

REHMLAC



REVISTA DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE LA MASONERÍA

LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

« Sur les rites funéraires de la franc-maçonnerie belge du XIX^e siècle »

Jeffrey Tyssens

Conseil scientifique : Miguel Guzmán-Stein (Universidad de Costa Rica), José Antonio Ferrer Benimeli (Universidad de Zaragoza), Margaret Jacob (University of California Los Angeles), María Eugenia Vázquez Semadeni (University of California Los Angeles), Eduardo Torres Cuevas (Universidad de La Habana), Céline Sala (Université de Perpignan), Roberto Valdés Valle (Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”), Andreas Önnersfors (University of Leiden), Carlos Martínez Moreno (Universidad Nacional Autónoma de México)

Editor: Yván Pozuelo Andrés (IES Universidad Laboral de Gijón)

Director: Ricardo Martínez Esquivel (Universidad de Costa Rica)

Adresse web : rehmlac.com/
E-mail : info@rehmlac.com
PO Box : 243-2300 San José, Costa Rica

Date de réception: 20 Janvier 2011- Date d'acceptation: 15 Mars 2011

Mots-clefs:

Franc-maçonnerie belge, rituel funébre, XIXe siècle, anticléricalisme, funérailles civiles

Keywords

Belgian Freemasonry, ritual funeral 19th century, anticlericalism, civil funerals

Résumé

Dans le courant du XIXe siècle, la mort constituait un important point de friction entre la franc-maçonnerie belge et l'Eglise catholique. Après la condamnation épiscopale de 1837, les francs-maçons se voyaient refusés les derniers sacrements et les obsèques religieuses. Or, bien rapidement, ils choisiraient eux-mêmes à mourir sans les secours de l'Eglise et d'organiser des funérailles civiles, une attitude qui se relatait au développement d'un spiritualisme propre, ultérieurement au choix pour l'agnosticisme ou l'athéisme. Les tenues funèbres en loge accompagnaient ce processus. Le rite funèbre maçonnique se laissait identifier simultanément comme rite curatif et comme rite de passage. Bien que la dimension motorique du rituel se montrait assez stable pendant le siècle étudié, la dimension exégétique du même rituel apportait des interprétations divergentes de ces actes symboliques inchangées. Dans le conflit autour des lits de mort et des funérailles des francs-maçons, le rituel maçonnique contribuait au développement d'une contre-culture funéraire laïque, dans laquelle la construction d'une dignité alternative était essentielle. Ainsi, le monopole catholique sur cet important aspect de la quotidienneté se voyait définitivement rompu, au niveau des actes funéraires publics tout comme au niveau symbolique.

Abstract

During the 19th century, death was a conflict between the Belgian Freemasonry and the Catholic Church. After the episcopal condemnation of 1837, Masons were denied the privilege to receive their last rites and have a religious ceremony at their funeral. As a result, they started to organize civil funerals, an attitude developed in parallel to spirituality, then in relation to the choice between agnosticism and atheism. The funerals that took place in the Masonic lodges accompanied this process. The Masonic funeral ritual simultaneously was identified as a healing ritual and a rite of passage. While the Masonic ritual was taking place during this century, the exegesis of the ritual dimension brought differing interpretations of such symbolic acts that had not registered any change. In the conflict over the death bed and funeral of the Masons, The Masonic ritual contributed to the development of anti-secular funeral culture in which the construction of an alternative was essential. Thus, the Catholic monopoly on these important aspects of everyday life would definitely be broken, both on the level of public acts, as well as the symbolic funeral.

© Jeffrey Tyssens et REHMLAC

Jeffrey Tyssens. Belge. Docteur en Histoire. Professeur d'histoire politique contemporaine et Président du Groupe de recherche sur la maçonnerie, Vrije Universiteit Brussel, Belgique. Membre de l'équipe de rédaction de *Journal for Research into Freemasonry and Fraternalism*. Membre de l'Institut Historique Belge de Rome. E-mail : Jeffrey.Tyssens@vub.ac.be.

Cité dans :

Academia.edu

AFEHC. Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica

Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

Dialnet (Universidad de la Rioja)

Directorio y recolector de recursos digitales del Ministerio de Cultura de España

Google académico

Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas en América Latina, el Caribe, España y Portugal. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Nuevo Mundo. Mundos Nuevos

REDIAL. Red Europea de Información y Documentación sobre América Latina

SID. Sistema Integrado de Documentación. Universidad Nacional de Cuyo

UBO. Revues en ligne. Service Commun de Documentation, Université de Bretagne Occidentale

Universia. Biblioteca de Recursos



Type de licence
« Attribution-Noncommercial-Share Alike »

« Sur les rites funéraires de la franc-maçonnerie belge du XIX^e siècle »

Jeffrey Tyssens

Le rituel maçonnique dans l'historiographie: l'apport de l'anthropologie symbolique

