptionnel d'apparitions outre-tombe de sorte à rendre l'enfer plus crédible et susciter plus encore la crainte des fidèles. Cet ouvrage se veut être conjointement une réaction virulente de l'auteur aux détracteurs de l'enfer, ou plus largement de l'Eglise, que sont notamment les philosophes des Lumières, lesquels se feraient tout compte fait les chantres d'une forme paradoxale d'obscurantisme en niant la réalité de l'enfer. Outre les preuves de cette dernière, Mgr de Ségur s'efforce en définitive de défendre une justice absolue, en faisant valoir l'indispensabilité de ce dogme.

A cet égard, il n'est pas le seul à promouvoir la fonction sociale effective de l'enfer, sans lequel « ce sera[it] le chaos »<sup>139</sup>. Pour cette raison, l'imagerie infernale contenue dans les sermons et discours du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'instar de l'ouvrage de Mgr de Ségur, s'attachent à souligner l'importance du jugement individuel, encourageant par ce biais une piété intimiste, et déterrante du même coup le paradigme de la « mauvaise conscience ». L'enfer se campe dans ces missions terroristes comme le ressort nécessaire du bon fonctionnement de la société en assurant le moyen de tempérer la nature humaine.<sup>140</sup> Pour ce faire, les sermons sur l'enfer qui prospèrent alors ne font pas l'impasse sur les analogies, quoi que résolument impuissantes, entre les souffrances terrestres et infernales, insistant tout compte fait sur l'inconcevabilité et l'incomparabilité

---

<sup>138</sup> Le dogme infernal s'extrait pour Ségur de la sphère de l'invention, en ce que la raison humaine ne peut accueillir la conception d'une telle situation. La soustraction de cette paternité humaine confère à juste titre un supplément de terreur à l'enfer comme dogme fondamentalement divin.

<sup>139</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 335.

<sup>140</sup> Considérer la crainte comme instrument social : c'est précisément ce que préconise le philosophe Hobbes dans *Le Léviathan*. Le souverain doit justement inspirer l'effroi dans la mesure où la loi naturelle seule ne suffit pas à contraindre et à faire obéir. En cela, si la loi constitue une limite, c'est le souverain qui incarne une force contraignante, la même qui dissuade de transgresser cette limite. En somme, c'est la contrainte et la crainte qu'inspire la punition qui confèrent à la loi son efficacité, là où l'impunité empêche de penser une coexistence des hommes.

de ces différentes peines. Dans ces sermons d'épouvante, l'imagerie infernale esquisse en définitive plus un *status* qu'un *locus*, garantissant par-là même une aura de mystère sur la représentation de l'enfer.

Ce n'est donc pas que la crainte mais bien la terreur que ces prédicateurs entendent faire naître chez les fidèles, remaniant ce faisant les rouages de la pastorale de la peur telle que la décrivait Jean Delumeau ; néanmoins, les membres du clergé à l'initiative de cette « peur forcée jusqu'à l'épouvante »<sup>141</sup>, contrairement à certains missionnaires des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, terrorisent pour garder la mainmise sur des réalités sociales de plus en plus tournées vers des idées nouvelles. Si les effets d'une telle instrumentalisation de l'imagerie infernale et de ces démonstrations sont difficilement quantifiables, il semble que ses répercussions sur la croyance sont quant à elle notables : certes, nombreux sont les fidèles qui demeurent imprégnés par le dogme infernal et l'affermissement du statut de l'enfer ; ceci étant, cette entreprise apologétique témoigne parallèlement du scepticisme de la société. Que reste-t-il en effet de dogmatique dans une vérité universelle dont on exige des preuves formelles ? Dès lors que l'on cherche à prouver que l'enfer existe, il semble que ce dernier, en peine de crédibilité, soit en passe d'être désacralisé. Surtout, « ce durcissement est en même temps fossilisation »<sup>142</sup> : en exaltant tous les aspects du dogme et en le renforçant, c'est une doctrine encore plus inadaptée à son temps qui émerge tout compte fait et qui pèche par excès en accentuant précisément ce qu'on lui reprochait.

« L'Eglise a fabriqué à cette époque l'un des plus beaux fossiles de l'histoire des mentalités ».<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 339. A propos de l'influence du curé d'Ars sur les fidèles.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 329-330.

## C. Un enfer séculier : l'intronisation d'un Dieu d'amour

« L'humanité finira comme elle voudra »<sup>144</sup>

Alors que les missions terroristes précédemment décrites font la part belle à une « surculpabilisation »<sup>145</sup> de la population, comme l'avaient fait avant elles des siècles de pastorale de la peur, une autre tendance spirituelle tend parallèlement à tempérer le poids de la menace infernale comme aiguillon existentiel. En relativisant la force de cet instrument contraignant *stricto sensu*, c'est le libre arbitre des hommes qui se voit réhabilité. Ce glissement répond en réalité à une mutation des sensibilités à l'œuvre sur l'ensemble du XIX<sup>e</sup> siècle, laquelle correspond à un adoucissement de la doctrine catholique et à un changement de paradigme : l'on passe alors de la célébration d'un Dieu vengeur, tel qu'il est consacré par la pastorale de la peur, à un Dieu d'amour – bien que ces deux tendances coexistent jusqu'au premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle. Prenant acte du déclin de la croyance en l'enfer, *a fortiori* en cet enfer culpabilisant et terrifiant de plus en plus inadapté aux progrès contemporains, une branche du clergé change donc de stratégie pour conserver un lien avec la société. De plus, face à l'apologie d'un dogme aussi alarmiste que disproportionné, les questions fusent de plus en plus chez les fidèles, notamment sur la légitimité de telles souffrances et de l'éternité des peines, ou plus matériellement sur la localisation de l'enfer. En résumé, ce « dogme de foi catholique définie »<sup>146</sup> n'est manifestement plus un acquis, ce qui n'a pas manqué d'inquiéter le clergé, en témoigne *L'Ami du clergé*, revue hebdomadaire fondée en 1878 qui entend parachever l'enseignement ecclésiastique.<sup>147</sup>

En dépit d'un climat de scepticisme, la question du nombre des damnés demeure pour beaucoup une préoccupation centrale, indiquant malgré tout la survivance d'une inquiétude quant à l'enfer. Ce questionnement en amorce d'autres, symptomatiques du siècle, quant au purgatoire et au salut de l'âme. Si *L'Ami du clergé* apporte des réponses manifestes de sa résolution « à maintenir des schémas anciens dans leur intégralité, envers

---

<sup>144</sup> GRATRY Alphonse, *La morale et la loi de l'histoire*, Paris, Douniol/Lecoffre, 1871 (2<sup>e</sup> éd.), t. 2. Cité par Guillaume CUCHET, dans les « Trois aspects de la crise des représentations de l'action de Dieu ... », *op. cit.*, p. 19.

<sup>145</sup> DELUMEAU J., *op. cit.*, p. 10.

<sup>146</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 354.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 341.

et contre l'évolution des mentalités »<sup>148</sup>, d'autres membres du clergé séculier prennent un tout autre parti. A compter des années 1820 et 1830, en réaction à l'intransigeance du jansénisme et faisant état de l'échec relatif de la pastorale de la peur sous la Restauration – échec qui plus est renforcé par des élans anticléricaux populaires – des prédicateurs substituent donc au rigorisme et à une « théologie féroce »<sup>149</sup> une doctrine assouplie, empreinte d'indulgence et de miséricorde. Parallèlement, se développe une nouvelle thèse, celle du plus grand nombre des élus : c'est alors un enfer plus adapté aux sensibilités sociales, affectives et spirituelles qui se fait jour dès le second XIX<sup>e</sup> siècle, autrement dit un compromis entre la doctrine et les conjonctures.<sup>150</sup> La pastorale fait face à un défi, celui de ne pas révolter les fidèles par la propagation de messages implacables. Resurgissent dès lors les discours de Saint Alphonse de Liguori, prélat italien du XVIII<sup>e</sup> siècle : sur le modèle de *La Voie du Salut* publié en 1766, c'est l'intronisation d'un Dieu d'amour que consacre cette forme de pastorale. Ainsi, le chapitre 57 dudit ouvrage intitulé « Les peines de l'enfer sont des peines sans mélange » est-il introduit par la description du sort des damnés, tableau au plus proche des peines infernales mettant en relief des souffrances vraisemblables. Néanmoins, l'auteur poursuit cette peinture inquiétante par de l'uchronie, plébiscitant en proportion la miséricorde de Dieu :

« Ce sort serait le mien, ô mon Jésus, si vous m'aviez fait mourir, quand je me trouvais en état de péché. Mon bien-aimé Rédempteur, je ne refuse pas de souffrir, mais je veux vous aimer. »<sup>151</sup>

L'auteur confronte somme toute les tourments infernaux à la grandeur et l'amour d'un Dieu l'ayant précisément sauvé de l'enfer.

« « Seigneur, j'ai mis ma confiance en vous ; que jamais je ne sois confondu ! » (Ps 31/30, 2). Je sais que j'ai souvent mérité l'enfer, mais je sais aussi que vous ne voulez pas la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie. Mon Dieu, je ne veux pas être un pécheur obstiné, de toute mon âme je me

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>149</sup> Propos de Joseph de Maistre, cité par CUCHET Guillaume, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005, p 41.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>151</sup> Saint Alphonse-Marie de Liguori, *La Voie du Salut*, Chapitre 57 « Les peines de l'enfer sont des peines sans mélange », 1766, livres-mystiques.com. Disponible sur : <https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Ligori/voiedusalut.htm>

repens de vous avoir offensé ; je vous aime plus que moi-même ; rendez-moi la vie, la vie de votre sainte grâce. »<sup>152</sup>

Après avoir pris en pitié le sort des damnés, Liguori donne à voir une figure d'indulgence à même de sauver tout homme enclin à se repentir. Si persiste une imagerie de l'enfer que l'on ne peut que craindre, l'auteur contrebalance la matière infernale par le potentiel miséricordieux d'un Dieu d'amour, avant d'invoquer en dernier lieu deux figures de compassion, que sont le Christ et la Vierge Marie. En définitive, si ce texte voit la coexistence d'un discours sur l'enfer avec une imagerie inquiétante, ce n'est plus un Dieu vengeur à l'initiative d'une justice absolument implacable, voire cruelle, qui en émane. L'homme multiplie dès lors les occasions d'être sauvé.

Ce discours court sur l'ensemble du XIX<sup>e</sup> siècle et imprègne tout un pan de la société, en témoignent notamment, même du côté de l'Eglise réformée, les discours du pasteur Auguste Grotz. Dans son troisième volume de *Près de Dieu : méditations et prières pour le culte domestique et le culte privé*, l'auteur déplore à juste titre une mécompréhension de la question du salut, puisque :

« Pour les uns, le salut consiste à échapper aux tourments de l'enfer et à goûter des jouissances grossières qui rappellent le paradis des païens et des juifs, et ce salut on l'obtient, ou, selon l'expression vulgaire, on « gagne le ciel », par la soumission absolue à son directeur »<sup>153</sup>

Par conséquent :

« On confond la croyance, simple adhésion ou soumission de l'esprit, avec la foi qui est force et vie de l'âme, [...] Il faut sortir de ces notions étranges, parfois révoltantes, du salut et des moyens de l'obtenir. »<sup>154</sup>

L'auteur rejette ici en bloc le rôle de l'enfer comme instrument de conversion, lequel détournerait tout compte fait de la foi véritable ; par-là, il critique conjointement les pratiques de direction de conscience dogmatiques, qu'il juge contre-productives. L'enfer

---

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> GROTZ Auguste, *Près de Dieu : méditations et prières pour le culte domestique et le culte privé, Volume 3*, Paris, Librairie Fischbacher, 1895-1902, Bibliothèque Carré d'art, Nîmes, FP\_S\_0436\_3, p. 118.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 119.

apparaît ici comme un objet mort, caduque, dont seul un usage pernicieux teinté de superstition justifie encore l'existence. Grotz va même jusqu'à faire de cette scorie théologique la cause d'un éloignement de Dieu. Ainsi associe-t-il la peur et l'enfer à une croyance certes, mais non à la foi, laquelle réside en l'élévation désintéressée de l'âme vers un Dieu d'amour.

« N'ayons ni la peur puérile et superstitieuse de l'enfer, ni le désir non moins puéril et superstitieux d'un certain paradis, mais le tourment de la sainteté, mais le désir ardent, constant, invincible du pardon et de la communion bénie avec Dieu, et laissons au maître du temps et de l'éternité le soin de l'avenir. ».<sup>155</sup>

En résumé, c'est ce paradigme du triomphe du Dieu d'amour<sup>156</sup> dans sa version contemporaine qui a « déplaibilisé » [...] tout l'ancien discours sur le châtement, la souffrance rédemptrice et l'épreuve »<sup>157</sup>. Si l'examen des effets de ces discours hétéroclites exige une certaine prudence, en ce que les supports documentaires – catéchismes, sermons, images – et leur localisation en conditionnent éminemment la réception<sup>158</sup>, s'observe néanmoins un double processus quant à l'imagerie infernale : d'une part, l'enfer ecclésiastique s'incarne dans des formes virulentes ou fossilisées, conservatrices, les mêmes qui amorcent une phase de déchristianisation jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle ; d'autre part, le renouvellement de l'imagerie infernale instigue un regain de spiritualité qui prend une autre forme en trouvant son aboutissement en dehors d'un catholicisme traditionnel.

---

<sup>155</sup> GROTZ Auguste, *Avec Dieu et le Christ. Sermons*, Nîmes, Lavagne-Peyrot, 1891, Bibliothèque Carré d'art, Nîmes, FP\_S\_0435\_1, p. 224.

<sup>156</sup> Ce « triomphe » doit toutefois être relativisé, dans la mesure où subsistent sporadiquement des résidus d'une forme de pastorale de la peur et les discours d'une éducation rigoriste jusqu'à la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>157</sup> CUCHET G., « Trois aspects de la crise des représentations de l'action de Dieu ... », *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>158</sup> Voire ces supports et la tonalité du discours qui s'y fait entendre ne s'adressent tout simplement pas au même auditoire.



## **CHAPITRE 2 : L'ENFER EST MORT, VIVE LES ENFERS ! VERS UNE DESINFERNALISATION DE L'IMAGERIE INFERNALE ET DE LA SOCIETE**

---

Si l'on a généralement assimilé le XIX<sup>e</sup> siècle à celui des vivants, « de la modernisation industrielle, sociale, culturelle, politique », l'on a eu tendance à occulter une autre réalité de ce siècle, qui est assurément celui « des morts, du cimetière, du spiritisme et du purgatoire ».<sup>159</sup> Ce sont là autant de composantes funestes auxquelles s'adosent pourtant le quotidien, les pratiques et les préoccupations de nombre de Français au sortir de l'Ancien régime. La période cristallise effectivement un renouveau à échelle des sensibilités, le même qui autorise Guillaume Cuchet à parler de « révolution affective du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>160</sup>, et qui influe parallèlement sur la naissance, la recrudescence et le déclin de certaines croyances. Justement, là où décline la croyance en l'enfer croît celle du purgatoire, plus rassurante puisque moins radicale, et émergent d'autres pratiques, aussi superstitieuses soient-elles. Dès lors, l'on se met à chérir ses morts, lesquels acquièrent un statut et la capacité d'échanger avec les vivants. Affleure somme toute une croyance spirite dans laquelle il est possible de communiquer, voir, parler, sinon toucher les trépassés, pour franchir enfin la barrière qui désunissait autrefois les morts des vivants. Ces bouleversements superposés de l'enfer traditionnel qu'incarnent les images et textes suivants sont donc d'abord motivés par un renouveau spirituel et théologique, esquissant *in fine* une croyance, une imagerie et, à terme, une société en passe d'être désinfernalisée.

### **I. REMODELER L'IMAGERIE INFERNALE**

#### **A. Triomphe du purgatoire et avènement du culte des dévotions**

Émerge ainsi au début du XIX<sup>e</sup> siècle un culte singulier, une fascination sinon nouvelle, du moins exacerbée, pour la mort et les défunts. Entre « culte des morts »,

---

<sup>159</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 25.

que Guillaume Cuchet désigne comme « ce culte du souvenir et de la tombe qui était l'un des ancrages culturels les plus forts de la société française de l'époque »<sup>161</sup>, et résurgence du purgatoire, le dogme infernal ne fait plus cavalier seul parmi les croyances fixant un cadre à l'au-delà. A juste titre, cette dernière notion fait son entrée sous la plume d'Ernest Renan pour s'ancrer dans les imaginaires collectifs et individuels des hommes et des femmes du XIX<sup>e</sup> siècle : quel que soit le profil socio-économique de ces derniers, en société, on admet aisément cette nouvelle projection, aussi floue soit-elle selon le clergé, précisément parce qu'elle répond aux préoccupations domestiques, affectives, spirituelles et sociales contemporaines. La conception de l'au-delà confère ainsi la possibilité de penser un ersatz de vie terrestre, le prolongement d'un terrain connu ; *a fortiori*, pour bon nombre de croyants, le purgatoire devient corollairement le lieu où convergent tous les défunts.

Si coexistent toujours des conceptions traditionnelles de l'enfer, aussi différentes soient-elles d'ailleurs, au lendemain de la Révolution – en témoigne la typologie de textes religieux précédemment analysée – le dogme infernal subit au même moment les secousses de nouvelles conceptions, plus accommodantes, pour ne pas dire plus modernes. Bien que ces dévotions n'éradiquent pas la croyance en l'enfer, encore vive pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, elles modifient considérablement les représentations mentales de la mort de bon nombre d'hommes et de femmes : de plus en plus, on s'inquiète non plus seulement de sa propre mort mais de celle de ses proches, dont la réunion post-mortem devient une préoccupation essentielle. En sus, chez beaucoup, la mort n'est plus guère perçue comme une fin en soi, mais comme une étape, dès lors nettement moins effrayante que ce que des siècles de pastorale de la peur avaient pourtant cherché à démontrer. Plus que d'un nouveau rapport au dogme infernal, c'est d'une histoire de la mort et de ses représentations dont il est question.

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 23.

## 1. Le « culte des morts »<sup>162</sup> à l'aune d'un renouveau de l'affectivité

C'est bel et bien un nouvel état d'esprit vis-à-vis des défunts et de la mort qui s'établit au lendemain de la Révolution, en témoigne l'instauration d'un cadre juridique inédit : cette « révolution du cimetière »<sup>163</sup> prend racine dans la prononciation du décret du 23 prairial an XII, soit du 12 juin 1804, qui fixe les grands principes de la police des cimetières. Depuis lors, et sur la base de l'ordonnance royale du 10 mars 1776, il devient interdit d'inhumer les défunts dans les églises, et les municipalités se voient contraintes de transférer leurs cimetières en dehors des limites urbaines.<sup>164</sup> Philippe Ariès voit dans ce texte de référence la pierre angulaire de ce qui s'apprête alors à devenir le « culte des morts ».<sup>165</sup> A cela s'ajoute un autre décret, prescrivant quant à lui un nouveau mode d'inhumation consistant en des fosses séparées et renouvelées tous les cinq ans. Alors que l'éloignement des défunts du cœur des agglomérations atteste une meilleure prise en charge de ces derniers, ces considérations juridiques catalysent en fait l'apothéose<sup>166</sup> de ce culte fondé sur le souvenir. Surtout, c'est une véritable préoccupation funeste et domestique qui se fait jour, ce dont Napoléon III, sous le Second Empire, ne tarde pas à profiter, par démagogie : ainsi met-il sur pieds en 1852, à Paris, l'institution des « aumôniers des dernières prières », de sorte à accompagner les familles en deuil au bords des fosses communes. Dès lors, le défunt est de plus en plus souvent entouré d'un cortège entre l'église et le cimetière, là où son cadavre était jadis abandonné à la famille ou aux fossoyeurs. Les familles des défunts s'attachent particulièrement à leur bâtir une nouvelle demeure : cette tombe, chère aux proches, devient le recueil des dernières prières.<sup>167</sup> Se dessinent tout compte fait de véritables « villes des morts »<sup>168</sup> aux abords des cités, autour desquelles s'articulent également de nouvelles pratiques toujours plus fréquentes sous le Second Empire : fleurs à la main, quelle que soit la classe sociale, l'on s'en va au cimetière visiter ses morts.

---

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> CUCHET G., « La communication avec l'au-delà au XIX<sup>e</sup> siècle... », *op. cit.*, p. 46.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> A noter que si le succès du « culte des morts » culmine pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, cette croyance faisait déjà son entrée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans les strates supérieures de la société, alors que l'on décidait d'écarter les défunts des centres-villes. Inauguré en 1804, le cimetière du Père-Lachaise est l'une de ces nouvelles nécropoles urbaines en périphérie.

<sup>167</sup> CUCHET G., « La communication avec l'au-delà au XIX<sup>e</sup> siècle... », *op. cit.*, p. 47.

<sup>168</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 26.

« [...] la concession, si possible perpétuelle, et le tombeau sont devenus un idéal social. »<sup>169</sup>

Ce nouveau rapport aux morts ne connaîtrait pas un tel succès sans une mutation analogue à échelle des sensibilités, sans cette « révolution affective » qu'identifie Guillaume Cuchet. Il fallait en effet, pour observer un tel changement dans la considération des défunts, que s'opère en amont une métamorphose au cœur des relations entre les vivants, plus spécifiquement dans la sphère domestique. Le déploiement de l'affectivité au sein de la famille influe nécessairement sur la conception intime de la perte d'un proche : dans les faits, un tel développement substitue au conventionnalisme et à la rigueur formelle du deuil un sentiment d'affliction rendant la perte éminemment plus douloureuse.<sup>170</sup> Le deuil se mue dès lors en rite social, incarné notamment dans des codes vestimentaires ou la préparation de funérailles ; ces manifestations extérieures du deuil sont finalement autant de moyens d'assurer un lien pérenne entre le défunt et sa famille. Pour le dire autrement, l'extériorisation de la douleur résultant de la disparition d'un proche permet somme toute de prolonger l'existence de ce dernier. En définitive, c'est au moment où les hommes se sont mis, dans l'ensemble, à aimer leurs proches différemment, qu'ils ont simultanément commencé à aimer leurs morts. Tout naturellement, au XIX<sup>e</sup> siècle, la disparition d'un pair est par conséquent envisagée non plus comme un accident mais une perte, que soulage la perspective d'une retrouvaille future dans l'au-delà.<sup>171</sup> Affleurent du même coup des tombeaux de famille sous la forme tantôt de chapelle, tantôt de petites maisonnées : une fois de plus, on tâche de construire aux défunts un « chez soi »<sup>172</sup> susceptible de les maintenir dans un environnement proprement terrestre.

Si le culte des morts investit d'abord les villes à l'édification du cimetière du Père-Lachaise en 1804, jusqu'au dernier tiers du siècle, il atteint également les zones rurales les plus déchristianisées, où s'organisent concessions, funérailles et

---

<sup>169</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Univers historique », 2012, p. 25.

<sup>170</sup> CUCHET G., « La communication avec l'au-delà au XIX<sup>e</sup> siècle... », *op. cit.*, p. 48.

<sup>171</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 342.

<sup>172</sup> Formule employée par Victor Bettencourt dans « Le tombeau de famille, *Homestead* des Morts. », *Revue du clergé français (RCF)*, 1<sup>er</sup> janvier 1909, LVII, n° 339, p. 103. Cité par G. CUCHET dans *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 26.

tombeaux. De même, ainsi que le signale annuellement la presse sous le Second Empire, à la ville comme à la campagne, les périodes de fêtes liées au culte des morts, tels la Toussaint ou les Rameaux, suscitent un engouement sans pareil chez les Français.<sup>173</sup> Ainsi se rassemblent-ils en grande pompe dans des églises et des cimetières alors plus fréquentés qu'à Noël ou Pâques. Force est ici de constater, et le clergé de l'époque n'a pas manqué de le faire, que le culte des morts attire plus que les cérémonies traditionnelles catholiques. Outre ce bilan ingrat, c'est un problème d'ordre théologique que soulèvent parallèlement bon nombre de théologiens et prédicateurs, lesquels s'astreignent, bon gré mal gré, à composer avec ce désir nouveau de « se retrouver au ciel en famille »<sup>174</sup>. Ainsi incorporent-ils au cœur de leurs sermons et de la doctrine traditionnelle ces velléités sensibles et domestiques contemporaines, que le succès du jésuite François Blot, *Au Ciel on se reconnaît*, vient entériner en 1863. Si ce culte suscite des débats internes dans l'Eglise, il n'est pourtant pas profane, comme le rappelle Guillaume Cuchet, dans la mesure où il repose sur la croyance en une vie future ; en revanche, il s'émancipe clairement d'une composante fondamentale de la doctrine chrétienne, à savoir le salut, tout comme il tend à se départir d'une topographie traditionnelle de l'au-delà.<sup>175</sup> C'est dans ces caractéristiques que résident de nombreuses dissensions au sein même des croyances et pratiques catholiques. Certes, le clergé distingue nettement la religion traditionnelle du culte des morts ; néanmoins, un pan de l'Eglise voit dans cette nouvelle dévotion la clé d'une entreprise de récupération des fidèles, « la base d'une reconquête des vivants par les morts »<sup>176</sup>. L'idée ne cesse d'ailleurs de se répandre, en témoigne les déclarations suivantes dans *L'Echo du Purgatoire*, en 1901 :

« Cette dévotion aux défunts paraît être l'un des points d'attache robustes qui retient une foule de dévoyés à la foi de leurs pères. En France, elle semble indéracinable : là gît une de nos grandes espérances du salut ».<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> Selon les agents de la Préfecture de police, c'est près de 500 000 parisiens qui se rendent au cimetière le 2 novembre au début du XX<sup>e</sup> siècle. A ce sujet, voir G. CUCHET, *Le crépuscule du purgatoire*, op. cit., p. 29.

<sup>174</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, op. cit., p. 26.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>177</sup> *Echo du Purgatoire*, 1901, p. 329. Cité par G. CUCHET dans *Le crépuscule du purgatoire*, op. cit., p. 31.

En résumé, c'est à des fins manifestement stratégiques que la prédication religieuse véhicule ce culte moderne : à terme, il s'agit pour le clergé de ramener les fidèles sur les sentiers de l'Eglise, lesquels sont toutefois contraints de se moderniser pour continuer à être empruntés. Dans les faits, prenant acte avant tout du désir contemporain de retrouvailles familiales post-mortem, assise du culte des morts, le clergé réinvestit et exploite la doctrine rassurante du purgatoire pour donner naissance à un culte inédit et reconnu : la dévotion aux âmes du purgatoire.

## 2. Fortune du dogme consolateur : la dévotion aux âmes du purgatoire

« [...] le besoin de communication avec l'au-delà au XIX<sup>e</sup> siècle (avec les morts beaucoup plus qu'avec Dieu ou ses serviteurs) fut d'autant plus intense que ses représentations traditionnelles étaient devenues plus problématiques et que cette incertitude, à l'heure où l'on espérait plus que jamais retrouver les siens dans l'au-delà, avait besoin d'être compensée. »<sup>178</sup>

C'est précisément pour satisfaire ces mutations à échelle des sensibilités et cette nouvelle conception de la mort et de l'au-delà que le clergé réhabilite une croyance pourtant ancienne, celle du purgatoire. Alors que la doctrine catholique conditionne l'accès au ciel par un jugement particulier, depuis la période médiévale, le purgatoire constitue ce lieu de négociation où s'affirme un compromis expiatoire entre les réclamations d'ordre affectif des défunts et la justice divine. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la question des fins dernières est ravivée, notamment à travers la contestation de la radicalité d'un enfer qui séparerait irrémédiablement les vivants des morts, ne laissant aucune possibilité de communication ensuite. Les années 1850 cristallisent ainsi un véritable renouveau du purgatoire, en ce que ce dernier réduit les incertitudes et les inquiétudes liées au salut, tout en consolant les vivants de la perte de leur proche.<sup>179</sup> C'est donc pour composer avec les revendications contemporaines que le clergé s'en remet aux vertus apaisantes et réunificatrices du purgatoire, instillant le passage, chez bon nombre de croyants, du culte des morts à celui des âmes du purgatoire, de la déférence aux « pauvres défunts » à celle des « pauvres âmes »<sup>180</sup>. De même que le culte des morts se voulait être un culte au souvenir, de

---

<sup>178</sup> CUCHET G., « La communication avec l'au-delà au XIX<sup>e</sup> siècle... », *op. cit.*, p. 44.

<sup>179</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 32.

même, la pierre de touche du culte du purgatoire est la peur de l'oubli : par là même, le souvenir se voit réhaussé au statut de « concept théologique ».<sup>181</sup>

« [...] Et l'oubli nous attend au-delà de la tombe comme punition »<sup>182</sup>

En somme, l'Eglise endosse un rôle à la fois déterminant et exclusif : celui d'assurer la mémoire du culte des morts.

La conjoncture a éminemment favorisé ce glissement dévotionnel et cette « recharge » du purgatoire, pour reprendre la formule d'Alphonse Dupront<sup>183</sup>. Ainsi qu'il a pu être évoqué en troisième partie du chapitre 1 de ce travail, resurgit dans l'instruction religieuse comme dans les croyances de manière générale un élan ultramontain, qui promeut la consécration d'un Dieu d'amour empreint d'indulgence. Ainsi les croyances se couplent-elles à cette piété populaire, italianisante et sensible. Corollairement, on l'a vu, s'observe un déclin certain de la prédication sur l'enfer, dont l'efficacité est de plus en plus discutable. Il convient cependant de noter que cette baisse doit être examinée de manière contextuelle et localisée, et que loin de répondre à une désinfernalisation à grande échelle, les prédications varient considérablement selon les supports et l'auditoire. Ceci étant, et malgré les césures, nombreux sont les croyants qui « communient [...] dans la sainte horreur de l'enfer »<sup>184</sup>. Par ailleurs, la naissance du purgatoire témoigne de l'accession de nouveaux schémas de représentations, qui substituent à un système binaire un modèle ternaire.<sup>185</sup> Ce glissement s'accompagne conjointement d'une montée de l'individualisme et d'un affermissement du rôle du jugement particulier dans les fins dernières ; cette réhabilitation est indissociable, au demeurant, de l'essor des pratiques de piété individuelles. De même que l'on prend de plus en plus en considération la singularité de chaque être et de ses actes dans la sphère

---

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> Archives de l'archiconfrérie de Notre-Dame du Suffrage (A.A.N.D.S) : *Pieuse Confrérie de Notre-Dame-du-Suffrage (1<sup>er</sup> novembre 1857). Registre contenant les délibérations de tous les actes importants de la confrérie*, p. 50-51. Citée par CUCHET. G., dans *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>183</sup> BOUTRY P., « Le concept de ‘recharge’ dans l'œuvre d'Alphonse Dupront », dans *Journée d'études de la Société d'histoire religieuse contemporaine de la France*, 1<sup>er</sup> octobre 2000. Cité par CUCHET G., dans *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>184</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 15.

religieuse, de même, le droit pénal marque d'un sceau pérenne l'avènement de « l'individu » *stricto sensu* en donnant désormais l'opportunité de s'amender, en s'adaptant, en somme, à chaque idiosyncrasie. Dès lors, dans le cadre judiciaire, dont la conception des fins dernières se fait l'écho, on préfère à une justice absolue, implacable et universellement radicale, une justice plus géométrique, proportionnelle aux mérites ou démérites de chacun.

Au regard de la dilatation du purgatoire, l'abbé Louvet déplorait en 1880 que :

« En France, [...] on a vu presque sans transition succéder au Dieu étroit et dur du Jansénisme la figure d'un Dieu *bon enfant* avec qui il n'y a pas à se gêner [...] La même sensiblerie qui nous fait rayer la peine de mort de nos codes nous forge un christianisme *fin de siècle* dans lequel l'enfer n'existe plus que pour les pires scélérats, et qui a d'ailleurs comme pour le baigneur ses jours de relâche. Quant au Purgatoire, ce n'est plus qu'une salle d'attente plus ou moins confortable, dans laquelle les âmes s'arrêtent quelques instants, avant de prendre *l'express* pour le ciel. »<sup>186</sup>

Dans sa plainte, l'abbé Louvet revient justement sur le déploiement d'une thèse sur laquelle repose le succès de la doctrine du purgatoire : celle du « grand nombre des élus ». D'un point de vue purement doctrinal donc, la quasi-totalité des hommes est susceptible d'être sauvée en se rendant au purgatoire. Cette destination est d'autant plus facilitée qu'à l'heure où la place de la religion catholique est fragilisée dans la société française, le respect des pratiques les plus élémentaires est promu par l'Eglise au rang de gage du salut.<sup>187</sup> En conséquence, le dogme infernal ne peut que perdre de sa vigueur, dans la mesure où, en tout état de cause, l'on se sent de moins en moins menacé. En cela, on peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure l'enfer traditionnel peut véritablement survivre à la disparition de son corollaire, la pastorale de la peur :

« Plus s'affaiblit la croyance en l'enfer, plus doit grandir celle du purgatoire »<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> LOUVET Louis-Eugène, *Le Purgatoire d'après les révélations des saints*, Paris, 1880, p. VII. Cité par CUCHET G., dans *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>187</sup> CUCHET G., « La communication avec l'au-delà au XIX<sup>e</sup> siècle... », *op. cit.*, p. 50.

<sup>188</sup> REYNAUD Jean, « Purgatoire », dans *Notes inédites et extraits*, Paris, 1892, p. 1. Cité par CUCHET G., dans *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 43.

A juste titre, la prédication, notamment sous le Second Empire, donne à entendre un ton feutré, non plus inquiétant mais susceptible de résonner chez la majorité des catholiques d'alors : le clergé se doit en fait de trouver des moyens pédagogiques pour marquer les esprits, sans toutefois les révolter, ce à quoi correspond cette tendance quasi démocratique « à ouvrir plus largement les portes du ciel ». <sup>189</sup> La même doctrine ne tarde pas à être diffusée dans des sermons par des membres du clergé, parmi lesquels se campent des spécialistes et théologiens du purgatoire. Dans les années 1850, la doctrine trouve parallèlement un point d'ancrage dans des textes de référence, tel le manuel de l'abbé Gaduel en 1852 ou l'emblématique *Tout pour Jésus* du directeur de l'Oratoire de Londres, Frederick William Faber, publié en 1854. Véritables succès éditoriaux, tant auprès des fidèles que de nombreux zéloteurs se chargeant ensuite d'en propager les grandes lignes, ces ouvrages jettent les bases d'une doctrine à l'ampleur inédite. C'est une entreprise de diffusion doctrinale qui s'établit en fait, en témoigne la multiplication de bulletins du purgatoire et l'élaboration d'un écosystème de curés, chanoines honoraires et professeurs de séminaires revêtant un rôle de prédicateur. La littérature pieuse constitue enfin un moyen de communication de la doctrine au sein même de l'Eglise, à destination des membres les plus modestes. <sup>190</sup>

A ce sujet, si le purgatoire prend corps dans des représentations variées entre l'époque médiévale et le XIX<sup>e</sup> siècle, cette dernière période accouche elle aussi, dans le même temps, d'une imagerie protéiforme. Cette différenciation s'opère en réalité suivant les auditoires pour finalement forger différents imaginaires : le purgatoire confine tantôt à l'enfer, tantôt au ciel. En définitive, selon le degré d'infernalisation de ces visions répandues par l'Eglise, persistent d'une certaine manière les traces d'un enfer, y compris là où le purgatoire s'est impatronisé. C'est précisément un purgatoire infernal que dévoilent les missions terroristes du XIX<sup>e</sup> siècle, comme il en demeure encore jusqu'au siècle suivant : en effet, dans la continuité de la pastorale de la peur, on invoque des attributs infernaux pour susciter l'effroi. La durée du feu matériel, qui agit aussi bien en enfer que dans le purgatoire, varie alors selon la gravité des fautes. D'ailleurs, certains théologiens du purgatoire fixent en moyenne entre trente et quarante ans cette durée. La distinction entre les supplices

---

<sup>189</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, op. cit., p. 40.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 62.

du purgatoire et ceux de l'enfer semble alors bien tenue. De même, dans le discours ambiant, on situe le purgatoire et l'enfer au centre de la terre.<sup>191</sup> Ce type de description domine dans les milieux réceptifs, notamment dans les communautés religieuses. Du reste, dans la majeure partie des prédications, on détaille assez peu les contours du purgatoire, si bien que les fidèles demeurent en réalité assez insensibles à ce type de description, qui demanderait d'être véritablement amplifiée pour être efficace. Le discours varie donc significativement selon son auditoire.

L'imagerie du purgatoire qui s'affirme plus franchement au cours du siècle est autant, sinon moins, celle d'un lieu de souffrances que de joies – tendance que Gabrielle et Michel Vovelle font remonter au Concile de Trente, lequel assignait le purgatoire à un fait significatif de la sensibilité<sup>192</sup>. Dès la fin du XV<sup>e</sup> siècle, cette conception se manifeste dans les écrits de la mystique Catherine de Gênes, chez qui le purgatoire n'est plus l'apanage des coupables :

« Les âmes jouissent d'un plaisir extrême, et en même temps elles souffrent d'un si (aussi) grand tourment sans que ces deux choses s'entrecombattent ou s'entredéchirent ».<sup>193</sup>

En 1890, dans *Le Châtiment*, c'est sur le modèle de Faber que le père Félix situe les joies du purgatoire, soit « à la croisée paradoxale de la plus grande souffrance et du plus grand bonheur »<sup>194</sup>. Dans le passage suivant, l'auteur fixe à ce titre les traits de cette typologie doctrinale du purgatoire :

« Ah ! je pourrais vous dire ici, que ces souffrances, ce feu, ces supplices, au dire des saints Pères, sont comme les supplices, le feu et les souffrances de l'enfer ; oui, mais avec ces différences profondes qui séparent l'abîme de l'abîme, c'est-à-dire avec l'éternité de moins et avec l'espérance de plus, et surtout avec l'Amour dans son fond »<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>192</sup> ARIES Philippe, « Le Purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 38<sup>e</sup> année, n° 1, 1983, p. 156.

<sup>193</sup> Catherine de Gênes, *Le Purgatoire*, Chapitre XII « Comme la souffrance allie avec la joie au Purgatoire ». Citée par ARIES P., dans « Le Purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà », *op. cit.*, p. 156.

<sup>194</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>195</sup> *Le Châtiment*, Paris, 1890, p. 36. Cité par CUCHET G., dans *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 69.

Précisément, de la présence de cet Amour, qui constitue le fondement même du purgatoire selon Faber, et du rejet de l'éternité des peines résulte toute la singularité du purgatoire du XIX<sup>e</sup> siècle, et par là même les raisons de son succès. Dans sa description, l'auteur n'occulte pas les aspects proprement infernaux de ce purgatoire, que sont les supplices. En revanche, cette douleur est précisée : il n'est plus d'abord question de souffrances physiques, matérielles, ni même explicitement de feu ; mais bien plutôt de « l'inexprimable supplice, de cet Amour [celui de Dieu], le supplice de la *séparation* »<sup>196</sup>. En s'écartant d'une imagerie infernale traditionnelle, et en ouvrant ses portes à l'Amour – ce que n'admet pas l'enfer –, le purgatoire tend finalement à se rapprocher du ciel. De ce fait, on comprend que la croyance du purgatoire n'est pas fondamentalement universelle, de même que la doctrine et les pratiques qu'elle induit n'imprègnent pas uniformément et à la même vitesse les esprits de chacun. Néanmoins, entre 1885 et 1935 – cette seconde période étant le pendant de la Grande Guerre –, s'observent deux sommets dans les pratiques de la dévotion aux âmes du purgatoire.

La singularité de la croyance relative au purgatoire qui court sur le XIX<sup>e</sup> siècle, particulièrement depuis les années 1850, réside dans la destination de ce culte. En reprenant à son compte la doctrine du purgatoire pour son potentiel consolateur, le clergé amorçait en effet une nouvelle dévotion, quant à elle inédite : la dévotion aux âmes du purgatoire. C'est cette direction doctrinale qui justifie le mieux le succès tardif et sans précédent de la croyance au purgatoire, en ce qu'elle repose sur une communication entre les vivants et les morts, « qui serait autrement suspecte » selon Philippe Ariès.<sup>197</sup> Au croisement du culte des morts et de la religion catholique, cette dévotion assoit un système d'intercessions et de contractualité : on ne prie pas pour les âmes, on les prie. Ces mêmes prières de la part des vivants à destination immédiate des morts entendent secourir ces derniers des souffrances du purgatoire, tout comme elles permettent simultanément d'adoucir l'absence des défunts ; en quoi ceux-ci revêtent un rôle d'« intercesseurs à part entière »<sup>198</sup>. Non seulement l'affaîssement des frontières entre les vivants et les morts n'effraie plus guère, mais il est recherché. La doctrine s'érige sur des fondements bien concrets, que sont

---

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> ARIES P., « Le Purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà », *op. cit.*, p. 156.

<sup>198</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, *op. cit.*, p. 14.

notamment la création du système des Œuvres, la circulation de « suffrages » et de « grâces », lesquels informent tous autant, selon le père Alzon, « un heureux et fécond commerce dont les profits sont incalculables ».<sup>199</sup> Autrement dit, outre sa charge mémorielle, la dévotion aux âmes du purgatoire est éminemment commerciale. Partant, en reposant sur un échange de bons procédés :

« [le] potentiel de fixation [du purgatoire] est bien supérieur à celui de l'enfer et du paradis. Les damnés comme les élus, pour des raisons différentes, n'ont pas besoin de la prière des vivants, à la différence des âmes du purgatoire ».<sup>200</sup>

Par les pratiques d'intercessions qu'introduit le clergé, à l'instar des messes pour « le repos des âmes du purgatoire », ou encore – la liste étant non exhaustive – l'association aux œuvres du Suffrage<sup>201</sup>, le souvenir du défunt est garanti ; mais en sus, les vivants travaillent à la préservation de leur propre souvenir après leur mort. Ces pratiques dessinent somme toute une « théologie consolatrice » pour les vivants, tournée autant vers leurs proches défunts que vers leur propre existence post-mortem.

Toujours est-il qu'avec l'avènement du culte des morts et le triomphe de la dévotion aux âmes du purgatoire, le statut même des défunts a remarquablement évolué : depuis lors, les morts n'apparaissent plus guère comme des exilés, reclus ; leur souvenir est *a contrario* chéri pour continuer à exister. La démultiplication des pratiques de piété, qui plus est dans la sphère individuelle, n'est pas sans influence sur l'assimilation, l'adaptation, voire l'extrapolation de la doctrine catholique à l'aune des sensibilités de chacun. Tout compte fait, cet élan quasi libéral infusé dans la spiritualité d'alors conforte l'émergence de croyances, pratiques et représentations des fins dernières s'affranchissant peu ou prou des thèses ecclésiastiques.

---

<sup>199</sup> A.A.A. (Rome). C00824. Prédication aux collégiens de Nîmes (2 novembre 1878). Cité par CUCHET G., dans *Le crépuscule du purgatoire*, op. cit., p. 73.

<sup>200</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, op. cit., p. 32.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 115-128.

## **B. L'enfer absorbé et désinfernalisé par la culture populaire**

Par conséquent, cette mobilité outre-tombe n'est pas n'apanage des discours de l'Eglise. Certes le clergé est parvenu à reconquérir des fidèles en mettant au jour la dévotion aux âmes du purgatoire ; mais il est loin d'endiguer d'autres appropriations religieuses des fins dernières, plus folkloriques, sinon teintées de superstitions.

### ***1. L'imagerie infernale au service du folklore***

Comme il a été signalé plus haut, si l'enfer demeure un dogme dans l'esprit de nombreux croyants jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, force est de constater que dans l'ensemble, la société française tend à s'en départir. Moins menaçant, plus adapté à la modernité, le purgatoire prévaut dans la prédication. Toutefois, si le noyau de la peur s'est déplacé dans le discours ecclésiastique, en marge de ce dernier, des images font toujours la part belle à l'enfer. Il semble en effet qu'au moment où le dogme infernal chancelle, une imagerie *a priori* plus traditionnelle, c'est-à-dire plus inquiétante, souvent sans purgatoire, soit plus que jamais investie par la culture populaire.

Une partie du clergé condamnait déjà les risques de dérives superstitieuses de certaines pratiques religieuses, parmi lesquelles le trentain grégorien<sup>202</sup> – particulièrement onéreux, mais encore accessible aux plus modestes – perçu comme un symptôme de dégénérescence du culte des morts. En parallèle, avec la popularisation et la simplification des critères d'obtention des indulgences<sup>203</sup> sous le pontificat de Pie IX, les pratiques de piété, quelles qu'elles soient, sont toutes réhaussées au rang de bonnes œuvres salutaires dans l'esprit commun. Ainsi les croyances et pratiques se démultiplient-elles à l'aune des spécialités dévotionnelles

---

<sup>202</sup> La pratique consiste en la célébration d'une série de trente messes à destination d'un défunt, pendant trente jours consécutifs. A l'issue de cette période, le défunt est délivré du purgatoire.

<sup>203</sup> Dans le Code de Droit Canonique, l'indulgence désigne « la remise devant Dieu de la peine temporelle due pour les péchés dont la faute est déjà effacée, que le fidèle bien disposé, et à certaines conditions définies, obtient par le secours de l'Eglise qui, en tant que ministre de la Rédemption, distribue et applique avec autorité le trésor des satisfactions du Christ et des saints ». Disponible sur : <https://dioceseparis.fr/la-pratique-des-indulgences-et-la.html>

A partir des années 1860, on va jusqu'à élaborer des manuels à destination des consultants de la Congrégation des Indulgences, et d'autres à usage des fidèles, pour naviguer et se repérer parmi les critères d'indulgences.

locales, s'apparentant souvent plutôt à des superstitions.<sup>204</sup> La vie religieuse tend alors à se désuniformiser pour finalement se fragmenter en un panel de croyances et pratiques hétéroclites. A ce titre, de même qu'il est plusieurs imageries du purgatoire plus ou moins infernales dans la prédication, de même s'observent conjointement des pratiques de piété à l'efficacité jugée rassurante – à l'image des œuvres et des suffrages – et les reliquats d'une pastorale inquiétante – mettant notamment en relief le problème des « dispositions » intérieures des fidèles et de « l'application » effective des suffrages par Dieu.<sup>205</sup>

Accaparés par la culture populaire, l'enfer et d'autres figures relatives aux fins dernières s'émanent de la doctrine et des autorités religieuses pour peupler les représentations et récits d'alors. Affleurent des imaginaires infernaux qui, tout en héritant des sermons ecclésiastiques, ne conservent de ces derniers que leur portée morale : aux représentations classiques de l'enfer se mêlent alors des composantes réalistes. C'est à cet enfer folklorique que correspondent les deux images suivantes :

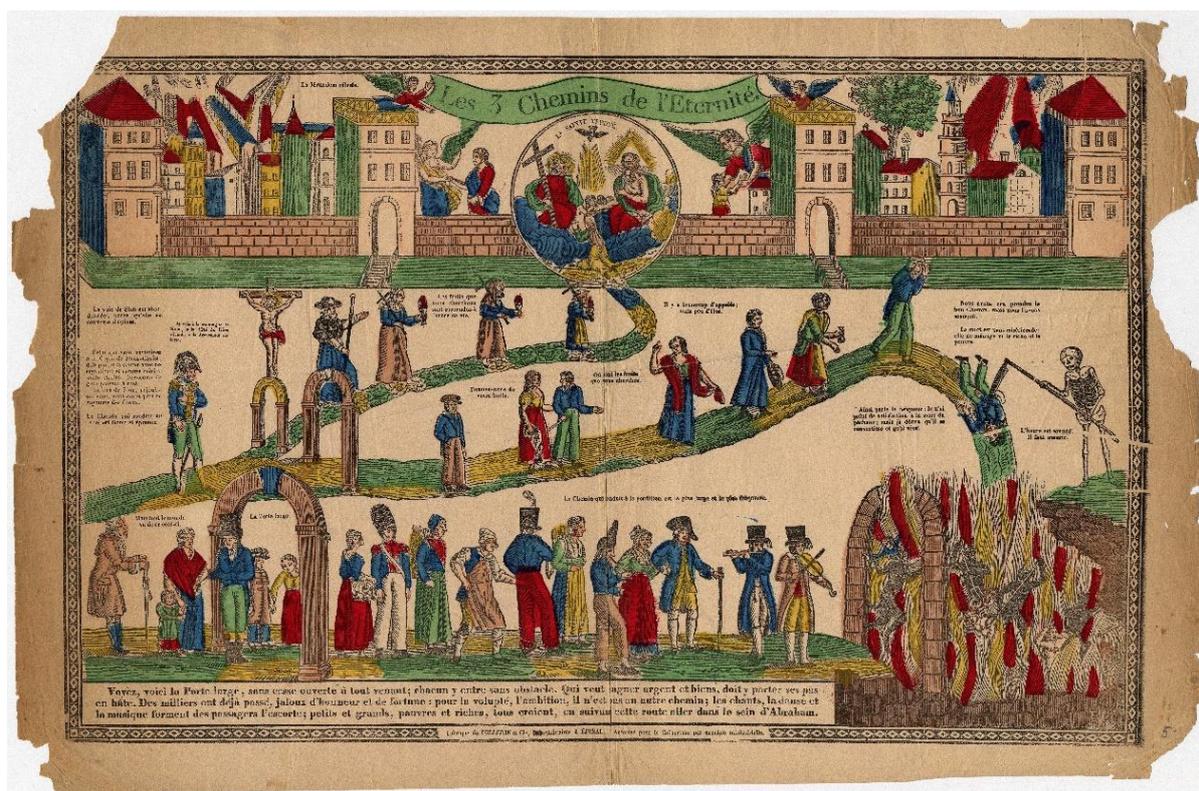


Figure 19 - *Les 3 chemins de l'éternité*, imagerie Pellerin, Epinal, 1773-1796, lithographie, 420 x 640 mm, Bibliothèques-Médiathèques de Metz, FIE IPO 087 018. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/d88w6qvm1qxhtdd/>

<sup>204</sup> CUCHET G., *Le crépuscule du purgatoire*, op. cit., p. 136-139.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 143.



Figure 20 - *Les Trois chemins de l'éternité*, Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 660 x 415 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 032. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/djki06t27hq9lpj5/>

Chacune de ces images populaires, respectivement issues de la fabrique de Pellerin à Epinal et de Gangel à Metz, donnent à voir une imagerie infernale inquiétante : d'une part, le purgatoire est absent, d'autre part, le discours ici figuré prend le contrepied de la thèse, pourtant de plus en plus déployée, du « grand nombre des élus ». Au contraire, ces représentations esquissent une large porte menant à l'enfer, là où la voie s'acheminant au ciel est annoncée par une porte beaucoup plus étroite. De même, le troisième chemin qu'indiquent le titre et l'image elle-même n'est qu'une voie supplémentaire conduisant en enfer. Pour ces raisons, cette imagerie s'inscrit plus en filiation de la pastorale de la peur qu'elle n'assoit les mutations doctrinales contemporaines, dont témoigne notamment le purgatoire. Néanmoins, si ces images ne s'éloignent guère d'une doctrine infernale, certes désuète, mais toujours en vigueur, leur usage est tout à fait symptomatique des dérives folkloriques, voire superstitieuses, des mêmes croyances. L'imagerie populaire, qui se destine d'ailleurs autant aux strates populaires qu'à un public bourgeois aisé, investit les intérieurs domestiques dans de très multiples cas, et peut notamment se décliner en images de dévotion, *a fortiori* lorsqu'il s'agit de thématiques religieuses.

Ces dernières endossent alors un rôle magico-religieux de protection : fixés à des coffres ou des armoires, punaisés aux murs des maisonnées, ces motifs pourtant traditionnels répondent à un usage expressément superstitieux, leur disposition stratégique visant à éloigner de potentielles infortunes.<sup>206</sup> Ainsi ces images pieuses traitant particulièrement des fins dernières sont-elles « étroitement liées aux dévotions populaires » pour reprendre Nicole Garnier-Pelle<sup>207</sup>.

Le folklore confère en outre à l'enfer une dimension physique nouvelle : situé sous la terre, il va jusqu'à influencer sur le réchauffement de certaines zones du globe. Parfois incarné par un trou ou un gouffre, en témoignent les mêmes images populaires, on se plaît à tisser des correspondances significatives entre l'enfer et des éléments physiques, extérieurs et naturels. Concrètement, la microtoponymie modelée au XIX<sup>e</sup> siècle dénote elle aussi cette présence infernale : la Gorge d'Enfer en Dordogne, le barrage du Gouffre d'Enfer inauguré en 1856 sous le règne de Napoléon III, le Roc d'Enfer dans le massif du Chablais en Haute-Savoie. D'ailleurs, avant de se dénommer ainsi, le Roc d'Enfer portait le nom de Montagne Maudite : ces deux désignations font explicitement référence à la difficulté et la dangerosité d'accès du lieu, d'autant plus redouté qu'il est le théâtre récurrent d'orages. En outre, les locaux associent généralement à ces appellations une légende inquiétante. Ainsi du site du Puits d'Enfer, l'un des plus anciens sites classés des Deux-Sèvres : vers l'an 1000, on raconte qu'un paysan d'Exireuil, traversant régulièrement le ruisseau du Puits d'Enfer afin d'accéder à sa ferme et ses terres, est précipité au fond de l'eau avec l'un de ses bœufs, et qu'il ne fut plus jamais revu depuis. Aujourd'hui encore, le lieu est reconnu pour son caractère légendaire.

Parallèlement à une vision ecclésiastique de l'enfer, la culture populaire est elle aussi la matrice d'imaginaires plus hétéroclites encore de ces mêmes doctrines. Ailleurs, dans bon nombre de récits populaires, l'enfer folklorique se distingue de la doctrine religieuse en donnant aux damnés la possibilité de s'extraire de leur condition, de marchander avec le démon. D'ailleurs, ce dernier est condamné à devenir le « tonton Jean-Pôl », le « gars au pieds de cheval » ou encore « l'homme

---

<sup>206</sup> GARNIER-PELLE N., (éd.), *L'Imagerie populaire française, vol. I...*, op. cit., p. 19-20.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 20.

roux » dans le folklore breton. Par-là, en se fondant dans le la culture populaire, l'enfer est même porté à se vider de son essentielle irrémédiabilité et absoluité.<sup>208</sup> Cette profusion témoigne autant de la désacralisation de l'enfer que d'un phénomène de désinfernalisation en génisse, ces visions s'attachant moins à terroriser qu'à inquiéter simplement les fidèles. Ainsi folklorisé, « l'enfer traditionnel [...] subit une déchéance supplémentaire [manifeste d'un] autre signe de fossilisation ».<sup>209</sup> En effet, l'enfer est avant tout maîtrisé, approprié par les hommes : non seulement l'on peut aisément y échapper, mais associé à des espaces naturels terrestres, il est, pour ainsi dire, domestiqué. En d'autres termes, tout en figurant un lieu sinistre, ces images dévoilent un monde « plus humain que le monde religieux »<sup>210</sup>, ce qui pousse Georges Minois à affirmer que :

« Le folklore, c'est le surnaturel rendu accessible à l'homme »<sup>211</sup>

C'est en la rapprochant d'eux que les hommes, tout du moins dans la culture populaire, sont parvenus à mettre la peur de l'enfer à distance, édifiant *in fine* une religion populaire.

## ***2. Le destin outre-tombe au cœur de pratiques superstitieuses***

Si la figuration des fins dernières ou du devenir post-mortem des hommes s'appuyait précédemment sur des aspects de la doctrine catholique, pour s'en émanciper partiellement et y incorporer des composantes folkloriques, nombreuses sont les représentations dans lesquelles il n'est pas seulement question d'enfer et de purgatoire. La culture populaire donne naissance à une littérature remplie de figures, prenant corps au gré des coutumes et spécificités régionales. Le succès de ces imaginaires est indissociable, une fois de plus, de la mutation des sensibilités à l'œuvre au XIX<sup>e</sup> siècle, et témoigne de la même tendance à conserver un lien avec l'au-delà. Ainsi, sorciers et devins côtoient l'enfer, quitte à prendre parfois le pas

---

<sup>208</sup> MINOIS G., *op. cit.*, p. 363.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 363.

sur ce dernier pour laisser place à des figures au service de pratiques superstitieuses – songeons ici aux fadettes du roman *Jeanne* de George Sand. Au même titre que la croyance dans son acception large, la superstition permet de toucher du doigt une vérité humaine, d'ordre métaphysique, que Schopenhauer définit en 1819 dans *Le Monde comme volonté et comme représentation (Die Welt als Wille und Vorstellung)* comme le « primat du vouloir » sur la raison et l'objectivité.<sup>212</sup> Mais déclinée en rites particuliers destinés à complaire à des êtres supérieurs, la superstition repose sur la croyance « en l'existence d'un lien causal entre ces conduites rituelles et l'événement espéré venir, censé être produit par telle ou telle force supérieure nous étant favorable ».<sup>213</sup> Parmi les trois finalités que l'auteur impute aux superstitions, il en est une au sujet des fins dernières : en effet, ce « commerce » viserait entre autres à alimenter l'espérance des hommes en une vie meilleure après la mort.<sup>214</sup> Ainsi cette attitude est-elle particulièrement remarquable dans les campagnes les plus reculées, au cœur de la paysannerie française.

Pour tenter, de manière non exhaustive, de rendre compte de la diversité des imaginaires forgés autour des fins dernières, il convient d'abord de signaler la prégnance de certaines croyances totalement extérieures au christianisme ; du reste, ces pratiques sont d'autant plus capitales qu'elles semblent avoir participé à la tendance, étudiée plus haut, à folkloriser, pour ainsi dire, la doctrine infernale. Cette permanence est celle du paganisme, que l'abbé Lacreuze, curé de Laizy, s'efforce d'analyser en 1881 dans ses « Notes sur les pratiques superstitieuses observées dans le Morvan ». Selon l'auteur, l'abondance des croyances superstitieuses se révélerait être le vestige de pratiques gauloises, soit d'un paganisme étant passé au travers du christianisme et de sa pastorale.<sup>215</sup> De même que la doctrine du purgatoire épouse davantage les contours de la modernité, de même, ce type de superstitions correspond mieux, lui aussi, aux mentalités et croyances de certaines campagnes. Ainsi l'abbé Lacreuze fait-il mention du culte des eaux, notamment à l'œuvre dans la paroisse de Brion, qui impliquait des pratiques rituelles – le dépôt dans une fontaine d'une pierre de granit de taille précise, portant le dessin d'une croix – pour

---

<sup>212</sup> KLEIN Boris, MARTIN Philippe, ROMAN Sébastien, *L'Europe des superstitions. Une anthologie : XVIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2020, p. 389.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 435.

obtenir la pluie. Aussi évoque-t-il l'importance du pèlerinage de la Certenue, dans la même région ; d'ailleurs, cette pratique superstitieuse accompagnait des pratiques pourtant catholiques, ce qui n'exclut donc pas l'existence d'usages superstitieux « qui paraissent une dérivation de la foi chrétienne ».<sup>216</sup> Cette ambiguïté est le creuset de l'appropriation, voire de la dénaturation, de la doctrine infernale, menant à des pratiques superstitieuses.

Cette même ambivalence s'avère particulièrement flagrante pendant la Grande Guerre, qui agit en véritable observatoire des « passions humaines », des sensibilités et des dérives du sentiment religieux selon Philippe Martin.<sup>217</sup> Albert Dauzat, éminent spécialiste de la « culture populaire », des dialectes, de la toponymie et de la linguistique, s'attelle déjà à la description de ces croyances temporelles au sortir de la Grande Guerre, convaincu que :

« [...] toutes les époques troublées, et en particulier la guerre, en augmentant la nervosité et la crédulité générales [...] Agissant sur les cerveaux faibles et émotifs, [provoquaient] des hallucinations, voire des visions prophétiques ».<sup>218</sup>

De ce terreau fertile pétri d'inquiétude émergent donc des pratiques superstitieuses et un appel au surnaturel, que le jésuite Lucien Roure tente d'inscrire, en les condamnant, au cœur de son ouvrage *Au pays de l'occultisme ou Par-delà le catholicisme* en 1925. Dans une enquête antérieure, intitulée « Superstitions du front de guerre » et publiée dans la revue *Etudes* en décembre 1917, il examine aussi bien le mobile systématique des superstitions, qui résiderait dans un besoin exacerbé de réconfort, que les déclinaisons conjoncturelles de ces croyances et pratiques.<sup>219</sup> Ainsi l'« oraison précieuse », prière à destination de la Vierge Marie que Lucien Roure consigne dans son étude, illustre-t-elle les dérives superstitieuses d'une croyance pourtant fondamentalement attachée à la foi catholique :

---

<sup>216</sup> Abbé LACREUZE, « Notes sur les pratiques superstitieuses observées dans le Morvan », *Mémoires de la Société Eduenne*, nouvelle série, t. X, Autun, 1881. Cité par MARTIN Philippe, dans *L'Europe des superstitions...*, *op. cit.*, p. 439.

<sup>217</sup> KLEIN Boris, MARTIN Philippe, ROMAN Sébastien, *L'Europe des superstitions...*, *op. cit.*, p. 505.

<sup>218</sup> DAUZAT A., *Légendes, prophéties et superstitions de la Grande Guerre*, Paris, Librairie Vuibert, 2012 (rééd.), p. 25. Cité par MARTIN Philippe, dans *L'Europe des superstitions...*, *op. cit.*, p. 506.

<sup>219</sup> KLEIN Boris, MARTIN Philippe, ROMAN Sébastien, *L'Europe des superstitions...*, *op. cit.*, p. 506.

« Ô glorieuse Vierge Marie, mère de Dieu, [...] et pure espérance et réconfort de toute bonne créature, plaisir à vous, [...] de nous garder le corps et l'âme, nous prions votre précieux fils, qu'il nous veuille garder de tous périls et dangers, de l'ennemi, d'enfer et de tentation pour les mérites de son aimée passion [...] ayez pitié des pauvres pécheurs, et nous garder de l'infernal tourment, et nous mener au royaume céleste [...] ».

Diffusée sur le front, cette prière antérieure à la guerre est en fait rééditée pour sa cohérence temporelle ; néanmoins, si ce texte fait écho à la doctrine catholique traditionnelle, il se mue ici en pratique superstitieuse, en témoigne le préambule même de la prière. En l'occurrence, on somme les soldats de lire, faire lire ou bien de détenir cette invocation, en échange de quoi ils ne pourront périr « ni par le feu, ni par l'eau, ni en bataille » et seront immanquablement sauvés par la Vierge Marie quand bien même ils auraient mortellement péché. Cet ajout contemporain vise clairement à doter ces formules d'une efficacité absolue, moyennant quelques conditions d'invocation spécifiques, à tel point qu'elle compenserait les inquiétudes circonstancielles des soldats. Le recours à la prière dépasse partant le cadre de la doctrine traditionnelle pour investir le texte d'une « toute-puissance »<sup>220</sup> peu orthodoxe, quoi que rassérénante. Dans d'autres cas, à la croyance s'adjoignent des conduites rituelles plus marquées, à l'image des « chaînes de prières », venant du reste entériner la portée superstitieuse de ces supplications :

« Ce n'est pas tant la prière qui importe, précise Lucien Roure, que le mode selon lequel elle est récitée »<sup>221</sup>

Ainsi les hommes en appellent-ils aux grâces et à la miséricorde de Dieu pour se préserver des supplices infernaux, en promettant de ne jamais rompre ladite chaîne de prières :

« Seigneur miséricordieux, je vous implore et vous conjure d'avoir pitié de nous, et de nous pardonner nos péchés par les mérites de votre précieux sang, pour être un jour éternellement avec vous.

Cette prière doit être écrite durant neuf jours et envoyée à neuf personnes différentes, à commencer du jour où elle a été reçue. Quiconque s'y refusera recevra de grands châtements.

Ne pas rompre la chaîne. »<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> ROURE L., « Superstitions du front de guerre », *Etudes*, décembre 1917. Cité par MARTIN Philippe, dans *L'Europe des superstitions...*, op. cit., p. 507.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>222</sup> *Ibid.*

En définitive, les croyances qui se profilent ici se fondent à l'évidence sur des textes traditionnels et une sincère foi catholique ; toutefois, à l'aune d'une quête d'espérance strictement humaine – exaspérée par un contexte de guerre – ces prières ont dérivé de leur sens initialement religieux pour s'incarner dans des pratiques superstitieuses. Ainsi que le soulignait Lucien Roure, cette appropriation temporelle a le mérite d'offrir aux hommes « un point d'appui dans l'effort, ce point d'arrêt dans la marche vers l'infini, la précision dans le flottement des données »<sup>223</sup> ; en somme, l'occasion, ou l'illusion, de maîtriser enfin les tenants et aboutissants de son destin. C'est bien dans ce pari métaphysique que réside l'enjeu d'un usage superstitieux de la religion, *a fortiori* lorsqu'elle se rapporte aux fins dernières. En expliquant et en justifiant les événements, en tentant même d'influer sur le cours de ces derniers par de telles pratiques, les hommes pourchassent pour ainsi dire un pouvoir qui leur échappe. Au même titre que le renouveau du purgatoire, mais tout en héritant sans doute d'un paganisme ancien, ces pratiques superstitieuses dérivées de la doctrine infernale procèdent des mutations des sensibilités, symptomatiques du second XIX<sup>e</sup> siècle. L'un dans l'autre, dans le discours ecclésiastique ou au cœur des campagnes reculées, c'est autant le rejet de la radicalité du sort des damnés que de la contingence de cette projection qui se joue.

Au reste, on peut se demander si la survivance d'une imagerie infernale, particulièrement dans la culture populaire, n'est pas soumise à la conception de systèmes compensatoires, palliant, dans une certaine mesure, l'inquiétude qu'induit l'enfer. En effet, de même que les représentations de ce dernier dans les images populaires et le folklore correspondent à un enfer domestiqué, quasi désinfernalisé, de même, les pratiques superstitieuses conçues pour éviter la damnation sont autant d'échappatoires et de moyens de contrôler son destin outre-tombe. Au regard du triomphe du purgatoire dans de nombreux discours ecclésiastiques à destination de zones urbaines comme rurales, et de l'atténuation de la menace effective de l'enfer dans la culture populaire, l'imagerie infernale porte dans l'ensemble les stigmates des changements dévotionnels, sociaux et culturels de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Le même contexte de foisonnement des croyances et pratiques religieuses quant aux fins dernières, dans le sein même de l'Église et en dehors d'elle, favorise

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 510.

parallèlement la naissance de systèmes spiritualistes compatibles avec l'avènement de cet « âge de la sobriété punitive »<sup>224</sup> comme l'a appelé Michel Foucault.

## II. LE CORPS REVENANT, LE MORT PARLANT : REJETER L'ENFER AVEC LE SPIRITISME

Faute de preuves tangibles de l'existence de l'enfer et de l'exactitude de sa topographie, qu'on juge infondée, croît une tendance, formulée par Jean Delumeau, à l'« utopisation »<sup>225</sup> des systèmes de croyances et du fait religieux. A mesure que l'enfer devient un espace physiquement inconcevable, c'est-à-dire un « non-lieu »<sup>226</sup>, l'au-delà s'envisage davantage, quoique tardivement, comme un espace strictement symbolique, un état. En sus, à l'heure où la traditionnelle conception d'un ciel divin se heurte aux travaux de vulgarisation d'astronomes, qui révèlent un « ciel réellement infini »<sup>227</sup>, deux réactions se font jour en société : d'aucun rejoignent les rangs des sceptiques et rationalistes, quand d'autres souscrivent à une astronomie spéculative, laquelle entend concilier représentation religieuse et progrès de la science, soit catholicisme et scepticisme. En tentant d'imaginer un compromis spiritualiste – qui admet l'existence d'un principe de vie en dehors de la seule matière et survie du corps – ces derniers informent une « utopie de la conscience religieuse »<sup>228</sup> plutôt qu'une croyance homogène clairement définie. C'est néanmoins l'occasion de raviver la thèse de la pluralité des mondes et de la transmigration des esprits, qui trouve enfin ses lettres de noblesse avec le spiritisme. Seule croyance parvenue « à se transformer en religion au sens sociologique du terme »<sup>229</sup> selon Guillaume Cuchet, le spiritisme assoit son succès sur un ressort affectif et social qui proroge les effets consolateurs du culte des morts. Et pour cause, l'un de ses points d'ancrage consiste en la dénégation de l'enfer. Si jusque-là, le

---

<sup>224</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975, p. 21.

<sup>225</sup> CUCHET Guillaume, « La « carte de l'autre vie » au XIXe siècle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 139 | juillet - septembre 2007, mis en ligne le 19 novembre 2010, consulté le 30 octobre 2022.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> CUCHET Guillaume, « Utopie et religion au XIXe siècle. L'œuvre de Jean Reynaud (1806-1863), théologien et saint-simonien », *Revue historique*, 2004/3 (n° 631), p. 598.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 597.

clergé ne s'est guère insurgé contre la prolifération de croyances auxiliaires au catholicisme, comme le culte des morts, il perçoit dans ce nouveau phénomène de société la menace d'une dérive malsaine, sinon le présage sinistre d'un ascendant diabolique sur les esprits.

Il a paru nécessaire de consacrer une partie de cette étude à la doctrine spirite, aux pratiques culturelles sur lesquelles elle a influé, ainsi qu'à sa réception plus largement : dans un siècle où, on l'a vu, maladie, mort, science, croyance et famille sont des marqueurs très puissants, le spiritisme a réussi là où le catholicisme a échoué ; à tel point d'ailleurs qu'en polarisant ces questionnements, le spiritisme a pu agir en véritable « observatoire »<sup>230</sup> de la période. D'où l'intérêt de s'attarder un temps sur les raisons de la fortune du spiritisme et les profils sociologiques qu'il est parvenu à séduire. Surtout, tout en rejetant drastiquement l'enfer, le spiritisme continue malgré tout à en faire un sujet. De même, émerge somme toute une imagerie, particulièrement dans la photographie, sciemment anti-infernale – du moins nous nous autoriserons à la qualifier comme telle.

## **A. De la danse des tables aux tables parlantes : la France, giron du spiritisme**

« [...] la table parlante fut l'événement caractéristique du milieu de l'année 1853, le point de mire de tous les esprits. »<sup>231</sup>

### **1. « Table moving » et tables parlantes : un glissement décisif**

En 1993, Alphonse Dupront faisait état d'un déclin général de la croyance en une autre vie à compter du second XVIII<sup>e</sup> siècle, et diagnostiquait ainsi implicitement les balbutiements d'un phénomène de déchristianisation de la société occidentale.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>231</sup> Alexandre Erdan, *La France mystique. Tableau des excentricités religieuses de ce temps*, Paris, Coulon-Pineau, 1855, t. I, p. 71. Cité par CUCHET G. dans *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>232</sup> Alphonse DUPRONT, *Puissance et latence de la religion catholique*, Paris, Gallimard, coll. « le Débat », 1993, p. 42-43.

Difficile pourtant d'occulter l'élan spirite qui s'empare de la France du Second Empire, à partir des années 1852-1853 : certes, le clergé a vu dans cette mouvance peu homogène un danger pour la religion catholique et ses dogmes, mais force est de constater que le spiritisme poursuit, lui aussi, une investigation sur les incertitudes de l'au-delà. S'appuyant sur les principes du culte des morts évoqué plus haut, le spiritisme, les tables tournantes, dansantes ou parlantes, sont autant de moyens de communiquer avec des défunts dont on cherche à conserver le souvenir. Au contact du lyonnais Hyppolyte Rivail, bientôt Allan Kardec, le phénomène connaît un tel succès qu'il est propulsé sur le devant de la scène mondiale et reste aujourd'hui pratiqué, comme au Brésil (où il s'agit même de la troisième religion du pays)<sup>233</sup>. Le mouvement prend racine de l'autre côté de l'Atlantique, aux Etats-Unis, où la pratique du *table moving* est largement adoptée dès 1852. A l'heure où les transferts intercontinentaux s'accroissent, ce « spiritualisme américain » tel qu'il est déjà évoqué dans la presse catholique française en 1852<sup>234</sup> atteint les côtes européennes, sans qu'on se figure bien l'envergure que prend sans tarder ce premier américanisme. En quelques mois, la mode des tables tournantes envahit ainsi toute l'Europe, à commencer par l'Allemagne, ce jusqu'en mai 1853 alors que débute la Guerre de Crimée. L'originalité de ce phénomène tient moins à l'appréhension de fantômes, dont la conception est commune à toute culture, qu'aux pratiques de communication avec les morts qu'il propose. Ces mêmes pratiques culturelles permettent d'ailleurs de rallier des publics jusqu'alors réticents ou sceptiques, en ce que dans leur simplicité apparente, elles divertissent et se rendent accessibles au tout-venant. Ces expériences et témoignages font les choux gras de très nombreux journaux parisiens et correspondances ; mais pour que le mouvement s'impatronise, il fallait au reste que ce spiritisme se « désaméricanise »<sup>235</sup> et réponde aux questionnements des sphères catholiques françaises. De là naissait à Paris, en juin 1853, les tables parlantes. Guillaume Cuchet note d'ailleurs le caractère logique, pour ne pas dire naturel, de ce glissement qui tout à la fois ravive la mode magnético-

---

<sup>233</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>234</sup> Elle rapproche notamment ce spiritualisme du mormonisme, autrement dit de l'Eglise de Jésus-Christ des Saints Derniers Jours que fonde John Smith dans les années 1830 aux Etats-Unis.

A noter que le spiritisme n'est quant à lui invoqué dans la presse française qu'à compter de 1859, alors qu'Oscar Commettant parle d'Allan Kardec comme du « grand apôtre du spiritisme » dans *Le Siècle*, le 27 octobre de la même année. Voir CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>235</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 58.

spiritualiste, en la renouvelant, et fait de ces tables capables de « danser » un interlocuteur aussi à même de communiquer.<sup>236</sup> Pour satisfaire les attentes des adhérents, les médiums français travaillent d'ailleurs à faire évoluer les systèmes de communication avec les esprits : moins longues et plus fluides, les expériences des tables parlantes accouchent de spécialistes qui s'exercent rapidement à de nouvelles opérations. Cette élite médiumnique a désormais recours à des cadrans alphabétiques, ou tables Girardin (du nom de leur inventeuse), et se risquent à l'écriture automatique (dans laquelle ces spécialistes se font eux-mêmes l'intermédiaire, crayon en main, de l'interaction avec les morts).<sup>237</sup> Ce nouveau dialogue entre vivant et défunt engagé, l'expérience se veut moins récréative qu'instructive, de sorte que se multiplient les révélations d'outre-tombe. En quête de réponses quant aux fins dernières et, on l'a vu, à l'incertitude circonstancielle d'une réunion familiale post-mortem, les adhérents de ces pratiques sont légion. Au grand dam de l'Eglise catholique, « le monde des corps et le monde des Esprits »<sup>238</sup> se trouvent plus que jamais intimement connectés.

## ***2. Un facteur de « réenchantement »<sup>239</sup> de la société pour un vaste auditoire***

Qu'il séduise ou qu'il rebute, le spiritisme irrigue les presses et les librairies françaises, *a fortiori* parisiennes, qui relaient toutes autant les innombrables publications dont ces pratiques font l'objet. La « grande presse » elle-même s'en empare, quoique pour en plaisanter. A la maturité, surtout après le décollage du mouvement à l'issue des publications à succès d'Allan Kardec (qu'il s'agira plus tard d'aborder) en 1860, c'est toute une littérature spirite qui foisonne dans les années 1862-1863. Parce que le mouvement se trouve sur toutes les lèvres et qu'il parvient à durer, Guillaume Cuchet parle donc du spiritisme comme d'un véritable « phénomène de société »<sup>240</sup> ; et pour cause, puisqu'il reflète parfaitement les inclinations de ses contemporains et procède d'un cadre favorable à son implantation – cadre sans lequel il n'aurait pu triompher au demeurant. S'enchevêtrent en ce sens

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 17-18.

une histoire des croyances et des mentalités, lesquelles avancent de concert : le spiritisme propose un cadre opportun de réponses à une société largement tournée vers la question des fins dernières, qu'une conjoncture technique, politique et spirituelle encourage grandement. Il ne s'agit pas tant ici de taxidermiser ces conditions, que Guillaume Cuchet a déjà rigoureusement dépeintes, que de comprendre en quoi le spiritisme, au contact de ces différentes évolutions, a agi en véritable facteur de « réenchantement » pour toutes les couches du tissu social.

Dans la sphère technique, la France, alors parmi les premières puissances industrielles, consacre en effet de nouveaux systèmes de communication et bénéficie d'avancées américaines telles que le télégraphe. Difficile de ne pas voir le lien qu'entretient ce nouveau médium d'échange avec les pratiques spirites, qui renouvellent autant les frontières entre le visible et l'invisible, le possible et l'impossible, le croyable et l'incroyable. A mesure que ces progrès semblent nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la Nature », ils constituent parallèlement un ravissement nouveau à même d'apporter un peu de consolation et de merveilleux à ses pairs. La science se campe d'ailleurs plus solidement que la religion comme le vecteur de ce réenchantement, en ce que son objectivité et son apparente technicité permettent à la société, et à ses membres les moins croyants, de se laisser séduire. Avec le télégraphe, les pratiques analogues de communication outre-tombe à l'œuvre sur les tables spirites s'affirment plus librement.

Précisément, nombreux sont les milieux sociaux qui adhèrent à ces pratiques culturelles. A l'issue du Coup d'Etat décevant de 1848 et de la tentative avortée d'une république démocratique et sociale, les spéculations religieuses sont un « refuge »<sup>241</sup> dans lequel les républicains les plus désillusionnés se sont nichés. Dans son *Histoire de la France religieuse*, Michel Vovelle montrait justement les liens étroits qui unissent les premiers socialistes, en quête de « rêveries un peu folles » et encore peu sécularisés, avec les théories spirites en vogue dans les années 1860.<sup>242</sup> On ne s'étonne donc pas de voir parmi les rangs d'auteurs plus largement spiritualistes des

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>242</sup> LE GOFF Jacques, *Histoire de la France religieuse*, t. III, Paris, Seuil, 1991, p. 515. Cité par CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 12-13.

saint-simoniens tels Jean Reynaud et Prosper Enfantin, et des fouriéristes comme Eugène Nus.

De même, on l'a dit, le Second Empire voit la démultiplication de sceptiques en mal de réponses et d'une vérité que les principes de l'Eglise catholique ne satisfont pas. C'est particulièrement le cas des classes populaires urbaines, notamment ouvrières, ainsi que de la moyenne et de la petite bourgeoisie. Alors qu'une frange de la société sort donc du sein de l'Eglise, une autre partie, plutôt issue de la bourgeoisie libérale, gagne les rangs catholiques. Le spiritisme s'établit somme toute à cet endroit de frottement, dans un climat de « bricolage », pour reprendre Guillaume Cuchet, qui favorise la fortune de croyances hétérodoxes. Dans ce moment d'incertitude et de recherche spirituelle, la possibilité d'entrer en contact avec des esprits, *a fortiori* pour les questionner, apparaît comme l'ultime occasion d'écrire une nouvelle « bible de l'humanité »<sup>243</sup>. En 1848, dans ses *Arcanes de la vie future dévoilés*, l'auteur spiritualiste et fondateur de la Société des étudiants swedenborgiens Louis-Alphonse Cahagnet s'employait déjà à montrer le rapport psychologique qu'entretiennent les pratiques du magnétisme, dont la parenté se rapproche de celle du spiritisme<sup>244</sup>, avec la création de l'au-delà : en dialoguant avec les esprits, en l'occurrence par le biais du somnambulisme ou de l'extase suivant les dissertations de l'auteur, se dégage une vision du ciel compatible avec celle amorcée par le culte des morts, où l'on peut d'ores et déjà se retrouver malgré la séparation physique. Cette thèse n'est pas pour déplaire aux idées spirites, et l'ouvrage, qui prélude à la publication du *Livre des Esprits* d'Allan Kardec, capte l'attention de ses contemporains. Surtout, là où le culte des morts installait l'idée d'une relation entre défunts et vivants par-delà la disparition physique des premiers, le spiritisme impute nouvellement aux trépassés un pouvoir. Dans ce rapport idéal de télégraphie humaine, les morts, en plus de s'exprimer, sont désormais conscients et peuvent juger de la moralité des actions de leurs proches. A la manière d'un nouveau Dieu, clairvoyants et omniscients, ces inquisiteurs d'outre-tombe imposeraient un système

---

<sup>243</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>244</sup> Les deux se fondent sur la reconnaissance d'une composante non matérielle inhérente à l'homme. La croyance en l'existence et la manifestation avec les esprits est quant à elle propre au spiritisme. Dans le numéro de mars 1858 de la *Revue Spirite*, intitulé « Le Magnétisme et le Spiritisme », Allan Kardec disait du magnétisme qu'il préfigurait en quelque sorte l'avènement du spiritisme ; surtout, il concluait le caractère indissociable de ces deux sciences qui « en réalité, n'en font qu'une ».

de transparence, véritable point de mire d'Allan Kardec. Mais contrairement à un Dieu transcendant, les juges de ce régime de surveillance sont les parents, enfants et pairs des vivants<sup>245</sup>. C'est la réécriture de nouveaux dogmes qui se joue au cœur de ces questionnements scientifiques et religieux.

L'espoir de cette familiarité post-mortem au travers du dialogue séduit ainsi des groupes socialement et culturellement variés. Un premier noyau spécialisé, amené à devenir la pierre angulaire du mouvement dans les années 1860, s'établit sous l'influence de convertis aux tables dansantes. Aristocrates, bourgeois et ouvriers insatisfaits des vérités officielles, religieuses ou non, se rassemblent alors sous une même bannière spirituelle et psychologique. Dans cet ensemble éclectique, on distingue néanmoins deux tendances. D'une part, un cercle « ésotérisant et aristocratique, avec une composante internationale assez forte »<sup>246</sup>, d'autre part, un mouvement sociologiquement plus large et moins conservateur dans ses convictions politiques. De plus, à mesure que les procédés de dialogue avec les esprits se sont simplifiés et que le phénomène s'est fait de plus en plus aguichant, le nombre d'adhérents comme d'écrits spirites n'a cessé de croître, de sorte que :

« Le spiritisme a ainsi permis, tout au long du Second Empire, à des catégories de la population qui n'auraient sans doute pas pu le faire autrement d'entrer en littérature »<sup>247</sup>

Mais si le spiritisme, comme phénomène de société, a vraisemblablement envôuté toutes les couches urbaines de la société du Second Empire, voire quelques zones rurales, le mouvement spirite *stricto sensu*, c'est-à-dire la doctrine en tant que telle, a infiltré des sphères plus spécifiques.

---

<sup>245</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, op. cit., p. 157.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 113.

### 3. *Coexistence de différents cercles spirites*

Si l'historiographie a fait d'Allan Kardec le père du spiritisme, qui donne naissance au mouvement portant son nom, le kardécisme, le fait spirite se subdivise pourtant en mouvances hétéroclites parfois rivales, notamment à partir de 1860. Au centre de cette toile, les principes énoncés par Allan Kardec jettent les bases populaires, structurelles et doctrinales du phénomène. C'est en réaction à cette orthodoxie que d'autres milieux s'inscrivent en faux, à commencer par celui de Zéphyre Piérart et de la *Revue spiritualiste*. A la tendance « réincarnationniste » du kardécisme, ce dernier oppose une thèse contraire, bien que marginale, de parenté proche du spiritisme américain. Outre ce clivage d'ordre doctrinal, le cercle de Piérart, profondément anticlérical, reproche à Kardec sa complaisance, dans les premiers temps du kardécisme, avec le catholicisme. A ce premier adversaire, qui ne représente en substance qu'un microcosme peu actif, s'adjoignent des spiritismes plus indépendants, c'est-à-dire plus éloignés de l'école proprement kardéciste : tous convergent plus ou moins vers une tendance anglosaxonne, le plus souvent non réincarnationniste, et tendent parfois vers l'anticléricalisme.<sup>248</sup> Sur un versant contraire, des spirites catholiques, ceux que l'Eglise redoute le plus, coexistent également dans l'espoir de faire de leur hétérodoxie évidente un nouveau catholicisme, compatible avec l'esprit du temps. Ces ensembles se réunissent dans des groupements plus ou moins importants, plus ou moins formels, et s'incarnent dans trois modèles distincts. Les spirites de l'école kardéciste composent généralement des sociétés d'études articulées autour de règlements et statuts, sous la houlette d'une présidence et d'une hiérarchie rigoureusement définie prévoyant l'organisation périodique de séances. En parallèle, en moindre proportion et de façon moins ordonnée, des groupes spirites gravitent autour de la figure d'un couple ou d'une famille pour animer des séances dans des maisons particulières. Des groupes plus familiaux et privés instaurent enfin, dans un cadre plus populaire et modeste, des opérations spirites à même de pallier l'inaccessibilité des concessions funéraires.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 216.

La coexistence d'autant de regroupements est rendue possible par la tolérance du régime du Second Empire qui, après un temps de doute, n'a vraisemblablement perçu aucune menace politique dans la prolifération du spiritisme. Il n'en va pas de même de l'Eglise catholique qui mène entre 1861 et 1864 une guerre contre cette nouvelle hérésie et la démocratisation de thèses jugées diaboliques. Sur le front, elle tente de récupérer les fidèles qui, séduits par les pratiques envoûtantes et rassurantes de la communication d'outre-tombe, auraient substitué aux bancs de l'Eglise ceux d'une chapelle spirite. Et pour cause, nombreux sont les catholiques qui, désireux de s'écarter d'une éducation rigoriste et d'une croyance traditionnelle, trouvent dans le spiritisme une alternative commode, troquant volontiers l'hostie pour la table parlante. Il ne s'agissait alors pas tellement de s'attaquer *ad hominem* aux doctrinaires de cette croyance ou à leur chef de file que de décrier les appropriations domestiques de ces idées par la société, laquelle rejette donc du même coup les enseignements catholiques. Pourtant, à la manière du kardécisme – du moins à ses débuts – un certain nombre de cercles spirites se réclament d'une parenté catholique, ou toutefois ne s'y opposent pas radicalement. Malgré tout, des membres du clergé vont jusqu'à voir dans l'avènement du spiritisme le symptôme d'un bouleversement d'ampleur présageant d'une véritable catastrophe. Parallèlement, un tout autre pan décèle dans cette période l'ère plus générale d'une recrudescence de la croyance et du fait religieux, soit l'occasion, à condition de savoir s'en saisir habilement, de mettre à mal les thèses rationalistes. Cette déroute donne simultanément le prétexte de remettre à l'honneur la figure du diable dans l'apologétique catholique, figure lentement éradiquée du discours ambiant à mesure que progressait l'incroyance. Paradoxalement, le clergé peut en effet compter sur la vague spirite pour relancer les presses d'imprimés et critiques tout entier tournés contre cette « secte nouvelle » pour reprendre l'abbé Chesnel<sup>250</sup>. Cette prolifération du spiritisme est d'autant plus opportune qu'une partie de ses convertis se prévalaient d'abord d'un fervent matérialisme ; en gagnant les rangs spirites, les voilà donc abjurer leur incrédulité. En plus de raviver un élan mystique au sens large, aux dépens du rationalisme et du matérialisme, le spiritisme s'avère un adversaire auquel le clergé peut se mesurer, en ce qu'ils s'affrontent ensemble sur le seul terrain religieux. Surtout, il consacre

---

<sup>250</sup> Abbé Chesnel, *L'Univers*, 1859. Cité par CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 175.

l'opportunité pour l'Eglise de se trouver une nouvelle fonction, un usage neuf : celui de prémunir les fidèles contre l'influence maligne de théories occultes.

Même chez ses rivaux donc, le spiritisme excite les discours, lesquels assoient tous autant l'heureux succès des communications outre-tombe. A juste titre, c'est bien dans la sphère du discours que se joue ce face à face entre phénomène spirite et catholicisme : loin d'assister à une rupture culturelle stricte qui substituerait aux idées cléricales des pratiques hétérodoxes, le spiritisme n'est que l'aboutissement formalisé et structuré de croyances populaires telles qu'on a déjà pu les évoquer dans le cadre de cette étude. En ce sens, il répond à un « changement de discours, voire simplement de vocabulaire »<sup>251</sup> et non à une interversion brutale des valeurs et inclinations spirituelles de la société du Second Empire. Pour autant, il va sans dire que l'infiltration rapide de ce fait spirite et la facilité remarquable avec laquelle l'on s'est collectivement entiché des pratiques de dialogue avec les morts témoignent d'un besoin, dont le spiritisme n'est que l'indice : la société française n'est pas prête à désavouer ses systèmes de croyances, catholiques ou non ; en revanche, elle tend à rejeter en bloc l'arithmétique post-mortem propre à l'enfer, quitte à lui préférer des pratiques surnaturelles. Le grand coupable de ce procès est ici parfaitement identifié : dans le spiritisme, ce qui plaît, c'est l'impossibilité de l'enfer. Surtout, la doctrine spirite ne se contente pas d'occulter ce dernier. Déterminée à en finir avec des siècles de peur, de menaces inconfortables et de projections insatisfaisantes, elle s'acharne sur le sort du dogme pour tenter d'en faire sauter les derniers verrous.

## **B. Une doctrine anti-infernale : en finir avec la pastorale de la peur**

Avant de trouver son aboutissement dans le spiritisme à proprement parler (qui rappelons-le, n'est mentionné dans la presse française qu'à compter de 1859), des systèmes de croyances spiritualistes essaient en France avant 1860 et préfigurent la doctrine la plus rodée des spirites, celle d'Allan Kardec. Jean Reynaud, spiritualiste humaniste et parangon d'une « philosophie religieuse », tentait ainsi de

---

<sup>251</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 160.

concilier catholicisme et scepticisme, prônant l'idée selon laquelle l'homme n'est en lui-même pas que matière. Ainsi amorçait-il déjà dans son ouvrage phare *Terre et Ciel*, en 1854, les lignes directrices du système kardéciste : en se prévalant du potentiel d'interprétation propre à la patristique, la doctrine « reynaldienne » promeut la circulation des âmes, ou métempsycose, qui lui semble « apport[er] une réponse plus satisfaisante au problème du mal » que le christianisme, en ce qu'elle « exonère Dieu et les hommes du péché originel et réserve pour l'avenir la possibilité de progrès indéfinis »<sup>252</sup>. Surtout, l'auteur y récuse la pertinence du dogme infernal à la faveur du purgatoire et ramène au cœur du catholicisme des conceptions druidiques. Autant dire que ces conceptions spiritualistes entrevoyent autrement notre destin post-mortem que le clergé et façonnent directement le spiritisme, qui de ces deux systèmes demeurent le seul à avoir imprégné la société du Second Empire. Jean Reynaud informe plus que tout la pensée de celui qui propose plus tard la doctrine spirite la mieux aboutie : au croisement de cette « théologie humanitaire » et des « tables parlantes », Allan Kardec pouvait ainsi penser un corps de règles, de principes et pratiques dont le succès, unique, s'avère massif.

« On veut quelque chose de mieux, des aliments plus solides pour la raison ; mais ce mieux est encore dans le vague ; on le cherche ; tout le monde y travaille, depuis le croyant jusqu'à l'incrédule, depuis le laboureur jusqu'au savant. L'univers est un vaste chantier ; les uns démolissent, les autres reconstruisent [...] C'est ce moment que la souveraine sagesse a choisi pour l'avènement du spiritisme. »<sup>253</sup>

### ***1. Le kardécisme : un étalon emblématique pour le spiritisme***

Certes, le spiritisme compose différents cercles et tendances parfois divergentes sur quelques aspects. Néanmoins, parce qu'il constitue la forme la plus accomplie, la plus reconnue et un témoignage précieux du spiritisme à son « âge d'or »<sup>254</sup>, il convient de considérer le kardécisme comme le système spirite le plus marquant de

---

<sup>252</sup> CUCHET G., « Utopie et religion au XIXe siècle. L'œuvre de Jean Reynaud (1806-1863), théologien et saint-simonien », ... *op. cit.*, p. 595.

<sup>253</sup> KARDEC Allan, *Le Ciel et l'Enfer, ou la justice divine selon le spiritisme*, Paris, Les Editeurs du « Livre des Esprits », 1865, p. III-IV.

<sup>254</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, *op. cit.*, p. 15.

sa période. Il recouvre non seulement de nombreuses pratiques, mais surtout, et c'est sur ce point qu'il se distingue le plus clairement des mouvances analogues, une doctrine formulée dans un ouvrage majeur : *Le Livre des Esprits*, paru en 1857. L'ouvrage s'illustre comme la première définition structurée, et sous ce nom, du spiritisme, qui lui vaut d'être érigé en « bible du spiritisme »<sup>255</sup>. Pour cette raison, et afin de saisir les rapports antagoniques qu'entretient le spiritisme avec le dogme infernal, il a paru nécessaire de souligner l'importance du kardécisme et de son initiateur dans la diffusion, la réception et l'adhésion de grande ampleur à cette mouvance.

Si une constellation d'hommes et de femmes prêtent allégeance au kardécisme, la figure d'Allan Kardec n'y est pas pour rien : théoricien, il est aussi un vulgarisateur et missionnaire. A l'occasion de voyages successifs en France comme à l'étranger, des séjours qu'il engage dès 1860, il galvanise les foules pour leur transmettre sa propagande, à tel point que c'est sous sa conduite que le spiritisme prend une ampleur mondiale. S'il théorise donc la doctrine kardéciste, il s'en fait lui-même le relais pédagogue en s'inspirant du modèle des livres de catéchismes (c'est-à-dire d'un échange de questions et de réponses), bien connus d'une partie de son public.<sup>256</sup> A ce sujet, Allan Kardec prend soin de ne pas être perçu comme un adversaire de l'Eglise (une modération avec laquelle il rompt en 1863) et défend plutôt le spiritisme comme le prolongement parallèle du catholicisme, son « auxiliaire »<sup>257</sup> le plus adapté à l'esprit du temps. La genèse de son école relève d'ailleurs, comme le christianisme, d'un mouvement de type millénariste et repose sur une révélation (ici, celle des Esprits qui présageraient d'une transformation de l'humanité) : le spiritisme tient lui aussi son Apocalypse. Kardec étend de surcroît son autorité et le cadre de ses missions à des cercles plus savants en fondant en 1858 la Société d'études spirites et, dans la foulée, la *Revue Spirite*.<sup>258</sup> Dans cette lignée, il travaille à la diffusion de brochures, comptes-rendus et supports multiples à même de parvenir aux mains urbaines comme provinciales, et jusqu'aux foyers les plus

---

<sup>255</sup> A noter néanmoins que contrairement à ce que le récit kardéciste a voulu faire croire, le succès dudit ouvrage ne décolle qu'à la publication de sa seconde édition, en 1860.

<sup>256</sup> Ce système se retrouve d'ailleurs dans la structuration du *Livre des Esprits* : le maître à penser veille donc à user du même procédé de communication à l'oral comme à l'écrit.

<sup>257</sup> KARDEC Allan, *Le Livre des Esprits*, Paris, Librairie des sciences psychologiques, 1889, (1ère éd. 1857), Bibliothèque nationale de France, 8-R-9399, p. 82.

<sup>258</sup> CUCHET G., *Les Voix d'outre-tombe...*, op. cit., p. 181.

populaires. Son souci de la pastorale et de la démocratisation de sa doctrine est consacré par la publication de six condensés de ses thèses en l'espace de dix ans<sup>259</sup>. En somme, il ne s'agit pas tant de faire un dithyrambe d'Allan Kardec que de comprendre qu'en se campant en chef et en s'assurant ainsi de la clarté de sa pensée, il donne à son école une structure inégalée (une configuration qui fait précisément défaut à bon nombre de mouvances spirites qui peinent à s'impatroniser). A partir de là, la doctrine kardéciste est devenue « l'étalon à l'aune duquel faire le tri en toute sécurité, un peu comme la doctrine catholique vis-à-vis des « révélations particulières » »<sup>260</sup> : pour cette raison, il s'agit dorénavant de s'appuyer exclusivement sur les dissertations d'Allan Kardec pour juger pourquoi et par quoi l'enfer est remplacé dans le spiritisme. Spiritisme et kardécisme se confondront par conséquent dans le présent travail.

## ***2. La transmigration des âmes démocratisée au cœur de la doctrine***

Pour déceler le caractère anti-infernal de la doctrine spirite et des pratiques culturelles qui en émergent, il s'agit partant d'examiner les écrits qui l'ont durablement fixée, à savoir *Le Livre des Esprits*, pierre angulaire du mouvement, et *Le Ciel et l'Enfer, ou la justice divine selon le spiritisme*, qui en complète les enseignements et les observations en s'attardant davantage sur le dogme infernal. Tous deux sont formulés par les soins de l'architecte du spiritisme, Allan Kardec. Par commodité et pour la clarté du propos qui va suivre, l'on s'attachera, dans cette partie consacrée aux principes forts du spiritisme, à étudier seul *Le Livre des Esprits* ; dans un second temps seulement, il conviendra de dérouler l'argumentaire délibérément anti-infernal contenu dans *Le Ciel et l'Enfer, ou la justice divine selon le spiritisme*. De cette façon l'on cherche à garder intactes la singularité et la densité rhétorique de chacun de ces ouvrages clés.

De ces derniers émanent ainsi des principes tournés contre l'enfer et la possibilité de sa représentation. Mais pour autant qu'elle le rejette, la dialectique dont il est question dans ces théories s'établit bel et bien à l'aune du dogme infernal, dont le fantôme reste omniprésent, que ce soit pour en réfuter les principes, uns à

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 150.

uns, ou pour lui opposer une doctrine antagonique. *Le Livre des Esprits*, qu'il convient en premier lieu d'étudier, donne plutôt à voir les fondements d'une doctrine morale que des enseignements quant aux manifestations et pratiques médiumniques, qui font à eux seuls l'objet d'une publication complémentaire. Avec cet ouvrage, Kardec jette ainsi les bases d'une notion essentielle dans le spiritisme, la transmigration des esprits<sup>261</sup>, et vise par-là à couvrir sa doctrine d'un vernis plus sérieux.

« Jésus dit : Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne t'étonne point de ce que je t'ai dit : *il faut que vous naissiez de nouveau.* » (Jean 3:6)

Pour ce faire, l'auteur emprunte aux catéchismes leur modèle discursif sous forme de questions et réponses et fait directement converser un Esprit, duquel jaillit tout le savoir théorique du spiritisme. Surtout, cet Esprit adopte la posture omnisciente d'un pédagogue, et ne manque pas de rappeler à l'être qui le questionne que le savoir et l'intelligence de ce dernier sont bornés. Allan Kardec informe somme toute une œuvre à vocation éducative empreinte d'une pensée rationaliste, qu'il nuance cependant par des appels réguliers à l'expérience : c'est donc sur ces deux piliers que sont le rationalisme et l'empirisme qu'il entend bâtir la légitimité de son propos.

Deux principes forment la doctrine du kardécisme : celui de l'immortalité des Esprits, et celui de l'infinité de l'univers. Ainsi les Esprits se mouvreraient-ils dans un espace et une temporalité absolus. L'univers que conçoit Allan Kardec se décline en des mondes pluriels, des globes en perpétuel renouvellement sur lesquels s'incarment provisoirement les Esprits. Mais afin de saisir pleinement le sens que confère Kardec à sa doctrine, encore faut-il revenir sur sa conception des Esprits, dont il donne justement une dense définition dans sa « bible du spiritisme ». Ce sont avant tout « les êtres intelligents de la création [qui] peuplent l'univers en dehors du

---

<sup>261</sup> On l'a vu, le principe même des réincarnations n'est pas propre au spiritisme ; Jean Reynaud et sa philosophie spiritualiste l'évoquait avant Allan Kardec, en 1854, dans son ouvrage *Terre et Ciel*, où il reprend à son compte, et en l'adaptant à son époque, le concept antique d'origine pythagoricienne et orientale de la métempsycose. A partir de Jean Reynaud, la doctrine n'admet plus que des réincarnations dans le genre humain, et non animal.

monde matériel »<sup>262</sup>, soit des intelligences incorporelles et éternelles qui viennent à revêtir une enveloppe charnelle sur des temporalités plus ou moins longues, dans différentes sphères. En d'autres termes, l'Esprit désigne d'abord une essence associée à un principe intermédiaire unissant temporairement l'âme au corps, et subsistant après la mort de ce dernier : cette substance semi-matérielle, le « périsprit », est puisée « dans le fluide universel de chaque globe »<sup>263</sup> dès lors qu'un être cherche à s'incarner. C'est d'ailleurs ce principe qui, en se rendant parfois visible de façon accidentelle, générerait des phénomènes d'apparition. En chaque monde, l'Esprit se parerait donc d'un nouveau corps. Ce système voit s'affirmer la coexistence d'êtres animés et inanimés, matériels et immatériels qui tous ensemble composent l'univers, lui-même divisé en un monde visible corporel, d'une part, et un autre invisible, spirite, d'autre part, au cœur duquel se logent les Esprits.

Naturellement, la question du sens de l'existence des Esprits, dans cette doctrine spirituelle, et de la raison de ces réincarnations successives, se pose : à cela, Allan Kardec répond que les Esprits ne sont que des « instruments de Dieu »<sup>264</sup> qui, imparfaits mais perfectibles par nature, sont destinés à migrer de globes en globes, de corps en corps, afin de s'épurer. Les Esprits n'aspirent en effet qu'à une chose : percer les mystères de la Divinité pour se rapprocher de la perfection de Dieu, sous réserve de ne pas se laisser « obscurc[ir] par la matière »<sup>265</sup>. A ce titre, seules les existences corporelles sont à même de les y confronter et d'éprouver la résistance de ces êtres aux vicissitudes de la matière : et pour cause, le spiritisme voit dans l'enveloppe corporelle la prépondérance de la nature animale, dont les Esprits doivent se déprendre. Dès lors, c'est en se mesurant à ces réincarnations et en consolidant leurs qualités morales et intellectuelles au crible des influences matérielles, que les Esprits pourront expier leurs fautes et s'élever. Cette conception du corps comme principe tentateur et contraignant, aimanté par la matière qu'il s'agirait de dominer, n'est, au demeurant, pas étrangère au catholicisme. Chez d'autres cependant, plus qu'une façon de s'amender, la vie corporelle donne l'occasion de mener une mission particulière, divine : celle d'exécuter les ordres de

---

<sup>262</sup> KARDEC Allan, *Le Livre des Esprits, ...op. cit.*, p. 57.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 34.

Dieu et « de supporter sa part dans l'œuvre de la création »<sup>266</sup>. D'où la disparité d'aspect de ces intelligences incorporelles, dont la forme, à nos yeux, « varie[nt] du sombre à l'éclat du rubis, selon que l'Esprit est plus ou moins pur »<sup>267</sup>. De ce point de vue, bien que la doctrine spirite refuse toute hiérarchie définie entre les Esprits, trois ordres généraux se distingueraient suivant le degré de perfection de ces substances : les purs Esprits, départis de toutes les impuretés de la matière, parvenus à atteindre la perfection et se rapprochant de Dieu par leurs connaissances, la pureté de leurs sentiments et leur propension à accomplir le bien ; les Esprits de second ordre, au milieu de l'échelle quoique soucieux du bien ; et les Esprits imparfaits, englués dans l'ignorance, le désir du mal et les passions les plus matérielles, lesquelles s'apparentent peu ou prou aux péchés capitaux sous la plume de Kardec. En clair, plus un Esprit s'enferme dans la matière, plus il s'éloigne de la perfection. Ces échelles spirites reposent sur le degré d'avancement des Esprits qui, pour accéder à cet ultime degré, doivent éprouver autant de réincarnations et malheurs proportionnels à leurs fautes. Ainsi, là où le kardécisme entend définitivement rompre avec l'arithmétique des fins dernières du catholicisme, y compris avec un purgatoire moins fatal, c'est dans la conception d'un principe clé : la progression des âmes. Loin d'enfermer les Esprits dans des nomenclatures strictes sinon irrémédiables, comme le faisait l'enfer, la doctrine d'Allan Kardec assoit un monde dans lequel l'infériorité morale et intellectuelle est une donnée muable et fondamentalement réformable, quel que soit le degré d'imperfection d'un Esprit. S'il admet bien l'existence de quelques Esprits essentiellement mauvais, dont le seul langage trahirait la perfidie, chaque Esprit a bien vocation à se purifier. Dieu ne pouvant être à l'initiative de créations foncièrement malfaisantes, ces Esprits impurs le seraient devenus par eux-mêmes, sous l'influence et l'attirance de la matière, et conserveraient la liberté de s'en extraire. Une fois encore, Allan Kardec prend soin de gommer les dichotomies dans lesquelles le catholicisme a jusqu'alors enfermé les hommes : dans le spiritisme, jamais il n'est question de démons ou d'anges, une bipartition jugée impropre puisqu'elle confinerait les Esprits à un degré figé de perfection. A l'évidence, le kardécisme se fait fort de rejeter toutes représentations trop vulgaires du mal et du système pénal post-mortem en mettant au ban démons et autres figures telles qu'on les trouve dans le folklore et les croyances populaires. Au

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 60.

contraire, le principe de la transmigration des âmes offre autant aux Esprits l'occasion de s'améliorer qu'il ne témoigne de la justice providentielle de Dieu.

Le bonheur éternel dépend somme toute de l'accession à cette perfection que tous les Esprits sont voués à atteindre, la seule variable étant le temps que chacun mettra à y parvenir. Si la régression morale et intellectuelle n'est nullement envisagée dans le système spirite, tous les Esprits ne manifestent pas la même volonté de se détourner du mal, et tous ne déploient pas les mêmes efforts. Les Esprits sont donc responsables des conditions dans lesquelles ils sont réincarnés et nouvellement mis à l'épreuve, une économie des mérites et des peines qui n'est pas sans rappeler celle du catholicisme. Bien que l'enfer soit absent de la doctrine spirite, la menace des châtements y subsiste donc bel et bien. A condition que les Esprits ne s'acheminent vers la perfection à mesure qu'ils se réincarnent, ils sont condamnés à reconduire une existence corporelle de tourments jusqu'à temps qu'ils daignent s'épurer. Néanmoins, ces souffrances sont autant le moyen de punir que la solution même pour s'amender, confinant par-là à une forme de *pharmakon*. Ces souffrances sont de deux ordres : ou bien, contrairement à l'enfer ou au purgatoire catholiques, les peines dont il est question ici sont celles de la vie et correspondent aux tourments d'une existence corporelle ; ou bien elles adviennent dans le monde des Esprits et, plus difficiles encore que si elles étaient physiques, relèvent davantage d'une impression, d'une angoisse, proportionnellement au degré d'infériorité des Esprits en question.