Quand on fait le tour de la littérature historique sur la franc-maçonnerie en Belgique, il faut constater que l'attention pour ses dimensions rituelles est restée, somme toute, plutôt limitée. Le fait est surprenant pour une société qui se définit comme initiatique et qui se sert de rituels et de symboles pour organiser l'essence de ses activités. De surcroît, l'historiographie du XX^e siècle avait découvert assez tôt l'importance des rituels. Les études classiques de Marc Bloch ou d'Ernst Kantorowicz sur les cérémonies royales du Moyen Age ouvraient la voie à de nombreux travaux qui, de plus en plus, se tourneraient aussi vers des pratiques rituelles contemporaines.¹ Que l'historiographie maçonnique belge a en quelque sorte été en dehors de ce courant important de l'activité historique s'explique sans doute par les mêmes raisons que Pierre-Yves Beaurepaire a mentionnées pour la France,² c'est-à-dire un statut plutôt marginal de la thématique par rapport aux thèmes historiographiques « légitimes », l'impact souvent peu clarifiant de la « maçonnologie » avec ses tendances à la dé-contextualisation du phénomène maçonnique, le peu de synergie avec les autres sciences sociales d'une histoire qui a, dans maintes cas, assez mal vieilli.

Dans cette étude, nous tenterons d'aller au-delà de ces limitations et d'avancer une approche qui prenne au sérieux le rituel maçonnique. Nous avancerons une grille de lecture dérivée de l'anthropologie symbolique. Que nous avons choisi de traiter le rituel funéraire au sein de la franc-maçonnerie belge du XIX^e siècle n'est pas un hasard. En effet, comme l'affirmait Louis-Vincent Thomas, le père intellectuel de ce qu'il qualifiait lui-même de « socio-thanatologie », les attitudes devant la mort offrent une clé analytique d'une rare force incisive : « *La mort, du moins l'usage social qui en est fait, devient l'un des grands révélateurs des sociétés et des civilisations, donc le moyen de leur questionnement et de leur critique* ». ³ En plus, dans le contexte spécifique de la Belgique, et cela vaut pour tous les pays qui connaissent la variante dite « Latine » de la franc-maçonnerie, l'encadrement rituel de la mort, de l'enterrement et du deuil obtenait un caractère fort conflictuel, où les attitudes et pratiques que l'on qualifierait aujourd'hui comme étant d'une nature essentiellement privée, revêtirent à cette époque un caractère clairement public, voir même politique. Nous y reviendrons.

¹ M.-A. Visceglia & C. Brice, "Introduction: cérémonial en politique pendant la période moderne", in idem (eds.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e – XIX^e siècle)* (Rome, 1997), 1-26 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 231).

² Voir le chapitre "La recherche maçonnique en France et en Europe: Esquisse d'un bilan comparé" dans : P.-Y. Beaurepaire, *L'espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIII^e siècle* (Rennes, 2003), 13-37.

³ L.-V. Thomas, *Mort et pouvoir*, Paris, 1999 (2), 12.

Revenons d'abord à cette anthropologie symbolique qui guidera notre analyse. Pour cela, nous ne nous inspirons pas tellement de son représentant le plus connu qui est Clifford Geertz, mais bien sur le travail de Victor Turner, surtout sur le livre capital *The Ritual Process*.⁴ Avec cette étude importante des rituels, Turner voulait dépasser les approches fonctionnalistes superficielles. En même temps, il ambitionnait d'ajouter aux analyses de Lévi-Strauss et les structuralistes et à leur approche plus cognitive du rituel en tant que texte qui exprimerait un grand mythe d'un groupe quelconque. Si déjà l'approche structuraliste accordait une grande valeur heuristique au rituel, la perspective de Turner en ajoutait encore. « *Rituals reveal values at their deepest level (...). Men express in ritual what moves them most, and since the form of expression is conventionalized and obligatory, it is the values of the group that are revealed. I see in the study of rituals the key to an understanding of the essential constitution of human societies* »⁵, ainsi Turner citait un de ses collègues et dès lors il indiquait que selon lui les rituels (ou les particules qui les composent, qu'il qualifiait de symboles) étaient plus que des ensembles cognitifs. Turner estimait qu'ils étaient tout autant des éléments dynamiques pour le ménage émotif des groupes et des individus : « *They are also, and perhaps as importantly, a set of evocative devices for rousing, channeling and domesticating powerful emotions, such as hate, fear, affection and grief.* »⁶ Les rituels touchent l'homme dans son intégralité, pas seulement l'être pensant. Ils sont plus que des constructions intellectuelles : ils montrent un « *world view* » dans toutes ses dimensions, cognitives et autres. Pour analyser un rituel dans son entièreté, il doit être approché comme un processus. Pour cela, Turner développa une grille analytique qui donnerait une place tout autant à la dimension opérative qu'à la dimension exégétique du rituel.

Turner distinguait les rituels « curatifs » des « rites de passage ». Les rituels curatifs se produisaient lors des moments de crise pour un groupe ou un individu. Les rites de passage, par contre, marquaient les grands moments transitoires de la vie, comme les rituels de puberté par exemple. Pour l'analyse de ces rites de passage, Turner se basait, bien évidemment, sur le fameux livre du même titre d'Arnold Van Gennep.⁷ Dans le sillage de ce dernier, Turner pensait que chaque rite de passage était caractérisé par une séquence de trois phases : une phase de séparation, une phase dite « liminale » et puis, finalement, une phase d'agrégation. Le sujet rituel était d'abord ségrégué de la communauté, de sa place normale dans sa famille. Ensuite, il parcourait une phase où il était « liminal », ce qui voulait dire en marge, n'ayant plus une identité ou un statut claires, étant en dehors du temps, ne possédant rien, se trouvant passif, subissant docilement les actes symboliques tout en recevant une nature sacrée. Finalement, le sujet rituel était agrégé, c'est-à-dire réintégré dans le groupe social, mais avec un statut nouveau, stable, aux normes spécifiques.

⁴ V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure* (Middlesex, 1974).

⁵ *Ibid.*, 6.

⁶ *Ibid.*, 38.

⁷ A. Van Gennep, *Les rites de passage* (Paris, 1969 (1909)).

Dans cette mort et cette régénération symboliques, la phase liminale était essentielle, surtout dans l'approche de Turner. Lors de cette étape, le sujet rituel était confronté avec les valeurs du statut qu'il recevrait bientôt, souvent en révélant des connaissances qui avaient été tenues en secret auparavant. Dans cette phase liminale, une « *communitas* » est donnée forme parmi tous les sujets rituels. Le schème de Van Gennep et de Turner s'applique fort bien aux rites d'initiation maçonniques, mais ce qui nous importe surtout ici, c'est que pour Turner les rites funéraires se retrouvent aussi dans la catégorie des rites de passage : l'on peut dès lors s'attendre à y trouver la même structure ternaire. A juste titre, comme on verra plus loin. Toutefois, il nous apparaît que le rite funèbre, tout au moins le rite funèbre maçonnique, possède une nature plus complexe et revêt deux couches de signification, où le rite de passage s'inscrit, dans une sorte de palimpseste, dans le rituel curatif.

Idéologie de la mort : les luttes autour de la mort dans une société à hégémonie catholique

Mais retournons d'abord aux raisons qui nous ont emmenés à l'étude des rites funèbres maçonniques. Un rite funèbre est l'expression de ce que d'aucuns ont qualifié comme une « idéologie de la mort ». Par ce concept, on peut référer à l'ensemble des conceptions de la mort dite « bonne » et des attitudes « correctes » devant le décès, l'enterrement ou l'incinération et le deuil : ces attitudes expriment un positionnement devant des concepts comme dieu, devant l'au-delà, devant l'existence de l'âme et puis, finalement aussi, devant ceux que l'on juge aptes à formuler des narratifs d'autorité à ce sujet. Une certaine littérature parle d'un « image de la mort », ⁸ en analogie avec des concepts comme « *world view* », mais au regard du contexte historique particulier dans lequel se situe le cas belge, c'est-à-dire celui d'une guerre ouverte autour des lits de mort, un conflit aux conséquences politiques d'ailleurs bien nettes, le mot plus chargé qu'est « idéologie » nous semble plus à même. Pourquoi les attitudes devant la mort sont elles si importantes, surtout pour comprendre quelques aspects essentiels de la franc-maçonnerie belge du XIXe siècle ? Comment doit-on corrélér cela à un paysage social imbue de catholicité comme la Belgique de cette époque ?

Beaucoup de choses sont à relever dans l'œuvre, critiquées certes, mais tellement inspirante néanmoins du grand historien Philippe Ariès.⁹ Ses travaux classiques sur l'histoire de la mort relatent la privatisation et même le refoulement de la mort en dehors de vie sociale dans la société moderne. Si l'on ne peut entrer tout à fait dans ce sujet, il n'y a pas de doute que dans le développement de ses thèses Ariès nous offre une série d'éléments révélateurs pour notre problématique. Tout d'abord le constat que, depuis sa prime histoire, l'Eglise s'est engagée à réserver les cimetières pour ceux qui vécurent selon sa doctrine. Il y a force exemples au moyen-âge ou même après que des criminels ou des excommuniés n'étaient pas enterrés, tout simplement. Plus important encore est l'analyse faite par Ariès de ce qu'on appelle des « *artes*

⁸ Voir par exemple: W. Fuchs, *Todesbilder in der moderne Gesellschaft* (Frankfurt-am-Main, 1969).