« Ils souffrent donc véritablement, et des maux qu'ils ont endurés et de ceux qu'ils ont fait endurer aux autres ; et comme ils souffrent longtemps, ils croient souffrir toujours ; Dieu, pour les punir, veut qu'ils le croient ainsi. »<sup>268</sup>

En d'autres termes, le spiritisme prévoit lui aussi des châtements, mais ces derniers n'ont rien de véritablement éternel : tout en formant l'idée de la nécessité des peines, Allan Kardec rejette celle de la perpétuité, qui contrarie la progression des Esprits. Il propose ainsi un habile compromis avec les souffrances de l'enfer : certes, les Esprits ne sont jamais irrémédiablement ni éternellement punis, puisque perfectibles, mais les Esprits inférieurs sont soumis à souffrir l'impression de

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 65.

l'éternité, autrement dit à ne pas voir le terme de leurs réincarnations successives tant qu'ils persistent dans le mal. Malgré tout, dans les faits, les Esprits ont la mainmise sur cette durée et peuvent tout à fait balayer ce sentiment par les mérites qu'ils acquerront de leurs mises à l'épreuve. En définitive, Allan Kardec convoque des caractéristiques infernales que sont l'existence de châtiments, de souffrances punitives et de sentiment d'éternité, mais récuse tout à la fois la radicalité et l'absoluité de ces sentences. Si la doctrine kardéciste n'est pas fondamentalement anticatholique, en ce qu'elle reconnaît l'existence d'un Dieu éternel tout-puissant et fait la part belle à des valeurs morales semblables, elle est bel et bien anti-infernale. De la même façon, elle évacue toute conception matérialiste en refoulant la notion d'espaces clos et définis : le lieu, la forme et la nature de l'expiation étant désormais relégués dans différents mondes terrestres, la pertinence d'un enfer ou d'un purgatoire comme lieu unique pour payer son imperfection s'effondre. Surtout, à l'inverse du catholicisme, le kardécisme concède aux Esprits le pouvoir de s'amender éternellement et fortifie leur libre-arbitre. La justice promue par ce système pense l'être imparfait comme un pur Esprit en puissance, et confère au mal la possibilité de se bonifier : n'est-ce pas, précisément, ce qu'empêche la condamnation à l'enfer ?

### ***3. Une négation sans concession de l'enfer***

Il ne nous aura pas échappé que le principe de la transmigration des âmes, en rejetant l'irréversibilité du mal, vient déjà, en filigrane, ébranler le dogme infernal. Néanmoins, le spiritisme s'emploie par ailleurs à discréditer l'enfer plus frontalement encore, en s'attaquant à ses soubassements. *Le Livre des Esprits*, une fois encore, témoigne de cette déroute infernale ; mais quelques années après cette publication au retentissement d'abord mitigé, en 1865, le maître du kardécisme signe un autre ouvrage plus accablant encore, *Le Ciel et l'Enfer, ou la justice divine selon le spiritisme*. Il s'élève alors contre la nature des supplices infernaux et plus explicitement encore contre l'éternité des peines. Contrairement à son premier ouvrage, *Le Ciel et l'Enfer* ne prend pas la forme d'un échange de questions et de réponses, mais se décline en deux temps : après avoir déployé un arsenal théorique dans une première partie sobrement intitulée « Doctrine », destinée à comparer les

croyanances sur le ciel et l'enfer pour mieux les contester, Allan Kardec légitime enfin son discours sur la base de très nombreux exemples. En résumé, c'est au cœur de ces deux témoignages de la doctrine formulée par Kardec que s'affirme la dénégation la plus claire de la croyance en l'enfer et de ses représentations. Plus largement, l'auteur entend offrir aux hommes le moyen de s'unifier derrière la bannière d'une croyance non plus aveugle en des dogmes jugés ineptes, mais comprise, éclairée, et à même de conjurer les appréhensions du genre humain en une vie future.

Ce faisant, Allan Kardec reproche d'abord à l'enfer de n'être fondé que sur l'imagination des hommes, soit sur un lot de conjectures toutes plus incertaines et arbitraires les unes que les autres. Les représentations de l'enfer et du ciel telles qu'elles furent relayées pendant plusieurs siècles suivant les dissertations de théologiens et docteurs, eux-mêmes incertains et évasifs sur la question, ne procèderaient d'aucune connaissance, ni d'aucune démarche expérimentale. De la même façon, aucun concile n'a jamais entériné l'idée d'un enfer fait de tortures et supplices matériels.<sup>269</sup> Aux principes viciés de l'enfer et du ciel, le spiritisme oppose donc une doctrine édifiée non seulement sur le raisonnement, mais encore sur des faits positifs et des preuves tangibles, deux contreforts que l'auteur invoquait déjà dans sa première édition du *Livre des Esprits*. Ainsi Kardec, en se penchant d'abord sur la nature des représentations infernales, s'attarde-t-il en particulier sur le traditionnel triptyque post-mortem où s'affrontent les damnés expiant à jamais leurs péchés dans les tortures et les flammes, « les âmes languissantes et souffreteuses du purgatoire, attendant leur délivrance du bon vouloir des vivants »<sup>270</sup>, ainsi que les élus ayant pris place aux côtés de Dieu, dans l'« éternelle inutilité » d'une « béatitude contemplative »<sup>271</sup>. Dans ces images séculaires, tout concourt à faire regretter la vie terrestre. Affleurent surtout des représentations effroyables de la mort, d'une fin en soi répulsive marquée par la destruction physique des corps et dénuée de toute allusion à l'immortalité l'âme. Rien d'étonnant, de ce fait, si Allan Kardec déplore dans ces tableaux une dimension désespérante. L'auteur replace

---

<sup>269</sup> KARDEC Allan, *Le Ciel et l'Enfer, ou la justice divine selon le spiritisme*, op. cit., p. 52.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>271</sup> *Ibid.*

cette propension à représenter la mort de façon si taxonomique dans une filiation théologique de longue date, dominée par des conceptions matérialistes : en d'autres termes, longtemps influencé par la matière, l'homme aurait jusqu'alors été incapable de concevoir des peines et jouissances futures d'ordre spirituel. C'est du besoin d'envisager un avenir tangible que serait né un enfer localisé, ramené à des tortures physiques et à la dramatisation d'afflictions terrestres. De même, l'ascendance du matérialisme aurait poussé les hommes à se figurer des lieux radicalement opposés, *in extenso* deux conditions antithétiques et extrêmes – à l'exclusion du purgatoire, censé n'être que provisoire et préparer les âmes à investir le ciel au terme d'une expiation plus ou moins longue. Allan Kardec voit dans cette forme de représentation matérielle un archaïsme commun à toutes les religions, païennes comme chrétiennes, qu'il convient dorénavant de dépasser ; pour cause, l'humanité aurait atteint, chemin faisant, la capacité de saisir les tenants du monde des Esprits. C'est donc au motif d'une pensée scientiste qu'Allan Kardec se fait le détracteur du matérialisme. A ce titre, maintes fois il s'en remet aux découvertes scientifiques et à une « révélation moderne »<sup>272</sup> venues battre en brèche quelques caractéristiques de l'enfer : ainsi de sa localisation, qu'on cesse progressivement de situer au centre de la terre, comme « lieu bas »<sup>273</sup>, particulièrement à compter du XIX<sup>e</sup> siècle. En prenant le contre-pied des thèses matérialistes, Allan Kardec esquisse la conception d'un au-delà rationalisé, d'un *status* plutôt que d'un *locus*.

« L'enfer est donc partout où il y a des âmes souffrantes, comme le ciel est partout où il y a des âmes heureuses »<sup>274</sup>

Pour autant, loin de faire table rase du principe des peines et des récompenses, le système spirite conserve une économie des mérites et d'une justice proportionnelle aux bienfaits et aux fautes. On l'a déjà vu avec *Le Livre des Esprits*, la conception dont il est ici question est celle de la transmigration des âmes, qui subissent leur degré d'impureté à l'état d'Esprit et à l'état d'incarnation, et prennent surtout corps dans des conditions moralement, physiquement et intellectuellement inférieures jusqu'à ce qu'elles méritent de se réincarner en des mondes supérieurs. En conséquence :

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 37-38.

« Si l'on peut concevoir un enfer localisé, c'est dans les mondes d'expiation »<sup>275</sup>

En défendant cette nouvelle représentation de l'au-delà et de la mort, qui correspond en tout point aux thèses déployées plus tôt dans son *Livre des Esprits*, Allan Kardec s'achemine vers une autre remise en cause : si les images du ciel et de l'enfer jusqu'alors admises dans la *doxa* sont erronées, obsolètes et repoussantes, leur corollaire doctrinal l'est plus encore. Comment envisager un monde dans lequel Dieu, infini en tout, à commencer dans son amour, puisse être à l'initiative d'un lieu de souffrances absolues, tournant irrémédiablement le dos à des êtres de sa Création ? A l'heure où, comme vu plus haut, prospère l'image d'un Dieu rédempteur, empreint d'indulgence et de tendresse, celle d'un Dieu vengeur, manifeste jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, décroît franchement. Dans ce contexte, l'on conçoit difficilement qu'un Dieu véritablement débonnaire puisse ainsi mépriser les hommes en les condamnant à tomber en désarroi pour subir d'éternels supplices. Aussi refuse-t-on l'idée d'un Dieu acteur d'un cycle infini de violence. Dans ce système de pénalité punitif, les damnés sont condamnés à souffrir la vision de leurs propres fautes continuellement, de sorte à ce qu'il n'éprouve pour eux-mêmes que honte et dégoût : c'est à sa propre inconsidération que le réprouvé est donc soumis, laquelle ne peut le conduire qu'à se déshumaniser.

« Semblable à un métal dans une fournaise ardente, l'âme est comme fondue par ce feu vengeur ; il ne laisse aucune consistance, et il ne consume rien ; il dissout jusqu'aux premiers principes de la vie, et on ne peut mourir. On est arraché à soi-même ; on n'y peut plus trouver ni appui ni repos pour un seul instant ; on ne vit plus que par la rage qu'on a contre soi-même, et par une perte de toute espérance, qui rend forcené. »<sup>276</sup>

Pis encore, c'est dans un corps « souillé et déformé par le péché »<sup>277</sup> que ressuscitent, au dernier jour, les damnés : en portant physiquement les stigmates de leurs péchés antérieurs, les suppliciés, même après résurrection, sont entretenus dans leurs misères, auxquelles s'adjoignent de nouvelles, plus insoutenables encore : non seulement ce principe consacre l'annihilation la plus totale de l'espérance, mais il

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 51.

se teinte, sous la plume de Kardec, d'un certain sadisme. En définitive, de ces lignes se dégage la figure d'une divinité détruisant, par un acte fort de volonté, l'œuvre de sa propre Création :

« [...] c'est, en partie, une vraie création, et la plus malicieuse que l'imagination ait osé concevoir. Dieu se ravise, et pour ajouter aux tourments spirituels des pécheurs des tourments charnels qui puissent durer toujours, il change tout à coup, par un effet de sa puissance, les lois et les propriétés par lui-même assignées, dès le commencement, aux composés de la matière ; il ressuscite des chairs malades et corrompues, et joignant d'un nœud indestructible ces éléments qui tendent d'eux-mêmes à se séparer, il maintient et perpétue, contre l'ordre naturel, cette pourriture vivante »<sup>278</sup>

Pour assurer la persécution des suppliciés, ce Dieu se serait même entouré d'une armée de démons, ou du moins les aurait laissé se développer, afin d'appliquer les punitions corporelles. Ainsi le dogme admet-il l'idée que Dieu, tout en se faisant le malin complice des démons, aurait créé des êtres intrinsèquement mauvais. Devenu « un des bourreaux de l'enfer »<sup>279</sup>, ce Dieu impitoyable, qui veille à la persistance des flammes consumant les corps des damnés, n'est plus guère crédible pour bon nombre de croyants contemporains à Allan Kardec. Se fait ainsi jour un argument déjà entrevu dans le culte des morts et la dévotion aux âmes du purgatoire : celle d'une foncière inadéquation entre la radicalité du dogme infernal et les sensibilités existentielles et domestiques qui s'affirment au XIX<sup>e</sup> siècle.

Feu matériel et éternité des peines ne peuvent donc plus être l'œuvre du Dieu tel que le présente le spiritisme – et tel que le présentait avant lui un pan grandissant du catholicisme, conscient de l'inefficacité de la pastorale de la peur. Ainsi Allan Kardec, dans le continuum de sa « bible du spiritisme », vante-t-il la compatibilité du kardécisme avec les besoins spirituels et affectifs d'alors. Plus encore, l'entreprise doctrinale spirite prétend s'aligner sur les progrès de la science moderne et le positivisme. Conformément à cette dernière tendance, les esprits contemporains aurait en effet acquis la capacité de se déprendre des images accablantes précédemment décrites ; après quoi, les hommes du second XIX<sup>e</sup> siècle pourraient enfin saisir le caractère irréconciliable des supplices infernaux avec le message de

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>279</sup> *Ibid.*

miséricorde porté par le Christ. En d'autres termes, les contemporains de Kardec, décillés, seraient plus que jamais en mesure de comprendre que l'irrévocabilité des châtements est une aberration qui signe l'inefficacité du repentir. Allan Kardec vient en fait renforcer sa critique du sort définitif des réprouvés d'un point de vue théorique : en prononçant un jugement « infiniment vindicatif »<sup>280</sup> à l'encontre d'un être repentant, Dieu ne peut, par définition, être infiniment bon, ni miséricordieux, pas plus qu'il ne peut être parfait ; dans ce cas d'ailleurs, un homme enclin à pardonner son ennemi s'avèrerait plus clément que Dieu, soit meilleur que celui-ci, ce qui est tout à fait inconcevable.<sup>281</sup> Aussi Allan Kardec démontre-t-il qu'une peine irrémissible est fondamentalement injuste : en tant qu'une « faute temporaire est le résultat de la nature imparfaite de l'homme »<sup>282</sup>, s'il n'est aucune proportion entre la faute et le châtement, c'est qu'il n'y a, en substance, aucune justice<sup>283</sup> ; pis encore, si même la justice humaine est capable de commuer la peine d'un condamné, comment la justice divine, censée témoigner d'une bonté sans commune mesure, peut-elle décevantement se montrer moins équitable que la justice des hommes ?<sup>284</sup> Par conséquent, l'idée selon laquelle la menace de l'enfer dissuaderait les hommes de se faire malfaisants devient caduque devant la radicalité d'une telle sentence : en effet, si le repentir est vain, à quoi bon s'ingénier à se détourner du mal en s'amendant ? En résumé, il appert qu'au terme de cet argumentaire, le dogme infernal entre en contradiction totale avec le message du Christ, la justice divine et Dieu lui-même, si on le suppose infini dans tous ses attributs. A l'inverse, les caractéristiques de l'enfer ne font qu'égratigner, selon Kardec, la vision d'un Dieu d'amour. Le spiritisme impute à ce dernier la création d'âmes, ou d'Esprits, perfectibles par nature qui, précisément parce que leurs peines ne sont pas perpétuelles et absolues, peuvent progresser : en formulant cette doctrine, Allan Kardec concilie l'existence de ce Dieu miséricordieux, symptomatique de la « révolution affective » de son temps, avec un système pénal de l'au-delà acceptable et juste. Cette compréhension de l'arithmétique de peines et des récompenses futures présente tout compte fait le

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>283</sup> *Ibid.*

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 78.

châtiment comme un moyen, temporaire qui plus est, pour expier ses fautes, et non comme une fin en soi.

Tout naturellement, il semble que l'homme, ayant levé le voile du matérialisme qui jusqu'alors l'aveuglait, cherche désormais à comprendre ce en quoi il croit, et obtenir, par extension, des preuves. Pour étayer sa rhétorique, Allan Kardec prétend justement tirer son savoir non pas de chimères et de théories, comme l'auraient fait avant lui bon nombre de théologiens, mais d'une démarche expérimentale, des faits positifs et d'observations réitérées. A l'évidence, cette posture n'est pas sans séduire ses contemporains à l'heure du positivisme : le concept renvoie à la doctrine du philosophe Auguste Comte, qu'il expose dans son *Discours sur l'esprit positif*, paru pour la première fois en 1844. Ce texte décrit l'évolution de l'humanité selon une progression graduelle schématisée par trois « états » : théologique, métaphysique et positif. Le premier, subdivisé en fétichisme, polythéisme et monothéisme, représenterait l'enfance de l'humanité, embourbée dans des questions insolubles sur la recherche de l'origine de toutes les causes. L'homme commence ainsi par viser des connaissances absolues et se fie à son imagination. Cette première étape, loin d'être inutile, développe son besoin de comprendre mais aussi de fonder la société sur des idées morales pourvoyeuses de lien social. Cette tendance purement spéculative évolue vers un deuxième palier, l'état métaphysique, qui remplace le divin par des concepts explicatifs abstraits axés sur l'ontologie et finissant par converger vers l'idée de nature. L'imagination commence à céder le pas à la raison. Enfin le positivisme apparaît comme le stade ultime de cette maturation : il s'agit dès lors d'observer, de comprendre les mécanismes de la nature et de proposer des modèles rationnels permettant d'en prévoir rigoureusement les phénomènes, car obéissant non à des volontés directrices ou à des préceptes abstraits mais à des lois invariables. Le spiritisme déclare ainsi s'inscrire à une période, dans la chronologie humaine, de maturité des êtres, alors « sorti[s] de l'enfance »<sup>285</sup>. Ce n'est qu'à cette maturité que les hommes pourraient commencer à saisir, on l'a dit, la nature moins matérielle que spirituelle des peines et récompenses futures. Les faits sur lesquels le spiritisme entend donc se fonder sont les témoignages des Esprits eux-mêmes, par l'intermédiaire des communications outre-tombe. Ce sont d'eux que certains

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 88.

hommes, parmi lesquels Allan Kardec, auraient acquis les connaissances nécessaires pour dissiper leur appréhension de la mort et comprendre qu'il n'est aucun enfer, pas plus qu'il n'est de frontières infranchissables entre les vivants et les morts, le visible et l'invisible. Dès lors, par le biais des communications spirites, les défunts ne sont plus relégués dans des contrées inaccessibles, quelles qu'elles fussent : le système de Kardec signe par-là l'effondrement du dogme infernal, tout en en proposant un nouveau, adapté aux sensibilités de son temps, à l'essor du scientisme et du positivisme, à ce point qu'on put qualifier le spiritisme, sans craindre le paradoxe, de religion « scientifique ».<sup>286</sup>

« [...] après Moïse et Jésus, des entités s'adressent dorénavant directement aux hommes pour leur apporter une troisième Révélation ».<sup>287</sup>

### C. Incarner l'invisible

Si Allan Kardec théorisait dans son *Livre des Esprits* le principe d'une relation continue entre les hommes et les Esprits, conférant d'ailleurs à ces derniers un champ d'action inédit sur le monde visible, c'est bien la photographie spirite qui vient la rendre tangible ; plus encore, elle constitue la preuve inespérée de l'existence des Esprits et, par extension, de l'immortalité de l'âme. Alors qu'il faut attendre 1860 pour que retentisse *Le Livre des Esprits*, le succès du médium photographique, lui, ne se fait pas attendre. En effet, la photographie renforce la fortune de cette pratique culturelle que sont les communications outre-tombe en lui conférant une charge hautement théâtrale, tout comme elle rend patente, par l'image, la complexification de nouvelles formes de médiations instrumentales.<sup>288</sup> En définitive, entre les années 1860 et tout le premier XX<sup>e</sup> siècle, la photographie spirite fige le déploiement d'un « espace magique »<sup>289</sup> où s'effrangent définitivement les frontières entre matériel et immatériel, rationnel et irrationnel. Il convient de ce fait

---

<sup>286</sup> BAUDOUIN Philippe, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramid Editions, 2021, p. 6.

<sup>287</sup> Propos de Nicole Edelman dans la préface de BAUDOUIN Philippe, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, op. cit., p. 6.

<sup>288</sup> BAUDOUIN Philippe, « Archéologie des machines occultes », *Terrain* [En ligne], 69 | 2018, mis en ligne le 22 juin 2018.

<sup>289</sup> *Ibid.*

de se pencher sur une sélection, non exhaustive mais représentative, de clichés spirites faisant état des moyens dévolus aux apparitions spectrales. L'ensemble de ces photographies avait vocation à établir la véracité des phénomènes et a surtout le mérite de témoigner, de manière sous-jacente, d'imaginaires désinfernalisés. Aussi s'agit-il de montrer dans quelle mesure la production de ces images travaillées et largement diffusées n'est pas le fait privé ni anecdotique d'une minorité ; au contraire, la photographie spirite endosse un rôle à la fois populaire et scientifique, tout comme elle cristallise un enjeu sociologique conjoncturel, celui d'une revalorisation – bien que provisoire – du statut social, affectif et spirituel des femmes. A l'avenant, cet élément de corpus nous ramène une fois encore à la conclusion de Guillaume Cuchet, selon qui le fait spirite, alors qu'il accouche de croyances et représentations résolument anti-infernales, relève d'un phénomène de société.

Bien avant d'aboutir à une doctrine, le spiritisme, qui ne porte pas encore son nom, suscitait déjà la curiosité des hommes et des femmes du Second Empire. Danse des tables et tables parlantes témoignent de ces tentatives pour entrer en contact, par divers moyens, avec les êtres censés apporter de l'au-delà les réponses, tant désirées, sur la vie future ou le destin outre-tombe de ses proches. De l'observation des phénomènes de coups frappés des sœurs Fox à Hydesvilles, en 1848, au développement des planchettes, de l'écriture automatique, à la « xénoglossie » ou à l'emploi des trompettes spirites, l'on cherche de plus en plus à amplifier les manifestations physiques et sonores des esprits.<sup>290</sup> Dans ces séances spirites, en famille ou dans un cadre expérimental plus formel, une constante se fait jour : la présence d'un intermédiaire, d'un médium, féminin le plus souvent. Si l'esprit ne se révélait que par l'entremise de phénomènes extérieurs d'abord, il s'empare bientôt, à mesure que se popularise la pratique des communications spirites, de la main, de la voix ou du corps tout entier du médium. A en juger par l'essor de ces expériences de communication dès les années 1854-1855, le spectre n'est plus craint ; au contraire, on le cherche, on l'invoque, on l'écoute. Tour à tour voyantes, guérisseuses puis médiums, les femmes chargées de mener ces échanges usent d'abord de pratiques médiumniques individuelles. Un code vestimentaire spécifique

---

<sup>290</sup> *Ibid.*

s'impose et manifeste, par le foisonnement de tissus sombres, une « logique de disparition »<sup>291</sup>, d'effacement. De cette façon, tout en détournant les codes traditionnels du deuil, les médiums entendent côtoyer plus aisément le monde des défunts. Outre le vêtement, la pratique médiumnique recourt à des moyens telle que la transe dans l'espoir d'ouvrir un « canal », une connexion vers l'au-delà : ainsi ces femmes se font-elles à la fois opératrices et « surface d'inscription »<sup>292</sup>. Reconnues pour leurs facultés propres, les médiums transforment finalement la séance spirite en un « haut lieu de la théâtralité »<sup>293</sup> ; leurs discours, transcrits et décortiqués, sont parfois publiés, propulsant quelques figures vers une certaine notoriété.

Réconfortante, *a fortiori* s'il s'agit d'un défunt parent, la présence de l'esprit se veut alors la preuve privilégiée de la survie de l'âme et, plus que tout, d'une relation ininterrompue entre les vivants et les morts. En société, ces rencontres concluent la certitude que la mort n'est pas une fin en soi. Néanmoins, d'une pratique consolante confinée dans une cellule familiale, les communications outre-tombe deviennent rapidement l'objet d'une curiosité scientifique. A juste titre, à l'heure où la théologie cède doucement la place à la rationalité scientifique, ces phénomènes étranges mais incontestables constituent une nouvelle connaissance à explorer. Les pratiques précédemment évoquées, en particulier la transe, tout comme les discussions d'Allan Kardec, éprouvent dès les années 1870 les remises en question et enquêtes des scientifiques. Les communications outre-tombe s'engagent dès lors dans un tournant : il faut désormais prouver la véracité des apparitions en dehors du tête-à-tête intime des séances spirites. Devenues des « faiseuses » et « montreuses d'esprit »<sup>294</sup>, scrutées sous toutes leurs coutures, certains médiums s'associent alors à des photographes amateurs et professionnels, chargés de capturer les manifestations des défunts, une pratique qui faisait ses preuves aux Etats-Unis dès les années 1860. En Europe, prolifèrent des images d'objets en lévitation et d'apparition de silhouettes éthérées et blanchâtres qui séduisent autant qu'elles bouleversent les adeptes du spiritisme.

« Guy regarda vers le piano, et peu à peu s'ébaucha dans une vapeur lumineuse l'ombre charmante d'une jeune fille. L'image était d'abord si

---

<sup>291</sup> BAUDOIN Philippe, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, op. cit., p. 15.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 57.

transparente, que les objets placés derrière elle se dessinaient à travers les contours, comme on voit le fond d'un lac à travers une eau limpide. Sans prendre aucune matérialité, elle se condensa ensuite suffisamment pour avoir l'apparence d'une figure vivante, mais d'une vie si légère, si impalpable, si aérienne, qu'elle ressemblait plutôt au reflet d'un corps dans une glace qu'à ce corps lui-même ». <sup>295</sup>

Vers 1872, Frederick Hudson réalisait à juste titre un cliché de la médium britannique Georgiana Houghton en présence de l'apparition de l'esprit de la mère de Tommy Gruppy, assise devant elle (**fig. 21**). Conformément à l'imagerie fantomatique en vigueur, le spectre se pare alors d'un drap évoquant un linceul, archétype du vêtement fantomal qui vient attester sa nature évanescence et précaire. Sans que son visage ne soit dévoilé, le fantôme requerrait d'être concrétisé en un corps revenant, fut-il fugace.



**Figure 21 - Frederick Hudson, *Georgiana Houghton with Tommy Guppy and spirit*, photographie, 1872, Collection of The College of Psychic Studies, London. Disponible sur : <https://georgianahoughton.com/publications/georgiana-houghton-pioneering-spirit/>**

---

<sup>295</sup> GAUTIER Théophile, *Spirite*, Collection petite bibliothèque ombres n°7, 1992, p. 146.

Plus tard, le 25 novembre 1898, c'est dans le cabinet de Camille Flammarion, féru des communications spirites, que le photographe H. Mairet capturait la médium Eusapia Palladino, alors qu'elle faisait léviter la table devant elle (**fig. 22**). S'il n'est aucune apparition matérielle cette fois-ci, le monde visible semblerait bien subir, dans ces images, les mouvements d'une intelligence invisible mais active. Ici, il n'est pas question de démon, de damné ni d'ange, mais bien de fantôme, d'un revenant souvent connu des participants à ses séances. Tout en cristallisant le passage entre le visible et l'invisible, ce tour de force exacerba l'engouement funèbre de nombreux adhérents et enrichit le commerce de ces femmes.



**Figure 22 - H. Mairet, Séance avec Eusapia Palladino dans la maison de Camille Flammarion, photographie, 25 novembre 1898, France. Tirée de Philippe Baudouin, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramyd Editions, 2021, p. 40-41.**

En parallèle, pour rendre compte du lien ténu qui unit le médium à un esprit, les techniques employées, devenues le sujet de la photographie, se diversifient. Ainsi des trompettes spirites, ou *spirit trumpets*, qui visent à favoriser des manifestations sonores *a priori* imperceptibles. De même, se fait jour une pratique visuellement

frappante, celle du moulage de mains et de pieds dans de l'argile, dont use abondamment Eusapia Palladino, notamment lors des séances organisées à l'Institut général psychologique de Paris entre 1907 et 1908 (**fig. 23**).



**Figure 23 - Empreintes des mains de la médium Eusapia Palladino obtenues par projection mentale, l'Institut général psychologique de Paris, 1907-1908. Tirée de Philippe Baudouin, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramid Editions, 2021, p. 21.**

Aux abords du XX<sup>e</sup> siècle, l'émergence d'une nouvelle catégorie de médiums dit « à matérialisations » marque ainsi l'avènement d'une tout autre étape.<sup>296</sup> Les séances donnent corps à des silhouettes et des visages plus distincts qu'avant, des fantômes vêtus à la mode d'alors ; en clair, les morts se présentent sous une enveloppe corporelle identique à celle qu'ils ont quittée. Il en va ainsi des clichés des séances spirites de Lina Gazzera réalisés par le docteur italien Enrico Imoda, à son domicile ; au cours de ces rencontres, la médium aurait en effet déclenché de pareils

---

<sup>296</sup> BAUDOUIN Philippe, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, op. cit., p. 61.

phénomènes (fig. 24). Les matérialisations surprennent en ce qu'elles contreviennent à l'idée que le corps du défunt, après inhumation ou crémation, disparaît ; au contraire, elles suggèrent que l'au-delà conserve intact l'apparence physique des trépassés. Lorsqu'elle exhibe ainsi des silhouettes et visages intouchés, la photographie corrobore une imagerie absolument désinfernalisée, déprise de tout principe de destruction posthume.



Figure 24 - Photographie du docteur Imoda, *Séances de Lina Gazzera avec le docteur Imoda*. Tirée de Cesare Lombroso, « Recherche sur les phénomènes hypnotiques et spirituels », Turin, 1909, p. 214-215, Bibliothèque thérésienne, Mantoue. Disponible sur : <https://lungo800.it/?p=57>

L'expérience menée par Eusapia Palladino et Charles Richet à la fin des années 1890 inaugure le recours aux ectoplasmes, que ce dernier définit comme une substance palpable souvent blanche, « sorte de protoplasme gélatineux, amorphe d'abord »<sup>297</sup> qu'expulsent les orifices du corps du médium. Le même type d'expériences est reconduit à plusieurs reprises, notamment par la médium Marthe Béraud, aussi appelée Eva Carrière, en 1918 (fig. 25) ; il convient d'ailleurs de noter que le

---

<sup>297</sup> *Ibid.*

procédé de matérialisation d'ectoplasme, s'il n'est pas initié avant le début du XX<sup>e</sup> siècle, persiste jusque dans les années 1950. La photographie spirite fait ses choux gras de ces substances aux formes étranges, qui, de toutes les matérialisations, sont parmi les plus représentées. Les adeptes spirites se saisissent de ce procédé pour imputer aux spectres le pouvoir d'emprunter aux médiums une partie de leur organisme.<sup>298</sup> Plus que les manifestations graphiques, sonores ou l'apparition de silhouettes, l'ectoplasme rend plus ostensible encore, pour ne pas dire plus déroutante, l'interconnexion qui se joue entre les deux mondes.



**Figure 25 - Ectoplasme sortant des narines de la médium Marthe Béraud, dite Eva Carrière, observé lors d'une séance initiée par le Dr Gustave Geley, le 8 mars 1918, Paris. Tirée de Philippe Baudouin, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramyd Editions, 2021, p. 102. Disponible sur : <https://www.cslak.fr/bibliotheque/sujets-du-mois/52-manifestations/408-ectoplasme>**

---

<sup>298</sup> BAUDOUIN Philippe, « Archéologie des machines occultes », *op. cit.*

Alors qu'il va jusqu'à objectiver des membres humains ou le linceul qui recouvre le corps de défunts, l'ectoplasme confère aux communications spirites ce qui leur faisait défaut : une validation objective et matérielle.<sup>299</sup> Indispensable pour rendre compte de ces matérialisations, la photographie constitue alors moins une finalité qu'un moyen de documenter la présence des esprits ; cependant, elle donne aussi à voir des femmes instrumentalisées, tordues par la douleur que leur infligent techniques et machines expérimentales. Subordonnées à des prothèses qui prolongent physiquement leur corps et leurs capacités, ces femmes se confondent avec des machines à communiquer, partie prenante d'un réseau d'information où circule le message des spectres. Pas plus qu'il n'y a de frontières entre le matériel et l'immatériel, ce dernier tendant même à se matérialiser, les limites qui séparaient le mécanique de l'organique se sont elles aussi estompées.

En dépit de ce que tentait de prouver la photographie spirite, la sphère médiumnique, et avec elle le corps des médiums, n'échappent donc pas à l'épreuve de la science. Le scientisme s'immisce bien dans le champ des communications outre-tombe, qu'il rattache aux sciences psychiques, ou à la « métapsychique »<sup>300</sup> selon le physiologiste Charles Richet, et les soumet à des normes et mesures de contrôle inédites : désormais, les séances spirites, dont on veut éprouver le bien-fondé, doivent se conformer à des exigences de scientificité. Désireux de préserver une objectivité absolue dans leurs expériences, les scientifiques redoublent d'imagination en créant des machines à même d'observer les phénomènes de télépathie, de clairvoyance ou de télékinésie.<sup>301</sup> Par-là, on entend surtout vérifier les aptitudes des médiums. Se tisse une connexion inextricable entre « science et imaginaire », ainsi que le rappelle Philippe Baudouin, alors que l'essor de machines électriques, en ce tournant de siècle, suscite autant de fascination et de défiance que les phénomènes occultes.<sup>302</sup> Tandis qu'on cherche à démontrer leur existence, les esprits se propagent plus que jamais dans les imaginaires collectifs ; pour cause, la démultiplication des moyens modernes de communication et, plus que tout, la

---

<sup>299</sup> BAUDOUIN Philippe, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, op. cit., p. 61.

<sup>300</sup> RICHEL Charles, *Traité de métapsychique*, Paris, Félix Alcan, 1922. Cité par BAUDOUIN Philippe, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, op. cit., p. 116.

<sup>301</sup> BAUDOUIN Philippe, « Archéologie des machines occultes », op. cit.

<sup>302</sup> *Ibid.*

seconde révolution industrielle, signent ensemble l'électrification de la société et des corps. Non seulement ces inventions électriques que sont le téléphone, la photographie ou encore la radiophonie, donnent plus d'écho médiatique aux phénomènes spirites, mais ils fournissent l'occasion de conserver, reproduire les images et intensifier les sons enregistrés. Ce que Deleuze qualifie dès lors de « machines à fantôme »<sup>303</sup> devient *in fine* le moyen non plus seulement de traduire la présence d'un spectre, mais de le faire s'exprimer. D'où cette diserte conclusion de Philippe Baudouin, selon qui :

« [...] au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, la fée électricité semble donc être parvenue à exaucer simultanément les vieux rêves d'ubiquité et d'immortalité de l'homme, au prix d'une inquiétante spectralisation du monde. »<sup>304</sup>

La communauté spirite se méfie de l'ingérence des machines qu'imposent les scientifiques aux corps des médiums, en ce qu'elle juge que ces derniers disposent, en eux-mêmes, des attributs nécessaires. Pour autant, les chercheurs en sciences psychiques franchissent une nouvelle étape en conduisant leurs expériences dans des laboratoires scientifiques à cet effet : de l'espace familial intimiste, les communications spirites sont passées dans des salles aseptisées sous le regard de chercheurs en quête de « faits scientifiques ».<sup>305</sup> Entre 1905 et 1907, dans les murs de l'Institut général psychologique de Paris, Eusapia Palladino menait ainsi quarante-trois expériences qui confortèrent son succès.<sup>306</sup> La création de tels espaces et la publication parallèle de compte-rendu expérimentaux, substitués aux récits personnels des médiums, semblent à terme avoir dépossédé la sphère de la croyance et du folklore de ses questionnements sur l'au-delà, dont les mystères sont assujettis aux rigueurs du scientisme.

« Première religion populaire à l'âge de l'information »<sup>307</sup>, pour reprendre les termes d'Erik Davis, le spiritisme constitue la croyance la plus inféodée aux

---

<sup>303</sup> DELEUZE Gilles, *Cinéma I. L'Image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983. Cité par BAUDOUIN Philippe, « Archéologie des machines occultes », *op. cit.*

<sup>304</sup> BAUDOUIN Philippe, « Archéologie des machines occultes », *op. cit.*

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> *Ibid.*

<sup>307</sup> DAVIS Erik, *TechGnosis. Myth, Magic & Mysticism in the Age of Information*, New York, Harmony Books, 1998, p. 61. Cité par BAUDOUIN Philippe, « Archéologie des machines occultes », *op. cit.*

techniques instrumentales et scientifiques, qui comprennent autant les machines que le corps des médiums. A en croire les clichés de ces expériences, les fantômes refluent sur terre et attestent leur omniprésence en usant physiquement du corps des vivants : non seulement il n'est plus d'espaces clos et définis où s'entassent les défunts, mais en plus, ces derniers tendent à s'imposer dans le monde visible, inversant par-là l'ordre spirituel jusqu'alors établi. Le spiritisme assène donc un coup fatal aux conceptions catholiques d'un au-delà tripartite. Mais force est de constater que c'est bien l'enfer qui subit les plus lourdes conséquences ; et pour cause, les communications outre-tombe se veulent la preuve prétendument scientifique que l'homme ne finit pas avec la mort de son corps, et que loin d'être éternellement enchaîné à un monde unique, il est voué à renaître. L'avenir de l'enfer n'est pas sans faire écho aux propos que tint en 1825 Théodore Jouffroy, de façon presque prémonitoire, sur la fin des dogmes, sans en nommer aucun cependant :

« [...] aujourd'hui, cette doctrine, jadis pleine de vérité et de vie, ne présente plus à la bonne foi du scepticisme naissant qu'un assemblage informe de vieux symboles mutilés à travers lesquels le sens primitif ne perce plus, et de maximes despotiques ou superstitieuses ajoutées par l'ambition du pouvoir ou l'abrutissement du peuple. Mille erreurs, mille absurdités palpables, des mensonges intéressés et d'odieuses pratiques, frappent donc les yeux des premiers qui examinent ; et comme ils sont d'une nature morale et raisonnable, ils cessent de croire ce qui est faux, ils cessent de respecter ce qui est méprisable. Dès lors, une foi nouvelle s'élève dans leur esprit sur les débris de l'ancienne. »<sup>308</sup>

En définitive, conformément à une tendance générale de la société à s'affranchir de la pastorale de la peur, se dessine partant une imagerie de moins en moins inquiétante, progressivement délivrée des rigueurs dogmatiques de l'enfer. Certes la croyance en l'enfer survit encore. Mais dans d'autres milieux toujours croyants, il va jusqu'à être profondément rejeté pour être supplanté par d'autres doctrines plus conciliantes, sinon plus modernes. Plus que l'imagerie infernale elle-même, c'est la société française qui vient *in fine* à se desinfernaliser. Toujours est-il qu'à partir du Second Empire, là où s'affirment de nouvelles tendances sensibles et spirituelles, se multiplient parallèlement des remises en cause d'un enfer traditionnel catholique,

---

<sup>308</sup> JOUFFROY Théodore, « Comment les dogmes finissent », *Le Globe*, tome II, n°111, 24 mai 1825. L'article a été repris dans ses *Mélanges philosophiques*, Paris, 1833, p. 3-29. La version évoquée dans le présent travail est une reproduction du texte de la seconde édition des *Mélanges philosophiques* (Paris, Ladrangé, 1838), la dernière ayant été publiée du vivant de l'auteur. Le texte a été présenté et rendu accessible en ligne par Jean-Jacques Goblot de l'Université de Genève.

ou bien édulcoré, ou bien remplacé. Ces questionnements d'ordre théologique et mystique, voire ésotérique, relèvent donc d'une réaction spirituelle directement adressée à l'encontre du dogme. Pourtant, en dehors de l'Eglise et du champ religieux, l'enfer se voit accaparé par des discours politiques qui l'ancrent définitivement comme motif dans la culture de l'écrit et de l'image. Tantôt l'on discrédite la doctrine et sa charge existentielle sur un plan politique, tantôt l'on s'emploie à représenter ses contours, ses flammes et supplices, au service d'un appareil critique temporel. Autonome et sécularisé, l'enfer parvient donc encore à conserver une part de ses attributs infernaux tout en se renouvelant, à condition de quitter la sphère de la croyance. C'est somme toute quand ses composantes sont vidées de leur sens religieux initial pour se muer en moyens de représentations purement utiles, à la faveur d'un discours politisé, que l'imagerie infernale peut faire peau neuve.

## CHAPITRE 3 : LE TEMPS DU RENVERSEMENT : L'ENFER COMME NOUVELLE UNITE DE TEMPS, DE LIEU ET D'ACTION

---

A l'aube du Second Empire, et jusqu'à l'orée de la Première Guerre mondiale, s'observe un étrange paradoxe. Alors même que le dogme de l'enfer accuse un évident déclin, son idée ne cesse d'être invoquée dans différents camps : celui de communautés croyantes variées, notamment spirites, pour mieux l'abjurer, mais plus encore celui de républicains anticléricaux, parfois libres penseurs, souvent athées. Par un revirement tout à fait étonnant, c'est même, semble-t-il, par l'entremise de ces sphères incroyantes que l'enfer reflue plus que jamais sur terre, quoique différemment. Il constitue en effet le motif privilégié d'un discours politique tout entier tourné ou bien contre l'Eglise catholique, ou bien contre un régime politique défini, celui du Second Empire. Dans le premier cas, tantôt le dogme est en lui-même discrédité par des articles satiriques, argumentaires iconoclastes et politiquement engagés ; tantôt on lui emprunte ses caractéristiques infernales pour calomnier le clergé. L'un dans l'autre, ces appropriations de l'enfer l'ont appareillé aux rangs de l'anticléricisme, et plus exactement de deux formes d'anticléricisme sur lesquelles il conviendra de revenir. Dans le second cas, l'usage du motif infernal apparaît comme la conséquence d'un gouvernement et d'une figure monarchique que rejettent en bloc bon nombre d'acteurs politiques. Au sein de ces opposants, les républicains se campent parmi les plus résolus en objectant au régime un roman national et une imagerie collective démythificatrices : au prisme d'un appareil politique qu'on juge infernal et d'une cour impériale prétendument immorale, des républicains font donc de l'enfer le cadre propice de leurs pamphlets et satires. *Mutatis mutandis*, une constante se dessine : devenu l'instrument opportun de réécritures républicaines parallèles, l'enfer a fait l'objet de réappropriations politiques souvent subversives. A peine sa portée doctrinale s'est-elle étiolée qu'il semble avoir donné l'occasion d'une nouvelle unité de temps, de lieu et d'action pour bon nombre de détracteurs de l'Eglise et de Napoléon III. D'un motif archétypal de la destruction, l'enfer s'est mué en arme de démolition.

Ainsi la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle voit-elle s'affirmer de façon originale la coexistence d'enfers protéiformes : virulents et accablants, fruit d'une résurgence de

la pastorale de la peur chez un pan de la prédication catholique ; assouplis et désinfernalisés au cœur de croyances catholiques et populaires ; désacralisés et sécularisés du côté de moult républicains et anticléricaux. Si ce siècle se révélait être un angle mort dans l'histoire de la croyance en l'enfer, il est pourtant le seul à voir se jouer des représentations et fonctions aussi hétéroclites d'un même dogme. A juste titre, sans doute est-ce partiellement le fait du durcissement de la prédication en l'enfer et, simultanément, de la dégradation des conditions de vie d'une frange non négligeable de la société, qui découvre que la terre ne vaut pas mieux que l'enfer. Cela étant, il ne s'agira pas tellement d'examiner la façon dont la France du second XIX<sup>e</sup> siècle a pu s'apparenter à l'expérience d'une catabase, comme ont tenté d'en témoigner poètes maudits et philosophes du pessimisme intégral<sup>309</sup>, mais plutôt de diagnostiquer une crise symptomatique dans la représentation de l'enfer, dont on a renversé la fonction.

« C'est au moment où il disparaît que l'enfer devient indispensable »<sup>310</sup>

## **I. A BAS LE CLERGE : L'ARME DE L'ÉGLISE RETOURNEE CONTRE ELLE-MEME**

Au lendemain de la Révolution française, alors qu'on édifie la première République, s'étend la conviction selon laquelle les institutions républicaines ne peuvent triompher qu'à condition que l'Etat ne recouvre intégralement les fonctions lui revenant de droit. De là commence à croître une tendance anticléricale, dont on décèle les balbutiements à la fin du Moyen Age<sup>311</sup>, mais qui s'ancre définitivement au XIX<sup>e</sup> siècle, *a fortiori* sous la Troisième République – « la république

---

<sup>309</sup> MINOIS Georges, *Histoire de l'enfer*, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1994, p. 118.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>311</sup> A ce sujet, l'historien Heiko Oberman identifiait les premières traces d'un anticléricisme latent, et non sous ce nom, dans l'Europe de la fin du Moyen Age et de l'époque moderne : l'on s'opposait alors au pouvoir et aux privilèges, jugés injustes, du premier ordre. En cela, l'anticléricisme qui trouve son aboutissement au XIX<sup>e</sup> siècle n'advient pas *ex nihilo*, mais hérite bien d'une tradition de critique contre le clergé. L'on trouve quelques-uns de ces éclaircissements dans l'article de Thierry Wanegffelen, « L'anticléricisme croyant : De l'oxymore à l'anthropologie du vivre religieux », in *Siècles* [En ligne], 18 | 2003, mis en ligne le 22 avril 2015.

antycléricale par excellence »<sup>312</sup> selon la spécialiste de la libre-pensée, de la laïcité et de l'antycléricalisme Jacqueline Lalouette. Entre la Première et la Troisième République, à mesure que s'affinent les moyens législatifs, politiques et culturels pour réduire l'influence de l'Eglise sur la vie publique, antycléricalisme et cléricalisme prennent leurs sens le plus fort. C'est d'ailleurs autour de 1852 qu'apparaît pour la première fois le terme « antyclérical », au moment où les milieux républicains s'insurgent contre la compromission du clergé avec le récent régime impérial de Napoléon III.<sup>313</sup> Avant d'aller plus loin, il convient de clarifier ce que sous-tendent ces délicates notions, dont les acceptions s'avèrent plurielles et complémentaires. Jacqueline Lalouette en donne à ce titre d'éclairantes définitions dans son ouvrage *La République antycléricale*. Le cléricalisme correspondrait à une ingérence des cléricaux – le terme revêt sa dimension politique sous la Deuxième République – et de toutes sociétés spirituelles dans les affaires publiques, ce que réprouvent de nombreux républicains et libéraux. En réaction à ce cléricalisme s'établit donc l'antycléricalisme, terme dont on atteste l'apparition seulement en 1903.<sup>314</sup> S'observe néanmoins un premier antycléricalisme, « chimiquement pur »<sup>315</sup>, d'ordre institutionnel, qui vise à isoler le temporel du spirituel de sorte à préserver le champ d'action de l'Etat et la liberté de conscience des citoyens. De cette acception découle l'ensemble des lois laïques que connaît la société, depuis le Concordat jusqu'aux remaniements des dispositions de la loi de Séparation des Eglises et de l'Etat. En cela, « la laïcité, quoi qu'on en ait, est obligatoirement antycléricale »<sup>316</sup>. Notons d'ailleurs que tous les catholiques ne s'opposèrent pas à cette première forme d'antycléricalisme. Toutefois, cette acception doit se compléter d'une autre, analogue, teintée d'anticatholicisme : nombre d'antycléricaux ne se contentèrent pas de bouter l'Eglise en dehors du pouvoir temporel, mais s'employèrent à la discréditer avec ses dogmes, de toute les façons, au motif de la raison, du progrès et de la science. C'est cet antycléricalisme qu'éruent des organes de presse tels *L'Anti-clérical* ou *La Semaine anti-cléricale* et qui se montre le plus virulent, particulièrement envers le clergé régulier et les croyants.

---

<sup>312</sup> LALOUETTE Jacqueline, *La République antycléricale (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Seuil, 2002, p. 6.

<sup>313</sup> WANEGFFELEN Thierry, *op. cit.*

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> LALOUETTE Jacqueline, *La République antycléricale, op. cit.*, p. 7.

<sup>316</sup> *Ibid.*

Ce contexte de vives tensions idéologiques et politiques, qui mûrit doucement tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, se traduit en clair par deux objectifs, pendant de ces deux sens du terme « anticlérical » : d'une part, se multiplient des mesures destinées à laïciser les institutions françaises, c'est-à-dire à garantir la liberté de conscience et d'opinion, religieuse ou non ; d'autre part, s'affirment d'autres valeurs, à la marge du catholicisme, promouvant de nouvelles bases morales et rationnelles, valeurs parfois occultées derrière des actes de haine envers l'Eglise. Ces éléments de langage ainsi clarifiés, il s'agit de voir de quelles façons, suivant ces deux formes d'anticléricalisme, l'Eglise, son rôle et ses dogmes sont amenés à s'affaiblir, au profit d'une nouvelle culture – voire d'une contre-culture. Surtout, c'est bien de ce climat que résultent les réappropriations subversives de l'enfer, résolument au préjudice de l'Eglise, sinon de la religion catholique dans son ensemble.

## **A. L'Etat sera laïque ou ne sera pas**

### ***1. De la question du séparatisme, combat anticlérical de longue date***

Affaire d'un siècle, la loi de séparation des Eglises et de l'Etat a polarisé des velléités anticléricales plurielles et a consacré la victoire, au long cours, des convictions laïcisatrices sur le pouvoir effectif du premier ordre dans le domaine public et politique. En effet, s'il faut attendre le 9 décembre 1905 pour que la loi soit définitivement instituée, le débat se file sur près de cent-vingt ans, traverse cinq formes d'organisation religieuse, et ne fut pas un long fleuve tranquille.<sup>317</sup> La façon dont la problématique s'est enracinée sur plusieurs décennies montre d'ailleurs à quel point le rapport de force entre anticléricaux et Eglise catholique fut complexe. Précisons à ce titre que si l'anticléricalisme s'exprime en Europe, il reste plus fructueux dans des sociétés de tradition catholique et romaine, comme c'est précisément le cas en France.<sup>318</sup> Pour cette raison, si l'on parle bien officiellement de séparation « des Eglises », lesquelles comprennent autant le culte catholique que

---

<sup>317</sup> LALOUETTE Jacqueline, *L'État et les cultes 1789-1905-2005*, La Découverte, « Repères », 2005, p. 3.

<sup>318</sup> REMOND René, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, 1<sup>re</sup> éd. 1976, nouv. éd. augm. Paris, p. 3-16. Cité par WANEGFFELEN Thierry, *op. cit.*

protestant et israélite, le propos qui va suivre s'intéressera spécifiquement au cas de l'Eglise catholique. Ce qui se joue dans ce combat, pour les partisans de la séparation, est l'affranchissement de l'Etat des influences de l'Eglise catholique et de Rome, d'une part, et l'instauration de valeurs laïques, d'une éducation morale et civique dépariée de la religion, d'autre part. Cet ensemble s'incarne au travers de lois libérales mises au jour en particulier entre le Second Empire et la Troisième République. Depuis les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'en 1905, trois arguments sont avancés : libéraux, républicains et anticléricaux clament ensemble la nécessité d'instaurer la liberté religieuse et des cultes, tout comme ils dénie à l'Etat toute compétence dans ce domaine ; certains catholiques libéraux, quant à eux, s'élèvent en faveur des thèses séparatistes pour défendre la dignité de la religion contre les restrictions de l'Etat.<sup>319</sup> On l'a dit, et on l'étudiera plus avant dans une autre partie, l'anticléricisme s'est exprimé en des formes plus acrimonieuses ; néanmoins, il semblait indispensable de s'attarder, dans un premier temps, sur ce débat séparatiste, dans la mesure où il rassemble à lui seul des degrés d'anticléricisme variés et témoigne des rapports conflictuels qu'entretiennent l'Eglise catholique et l'Etat pendant plus d'un siècle. Aussi les thèses séparatistes nourrissent-elles cette division entre les « deux France »<sup>320</sup> qu'observe Jacqueline Lalouette en alimentant constamment ces tensions : en effet, c'est parce qu'une large part de l'Eglise catholique, Rome, et les défenseurs du cléricisme refusent de perdre un peu de leur pouvoir sur le temporel que fermente ce second anticléricisme, même plus respectueux de la religion privée. D'où l'accentuation de la propagande et des violences du camp séparatiste dès 1903 en même temps que se précise le projet de loi sur la séparation des deux ordres.<sup>321</sup> Autrement dit, c'est parce qu'elles sont indissociables et génèrent toutes autant la production d'images, écrits et discours de dérision contre l'Eglise que ces deux formes d'anticléricisme méritent d'être étudiées conjointement.

A la veille de la Révolution française, ces rapports étaient encadrés par le concordat de Bologne conclu entre François I<sup>er</sup> et Léon X en 1516, et érigeaient la religion catholique en religion du royaume. Le 12 juillet 1790, l'Assemblée

---

<sup>319</sup> LALOUETTE Jacqueline, *L'État et les cultes 1789-1905-2005*, op. cit., p. 20.

<sup>320</sup> LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, op. cit., p. 8.