⁹ P. Ariès, *L'homme devant la mort* (Paris, 1977); *Images de l'homme devant la mort* (Paris, 1983).

moriendi », publications qui circulaient parmi un public étonnement large depuis l'invention de l'imprimé. Au moyen de ce type de source, Ariès nous montre l'importance capitale de l'heure ultime pour la doctrine romaine : le repentir que l'on y montrait effacerait et était la condition « sine qua non » de la bonne mort. Le dernier moment en était un de libre choix, un choix déterminant le sort de son âme. Notons que cette approche n'était pas présente dans les débuts de l'affirmation du christianisme, quand le grand jugement se passerait à l'apocalypse. En haut moyen-âge jusqu'au XVI^e et même jusqu'au XVII^e siècle, un glissement idéologique se produisait en faveur d'une « relocalisation » de ce moment décisif, dramatique même, dans la « *hora mortis* » qui prenait plus ou moins la place de ce jugement dernier.

Après, l'attention semblait s'affaiblir quelque peu, mais dans le courant du XVIII^e siècle l'heure ultime reprenait sa place centrale, bien que son contenu n'était plus tout à fait le même: dans le contexte de l'affrontement de l'Eglise avec les philosophes, cette « *hora mortis* » affirmait la contradiction entre le fidèle et l'infidèle, contradiction dans laquelle les deux camps clamaient le monopole de la bonne mort pour eux-mêmes. Le penseur libre qui mourait, acceptait calmement sa fin et rejetait la terrible représentation avancée par l'Eglise. Il retournait en quelque sorte l'idée de l'ultime conversion pour en faire l'ultime refus : sa fierté sereine référéait souvent aux exemples classiques, surtout à Socrate, et attestait le rejet de ce rôle de l'agneau qui retournait, très humblement, au troupeau du bon berger. Un enterrement en dehors du culte catholique ou de toute intervention du prêtre en était la conséquence logique.¹⁰ Ainsi, la mort devient le « locus » d'une confrontation morale dans laquelle toute l'hégémonie spirituelle de l'Eglise romaine était en cause. L'exemple classique pour le XVIII^e siècle tardif est bien évidemment la polémique autour de la mort de Voltaire,¹¹ le cas emblématique par excellence.

Cette lutte ne passait pas simplement dans une sphère privée : elle est certainement restée une affaire sociale. Ce constat vaut encore pour le XIX^e siècle et on pourrait même avancer que ce modèle s'est manifesté encore dans le XX^e siècle, fut-ce avec des nuances. A ce sujet, Ariès nous rappelle des scènes qui font l'objet d'une large iconographie chrétienne, c'est-à-dire le curé portant le viatique, accompagné d'un enfant de cœur muni d'une lanterne et d'une clochette, les deux étant suivis d'une petite procession composée de membres de la famille, d'amis et mêmes de quelques assistants qui ne connaissaient pas nécessairement le moribond, mais qui néanmoins suivaient le curé, jusqu'au lit de mort, sans doute pas pour assister à la confession, mais ils étaient présent pour l'extrême onction, la prière, l'absolution. C'est clair et net qu'au XIX^e siècle, mourir était encore pleinement un acte public. Tout acte de refus, refus du prêtre, refus des sacrements, refus d'obsèques en Eglise, tous étaient par conséquence des actes publics au même titre. Il se pourrait même que ce processus de longue durée qu'était la privatisation de la mort se

¹⁰ Il faut ajouter à cela que des groupes de protestants radicaux avait contesté déjà plus tôt le rôle clérical dans l'enterrement des morts comme étant un écho non désirable du papisme. Ainsi, la question était plusieurs fois à l'ordre dans l'Angleterre du XVII^e siècle. Voir : D. Cressy, *Birth, Marriage & Death. Ritual, Religion, and the Life-cycle in Tudor and Stuart England* (Oxford, 1999).

¹¹ J. McManners, *Reflections on the Deathbed of Voltaire. The Art of Dying in Eighteenth Century France* (Oxford, 1975).

vit freiné au XIXe siècle, précisément à cause de cette lutte entre l’Eglise et ses adversaires autour de ce moment particulier.

Si Ariès étudia surtout le cas français, il est tout à fait claire que ces mêmes phénomènes étaient à l’ordre du jour en Belgique. Les motifs cités étaient largement présents dans la littérature produite par le clergé, surtout quand il s’agissait d’apologies contre les maudits philosophes. On n’a qu’à relire le fameux *Catéchisme philosophie* de l’abbé de Feller¹² : les divers passages abondaient de références à la corrélation entre l’heure de la mort et la persistance de ceux que l’auteur décrivait comme athées ou infidèles.¹³ Notons d’ailleurs que dans nos régions l’on distribuait, à tirage plus ou moins considérable pour l’époque, toutes sortes d’écrits propageant la bonne mort. Au cours des siècles, d’innombrables traités ont été publiés pour instruire le public dans un certain savoir vivre et tout aussi bien dans la bonne manière de se préparer à sa propre mort.¹⁴ En guise d’exemple de ces publications dévotes, de ces manuels au moyen desquels le clergé offrait à ses troupeaux des modèles de comportement devant toute sorte de situation, on peut citer un livre écrit par un abbé d’Aveney nommé Blanchard : *L’Ecole des mœurs ou réflexions morales et historiques sur les maximes de la sagesse*.¹⁵ La première édition datant de 1772, cette *Ecole des mœurs* était rééditée, de regain et de regain, jusqu’en 1883. Cet abbé Blanchard fut en fait un jésuite, né quelque part dans les Ardennes françaises en 1731 sous le nom de Jean-Baptiste-Xavier Duchesne. Il avait émigré aux Pays-Bas autrichiens à cause du démantèlement de la Société de Jésus en France : pendant son séjour dans ces régions, il y éditait cet ouvrage, plus particulièrement à Namur. L’importance de cette littérature est précisément dans sa distribution relativement large et tout aussi bien dans sa longévité. Dans ces temps-là, où les manuels scolaires étaient encore assez rares, ce genre d’imprimés servaient couramment à l’apprentissage de la lecture aux enfants en âge d’école primaire, un apprentissage qui s’accompagnait automatiquement d’un message moralisateur. Pour l’abbé Blanchard, ce dernier élément était clairement voulu. Que son ouvrage put avoir cet impacte, s’avère d’ailleurs dans le fait qu’il fut employé dans l’enseignement catholique français, au moins jusqu’en 1845 et peut-être même plus tard.¹⁶

¹² François-Xavier de Feller (1735-1802) était jésuite, prêtre séculier plus tard. Il devenait fameux surtout comme publiciste (notamment pour son *Journal Historique et Littéraire* qui paraîtrait de 1774 à 1794), polémiste apologétique et conservateur, qui combattait acharnement les *philosophes* tout comme, bien évidemment, la politique jacobiniste de modernisation au Pays-Bas autrichiens. Voir : E. de Borchgrave, *Biographie Nationale*, VII, cc. 3-8; R. Mortier, “La littérature de langue française”, in H. Hasquin (éd.), *La Belgique autrichienne, 1713-1796. Les Pays-Bas méridionaux sous les Habsbourg d’Autriche* (Bruxelles, 2003), 524-529.

¹³ F.-X de Feller, *Catéchisme philosophique ou recueil d’observations propres à défendre la religion chrétienne contre ses ennemis* (Liège, 1787), Volume I, 10 e.s.

¹⁴ Ces écrits constituent dès lors une source excellente pour l’analyse de « l’infrastructure des relations sociales ». Voir : J. Arditi, “Etiquette Books, Discours and the Deployment of an Order of Things”, in *Theory, Culture and Society* XVI, n. 4 (1999): 25-48.

¹⁵ Blanchard, *L’école des mœurs ou réflexions morales et historiques sur les maximes de la sagesse* (Paris, s.d.).

¹⁶ Sur Blanchard (1731-1797), voir: *Nouvelle Biographie Générale*, Paris, 1866, Volume 6, 190; *Biographie Universelle (Michaud) Ancienne et Moderne*, Paris-Leipzig, s.d., Volume 4, 411; *Dictionnaire de Biographie Française* (Paris, 1954), Volume 6, cc. 603-604.

Or, si la volonté éducative, moralisatrice, édifiante de cette littérature était indéniable, l'on peut néanmoins avoir quelque doute si cet objectif était bel et bien atteint. Nous ne disposons que de peu de données sur la réception effective de ce type de messages. Mais ce qui est clair toutefois, c'est que la lecture de divers passages qui ont attiré à la fréquentation avec tout personnage d'opinion déviante nous révèle quelque chose que des historiens tels McManners ou Favre ont identifiée comme une configuration de motifs relativement omniprésente et assez stable, dans le XVIII^e siècle au moins, le même constat pouvant se faire, à notre avis, pour une bonne partie du XIX^e tout aussi bien. Très souvent, le lecteur peut y apprendre au moyen d'une série de dialogues exemplaires comment se défendre contre les attaques et, peut-être surtout, contre les moqueries lancées par les protestants, les libertins et autres hérétiques, mais il y a plus que cela. En effet, on y rencontre toujours plus ou moins le même refrain qui retourne, c'est-à-dire la menace des adversaires par la référence explicite à l'heure de leur mort : à ce moment-là, hérétiques et infidèles baisseraient leur ton comme ils se rendraient compte alors que la punition d'un Dieu vengeur les atteindrait sans merci. Il est tout à fait frappant que cette référence était beaucoup plus présente que, par exemple, des descriptions étendues des horreurs de l'enfer.