<sup>321</sup> LALOUETTE Jacqueline, *L'État et les cultes 1789-1905-2005*, op. cit., p. 50.

constituante votait cependant la Constitution civile du clergé, donnant à ce dernier une structure institutionnelle semblable à celle de l'Etat : le 10 mars 1791, le pape Pie VI condamnait ces dispositions dans le bref *Quod aliquantum*, et y voyait une transgression du droit canonique. Michel Vovelle diagnostique ainsi dans cet événement la première fracture entre l'Eglise catholique et l'Etat.<sup>322</sup> Et à juste titre, l'Assemblée législative, en succédant à la constituante, amorce des mesures et actions anticléricales telles que l'interdiction du port du costume ecclésiastique. Un ensemble de lois annexes, dès 1791, s'appliqua aussi aux ordres réguliers, et l'institution de l'état civil, à compter de septembre 1792, signa le changement de nature des actes enregistrés.<sup>323</sup> En définitive, les gouvernements qui précèdent le Concordat ont vu naître des « expériences déchristianisatrices »<sup>324</sup>, en particulier entre 1793 et 1794, ainsi qu'une série de persécutions contre les prêtres réfractaires entre 1797 et 1799, pour mener *in fine* à une première séparation par la suppression du budget du culte.<sup>325</sup>

Lorsqu'il se hisse au pouvoir le 9 novembre 1799, Bonaparte entend maintenir la liberté des cultes en soumettant les membres du clergé à un serment de fidélité à la Constitution. Mais conscient de la nécessité de la religion pour consolider l'Etat dans un pays de tradition catholique, il s'organise avec le pape Pie VII pour conférer au culte catholique une nouvelle reconnaissance. En 1801, Bonaparte parvient finalement à resouder les liens entre l'État et l'Église catholique en signant avec le pape une convention, augmentée l'année suivante d'articles organiques. En assurant tout à la fois la protection et le contrôle des cultes reconnus<sup>326</sup>, le concordat fixe les principes jusqu'alors les plus forts en matière culturelle, raison pour laquelle il est l'objet de vifs débats. Pour autant, il n'est pas exempt d'interdictions : à titre d'exemple, l'article 4 interdit aux évêques de se réunir en concile ou en synode « sans la permission expresse du gouvernement ».<sup>327</sup> Convenus unilatéralement par le législateur, ces articles organiques ne font pas consensus auprès de Rome, à tel

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>323</sup> *Ibid.*

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> *Ibid.*, p.6-8.

<sup>326</sup> Cette acception recoupe le culte catholique, mais également deux cultes protestants que sont le culte réformé et le culte luthérien de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg, ainsi que le culte israélite.

<sup>327</sup> Articles organiques du Concordat, titre I, art. IV, 8 avril 1802/18 germinal an X.

point qu'aucun pape n'y souscrit.<sup>328</sup> Ainsi le concordat constitue-t-il le socle réglementaire et législatif à partir duquel on construit progressivement, et au prix de moult remaniements, les futures dispositions séparationnistes. Si une partie de la communauté catholique accepte ces dispositions, un autre pan, notamment du côté des évêques, les refuse catégoriquement ; en cela, le concordat cristallise déjà une détérioration des relations entre Paris et Rome. Par la suite, la charte de 1814, sous la Monarchie Constitutionnelle, présente la religion catholique comme « la religion de l'Etat » en vertu de son article 6, mais cette distinction n'a que peu d'effet ; surtout, révisée au sortir des Trois Glorieuses, la charte perd cet article et ne qualifie plus la religion catholique, apostolique et romaine que comme « celle de la majorité des Français ». <sup>329</sup> Au cours des deux régimes monarchiques, les positions de nombreux séparationnistes se durcissent d'ailleurs : d'aucuns prônent une séparation stricte entre les deux ordres, d'où cette formule de l'avocat Nchet qui, en 1827, voyait le système concordataire comme « une monstruosité politique »<sup>330</sup>. Certes, la loi fondamentale de la Seconde République, dans la continuité de la Restauration et de la Monarchie de Juillet, statue sur le respect de la liberté et de la protection des cultes reconnus, tout en continuant à verser un traitement aux ministres des Cultes ; mais plus qu'auparavant, on n'accorde plus aucune prééminence au culte catholique sur les autres cultes reconnus.

C'est véritablement le Second Empire et la Troisième République qui consacrent le temps fort des thèses et débats séparationnistes. Dans la Constitution du 14 janvier 1852, le Second Empire proclame la même liberté de culte et d'opinion, sous réserve que « leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi »<sup>331</sup> - sur ce point, il revendique des principes de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, en particulier son article 10. On maintient alors le système concordataire et son caractère libéral, sans toutefois en abroger les articles organiques pour ne pas faire montre de trop de zèle envers Rome. C'est la Question romaine qui vient battre en brèche ce semblant d'équilibre en infligeant une nouvelle atteinte aux relations entre l'Empire et l'Eglise. Si les lois libérales des

---

<sup>328</sup> LALOUETTE Jacqueline, *L'État et les cultes 1789-1905-2005*, op. cit., p. 7-8.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>331</sup> Déclaration du 26 août 1789 des droits de l'homme et du citoyen, article 10.

années 1860 réactivent la question de la séparation sur la scène politique, ce n'est qu'à compter de la Troisième République que ses partisans, après avoir gagné le pouvoir, peuvent promulguer les actes qu'ils défendaient lorsqu'ils n'étaient qu'un parti d'opposition.<sup>332</sup> Tout en sonnant le glas du Second Empire, la Commune annonce en effet une deuxième séparation par le biais d'une question constamment ravivée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle : par le décret du 3 avril 1871, le budget des cultes, une fois encore, se voit supprimé. Surtout, après 1875, les républicains sortent victorieux de nombreuses élections législatives, sénatoriales, municipales et cantonales, un triomphe que vient couronner l'accession au pouvoir de Jules Grévy le 30 janvier 1879.<sup>333</sup> Ainsi peuvent-ils enfin concrétiser leurs ambitions par des procédures de laïcisation des administrations et des services publics entre les années 1879 et 1905. C'est bien dans la conjonction de ces dispositions qu'il faut voir l'expression la plus claire d'un anticléricalisme institutionnel. Il ne s'agit pas tant de sérier chacune de ces mesures, dont certaines, comme la loi du 30 octobre 1886 (interdisant le recrutement de congréganistes dans les écoles primaires publiques), ou du 15 novembre 1887 (sur la liberté des funérailles), sont emblématiques, que de montrer qu'elles signent autant de « séparations partielles »<sup>334</sup> de l'Eglise catholique et de l'Etat. Cependant, de peur que l'Eglise n'acquière trop de ressources économiques grâce à ses nombreux appuis, les républicains de gouvernement choisissent de conserver un contrôle sur elle en maintenant le concordat, et plus que tout, ses articles organiques. La séparation absolue de l'Eglise catholique de l'Etat ne voit donc pas encore le jour, au grand dam d'anticléricaux et libres penseurs qui y perçoivent une trahison du gouvernement.

Cela étant, cette vague de lois laïcisatrices initie de grands bouleversements dans les rapports entre Etat et Eglise catholique. Compte tenu de la ténacité de la république, que le boulangisme n'ébranle pas, Rome tente d'ailleurs de renouer les liens avec l'Etat français, en témoigne son encyclique du 16 février 1892 intitulée *Au milieu des sollicitudes*. Des républicains abondèrent également dans le sens du pape, dans l'espoir de parvenir à diffuser, collégialement, un « esprit nouveau ».<sup>335</sup>

---

<sup>332</sup> LALOUETTE Jacqueline, *L'État et les cultes 1789-1905-2005*, op. cit., p. 11-12.

<sup>333</sup> *Ibid.*

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 37-38.

Ces tentatives d'entente se heurtèrent toutefois, dès l'automne 1894, à l'Affaire Dreyfus, qui fait franchir une étape supplémentaire à un anticongréganisme latent – adressé en particulier aux Assomptionnistes. A l'établissement du gouvernement de Défense républicaine en 1899, sous la présidence de Waldeck-Rousseau, un projet de loi sur les associations, future loi du 1<sup>er</sup> juillet 1901, instaure en effet un régime libéral pour les associations tout en déniait cette liberté aux congrégations, soumises à validation préalable du gouvernement. Un certain Emile Combe, prenant la suite de Waldeck-Rousseau, veille plus tard, conformément à ce titre III, à refuser toutes les demandes d'autorisation de ces congrégations. C'est bien sous Combe que sont exacerbées les tensions qui divisent plus que jamais la France en deux, comme en attestent les conflits diplomatiques répétés entre Paris et le Saint Siège entre 1901 et 1904. Au terme d'un troisième conflit qui amène Rome à convoquer deux prélats, violant par-là le XX<sup>e</sup> article organique du concordat, le 29 juillet 1904, les relations sont définitivement rompues.<sup>336</sup> C'est Combe qui, avec une détermination sans égal, porte devant la Chambre le refus le plus clair « de l'ingérence de la papauté » dans les affaires de la France, résolu à en finir « avec la fiction surannée d'un pouvoir temporel disparu depuis plus de trente ans »<sup>337</sup>. Martelant l'irréconciliable incompatibilité qui sépare l'Eglise de la République, Combe en instigue le divorce. Dans ce climat de radicalité croissante, émerge, dès 1903, une Commission parlementaire de la Séparation composée de trente-trois membres, dont dix-sept séparationnistes et seize contre<sup>338</sup> : mûre alors la loi censée consacrer la séparation absolue que nombre de libres penseurs et anticléricaux réclament depuis plusieurs décennies. Mais si le projet fait mouche, ce n'est qu'au terme de moult remaniements et amendements qu'il voit le jour. Dans la continuité d'Aristide Briand, Emile Combe en propose d'ailleurs une mouture, qu'il communique dès le 29 octobre 1903 à la Commission, avant de le voir éméndé puis abandonné à la démission du président du Conseil le 18 janvier 1905. Son successeur, Maurice Rouvier, reprend les rênes du projet et encourage une coopération avec la Commission parlementaire. Elaborés sur la base des propositions antérieures, chacun des articles du projet de loi sont débattus à la Chambre entre le 23 mars et le 6 avril 1905. En ressortent des dispositions qui, loin de satisfaire certains anticléricaux intransigeants, restent

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 39-41.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 42.

partiellement accommodantes pour le clergé, qu'on n'entend pas dépouiller. Reconduits au Sénat entre le 9 novembre et le 6 décembre de la même année, les débats sont ponctués des interventions et influences de radicaux, parmi lesquels des francs-maçons, qui manifestent plutôt un rejet viscéral de l'Eglise catholique que la volonté de parvenir à un compromis. Tout compte fait, la loi est votée le 6 décembre, promulguée le 9 décembre, et publiée derechef au *Journal officiel* du 11.<sup>339</sup>

La réception du projet de loi accuse finalement un bilan relativement mitigé. Des catholiques le perçoivent comme une entreprise de persécution et de déchristianisation venant renforcer les dispositions de la loi du 18 germinal an X. Néanmoins, si de vives réactions se font donc sentir jusqu'au Saint Siècle, où le pape oppose à la loi un refus catégorique, force est de constater que la majorité des catholiques y reste assez indifférente. Du côté des libres penseurs, hormis quelques rares satisfaits, la portée de la loi s'avère décevante et n'alimente qu'un peu plus d'amertume, si bien que Laurent Tailhade condamne une « séparation fictive » réduisant la France à une « prisonnière de la geôle chrétienne »<sup>340</sup>. Cette vague laïcisatrice, qui trouve son aboutissement, n'en déplaise aux plus intransigeants, avec la promulgation de la loi de séparation, s'est doublée d'une lutte à l'œuvre dans le discours oral et écrit, par des actes d'indignation sinon de violence, à l'encontre des cléricaux ; incarnée par la Libre Pensée, cette laïcité « de combat »<sup>341</sup>, pour reprendre Jacqueline Lalouette, s'est rangée derrière cette formule déclamée le 4 mai 1877 par Léon Gambetta : « Le cléricalisme ? Voilà l'ennemi ! »<sup>342</sup>.

## **2. « Le cléricalisme, voilà l'ennemi » : le combat de la Libre Pensée, avatar anticlérical**

« Depuis un siècle, un événement extraordinaire se produit ; déjà, vers le milieu du siècle précédent, les découvertes des savants, coordonnés par les philosophes, avaient formé l'esquisse complète d'un grand tableau qui est

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 42-48, p. 53-54.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>341</sup> LALOUETTE Jacqueline, « Laïcité, anticléricalismes et antichristianisme », *Transversalités*, 2008/4 (N° 108), p. 69-84.

<sup>342</sup> Cette formule de Léon Gambetta, qu'il reprend lui-même d'Alphonse Peyrat, est prononcée à la Chambre dans le cadre d'une affaire de politique étrangère le 4 mai 1877.

encore en cours d'exécution et en voie d'avancement : c'est le tableau de l'univers physique et moral. [...] Or, entre ce tableau et celui que représente l'Eglise catholique, le désaccord est énorme. [...] Les deux tableaux peints, l'un par la foi, et l'autre par la science, deviennent de plus en plus dissemblables, [...] chacune d'elles se développant à part, et toutes les deux en des sens opposés, l'une par ses décisions dogmatiques et par le resserrement de sa discipline, l'autre par ses découvertes croissantes et par ses applications utiles ».<sup>343</sup>

Dans ses *Origines de la France contemporaine*, en 1876, le philosophe et historien français Hippolyte Taine faisait état d'un antagonisme grandissant entre le discours de la foi et celui de la science, à mesure que celle-ci gagne en rigueur et étende son champ d'action sur le réel. En d'autres termes, c'est moins le rejet d'un envahissement des sphères publiques et institutionnelles par l'Eglise dont il est question ici, que le constat d'une impossible association entre la religion – non pas seulement ses membres – et la modernité. Cette conception est loin d'être celle d'une minorité silencieuse, en particulier entre les années 1870 et 1880. En effet, différentes voix s'élèvent pour dénoncer, certes, l'ascendant du clergé sur la société et le caractère dogmatique de la religion, mais encore pour leur opposer d'autres valeurs, politiques, intellectuelles voire spirituelles. Certains groupes ne se sont donc pas contentés de signaler la déliquescence de l'ordre ancien, guidé par la foi, mais ont prétendu en amorcer un nouveau, dans le droit-fil des conceptions positivistes d'alors. Il en va ainsi d'une mouvance qui s'ancre dès le début du Second Empire jusqu'à la Seconde Guerre mondiale : la Libre Pensée.<sup>344</sup> Fondamentalement anticléricale, bien que tous les anticléricaux ne s'identifient pas à la Libre Pensée, elle est désignée comme « la doctrine de la tolérance par excellence »<sup>345</sup> par Pierre Larousse dans son *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, publié entre 1866 et 1873. Elle se forme en réaction aux religions positives, mais plus particulièrement au cléricisme, qu'elle considère comme la négation de la raison, de la liberté et de la dignité humaine, des valeurs idéologiques pour lesquelles elle s'engage corps et âme. Notons par ailleurs que des libres penseurs ont pu être déistes ou spiritualistes sans entrer en contradiction avec leurs valeurs ; le cléricisme, sinon le

---

<sup>343</sup> Cité par LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, op. cit., p. 171.

<sup>344</sup> Le terme commence à se généraliser entre les années 1848 et 1850 et acquière une densité lexicale supplémentaire lorsque Larousse lui consacre une entrée dans son *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*.

<sup>345</sup> LAROUSSE Pierre, *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, t. X, p. 479-480, 1866-1873. Cité par LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, op. cit., p. 94.

catholicisme, constituent en effet les cibles de prédilection de la Libre Pensée. Néanmoins, l'athéisme et le matérialisme demeurent la posture la plus courante des libres penseurs, au motif d'un affranchissement absolu de la conscience humaine. Le mouvement prospère par l'intermédiaire de journaux tels que *La Libre Pensée* (dès 1866) ou *La Pensée nouvelle* (entre 1867 et 1869), pour ne citer qu'eux, et s'organise plus formellement à compter des années 1879-1880, à l'issue de la victoire de la « République des républicains »<sup>346</sup>, à travers des statuts de sociétés, des conférences, tracts, articles de presse et comptes-rendus de congrès.<sup>347</sup> Ce combat correspond finalement à la seconde acception de l'anticléricalisme telle qu'on l'a définie plus haut, et se veut sans doute la plus complexe. De fait, tout en professant des valeurs républicaines et laïques en harmonie avec les valeurs politiques d'alors, la Libre Pensée a pu accoucher d'avatars emprunts d'anticatholicisme : en sus de l'Eglise comme institution, c'est à ses représentants que certains se sont attaqués pour asséner un coup fatal à la croyance en elle-même. De ce point de vue, le cléricalisme a pu devenir le prétexte pour blâmer le catholicisme. En cela, il semble opportun de s'attarder sur les motifs conjoncturels qui ont motivé certains radicaux à aller jusqu'à la calomnie des cléricaux.

En politique, des anticléricaux, parmi lesquels une majorité de libres penseurs, considèrent que les prétentions des souverains pontifes, du haut clergé et des congrégations religieuses sont responsables des désagréments éprouvés par le pays. A l'instar du déiste et libre penseur Louis Blanc, certains imputent d'ailleurs la cause de la défaite de 1871 aux cléricaux, lesquels auraient divisé la France et l'Italie en soutenant le Saint Siège, empêchant par-là la formation d'une alliance victorieuse entre les deux patries.<sup>348</sup> En d'autres termes, la montée du cléricalisme représenterait une menace au prisme de la politique extérieure, ce dont témoignent les manifestations ultramontaines en faveur de Rome, contre la Chambre italienne. Il en va de même pour la santé de la politique intérieure, dans la mesure où le parti catholique noue d'étroites relations avec le régime impérial de Napoléon III, qu'il soutient avec ferveur depuis les élections de 1869. En revendiquant un rejet catégorique de la République, le parti catholique en devenait alors l'ennemi. En ce

---

<sup>346</sup> LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 171-172.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 14.

sens, les détracteurs du parti catholique s'insurgeant contre le débordement des cléricaux dans la sphère politique sont les mêmes qui militent pour la suppression du système concordataire. La question de l'enseignement scolaire polarise quant à elle des enjeux moraux et sociaux propres à la mouvance de la Libre Pensée. Selon cette dernière, continuer à donner au clergé, particulièrement aux congrégationnistes, le droit d'enseigner, revient à tuer la liberté d'opinion au bénéfice du fanatisme.

« La vie du cléralisme, c'est la mort de la liberté »<sup>349</sup>

A ce titre, aux yeux des libres penseurs, la loi Falloux du 15 mars 1850 n'est rien d'autre qu'un instrument pour perpétuer le monopole des cléricaux sur les esprits. Dans une société où vie politique, sociale, morale et religieuse sont intimement liées, l'idée qu'on inculque aux jeunes esprits le respect inconditionnel de dogmes jugés insensés, au mépris de la vérité et de la science, constitue une entrave fondamentale à la liberté. Pis encore, c'est un préjudice moral, puisqu'on en sort ignorant et dépouillé de tout esprit critique au profit d'injonctions infondées, un abêtissement susceptible d'étouffer des élans révolutionnaires. En clair, les libres penseurs perçoivent dans l'enseignement catholique une arme propice pour opprimer les consciences en entérinant une morale théologique emprunte d'obscurantisme.

Et pour cause, c'est sans doute sur le terrain de la morale que libres penseurs et cléricaux, voire catholiques, s'opposent le plus clairement. Les premiers entendent en effet promouvoir une morale « scientifique »<sup>350</sup>, fondée sur l'expérience, l'analyse de faits positifs et les lois universelles, qui rompt avec une morale qui ne s'appuierait que sur la seule métaphysique et la direction de conscience – une démarche qui n'est pas sans faire écho aux revendications des docteurs du spiritisme tel Allan Kardec. En s'engageant de la sorte pour le progrès et la prééminence de la raison sur ce qu'elle juge être des superstitions, la morale libre penseuse se veut émancipatrice. Avant de chercher à déconstruire ce qui relève

---

<sup>349</sup> BLANC Louis, « Le cléralisme », réunion électorale, octobre 1875, in *Discours politiques, 1847-1881*, Paris, Germer-Baillière et Cie, 1882, p. 208. Cité par LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, op. cit., p. 16.

<sup>350</sup> LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, op. cit., p. 176.

de près ou de loin de la religion, ces anticléricaux ont donc informé une morale constructive, adossée elle aussi à une croyance, celle de la « perfectibilité infinie de l'humanité ».<sup>351</sup> Dans ce cadre, la question des fins dernières s'avère une problématique de premier ordre. En effet, une morale fondée sur l'acceptation d'une sanction dans l'au-delà proférée de façon irrévocable neutraliserait la dignité de l'homme tout en faisant fi des nécessités de la vie, notamment sociale. Surtout, elle signe l'abdication de la raison et l'aliénation mentale des hommes à un discours effrayant sans aucun bien-fondé. Impossible, pour les libres penseurs, de cautionner l'idée même d'une morale figée par la religion, sourde aux découvertes scientifiques et érigée sur un ressort de terreur : parmi eux, des athées vont à ce titre s'engager dans une lutte non pas seulement contre les cléricaux mais « le principe divin », qu'ils présentent comme la principale source d'assujettissement et d'humiliation de l'homme.<sup>352</sup> Ce renversement des valeurs et de la conception de la mort se traduit par ailleurs, à compter des années 1880, par l'essor du débat crémaliste, qui soutient des questions hygiéniques et urbanistiques mais également un changement de sensibilité quant au devenir matériel des défunts. Parmi ses champions se campent des libres penseurs et spiritualistes, qui y voient un enjeu social – les tombeaux et fosses témoignant trop clairement des inégalités – et libéral, en faveur de la dignité des corps.<sup>353</sup> Si la crémation ne choque pas en elle-même les dogmes catholiques, l'Eglise lui préfère l'inhumation ; par endroits, combat crémaliste et Libre Pensée deviennent donc indissociables, quand bien même quelques anticléricaux ne s'y rallient pas. D'aucuns vont jusqu'à déceler une certaine grandeur dans la crémation, qui hériterait d'une tradition antique de plus en plus plébiscitée.<sup>354</sup> Des poèmes essaient ainsi à l'encontre de l'inhumation, qu'on conçoit comme une dégradation de l'être humain, et confinent parfois à une ode à la flamme ; tel est le cas la « Ballade du cadavre » de Maurice Rollinat, publiée en 1895 par le Société pour la propagation de l'incinération :

« Oh ! qu'il te soit donné, Flamme, sœur de l'éclair,  
A toi, démon si pur qui fais claquer dans l'air  
Ta langue aux sept couleurs, élastique et follette,

---

<sup>351</sup> LAROUSSE Pierre, *Grand Dictionnaire universel...*, *op. cit.*, p. 479. Cité par LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>352</sup> LALOUETTE Jacqueline, « De quelques aspects de l'athéisme en France au XIXe siècle », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 87 | 2002, mis en ligne le 01 avril 2005.

<sup>353</sup> LALOUETTE Jacqueline, « La Libre Pensée, l'Eglise et La Crémation. », *Le Mouvement Social*, no. 179, 1997, p. 81-91.

<sup>354</sup> *Ibid.*

D'épargner au cadavre, avec ton baiser clair,  
La pourriture lente et l'ennui du squelette »<sup>355</sup>

La hantise de ces feux qui n'est pas sans évoquer ceux de l'enfer semble bien loin dans ce poème, lequel reflète qui plus est l'opinion de nombreux anticléricaux, voire de quelques catholiques, sous la Troisième République. L'Eglise tente d'ailleurs de jouer sur ce motif auprès de personnes endeuillées en se livrant parfois à des descriptions infernales de corps brûlant dans les fours crématoires. Force est de constater que l'Eglise parvient à alimenter une répugnance de la flamme chez les croyants, et que la crémation peine à s'imposer en France en dehors des sphères libres penseuses.<sup>356</sup> Néanmoins, il convenait de souligner la façon dont la Libre Pensée, pour des motifs pluriels, s'est emparée de la question des pratiques funéraires en tentant d'introduire un modèle enclin aux allusions infernales, indissociable de la crainte séculaire d'être châtié dans les flammes.

En outre, les libres penseurs font du dogme de l'enfer la preuve de l'immoralité du christianisme qui, pour inciter ses ouailles à rester dans le droit chemin, ne compte que sur la menace des peines infernales et non sur le sens du devoir. La morale que les libres penseurs appellent de leurs vœux est intériorisée : elle repose non pas sur l'espoir ou la crainte d'une condition future, mais sur un sentiment intime du bien, « reconnu par l'intelligence [...] et accompli par sens du devoir ».<sup>357</sup> Au contraire, la peur de l'enfer, fondamentalement contraignante, bride la liberté des hommes et pervertit leur conception du bien, qui dès lors ne correspond plus qu'à ce qui garantit le salut personnel : ainsi Jacqueline Lalouette qualifie-t-elle la morale religieuse d'« asociale », le croyant étant tout entier tourné vers son intérêt propre.<sup>358</sup> Ces derniers diagnostiquent par-là le symptôme d'une morale inférieure qui, conçue pour aller à l'encontre de la solidarité, contrarie la thèse comtienne de l'évolution sociale positiviste. Si à l'origine, la religion chrétienne reposait sur la fraternité, les partisans de l'ancien régime et d'un système de privilèges, invoquant

---

<sup>355</sup> ROLLINAT Maurice, « Ballade du cadavre », *Putréfaction ou purification*, Paris, Publications de la Société pour la propagation de l'incinération, 1895, p. 12. Cité par LALOUETTE Jacqueline, « La Libre Pensée, l'Eglise et La Crémation. », *op. cit.*

<sup>356</sup> LALOUETTE Jacqueline, « La Libre Pensée, l'Eglise et La Crémation. », *op. cit.*

<sup>357</sup> THIRION Emile, *Morale et Religion*, Paris, Fischbacher, 1893, p. 23. Cité par LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>358</sup> LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, *op. cit.*, p. 110.

Dieu comme leur « défenseur naturel », auraient détourné le christianisme de ses valeurs premières.<sup>359</sup> En ce sens, les libres penseurs font de l'enfer et de la peur des châtements éternels le pivot d'une commutation des morales, car en abattant le dogme infernal, c'est la morale chrétienne, si tant est qu'elle en soit une, qui s'effondrerait. A la lumière de cette condamnation bien spécifique de l'enfer, l'on comprend mieux pourquoi bon nombre d'anticléricaux convoquent le thème infernal, insensé voire dénaturant à leurs yeux, pour mieux le tourner en dérision.

Les anticléricaux et plus spécifiquement les libres penseurs à l'origine de cette critique rationaliste ont pu partager les fondements de leur morale laïque, « fille de France »<sup>360</sup> selon Albert Bayet, par la presse, des réunions publiques comme privées, ou encore des congrès nationaux et internationaux, assurant par-là une résonance certaine à leur discours idéologique. Toutefois, ce dernier prend véritablement corps dans une entreprise de réécriture républicaine, à l'œuvre dans l'enseignement, dans le discours ambiant, dans la rue et manifeste au cœur de phénomènes culturels. Car pour que cette morale laïque, garante de démocratie, fasse droit de cité, il fallait qu'elle innerve tous les pans de la société, qu'elle s'enracine dans la conscience collective.

### ***3. L'avènement d'une contre-culture républicaine anticléricale***

On l'a dit, l'anticléricisme ne s'est pas joué sur le seul terrain institutionnel et s'est aussi exprimé de façon plus radicale dans le but d'escamoter la foi religieuse. Sans doute ces expressions n'auraient pas été si agressives si l'Eglise avait accepté l'instauration de la laïcité. Idéologiquement révolutionnaire, ce combat anticléric et libre penseur a eu besoin d'images pour s'impatroniser. Pour ce faire, il ne s'est pas seulement agi d'impulser des lois mais de laïciser les mentalités en évinçant tout signe religieux de l'espace public. Cet épisode iconoclaste qui irrigue les années 1879 à 1914 s'est également doublé d'une entreprise parallèle, et indispensable, de

---

<sup>359</sup> GUYAU Jean-Marie, *L'Irréligion de l'avenir. Etude sociologique*, 7<sup>e</sup> éd., Paris, Félix Alcan, 1900, p. 166. Cité par LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>360</sup> BAYET Albert, *La Morale laïque et ses adversaires*, Paris, F. Rieder et Cie, 4<sup>e</sup> éd., 1925, p. 203-204. Cité par LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, *op. cit.*, p. 113.

réécriture républicaine des valeurs morales, de l'édification d'un culte laïque et de nouveaux symboles. Ce second anticléricisme s'est somme toute traduit dans l'avènement d'une culture républicaine, véhiculée non seulement par l'écrit et l'image, mais encore par des canaux visuels et sonores au cœur de l'espace public. Cette culture se veut surtout hostile aux membres du clergé comme aux Ecritures, aux dogmes et à l'exercice de la foi.

Les velléités destructrices qui animent d'abord de nombreux républicains, libres penseurs ou non, résultent en partie du besoin de faire payer à l'Eglise sa complicité dans la proclamation du Second Empire, ainsi que ses ententes secrètes avec le gouvernement pendant l'Ordre Moral, cette coalition des droites formée à l'issue des chutes successives de Napoléon III et du gouvernement républicain provisoire dès le 27 mai 1873. A ce titre, Jacqueline Lalouette diagnostique chez ces républicains des années 1880 une « espèce de rage [...] à prendre leur revanche sur ce qu'ils avaient subi, entre 1873 et 1876 ».<sup>361</sup> Pour qu'advienne le culte laïque et républicain, il fallait donc se débarrasser de la présence de l'ordre ancien. Ainsi l'espace public se voit-il peuplé de nouveaux symboles à même d'imprégner les imaginaires individuels et collectifs. Dès 1882, par voie législative ou réglementaire, l'on prescrit le retrait de crucifix, symboles du Christ ou de la Vierge dans les écoles, en échange de statues de Marianne et de figures de proue du progrès. Ces mesures atteignent progressivement les tribunaux, hôpitaux et quelques places publiques entre 1903 et 1905, une propagande qui tient parfois d'un certain anticatholicisme.<sup>362</sup> Aussi la culture républicaine se dote-t-elle d'un martyrologe, pensé pour prouver « la cruauté et l'esprit de domination de la religion catholique, ''par excellence la religion de la persécution et du feu''<sup>363</sup> »<sup>364</sup> : Etienne Dolet se distingue parmi ces personnages de prédilection, lui qui fut emprisonné et brûlé vif par l'Eglise après avoir refusé de se repentir sur le lieu de sa mise à mort. Non seulement Dolet est érigé en parangon de la liberté d'expression, mais il est reconnu en martyr de la libre

---

<sup>361</sup> LALOUETTE Jacqueline, « Dimensions anticléricales de la culture républicaine (1870-1914) », *Histoire, économie et société*, 1991, 10<sup>e</sup> année, n°1. Le concept de révolution, p. 127-142.

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> *Etienne Dolet. Sa vie, ses œuvres, son martyre*. Conférence faite le 18 mai 1889 à la mairie du cinquième arrondissement à l'occasion de l'inauguration de la statue d'Etienne Dolet sur la place Maubert par le citoyen Bourneville, député de la Seine, Paris, Au siège de la Libre Pensée du cinquième arrondissement, p. 35. Cité par LALOUETTE Jacqueline, « Du bûcher au piédestal : Etienne Dolet, symbole de la libre pensée », *Romantisme*, 1989, n°64. Raison, dérision, Laforgue. p. 85-100.

<sup>364</sup> LALOUETTE Jacqueline, « Du bûcher au piédestal : Etienne Dolet... », *op. cit.*

pensée, victime de l'oppression de l'Eglise. A en juger par la nature de ce culte à l'effigie de Dolet, dont la statue vient orner la place Maubert à Paris en 1889, la culture républicaine s'élève sur un terreau clairement anticléricale. Se multiplient parallèlement des actes plus sauvages et informels de destructions de statues : comme en atteste la fréquence de ces actes entre les années 1880 et 1890, l'on ne s'est pas contenté d'instaurer de nouveaux symboles, mais l'on a cherché à démolir les précédents par la violence.<sup>365</sup> Outre ces « symboles immobiles »<sup>366</sup>, c'est la présence même des signes du clergé qu'on bote en dehors de l'espace public : à partir des années 1880, alors que le Conseil municipal de Paris affiche clairement son anticléricisme, les « images mobiles »<sup>367</sup>, c'est-à-dire les processions religieuses, le port de la soutane et les sons de cloches sont interdits. D'ailleurs, quand ces processions sont de nouveau autorisées à compter de 1896, la Libre Pensée, indignée par cet accès de tolérance, profite de l'anniversaire du supplice d'Etienne Dolet pour en appeler à « une manifestation antireligieuse » le 7 août 1904, événement d'une intensité remarquable. Cette journée tenue en la mémoire de Dolet, devenu la matérialisation de discours idéologiques, montre *in fine* à quel point « l'imagerie a beaucoup compté dans les luttes politiques du siècle ».<sup>368</sup> A ce titre, les républicains résolus de faire triompher les traits d'une nouvelle culture investissent autant l'espace public que les esprits par le biais des presses : encyclopédies et dictionnaires – songeons au grand-œuvre de Pierre Larousse cité plus haut –, romans, notamment feuilletons, ouvrages de philosophie et revues savantes, brochures de propagande et journaux, autant d'éléments relevant d'une culture de l'écrit qui se multiplient pour qu'infusent les valeurs républicaines, d'une part, et que soit réprouvée l'Eglise, d'autre part. Eu égard à la diversité de ces supports et des discours, aussi bien savants que populaires, c'est une entreprise d'acculturation républicaine que mettent au jour ces partisans. Après quoi, les effets de ce processus se font sentir jusque dans la sphère privée, en témoignent les efforts de laïcisation des prénoms des enfants, du mobilier et des décors domestiques.<sup>369</sup>

---

<sup>365</sup> LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, *op. cit.*, p. 282.

<sup>366</sup> LALOUETTE Jacqueline, « Dimensions anticléricales de la culture républicaine... », *op. cit.*

<sup>367</sup> *Ibid.*

<sup>368</sup> LALOUETTE Jacqueline, « Du bûcher au piédestal : Etienne Dolet... », *op. cit.*

<sup>369</sup> LALOUETTE Jacqueline, « Dimensions anticléricales de la culture républicaine... », *op. cit.*

S'il remplace et introduit de nouveaux symboles, le camp républicain se plaît aussi à détourner les signes religieux en se les appropriant, en vertu – ou au prétexte – d'une ambition éducative. Il en va ainsi des catéchismes laïques, dont le nom indique déjà l'ironie. Destiné à l'enseignement oral de la religion, le modèle du catéchisme, ou de cette « leçon faite pour endoctriner »<sup>370</sup> pour reprendre Jean-Jacques Rousseau, se voit accaparé par des sphères républicaines au profit de la diffusion d'une morale et d'un enseignement laïques, délivrés de toute indication religieuse. Ce support d'enseignement est largement distribué dans des établissements privés laïcisés à tendance libre penseuse, maçonnique ou libertaire. L'entreprise affichée des auteurs de ces nouveaux catéchismes consiste certes à faire valoir le culte laïque, mais encore à discréditer le récit du catholicisme, en s'en emparant. Deux attitudes se dégagent : d'aucuns prennent très au sérieux l'appropriation de ce mode de discours, et l'emploient à des fins sincèrement pédagogiques pour questionner les principes moraux du catholicisme ; d'autres usent de ce modèle discursif au service d'une nouvelle religion, laïque, sur un ton libre penseur empreint d'humour. Le *Catéchisme laïque : les débats de la conscience* d'André Berthet, publié en 1891, relève de cette première catégorie et s'attarde sur une question essentielle dans les remises en cause de la foi catholique : l'avenir post-mortem de l'humanité. On ne s'étonnera pas du choix du sujet, puisque l'enfer, on l'a expliqué, est perçu par les anticléricaux comme l'arme grâce à laquelle l'Eglise a assis son pouvoir séculaire et opprimé la société. Ainsi, sans récuser l'idée d'une vie après la mort, André Berthet professe un refus catégorique de la notion d'enfer et profite de la forme du catéchisme, qui a longtemps relayé le dogme infernal, pour le réprouver. Se fait jour un argument observé précédemment, celui d'un avilissement de la religion catholique par l'Eglise qui, désireuse d'étendre ses privilèges « avec les seigneurs de son temps », aurait fondé l'enfer pour « étouffer une colère qui pouvait éclater en révolte »<sup>371</sup> : en faisant de l'enfer l'instrument d'un haut-clergé avide de profits, André Berthet condamne à la fois l'Eglise et son dogme. Aussi ne s'arrête-t-il pas en si bon chemin en questionnant le bien-fondé du Purgatoire, de la dévotion aux âmes qui s'y trouvent et du culte des morts, autant de croyances en vogue au XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>370</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile*, t. IV, Littré, 1792. Voir : <https://www.cnrtl.fr/etymologie/cat%C3%A9chisme>

<sup>371</sup> BERTHET André, *Catéchisme laïque : les débats de la conscience*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Librairies-Imprimeries réunies May et Motteroz, 1891, Bibliothèque Nationale de France, 8-R-10139, p. 130.

Une fois encore, il accuse l'Eglise d'avoir perfectionné le dogme du Purgatoire, que le catholicisme a en partage avec bien d'autres religions, pour « ouvr[ir] un débouché sans limites à son commerce d'indulgences »<sup>372</sup>. L'auteur fait de l'Eglise le foyer d'abus immoraux, à la fois capable de dépouiller d'honnêtes gens de leurs biens par passion du lucre, et à l'origine d'un abrutissement de la population pour son intérêt propre. Pis encore, André Berthet impute au premier ordre la responsabilité d'entériner l'exercice du mal, puisqu'une « institution qui vit des péchés qu'on lui donne à absoudre a plus besoin du péché que de la vertu »<sup>373</sup>. Comment donc les croyants contemporains ont-ils pu se laisser bernier par tant d'hypocrisie ? Là encore, André Berthet en appelle à un argument politique selon lequel « les classes dirigeantes », voyant dans l'avènement de la démocratie les prémices de leur chute, se seraient réfugiées « dans les bras des jésuites » pour « maintenir la suprématie »<sup>374</sup>. C'est la collusion de ces hautes classes croyantes effrayées avec l'Eglise que dénonce ici l'auteur ; l'aliénation des uns n'aurait plus ensuite qu'à déteindre sur les classes sociales inférieures pour assurer la pérennité de la hiérarchie en présence. Au terme d'un argumentaire politique clairement anticlérical, André Berthet revient à son sujet initial : la peur de l'enfer. A ce dernier, il oppose le besoin de laisser « le secret d'outre-tombe pour ce qu'il doit être : le grand INCONNU ! »<sup>375</sup> : par-là, l'auteur conclut en faisant la part belle au doute et à la raison, laquelle permettrait de comprendre que la conception d'une justice vengeresse post-mortem n'avait de sens que pour pallier les lacunes de la justice humaine en des périodes moins avancées<sup>376</sup>. Si chaque enfer reflète le degré d'honnêteté morale et de vice d'une société, alors, en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, la société étant capable de se méfier des superstitions, elle est censée pouvoir compter sur l'honnêteté de ses mœurs pour ne pas craindre une justice vengeresse *a posteriori*, ni aucun inconnu. A choisir, André Berthet décèle dans le doute bien plus de vertus et de bénéfices que dans « les terreurs intermittentes que la politique sacerdotale tint suspendues sur le croyants » : au pari de Pascal selon lequel le croyant et le non-croyant ont plus à gagner à croire en Dieu, faute de pouvoir prouver

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>376</sup> Une fois encore, comme bon nombre d'anticléricaux, André Berthet se réfère à une conception positiviste de l'histoire et estime que le XIX<sup>e</sup> siècle se situe à une période suffisamment éclairée pour que recule la conception de l'enfer, qui dès lors n'a plus lieu d'être.

de façon rationnelle son existence, l'auteur substitue finalement un nouveau pari, laïque et anticlérical. C'est en s'émancipant ainsi de la peur d'une justice divine accablante, capable de condamner à l'enfer, que l'homme peut enfin, selon Berthet, actualiser toute son humanité.

Dans un tout autre style, Léonie Rouzade propose elle aussi un *Petit catéchisme de morale Laïque et Socialiste*, publié en 1895, qui convoque le modèle classique du catéchisme en lui conférant une tonalité journalistique. La libre penseuse y traite plus directement de questions sociétales contemporaines, telles que l'existence de Dieu, l'instruction religieuse ou l'allocation budgétaire aux cultes. Aussi y rend-elle compte des enjeux du débat séparatiste et des changements radicaux qui s'opèrent entre l'Eglise catholique et l'Etat. Malgré un ton acrimonieux et intransigeant typique de la Libre Pensée, la vocation de cet ouvrage est bien pédagogique. Dans le droit-fil du modèle discursif qu'elle emprunte, au troisième chapitre, Léonie Rouzade fait elle aussi la promotion d'une divinité ; néanmoins, face à la « fausse divinité inutile » qu'est Dieu, elle porte aux nues « la vraie divinité secourable du genre humain »<sup>377</sup>, à savoir le travail. L'objectif de ce catéchisme est clair : il s'agit de fournir au peuple les rudiments d'une culture laïque capable de le préserver de la superstition, soit des dérives de la religion, lesquelles n'entraînent que l'ignorance. Le travail que défie Léonie Rouzade serait alors le seul à même de rendre à l'homme sa dignité et sa liberté : d'où cette instruction selon laquelle « Oui, il faut enseigner une religion à l'enfant [...] Celle du travail », dans la mesure où « Le travail est créateur de tout »<sup>378</sup>. Léonie Rouzade ne se contente donc pas d'emprunter la forme du catéchisme à l'Eglise en la détournant : elle présente un nouveau démiurge, à la source de tout, qui désigne de manière sous-jacente la force des hommes, « l'œuvre de la race humaine »<sup>379</sup>. L'autrice ne renonce d'ailleurs pas à doter ces Créateurs de leur majuscule, faisant du « Travail des Peuples »<sup>380</sup> l'entité sacrée par excellence. A l'aune de ces nouveaux principes, et pour que cette acculturation soit effective, c'est l'enseignement que les républicains doivent enfin réformer : à ce titre, Léonie Rouzade plaide pour une instruction laïque dans son chapitre IX, la seule encline à

---

<sup>377</sup> ROUZADE Léonie, *Petit catéchisme de la morale Laïque et Socialiste*, Paris, Imprimerie Nouvelle, 1895, p. 7. Citée par SOLAMA COULIBALY Sophie, « Le combat de la Libre Pensée (1895) », in KLEIN Boris, MARTIN Philippe, ROMAN Sébastien, *L'Europe des superstitions...*, op. cit., p. 465.

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> *Ibid.*

<sup>380</sup> *Ibid.*

former des « civilisateurs »<sup>381</sup>. Par l'entremise d'une rhétorique binaire qui n'est pas sans rappeler celle qui opposait le ciel à l'enfer dans le discours catholique, elle renvoie dos à dos ces « civilisateurs » aux « exploiters et partisans d'exploiteurs » que forme l'instruction religieuse. Cette lecture conjoncturelle fait référence au rapport de domination entre propriétaire et ouvrier, et va jusqu'à faire de Dieu une fabrication que l'Eglise conçoit pour exploiter les masses. Ce catéchisme subversif s'achemine tout compte fait vers une autre preuve de renversement : la formulation d'un credo laïque à l'image du texte officiel chrétien, intitulé ici « Acte de foi » : la nouvelle religion, républicaine et anticléricale, y est enfin consacrée par une Trinité laïque alliant la Terre, la Raison et la Solidarité. En définitive, le catéchisme laïque, quel qu'il soit, opère un renversement en détournant le mode de discours éducatif du catholicisme au profit de valeurs elles-mêmes subversives pour les dogmes catholiques. Pour autant, cette forme d'anticléricisme trouve son aboutissement dans une tonalité plus cinglante que favorise le médium journalistique : la caricature s'illustre comme l'appareil critique de prédilection de ce deuxième anticléricisme en lui fournissant le moyen le plus heureux pour tourner en dérision l'Eglise, ses dogmes et ses valeurs.

## **B. Qui haït bien châtie bien : de la désaffection à l'inférialisation du clérical**

### ***1. La caricature comme arme de guerre***

« Démolissons par le ridicule et l'odieux les religions »<sup>382</sup>

Il est des discours anticléricaux dans lesquels les luttes en faveur de la laïcité semblent bien loin, où la promotion de la tolérance de toutes les opinions, religieuses ou non, s'est muée en une intolérance stricte à l'égard d'une religion et de ses fidèles. La Troisième République cristallise à juste titre les discours les plus acerbes

---

<sup>381</sup> ROUZADE Léonie, *Petit catéchisme...*, *op. cit.*, p. 14. Citée par SOLAMA COULIBALY Sophie, « Le combat de la Libre Pensée (1895) », in KLEIN Boris, MARTIN Philippe, ROMAN Sébastien, *L'Europe des superstitions...*, *op. cit.*, p. 465.

<sup>382</sup> *Le Flambeau*, 19 juillet 1903. Cité par LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale*, *op. cit.*, p. 283.

et les actions les plus violentes de l'antycléricalisme à l'égard du catholicisme. Tout en prolongeant les débats séparatistes, desquels elle prend racine, cette expression de l'antycléricalisme s'en émancipe pour laisser place à un combat anticatholique, déterminé à attaquer ses fondements et ce qu'il a de plus précieux : sa dimension sacrée. Pour ce faire, l'arme qu'emploient fréquemment les antycléricaux est le comique, et son support, la caricature, ce qui autorise Guillaume Doizy à parler d'un « *antycléricalisme de la caricature* »<sup>383</sup>. S'observent alors deux tendances : d'aucuns formulent une critique des Ecritures et des dogmes, parmi lesquels l'enfer – une alternative qu'il conviendra d'examiner plus loin –, quand d'autres usent du rire pour dénigrer l'Eglise et le clergé. En débinant les représentants du catholicisme, en les présentant comme les « ennemi[s] du genre humain »<sup>384</sup>, ces caricatures entendent inciter la société à se défier non seulement de la communauté catholique, mais encore de son discours.

Les efforts pour tourner le clergé en ridicule s'engagent dans un tournant à compter des années 1880, au moment où les combats républicains en faveur de la laïcité se durcissent et que se forge le mouvement libre penseur, à l'origine d'une majorité de caricatures. Parce qu'elle se structure à échelle nationale et locale et qu'elle compte bientôt sur l'appui de la Ligue antycléricale de Léo Taxil, héraut du mouvement, la Libre Pensée élabore une propagande de sorte à dévoyer les codes et valeurs de l'Eglise.<sup>385</sup> L'objectif de cette entreprise est double : il s'agit à la fois « d'imposer visuellement d'autres stéréotypes » et de « ruiner la crédibilité ou la sacralité des premiers ».<sup>386</sup> Ainsi cette propagande se fait-elle jour par l'intermédiaire de nouvelles et romans bon marché, destinés à un public populaire qui n'a qu'à se rendre dans des kiosques et camelots, soient des circuits de diffusion communs, pour se les procurer. Mais c'est surtout sur une presse républicaine à dimension antycléricale, voire spécialisée dans l'antycléricalisme, que repose la généralisation de caricatures anticatholiques entre les années 1880 et 1914. Des militants d'associations libres penseuses, franc-maçonnnes ou pour la défense des

---

<sup>383</sup> DOIZY Guillaume, « De la caricature antycléricale à la farce biblique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 134 | avril - juin 2006, mis en ligne le 18 octobre 2009.

<sup>384</sup> LALOUETTE Jacqueline, *La République antycléricale*, *op. cit.*, p. 284.

<sup>385</sup> SAINT MARTIN Isabelle, « La caricature antycléricale sous la IIIe République », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 134 | avril - juin 2006, mis en ligne le 11 juillet 2006.

<sup>386</sup> *Ibid.*

droits de l'homme descendent eux-mêmes dans les rues pour distribuer en mains propres les tirages limités de journaux comme *La République anticléricale* ou *Les Corbeaux*.<sup>387</sup> Dans ce cadre, la caricature s'illustre comme le moyen privilégié pour capter l'attention du public. Rien d'étonnant, de ce fait, si le rire anticatholique trouve essentiellement son public dans les masses populaires, et moins dans une élite qui, encore empreinte d'un certain déisme, préfère la critique rationnelle à la moquerie. D'ailleurs, si l'on assimile spontanément la violence de ces caricatures aux luttes anticléricales, il convient de noter que tous les anticléricaux n'y souscrivent pas ; craignant, à raison, que le clergé ne retourne l'agressivité de ces représentations contre eux, certains partisans – qui relèvent plutôt d'une élite – se rangent au contraire du côté d'une critique plus sobre.

Malgré tout, force est de constater que c'est le caractère subversif et l'accessibilité à la fois pratique, intellectuelle et économique, de la caricature de presse qui donnent au discours anticléricale un rayonnement national et international jusqu'à la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle. Abondamment convoquée dans ces journaux, la caricature s'empare de sujets délicats comme les affaires de mœurs et scandales, tout comme elle traite de sujets politiques ; mais le thème le plus récurrent de ces images reste le dénigrement physique et moral des membres du clergé. Le plus souvent, ces déformations physiques sont associées à des préjugés tels que la maltraitance infantile et la pédophilie, qu'on rattache aux maisons d'éducation religieuse et aux congrégations. Puisqu'ils apparaissent comme une communauté haïssable aux yeux de certains caricaturistes, les cléricaux doivent être affublés des pires attributs. Ce faisant, on réactive un bestiaire anticléricale, de tradition médiévale, pour animaliser les membres du clergé. Si cette raillerie remonte à l'apparition du christianisme, le contexte de la seconde moitié de XIX<sup>e</sup> siècle s'avère favorable à la diffusion de ces caricatures : la période connaît en effet un essor des moyens d'impression de l'image et la loi de juillet 1881, en abrogeant l'article qui réprimait toute « atteinte à la morale religieuse », confère aux dessinateurs une liberté d'expression débridée. La caricature, cette arme employée « dans toutes les révolutions [...] pour mettre le peuple en mouvement » pour reprendre l'un des premiers historiens du genre, Boyer

---

<sup>387</sup> DUCCINI Hélène, « Guillaume Doizy et Jean-Bernard Laloux *À bas la calotte La caricature anticléricale et la Séparation des Églises et de l'État*. Paris, Éditions Alternatives, 2005 », *MédiaMorphoses*, n°16, 2006. p. 123-124.

de Nîmes, devient alors plus redoutable que jamais.<sup>388</sup> En contribuant à la banalisation d'un « imaginaire visuel associé à la séparation des Eglises et de l'Etat »<sup>389</sup>, dont les débats sont bien connus de leurs contemporains, ces caricaturistes anticléricaux de la Troisième République disposent d'un pouvoir politique et idéologique majeur : celui d'interférer, par une lente infiltration, dans la perception qu'ont leurs lecteurs de l'Eglise et des ecclésiastiques. Et dans une société encore largement imprégnée d'un ensemble de dogmes, ces caricaturistes savaient qu'ils devraient déployer une imagerie anticléricale prolifique pour « concevoir l'inconcevable »<sup>390</sup>, autrement dit pour que la société se déprenne définitivement du respect qu'elle voue à l'Eglise. Par eux s'engage donc une « guerre d'images »<sup>391</sup> dans laquelle la presse satirique et ses caricatures sont autant d'armes très puissantes.

Outre l'animalisation du clergé, les journaux républicains anticléricaux qui entendent tourner ce dernier en dérision convoquent abondamment un second type de caricature : moins abstraites, ces images imputent à l'Eglise les vices et les immoralités que celle-ci réprovoque. En sus de la déformation physique, qui va souvent de pair, ce sont les intentions et les mœurs des cléricaux que l'on détourne, jusqu'à créer des archétypes : ainsi du mauvais prêtre, tantôt colérique, tantôt lubrique, tantôt avare ou bien fainéant. Pour le dire autrement, ces caricaturistes de la Troisième République parachèvent une iconographie dans laquelle les cléricaux ne polarisent pas n'importe quels défauts, mais les péchés capitaux, ces péchés mortels qui méritent l'enfer pour l'Eglise. Affleure par-là une entreprise loin d'être anodine quand on sait que l'anticléricisme met l'enfer chrétien au ban : celle d'une infernalisation du clergé qui, par un acte de subversion radicale, concentre à lui seul les mœurs qu'il affiliait à la peur de l'enfer.

---

<sup>388</sup> SAINT MARTIN Isabelle, « La caricature anticléricale sous la IIIe République », *op. cit.*

<sup>389</sup> *Ibid.*

<sup>390</sup> DOIZY Guillaume, *op. cit.*

<sup>391</sup> DUCCINI Hélène, *op. cit.*

## 2. *Les péchés capitaux incarnés par les cléricaux*

C'est en voulant déchristianiser les esprits et l'espace public que les caricaturistes de la presse anticléricale s'emploient à discréditer les émissaires des valeurs catholiques. Si les signes et symboles religieux tels que la croix, la soutane ou les cloches font fréquemment les frais de ces moqueries, force est de constater que les principes mêmes de l'Eglise n'y échappent pas. Ainsi une large majorité de ces dessins met-elle en scène les « immoralités cléricales »<sup>392</sup> dont la parenté avec les péchés capitaux se révèle évidente. Est-ce à dire que l'anticléricalisme opère de cette façon un renversement des valeurs et des représentations catholiques en prêtant aux cléricaux, si ce n'est au catholicisme dans son entier, les attributs même du mal et de ceux que l'on expédiait en enfer ? L'on ne l'a jamais formulé ainsi, mais le fait que bon nombre de caricaturistes se focalisent à ce point sur ces caractéristiques-ci n'est sans doute pas innocent. Ce procédé mérite à l'avenant d'être exploré et autorise à parler d'une infernalisation du clergé par l'image.

Cette étude s'appuie sur une sélection éclectique de titres de journaux, pour la plupart spécialement anticléricaux. Quatre journaux illustrés ont été retenus pour leur fréquence de parution, leur durée de vie ainsi que leur popularité au sein de classes sociales modestes. *L'Anti-clérical*, fondé par le libre penseur Léo Taxil en 1879 et dirigé par lui pendant trois ans, jusqu'à l'arrêt de la publication du journal, désigne tour à tour un hebdomadaire, un semi-hebdomadaire (à partir du 6 avril 1880) puis un mensuel (de juin à août 1882). Comme son titre l'indique, le journal s'attaque exclusivement au cléricalisme. En outre, l'on s'attardera sur quelques titres de *La Calotte* de Marseille, hebdomadaire satirique anticlérical publié entre 1897 et 1906 (avec une pause entre 1903 et 1905) : sa présence dans ce corpus témoigne d'ailleurs de la capacité de la presse anticléricale à s'exporter en dehors de la capitale, confirmant par-là l'ampleur géographique du mouvement. Dans la foulée, un autre journal du même nom sort des presses françaises, sous la houlette de Louis Grenêche, alors que l'anticléricalisme se veut le plus virulent : *La Calotte*, hebdomadaire anticlérical illustré, prospère ainsi entre les années 1906 et 1912 (avant d'être repris en 1930 sous un autre nom). Cet organe de presse se distingue

---

<sup>392</sup> *Ibid.*

pour la part importante de dessins satiriques qu'il présente, lesquels composent la moitié de chaque numéro, auxquels s'ajoutent textes, chansons ou blagues destinés à railler le clergé sous une autre forme. Si la France connaît bien quelques titres de journaux anticléricaux depuis les années 1880, tel que *L'Anti-clérical* précédemment cité, c'est la publication de *La Calotte* dès septembre 1906 qui alarme le gouvernement socialiste de Georges Clémenceau, lui qui avait pris ses distances avec les républicains radicaux au sortir de la période Combe : et pour cause, ce journal à dimension anarcho-syndicaliste suscite l'engouement de milieux ouvriers et les mouvements syndicaux, à une période où se multiplient des révoltes de travailleurs.<sup>393</sup> Enfin, mis au jour par le dessinateur et journaliste belge Didier Dubucq, le périodique libre penseur et anticlérical *Les Corbeaux* (qu'on trouve aussi intitulé *Le Corbeau*) s'implante dès 1905 à Paris, où il trouve un écho remarquable. Le journal s'agrège en effet à l'Association nationale des libres penseurs de France, la Ligue des droits de l'homme et l'Association anticléricale des Lanterniers, lesquelles lui confèrent d'emblée un ancrage et un public solides. Grâce à la collaboration de Maurice Barthélemy, du docteur Simon N., de Joseph Ghysen qui dirige *Le Lanternier*, de Pierre Énard et de Gardanne, le périodique diffuse une véritable propagande anticléricale dans un format commode de 16 x 18 cm, accompagné de dessins aux sujets de moquerie variés – bien que tous à l'encontre du clergé.<sup>394</sup> Ces supports sont destinés à être distribués lors de conférences publiques, devant des bureaux de votes, dans la rue et les cafés, de sorte à toucher l'audience la plus large possible. Ces quatre journaux, publiés en des périodes fastes mais diverses de l'anticléricalisme sous la Troisième République, se destinent essentiellement à un public modeste ; outre une distribution ponctuelle en main propre, ils étaient vendus dans des kiosques et chez des marchands de journaux pour seulement dix centimes.

A cette sélection, il a semblé bienvenu d'ajouter un cinquième périodique, *L'Assiette au beurre*, qui se distingue des précédents pour son format et son prix (entre vingt-cinq et quarante centimes, soit jusqu'à quatre fois plus onéreux que les quatre autres), *in extenso* le public auquel il s'adresse : destiné à une cible plus bourgeoise et aisée, mais républicaine avec des revendications anticléricales, ce

---

<sup>393</sup> Assemblée nationale, « La Troisième République (1870-1940) ».

<sup>394</sup> « Didier Dubucq », *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, mis en ligne le 16 janvier 2024.

journal paru entre 1901 et 1936 se compose en général de seize dessins en pleine page, souvent en couleur, rattaché à un texte très bref afin que prime l'image. Aussi, *a contrario* des journaux évoqués plus haut, *L'Assiette au beurre* n'est pas un périodique anticlérical mais de gauche, plutôt radicale à tendance anarchiste ; l'anticléricalisme y figure certes parmi ses sujets d'illustration, mais aux côtés de bien d'autres combats comme l'anti-militarisme ou l'anti-colonialisme.

De ces cinq organes de presse anticléricaux ou à tendance anticléricale procèdent ainsi de nombreux dessins satiriques attribuant aux cléricaux les appétits qu'exècre le plus l'Eglise : principes peccamineux et malins y animent alors le clergé, tel un nouveau souffle de vie subversif. Dans son numéro spécial gratuit du dimanche 1<sup>er</sup> janvier 1882, *L'Anti-clérical* en donne un parfait exemple<sup>395</sup> : un certain Edouard Pépin illustre en effet en neuf saynètes un récit de Léo Taxil intitulé « Monseigneur fait ses farces »<sup>396</sup>, dans lequel un évêque incarne à lui seul quatre péchés capitaux (**fig. 26**). Dans une première vignette, « voyant que les brebis de son diocèse lui remettent des sacs d'écus en masse » afin qu'il leur rapporte des reliques de Rome, on retrouve un évêque avide d'argent capable de leurrer ses fidèles à son profit, au motif hypocrite d'une cause sacrée : c'est l'avarice qui s'avance alors sous ses traits. Cette image n'est pas sans s'inscrire en faux de cette formule dans l'*Evangile selon saint Matthieu* :

« Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, où la teigne et la rouille détruisent, et où les voleurs percent et dérobent » (Matthieu 6:19)

La scène suivante le présente, après son arrivée au Saint Siègre, en train de festoyer un verre de vin à la main en compagnie des prélats, « godaill[ant] à tire-larigot ». La gourmandise ou glotonnerie, que sous-tend ici l'ivrognerie, se complète immédiatement de l'envie : l'évêque s'enquiert auprès de son comparse « s'il ne connaît pas un endroit où... enfin... on s'amuse », avant de pourchasser dans la scène suivante, langue pendante, « l'objet de ses convoitises ». Dans un texte gorgé d'ironie, l'on assiste cette « Grandeur ecclésiastique » dans ses aventures

---

<sup>395</sup> *L'Anti-clérical*, n°230, 1er janvier 1882, Paris, Librairie anti-cléricale. Bibliothèque nationale de France, FOL-LC3-159.

<sup>396</sup> Le récit et ses caricatures sont ensuite consignés, avec d'autres, dans *L'Album anticlérical*, ce volume de format oblong rédigé par Léo Taxil et entièrement illustré par Edouard Pépin, publié par la Librairie anticléricale à Paris.

dionysiaques faites d'alcool et de libertinage sexuel. Survient enfin la luxure, bien que frustrée par l'arrivée impromptue du mari confondu qui confère à cette farce toute sa charge théâtrale.



Figure 26 - PEPIN Edouard, TAXIL Léo, « Monseigneur fait ses farces », in *L'Anti-cléricale*, n°230, 1<sup>er</sup> janvier 1882, Paris, Librairie anti-cléricale, p. 4. Bibliothèque nationale de France, FOL-LC3-159.

Aux pages suivantes, le même Pépin a substitué au récit un enchaînement, sans lien, de vignettes satiriques et irrévérencieuses soulignant la perfidie et les défauts des cléricaux en société. Parmi ces images, en sus d'allusions à la luxure, l'avarice,

l'envie et la gourmandise semblables aux précédentes, s'adjoint la paresse. Elle prend corps dans une scène intitulée « Le service obligatoire », où un officier, en tapotant l'épaule d'un curé qualifié en légende de « sacré fainéant », flanque à celui-ci une peur effroyable, celle d'être désigné pour partir faire ses armes (fig. 27).



LE SERVICE OBLIGATOIRE

Mais voici que, dans le pays, on commence à réclamer le service militaire obligatoire pour tous. Ce sont ces sacrés fainéants de curés qui ne veulent pas entendre parler de ça !

Figure 27 - PEPIN Edouard, TAXIL Léo, « Revue anti-cléricale de 1881 », in *L'Anti-cléricale*, n°230, 1<sup>er</sup> janvier 1882, Paris, Librairie anti-cléricale, p. 5. Bibliothèque nationale de France, FOL-LC3-159.

Evidemment, chacune de ces caricatures sont enrichies de jeux de mots, tels que « Cléricochonneries », pour désigner les frasques des cléricaux – non sans les animaliser. Aussi ces vignettes sont-elles toujours accompagnées d'une légende ou d'un titre empreints d'ironie, ponctués de qualificatifs dépréciateurs comme « les corbeaux » ou les « calotins du clergé ». A noter qu'entre ces vignettes à vocation anticléricale sont insérés quelques dessins dénigrant légitimistes et orléanistes. C'est somme toute la représentation de ces appétits sur des dessins comiques contigus, et non pas seulement d'un seul péché, qui rend patente la volonté d'infernalisé différents membres du clergé.

Du côté de *La Calotte* de Marseille, de 1897 à 1906, l'on trouve encore les traces de ce procédé. Le périodique, qui prône dès sa page de titre cette formule de Gambetta devenue la devise de l'anticléricisme, propose des numéros dans

lesquels ces moqueries sont distillées tout au long des articles. Ainsi du numéro du 2 septembre 1900, dont la première page affiche des dessins sous forme de vignettes.<sup>397</sup> Intitulé « La dernière aventure de l'abbé Cupidon » pour donner le ton, le récit, dévoilé quelques pages plus loin, rend compte des actes d'un abbé qui, au terme d'une pieuse procession, s'en va retrouver une amante mariée par ses soins quelques temps avant (**fig. 28**). Aussi fait-il une victime, le mari, que le récit désigne comme un « pauvre diable » et que la caricature pare de cornes, non sans ironie. Dissimulés derrière les rideaux d'une alcôve, les deux amants sont surpris par le mari dupé qui, relégué au pieds du lit sous les traits d'un triste diabolotin, fait bien pâle figure en comparaison de la duplicité et la lubricité de l'abbé Cupidon. Par cette tierce présence, l'allusion à la dimension maline du clérical semble plus limpide que les précédentes ; pis encore, le diable, dont les cornes sont celles du mari trompé, est lui-même bafoué par un membre du clergé.

---

<sup>397</sup> *La Calotte*, n°160, 2 septembre 1900, Marseille, [s.n]. Bibliothèque nationale de France, JO-7636.



Figure 28 - « La dernière aventure de l'abbé Cupidon », in *La Calotte*, n°160, 2 septembre 1900, Marseille, [s.n], p. 1. Bibliothèque nationale de France, JO-7636.

Les articles du même numéro, chacun surmontés d'une petite illustration satirique, donnent à voir d'autres péchés capitaux : l'avarice est consacrée par un encart intitulé « Le Vol autorisé », dans lequel l'on accuse les frères des écoles chrétiennes de la Grand'Combe de spolier des parents d'élèves (fig. 29). Eu égard à ces contextes de représentation, la luxure et l'avarice, respectivement traduits par l'adultère et le

vol, sont les attributs privilégiés pour suggérer la duplicité du clérical. En parallèle, l'article « Un Curé qui n'aime pas la République » donne à voir les traits d'un autre péché capital, la colère, en vomissant sur le buste d'une Marianne (fig. 29). D'ailleurs, c'est souvent en figurant la destruction de symboles de la République ou des manifestations anti-républicaines que les caricaturistes se plaisent à incarner la fureur des cléricaux.



Figure 29 - « Le Vol autorisé » et « Un Curé qui n'aime pas la République », in *La Calotte*, n°160, 2 septembre 1900, Marseille, [s.n], p. 3. Bibliothèque nationale de France, JO-7636.

*La Calotte* publiée à Paris rend compte de ces immoralités avec plus de précision encore en reflétant la bassesse des mœurs des cléricaux par une déformation physique de ces derniers. Ces éléments d'iconographie sont coutume chez les caricaturistes anticléricaux qui exhibent des corps tantôt gras et rubiconds, qui à eux seuls suggèrent les excès et entrent en dissonance avec des corps ascétiques d'ordre christique ; tantôt maigres et inquiétants, pour indiquer la silhouette d'un prédicateur fanatique.<sup>398</sup> La caricature accouche en fait d'une typologie de cléricaux auxquels

<sup>398</sup> *La Calotte*, n°160, 2 septembre 1900, Marseille, [s.n], Bibliothèque nationale de France, JO-7636.

on assigne toujours les appétits les plus vils selon le catholicisme. Dans le numéro du vendredi 12 octobre 1906, c'est la première catégorie d'ecclésiastiques, joufflus et adipeux, qui s'impose<sup>399</sup> : une prédominance se dessine d'ailleurs pour la luxure, l'avarice et la glotonnerie – toujours sous les traits de l'ivresse – qui de tous les péchés capitaux sont ceux qu'on observe le plus. Ici, Marianne est l'objet de la convoitise de deux curés, en même temps que l'un d'eux remplit un verre d'alcool (fig. 30). Lubricité et alcoolisme sont filés tout au long de ce numéro où l'on retrouve des hommes en soutane noire profitant de leur statut pour séduire des dévotes, consommer du vin outre-mesure ou accumuler des sacs d'argent, le tout en arborant des visages contentés et avides. Mais aux habituelles images de curés, abbés et évêques se joignent celles de moniales, tombées à leur tour dans la débauche des plaisirs de la chair et de l'alcool (fig. 31) : les débordements sont partout au sein du clergé, ils revêtent toutes les physionomies, masculines comme féminines.



Figure 30 - « Comment ils aiment la gueuse », in *La Calotte*, n°5, 12 octobre 1906, Paris, [s. n], p. 1. Bibliothèque nationale de France, JO-58868.

<sup>399</sup> *La Calotte*, n°5, 12 octobre 1906, Paris, [s.n]. Bibliothèque nationale de France, JO-58868.



Figure 31 - « Manœuvres de nuit », in *La Calotte*, n°5, 12 octobre 1906, Paris, [s. n], p. 5. Bibliothèque nationale de France, JO-58868.

*Les Corbeaux* reprennent eux aussi ces attributs peccamineux pour les assigner aux cléricaux ; une fois encore, pour leur potentiel de représentativité et le degré d'hypocrisie qu'ils suggèrent, la luxure et l'avarice sont des péchés de prédilection. En témoigne la première page des numéros consécutifs des 18 et 25 juin 1887, l'hebdomadaire toulousain s'empare de ces sujets par des préjugés déjà rencontrés<sup>400</sup> : dans chacune de ces pages, le prêtre se livre aux plaisirs sexuels ou à la cupidité après ou avant avoir prêché contre ce qu'il fait lui-même ; d'où cette légende de la dernière vignette du numéro du 18 juin, « *E finita la comedia* », alors que l'ecclésiastique reprend ses fonctions religieuses après un « péché mignon », c'est-à-dire la luxure. Dans le numéro du 25 juin, c'est après avoir sermonné des fidèles pour les inciter à « donn[er] aux pauvres » que le prêtre grimpe au clocher

<sup>400</sup> *Le Corbeau*, n°5, 25 juin 1887, Toulouse, [s. n], Bibliothèque nationale de France, JO-12541.

de la Basilique Saint-Sernin, un sac d'argent plein en main, en arborant un nez crochu démesurément long (**fig. 32**). Cette déformation physique évoque évidemment l'avarice, le besoin d'accumuler des objets ou de l'argent pour son propre compte ; malgré l'immoralité dont il témoigne, le clérical juché sur sa tour d'ivoire semble bien intouchable, en dépit du fait qu'un homme milite à ses pieds.



**Figure 32 - *Le Corbeau*, n°5, 25 juin 1887, Toulouse, [s. n], p. 1. Bibliothèque nationale de France, JO-12541.**

Dans un tout autre style, alors même que le journal se destine à des milieux sociaux plus bourgeois, *L'Assiette au beurre* caricature les mêmes stéréotypes. Le numéro du 21 novembre 1903 polarise à ce titre quelques-uns de ces attributs tout en leur prêtant une dimension plus sombre<sup>401</sup> : la satire du dessinateur Giris intitulée « Rêve » donne à voir le visage excessivement grand du pape Léon XIII, lequel surplombe d'un regard avide et d'une main inquiétante une foule d'hommes et de femmes (**fig. 33**). Si la scène transforme déjà ces êtres en damnés, sa légende, empruntée à Victor Hugo, confirme plus encore cette allusion. Ainsi peut-on lire :

<sup>401</sup> *L'Assiette au beurre*, n°138, 21 novembre 1903, Paris, [s. n], Bibliothèque nationale de France, RES G-Z-337.

« Venez à moi, vous tous qui tremblez, qui souffrez,  
Qui râlez, qui rampez, qui saignez, qui pleurez,  
Les damnés, les vaincus, les gueux, les incurables.  
Venez, venez, venez, venez, ô misérables ! »

Dans des tons rouge et noir et par un trait qui rappelle celui d'un Gustave Doré, ces damnés affichent des visages émaciés, quand ils en ont, et se cambrent dans des postures supplicatoires. Le pape, qui semble régir ce petit monde infernal, se confond avec un dieu malveillant observant des corps en souffrance. Sans être diabolisé, le pape ne présentant les traits d'aucun diable, il est toutefois infernalisé : alors que le rapport de domination est flagrant, ce pape monstrueux semble se plaire à jouer des malheurs des hommes.

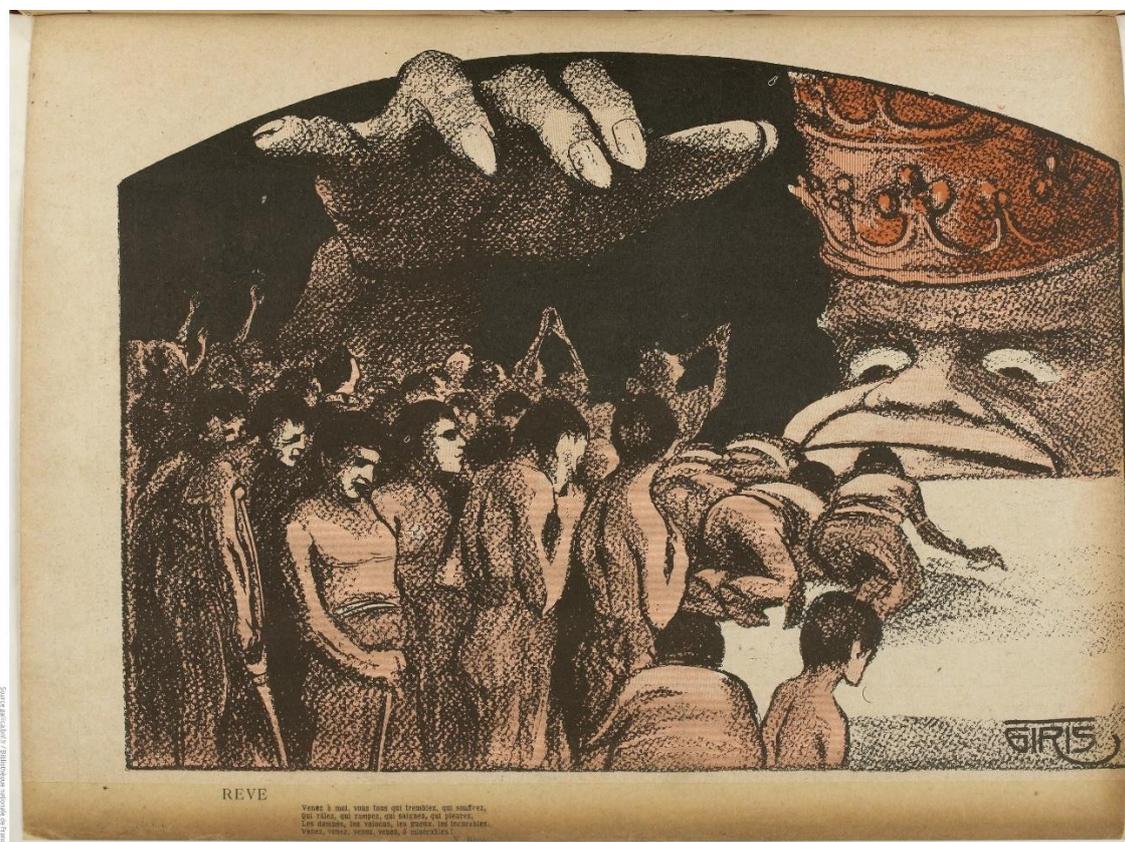


Figure 33 - « Rêve », in *L'Assiette au beurre*, n°138, 21 novembre 1903, Paris, [s. n], p. 5. Bibliothèque nationale de France, RES G-Z-337.

L'allusion infernale est reconduite sur une illustration du même auteur, intitulée « Conseil » (fig. 34). En écho à une citation de Victor Hugo selon qui « Le prêtre est un pilote [qui] doit s'habituer à la lumière afin que son âme soit blanche », Giris détourne cette légende en prêtant à un prêtre les attributs de Charon, vêtu de noir, traversant une eau déchaînée sur sa barque. Le clérical introduit somme toute les hommes dans une existence infernale, lui qui prétend apporter la lumière.



**Figure 34 - « Conseil », in *L'Assiette au beurre*, n°138, 21 novembre 1903, Paris, [s. n], p. 12. Bibliothèque nationale de France, RES G-Z-337.**

En clair, des années 1880 à la veille de la Première Guerre mondiale, ces journaux anticléricaux et organes de presse républicains perfectionnent une forme de caricature spécifique qui dépasse la seule animalisation et déformation du clergé : par la surabondance des péchés capitaux dans ces représentations, les cléricaux incarnent les appétits contre lesquels l'Eglise tente de prémunir ; pis encore, alors que le clergé est censé faire montre d'exemplarité, il franchit les limites qu'il est défendu de dépasser, en témoigne le foisonnement des images de luxure. D'où la force subversive de cette propagande anticléricale et réactionnaire dans laquelle l'Eglise arbore les contre-valeurs qu'elle blâmait. Surtout, ces caricaturistes entendent souligner les moyens par lesquels l'Eglise asservirait la société, la défiance à l'égard des péchés constituant un instrument à même de garder la société sous son joug, *a fortiori* les strates les plus modestes. La « guerre du rire »<sup>402</sup> devait cependant aller plus loin en s'attaquant aux fondements du sacré, soit en dévoyant la crédibilité des Ecritures, des dogmes et de Dieu : l'affirmation des sociétés libres penseuses signe une rupture dans le rapport au sacré, et engage une destruction politique de ses principes, à commencer par la question des fins dernières.

<sup>402</sup> DE BAECQUE Antoine, *Les Eclats du rire, la culture des rieurs, XVIIIe siècle*, Paris, Calman-Levy, 2000, p. 10. Cité par DOIZY Guillaume, *op. cit.*

## C. Le dogme infernal dévoyé par la critique anticléricale

On l'a vu, la moquerie relevant d'un anticléricalisme cinglant s'est largement portée sur le rôle abusif de l'Eglise catholique et de ses représentants ; néanmoins, une seconde catégorie de critique affleure à compter de la Commune de Paris, tout droit tournée contre les dogmes. Ainsi voit-on se développer des images satiriques à vocation républicaine contre Dieu et la Bible, portant aux nues les images d'un « Adam républicain » ou d'une « Eve-Marianne »<sup>403</sup> : pour autant qu'elles détournent des figures sacrées de leur sens initial, ces illustrations n'entendaient pas encore dénigrer les dogmes et fonctionnaient plutôt sur le mode d'une métaphore, ainsi que le rappelle Guillaume Doizy. Cependant, cet usage de la Bible comme cadre de représentation préfigure une « laïcisation »<sup>404</sup> et, *in extenso*, une désacralisation des Ecritures et des dogmes catholiques, qui se voient bientôt visés pour eux-mêmes, et non comme prétexte, par des anticléricaux. Une imagerie satirique au préjudice des Ecritures s'enracine ainsi à compter des années 1880, notamment par le biais de bibles farcesques, ces parodies de livres sacrés qui n'ont désormais de sacré que leur nom. Les caricaturistes, souvent libres penseurs, se proclament généralement athées ou matérialistes, une absence de sensibilité au sacré religieux qui leur permet de s'en faire les plus vifs détracteurs. Emerge tout compte fait une « contre-culture a-religieuse »<sup>405</sup>, et pas seulement anticléricale, dont l'objectif est de discréditer les fondements doctrinaux de la religion.

Cette fois-ci, l'enfer est désigné comme la cible de libres penseurs qui adoptent deux postures pour le disqualifier. D'une part, on s'ingénie à le détruire, à en démolir les principes au prisme d'une critique rationnelle, d'un argumentaire républicain et athée, quoique teinté de ce cynisme cher à la Libre Pensée. Ainsi de *L'Enfer démolit* de Jean-Mamert Cayla, qu'il s'agira de sonder dans un premier temps. D'autre part, des libres penseurs attachés à la caricature s'emparent de l'enfer pour le tourner en dérision : une certaine Léonie Rouzade ose même en franchir le seuil et propose dans un article publié en 1882 dans *L'Anti-clérical* de faire l'expérience d'une catabase,

---

<sup>403</sup> DOIZY Guillaume, *op. cit.*

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> *Ibid.*

pour mieux singer l'enfer. Dans les deux cas, ces méthodes visent à égratigner la dimension sacrée du dogme, que ce soit auprès des élites ou des masses populaires.

### ***1. A l'assaut du dogme : une entreprise historique iconoclaste***

« Tombez donc, citadelles fantastiques de la damnation ! éteignez-vous, fournaises souterraines ! » - p. IV. « Avant-propos », *L'Enfer démoli*.

En 1865, Jean-Mamert Cayla publie un ouvrage à charge contre l'enfer dans lequel il affiche ses positions anticléricales et un athéisme radical. Proche des milieux républicains, ce qui l'amène à travailler pour les revues *L'Emancipation* ou *La République*, le journaliste fait aussi œuvre de traducteur et d'historien. Si on lui connaît des articles et ouvrages polémiques contre les ecclésiastiques, qui lui valent les qualificatifs de « prêtraphobe » et « prêtrophage » par Jules Levallois, Jean-Mamert Cayla se fait plus accusateur encore des dogmes catholiques, dont il entend faire table rase.<sup>406</sup> Les titres de quelques-uns de ses ouvrages témoignent bien de cette ambition iconoclaste : ainsi du *Diable, sa grandeur et sa décadence*, publié en 1864, et plus clairement de *L'Enfer démoli*, paru un an après. Dans ce dernier, il propose, en historien, d'éprouver la fragilité de l'enfer par un « voyage philosophique, mythologique et poétique [...] dans les régions souterraines déjà explorées par des saints et des saintes »<sup>407</sup> ; autrement dit, il s'agit de faire l'expérience d'une catabase théorique au terme de laquelle l'histoire de l'instrumentalisation du dogme infernal doit être élucidée. La vocation de l'ouvrage est claire : en se prévalant d'une démarche fiable fondée sur des sources historiques – un corpus d'étude qui comprend les Ecritures, des témoignages, des textes de la patristique, de docteurs et de casuistes – Cayla informe une œuvre didactique, destinée à sarcler les consciences contemporaines de toutes superstitions. L'étude de cette entreprise iconoclaste sur l'enfer dévoile somme toute des revendications républicaines et anticléricales déjà entrevues plus haut, marquées par la volonté d'anéantir la domination du catholicisme sur la société.

---

<sup>406</sup> DIOCHON Nicolas, MARTIN Philippe, *Rencontres avec le diable. Anthologie d'un personnage obscur*, Paris, Éditions du Cerf, 2022, p. 315-316.

<sup>407</sup> CAYLA Jean-Mamert, *L'enfer démoli*, Paris, E. Dentu, 1865, p. XI.

Ce faisant, il use de tous les moyens pour déconstruire les fondements théologiques de la croyance en l'enfer, dont il juge absurdes chacun des aspects. Puisqu'il se veut être un historien, Jean-Mamert Cayla introduit son propos en le situant dans une historiographie circonstanciée. L'originalité de son argumentaire anti-infernal tient en effet à sa contemporanéité, l'auteur y invoquant des motifs conjoncturels tels que les mutations des sensibilités, les progrès de la science, l'essor de la liberté d'opinion en lien avec le débat séparatiste et les revendications républicaines héritées de la Révolution française. De ce point de vue, tout en s'en inspirant, Jean-Mamert Cayla se distingue des critiques matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'historien iconoclaste entame son réquisitoire par l'imploration de nouvelles valeurs et d'une autre divinité : la « liberté sainte »<sup>408</sup>, aspiration sacralisée des républicains réclamant la laïcité. Dans un élan subversif, il va jusqu'à déifier ces nouveaux principes, comme le fait plus tard Léonie Rouzade dans son *Petit catéchisme de morale Laïque et Socialiste* : devenue cette « chaste et vaillante déesse dont la voix appelle à la défense du foyer domestique ; dont les inspirations ont indiqué aux grands philosophes, aux libres-penseurs de tous les temps, la voie qu'ils devaient suivre pour arriver à la conquête de la vérité »<sup>409</sup>, la liberté est présentée comme l'étalon à partir duquel Cayla va discréditer le dogme infernal et son usage perfide par l'Eglise catholique. Foncièrement antagonique avec l'enfer, la liberté est érigée en « Mère consolatrice des martyrs de la pensée humaine morts sur les bûchers, comme Jean Huss, Savonarole, Arnaud de Brescia »<sup>410</sup> : comme vu précédemment, un martyrologe laïque s'affirme dans les années 1880, signe d'une entreprise d'acculturation républicaine. D'où l'invocation, quelques lignes plus loin, du souvenir de Voltaire et Rousseau, « fils bien-aimés de la liberté »<sup>411</sup>, modèles issus de la philosophie des Lumières. D'emblée, ce sont donc bien les valeurs du républicanisme et de la Libre Pensée dont l'auteur se prévaut : rattachée à un champ lexical de la religiosité, la liberté est brandie comme l'héritage des Lumières, de l'année 1792 et d'un progrès moral contre la religion, que Cayla appareille à la superstition, le fanatisme et l'obscurantisme, lesquels obturaient le chemin vers la vérité. Se dessine une dichotomie entre la religion et les valeurs de la république, la

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. I.

<sup>409</sup> *Ibid.*

<sup>410</sup> *Ibid.*

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. II.

première n'étant que source d'erreurs, et la seconde, gage de vérité, du côté de la modernité. Dans cette logique oxymorique, l'enfer comme base morale de la religion est introduit comme un « épouvantable cachot » qu'il s'agit désormais de « démolir ». <sup>412</sup>

Ce préambule républicain sous-tendu par un anticléricalisme clair annonce dès lors une série d'arguments pour que « les faibles et les ignorants » <sup>413</sup> se déprennent d'une vaine croyance. Le premier examine la cosmogonie et l'évolution du dogme infernal, qu'il réduit à une pure invention païenne, située en extrême Orient, et dont il décrit les composantes avec un sarcasme grinçant : ainsi évoque-t-il l'avènement de « fantômes destinés à troubler l'imagination, à pervertir le cœur des races primitives », soit de l'enfer qui « naquit sur les bords du Gange et du Nil, ces deux fleuves réputés sacrés, dont les eaux sont souillées par l'immonde hippopotame et le hideux crocodile » <sup>414</sup>. De tous temps, avant le christianisme et plus encore depuis ce dernier, l'enfer a constitué un outil commode pour les religions, qui l'ont convoqué et exagéré afin d'asseoir leur pouvoir : sans la nommer, c'est finalement ce que Georges Delumeau qualifie en 1983 de « pastorale de la peur ». L'auteur resserre rapidement le cadre de son investigation au catholicisme qui s'illustre comme la religion ayant le plus poli le potentiel de cruauté de l'enfer. Pourtant, Cayla souligne l'absence de fondement théologique fiable de l'enfer et ses supplices, dont on ne trouve de trace dans aucun texte saint. De fait, il conclut que le principe des peines éternelles ne pourrait avoir d'effets concrets dans l'au-delà s'il n'est qu'une chimère. Cayla revient d'ailleurs sur l'invraisemblance de l'enfer qui, précisément parce qu'il procède d'une fiction, dispose de caractéristiques fantastiques : les représentations matérielles de l'enfer et les descriptions minutieuses qu'on s'en est fait, qui sont ici la cible de l'auteur, sont autant d'« aberrations mentales » <sup>415</sup> héritées du Tartare des anciens et de la géhenne des Juifs. Dans la foulée, il insiste sur l'absence de conformité du dogme catholique avec l'esprit de l'Évangile : bien que véhiculée avec force par des théologiens, moines et casuistes, l'idée de peines irrémissibles destinées à tout être n'observant pas rigoureusement les bonnes pratiques contrevient aux attributs de bonté et de

---

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. III.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 122.

justice divine. Une fois encore – on ne s'appesantira pas sur cet argument maintes fois évoqués – c'est l'incohérence entre le message du Christ et l'image d'un Dieu vengeur qui est invoquée. C'est précisément de cette inadéquation, dans le cadre exclusif du catholicisme, que serait née une imagerie infernale à ce point effrayante qu'elle est devenue une arme séculaire d'abrutissement, *in extenso* d'asservissement du genre humain.

De là affleure un deuxième argument, une critique plus politique et sociale destinée aux théologiens puis aux prédicateurs de la religion catholique. Les premiers se seraient plu à donner corps à un enfer pour tous, à une religion intransigeante à même de réserver un châtiment égal aux fautes, quel que soit leur degré de gravité. Cayla leur reproche d'avoir perfectionné leur propre outil de protection, une machine à condamner qu'ils n'avaient qu'à agiter à la moindre tentative d'offense de Dieu, ou d'attaque personnelle. L'auteur va jusqu'à leur imputer un certain sadisme et leur prête l'intention de prendre plaisir à effrayer les foules, pour mieux les garder sous leur joug. Il s'en prend surtout aux prédicateurs, moines et jésuites, sur qui il rejette la responsabilité de siècles d'aliénation. En effet, les prédicateurs se seraient faits les relais des menaces de l'enfer de sorte à maintenir une large part de la société sous leur oppression. Plus exactement, le dogme permettrait aux plus riches d'assujettir les plus faibles, autrement dit les plus pauvres et les moins lettrés : outre une simple croyance, l'enfer serait donc devenu l'agent d'inégalités sociales et le moyen le plus heureux de les perpétuer. Sous la plume de Jean-Mamert Cayla, le discours contre l'enfer se double ainsi d'une attaque de l'ordre social établi, d'un rapport de force des puissants, parmi lesquels le haut clergé catholique, de connivence avec l'Ancien régime, sur les bourgeois naissants et les classes sociales inférieures. Le dogme infernal fait l'objet d'une lecture politique contemporaine qui reproche aux ecclésiastiques et à la papauté de s'être enrichis des siècles durant en prétextant assurer le salut des « bourgeois des villes » et des « pauvres paysans »<sup>416</sup>. Jean-Mamert Cayla ne ménage pas non plus les hommes et femmes de l'Ancien régime qui se sont jetés dans les bras de ces zélateurs.

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 78.

En troisième lieu, l'auteur fait surtout des prédicateurs, en particulier des jésuites au lendemain de la Révolution, les ennemis de la Liberté, ainsi apostrophée dans son « Avant-propos ». D'ailleurs, la métaphore cavalière n'est pas un abus de langage dans la mesure où l'auteur fait du mouvement jésuitique l'instigateur d'une « croisade dont les influences occultes n'ont jamais discontinué de lutter contre le progrès et la liberté de pensée »<sup>417</sup>. Si pendant la période révolutionnaire, ce parti dévot a fait le jeu de la prudence, il n'a pas attendu longtemps avant de raviver le dogme infernal. Dépeint par l'auteur comme un auxiliaire de l'Ancien régime, ce parti visait alors à reconstituer « *l'ordre public* »<sup>418</sup>. Cette complicité mortifère entre monarchie et Eglise catholique est reconduite lors des deux restaurations de 1814 et 1830, alors que les deux ordres s'entendent, selon l'auteur, pour remettre au jour les menaces de l'enfer : la pérennité du dogme infernal et cette « croisade impie »<sup>419</sup>, assurées par ces deux pans, étant intimement liées, Jean-Mamert Cayla ne peut faire tomber le premier sans attaquer ses propagateurs. Il associe à ce titre le combat contre l'enfer à celui contre l'absolutisme, tous deux représentants d'un ordre ancien fondé sur la tradition de la superstition et l'asservissement : d'où ce parallèle entre la Bastille, « tartare de l'ancienne royauté »<sup>420</sup>, et l'enfer. La régénération sociale insufflée par 1789, dont l'auteur revendique l'héritage, marquerait par-là une rupture avec cet ancien monde : selon lui, à compter de cette date, l'on assisterait en effet à un éveil des consciences, une seconde renaissance du genre humain. Cette lecture très historicisée des croyances et de la recherche de la vérité se traduit dans l'ouvrage par une dualité entre progrès, ou modernité, et religion. De ce point de vue, *L'Enfer démolé* est imprégné d'une pensée positiviste déjà entrevue plus haut en ce qu'il diagnostique dans l'après-Révolution le temps du progrès moral. Ce progrès s'entend d'ailleurs de deux façons : il s'agit à la fois de se déprendre de dogmes aliénants, soit de l'erreur et du mensonge, pour accéder à la vérité, mais aussi de fonder en droit la solidarité humaine que l'obsession personnelle du destin outre-tombe contrariait. Dans les deux cas, lutter contre l'ordre ancien, celui des dogmes de l'Eglise et de la hiérarchie établie par l'Ancien régime, revient à se battre pour l'affranchissement des consciences. L'engagement politique républicain de Cayla se

---

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>418</sup> *Ibid.*

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. IV.

joue donc pleinement sur le terrain de la théologie, par le rejet de l'éternité des peines, pierre de touche du progrès social dans cette tradition postévolutionnaire.

Tout compte fait, l'auteur a démontré que de ses origines à ses usages récents, l'enfer est « de fabrication sacerdotale »<sup>421</sup> ; son but consisterait à anéantir l'esprit critique, le sentiment de fraternité et la capacité d'agir d'une large part de la société, pour que l'Eglise catholique comme de l'Ancien régime, renforcés dans leur pouvoir, puissent l'exploiter. En érigeant de la sorte « la peur en système »<sup>422</sup>, ces deux ordres, envers et endroit d'une même étoffe, ont entretenu un dogme déshumanisant, allant à l'encontre du progrès moral et de la nature humaine. A noter d'ailleurs que Jean-Mamert Cayla n'accable pas simplement la religion mais un ensemble de dogmes, dont l'enfer en premier lieu, qu'il juge être un carcan nuisible. A l'inverse, il décèle dans les valeurs de fraternité et de générosité incarnées par le Christ une concordance avec l'idéal républicain. En définitive, c'est bien l'enfer et pas seulement le catholicisme que l'auteur a cherché à disqualifier. L'on ne s'étonne d'ailleurs pas de voir l'enfer assimilé, à plusieurs reprises, à un cachot : c'en est un au sens premier du terme, puisqu'il désigne l'éternelle et insupportable demeure des damnés, mais aussi au sens figuré, le dogme infernal ayant représenté une prison séculaire pour liberté de conscience. L'ouvrage polémique de Jean-Mamert Cayla visait *in fine* à égratigner le dogme infernal au moyen d'un argumentaire rationnel, quoique subjectif, et à vocation pédagogique ; néanmoins, tous les républicains anticléricaux n'ont pas pris le parti d'en passer par une entreprise historique pour se faire iconoclaste. Ainsi de la libre penseuse Léonie Rouzade qui, une vingtaine d'année après Jean-Mamert Cayla, s'est elle aussi attaquée à l'enfer, cette fois-ci au travers d'une satire en deux articles. Loin d'être une démarche anecdotique ou marginale, c'est bien la succession de ces offensives anticléricales, exprimées en des formes et tonalités distinctes, qui corrodent à terme le dogme infernal.

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 316.

## 2. « Voyage au centre de l'enfer »

Léonie Rouzade franchit toutefois un pas supplémentaire en comparaison de Jean-Mamert Cayla, en ce qu'elle outrepassa le seuil du ciel et de l'enfer pour les visiter : c'est en pénétrant dans ces contrées de l'au-delà, comme le faisaient dans leurs recueils d'*exempla* des moines du XIII<sup>e</sup> siècle, que la journaliste peut le mieux renverser les fondements de ces dogmes, de l'intérieur. Au terme de deux investigations fictives, elle offre somme toute à ses lecteurs l'occasion d'une seconde révélation, émaillée de sarcasme et foncièrement anticléricale. Comme Cayla, Léonie Rouzade se proclame athée, ce pourquoi elle ne ménage aucun des dogmes relatifs à l'au-delà, ni aucune figure divine. Socialiste et anticléricale, en plus d'être animatrice de l'Union des femmes, elle mène un combat acharné contre le clergé et ne lésine pas sur les satires d'Écritures et symboles sacrés propres au catholicisme pour les tourner en dérision. Dans le journal *L'Anti-clérical*, elle livre à ce titre deux articles parus dans les numéros du 26 avril et du 3 mai 1882, respectivement intitulés « Une réception chez les Très-Haut »<sup>423</sup> et « Une visite chez Satan »<sup>424</sup> ; ils forment ensemble un récit complémentaire en deux parties que l'autrice nomme « Lettres au Ciel » et dans lequel elle incarne ce visiteur de l'au-delà, rendant compte de ses voyages au travers de missives.

Dans un premier récit, Léonie Rouzade entend rendre visite à Dieu et se met en route pour le ciel. Tout dans cette visite céleste marque un affranchissement vis-à-vis du sacré : en effet, conformément à la tendance des années 1880 de caricaturer les dogmes et textes saints, la journaliste humanise les protagonistes auxquels l'Église a jusqu'alors imputé le plus d'attributs du sacré. Dans son expédition au ciel, Léonie Rouzade rencontre la « famille Trinité », composée d'« un vieux bonhomme qui dormait dans un fauteuil râpé », dont on apprend plus tard qu'il s'agit ni plus ni moins de Dieu, ainsi que de Jésus et du Saint-Esprit, ces deux derniers s'adonnant à une partie de cartes à l'arrivée de la voyageuse. La famille céleste se complète par ailleurs de « Madame Joseph », dépossédée de ses saints qualificatifs

---

<sup>423</sup> ROUZADE Léonie, *L'Anti-clérical*, n° 262, mercredi 26 avril 1882, p. 259-260, Bibliothèque nationale de France, FOL-LC3-159.

<sup>424</sup> ROUZADE Léonie, *L'Anti-clérical*, n° 264, mercredi 3 mai 1882, p. 283-284, Bibliothèque nationale de France, FOL-LC3-159.

et de son nom, réduite par son seul statut marital à sa première évocation, avant de devenir la « charpentière ». Le clan familial a d'ailleurs désigné son chef en la figure du Saint-Esprit, au motif qu'il est « regard[é] comme le plus malin » et qu'on le croit aveuglement : la hiérarchie est donc claire, et c'est le plus éloquent du clan qu'on identifie comme le patriarche, tandis que Dieu est relégué à un pauvre homme sénile qui ne dira mot de tout le récit. N'est-ce pas pourtant par la parole que le malin leurre les hommes ? On appréciera le choix de Léonie Rouzade pour ce qualificatif de « malin » que la Bible rattache justement au diable. Outre une désacralisation de figures saintes, Léonie Rouzade opère ici un premier renversement. Ce procédé de banalisation s'applique par ailleurs au cadre même du ciel : Léonie Rouzade ramène en effet ce séjour à sa matérialité et sa trivialité la plus crue. Le chemin que les hommes empruntent pour y accéder est une véritable route, l'espace céleste qui abrite la famille Trinité n'est rien de plus qu'un modeste logis sous lequel se trouvent le Purgatoire puis l'Enfer, respectivement « sous-sol » et « fond de cale ». Ce processus de banalisation du ciel, des figures saintes et de la Trinité signe la démythification de ces derniers, réduits à de simples hommes et femmes, eux-mêmes abaissés aux rapports familiaux qu'ils entretiennent. Le ciel subit néanmoins une désacralisation supplémentaire : aucun des membres de la famille n'accueille chaleureusement leur visiteuse, et aucun n'incarne la bonté ni la charité. C'est dans un échange avec le patriarche de la maison céleste que la démythification de la Trinité atteint sans doute son paroxysme : au mépris de toute modestie, le Saint-Esprit exige qu'on le nomme « Monseigneur », un accès d'orgueil surprenant qui lui vaut plutôt d'être qualifié de « pigeon » par l'autrice, représentation satirique de la colombe. Dans l'ensemble, c'est par leur simplicité d'esprit que s'illustrent chacun des membres de cette famille ; mais leur vice se dévoile rapidement au travers du jeu de cartes auxquels se livraient Jésus et le Saint-Esprit. Cette « récréation », qui s'amuse en fait de la Création et dont la formule désobligeante infantilise les deux protagonistes, se révèle être le jeu de la distribution des âmes, où le sort des hommes se joue en « 500 de bésigue ou en 15 à l'écarté » : c'est la justice divine que Léonie Rouzade dépeint ici. Cette justice injuste et inconséquente repose qui plus est sur une répartition bien rodée des tâches entre les membres de la famille, qui confine à des bandits, capables de vendre une bonne âme au diable « pour un bouillon gras le vendredi », dans un échange de bons procédés. Ce tableau de la famille céleste se révèle indispensable pour saisir non seulement la volonté de l'autrice de contrecarrer

le caractère sacré des dogmes et de figures saintes, mais encore l'inversion des rôles qui se profile, et que le récit de l'enfer vient affiner.

Humanisés, banalisés, les occupants du ciel circulent qui plus est avec une facilité déconcertante entre les mondes de l'au-delà. D'ailleurs, Léonie Rouzade obtient sans peine sa carte d'accès, sous les traits d'une hostie, pour préciser son récit de révélation. La proximité de ces espaces et les communications qui s'en dégagent signent l'effondrement de prétendues frontières entre le ciel et l'enfer, illusion ou mensonge supplémentaire que le clergé tentait de faire croire selon l'autrice. La catabase qu'annonce le titre de son second voyage, « chez Satan », lèvera surtout le voile sur les immoralités, déjà entrevues plus haut, de la famille Trinité : nul besoin de descendre aux enfers pour sonder l'hypocrisie et l'injustice. Une cabane, ou « vide-bouteilles », construite par les soins de Joseph entre les deux mondes, soit à l'abri du Paradis, rend compte de l'ivrognerie sciemment dissimulée des membres de la famille et des occupants célestes : alors qu'ils viennent s'y « recréer de temps en temps », autrement dit s'humaniser dans son sens le moins reluisant, c'est la soi-disant pureté de ces âmes, loin d'être déprises d'appétits sensuels, qui est remise en cause. L'entretien que Léonie Rouzade obtient de Satan clarifie plus encore cette inversion, ce dernier lui révélant être « le compère du Triple Dieu ». L'entente entre Satan et la famille Trinité qu'avait sous-entendu le premier récit est ici précisée, et s'avère particulièrement vicieuse : en effet, parce que la Trinité est impuissante face aux maladies et malheurs du genre humain, elle aurait proposé à Satan que l'Eglise le désigne comme la cause du mal, en échange de quoi il deviendrait lui aussi maître. En d'autres termes, faute de la toute-puissance dont elle se réclame, et afin de conserver son « poste céleste », la Trinité se servirait du diable comme d'une excuse pour se dédouaner de l'existence du mal, légitimer son impuissance et leurrer les fidèles. Plus qu'une entente, c'est un pacte, qui confine d'ailleurs à une véritable collaboration professionnelle, qui s'est conclu entre la Trinité et Satan. La bipartition entre le bien et le mal, incarné par la séparation du ciel de l'enfer, ne serait donc qu'une fabrication divine arrangeante ; en réalité, c'est une camaraderie bon enfant qui lie Satan et la Trinité, lesquels se rendent mutuellement visite.

Ce renversement subversif, que Léonie Rouzade présente comme une nouvelle théologie apophantique, se double d'une autre révélation : celle que l'enfer est loin

d'être aussi infernal qu'on le prétend. Dans son deuxième article, à mesure que l'autrice sillonne les chemins souterrains, chacun des attributs identitaires de l'enfer sont démentis, à commencer par les flammes et la chaleur censées y régner. Comme sur terre, l'air y est plus frais le matin, et jamais il ne s'avère insupportable. En outre, aucun hurlement ni aucun damné ne paraît ; au contraire, le silence prévaut. Pour cause, puisque ce n'est qu'à l'issue du Jugement dernier que les réprouvés reprennent corps, Satan n'a rien à brûler. Les diabolins supposés tourmenter les défunts se révèlent serviables, et celui qui introduit Léonie Rouzade en enfer, à l'instar d'un Charon, suscite la sympathie de la visiteuse. Affleure finalement une logique oxymorique entre les occupants du ciel et de l'enfer : à l'indifférence et l'aigreur de la famille Trinité et d'un Dieu léthargique s'oppose l'affabilité d'un Satan qui reçoit sans hésiter l'autrice dans ses appartements. Aussi, ce dernier arbore-t-il des traits agréables : décrit comme un « assez beau brun » qui tente de « rendre ses yeux terribles », le Diable n'est pas naturellement malfaisant ; il endosse le rôle que lui a assigné la famille céleste, à son profit. D'ailleurs, contrairement au Saint-Esprit, Satan use savamment de la parole, en témoigne la vexation de la visiteuse lorsqu'elle apprend la vérité sur les causes de la désertion de l'enfer. En clair, la catabase guère infernale qu'expérimente Léonie Rouzade jette la lumière sur la mascarade orchestrée par la famille divine, laquelle se joue du sort de l'humanité et n'agit que dans son intérêt afin de conserver son pouvoir – ce que reproche l'autrice, en filigrane, à l'Eglise catholique.

Ainsi esquisse-t-elle une tout autre représentation du ciel et de l'enfer, mondes duals et inséparables s'associant pour véhiculer une imagerie manipulatrice. De cette satire libre penseuse se dégage tout à la fois une critique caustique de la Trinité – dont le rôle est subverti –, des dogmes encadrant l'au-delà, mais aussi de l'Eglise, qui se fait le relais de pures fictions. Emerge un au-delà théâtralisé, plus exactement un enfer factice dépossédé de ses attributs infernaux. Aussi dépeint-elle des figures divines moqueuses, se riant du destin des hommes : ainsi que le rappelle Guillaume Doizy, le rire est un attribut de la supériorité de Dieu dans l'Ancien Testament, le même Dieu que le clergé du XIX<sup>e</sup> siècle tend à édulcorer<sup>425</sup> ; parallèlement, il désigne l'arme employée par les anticléricaux pour tourner l'enfer en dérision. En

---

<sup>425</sup> DOIZY Guillaume, *op. cit.*

se moquant des dogmes post-mortem, ces satiristes retournent ainsi les instruments de l’Eglise en sa défaveur et cultivent du même coup une imagerie infernale anticléricale, désacralisée, délivrée de la peur qu’on lui associait. Prospèrent donc des utilisations comiques de l’enfer dans le camp incroyant, images désinfernalisées du dogme ou d’infernalisation des cléricaux, en opposition avec la séculaire imagerie que colportait le clergé. C’est en voulant discréditer le dogme, afin d’ébranler son pouvoir d’asservissement, que ces anticléricaux ont finalement renouvelé le tableau infernal : plus qu’un motif et un sujet de discorde à déployer contre l’Eglise, l’enfer s’est mué en un cadre commode de représentation, une nouvelle unité de temps, de lieu et d’action que d’autres sphères politiques ont investi. Une constante se dessine alors : on convoque l’enfer par le rire dans le but de dénoncer les actions d’un groupe de puissants.

## **II. RIRE AVEC L’ENFER : UNE REACTION HOSTILE AU GOUVERNEMENT DU SECOND EMPIRE**

Dès le second XIX<sup>e</sup> siècle, des images de l’enfer et du diable s’invitent dans l’espace public : ainsi des cabarets à thème tels L’Enfer, fondé en 1892 par Antonin Alexandre au 34 Boulevard de Clichy, et Le Néant, établi dans la même rue en 1895 par l’illusionniste Dorville. Le premier arbore une devanture digne d’une Gueule d’enfer, enceinte de diabolins et de damnés contorsionnés tels qu’on les trouve traditionnellement dans le corpus infernal du Haut Moyen Age ; le second transforme des cercueils en tables, des crânes en bougeoirs et les clients en défunts. Le Tout-Paris se presse volontiers dans ces lieux où se multiplient les références à un enfer médiéval, spectaculaire et foisonnant, soit des attributs initialement révoltants, dès lors dépouillés de leur charge terrifiante. Il en va de même dans la publicité qui reprend à son compte, en fin de siècle, les caractéristiques du traditionnel diable tentateur.<sup>426</sup> Ainsi, le registre infernal semble être devenu un motif symptomatique de transgression à compter de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, une large part de la société s’étant affranchie de la peur de la mort, de la damnation et du Jugement dernier. Pourtant, la transition vers cette décomplexion

---

<sup>426</sup> DIOCHON Nicolas, MARTIN Philippe, *op. cit.*, p. 384-386.

du thème ne s'est pas faite d'un seul tenant, et avant de conquérir l'espace public, c'est sans doute par la critique politique que l'enfer s'est à ce point sécularisé.