Pour l'abbé Blanchard, la conformation et la foi étaient tout simplement les produits de la conscience et de la raison. L'impiété, l'athéisme étaient issus de la passion, selon lui, mais cette passion ne réussissait que rarement à rendre la raison et la conscience éternellement muettes. Il est bien révélateur quand cette « raison » de Blanchard se manifesterait tout d'un coup : « (...) *la raison et la conscience se soulèvent toujours contre un si affreux et si insensé système, et l'incrédulité la plus hardie ne peut presque jamais parvenir à étouffer tous leurs cris. Aussi n'est-il pas rare de voir les plus impies rétracter à la mort les railleries sacrilèges qu'ils avaient faites pendant qu'ils se portaient bien.* » Et puis encore plus clairement, quelques lignes plus loin : « *Quand l'homme se voit près de la mort, disait un célèbre auteur païen, c'est alors qu'il se souvient qu'il y a des dieux. S'il avait paru l'oublier dans l'éclat de sa fortune, ou dans la vigueur de sa santé, il ne sent que mieux alors toute sa faiblesse et sa dépendance. Au premier signal de la mort, le plus incrédule lève les yeux vers le ciel : il reconnaît le dieu qui tient en sa main la vie de tous les mortels : il tremble sur un avenir qu'il s'était vanté de ne pas croire, et dont il avait peut-être plaisanté souvent : il redoute une éternité, dont les portes commencent à s'ouvrir, et lui font déjà entrevoir toutes ses profondeurs: il se jette dans le sein de son père et de l'auteur de son être. Heureux s'il y répand des larmes qui puissent effacer ses blasphèmes!* »¹⁷

Ce passage montre fort bien comment l'heure ultime peut devenir l'heure du pardon pour le repentir, la profession de foi, la rédemption, le retour dans le sein de la seule et véritable Eglise. D'autres passages, que je ne citerai plus, relatent la même approche. Il n'est donc guère surprenant que la persistance du moribond dans son refus blasphématoire de Dieu et de la doctrine romaine soit regardée comme répugnant, comme excessivement choquant. Lisons encore

¹⁷ Blanchard, Volume I, 158-159.

un extrait de ce livre : « *On lit dans le Socrate chrétien de Balzac,*¹⁸ *qu'un prince d'Allemagne, grand mathématicien, étant à l'article de la mort, le ministre de la religion l'exhorta à faire sa profession de foi. Le prince lui répondit en souriant : Monsieur, j'ai bien du plaisir de pouvoir vous donner la satisfaction que vous désirez de moi. Vous voyez que je ne suis pas en état de faire de longs discours. Je vous dirai seulement en peu de mots, que je crois que deux et deux font quatre, et que quatre et quatre font huit. Monsieur tel, montrant un mathématicien qui était là présent, pourra vous éclaircir des autres points de notre croyance. Quelle monstrueuse insensibilité, ou quelle aveugle ostentation! Un homme mourir dans ces sentimens (sic), faire gloire, en mourant, de croire les vérités mathématiques, et de n'avoir que cette croyance! Puisqu'il sait si parfaitement que deux et deux font quatre, et que quatre et quatre font huit, il aura tout le tems (sic) de calculer les années d'une éternité malheureuse* ». ¹⁹

L'on comprend dès lors à quel point l'Eglise, par de tels sermons tonitruants, a très clairement indiqué à ses adversaires où il fallait pousser le bouton. Ces innombrables écrits, avec leur arrière-goût de vinaigre si caractéristique, que des zéloteurs cléricaux comme Blanchard et tant d'autres offraient aux fidèles nous apprennent en effet pourquoi la bonne mort et les funérailles consécutives deviendraient un point d'accrochement pour tout « esprit fort », tout hétérodoxe, dans leurs tentatives de briser l'emprise cléricale sur la vie sociale. Est-ce que tout cela changeait au cours du XIXe siècle ? Il ne manque point d'indications qu'au fait il y avait une continuité assez grande dans l'emploi de ces motifs de part et d'autre, donc aussi en ce qui concerne les stratégies d'intimidation que l'on a décrites. La masse de littérature dévote qui se distribuait en Belgique après 1800 le montre amplement²⁰. Ce n'est pas une coïncidence que nos

¹⁸ Il ne s'agit pas, bien entendu, d'Honoré de Balzac mais bien de Jean-Louis Guez, seigneur de Balzac (1594-1654), un auteur français plus ou moins oublié. Voir : J. Bédier & P. Hazard (dir.), *Histoire de la littérature française* (Paris, 1923), Volume I, 238-239.

¹⁹ Blanchard, Volume II, 122. Cette scène est devenue classique, dans le XVIIe siècle déjà, pas tellement parce que Tallemant de Réaux, dans les *Historiettes*, un livre anecdotique, avait identifié l'infidèle moribond comme Maurice de Nassau (décédé en 1625), mais surtout parce que les fameuses lignes se retrouveraient ultérieurement chez Molière qui s'en servait pour son *Don Juan*, après quoi il devenait comme une devise pour les athées et les libertins. Voir : Louis Moland (éd.), *Oeuvres complètes de Molière* (Nendeln, 1976), Volume VI, 357.

²⁰ Cela s'avère par exemple dans *L'Ame sur le Calvaire*, une publication de 1828, qui était distribuée notamment par l'imprimeur-libraire De Moor à Bruges: "Si je n'avais à parler qu'à des ames (sic) coupables et criminelles, qui vivent dans le péché, sans penser à revenir à Dieu, loin de vouloir diminuer la crainte qu'elles peuvent avoir de la mort, je leur dirais au contraire : craignez, tremblez, frémissez sur votre état ; le glaive vengeur est peut-être suspendu sur votre tête pour vous frapper ; le tombeau va s'ouvrir sous vos pieds pour vous engloutir, une éternité malheureuse vous menace à tous les instants de toutes les horreurs (...)." Les raisons pour lesquelles cette menace est construite de la même façon se montrent d'une continuité parfaite avec l'idéologie de la « *hora mortis* » que l'on avait rencontrée auprès de Blanchard: "Le moment de la mort décidera de tout pour toujours. Si la mort nous trouve dans l'heureux état de la grâce, elle assure à jamais notre sort et notre bonheur : si elle nous surprend dans le funeste état du péché, notre réprobation est consommée et notre malheur à son comble. Après la mort, il n'y a plus de ressource, la sentence est portée ; l'éternité toute entière exécute l'arrêt, sans que jamais ni les regrets, ni les soupirs, ni les larmes puissent adoucir la rigueur du sort et l'amertume du désespoir. In inferno nulla est redemptio." Voir : *L'Ame sur le Calvaire, considérant les souffrances de Jésus-Christ, et trouvant au pied de la croix la consolation dans ses peines, avec des prières, des pratiques et des histoires sur les différents sujets. Par l'auteur de L'Ame élevée à Dieu* (Valognes, 1828), 198 & 205.

philosophes du XVIIIe introduisaient des attitudes alternatives que leurs héritiers du XIXe reproduiraient en les élargissant et en les dotant d'un support organisationnel. En Belgique, la bourgeoisie et les classes moyennes libérales, dont étaient issus la quasi totalité des francs-maçons de siècle-là, apporteraient leur propre contribution à ce processus.

Si les premiers à contester, par des organisations spécialisées, l'emprise cléricale sur la culture funèbre étaient les sociétés de libre pensée socialistes des années 1850, sociétés où la bourgeoisie libérale manquait encore, cette dernière finirait par suivre le mouvement par la création, en 1863, de *La Libre Pensée* à Bruxelles. La création de cette société se relatait directement à la commotion autour des funérailles civiles de Pierre-Théodore Verhaegen²¹, Grand Maître du Grand Orient de Belgique. Ce moment-phare dans l'histoire de la laïcité belge se résume brièvement. De retour d'une mission maçonnique en Italie fin 1862, Verhaegen se trouvait malade, atteint de diphtérie, maladie encore mortelle à l'époque. Sentant ses derniers jours arriver, voulant se protéger contre toute intervention du clergé, Verhaegen s'armait de dispositions testamentaires et se dotait d'un cordon sanitaire composé de quelques frères de son atelier, *Les Amis Philanthropes*. Ainsi, il parvint à imposer ses volontés, contre la pression de sa famille. Verhaegen poussa son dernier soupir sans l'extrême onction et fut enterré sans service ni autre office religieux, mais quand bien même avec une attention publique remarquable. Le spectacle était rare : les rues brumeuses de Bruxelles, un matin bien froid en décembre 1862, la marche imposante de quatre chevaux ornés de plumes noires, tirant un corbillard avec le cercueil du Grand Maître, suivi par des centaines et des centaines de francs-maçons portant décors et insignes,²² et même par les membres d'une société de libre pensée socialiste, *Les Solidaires*, qui accompagnaient avec leur drapeau rouge et leur fanfare²³ la dépouille de ce riche libéral doctrinaire, président de la chambre des représentants. Dans l'Europe entière les journaux catholiques fulminaient contre ce qu'un d'entre eux qualifiait « *d'orgie maçonnique* » !²⁴

La décision de Verhaegen n'était pas évidente, certes, mais elle n'était pas tout à fait isolée non plus. Si le nombre de maçons au sein des premières sociétés de libres penseurs était encore plutôt réduit, on peut attester néanmoins que, parmi ces mêmes francs-maçons, une certaine prise de distance par rapport à l'Eglise s'était déjà manifestée depuis quelque temps, précisément pour ce qui est de ces attitudes funéraires. Comme souvent, des phénomènes de

²¹ Pierre-Théodore Verhaegen (1796-1862), avocat et professeur d'université, bourgmestre de Watermael-Bosvoorde (1825-1842), conseiller provincial (1836-1837), député libéral (1837-1859), président de la Chambre (1848-1852, 1857-1859), figure clé de la création de l'Université libre de Bruxelles. Il était initié à la loge bruxelloise *L'Espérance* en 1819 et affiliait, en 1832, auprès de la loge *Les Amis Philanthropes* où il deviendrait Vénérable à plusieurs reprises. A la fin de sa vie, il serait Grand Maître de l'obédience belge. Voir : J.-L. De Paepe & C. Raindorf-Gérard (dir.), *Le Parlement belge, 1831-1894. Données biographiques* (Bruxelles, 1996), 601-602.