On l'a vu, des anticléricaux se sont appropriés le dogme en le dénigrant, afin de combattre le pouvoir séculaire de l'Eglise ; néanmoins, des républicains se sont également emparés du thème pour désavouer un gouvernement bien défini : le Second Empire et Napoléon III. Vidé de toute substance religieuse, l'enfer a donc constitué le cadre de dénonciation idéal pour ces militants, au profit d'une entreprise de réécriture démythificatrice, d'un roman national tout droit tourné contre l'Empereur. En sus d'une arme de destruction, ce qu'il est déjà pour les anticléricaux, l'enfer fournit le moyen opportun d'une satire politique dans le cadre exclusif du Second Empire : il permet en effet d'y camper l'archétype d'un despote, d'un imposteur, tout en reflétant, avec exagération, un gouvernement et une cour impériaux prétendument corrompus et débauchés. Ainsi ces opposants peuvent-ils en faire l'incarnation suprême du mal en politique, à inscrire au cœur d'une « démonologie nationale »<sup>427</sup>. De plus, dans la mesure où le trône impérial s'adosse à l'Eglise catholique, l'on ne s'étonnera pas de voir que des militants républicains aient dénoncé le catholicisme et le bonapartisme comme deux ennemis communs de la Liberté en leur réservant des attributs infernaux, d'origine religieuse. A en juger par l'imagerie qu'informent ces républicains, par une satire décomplexée oscillant entre infernalisation et diabolisation du Second Empire, l'enfer a définitivement changé de camp, car c'est semble-t-il dans les affaires du temps que se situent les conditions les plus exécrables.

### **A. Rejeter en bloc un régime autoritaire : de la spécificité de la contestation républicaine**

Dès l'annonce du rétablissement de l'Empire le 9 octobre 1852, Louis Napoléon Bonaparte et son gouvernement font l'objet de vives répulsions. D'aucuns décèlent dans ce changement de régime une trahison de la révolution de 1848, à l'instar de Victor Hugo qui depuis lors verra toujours Napoléon III comme un

---

<sup>427</sup> HAZAREESINGH Sudhir, « Les fêtes du Second Empire : Apothéose, renouveau, et déclin du mythe monarchique », in BECQUET Hélène et FREDERKING Bettina (dir.), *La dignité de roi*, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 173-185.

criminel, quand d'autres portent leurs critiques sur l'entourage de l'Empereur, en proie à de foisonnantes spéculations. Un pan de l'historiographie, qu'incarne notamment Eric Anceau, spécialiste du Second Empire et de Napoléon III, va jusqu'à caractériser ce gouvernement et sa cour impériale par sa propension à la fête, à la curée et la débâcle.<sup>428</sup> En d'autres termes, que ce soit pour des motifs politiques ou à cause de la « légende noire » que l'Empereur inspire, c'est à une cohorte de détracteurs que le Second Empire se heurte immédiatement, et jusqu'à son effondrement. Néanmoins, au milieu de cet imbroglio d'oppositions, c'est spécifiquement du camp républicain qu'émerge une imagerie parodique et satirique recourant à la matière infernale. Cette particularité tient de la nature des modalités d'opposition que convoquent ces militants qui, contrairement à d'autres camps, entendent investir les univers mentaux, les imaginaires collectifs et l'historiographie. Après avoir sérié les opposants du régime impérial et distingué leurs motivations, il s'avère donc indispensable de souligner la singularité de la contestation républicaine mise en place dès l'établissement du Second Empire.

### ***1. Des détracteurs divisés mais nombreux***

Au sortir de la période révolutionnaire, la palette des partis politiques n'a cessé de se développer, ce que les changements de régimes ont chaque fois un peu plus accentué. Quand Louis Napoléon Bonaparte proclame le Second Empire, ces partis entrent dans une effervescence inédite et convergent vers une condamnation quasi unanime du gouvernement fraîchement établi. Rarement, sans doute, un nouveau chef d'Etat a aussi peu fait consensus dans la sphère politique, ce pourquoi il est rapidement décrié de toutes parts. D'où l'intérêt de décrire brièvement l'ampleur des dissensions qu'a suscité ce nouvel Empire afin de comprendre le climat dans lequel, singulièrement, le gouvernement de Napoléon III – du moins jusqu'à sa période libérale – et sa personne ont fait l'objet d'un rejet généralisé.

Avant d'aller plus loin, il convient tout de même de signaler les soutiens dont a bénéficié, en des périodes diverses, le régime impérial : certains républicains se

---

<sup>428</sup> GEORGIN Éric (dir.), *Les oppositions au Second Empire. Du comte de Chambord à François Mitterrand*, Paris, SPM, 2019, p. 6-7.

rallient en effet à l'Empire, à l'instar d'Emile Ollivier, de même qu'une branche opportuniste de légitimistes, afin de conserver leurs statuts ou de peur qu'un prince d'Orléans ne soit restauré en cas de « fusion » des deux camps royalistes.<sup>429</sup> A ce sujet, les orléanistes aussi se rallient largement à l'Empire pour conserver l'ordre social. En outre, une partie du clergé appuie Napoléon III, une alliance qui, on l'a vu, a alimenté un anticléricalisme ambiant. En outre, jusqu'en 1866, les rapports entre le régime et la Première Internationale ouvrière (AIT) se révèlent assez cordiaux, dans la mesure où Napoléon III fait d'abord montre d'une certaine tolérance à l'égard des organisations ouvrières, qui lui doivent l'instauration du droit de grève et d'un régime d'indulgence envers les chambres syndicales.<sup>430</sup> Toutefois, en dehors de ces appuis, fluctuants par ailleurs, le Second Empire pâtit d'une impopularité et d'un rejet de nombreux partis. Dans un ouvrage intitulé *Les oppositions au Second Empire. Du comte de Chambord à François Mitterrand*, l'historien Eric Georjgin s'attarde à juste titre sur la diversité de ces détracteurs, parmi lesquels figurent aussi bien des révolutionnaires, socialistes, libéraux et républicains, que des catholiques et des royalistes. La désaffection du pouvoir de Napoléon III doit donc s'envisager à grande échelle et polarise des motivations variées, dont la portée reste hétérogène.

Si le régime impérial a su compter sur le soutien de l'Eglise, il s'est pourtant heurté aux critiques de nombreux catholiques. Certes, le Coup d'Etat semblait prélude au rétablissement d'une unité entre politique et catholicisme, ce qui explique le soutien de l'Eglise au régime dans un premier temps ; mais dès 1852, des membres du clergé, tels que Monseigneur Dupanloup, estiment que les catholiques doivent prendre leurs distances de l'absolutisme de tout pouvoir monarchique plutôt que de se compromettre par sécurité.<sup>431</sup> Toutefois, cette opposition est d'emblée dispersée. La Question romaine vient rebattre ces cartes en exaltant les contestations catholiques : à compter de cet événement, qui questionne le pouvoir temporel du pape, il n'est plus question d'alliance entre « le Trône impérial et l'Autel catholique »<sup>432</sup>. En réaction, une large opposition se fait jour,

---

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 12-13.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 14.

mais non sans désaccords internes. C'est par la presse que s'exprime le plus la critique, via le journal *L'Univers* de Louis Veuillot, cependant censuré le 29 janvier 1860.<sup>433</sup> Au Corps législatif, les oppositions catholiques périclitent, faute d'union. Il faut attendre la bataille de Mentana en 1867, à l'issue de laquelle les troupes impériales empêchent l'armée italienne de marcher sur Rome, pour que les rapports entre l'Empire et l'Eglise s'assouplissent. En tout état de cause, répartie entre gallicans, ultramontains, intransigeants et libéraux, l'opposition catholique se révèle bien trop fragmentée, et son influence parlementaire bien trop modeste, pour constituer une force de contestation effective.<sup>434</sup>

Il en va d'ailleurs de même pour l'opposition royaliste qui, tirillée entre des légitimistes et des orléanistes, eux-mêmes ballotés par des différends idéologiques et personnels, renforce contre son gré le pouvoir du Second Empire. L'attentisme du comte de Chambord, couplé à ses consignes d'abstention et de refus de tout mandat électif, désagrège le parti légitimiste qui ne souscrit pas unanimement à ces préconisations.<sup>435</sup> A la léthargie d'une partie du clan s'oppose une contestation anti-impérialiste plus active, notamment par voie de presse, poursuivie tout au long du Second Empire. C'est par ce biais que l'opposition se fait même la plus efficace, en particulier à échelle locale ; mais une fois encore, des dissensions et contradictions se font jour entre journaux légitimistes. Dans le cadre des élections, ces divergences sont encore exacerbées et signent l'impuissance du parti : son sort est scellé lors du plébiscite de 1870 sur la libéralisation des institutions, à partir duquel il se fragmente entre orthodoxie du comte de Chambord et « coalitions hétérodoxes »<sup>436</sup>. Ces tentatives d'opposition larvées, fussent-elles dynamiques dans la presse, font des légitimistes un ennemi visible mais inoffensif, car neutralisé par ses propres divisions internes. Alors que les princes d'Orléans se prévalent quant à eux d'une position non abstentionniste, leur espoir de s'allier à l'Empire pour tenter d'obtenir une restauration par les urnes n'aboutit pas plus ; d'ailleurs, les princes n'impulsent la formation d'aucun parti orléaniste. L'Union libérale derrière laquelle ils se rangent, avec des légitimistes et des républicains, ne fait qu'occulter un peu plus leur existence. Aussi méfiants sont-ils face à Napoléon III, et malgré le soutien d'une

---

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 14, 63.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 75-76.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 88.

*intelligentsia* grâce à la presse, les orléanistes n'en restent pas moins inoffensifs pour le régime impérial.<sup>437</sup>

C'est à gauche de l'échiquier politique que les oppositions attestent une portée plus étendue. Si la mouvance socialiste rattachée à l'Internationale des travailleurs se satisfait d'abord de la politique de Napoléon III, qui se montre soucieux des questions sociales et ouvrières pendant les dix premières années de son règne, dès 1864, elle juge finalement sa politique trompeuse. En effet, après une période législative en faveur d'une amélioration des conditions des ouvriers, ces derniers, galvanisés par la naissance de la Première Internationale instituée en septembre 1864, voient leurs espérances déçues. Quand le mouvement socialiste international se structure dans l'AIT (Association Internationale des Travailleurs) en 1865, qu'il organise une propagande, de plus en plus de grèves et se mue en mouvance révolutionnaire, les rapports avec l'administration impériale se dégradent.<sup>438</sup> Tout en exerçant une certaine tolérance à l'égard des chambres syndicales, l'administration leur proscriit toute activité politique et s'engage dès 1867 dans une lutte contre l'Internationale ; lutte contre-productive au demeurant, puisqu'elle a pour effet de donner la responsabilité de l'association à des socialistes plus radicaux.<sup>439</sup> La réactualisation du « collectivisme » en 1868, négation de l'individualisme et du libéralisme baptisée par Constantin Pecqueur en 1837, vient tout compte fait renforcer les actes d'émancipation du prolétariat ; en dépit d'une répression des membres de l'Internationale, le mouvement révolutionnaire a donc bien constitué, en particulier par l'exercice de la grève et l'association syndicale, un levier d'opposition contre le régime impérial.<sup>440</sup>

Les libéraux s'illustrent néanmoins parmi les détracteurs les mieux organisés du Second Empire ; tout en recoupant des militants de divers bords politiques, ils s'accordent en effet à rejeter la Constitution de 1852. Considéré comme la consécration de la dictature, la fin du libéralisme politique, des libertés individuelles, du régime parlementaire et du pouvoir des assemblées, le Coup d'Etat

---

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 16-18.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

de Napoléon III représente un événement traumatique pour les libéraux.<sup>441</sup> Contraints par le décret organique du 17 février 1852 sur l'interdiction de rendre compte des débats parlementaires et des procès politiques, et bâillonnés au Parlement après les remaniements de la Constitution en 1852, ces opposants voient dans le Second Empire un régime liberticide et despotique, du moins jusque dans les années 1860. Et pour cause, avant que le décret du 24 novembre 1860 n'amorce une libéralisation du régime, les libéraux s'élèvent contre une « démocratie illibérale »<sup>442</sup>, entravant les libertés individuelles, la liberté d'association, d'enseignement, religieuse et la liberté de conscience, question recouvrant notamment la séparation des Eglises et de l'Etat à laquelle ils sont favorables. Les libéraux parviennent néanmoins à investir des champs d'expression variés : par les discours à l'Académie française, dans des salons et par le prétoire, par la publication d'ouvrages à vocation historique, ils trouvent le moyen de manifester leur opposition. Ce travail porte ses fruits, puisqu'à compter de 1860, le Corps législatif s'ouvre à ses premières mesures de libéralisation, avant d'y faire entrer une trentaine de députés d'opposition en 1863 : le débat parlementaire pouvait donc enfin s'enrichir des idées libérales.<sup>443</sup> En s'emparant de la doctrine libérale, Napoléon III, qu'Eric Georgin estime même être le fer de lance d'un libéralisme économique, neutralise par conséquent cette opposition. D'ailleurs, tant que le programme dont ils se prévalent est appliqué, les libéraux font peu de cas de la forme du système politique en place : empire ou république, qu'importe, tant que les libertés nécessaires et le régime parlementaire y sont garantis.

C'est là que le bât blesse, car du côté des républicains, la nature du pouvoir en place et son caractère monarchique constituent justement une menace de premier ordre. Parmi ces militants, et bien qu'on observe des schismes, révolutionnaires et socialistes reprochent au bonapartisme de servir l'Eglise catholique et la bourgeoisie, autrement dit d'encourager l'obscurantisme et l'esprit d'exploitation du capitalisme. Le combat républicain se joue donc à la fois dans la sphère électorale, en formant un parti fort d'opposition, et sur le terrain, au contact des

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 134.

« opprimés ». <sup>444</sup> Un certain Auguste Blanqui concentre d'ailleurs ces revendications pour mettre au jour un tout nouveau parti, par nature d'opposition. Foncièrement anticlérical, le parti blanquiste fomenta des thèses complotistes à l'encontre des Jésuites et assimila la religion à une menace pour la politique, en ce qu'elle inspirerait aux masses populaires passivité et soumission au pouvoir en place. Très influents au sein de l'opposition républicaine et socialiste, les blanquistes tentent d'approcher les milieux francs-maçons et libres penseurs, avec lesquels ils partagent les deux mêmes répulsions. Si Blanqui s'illustre parmi les révolutionnaires les plus contestés de son camp politique, et bien que son parti ne reste que clandestin, le blanquisme représente une solide force d'opposition au Second Empire selon Eric Georgin, en particulier lors du gouvernement républicain de Ledru-Rollin. <sup>445</sup> Surtout, c'est bien le bonapartisme qui, considéré comme clérical, capitaliste, et favorisant la compétition politique, accouche de cette nouvelle génération de jeunes et intellectuels qui adhèrent au blanquisme. Tandis que les libéraux se battent pour rétablir les libertés nécessaires et le régime parlementaire, les républicains s'engagent plutôt dans une lutte contre le bonapartisme et l'Empire, forme politique anti-révolutionnaire dont il s'agit de s'émanciper.

Ce tour d'horizon ainsi réalisé, deux conclusions se font jour. D'une part, l'ancien Prince-Président, son régime et ses appuis se sont d'emblée heurtés à une critique abondante, allant jusqu'à inspirer la création de partis d'opposition inédits. Ce défaut de soutien consolide parallèlement l'image d'un Empereur despotique et d'un bourreau ambitieux. D'autre part, en dehors du terrain électoral dont s'emparent surtout les libéraux, les républicains, contrairement à tous les autres, ont donné corps à une contestation singulière contre le pouvoir en place. Si les libéraux s'attellent à transformer la constitution mais restent indifférents au régime impérial, les républicains rejettent fermement l'Empire, qu'ils voient comme une violation de l'héritage de 1789. C'est dans leur camp que se joue donc un tout autre affrontement, dégagé du seul terrain parlementaire et des plaidoiries, à l'œuvre non pas seulement dans le cadre politique mais dans les imaginaires collectifs. Une guerre idéologique se dessine partant, plus exactement un combat entre deux idéaux, cristallisé par une

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 37-38.

guerre de récits. Désireux d'exprimer une critique distincte de celle des libéraux, de l'extrême gauche nouvelle et des royalistes, les républicains réécrivent en effet une histoire nationale à la lumière des événements révolutionnaires, et entièrement tournée contre la dignité et la légitimité de Napoléon III. En somme, d'une façon tout à fait originale, ces républicains ont dû produire un effort d'inventivité pour informer une contestation influente et introduire de nouveaux imaginaires à même d'imprégner l'opinion publique.

## ***2. Une guerre de récits politiques disputée entre roman national monarchique et républicain***

Ainsi que le remarque Sudhir Hazareesingh, la légitimité du Second Empire repose sur deux principes ambivalents<sup>446</sup> : élu Président de la Deuxième République, et empreint de convictions républicaines dans un premier temps, Napoléon III doit d'abord son pouvoir à la souveraineté populaire ; mais dès le Coup d'Etat du 2 décembre 1851, et après la promulgation de la Constitution de 1852, il assoit un pouvoir central résolument monarchique, qu'il promet comme l'aboutissement naturel des royautés préexistantes, soit comme un héritage. Conspué dès son avènement, le nouveau monarque opte d'ailleurs pour une politique autoritaire durant presque dix ans, ce qui ne fait qu'égratigner un peu plus son image. Conscient du peu de soutien dont il bénéficie, il cultive un mythe à même de le légitimer : à l'inverse de son oncle qui s'en remettait à « l'appel au peuple », Napoléon III entend parfaire une doctrine providentialiste du pouvoir tout en se réclamant d'un principe d'hérédité monarchique.<sup>447</sup> Pour forger cette idéologie et redorer son blason, l'Empereur développe donc une symbolique impériale qu'il veille à véhiculer sur tout le territoire. Dès février 1852, il réinstaura comme fête nationale la Saint-Napoléon, introduite par son oncle le 15 août 1804 : le patronage est clair, il s'agit bien de s'inscrire en filiation de Napoléon Bonaparte, duquel Napoléon III doit tirer son principe d'hérédité.<sup>448</sup> Néanmoins, contrairement aux festivités de son oncle, la

---

<sup>446</sup> HAZAREESINGH Sudhir, *op. cit.*

<sup>447</sup> *Ibid.*

<sup>448</sup> *Ibid.*

Saint-Napoléon sous le Second Empire incarne dans chaque contrée des valeurs et caractéristiques impériales plurielles, qui rendent toutes autant le mythe plus fécond. Ostentatoire et triomphale, la Saint-Napoléon se dote d'une dimension césariste dans les grandes villes, où l'on fait la part belle à une vision nationaliste et belliqueuse de l'Empire. D'ailleurs, la fête nationale se confond parfois avec une commémoration de l'épopée napoléonienne, notamment à l'issue des victoires en Crimée et en Italie en 1855 et 1859. Directement héritée du Premier Empire, cette acception de la Saint-Napoléon entend louer le pouvoir et la figure du souverain, dont la dignité monarchique doit sortir renforcée. Dans des territoires plus catholiques, le culte à l'Empereur se diversifie pour prendre une allure religieuse dans laquelle le chef suprême puise sa sacralité ; cette collusion entre célébration du monarque et ferveur religieuse est d'autant plus spontanée que la Saint-Napoléon correspond au jour de l'Assomption. Respectivement dans les communes rurales et les grandes villes, paysans et ouvriers saluent un Empereur magnanime et attentif aux questions sociales – ce qu'il est d'abord. En province, particulièrement dans les contrées les plus rurales, nombre d'élus et municipalités chargés d'organiser les festivités confèrent finalement à celles-ci un caractère plus civique.<sup>449</sup> Pour autant, le mythe que tente d'insuffler Napoléon III n'a pas le succès escompté : si le triomphe de ces festivités est avéré, c'est moins un mythe qu'une « mystique louis-napoléonienne »<sup>450</sup> que l'histoire retient. Autrement dit, comme l'indique Sudhir Hazareesingh, l'Empereur n'est pas parvenu à incarner, *a contrario* de son oncle, une figure sacrée, auréolée d'héroïsme et de vertus providentielles, dans l'esprit de ses contemporains. Au mieux, on lui reconnaît des qualités personnelles et quelques-unes de ses mesures en matière économique et sociale ; sinon, c'est l'image archétypale d'un monarque autoritaire, plein de félonie, qui s'affirme. Cette image, celle d'un traître en somme, les républicains s'en font les thuriféraires.

Dès 1852, en réaction à ce culte affiché, bien que protéiforme, à l'Empire et à Napoléon III, émergent en effet des pratiques républicaines antimonarchiques à l'œuvre, elles aussi, dans la discipline historique et le récit. A l'aune de l'entreprise de mythification du régime impérial, des militants républicains s'emploient à

---

<sup>449</sup> *Ibid.*

<sup>450</sup> *Ibid.*

déconstruire la dignité monarchique et le principe d'hérédité brandi par le Prince-Président. Si certains clament leur désaccord en tentant d'ébranler, sur le terrain, le triomphe de la Saint-Napoléon, d'autres investissent les presses et les arts pour donner à voir un autre visage du régime et de son chef. Pour retourner l'entreprise de mythification de l'Empereur contre lui-même, des historiens militants, refusant l'appropriation de l'héritage révolutionnaire par le pouvoir en place, s'engagent alors dans la réécriture d'une version républicaine du « roman national »<sup>451</sup>. D'aucuns poursuivent ainsi une entreprise de recherche amorcée dès les années 1820 par Augustin Thierry consistant à interpréter la Révolution française comme le pendant nécessaire « de longs siècles de domination du peuple par l'élément franc exogène, dont les aristocrates et le roi étaient les descendants »<sup>452</sup> : au prisme de cette analyse du passé, le Tiers-Etat se révélait donc être l'éternelle victime des deux autres ordres, desquels la Révolution avait permis de s'affranchir. Retomber sous la coupe d'un régime monarchique revient, de ce point de vue, à rechuter dans un atavisme délétère et à tourner le dos à l'héritage révolutionnaire. Si ce programme de révision historique préexiste au Second Empire, il prend néanmoins une tournure inédite sous le régime de Napoléon III : et pour cause, il ne s'est pas seulement agi de réhabiliter symboliquement la Révolution française au profit du républicanisme, mais de contrecarrer la légitimité du régime impérial en abattant les fondements des mythes introduits par l'Empereur. Le principe d'hérédité et le caractère légendaire de la généalogie napoléonienne dont il se prévaut en font notamment les frais : Victor Hugo puis le colonel Charras, en 1853 et 1857, anéantissent successivement les attributs du héros et du génie militaire de Napoléon Ier pour en faire un fabulateur à l'origine de sa propre légende. Pis encore, alors que l'historiographie de ses contemporains tend à faire de Napoléon Ier le premier héritier de la Révolution française, un certain Jules Barni, républicain condamné à l'exil, le dépeint au contraire comme le premier parjure contre-révolutionnaire.<sup>453</sup> Derrière ces ouvrages, c'est une élucidation et une libération de l'histoire contre la mystification napoléonienne des mémoires que les auteurs visent à produire. Dans cette veine rééditrice, d'autres auteurs s'attachent d'ailleurs à faire du bonapartisme l'antithèse du républicanisme. Ainsi d'Henri Martin qui, dans une réédition vulgarisée de son

---

<sup>451</sup> GEORGIN Eric, *op. cit.*, p. 24.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 192.

Histoire de France en 1852, place les républicains en filiation de la grandeur des Gaulois, plus exactement de Vercingétorix, qu'il oppose au génie despotique de Jules César, dans la continuité duquel s'inscrivent les monarchistes.<sup>454</sup>

« Affranchissons-nous donc du servage d'un grand esprit quand il s'aveugle ; travaillons à émanciper au moins l'histoire. La vérité ! la vérité ! voilà le règne de la liberté durable. Cherchons à y rentrer »<sup>455</sup>

Enfin, comme vu précédemment, on se met à amalgamer ambitions de l'Eglise catholiques avec celles du régime monarchique, lesquels fomenteraient une alliance séculaire pour conserver leur pouvoir temporel en opprimant la société. Anticléricalisme et antimonarchisme se veulent alors les deux faces d'une même médaille, qu'il convient de dénoncer d'un bloc. Déjà perçue comme la source de l'aliénation du genre humain, notamment à cause du dogme de l'enfer, l'Eglise catholique suscite davantage de défiance à compter de 1851 : alors que la Deuxième République s'effondre, le clergé s'accommode en effet du retour d'un régime monarchique censé rétablir l'ordre que des mouvements anticléricaux, voire anticatholiques menacent. Dès lors, au même titre qu'un régime monarchique, l'Eglise catholique romaine devenait incompatible avec la démocratie républicaine. En faisant de l'Empire le complice de celle-ci, les républicains dénoncent un gouvernement liberticide à la botte d'une religion déshumanisante, car asservissante. Dans ce climat d'anticléricalisme montant, cette connivence mortifère révélée par les républicains ne pouvait que nuire un peu plus à l'image du régime impérial. Aussi Napoléon Peyrat dresse-t-il un parallèle ontologique entre le catholicisme, qu'il définit comme la souche d'un despotisme théocratique, et les gouvernements monarchiques dont le pendant serait le despotisme politique.<sup>456</sup> C'est d'ailleurs à partir de cette thèse républicaine que Léon Gambetta donnait à l'anticléricalisme sa devise, « le cléricalisme, voilà l'ennemi ». Assimilés à la compromission entre puissants, au parjure, aux velléités de domination et à l'assujettissement des plus faibles, clergé et Second Empire ont inspiré à la vulgate républicaine un type de représentation parodique particulier : tous deux sujets à une « légende noire », l'Eglise catholique, on l'a vu, ainsi que le régime de Napoléon III sont parés

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>455</sup> QUINET Edgar, *Histoire de la campagne de 1815*, Paris, Lévy frères, 1862, p. 4-5. Cité par GEORGIN Eric, p. 191.

<sup>456</sup> GEORGIN Eric, *op. cit.*, p. 24.

d'attributs infernaux pour faire leur entrée dans une « démonologie nationale »<sup>457</sup>. Sans doute la représentation de cette complicité des deux ordres, accentuée par les républicains, a-t-elle contribué à l'inférialisation inédite du pouvoir en place. Ces éléments de culture républicaine, écrits comme imagés, ont vocation à pénétrer tous les pans de la société, et sont vraisemblablement parvenus à trouver leur public au-delà des sphères républicaines.

## **B. Napoléon III, maître d'un empire infernal**

Ainsi est-ce dans le cadre de cette réécriture républicaine de l'histoire nationale, et pour désamorcer l'entreprise de mythification de l'Empereur, que prolifèrent les représentations d'un empire infernal régi par la personnification du mal. Et pour cause, aux yeux de certains républicains, le monde souterrain semble si bien se calquer sur le régime impérial qu'on ne sait plus très bien qui de l'enfer ou de la terre a le plus le diable au corps. Cette réappropriation de l'enfer comme instrument au service d'une critique politique se joue à deux niveaux : d'un côté, le discours républicain convoque l'enfer comme l'unité de lieu la plus représentative du Second Empire, non sans une ironie grinçante ; de l'autre, des satiristes s'emparent des fabulations qu'éveillent l'Empereur et son entourage pour inférialiser un gouvernement et une cour dépravée, corrompue, à l'extrême opposé de la déontologie politique dont se réclament les républicains. De ce point de vue, alors qu'une frange des contemporains de Napoléon III, on l'a dit, reconnaissent bien à ce dernier des qualités personnelles, certains républicains s'ingénient à les dénier en prêtant à l'empereur un masque diabolique. Tout bien considéré, auteurs et artistes aux ambitions républicaines détournent le sens traditionnel de l'enfer et le mue en arme politique sur mesure en l'employant comme métaphore : ainsi établissent-ils un rapport analogique profane par la culture de l'écrit et de l'image entre le Second Empire et le chef-lieu de la damnation perpétuelle, à défaut de pouvoir s'extraire d'un régime monarchique qui reflue sans cesse sur terre.

---

<sup>457</sup> HAZAREESINGH Sudhir, *op. cit.*

### ***1. Le cadre de dénonciation d'un régime et d'un souverain despotiques***

En témoignent les démarches historiennes de Jules Michelet, Edgar Quinet ou Napoléon Peyrat, c'est par la plume que bon nombre d'opposants républicains expriment leur rejet du Second Empire. Or, la critique avance parfois masquée pour se prémunir de la censure rétablie en 1852. Dans ce contexte, certains auteurs, à l'instar de l'avocat républicain Maurice Joly, ont recours à l'enfer pour figurer, sans jamais le nommer, le régime impérial. En 1864, dans son *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou la politique de Machiavel au XIXe siècle par un contemporain*, Maurice Joly a vocation à « personnifi[er] en particulier un système politique qui n'a pas varié un seul jour dans ses applications »<sup>458</sup> : présenté en préambule de ce pamphlet comme une forme politique insupportable mais impérissable, c'est bien le despotisme, qu'incarne la monarchie ou l'empire pour l'auteur, qu'il s'agit de dénoncer ; surtout, en s'attaquant à un système « en particulier », c'est le Second Empire et son chef qui se révèlent la cible tacite de cette fiction critique. Pour ce faire, Maurice Joly imagine la rencontre aux enfers de deux philosophes aux doctrines antagoniques, Machiavel, auteur du *Traité du Prince*, et Montesquieu, père de *L'Esprit des lois*. Le genre littéraire de cet ouvrage n'a rien d'original en soi : il s'inscrit en effet en filiation du *Dialogue des morts* de Lucien de Samosate et acquiert ses lettres de noblesse grâce à Fénelon et Fontenelle. *Le Dialogue* de Maurice Joly entend rendre compte de la réalité politique de son temps dans un cadre fictif, mais pas anodin, puisqu'il révèle en creux la nature du pouvoir en place. En cela, il ne se contente pas de se situer dans la continuité d'une tradition littéraire. Dans le premier dialogue, un temps de désaccord idéologique présente somme toute Machiavel comme l'inspirateur inconscient du despotisme, et Montesquieu, sous la plume de Joly, comme son contradicteur implicitement républicain. Cette opposition prend tout son sens lorsque les deux protagonistes en viennent à évoquer la nature du pouvoir en place, à l'heure où écrit Maurice Joly : sans jamais l'identifier, Machiavel informe son comparse, dont les connaissances du monde des vivants s'étendent jusqu'en 1847, du retour d'un régime monarchique despotique, soit du Second Empire. Napoléon III se révèle rapidement l'incarnation

---

<sup>458</sup> JOLY Maurice, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou La politique au XIXe siècle / par un contemporain*, Bruxelles, A. Mertens et fils, 1864, p. I, Bibliothèque nationale de France, 8-Lb56-1469.

contemporaine de la doctrine politique de Machiavel, tandis que derrière la désillusion de Montesquieu, c'est l'indignation des républicains qui se devine. En effet, l'exercice politique de Napoléon III s'avère celui où, selon Maurice Joly, le *Traité du Prince* trouve de plus larges applications. Précisons cependant que compte tenu de la date de publication de l'ouvrage et des contestations qui y sont formulées, c'est la première moitié du règne de l'Empereur, jusqu'à son revirement libéral, que réprovoque l'avocat. En vingt-cinq dialogues renvoyant dos à dos la doctrine de Machiavel à celle de Montesquieu, l'auteur décortique les méthodes politiques du Prince-Président à la lueur des idées machiavéliennes. A mesure qu'il décrit le régime impérial, Machiavel va jusqu'à devenir à son tour le double de Napoléon III : la mise en scène aux enfers fait fusionner oralement et physiquement les figures de Machiavel et de l'Empereur, qui dévoilent ensemble des intentions destructrices et une physionomie progressivement diabolique.

Avant même d'entrer dans la description du pouvoir en place, Maurice Joly reprend les thèses politiques de chacun des auteurs pour en souligner l'incompatibilité. Machiavel salue immédiatement les bienfaits du despotisme contre l'anarchie, et l'érige en moindre mal en comparaison des révolutions – de ce point de vue, il fait référence aux événements révolutionnaires de 1848 sans les citer. Il s'oppose par-là à Montesquieu, qui fonde la souveraineté d'un Etat sur le droit et non sur la force ; ce dernier se fait en effet le chantre de la souveraineté de la nation et ne jure que par la séparation des pouvoirs en trois corps. Montesquieu glorifie en somme le régime parlementaire constitutionnel, fondé sur l'idée d'une république et reposant sur l'élection d'une assemblée par le peuple, socle même du gouvernement représentatif. Convaincu quant à lui que le principe du droit et la démocratie seront toujours dominés par les intérêts personnels, Machiavel voit dans le despotisme un *pharmakon*, le remède, certes imparfait, pour pérenniser le pouvoir. En désaccord sur ce que sous-tend l'intérêt de l'Etat, sur la nature de l'homme et ses qualités morales ou encore sur la conduite morale du souverain, les divergences qui opposent les deux philosophes attestent le caractère irréconciliable du républicanisme avec le despotisme. Pour Montesquieu, le despotisme semble incompatible, *in fine*, avec les peuples d'Europe délivrés de l'ignorance par la science politique et l'esprit des Lumières. C'est à cette assertion que Machiavel oppose une mise en situation, en même temps que le ciel de l'enfer vient à s'assombrir : la description du Second

Empire et de son souverain fournit cette preuve ultime de la résurgence du despotisme pour « démolir, pièce à pièce »<sup>459</sup> la viabilité du républicanisme.

L'exemple du Second Empire est d'abord celui de l'échec de la République : pour Machiavel, le principe de la souveraineté de la nation n'est pas tenable puisque n'importe quel prince refusera, à un moment ou l'autre, de restreindre son pouvoir. Le basculement de la République vers l'Empire lui semble donc tout naturel et inévitable. D'ailleurs, Machiavel propose à son comparse une expérience de pensée ironique et viciée qui consiste à imaginer un Etat « doté de toutes les institutions qui garantissent la liberté »<sup>460</sup> : de là, il condamne un laxisme qui précarise en réalité la stabilité du pouvoir en ouvrant la voie aux renversements. En creux, c'est le Coup d'Etat du Prince-Président qu'évoque Machiavel, un bouleversement rendu possible par le climat de divisions internes de la Deuxième République. En effet, le philosophe associe l'ère républicaine au désordre, au règne des dissensions et au libre exercice des remises en cause du chef : n'était-ce pas, précisément, dans l'espoir de rétablir l'ordre que l'Eglise catholique se ralliait d'abord au régime impérial ? Machiavel justifie tout compte fait l'avènement du despotisme par le besoin, émis par les peuples eux-mêmes, de se confier aux mains d'un souverain fort, d'un pouvoir stable et centralisateur. En l'occurrence, c'est le césarisme dont se prévaut Napoléon III qui s'affirme ici de manière implicite. En se campant comme le triomphateur de la cacophonie, le souverain, derrière lequel l'auteur laisse voir le Prince-Président, s'affiche en figure providentielle et peut agir sur l'imagination des masses par un nouveau récit. L'usurpateur qu'encense Machiavel et dont il dépeint l'avènement est donc sans nul doute Napoléon III.

A mesure que se succèdent les dialogues, le portrait du souverain dont Machiavel fait l'éloge s'individualise un peu plus, *a fortiori* lorsqu'il plaide pour le bien-fondé de mesures liberticides et autoritaires : conformément aux premières années de règne de Napoléon III, le souverain que décrit Machiavel révisé d'abord « l'organisation judiciaire, [le] suffrage, la presse, la liberté individuelle, l'enseignement »<sup>461</sup>. Le

---

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 87.

philosophe explique qu'au lendemain de son Coup d'Etat, le despote a tout intérêt à « [faire] passer toute une législation nouvelle qui, sans abroger expressément l'ancienne, la masquera d'abord, puis bientôt l'effacera complètement »<sup>462</sup> : cette duplicité législative que prône Machiavel se cristallise dans la Constitution du 14 janvier 1852. Le texte se signale en effet par sa parenté avec les institutions du régime de l'an VIII et, tout en installant le suffrage universel masculin comme fondement du pouvoir, institue les caractéristiques d'un régime autoritaire. Le neuvième dialogue complète cet enseignement en préconisant d'associer la nation au despotisme en le légitimant par le vote : à juste titre, à l'issue de l'approbation du senatus-consulte des 21 et 22 novembre 1852 par le peuple, c'est bien de cette base que se réclame en partie Napoléon III pour justifier son accession au pouvoir, au grand dam des républicains. Le souverain instrumentalise donc le vote populaire en sa faveur. Pour devenir le centre du pouvoir, celui qui est encore Président de la République en 1852 rassemble les organes législatifs et judiciaires autour de sa personne ; s'il est élu pour un mandat de dix ans et s'appuie sur la souveraineté populaire, il prend bien soin de neutraliser le rôle du suffrage universel et des plébiscites par le système de candidatures officielles. Aussi, les députés, tenus de prêter un serment de fidélité à l'État, ainsi que les ministres, doivent désormais rendre compte de leurs actions à l'Empereur, signant la fin du régime parlementaire. Dans le vingt-deuxième dialogue, le souverain concède ensuite qu'il doit libéraliser sa politique et faire de son règne celui des affaires : une fois encore le parallèle est évident, car s'il est bien un revirement qui fut bénéfique au Second Empire, c'est sa libéralisation, notamment économique, à compter des années 1860. Par ailleurs, Machiavel s'attarde sur chacune des mesures autoritaires que le souverain despotique se doit de ratifier, autant de dispositions prises par Napoléon III. A défaut de les sérier, ce qui nuirait à la clarté du propos, il convient d'examiner quelques exemples éclairants : ainsi de la liberté de la presse qui, à l'occasion des onzième et douzième dialogues, est présentée comme le premier médium à museler. En effet, avec le décret du 17 février 1852, Napoléon III instaure un contrôle sur la quasi-totalité des journaux, caricatures illustrées, pièces de théâtre et gravures en rétablissant la censure préalable. D'ailleurs, si l'auteur consacre deux dialogues entiers à l'abrogation de la liberté de la presse, c'est parce qu'il s'est lui-même

---

<sup>462</sup> *Ibid.*

trouvé contraint par ces répressions, forcé de faire publier son ouvrage à Bruxelles et sous un pseudonyme pour contourner l'autorisation préalable de publication. En outre, Machiavel loue les bienfaits du culte de la personnalité et du besoin d'envahir l'espace public avec l'image du souverain : désigné comme un roi, l'empereur est avant tout un monarque autour duquel doit s'organiser un mythe, comme en atteste, on l'a vu plus haut, l'entreprise de légitimation impériale de Napoléon III.

Entre adoration du prince et floraison de mesures autoritaires, c'est bien un empire hiérarchisé, liberticide et féroce qui se fait jour et caractérise le Second Empire. A mesure que Machiavel dénie au peuple sa capacité à fonder en droit la démocratie, à exercer son libre-arbitre tout en respectant celui d'autrui et, plus que tout, à appliquer un pouvoir stable durablement, Montesquieu perçoit d'ailleurs chez le florentin des intentions et une moquerie qui ont « quelque chose d'inferral »<sup>463</sup>. Et pour cause, tout en défendant le despote, Machiavel précise comment le souverain du système qu'il décrit doit « affaibl[ir] l'opinion publique »<sup>464</sup> pour s'impatroniser. Il préconise de mettre le peuple hors d'état de nuire, de le dépolitiser pour le rendre ignorant et l'asservir sur le long cours : en définitive, il faut le déshumaniser. Pour ce faire, Machiavel en appelle au talent du despote qui seul doit avoir le secret d'introduire le chaos où il n'est pas. Dans ce système politique où le souverain déjoue les unions, l'homme est seul, et c'est en l'isolant qu'il est à la merci du Prince. L'anéantissement de la souveraineté populaire et l'enfermement dans un tel système confine ainsi, sous la plume de Maurice Joly, à un enfer politique terrestre. Maurice Joly s'attache à cet égard à établir un rapport mimétique entre Machiavel, Napoléon III et Satan tandis que les dialogues se succèdent et que la doctrine de Machiavel se confond avec l'exercice politique du Second Empire. Cette confusion des trois protagonistes se manifestent aussi bien dans le discours politique que tient Machiavel que dans la métamorphose de sa physionomie au terme de l'ouvrage. Progressivement réduit au silence par la faconde du florentin, Montesquieu dénonce néanmoins le caractère destructeur de la stratégie politique du souverain. En supprimant tour à tour la conscience politique et la conscience morale du peuple,

---

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 295.

c'est en effet la société puis l'humanité que l'entreprise fomentée par le despote, *in extenso* Napoléon III, tend à réduire à néant :

« Ce n'est plus contre les factions de votre royaume, c'est contre l'âme même de l'humanité que vous finirez par conspirer. »<sup>465</sup>

A noter tout de même qu'à partir du moment où Machiavel dévoile un discours de plus en plus radical et une tendance à « faire de l'âme humaine une boue dans laquelle le divin créateur lui-même ne reconnaîtrait plus rien »<sup>466</sup>, il s'éloigne de sa doctrine initiale : le gouvernement de Napoléon III constitue donc la version durcie et pervertie des idées politiques de Machiavel, la même qui donne cours à un gouvernement infernal. Montesquieu perçoit en effet dans cet exercice politique la volonté de retirer à l'homme son humanité, de contrecarrer la Création en important l'enfer sur terre. A cet égard, l'analogie entre les deux mondes n'est pas anodine : sous les traits de Machiavel, Napoléon III affirme qu'il « régner[a] dix ans dans ces conditions, sans changer quoi que ce soit à [sa] législation » et que « le couvercle de la chaudière [devant être] de fer et de plomb, c'est pendant ce temps que s'élabore le phénomène de destruction de l'esprit factieux »<sup>467</sup>. L'image de la chaudière dans laquelle brûlent les hommes n'est pas sans rappeler le registre infernal médiéval, cependant qu'elle désigne ici, dans la bouche du despote, l'état du monde actuel et l'annihilation des républicains. En retour, la réaction des hommes qu' imagine le despote corrobore un peu plus la métaphore infernale :

« Nous n'avons que ce que nous méritons, souffrons. »<sup>468</sup>

Le règne de Napoléon III n'est rien d'autre, en somme, que le châtement des hommes. En sus de façonner un empire infernal, la figure du despote qui s'exprime en Machiavel se dote d'attributs diaboliques. Alors qu'il s'exprimait sur le mode de la recommandation dans les premiers dialogues, Machiavel se met à employer la première personne pour parler du souverain, qu'il finit par personnifier. La stratégie de Maurice Joly consiste justement à faire entendre la voix de Napoléon III indirectement, en recourant, par un rapport analogique, au corps d'un autre

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>468</sup> *Ibid.*

personnage historique ; l'analogie s'estompe néanmoins à mesure que Machiavel arbore « une physionomie royale »<sup>469</sup> et se mue en ce despote non nommé. Cet « ange exterminateur »<sup>470</sup> n'argumente plus, il exige et développe une doctrine antagonique à celle de Dieu : derrière le despote, c'est le Diable lui-même qui fomenté son système infernal depuis les tréfonds même des enfers. Tout compte fait, l'enfer constitue non seulement le moyen de critiquer le Second Empire et la figure de Napoléon III en évitant la censure du régime, mais encore le référent le plus adéquat pour incarner le pouvoir en place.

## 2. *On s'invite à la cour du diable*

Ce pas de côté critique qu'opère déjà Maurice Joly dans son *Dialogue*, la culture de l'image en témoigne également. A ce titre, elle participe tout autant que la plume au combat républicain et complète l'entreprise de réécriture démystificatrice contre l'Empereur. Pour ébranler la majesté que Napoléon III veut donner à son Empire, il ne s'est pas seulement agi de blâmer sa stratégie politique, mais encore de salir la réputation de l'Empereur et de son entourage. Ce faisant, nombreux sont les détracteurs du régime qui s'emparent des polémiques relatives à sa cour impériale. Assurément, ces éléments à charge et moult extrapolations ont fourni au récit républicain une matière séduisante, à même d'entériner la « légende noire » dont l'Empereur est victime.

Une fois encore, c'est en réaction à une stratégie légitimatrice de Napoléon III que fleurissent les images d'un Empereur corrompu, luxurieux et hypocrite. Désireux d'auréoler son règne de prestige, Napoléon III polit la « vitrine de son régime »<sup>471</sup> : dans le droit-fil des souverains précédents, il constitue ainsi une cour royale, « la seule cour digne de ce nom »<sup>472</sup> dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, et la dernière, selon

---

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>471</sup> MAUDUIT Xavier, « Le ministère du faste : la Maison de l'Empereur Napoléon III », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2008/3 (n° HS 4), p. 69-83.

<sup>472</sup> ANCEAU Eric, *Napoléon III*, Paris, Tallandier, 2008, p. 316. Cité par HAZAREESINGH Sudhir, *op. cit.*

Eric Anceau. Dans une société où le pouvoir reste encore attaché au sacré, et où la proximité avec le souverain demeure un gage de noblesse, l'Empereur a tout intérêt à rassembler autour de lui un cortège d'admirateurs en quête de privilèges. Décrits comme des instruments politiques par Xavier Mauduit, ces courtisans offrent au monarque l'opportunité de rallier une partie des couches supérieures de la société pour mieux les diriger.<sup>473</sup> Cette cour est aimantée par un organe séculaire de tradition monarchique : la Maison du Souverain. Propulsée en ministère au XVII<sup>e</sup> siècle, elle a vocation à régenter les biens de la Couronne et la vie du monarque. Sous le Second Empire, la Maison de l'Empereur endosse essentiellement un rôle de gestionnaire et se décline en trois corps : la Maison de l'Empereur en tant que telle – soit six grands services ayant chacun à sa tête un grand officier entouré d'un service d'honneur –, le personnel qui compose la domesticité de l'Empereur, puis l'administration centrale du ministère et le service du Trésor de la Couronne.<sup>474</sup> L'institution, qui dégage des moyens financiers considérables, travaille donc à bâtir le prestige du règne du souverain. Plus que ses prédécesseurs, Napoléon III fait le choix de s'appuyer sur cet organe afin de renforcer sa légitimité, asseyant par-là une « politique [et une] économie de l'image »<sup>475</sup>. Surtout, il embrasse le faste et l'opulence pour attirer le Tout Paris, élite comme membres de la société civile, et afin que gravite autour de lui une solide cour de notables. La grandeur de cette cour devait ensuite ruisseler jusque dans les classes populaires et influencer sur la façon dont la société, dans son entier, se représente le pouvoir. C'est la Maison de l'Empereur qui s'attelle à l'organisation de cette « mise en scène impériale »<sup>476</sup> de laquelle doit émaner un tableau de prospérité économique et de majesté.

Or, ce choix du faste vaut au ministère d'être agrégé à trois préjugés plus ou moins fondés, et constitue l'un des sujets de prédilection de la « légende noire » du Second Empire : perçue comme un gouffre financier, la Maison de l'Empereur permettrait aux dignitaires qui la composent de jouir d'une vie luxueuse et de surabondance, le tout dans le cadre exclusif d'un entre-soi élitiste. D'ailleurs, aux yeux des républicains, la liste civile, c'est-à-dire la somme d'argent fournie au souverain pour

---

<sup>473</sup> MAUDUIT Xavier, *op. cit.*

<sup>474</sup> *Ibid.*

<sup>475</sup> *Ibid.*

<sup>476</sup> *Ibid.*

les besoins de sa maison, n'est rien d'autre qu'un détournement des fonds de la nation qui excèderait la somme de trente millions de francs par an.<sup>477</sup> Le nombre des charges relatives à la Maison de Napoléon III ne cesserait d'ailleurs d'accroître tout au long de son règne. Parallèlement, réunie au cours des célèbres séjours à Fontainebleau et Compiègne, la cour impériale concentre elle aussi de nombreuses polémiques dans le camp républicain. La visibilité désirée par l'Empereur a un prix : à vouloir donner au peuple l'image d'un pouvoir érigé sur le faste, en dévoilant sa recherche constante de légitimité, Napoléon III permet à ses détracteurs de s'engouffrer dans une brèche, celle de faire de lui et de sa cour un foyer de débauche.

Médium populaire croissant à la charnière des années 1860, la photographie stéréoscopique constitue justement le support de prédilection d'une satire sociale et politique du régime impériale. Conçues en Angleterre en 1853, la stéréoscopie est d'abord réalisée par daguerréotype avant d'être popularisée sous la forme de papier albuminé puis collée sur des montures cartonnées. Procédé positif obtenu par la réaction d'une solution d'albumine avec des sels d'argent, la stéréoscopie donne à voir des images en trois dimensions. D'abord monochromes, les stéréogrammes sont parfois colorés à la main, au verso de l'épreuve. Le format est perfectionné puis commercialisé en France à compter de 1858, où il se mue en vues « transparentes » ou « illuminées » : dès lors, l'on se met à percer des petits trous dans le papier pour y incorporer des éléments à illuminer, rendus visibles par rétroéclairage.<sup>478</sup> Instrumentalisées par Napoléon III qui, conscient de l'accessibilité du support, s'en sert pour se faire tirer le portrait et le diffuser auprès des strates populaires, les vues stéréoscopiques deviennent aussi un outil à succès au détriment de l'Empereur.

En effet, dès 1859, les sculpteurs Louis Alfred Habert et Adolphe Hennequin produisent, ensemble puis séparément, une série de soixante-douze Diableries, saynètes amusantes dans lesquelles des statuettes de terre cuite sont mises en action puis photographiées. Ces figures, ce sont des squelettes et démons qui cohabitent gaiement en enfer ; mais curieusement, la vie qu'ils y mènent ressemble à celle de

---

<sup>477</sup> *L'Empire démasqué. Histoire abrégée des crimes de Louis Bonaparte et de ses complices*, Londres, (1863) 1870, p. 96. Cité par MAUDUIT Xavier, *op. cit.*

<sup>478</sup> MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 8-9.

leurs contemporains sur terre.<sup>479</sup> En réalité, derrière l'apparence récréative de ces images, un discours politique se fait jour : à bien les regarder, les vues trahissent bien des allusions à quelques événements politiques du Second Empire. De même, ce monde infernal se veut « la copie, à peine transformée, du Paris des plaisirs »<sup>480</sup> englué dans le divertissement que leur fournit le régime. Au cœur de nombreuses photographies, Satan, maître de cet empire infernal, se révèle être la représentation de l'Empereur lui-même. Si le format des Diableries connaît un succès remarquable en France entre 1860 et 1900, son sujet s'impose déjà dans les « Mystères » que l'Eglise catholique figure sur des églises en vue d'éduquer ses ouailles illettrées. Employées dans le cadre de la pastorale de la peur, les Diableries sont ici convoquées dans une France encore sensible, en partie, à la présence du diable et aux menaces de l'enfer.<sup>481</sup> Hennetier, et bientôt Habert, en appellent à ce motif non seulement pour subvertir l'usage qu'en faisait l'Eglise catholique, mais plus encore pour représenter, implicitement, le régime du Second Empire. Précisons que si l'un de leurs principaux éditeurs, François Benjamin Lamiche, a côtoyé des milieux républicains, les deux sculpteurs ne semblent faire partie d'aucun milieu militant. Malgré tout, l'imagerie qu'ils esquissent corrobore celle que la propagande républicaine tend à véhiculer. Surtout, à l'heure où la censure préalable neutralise les attaques au régime, le recours à l'enfer comme décor et au Diable, aux démons et aux squelettes comme protagonistes, épargne sans doute l'incarcération aux deux artistes. Ironie du sort : l'enfer semble être devenu une arme de libération, un moyen d'expression satirique au préjudice des puissances qui ont couvé le dogme pendant des siècles afin d'opprimer la société.

Par conséquent, il a semblé bienvenu d'examiner quelques-unes de ces vues stéréoscopiques par le biais d'une sélection non exhaustive, de sorte à déceler le caractère transgressif et tacitement militant de cette imagerie infernale. Pour la clarté du propos, et par commodité, les images qui suivent appartiennent à la même série, dite « A », corpus le plus conséquent et notoire des Diableries. François Benjamin Lamiche, premier éditeur de Hennetier, se charge de transmettre au Dépôt légal la majorité des vues qu'un certain Block, éditeur lui aussi, rassemble plus tard, entre

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>480</sup> DIOCHON Nicolas, MARTIN Philippe, *op. cit.*, p. 380.

<sup>481</sup> MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *op. cit.*, p. 260.

1868 et 1873. L'agencement que ce dernier donne à la série ne respecte pas un ordre chronologique. Déposée en 1860 par et placée en première position de la série par Block en 1868, une composition met à l'honneur les sept péchés capitaux. Figurent dans cet ordre, et de gauche à droite, l'Envie (accompagnée d'un serpent), la Colère (un squelette enchaîné en invectivant un autre), la Gourmandise (attablée devant un festin), l'Avarice (encerclée de pièces et ramenant vers elle un petit coffre), la Luxure (convoitant une jeune femme), la Paresse (lovée dans un fauteuil) puis l'Orgueil (s'admirant dans un miroir). Aux portes du « bureau des vices », chacun des squelettes personnifiant un péché est puni par le péché qu'il a précisément commis ; mais surtout, la sanction tient du fait que des chaînes ou l'immobilité les empêchent tous de satisfaire ces appétits respectifs. Des démons en tourmentent certains, en témoigne l'Orgueil dont le miroir est sur le point d'être subtilisé par un monstre ailé. Au centre de la scène, Satan désigne l'un des geôliers de ces squelettes et, fouet en main, préside aux opérations de persécution. Cette vue ne manque pas d'humour : si chacun des péchés est bien identifiable, certains étant associés à leurs traditionnels attributs allégoriques, leur représentation frôle la caricature. Le sourire aux lèvres, Satan s'amuse de cette scène.<sup>482</sup> La force comique de cette composition, déjà évidente, l'est plus encore lorsqu'on l'illumine : le rétroéclairage révèle alors un décor festif composé de lampions et d'un lustre coloré, les yeux rouges de chaque protagoniste, et confère à Satan, tout de rouge vêtu, plus de visibilité. En somme, cette première vue campe un enfer moins terrifiant qu'à l'accoutumée, ce que la suite de la série A vient confirmer.

---

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 18-19.



**Figure 35 - Louis Alfred Habert (attribué à), « Les sept Péchés Capitaux », stéréophotographie, 1860. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n°180. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 19.**

A juste titre, le passage du Purgatoire à l'Enfer, dans le cas où les âmes ne se seraient pas suffisamment purifiées, présente un aspect bien trivial : dans une composition intitulée « Chemin de fer infernal », un train à vapeur nommé « Enfer » sur lequel Satan est juché entre dans la gare du Purgatoire. La locomotive s'arrête pour faire monter les squelettes dont le nom figure sans doute sur le papier que tient Satan. Certains squelettes observent la scène d'arrivée, en surplomb, non sans s'en amuser. Les futurs damnés partent somme toute pour un voyage infernal et embarquent pour une destination, certes effrayant de prime abord, dont le trajet est banalisé et modernisé.<sup>483</sup>

---

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 90-91.

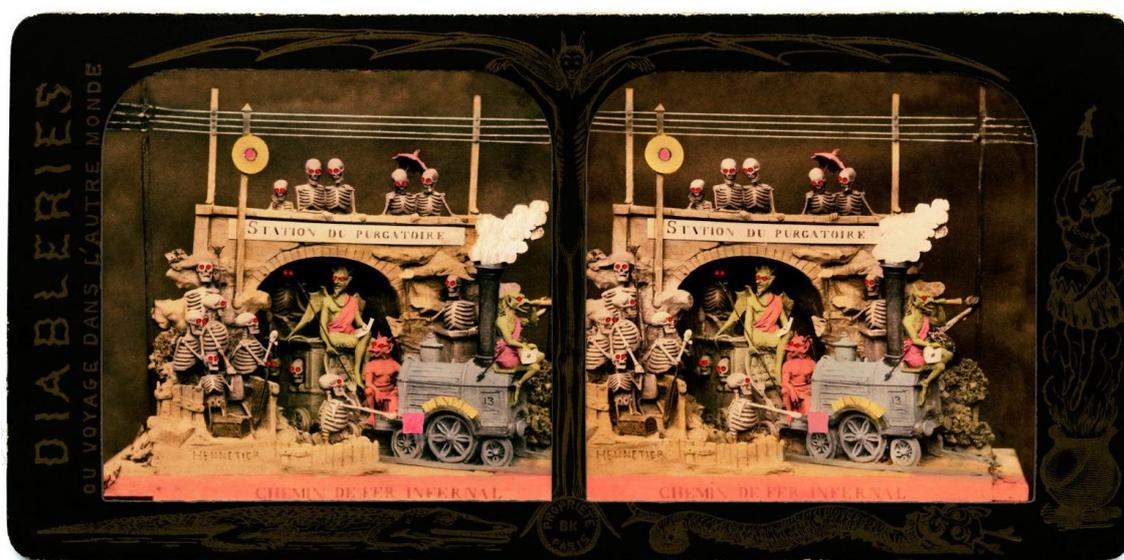


Figure 36 - Adolphe Hennetier, « Chemin de fer infernal », stéréophotographie. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n° 175. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 91.

Ailleurs, dans un autre espace infernal, c'est un concert qui se joue : mené par Satan lui-même, un orchestre foisonnant de détails tient plutôt de la cacophonie effrénée, à en croire les réactions des trois jurés. Les musiciens, quant à eux, s'en donnent à cœur joie et leurs visages attestent un engouement formidable : Hennetier, qui en est l'auteur, informe par-là l'image d'un enfer où le divertissement a pris le pas sur la souffrance de la damnation.<sup>484</sup> Les Diableries de Hennetier et Habert détournent ainsi le dogme, lequel est non seulement désacralisé et sécularisé, mais subvertit, puisqu'inféodé au rire. Toutefois, outre sa capacité à neutraliser la charge accablante de l'enfer et à effranger les frontières avec la terre, cette imagerie endosse un second rôle : celui de représenter sans le nommer le gouvernement du Second Empire, son chef et ses courtisans.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 56-57.



**Figure 37 - Adolphe Hennetier (attribué à), « Concert infernal », stéréophotographie, 1860. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n° 174. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 57.**

Satire sociale d'abord, la cour impériale figure implicitement parmi les sujets de ces vues stéréoscopiques. Dans « Le château du Diable », vue attribuée à Habert, Satan, en train de pêcher, s'entoure de squelettes et de femmes dans un cadre champêtre. Comme le note très justement Denis Pellerin, la scène paraît plaisante de prime abord et laisse supposer qu'il fait bon vivre en enfer ; mais en regardant de plus près, ce petit monde se prélassait sur un amoncellement de squelettes, et les femmes modelées n'ont pour seul but de se languir auprès de Satan, quand elles ne sont pas des objets de désir. Plus qu'une scène bucolique, c'est la convoitise et l'intérêt des personnages qui prime dans cette vue.<sup>485</sup> En définitive, la composition trahit une satire : le château qu'on entrevoit derrière les personnages semble être celui de Pierrefonds, situé dans la fameuse forêt de Compiègne. Sujet de moult scandales, Compiègne désigne l'un des lieux dans lequel l'Empereur Napoléon III organise ses séjours festifs en compagnie de sa cour impériale ; à l'occasion de ces virées, le souverain part notamment pique-niquer avec ses courtisans près du chantier de Pierrefonds, dont il coordonne la restauration.<sup>486</sup> Le sculpteur donne donc à voir un entre-soi de personnages lascifs, peu vêtus, et assigne par-là à la cour impériale et ses séjours privilégiés des mœurs licencieuses. Cette ambition, Emile

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

<sup>486</sup> *Ibid.*

Zola en témoigne également dans ses séries de Compiègne en 1876, alors qu'il tend à faire de ces voyages « l'emblème du mauvais goût et d'un lubricité latente »<sup>487</sup> pour discréditer l'Empereur, conformément à la propagande républicaine en vigueur.



Figure 38 - Louis Alfred Habert (attribué à), « Le château du Diable », stéréophotographie. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 10 mars 1868. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 29.

Plus loin, à la croisée d'une satire sociale et politique, c'est encore l'exercice du pouvoir de Napoléon III qui est ridiculisé. Ainsi de la composition « Fête de Satan », également attribuée à Habert, qui tout en dévoilant une scène de foire du Second Empire, reflète surtout les festivités de la Saint Napoléon. Dans ce « Sombre Empire » qu'est l'enfer, on salue les qualités du souverain à grands renforts de slogans tels « Vive Satan » ou « L'enfer à Satan ».<sup>488</sup> Un culte à Satan se profile donc, de même que les squelettes s'activent au cœur d'une cérémonie quasi rituelle. Comme en atteste l'érection d'une arche triomphale, la scène va jusqu'à pasticher les festivités concoctées en l'honneur de l'Empereur lors de ses passages à travers la France. Sous couvert de célébration infernale, c'est bien Napoléon III et la frange de la société qui perpétue les festivités du 15 août qui sont pris à parti ; car si l'Empereur a œuvré pour consolider sa légitimité, il a bien fallu que des hommes et des femmes y répondent favorablement et s'associent, de leur plein gré, à ces foires, bals et feux d'artifice, qui répugnent tant les militants républicains.

<sup>487</sup> GEORGIN Eric, *op. cit.*, p. 223.

<sup>488</sup> MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *op. cit.*, p. 50-51.

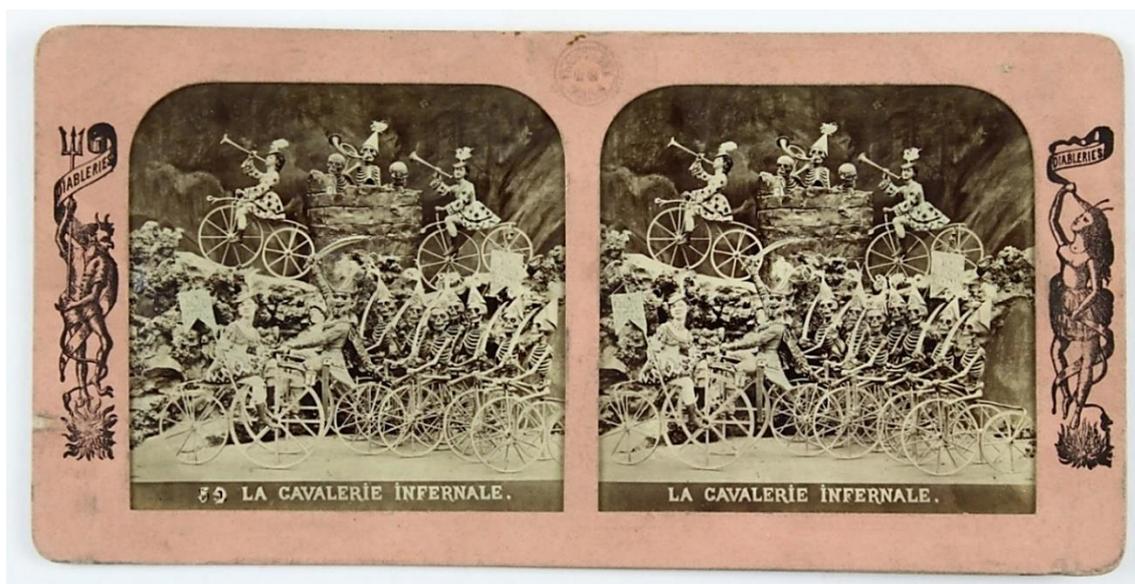


**Figure 39 - Louis Alfred Habert (attribué à), « Fête de Satan », stéréophotographie, 1860. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n° 179. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 51.**

A cet égard, la société parisienne n'est pas exempte de la satire : dans « La Cavalerie infernale », qui donne à voir une parade de vélos, le Tout-Paris et son effervescence pour les véhicules à deux roues sont raillés par Habert.<sup>489</sup> Parmi les reproches faits au gouvernement de Napoléon III, on formule notamment celui d'avoir fourni à la société de quoi l'éblouir et la divertir, du pain et des jeux en somme, par démagogie. Par ruissellement, la critique républicaine s'adresse aussi à cette partie de la société, à commencer par une élite parisienne, qui s'est accommodée du confort qu'on lui promet. Toutefois, deux critiques se confondent dans cette même composition : outre la société parisienne, c'est une forme naissante de bataillons, de cyclistes en l'occurrence, introduite dès la guerre de 1870, qui est pointée. S'ils ne se battaient pas, ces cyclistes constituaient des messagers ; on ne s'étonnera donc pas de voir en tête de ce peloton Satan, ou Napoléon III, en chef de guerre.<sup>490</sup>

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 134-135.

<sup>490</sup> *Ibid.*



**Figure 40 - Louis Alfred Habert (attribué à), La cavalerie infernale, stéréophotographie. Vue déposée par Block le 22 avril 1873. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 135.**

En d'autres termes, l'imagerie infernale qui se profile ici témoigne de trois enjeux. D'abord, l'enfer percole ici une dimension comique et théâtrale indéniable qui la démet définitivement de ses fonctions accablantes, pour informer un type de représentation sciemment antagonique de celle que convoque la pastorale de la peur. Complètement soustrait à son sens initial, l'enfer peut donc exister en tant que cadre de représentation profane, et ses attributs infernaux être autonomisés, déresponsabilisés.

Néanmoins, la force critique de ces vues stéréoscopiques tient justement au fait qu'elle se campe en enfer : autrement dit, des républicains ont jeté leur dévolu sur le registre infernal pour réprover l'Empire précisément parce que l'enfer est historiquement signifiant. Une telle instrumentalisation suggère l'effondrement des frontières entre deux mondes, désormais indifférenciés, dans les imaginaires collectifs d'une partie de la société. De ce point de vue, auteurs et artistes comptent sur les référents culturels de leurs contemporains, tous sensibilisés au dogme de l'enfer à défaut d'y croire unanimement, pour que l'analogie avec le régime impérial fasse sens. Dès lors, ils peuvent suggérer, en somme, que la terre ne vaut pas mieux que l'enfer (qu'on y croit ou pas), ou que ce dernier peut clairement rivaliser avec la dureté du régime impérial.

Enfin, le recours à l'imagerie infernale comme décor ou prétexte pour dissimuler la satire politique marque un tournant décisif dans la nature des représentations de l'enfer : que ce soit par la plume ou l'image, le détournement de l'enfer fut la planche salut de ces républicains qui trouvèrent dans ce registre le moyen opportun de réprover le Second Empire en contournant la censure. Paradoxalement, l'enfer a endossé un rôle qu'on ne lui prédestinait pas, celui de libérer la parole de détracteurs du pouvoir en place. Stratégie de détournement et de transposition, l'enfer n'a donc plus grand-chose du dogme dans ces réécritures républicaines : au contraire, le voilà complètement sécularisé, et sa charge terrifiante, désamorcée. Employé dans la satire ou la caricature, au préjudice de l'Eglise catholique ou du régime impérial de Napoléon III, son potentiel de destruction est enfin actualisé au cœur des univers mentaux, et par ceux qui y croient le moins.

## CONCLUSION : L'ENFER EST-IL DEMOLI OU DELIVRE ?

---

Au terme de cette catabase, une première conclusion s'impose : en dépit du fait que le XIX<sup>e</sup> siècle fut omis de la thèse formulée par Jean Delumeau dans *Le péché et la peur*, il est celui qui polarise, à lui seul, des conjonctures spirituelles, culturelles et politiques mettant irrémédiablement à mal la stabilité du dogme infernal. L'on s'est risqué à diagnostiquer une crise des représentations de l'enfer, et pour cause, l'imagerie infernale n'a cessé de se fragmenter tout au long de ce siècle. Si une imagerie traditionnelle, dans le sillon de la pastorale de la peur, persiste bel et bien dans le discours ecclésiastique, les contours, le sens et la fonction du registre infernal se sont néanmoins ramifiés, jusqu'à donner naissance à un corpus ambivalent. A l'évidence, ce répertoire d'images n'a pas attendu le XIX<sup>e</sup> siècle et ses bouleversements pour se faire parfois transgressif ou pour sortir de son carcan catéchétique ; pour autant, il va sans dire que les réappropriations dont il est question au sortir de la Révolution française, et plus distinctement encore à compter des années 1850, assènent un coup fatal au dogme et traduisent son essoufflement. Dès lors, de façon inédite, coexistent des images d'enfers hétéroclites. Les sphères croyantes témoignent de ces premiers schismes : entre catholiques rigoristes, toujours sensibles aux discours traditionnels du châtement pour le plus grand nombre, et catholiques plus modernes, aux croyances adoucies, l'enfer est la pierre de touche de ces divisions. Dans un pan de la catéchèse, il se désinfernalise progressivement, s'effaçant derrière un Dieu miséricordieux et une solution opportune nouvellement réactivée, celle du purgatoire. A titre plus marginal, au cœur de discours populaires teintés de superstitions jusqu'à la Première Guerre mondiale, il est spontanément domestiqué, et comme un mauvais sort, on peut le conjurer.

Mais à l'heure de la « révolution affective », ces tentatives d'atténuation ne suffisent pas à convaincre tout le monde : l'engouement que suscite le phénomène spirite, dont la doctrine se structure autour d'un rejet net de l'existence de l'enfer, rend compte de la distanciation d'une part non négligeable de la société avec le

dogme, *a fortiori* sous le Second Empire. De cette hétérodoxie émerge une imagerie résolument anti-infernale, qui tout en récusant les images de l'enfer traditionnel, continue à l'évoquer. Ainsi, loin de susciter l'adhésion générale, l'enfer ne disparaît pas de la culture de l'écrit et de l'image. Mais le mal est fait, et le dogme, lui, reçoit sa première blessure narcissique. Si la première moitié du siècle voit donc s'affirmer des divergences théologiques autour de la permanence et de la rigidité de l'enfer, elle dévoile surtout sa fragilité doctrinale, laquelle trouve son aboutissement sous le règne de Napoléon III. Cette période s'étendant jusqu'aux années 1860, acmé du spiritisme, prépare somme toute le terreau de la décomplexion du thème qui, parce qu'il n'est plus intouchable, va venir endosser des fonctions radicalement antagoniques.

La seconde blessure, celle qui confirme le déclin de la croyance jusqu'au second XX<sup>e</sup> siècle, provient d'une sphère plus politique et a vocation à affaiblir le pouvoir temporel de deux autorités : l'Eglise catholique et le système de l'Ancien Régime, dont la résurgence sous le Second Empire est vécue comme un événement traumatique pour le front républicain et anticlérical, sont accusés d'employer l'enfer pour asservir la société et pérenniser leur pouvoir. Dans ce cadre, la pastorale de la peur se veut la cible privilégiée d'un discours libertaire anticlérical résolu à bouter l'Eglise hors du pouvoir temporel. Pour délivrer les consciences du joug de l'Eglise, l'on devait donc faire le procès de l'enfer. Ce faisant, il ne s'est pas seulement agi de malmener les soubassements du dogme – ce qui fut fait – mais encore de le détourner, en infusant une imagerie infernale satirique au détriment du clergé et de la sacralité du dogme. C'est parce qu'un pan de la société s'est totalement soustrait de la foi catholique, voire de toute croyance, qu'un répertoire de représentations subversives de l'enfer et de ses déclinaisons, foncièrement anticléricales sinon anticatholiques, a pu affleurer. Subversifs, ces caricatures, articles de presse et ouvrages le sont de deux façons : d'une part, parce qu'ils imputent à l'enfer une dimension comique et une trivialité pour le désacraliser ; d'autre part, parce que c'est précisément par l'enfer, autrement dit l'instrument d'oppression séculaire du clergé, que ces militants s'attellent à neutraliser l'influence de l'Eglise et à la désarmer. Toutefois, il ne faudrait pas se méprendre : cette imagerie n'a pas tellement eu pour effet de détruire le sentiment de la foi que le respect social vis-à-vis du sacré qui maintenait la peur de la damnation. Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle,

jusqu'aux années 1970, la société reste encore largement empreinte de la foi catholique. La prolifération d'une imagerie sciemment antithétique de l'enfer traditionnel, contre la pastorale de la peur, participe donc plutôt à un détachement progressif de la société d'un conformisme social qui touchait toutes les strates, et pas seulement les plus dévotes. De ce point de vue, par dérivation, les productions écrites comme visuelles reflètent autant qu'elles participent à ces recompositions.

C'est un combat de récits et de fabrication d'images qui s'est fait jour tout au long du second XIX<sup>e</sup> siècle : à une imagerie chrétienne séculaire, on a objecté une autre propagande anticléricale ; à la construction d'un mythe impérial, on a opposé un roman national républicain. A cet égard, dans le camp athée ou républicain, le registre infernal est convoqué spécifiquement au cœur de réécritures, qu'elles aillent à l'encontre de l'Eglise ou du Second Empire. Dans les deux cas, il participe à l'édification d'une légende noire, se muant *in fine* en appareil critique à part entière. S'il a donc perdu de sa superbe sur un plan dogmatique, l'enfer a acquis une nouvelle profondeur. Certes, associé au rire, à la satire ou à des images divertissantes, l'enfer ne sert plus guère à effrayer, sinon peut-être ceux auxquels on le compare, qui peuvent craindre une analogie historiquement signifiante. Mais en sus d'être désacralisé et devenu un cadre de représentation – voire de personnification –, il revêt une tout autre fonction : celle de détruire pour reconstruire, sur les ruines des précédents, un nouveau récit. Dans ce cadre, on pourrait aller jusqu'à dire que l'enfer a pu s'apparenter à une « forme-sens » – à condition d'envisager le concept d'un point de vue moins poétique qu'historique – qui désigne tout autant un motif enraciné et culturel de destruction, peuplant les univers mentaux de toute la société, qu'un moyen pour anéantir des opposants politiques. Ce double sens, cette cohérence sémiotique entre « signifiant et signifiante » que théorisait Henri Meschonnic dans *Pour la poétique*, l'imagerie infernale semble l'avoir acquis au sommet de cette crise de représentativité, entre le Second Empire et la Troisième République. De plus en plus démocratisé dans la culture de l'écrit et de l'image, le thème de l'enfer ne s'est pas seulement mué en motif sécularisé et autonome : tour à tour laïque, anticléricale ou républicain, le recours au registre infernal à des fins politiques fut en lui-même porteur de sens, et l'on n'eût pas nécessairement besoin d'être explicite pour saisir sa portée improbable. Tirailé des siècles durant entre un état et un lieu, une doctrine et une imagerie foisonnante, l'enfer a atteint ce statut

ontologique qui lui permet non seulement de critiquer, par ce qu'il incarne, mais encore de rendre possible la critique. Sous le Second Empire, assurément, on n'a moins condamné en enfer qu'on a condamné par l'enfer.

En définitive, si elle reste inféodée à une connotation millénaire, celle d'une condition accablante, l'imagerie infernale n'a plus besoin du dogme pour exister : émancipée, émancipatrice quelquefois, c'est de cette façon qu'elle s'est actualisée et a pu faire peau neuve. Ce cheminement, elle le poursuit au siècle suivant mais sous une autre forme : à compter de la Première Guerre mondiale, le registre infernal perd son potentiel spectaculaire et théâtral ; s'affirme plutôt une idée déjà en creux au siècle précédent, notamment dans la critique politique contre le Second Empire, celle que la terre ne vaut pas mieux que l'enfer. Au terme de deux guerres mondiales, son acception vient à désigner, par abus de langage, toute situation insupportable. Si le XIX<sup>e</sup> siècle marque la consécration d'enfers hétéroclites, plus que jamais contradictoires et foisonnants, c'est bien au XX<sup>e</sup> siècle que revient le titre de « siècle des enfers »<sup>491</sup> selon Georges Minois. Banalisé et moins propice à l'imagerie, l'enfer investit cependant les esprits au quotidien ; et pour cause, l'on n'a plus besoin de le figurer, puisque certains l'ont vécu. Nouvellement intériorisé, il est de moins en moins représentable et se déprend de ses traditionnels attributs : dépouillé de ses flammes, ses tortures et son éternité, l'enfer s'est surtout déplacé et s'impose désormais au cœur de l'homme, comme l'expression de son angoisse existentielle. L'enfer de Sartre, celui des Autres et moins du gril, l'enfer d'Italo Calvino, celui « que nous formons d'être ensemble »<sup>492</sup>, n'est plus une projection : il s'est insidieusement fondu dans l'Homme pour se confondre, dans les imaginaires, avec l'humanité tout entière.

---

<sup>491</sup> MINOIS Georges, *Histoire de l'enfer, ... « Que sais-je ? »*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>492</sup> CALVINO Italo, *Les Villes invisibles* [1972], Paris, éditions du Seuil, 1996, p. 189.

« Il est un lieu là-bas, loin de Belzébuth,  
aussi long que s'étend cette grotte,  
qu'on reconnaît non par la vue mais par le son  
d'un petit ruisseau qui descend par là  
par le trou d'un rocher, qu'il a rongé  
dans son cours qu'il déroule, en pente douce.  
Mon guide et moi par ce chemin sacré  
nous entrâmes, pour revenir au monde clair ;  
et sans nous soucier de prendre aucun repos,  
nous montâmes, lui premier, moi second,  
tant qu'enfin je vis les choses belles  
que le ciel porte, par un pertuis rond ;  
Et par là nous sortîmes, à revoir les étoiles. »

Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, « L'Enfer », Chant XXXIV.

# BIBLIOGRAPHIE

---

## I. HISTOIRE DE LA MORT ET DE SES REPRESENTATIONS

ARIES Philippe, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, 276 p.

ARIES Philippe, *L'Homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1977, 570 p. URL : <https://www.cairn.info/l-homme-devant-la-mort--9782020047319.htm>

ARIES Philippe. « Le Purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 38<sup>e</sup> année, n° 1, 1983, p. 151-157. URL : [https://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1983\\_num\\_38\\_1\\_411044](https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1983_num_38_1_411044)

BASCHEM Jérôme, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*, Rome : Ecole française de Rome, 1993. p. 5-700. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 279). URL : [https://www.persee.fr/doc/befar\\_0257-4101\\_1993\\_mon\\_279\\_1](https://www.persee.fr/doc/befar_0257-4101_1993_mon_279_1)

CUCHET Guillaume, « Jean Delumeau, historien de la peur et du péché. Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du 20e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010/3 (n° 107), p. 145-155. URL : <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2010-3-page-145.htm>

CUCHET Guillaume. « La crise théologique du Purgatoire (1850-1950) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 85, n° 215, 1999, p. 333-353. URL : [https://www.persee.fr/doc/rhef\\_0300-9505\\_1999\\_num\\_85\\_215\\_1374](https://www.persee.fr/doc/rhef_0300-9505_1999_num_85_215_1374)

CUCHET Guillaume, « La « carte de l'autre vie » au XIXe siècle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 139 | juillet - septembre 2007, mis en ligne le 19 novembre 2010, consulté le 30 octobre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/8573>

CUCHET Guillaume, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005, 254 p.

CUCHET Guillaume, « Les morts utiles du purgatoire », *Terrain* [En ligne], 62 | 2014, mis en ligne le 04 mars 2014, consulté le 15 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/15362>

DELUMEAU Jean, *La peur en Occident (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, 486 p.

DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.

GUELLUY Robert. « Jean Pirotte, Images des vivants et des morts. La vision du monde propagée par l'imagerie de dévotion dans le Namurois (1840-1965) », *Revue théologique de Louvain*, 19<sup>e</sup> année, fasc. 3, 1988. pp. 365-367. URL : [www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_1988\\_num\\_19\\_3\\_2322\\_t1\\_0365\\_0000\\_1](http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1988_num_19_3_2322_t1_0365_0000_1)

## II. HISTOIRE DE L'ENFER, DU DIABLE ET DE LEURS REPRESENTATIONS

BARDY Gustave, CARROUGES Michel, DORIVAL Bernard, SPICQ C., HERIS Ch.-V., GUITTON Jean, *L'Enfer*, Paris, Éditions de la revue des jeunes, 1950, 357 p.

DIOCHON Nicolas, MARTIN Philippe, *Rencontres avec le diable. Anthologie d'un personnage obscur*, Paris, Éditions du Cerf, 2022, 397 p.

ESLIN Jean-Claude, « L'Au-Delà Dans La Vie de La Cité : Le Rôle Politique Des Peines de l'Enfer d'après Hannah Arendt. Essai d'Interprétation », *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 58, no. 2, 2002, p. 255–69. URL : <http://www.jstor.org/stable/40337687> [consulté le 24 juin 2024].

FRANZÉ Barbara, « Art et réforme clunisienne : le porche sculpté de Beaulieu-sur-Dordogne », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 18.2 | 2014, mis en ligne le 19 décembre 2014, consulté le 11 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/13486>

KAENEL Philippe (dir.), *Doré : l'imaginaire au pouvoir*, cat. exp. (Paris, Musée d'Orsay, 18 février - 11 mai 2014 ; Musée des beaux-arts du Canada, Ottawa, 13 juin - 14 septembre 2014 / organisée par le Musée d'Orsay et le Musée des beaux-arts du Canada), Paris, Flammarion, 2014, 335 p.

KAENEL Philippe, « Le plus illustre des illustrateurs... le cas Gustave Doré (1832-1883) ». In : *Actes de la recherche en sciences sociales, Histoires d'art*, vol. 66-67, mars 1987, p. 35-46. URL : [https://www.persee.fr/doc/arss\\_0335-5322\\_1987\\_num\\_66\\_1\\_2359](https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1987_num_66_1_2359)

LAROULANDIE Fabrice, « Les égouts de Paris au XIXe siècle : l'enfer vaincu et l'utopie dépassée », *Cahiers de Fontenay*, n°69-70, « Idées de villes, villes idéales », 1993, p. 107-140. URL : [https://www.persee.fr/doc/cafon\\_0395-8418\\_1993\\_num\\_69\\_1\\_1614](https://www.persee.fr/doc/cafon_0395-8418_1993_num_69_1_1614) [consulté le 5 juillet 2024].

LE TROCQUER Olivier, « Orphéotopie ou l'Histoire aux enfers », *Écrire l'histoire* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 08 octobre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/elh/641> [consulté le 1 juillet 2024].

MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, 280 p.

MINOIS Georges, *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, 1991, 444 p.

MINOIS Georges, *Histoire de l'enfer*, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1994, 128 p.

PARE Alix, SUEUR-HERMEL Valérie, *Fantastique Gustave Doré*, Paris, Chêne, 2021, 480 p.

TCHERIKOVER Anat, « Une invention du XIXe siècle : les prétendus cavaliers de la cathédrale d'Angoulême », *Cahiers de civilisation médiévale*, 38e année (n°151), Juillet-septembre 1995. p. 275-278. URL : [https://www.persee.fr/doc/ccmed\\_0007-9731\\_1995\\_num\\_38\\_151\\_2623](https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1995_num_38_151_2623) [consulté le 6 juillet 2024]

THOMAS Yves, « La ville, l'enfer : un rite de passage dans l'ici-maintenant », in BRISSETTE Pascal et LUNEAU Marie-Pier (dir.), *Deux siècles de malédiction littéraire*, Presses universitaires de Liège, 2014, p. 79-86. URL : <https://doi.org/10.4000/books.pulg.2346> [consulté le 3 juillet 2024].

### III. HISTOIRE DE L'IMAGERIE POPULAIRE

DUPRAT Annie, « L'évolution de l'imagerie populaire du XVIe au XIXe siècle ». In : *L'imagerie populaire : sources et modèles*. Actes du 132e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Images et imagerie », Arles, 2007. Paris : Editions du CTHS, 2010. p. 9-18. (*Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques*, 132-4). URL : [www.persee.fr/doc/acths\\_1764-7355\\_2010\\_act\\_132\\_4\\_1757](http://www.persee.fr/doc/acths_1764-7355_2010_act_132_4_1757)

GARNIER-PELLE Nicole (éd.), *L'Imagerie populaire française, vol. I, Gravures en taille-douce et en taille d'épargne*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux, 1990 ; vol. II, *Images d'Épinal gravées sur bois*, Paris, Éd. de la Réunion des musées nationaux / Bibliothèque nationale de France, 1996 (avec la collaboration de Maxime Préaud et de Suzanne Valladas).

SAINT-MARTIN Isabelle, *Voir, savoir, croire. Catéchismes et pédagogie par l'image au XIXe siècle*, préface de Ségolène Le Men, Paris, Honoré Champion, coll. « Histoire culturelle de l'Europe N° 5 », 2003, 614 p.

### IV. CONTEXTE SPIRITUEL

BARDY Gustave, « La prédication de saint Césaire d'Arles ». In : *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 29, n°116, 1943. p. 201-236.

CUCHET Guillaume, « Trois aspects de la crise des représentations de l'action de Dieu dans l'histoire au XIXe siècle », *Transversalités*, 2013/4 (N° 128), p. 11-25. URL : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2013-4-page-11.htm>

CUCHET Guillaume, *Une histoire du sentiment religieux au XIXe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2020, 422 p.

GUIGNARD Laurence, « Les lectures de l'intériorité devant la justice pénale au XIXe siècle », *Romantisme*, 2008/3 (n° 141), p. 23-35. URL : <https://www.cairn.info/revue-romantisme-2008-3-page-23.htm>

JOSSUA Jean-Pierre, « Pourquoi tant de sermons dans les romans des XIXe et XXe siècles ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2010/4 (Tome 94), p. 691-717. URL : <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2010-4-page-691.htm> [consulté le 7 juillet 2024].

LALOUETTE Jacqueline, « Parler de Dieu après une catastrophe. L'exemple de prédicateurs catholiques après l'incendie du Bazar de la Charité (4 mai 1897) », *Histoire urbaine*, 2012/2 (n°34), p. 93-110. URL : <https://www.cairn.info/revue-histoire-urbaine-2012-2-page-93.htm> [consulté le 2 juillet 2024].

LECHOT Pierre-Olivier, « Les peines de l'enfer sont-elles éternelles ? Note à propos d'une controverse au sein du protestantisme de langue française durant les Lumières », *Études théologiques et religieuses*, 2014/2 (Tome 89), p. 199-223. URL : <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2014-2-page-199.htm>

LETERRIER Sophie-Anne, « Prison et pénitence au XIXe siècle », *Romantisme*, 2008/4 (n° 142), p. 41-52. URL : <https://www.cairn.info/revue-romantisme-2008-4-page-41.htm>

PIETTRE Pauline, « Catéchèse et instruction religieuse en France depuis le XIXe siècle », *Transversalités*, 2010/3 (n° 115), p. 27-40. URL : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2010-3-page-27.htm>

## V. HISTOIRE DES SUPERSTITIONS ET DU SPIRITISME

BAUDOUIN Philippe, « Archéologie des machines occultes », *Terrain* [En ligne], 69 | 2018, mis en ligne le 22 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/16632> [consulté le 19 juin 2024].

BAUDOUIN Philippe, « (Dés)habiller les fantômes », *Critique*, 2021/1-2 (n° 884-885), p. 57-71. URL : <https://www.cairn.info/revue-critique-2021-1-page-57.htm> [consulté le 19 juin 2024].

BAUDOUIN Philippe, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramyd Editions, 2021, 176 p.

CUCHET Guillaume, « La communication avec l'au-delà au XIXe siècle. La religion des morts, religion de la sortie du catholicisme ? », *Romantisme*, 2012/4 (n°158), p. 43-57. URL : <https://www.cairn.info/revue-romantisme-2012-4-page-43.htm>

CUCHET Guillaume, *Les Voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Univers historique », 2012, 457 p.

CUCHET Guillaume, « Utopie et religion au XIXe siècle. L'œuvre de Jean Reynaud (1806-1863), théologien et saint-simonien », *Revue historique*, 2004/3 (n° 631), p. 577-599. URL : <https://www.cairn.info/revue-historique-2004-3-page-577.htm>

KLEIN Boris, MARTIN Philippe, ROMAN Sébastien, *L'Europe des superstitions. Une anthologie : XVIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2020, 546 p.

## VI. SEPARATION DES EGLISES ET DE L'ÉTAT

LALOUETTE Jacqueline, « De quelques aspects de l'athéisme en France au XIXe siècle », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 87 | 2002, mis en ligne le 01 avril 2005. URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/1661> [consulté le 19 juin 2024].

LALOUETTE Jacqueline, *La Séparation des Eglises et de l'Etat. Genèse et développement d'une idée (1789-1905)*, Paris, Seuil, 2005, 456 p.

LALOUETTE Jacqueline, *L'État et les cultes 1789-1905-2005*, La Découverte, « Repères », 2005, 128 p. URL : <https://www.cairn.info/l-etat-et-les-cultes-1789-1905-2005--9782707147172.htm> [consulté le 2 juillet 2024].

LALOUETTE Jacqueline, « Les vains débats de la Seconde République en matière de religion », *L'Année canonique*, 2018/1 (Tome LIX), p. 109-118. URL : <https://www.cairn.info/revue-l-annee-canonique-2018-1-page-109.htm> [consulté le 4 juillet 2024].

Assemblée nationale, « La Troisième République (1870-1940) ». URL : [https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/histoire-de-l-assemblee-nationale/la-troisieme-republique-1870-1940#node\\_2091](https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/histoire-de-l-assemblee-nationale/la-troisieme-republique-1870-1940#node_2091) [consulté le 30 juillet 2024].

## VII. ANTICLERICALISME ET EXPRESSIONS ANTICLERICALES

BARIDON Laurent, « Sculpter l'indicible : crises de l'allégorie autour de 1848 », *Romantisme*, 2011/2 (n°152), p. 87-107. URL : <https://www.cairn.info/revue-romantisme-2011-2-page-87.htm> [consulté le 8 juillet 2024].

DOIZY Guillaume, « De la caricature anticléricale à la farce biblique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 134 | avril - juin 2006, mis en ligne le 18 octobre 2009. URL : <http://journals.openedition.org/assr/3660> [consulté le 6 octobre 2022].

DUCCINI Hélène, « Guillaume Doizy et Jean-Bernard Lalaux *À bas la calotte. La caricature anticléricale et la Séparation des Églises et de l'État*. Paris, Éditions Alternatives, 2005 », *MédiaMorphoses*, n°16, 2006. p. 123-124. URL : [https://www.persee.fr/doc/memor\\_1626-1429\\_2006\\_num\\_16\\_1\\_1142\\_t20\\_0123\\_0000\\_1](https://www.persee.fr/doc/memor_1626-1429_2006_num_16_1_1142_t20_0123_0000_1) [consulté le 5 juillet 2024]

LALOUETTE Jacqueline, « Dimensions anticléricales de la culture républicaine (1870-1914) », *Histoire, économie et société*, 1991, 10<sup>e</sup> année, n°1. Le concept de révolution, p. 127-142. URL : [https://www.persee.fr/doc/hes\\_0752-5702\\_1991\\_num\\_10\\_1\\_1598](https://www.persee.fr/doc/hes_0752-5702_1991_num_10_1_1598) [consulté le 14 octobre 2022]

LALOUETTE Jacqueline, « Du bûcher au piédestal : Etienne Dolet, symbole de la libre pensée », *Romantisme*, 1989, n°64. Raison, dérision, Laforgue. p. 85-100. URL : [https://www.persee.fr/doc/roman\\_0048-8593\\_1989\\_num\\_19\\_64\\_5589](https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_1989_num_19_64_5589) [consulté le 5 juillet 2024].

LALOUETTE Jacqueline, « Laïcité, anticléricismes et antichristianisme », *Transversalités*, 2008/4 (N° 108), p. 69-84. URL : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2008-4-page-69.htm> [consulté le 4 juillet 2024].

LALOUETTE Jacqueline, « La Libre Pensée, l'Église et La Crémation. », *Le Mouvement Social*, no. 179, 1997, p. 81–91. URL : <https://www.jstor.org/stable/3778926> [consulté le 6 juillet 2024].

LALOUETTE Jacqueline, *Histoire de l'anticléricalisme en France*, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2020. URL : <https://www.cairn.info/histoire-de-l-anticlericalisme-en-france--9782130811596.htm> [consulté 25 octobre 2022]

LALOUETTE Jacqueline, *La République anticléricale (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Seuil, 2002, 476 p.

SAINT MARTIN Isabelle, « La caricature anticléricale sous la IIIe République », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 134 | avril - juin 2006, mis en ligne le 11 juillet 2006. URL : <http://journals.openedition.org/assr/3442> [consulté le 9 juillet 2024].

WANEGFFELEN Thierry, « L'anticléricalisme croyant : De l'oxymore à l'anthropologie du vivre religieux », *Siècles* [En ligne], 18 | 2003, mis en ligne le 22 avril 2015. URL : <http://journals.openedition.org/siecles/2495> [consulté le 11 juillet 2024].

« Didier Dubucq », *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, mis en ligne le 16 janvier 2024. URL : [https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Didier\\_Dubucq&oldid=211565519](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Didier_Dubucq&oldid=211565519) [consulté le 1<sup>er</sup> août 2024].

## VIII. CONTEXTE POLITIQUE SOUS LE SECOND EMPIRE

LAURENT Frantz, « Éric Georgin (dir.), *Les oppositions au Second Empire. Du comte de Chambord à François Mitterrand*, Paris, SPM, 2019, 298 p. », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2021/3 (N° 34), p. 234-237. URL : <https://www.cairn.info/revue-parlements-2021-3-page-234a.htm> [consulté le 7 juillet 2024].

GEORGIN Éric (dir.), *Les oppositions au Second Empire. Du comte de Chambord à François Mitterrand*, Paris, SPM, 2019, 298 p.

HAZAREESINGH Sudhir, « Les fêtes du Second Empire : Apothéose, renouveau, et déclin du mythe monarchique », in BECQUET Hélène et FREDERKING Bettina (dir.), *La dignité de roi*, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 173-185. URL : <https://books.openedition.org/pur/103391?lang=fr> [consulté le 13 juillet 2024].

MAUDUIT Xavier, « Le ministère du faste : la Maison de l'Empereur Napoléon III », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 2008/3 (n° HS 4), p. 69-83. URL : <https://www.cairn.info/revue-parlements1-2008-3-page-69.htm> [consulté le 16 juillet 2024].

MAYEUR Jean-Marie, « Histoire d'un échec : les conservateurs libéraux dans la crise de 1870-1871 », *Commentaire*, 1992/2, n°58, 1992, p. 417-426. URL : <https://www-cairn-info.docelec.enssib.fr/revue-commentaire-1992-2-page-417.htm&wt.src=pdf> [consulté le 7 juillet 2024].

## **IX. CONDITIONS OUVRIERES AUX XIX<sup>E</sup> ET XX<sup>E</sup> SIECLES**

JARRIGE François, « Judith RAINHORN [dir.], *Santé et travail à la mine (XIX<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècle)* », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle* [En ligne], 49 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2014. URL : <http://journals.openedition.org/rh19/4796> [consulté le 10 juillet 2024].

QUIEVRE Adrien, « Entendre le travail à la mine aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », *Revue du Nord*, 2020/2 (n° 435), p. 311-325. URL : <https://www.cairn.info/revue-du-nord-2020-2-page-311.htm> [consulté le 10 juillet 2024].



## ANNEXES

---

### *Table des annexes*

<b>ANNEXE 1 : CORPUS COMPLET</b> .....	<b>249</b>
<b>I. <i>L'enfer</i> de Gustave Doré</b> .....	<b>249</b>
<b>II. L'enfer dans l'imagerie populaire</b> .....	<b>256</b>
A. <i>Imagerie Pellerin, Epinal</i> .....	256
B. <i>Imagerie Gangel, Metz</i> .....	258
<b>III. Éléments d'instruction religieuse</b> .....	<b>261</b>
<b>IV. L'enfer dans la superstition</b> .....	<b>262</b>
<b>V. Photographies spirites</b> .....	<b>263</b>
<b>VI. Doctrine spirite</b> .....	<b>268</b>
<b>VII. Catéchismes laïques</b> .....	<b>268</b>
<b>VIII. Des réappropriations républicaines de l'enfer par la plume</b>	<b>269</b>
A. <i>L'enfer moqué et critiqué par des anticléricaux</i> .....	269
B. <i>L'enfer comme instrument de satire du Second Empire</i> .....	269
<b>IX. Caricatures d'un clergé infernalisé</b> .....	<b>270</b>
<b>X. L'enfer en vues stéréoscopiques</b> .....	<b>280</b>
<b>ANNEXE 2 : SOURCES COMPLEMENTAIRES</b> .....	<b>284</b>
<b>I. Dans l'Ancien Testament</b> .....	<b>284</b>
<b>II. Dans le Nouveau Testament</b> .....	<b>284</b>
<b>III. L'enfer dans les sermons de Saint Césaire d'Arles</b> .....	<b>284</b>
<b>IV. Documents règlementaires juridiques et doctrinaux</b> .....	<b>285</b>
<b>V. Ouvrages de philosophie religieuse et politique au XIX<sup>e</sup> siècle</b>	<b>285</b>
<b>VI. Le spiritisme dans la presse et la littérature</b> .....	<b>285</b>



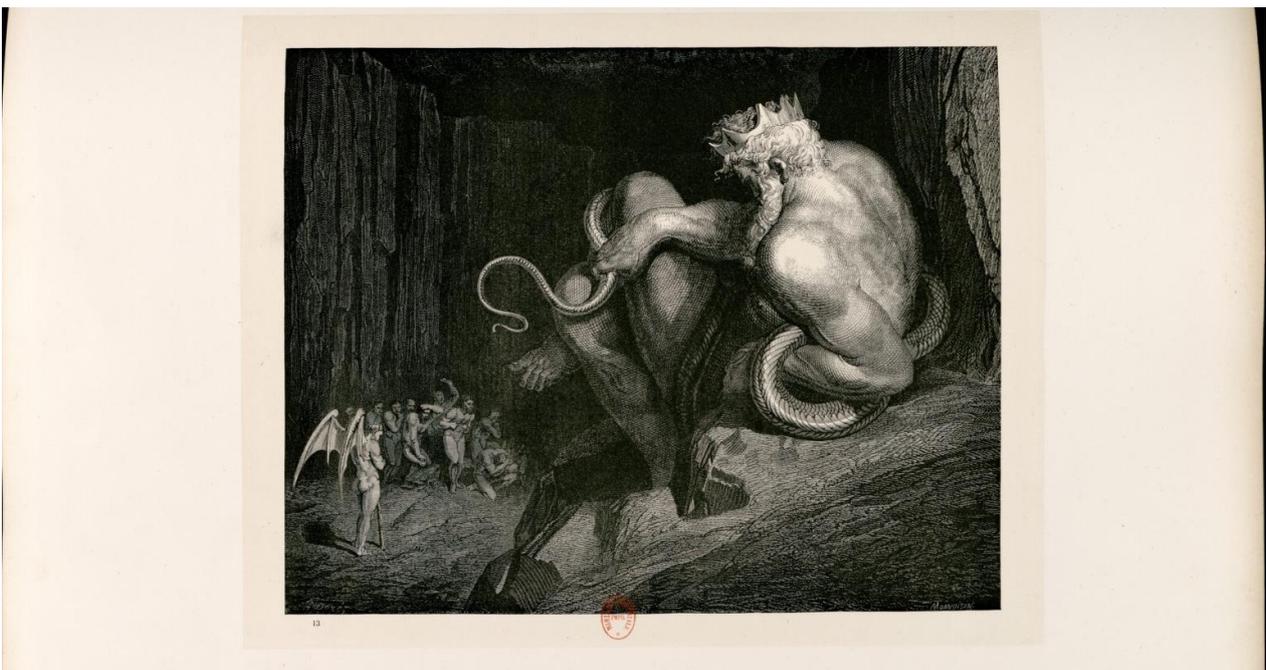
## ANNEXE 1 : CORPUS COMPLET

Il convient avant tout de préciser que les éléments suivants sont le fruit d'une sélection choisie et non exhaustive de supports documentaires, textuels comme imagés, qui visent avant tout à donner des cadres aussi diversifiés que possible à l'étude des représentations de l'enfer et de ses remises en question.

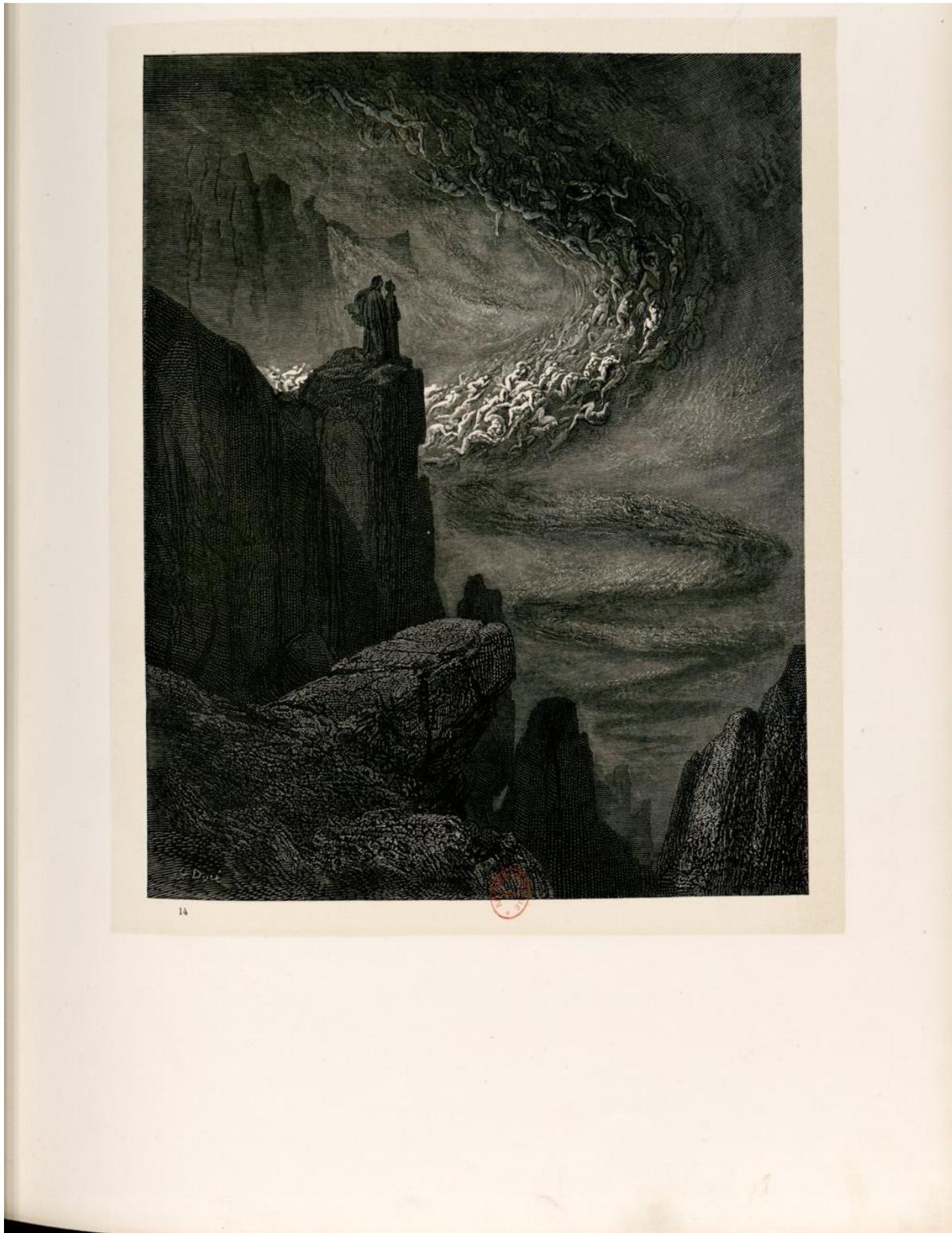
### I. L'ENFER DE GUSTAVE DORÉ

Cette sélection se compose de gravures de Gustave Doré telles qu'elles apparaissent dans l'édition suivante : *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Paris, Hachette, 1868, 514 p. La taille des gravures n'est donc pas conforme à la version originale. La sélection suivante suit l'ordre d'apparition des gravures dans l'ouvrage.

1. Gustave Doré, « Minos », gravure n°13, gravure sur bois, planche hors texte de *L'Enfer* 1861. Gravure tirée de *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Paris, Hachette, 1868, 514 p., p. 90. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5764966f/f90.item#>



2. Gustave Doré, « Les Charnels », gravure n°14, gravure sur bois, planche hors texte de *L'Enfer*, 1861. Gravure tirée de *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Paris, Hachette, 1868, 514 p., p. 96. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5764966f/f96.item>



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

3. Gustave Doré, « Gourmands. Ciacco », gravure n° 20, gravure sur bois, planche hors texte de *L'Enfer*, 1861. Gravure tirée de *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Paris, Hachette, 1868, 514 p., p. 124. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5764966f/f124.item>



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

4. Gustave Doré, « Un Messager céleste », gravure n°28, gravure sur bois, planche hors texte de *L'Enfer*, 1861. Gravure tirée de *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Paris, Hachette, 1868, 514 p., p. 174. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57649666/f174.item>



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

5. Gustave Doré, « La Forêt des Harpies », gravure n°35, gravure sur bois, planche hors texte de *L'Enfer*, 1861. Gravure tirée de *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Paris, Hachette, 1868, 514 p., p. 218. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5764966f/f218.item>



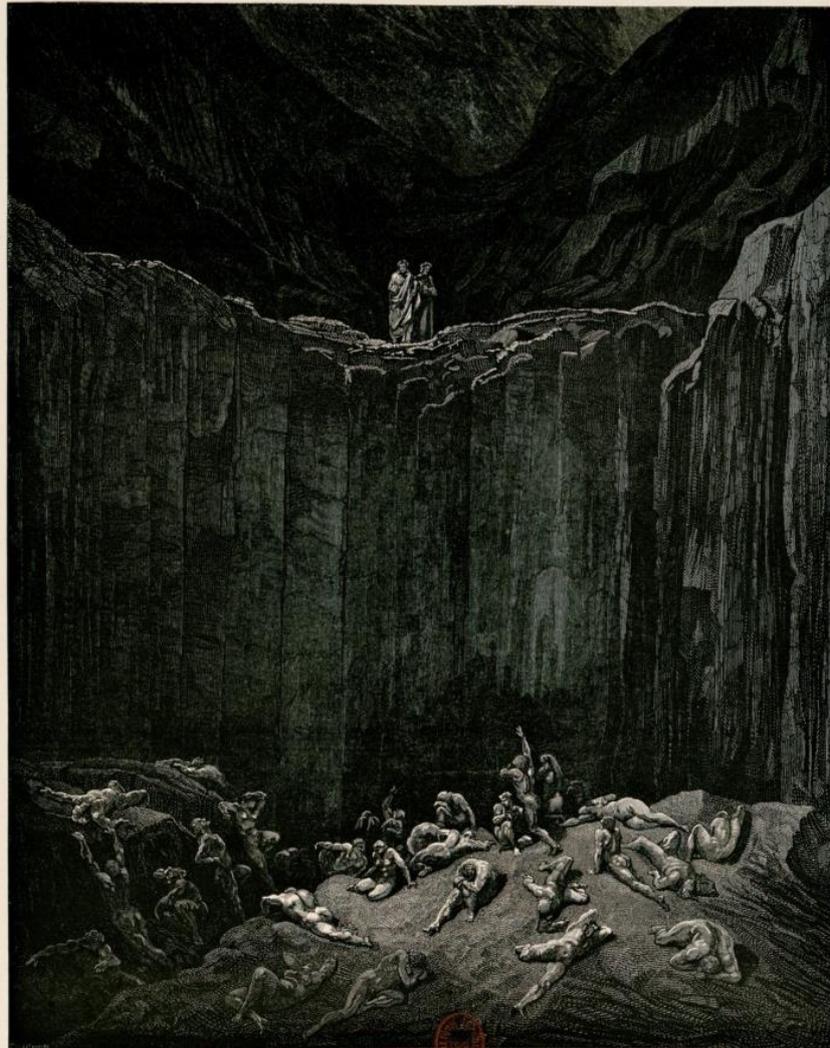
Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

6. Gustave Doré, « Le monstre de la Fraude », gravure n°40, planche hors texte de L'Enfer. Gravure sur bois, 1861. Gravure tirée de *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Paris, Hachette, 1868, 514 p., p. 260. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5764966f/f260.item>



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

7. Gustave Doré, « Faussaires », gravure n°60, gravure sur bois, planche hors texte de *L'Enfer*, 1861. Gravure tirée de *L'Enfer de Dante Alighieri avec les dessins de Gustave Doré*, traduction française de Pier-Angelo Fiorentino accompagnée du texte italien, Paris, Hachette, 1868, 514 p., p. 406. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5764966f/f406.item>



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France



2. *Les Sept péchés capitaux*, imagerie Pellerin, Epinal, 1796-1800, lithographie, 640 x 420 mm, Bibliothèques-Médiathèques de Metz, FIE IPO 087 019. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/djkr7g5r7g7xbcc/>

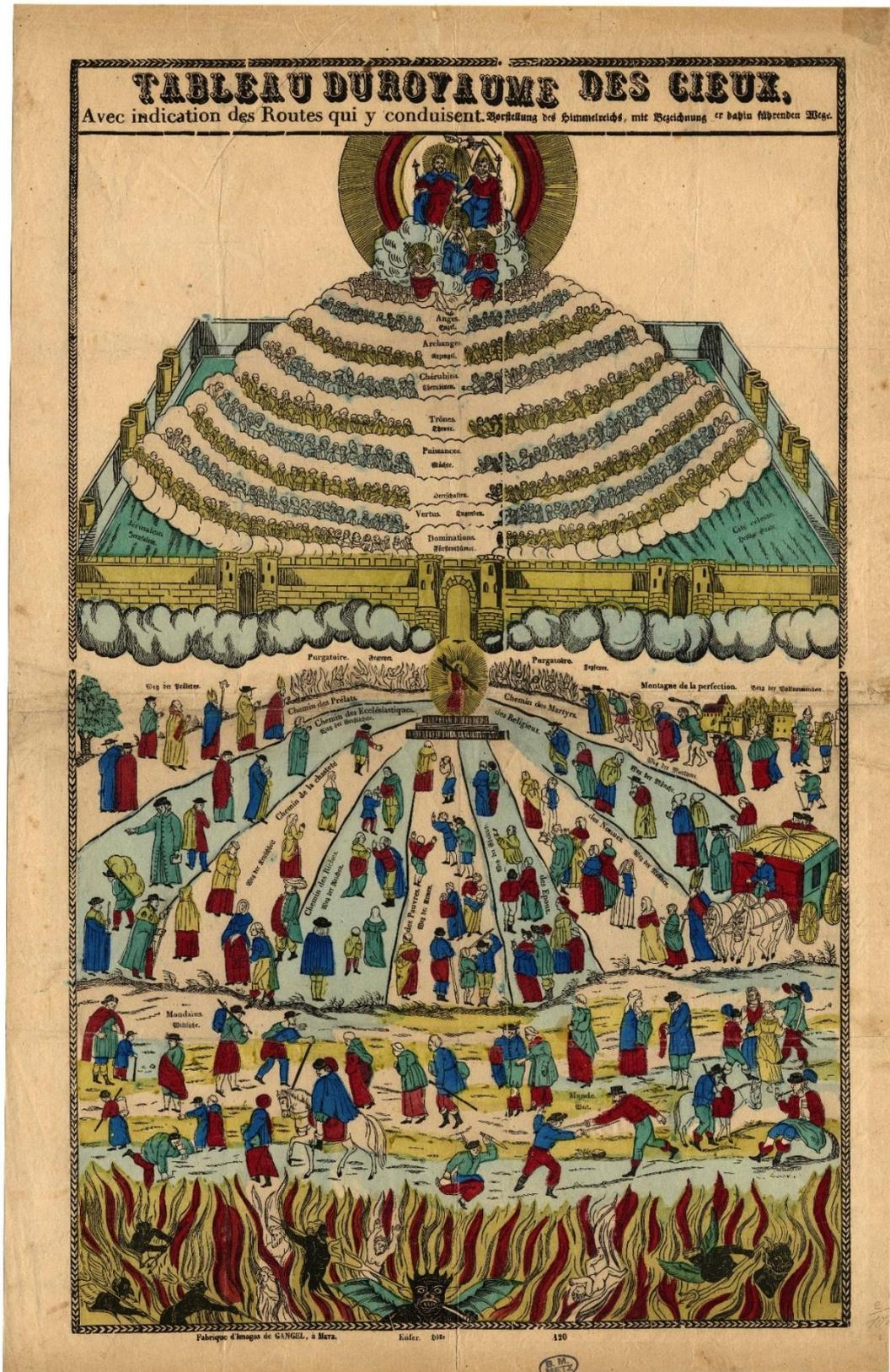


## B. Imagerie Gangel, Metz

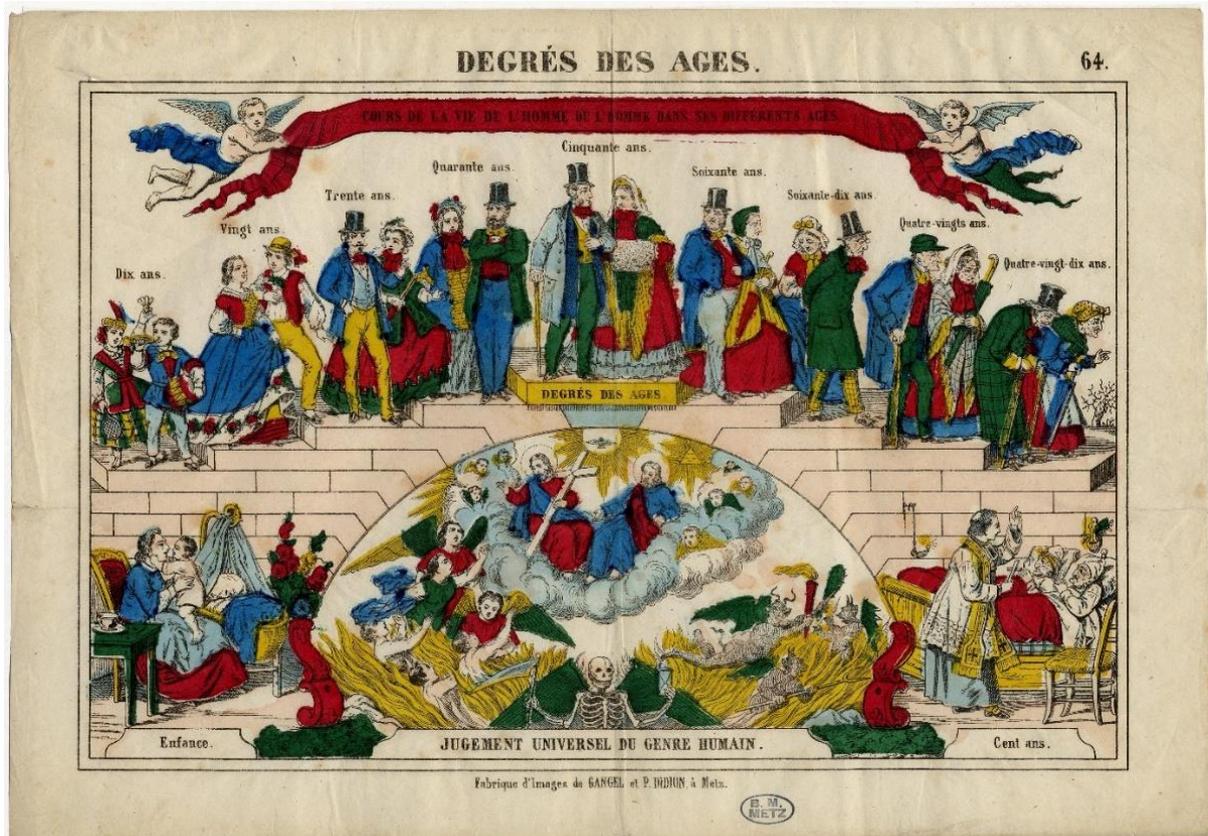
1. *Le Mourant prêt à paraître devant dieu*, Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 410 x 655 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 032. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/dh81dnlz718jlkf5/>



2. *Tableau du royaume des cieux*, Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 405 x 625 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 032. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/db3lch05zv10c0r2/>



3. *Degrés des âges*, Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 395 x 275 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 028.  
URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/ds06fgwkr88lvd59/>



4. *Les Trois chemins de l'éternité*, Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 660 x 415 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 032. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/djkl06t27hq9lpj5/>



### III. ELEMENTS D'INSTRUCTION RELIGIEUSE

La sélection suivante se compose de supports documentaires diversifiés, comprenant aussi bien des manuels de catéchisme, des ouvrages de références pour la prédication, de la littérature de piété, que des conférences consignées dans quelques volumes. Les ouvrages suivants sont présentés dans un ordre alphabétique par souci de clarté, un des auteurs étant cité plusieurs fois.

1. CONVERT Hippolyte, *Catéchisme illustré à l'usage des sourds-parlants*, Abbeville, C. Paillart, 1892, Bibliothèque nationale de France, D-83180, 113 p., p. 35. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k11733469>

2. GROTZ Auguste, *Avec Dieu et le Christ. Sermons*, Nîmes, Lavagne-Peyrot, 1891, Bibliothèque Carré d'art, Nîmes, FP\_S\_0435\_1, 298 p., p. 224. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10912724>
3. GROTZ Auguste, *Près de Dieu : méditations et prières pour le culte domestique et le culte privé, Volume 3*, Paris, Librairie Fischbacher, 1895-1902, Bibliothèque Carré d'art, Nîmes, FP\_S\_0436\_3, 314 p., p. 118. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10912776>
4. LIGUORI (de) Saint Alphonse-Marie, *La Voie du Salut*, Chapitre 57 « Les peines de l'enfer sont des peines sans mélange », 1766, livres-mystiques.com. Disponible sur : <https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Ligori/voiedusalut.htm>
5. RIEFFEL Ed., *Petit catéchisme à l'usage des sourds-muets. Nouvelle édition avec un questionnaire*, Currière, Imprimerie de l'école des sourds-muets, 1896, Bibliothèque nationale de France, D-70862, 52 p., p. 14. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k316159x>
6. SEGUR (de) Louis-Gaston, *L'Enfer*, Paris, Tolra, 1876, in-18, 144 p. Disponible sur : [https://www.christ-roi.net/index.php/Mgr\\_de\\_S%C3%A9gur,\\_L%27enfer,\\_1876](https://www.christ-roi.net/index.php/Mgr_de_S%C3%A9gur,_L%27enfer,_1876)

#### IV. L'ENFER DANS LA SUPERSTITION

Les ouvrages suivants sont extraits de *L'Europe des superstitions. Une anthologie : XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, paru aux Éditions du Cerf en 2020 et réalisé par Boris Klein, Philippe Martin et Sébastien Roman. Cet ouvrage constitue un élément de corpus à part entière, néanmoins, par souci de clarté, il paraît pertinent de signaler précisément ci-dessous les textes ayant servi à la recherche.

1. Abbé LACREUZE, « Notes sur les pratiques superstitieuses observées dans le Morvan », *Mémoires de la Société Eduenne*, nouvelle série, t. X, Autun, 1881.
2. ROURE L., « Superstitions du front de guerre », *Études*, décembre 1917.

## V. PHOTOGRAPHIES SPIRITES

La sélection suivante se veut un panel varié qui vise à représenter la diversité des intérêts, des pratiques médiumniques et des moments que recouvre la photographie spirite. Elle veille à couvrir un arc chronologique suffisamment large pour rendre compte de l'évolution des clichés et des usages que des sphères spirites et médicales ont pu en faire entre les années 1860 et 1920. Les photographies suivent une classification chronologique.

1. Frederick Hudson, *Georgiana Houghton with Tommy Guppy and spirit*, photographie, 1872, Collection of The College of Psychic Studies, London. Disponible sur : <https://georgianahoughton.com/publications/georgiana-houghton-pioneering-spirit/>



**DESCRIPTION :** La médium britannique Georgiana Houghton et Tommy Gruppy en présence de l'apparition de l'esprit de la mère de cette première (circa 1872).

2. H. Mairet, *Séance avec Eusapia Palladino dans la maison de Camille Flammarion*, photographie, 25 novembre 1898, France. Tirée de Philippe Baudouin, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramyd Editions, 2021, p. 40-41.

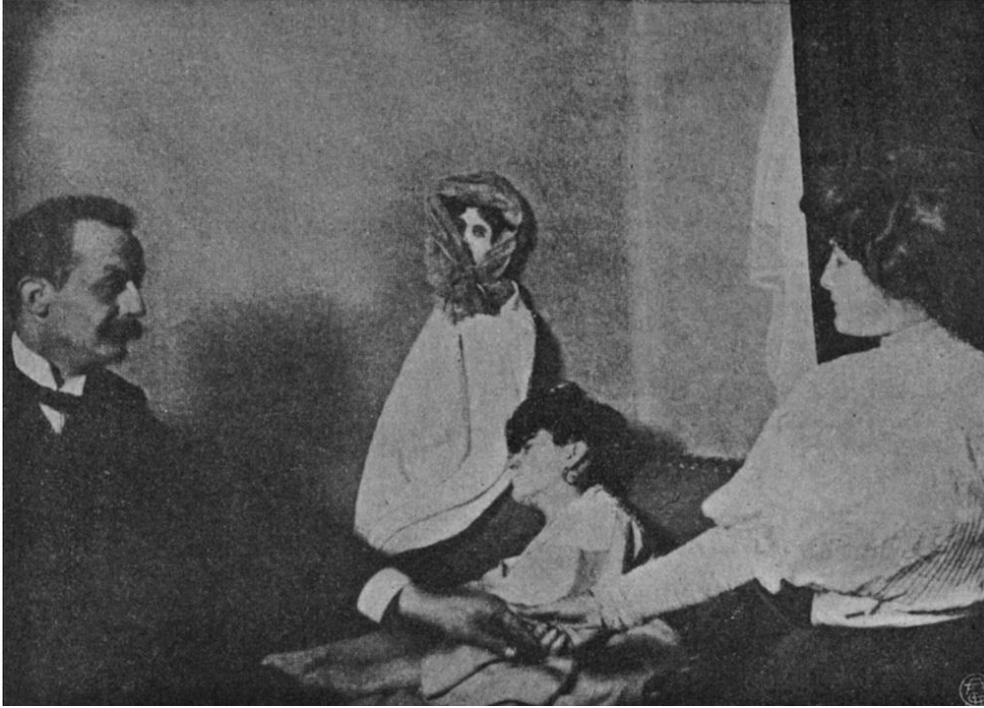


**DESCRIPTION :** Lévitacion de table produite par la médium Eusapia Palladino, lors d'une séance organisée au domicile de Camille Flammarion, le 25 novembre 1898.

3. Empreintes des mains de la médium Eusapia Palladino obtenues par projection mentale, lors des séances organisées à l'Institut général psychologique de Paris, 1907-1908. Tirée de Philippe Baudouin, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramyd Editions, 2021, p. 21.



4. Photographie du docteur Imoda, *Séances de Lina Gazzera avec le docteur Imoda*. Tirée de Cesare Lombroso, « Recherche sur les phénomènes hypnotiques et spirituels », Turin, 1909, p. 214-215, Bibliothèque thérésienne, Mantoue. Disponible sur : <https://lungo800.it/?p=57>



**DESCRIPTION :** Phénomènes de matérialisations obtenus par la médium Lina Gazzera, lors des séances organisées au domicile du médecin Enrico Imoda, à Turin (1908-1911).

5. Ectoplasme sortant des narines de la médium Marthe Béraud, dite Eva Carrière., observé lors d'une séance initiée par le Dr Gustave Geley, le 8 mars 1918, Paris. Tirée de Philippe Baudouin, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramyd Editions, 2021, p. 102. Disponible sur : <https://www.cslak.fr/bibliotheque/sujets-du-mois/52-manifestations/408-ectoplasme>



## VI. DOCTRINE SPIRITE

1. KARDEC Allan, *Le Ciel et l'Enfer, ou la justice divine selon le spiritisme*, Paris, Les Editeurs du « Livre des Esprits », 1865, 471 p. Disponible sur : [https://books.google.fr/books?id=vRk-AAAACAAJ&newbks=1&newbks\\_redir=0&hl=fr&pg=PP5#v=onepage&q&f=false](https://books.google.fr/books?id=vRk-AAAACAAJ&newbks=1&newbks_redir=0&hl=fr&pg=PP5#v=onepage&q&f=false) [consulté le 15 février 2024].
2. KARDEC Allan, *Le Livre des Esprits*, Paris, Librairie des sciences psychologiques, 1889, (1<sup>ère</sup> éd. 1857), Bibliothèque nationale de France, 8-R-9399, 474 p. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55021806> [consulté le 15 février 2024].

## VII. CATECHISMES LAÏQUES

1. BERTHET André, *Catéchisme laïque : les débats de la conscience*, 2e éd., Paris, Librairies-Imprimeries réunies May et Motteroz, 1891, Bibliothèque Nationale de France, 8-R-10139, 428 p. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5505582b> [consulté le 3 février 2024].
2. ROUZADE Léonie, *Petit catéchisme de la morale Laïque et Socialiste*, Paris, Imprimerie Nouvelle, 1895. Extraits issus de SOLAMA COULIBALY Sophie, « Le combat de la Libre Pensée (1895) », in KLEIN Boris, MARTIN Philippe, ROMAN Sébastien, *L'Europe des superstitions. Une anthologie : XVIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2020, p. 465-467.

## VIII. DES REAPPROPRIATIONS REPUBLICAINES DE L'ENFER PAR LA PLUME

### A. L'enfer moqué et critiqué par des anticléricaux

1. CAYLA Jean-Mamert, *L'Enfer démoli*, Paris, E. Dentu, 1865, 327 pages.  
Disponible sur :  
<https://books.google.fr/books?id=YiZbAAAACAAJ&hl=fr&pg=PP1#v=onepage&q&f=false> [consulté le 20 juillet 2024].
2. ROUZADE Léonie, in *L'Anti-clérical*, n° 262, mercredi 26 avril 1882, p. 259-260, Bibliothèque nationale de France, FOL-LC3-159. Disponible sur :  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k123981d/f251.item#> ;  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k123981d/f252.item> [consulté le 3 août 2024]
3. ROUZADE Léonie, in *L'Anti-clérical*, n° 264, mercredi 3 mai 1882, p. 283-284, Bibliothèque nationale de France, FOL-LC3-159. Disponible sur :  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k123981d/f267.item> ;  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k123981d/f268.item> [consulté le 3 août 2024]

### B. L'enfer comme instrument de satire du Second Empire

JOLY Maurice, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou La politique au XIXe siècle / par un contemporain*, Bruxelles, A. Mertens et fils, 1864, 339 p., Bibliothèque nationale de France, 8-Lb56-1469. Disponible sur :  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k742943> [consulté le 30 juillet 2024].

## IX. CARICATURES D'UN CLERGE INFERNALISE

Ce corpus de caricatures procède d'une sélection de titres de journaux, pour la plupart à vocation anticléricale. Parmi eux, quatre journaux illustrés ont été retenus pour leur fréquence de parution, leur durée de vie ainsi que leur popularité au sein de classes sociales modestes : il s'agit de *L'Anti-clérical*, *La Calotte* (publiée à Marseille), *Le Corbeau* et *La Calotte* (publiée à Paris). Outre ces organes de presse anticléricaux, il a paru opportun de rajouter un cinquième journal de gauche radicale, frôlant l'anarchisme, qui évoque des sujets anticléricaux sans en faire sa spécialité : il s'agit de *L'Assiette au beurre*, qui cible des lecteurs plus aisés. Chacun de ces journaux ont fait l'objet d'une brève présentation dans le corps du présent travail, entre les pages 171 et 173 ; de ce fait, il n'a pas semblé nécessaire de réitérer les présentations ici. Ensemble, ces revues rendent compte de la récurrence d'un certain type de caricature à l'encontre du clergé qui consiste à leur attribuer des caractéristiques infernales par les péchés capitaux. D'où la pertinence de convoquer un titre pour chacun de ces cinq organes de presse différents, publiés en des périodes diverses – bien que tous entre les années 1880 et 1910 – et dans la France entière. Il s'agit de comprendre que par des plumes et des crayons distincts, dans des journaux destinés à des strates populaires comme plus bourgeoises, l'inférialisation des cléricaux ne fut un phénomène ni anecdotique, ni marginal.

Chacun des titres présentés ci-dessous sont disponibles sur Gallica et conservés à la BnF ; leur sélection, loin d'être arbitraire, résulte d'une minutieuse étude de nombreux numéros. Les titres retenus pour cette analyse sont présentés dans un ordre chronologique.



- Page 5, disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k123981d/f5.item>



#### LE SERVICE OBLIGATOIRE

Mais voici que, dans le pays, on commence à réclamer le service militaire obligatoire pour tous. Ce sont ces sacrés fainéants de curés qui ne veulent pas entendre parler de ça !

2. *Le Corbeau*, n°5, 25 juin 1887, Toulouse, [s. n], Bibliothèque nationale de France, JO-12541. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k948472d> [consulté le 10 août 2024].

Une caricature fut issue de ce numéro : Page 1, disponible sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k948472d/f1.item>



3. *La Calotte*, n°160, 2 septembre 1900, Marseille, [s. n]. Bibliothèque nationale de France, JO-7636. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6363602d> [consulté le 10 août 2024].

Trois caricatures furent issues de ce numéro :

- Page 1, disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6363602d/f1.item>





**Le Vol autorisé**

Les frères des écoles chrétiennes de la Grand'Combe ont attrapé le truc pour faire rentrer la galette : l'œuvre des petits chinois et autres trucs cléricaux ne marchant plus, ils viennent d'en trouver un qui leur rapporte gros.

Ces chevaliers... du Christ demandent aux enfants qui fréquentent leurs écoles de leur apporter des sous ; celui qui, dans le mois, aura apporté la plus forte somme, gagnera une montre qu'ils disent être en argent.

Les enfants rapportent à leurs parents ce qu'on dit les chers frères et afin que leurs enfants aient les bonnes grâces de l'ignorantin, ils donnent des petits et aussi des gros sous. Tous les parents faisant la même chose, il en résulte que les frocards reçoivent de fortes sommes s'élevant en moyenne à 70 francs par classe et par mois, contre lesquels ils donnent une montre en nickel et non pas en argent comme ils l'avaient promis, d'une valeur de 5 à 6 francs.

Que trouveront encore ces gens pour dépouiller leurs semblables ? — S. E.



**Un Curé qui n'aime pas la République**

A la Bégude-Mazenc (Drôme), une pétition vient d'être adressée à M. le Ministre des cultes contre les agissements du curé L...

Ce curé se serait permis de critiquer vigoureusement les actes du gouvernement et de proférer des injures contre les écoles laïques.

Une enquête est ouverte qui poursuit son cours et nous espérons que justice sera faite.



- Page 12, disponible sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10479528/f12.item>



5. *La Calotte*, n°5, 12 octobre 1906, Paris, [s. n]. Bibliothèque nationale de France, JO-58868. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5835192w> [consulté le 10 août 2024].

Deux caricatures furent issues de ce numéro :

- Page 1, disponible sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5835192w/f1.item>



## LA CALOTTE



### MANŒUVRES de NUIT

Un rumeur folle emplissait ce soir-là l'austère couvent de sœurs de Mézauvon. Les longs couloirs déserts à l'ordinaire, répercutaient sous leurs voûtes en arc lecho des frôlements légers, des piétinements de pieds menus pareils à des trots de souris ; et au long des escaliers dévalaient des vols endiablés de blanches cornettes. Pensez s'il y avait de quoi ! Un escadron de dragons, en manœuvres dans le pays, avait réquisitionné le couvent pour s'y loger hommes et chevaux. Ah ! on entendait de roides, je vous prie de croire, dans le fond du jardin, là-bas, derrière la chapelle, où l'on avait parqué la troupe, des jurons et des plaisanteries, si roides même que quelques petites cornettes qui s'étaient risquées jusque-là, avaient fui bien vite pour sauvegarder leurs chastes oreilles. Et pourtant je vous assure qu'il en fallait pour faire rougir les pudiques nonnes de Mézauvon, cré coquin !

Or, pendant que les hommes faisaient mijoter la popote dans des marmites au grand air, la supérieure, par grand chic de bonne hôtesse, avait invité à sa table messieurs les officiers.

Mais ce bougre de commandant Boucautrain avait déclaré tout à coup :

— Sacrebleu, ma sœur, vous ne serez point seule pour tant de convives. Faites-moi monter des nonnes, une pour cha-

cun de nous, des novices, s'il en reste... et les mieux. Nous les initierons.

Séduite partant d'imperturbable audace, elle s'était exécutée de bonne grâce. Elle avait choisi avec discernement parmi son troupeau les yeux les plus pervers et les gorges les plus rondes.

— Vous ferez bonne chair, je vous le promets, avait-elle ajouté dans un sourire qui en disait long.

Le festin fut copieux.

Pour ce jour de grande fête,

la bonne mère avait fait

monter des caves son

meilleur vin, celui

qu'on servait à Mgr

l'archevêque dans ses

tournées épiscopales.

Et les nonnettes en

avaient bu, mais tant

bu, qu'elles avaient fini

par perdre la notion

exacte des êtres et des

choses qui les environ-

naient. Aussi, à la fin

du repas, il y avait pas

mal de cornettes de

travers, de mèches de cheveux en révolte sous l'étroit bonnet et de jupes froissées. C'était une confusion générale quand la mère supérieure, un peu délaissée par

dant Boucautrain avait prévu ce qui devait arriver. Aussi la prévint-il de ne point s'effrayer si, dans le courant de la nuit, des bruits jusqu'alors inconnus dans l'austère couvent de Mézauvon venaient à se produire.

— Peut-être ferons-nous des manœuvres de nuit, avait-il ajouté. Si le ciel est propice et mes hommes dispos, nous verrons. Mais ne vous effrayez pas, ma mère.

Pourquoi diable aussi cette vieille bête leur avait-elle fait visiter le couvent dans ses moindres recoins, — le tour du gros prieur, — des réfectoires aux dortoirs et de la salle du chapitre aux chambres de pénitence !

Sous le prétexte d'un adieu définitif e plein de regret, ces messieurs accompagnèrent leurs nonnettes jusqu'à la porte des cellules. Dans l'ombre des couloirs on entendit bien quelques bruits de baisers, des bruissements insolites, des petits cris et des soupirs, mais que voulez-vous, le vin avait été si bon pour tout le monde et ces soldats tellement irrésistibles.

Pauvre mère supérieure ! quel rêve atroce elle eut cette nuit-là, quel cauchemar ininterrompu ne cessa de troubler son imagination à travers les vapeurs du petit vin gris. Que de bruits étouffés, de claquements de baisers et de gémissements pleins de langueur



respect pour son grand âge, donna le signal de la séparation. Mais le comman-

elle entendit. Diable maudit ! il ne lui épargna même pas l'horrible vision,



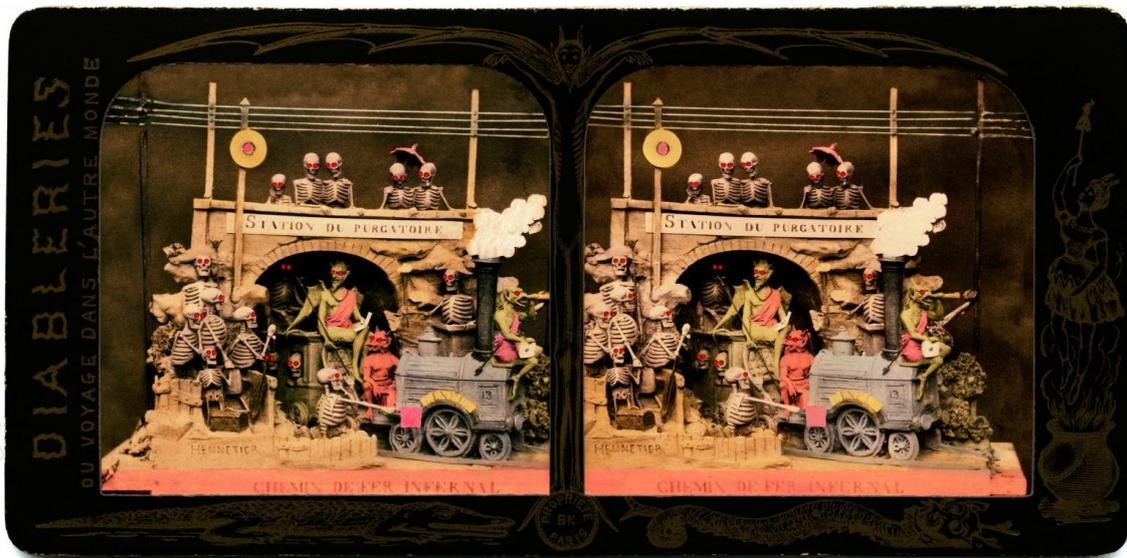
## X. L'ENFER EN VUES STEREOCOPIQUES

Cette sélection de vues en stéréoscopie provient intégralement d'un ouvrage intitulé *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, réalisé par Brian May, Denis Pellerin et Paula Richardson-Fleming. Sur les 188 stéréophotographies de l'ouvrage, je n'en ai choisi que 6 afin d'accompagner chacune d'entre elle d'une analyse plus dense que si la sélection avait été plus large. Aussi, ce choix comprend tout à la fois des compositions satiriques contre les mœurs de Napoléon III, de sa cour, d'une partie de la société parisienne et du gouvernement du Second Empire plus largement. La conjonction de ces quelques vues, représentatives de la série dont elles sont issues, vise donc à incarner la diversité des attaques formulées contre le régime impérial. Ces images appartiennent à une même série, la série A, consignée dans ledit ouvrage. Présentée comme la plus connue et la plus conséquente d'un point de vue numérique, elle fut essentiellement réalisée par Adolphe Hennetier et Louis Alfred Habert, avant d'être regroupée plus tard par Adolphe Block entre 1868 et 1873. L'ordre des quatre premières saynètes qui s'ensuivent respecte la classification opérée dans les *Diableries*, laquelle n'est délibérément pas chronologique. Les deux dernières n'étant pas numérotées, je les ai donc disposées à la suite des quatre autres.

1. Adolphe Hennetier (attribué à), « Concert infernal », stéréophotographie. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n°174. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 57.



2. Adolphe Hennetier, « Chemin de fer infernal », stéréophotographie. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n°175. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 91. Disponible aussi sur : <https://www.laboiteverte.fr/diableries-stereoscopie-de-1875-offrent-vision-de-lenfer-3d/>



3. Louis Alfred Habert (attribué à), « Fête de Satan », stéréophotographie. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n°179. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 51. Disponible aussi sur : <https://www.laboiteverte.fr/diableries-stereoscopie-de-1875-offrent-vision-de-lenfer-3d/>



4. Louis Alfred Habert (attribué à), « Les sept Péchés Capitaux », stéréophotographie. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n°180. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer, Paris, La Martinière, 2014, p. 19.*



5. Louis Alfred Habert (attribué à), « Le château du Diable », stéréophotographie. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 10 mars 1868. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer, Paris, La Martinière, 2014, p. 29.*



6. Louis Alfred Habert (attribué à), « La cavalerie infernale », stéréophotographie. Vue déposée par Block le 22 avril 1873. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, *Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer*, Paris, La Martinière, 2014, p. 135. Disponible aussi sur : <https://www.laboiteverte.fr/diableries-stereoscopie-de-1875-offrent-vision-de-lenfer-3d/>



## ANNEXE 2 : SOURCES COMPLEMENTAIRES

La sélection suivante recouvre des ouvrages et textes qui, tout en ne faisant pas partie du corpus d'étude, se sont avérés nécessaires dans la compréhension et l'illustration du présent travail. Il convenait donc de leur consacrer une rubrique à part entière.

### I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT

*Epître de l'Ecclésiaste*. Disponible sur : <https://www.aelf.org/bible/Qo/3> [consulté le 15 mars 2023].

*Livre d'Hénoch*. Disponible sur Wikisource, mis en ligne le 5 nov. 2019, [https://fr.wikisource.org/wiki/Livre\\_d%E2%80%99H%C3%A9noch\\_\(%C3%A9thiopien\)/Livre\\_d%E2%80%99H%C3%A9noch](https://fr.wikisource.org/wiki/Livre_d%E2%80%99H%C3%A9noch_(%C3%A9thiopien)/Livre_d%E2%80%99H%C3%A9noch) [consulté le 15 mars 2023].

### II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

*Evangile de Jésus-Christ selon Saint Matthieu*. Disponible sur : <https://www.aelf.org/bible/Mt/1> [consulté le 20 mars 2023].

### III. L'ENFER DANS LES SERMONS DE SAINT CESAIRE D'ARLES

*Vita Caesarii*, I, v, 40 ; Patr. lat., LXVII, 1020.

Saint Césaire d'Arles, *Sermo V*.

Saint Césaire d'Arles, *Sermo XIV*.

#### **IV. DOCUMENTS REGLEMENTAIRES JURIDIQUES ET DOCTRINAUX**

Articles organiques du Concordat, 8 avril 1802/18 germinal an X. Disponible sur : <https://www.napoleon.org/histoire-des-2-empires/articles/le-concordat-de-1801/> [consulté le 2 août 2024].

Code du Droit canonique. Disponible sur : <https://dioceseparis.fr/la-pratique-des-indulgences-et-la.html> [consulté le 20 mai 2023].

Loi du 18 germinal an X (8 avril 1802) modifiée relative à l'organisation des cultes, Bull. 172, an X, n° 1344. Convention entre le Gouvernement français et Sa Sainteté Pie VII, échangée le 23 fructidor an IX.

#### **V. OUVRAGES DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ET POLITIQUE AU XIX<sup>E</sup> SIECLE**

COMTE Auguste, *Discours sur l'Esprit positif*, Paris, Vrin, 1995 [1<sup>ère</sup> éd. 1842], 256 p.

JOUFFROY Théodore, « Comment les dogmes finissent », *Le Globe*, tome II, n°111, 24 mai 1825. Disponible sur : <https://athena.unige.ch/athena/jouffroy/jouffroy-comment-les-dogmes-finissent.pdf> [consulté le 20 juin 2024].

#### **VI. LE SPIRITISME DANS LA PRESSE ET LA LITTERATURE**

KARDEC Allan, *Revue Spirite*, « Le Magnétisme et le Spiritisme », mars 1858. Disponible sur : [https://www.ipeak.net/site/estudo\\_janela\\_conteudo.php?origem=528&idioma=2](https://www.ipeak.net/site/estudo_janela_conteudo.php?origem=528&idioma=2)

GAUTIER Théophile, *Spirite*, Collection petite bibliothèque ombres n°7, 1992, 190 p.

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

---

Figure 1 - Capture d'écran des courbes statistiques réalisées par Ngram Viewer pour les sources imprimées entre 1800 et 1980 comportant le terme « enfer ».....	11
Figure 2 - Beaulieu-sur-Dordogne, abbatale Saint-Pierre (855), tympan du portail méridional, 1130-1140 (Photo : M. M. Miles). .....	42
Figure 3 - Beaulieu-sur-Dordogne, abbatale Saint-Pierre (855), vue générale du portail méridional sur laquelle on aperçoit la représentation des trois vices, 1130-1140, France, Corrèze (Photo : Patrick Garcia) .....	42
Figure 4 - Tympan de l'abbatale Sainte-Foy de Conques, 6,70 x 3,60 mètres, début XIIe siècle, France, Aveyron. ....	43
Figure 5 - Détail du tympan de l'abbatale de Sainte-Foy de Conques, début XIIe siècle, France, Aveyron (Photo : Michel Gounot) .....	44
Figure 6 - « Minos », gravure n°13, planche hors texte de <i>L'Enfer</i> . Gravure sur bois, 1861. ....	56
Figure 7 - « Un Messager céleste », gravure n°28, planche hors texte de <i>L'Enfer</i> . Gravure sur bois, 1861.....	57
Figure 8 - « Gourmands. Ciacco », gravure n° 20, planche hors texte de <i>L'Enfer</i> . Gravure sur bois, 1861. ....	58
Figure 9 - « Les Charnels », gravure n°14, planche hors texte de <i>L'Enfer</i> . Gravure sur bois, 1861.....	59
Figure 10 - « La Forêt des Harpies », gravure n°35, planche hors texte de <i>L'Enfer</i> . Gravure sur bois, 1861.....	60
Figure 11 - « Faussaires », gravure n°60, planche hors texte de <i>L'Enfer</i> . Gravure sur bois, 1861.....	62
Figure 12 - « Le monstre de la Fraude », gravure n°40, planche hors texte de <i>L'Enfer</i> . Gravure sur bois, 1861.....	63
Figure 13 - <i>Les Sept péchés capitaux</i> , imagerie Pellerin, Epinal, 1796-1800, lithographie, 640 x 420 mm, Bibliothèques-Médiathèques de Metz, FIE IPO 087 019. URL : <a href="https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/djkr7g5r7g7xbcc1/">https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/djkr7g5r7g7xbcc1/</a> .....	71
Figure 14 - <i>Le Mourant prêt à paraître devant dieu</i> , Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 410 x 655 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 032. URL : <a href="https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/dh81dnlz718jlkf5/">https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/dh81dnlz718jlkf5/</a> .....	73
Figure 15 - <i>Tableau du royaume des cieux</i> , Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 405 x 625 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 032. URL : <a href="https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/db3lch05zv10c0r2/">https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/db3lch05zv10c0r2/</a> .....	74
Figure 16 - <i>Degrés des âges</i> , Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 395 x 275 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 028. URL : <a href="https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/ds06fgwkr88lvd59/">https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/ds06fgwkr88lvd59/</a> .....	75

- Figure 17 - « Le Jugement dernier », in Convert Hippolyte, *Catéchisme illustré à l'usage des sourds-parlants*, Abbeville, C. Paillart, 1892, Bibliothèque nationale de France, D-83180, 113 p., p. 39. .... 80
- Figure 18 - « L'enfer », in Convert Hippolyte, *Catéchisme illustré à l'usage des sourds-parlants*, Abbeville, C. Paillart, 1892, Bibliothèque nationale de France, D-83180, 113 p., p. 35. .... 80
- Figure 19 - *Les 3 chemins de l'éternité*, imagerie Pellerin, Epinal, 1773-1796, lithographie, 420 x 640 mm, Bibliothèques-Médiathèques de Metz, FIE IPO 087 018. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/d88w6qvm1qxhtdd/> ..... 106
- Figure 20 - *Les Trois chemins de l'éternité*, Charles-Nicolas-Auguste Gangel (1798-1860), Metz, 1852-1858, lithographie, 660 x 415 mm, Bibliothèques Médiathèques de Metz, FIE IPO 032. URL : <https://galeries.limedia.fr/ark:/79345/djkl06t27hq9lpj5/> ..... 107
- Figure 21 - Frederick Hudson, *Georgiana Houghton with Tommy Guppy and spirit*, photographie, 1872, Collection of The College of Psychic Studies, London. Disponible sur : <https://georgianahoughton.com/publications/georgiana-houghton-pioneering-spirit/> ..... 141
- Figure 22 - H. Mairet, Séance avec Eusapia Palladino dans la maison de Camille Flammarion, photographie, 25 novembre 1898, France. Tirée de Philippe Baudouin, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramid Editions, 2021, p. 40-41 ..... 142
- Figure 23 - Empreintes des mains de la médium Eusapia Palladino obtenues par projection mentale, l'Institut général psychologique de Paris, 1907-1908. Tirée de Philippe Baudouin, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramid Editions, 2021, p. 21 ..... 143
- Figure 24 - Photographie du docteur Imoda, *Séances de Lina Gazzera avec le docteur Imoda*. Tirée de Cesare Lombroso, « Recherche sur les phénomènes hypnotiques et spirituels », Turin, 1909, p. 214-215, Bibliothèque thérésienne, Mantoue. Disponible sur : <https://lungo800.it/?p=57> ..... 144
- Figure 25 - Ectoplasme sortant des narines de la médium Marthe Béraud, dite Eva Carrière, observé lors d'une séance initiée par le Dr Gustave Geley, le 8 mars 1918, Paris. Tirée de Philippe Baudouin, *Surnaturelles : une histoire visuelle des femmes médiums*, Paris, Pyramid Editions, 2021, p. 102. Disponible sur : <https://www.cslak.fr/bibliotheque/sujets-du-mois/52-manifestations/408-ectoplasme> ..... 145
- Figure 26 - PEPIN Edouard, TAXIL Léo, « Monseigneur fait ses farces », in *L'Anti-clérical*, n°230, 1<sup>er</sup> janvier 1882, Paris, Librairie anti-cléricale, p. 4. Bibliothèque nationale de France, FOL-LC3-159. .... 178
- Figure 27 - PEPIN Edouard, TAXIL Léo, « Revue anti-cléricale de 1881 », in *L'Anti-clérical*, n°230, 1<sup>er</sup> janvier 1882, Paris, Librairie anti-cléricale, p. 5. Bibliothèque nationale de France, FOL-LC3-159. .... 179
- Figure 28 - « La dernière aventure de l'abbé Cupidon », in *La Calotte*, n°160, 2 septembre 1900, Marseille, [s.n], p. 1. Bibliothèque nationale de France, JO-7636. .... 181

Figure 29 - « Le Vol autorisé » et « Un Curé qui n'aime pas la République », in <i>La Calotte</i> , n°160, 2 septembre 1900, Marseille, [s.n], p. 3. Bibliothèque nationale de France, JO-7636.....	182
Figure 30 - « Comment ils aiment la gueuse », in <i>La Calotte</i> , n°5, 12 octobre 1906, Paris, [s. n], p. 1. Bibliothèque nationale de France, JO-58868.....	183
Figure 31 - « Manœuvres de nuit », in <i>La Calotte</i> , n°5, 12 octobre 1906, Paris, [s. n], p. 5. Bibliothèque nationale de France, JO-58868.....	184
Figure 32 - <i>Le Corbeau</i> , n°5, 25 juin 1887, Toulouse, [s. n], p. 1. Bibliothèque nationale de France, JO-12541.....	185
Figure 33 - « Rêve », in <i>L'Assiette au beurre</i> , n°138, 21 novembre 1903, Paris, [s. n], p. 5. Bibliothèque nationale de France, RES G-Z-337.....	186
Figure 34 - « Conseil », in <i>L'Assiette au beurre</i> , n°138, 21 novembre 1903, Paris, [s. n], p. 12. Bibliothèque nationale de France, RES G-Z-337. ....	187
Figure 35 - Louis Alfred Habert (attribué à), « Les sept Péchés Capitaux », stéréophotographie, 1860. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n°180. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, <i>Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer</i> , Paris, La Martinière, 2014, p. 19.....	223
Figure 36 - Adolphe Hennetier, « Chemin de fer infernal », stéréophotographie. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n° 175. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, <i>Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer</i> , Paris, La Martinière, 2014, p. 91. ....	224
Figure 37 - Adolphe Hennetier (attribué à), « Concert infernal », stéréophotographie, 1860. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n° 174. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, <i>Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer</i> , Paris, La Martinière, 2014, p. 57.....	225
Figure 38 - Louis Alfred Habert (attribué à), « Le château du Diable », stéréophotographie. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 10 mars 1868. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, <i>Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer</i> , Paris, La Martinière, 2014, p. 29. ....	226
Figure 39 - Louis Alfred Habert (attribué à), « Fête de Satan », stéréophotographie, 1860. Vue déposée par François Benjamin Lamiche le 9 septembre 1860, sous le n° 179. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, <i>Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer</i> , Paris, La Martinière, 2014, p. 51.....	227
Figure 40 - Louis Alfred Habert (attribué à), La cavalerie infernale, stéréophotographie. Vue déposée par Block le 22 avril 1873. Tirée de MAY Brian, PELLERIN Denis, RICHARDSON-FLEMING Paula, <i>Diableries. Aventures stéréoscopiques en enfer</i> , Paris, La Martinière, 2014, p. 135. ....	228



# TABLE DES MATIERES

---

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>11</b>
<b>Que reste-t-il de l'enfer en France au XIX<sup>e</sup> siècle ? .....</b>	<b>12</b>
<b>Présentation du corpus d'étude.....</b>	<b>16</b>
<b>Vers une recomposition de l'enfer dans la culture de l'écrit et de l'image.....</b>	<b>21</b>
<b>CHAPITRE 1 : GENESE ET METAMORPHOSES DES ENFERS TRADITIONNELS ET DE L'IMAGERIE INFERNALE JUSQU'AU XIX<sup>E</sup> SIECLE.....</b>	<b>25</b>
<b>I. Aux prolégomènes des images de l'enfer : informer l'inferral jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle.....</b>	<b>25</b>
A. <i>Mutations de la nature de l'enfer et fixation de grands principes fondateurs : édifier la doctrine infernale jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle .....</i>	<i>26</i>
1. Aux origines des enfers : le séjour des morts .....	27
2. La naissance d'une imagerie infernale par l'admission d'un jugement	28
3. Du séjour indifférencié des morts au locus du châtement.....	30
4. La formulation de la doctrine de l'enfer chrétien : l'affirmation d'un modèle infernal.....	32
B. <i>La fabrique de la peur : l'enfer, un instrument de prédilection sur mesure</i>	<i>35</i>
1. Les prémices de la pastorale de la peur au cœur de la prédication dès le VI <sup>e</sup> siècle .....	36
2. Acmé de la banalisation de la peur dans et par la culture de l'écrit et de l'image aux XII <sup>e</sup> et XIII <sup>e</sup> siècles .....	40
3. Entre enfer terrestre et terre infernale : prolongement des stratégies de dramatisation jusqu'au XVIII <sup>e</sup> siècle .....	45
<b>II. Des avatars profanes de l'enfer : dépréciation doctrinale et prolongement de l'imagerie infernale aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles.....</b>	<b>50</b>
A. <i>L'art comme appareil de désacralisation de l'enfer.....</i>	<i>50</i>
1. L'édification d'un stéréotype en perte de crédibilité .....	50
2. Du problème de la représentabilité de l'enfer.....	51
3. Le mal sublimé, le mal conjuré : L'Enfer de Gustave Doré ....	53
B. <i>Déréliction doctrinale au profit de prolongements contemporains de l'imagerie infernale .....</i>	<i>65</i>
1. Un enfer anesthésié et acculé par la critique .....	65
2. L'essor d'une imagerie infernale : l'imagerie populaire au XIX <sup>e</sup> siècle	67

<b>III. Des visions alternatives de l'enfer traditionnel dans le camp ecclésiastique : typologie du discours infernal dans l'instruction religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle .....</b>	<b>76</b>
A. <i>Des invariants catéchétiques.....</i>	78
B. <i>Vers une catagénèse du discours religieux sur l'enfer : « prouver avant d'effrayer ».....</i>	82
C. <i>Un enfer séculier : l'intronisation d'un Dieu d'amour.....</i>	88
<b>CHAPITRE 2 : L'ENFER EST MORT, VIVE LES ENFERS ! VERS UNE DESINFERNALISATION DE L'IMAGERIE INFERNALE ET DE LA SOCIÉTÉ.....</b>	<b>93</b>
<b>I. Remodeler l'imagerie infernale .....</b>	<b>93</b>
A. <i>Triomphe du purgatoire et avènement du culte des dévotions ....</i>	93
1. Le « culte des morts » à l'aune d'un renouveau de l'affectivité	95
2. Fortune du dogme consolateur : la dévotion aux âmes du purgatoire	98
B. <i>L'enfer absorbé et désinfernalisés par la culture populaire .....</i>	105
1. L'imagerie infernale au service du folklore .....	105
2. Le destin outre-tombe au cœur de pratiques superstitieuses...	109
<b>II. Le corps revenant, le mort parlant : rejeter l'enfer avec le spiritisme 114</b>	
A. <i>De la danse des tables aux tables parlantes : la France, giron du spiritisme 115</i>	115
1. « Table moving » et tables parlantes : un glissement décisif..	115
2. Un facteur de « réenchantement » de la société pour un vaste auditoire	117
3. Coexistence de différents cercles spirites.....	121
B. <i>Une doctrine anti-infernale : en finir avec la pastorale de la peur 123</i>	123
1. Le kardécisme : un étalon emblématique pour le spiritisme...	124
2. La transmigration des âmes démocratisée au cœur de la doctrine	126
3. Une négation sans concession de l'enfer .....	131
C. <i>Incarner l'invisible.....</i>	138
<b>CHAPITRE 3 : LE TEMPS DU RENVERSEMENT : L'ENFER COMME NOUVELLE UNITÉ DE TEMPS, DE LIEU ET D'ACTION .....</b>	<b>150</b>
<b>I. A bas le clergé : l'arme de l'Église retournée contre elle-même ..151</b>	
A. <i>L'Etat sera laïque ou ne sera pas.....</i>	153
1. De la question du séparatisme, combat anticlérical de longue date	153
2. « Le cléricisme, voilà l'ennemi » : le combat de la Libre Pensée, avatar anticlérical .....	159

3.	L'avènement d'une contre-culture républicaine anticléricale.	165
B.	<i>Qui haït bien châtie bien : de la désaffection à l'inférialisation du clérical</i>	171
1.	La caricature comme arme de guerre	171
2.	Les péchés capitaux incarnés par les cléricaux	175
C.	<i>Le dogme infernal dévoyé par la critique anticléricale</i>	188
1.	A l'assaut du dogme : une entreprise historique iconoclaste	189
2.	« Voyage au centre de l'enfer »	195
<b>II.</b>	<b>Rire avec l'enfer : une réaction hostile au gouvernement du Second Empire</b>	<b>199</b>
A.	<i>Rejeter en bloc un régime autoritaire : de la spécificité de la contestation républicaine</i>	200
1.	Des détracteurs divisés mais nombreux	201
2.	Une guerre de récits politiques disputée entre roman national monarchique et républicain	207
B.	<i>Napoléon III, maître d'un empire infernal</i>	211
1.	Le cadre de dénonciation d'un régime et d'un souverain despotiques	212
2.	On s'invite à la cour du diable	218
	<b>CONCLUSION : L'ENFER EST-IL DEMOLI OU DELIVRE ?</b>	<b>230</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>235</b>
I.	<b>Histoire de la mort et de ses représentations</b>	<b>235</b>
II.	<b>Histoire de l'enfer, du diable et de leurs représentations</b>	<b>237</b>
III.	<b>Histoire de l'imagerie populaire</b>	<b>239</b>
IV.	<b>Contexte spirituel</b>	<b>239</b>
V.	<b>Histoire des superstitions et du spiritisme</b>	<b>241</b>
VI.	<b>Séparation des Eglises et de l'Etat</b>	<b>242</b>
VII.	<b>Anticléricalisme et expressions anticléricales</b>	<b>242</b>
VIII.	<b>Contexte politique sous le Second Empire</b>	<b>244</b>
IX.	<b>Conditions ouvrières aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles</b>	<b>245</b>
	<b>ANNEXES</b>	<b>247</b>
	<b>TABLE DES ILLUSTRATIONS</b>	<b>287</b>
	<b>TABLE DES MATIERES</b>	<b>291</b>