²² « *Tous ces maçons au nombre de plus de mille, et revêtus des insignes des diverses grades, formaient une masse importante que, depuis la maison du mortuaire jusqu'au cimetière, a fait une vive impression sur la foule innombrable qui se pressait sur le parcours du cortège, dans l'attitude de la douleur et du recueillement.* » Voir : *Indépendance Belge*, 11 décembre 1862.

²³ *La Tribune du Peuple*, 7 janvier 1863.

²⁴ *Le Bien Public*, 14 décembre 1862.

« sécularisation cléricale » ont joué un rôle. Il est clair que la condamnation de la franc-maçonnerie par l'épiscopat belge en 1837 y était pour quelque chose. Si les maçons belges s'étaient longtemps montrés fidèles à l'encadrement catholique de la mort et des funérailles – encore dans le XIXe siècle, on trouve des traces que les loges étaient disposées à payer des messes pour des frères défunts – l'Eglise elle-même rendait cette option de plus en plus difficile. L'*Annuaire Maçonnique* de 1846 relatait un premier exemple de ce phénomène. Trois ans plus tôt, un maçon âgé des *Amis Philanthropes*, qui était resté fidèle à la foi catholique mais refusait d'abjurer sa qualité maçonnique sur son lit de mort, se voyait refuser l'extrême onction et, ensuite, le clergé refusait aussi les obsèques religieuses que ses descendants avaient demandées. Aussi, les francs-maçons bruxellois offraient eux-mêmes un encadrement collectif à ses funérailles et, de manière encore modeste mais néanmoins bien éloquente, donnaient un cachet maçonnique à l'évènement. Le cercueil était orné du tablier, du baudrier et des insignes maçonniques du défunt. Derrière le corbillard, les maçons bruxellois formaient un cortège funèbre strictement rangé, tout en portant des branches de cyprès et des immortelles. Arrivés au cimetière de Saint-Josse, tous se revêtaient de leur tablier que, jusqu'alors, ils avaient portés sous leurs manteaux. Ainsi, devant la tombe entr'ouverte, l'hommage funèbre recevait un cérémonieux propre. Les orateurs restaient assez modérés par rapport à l'Eglise, mais de par les honneurs explicites rendus à la fermeté du décédé, on laissait entendre toutefois que l'on ne se laisserait point intimider sur ce plan.²⁵

Avec Verhaegen, on se trouve 20 ans plus tard et dorénavant le caractère de l'enterrement civil s'était modifié. Maintenant, c'était le mourant lui-même qui avait refusé les funérailles religieuses. Même l'option d'une alternative protestante n'était pas de mise : il n'y a pas la moindre indication que Verhaegen l'aurait contemplée. Les structures ecclésiastiques et leur rôle social étaient défiés directement. Les loges supportaient les frères qui refusaient les sacrement et elles le faisaient publiquement. Notons d'ailleurs que les obsèques de Verhaegen étaient sans doute l'expression la plus importante de ce phénomène mais qu'elles n'étaient certes pas les seules : l'année précédente, des funérailles civiles d'un franc-maçon namurois avaient mené à une manifestation similaire.

Le refus des sacrements et le choix en faveur d'un tel rituel d'opposition²⁶ étaient, certes, des signes d'un grand courage personnel que pas tous les maçons avaient²⁷. Que c'était une

²⁵ *Annuaire maçonnique du Gr. : Or. : de Belgique, pour l'an de la V. : L. : 5846* (Bruxelles, 1846), 57-63.

²⁶ Le genre étant analysé notamment dans: E. Fureix, "Un rituel d'opposition sous la Restauration : les funérailles libérales à Paris (1820-1830)", *Genèses. Sciences sociales et histoire* XLVI, n. 1 (2002) : 77-100.

²⁷ Il est frappant que le bourgmestre bruxellois Fontainas, qui décéda quelques mois plus tard, se verrait, lui, bel et bien enterré avec un service à l'église. Détail piquant: lors de cette cérémonie religieuse, Pierre Van Humbeeck, successeur de Fontainas en tant que Vénérable de la loge *Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis*, prononcerait un hommage funèbre au contenu hautement maçonnique en présence du clergé. Le texte du rite funèbre maçonnique –où le fils de Fontainas, lui-même aussi maçon, était présent– ne relatait pas ce qui s'était passé autour du lit de mort, mais laisse entendre implicitement que Fontainas n'avait pas suivi l'exemple de Verhaegen, et avait donc consenti à l'intervention ecclésiastique. Les mots de l'Orateur Bergé –qui parlait du "*triomphe de nos adversaires*"– et une note en bas de page –qui disait qu'il n'importait guère quelle "*religion positive*" était suivie par

preuve d'une grande animosité contre l'Eglise, c'est certain. Or, le souhait de Verhaegen de mourir sans sacrements et de se faire enterrer civilement n'étaient aucunement l'expression d'une « *world view* » sans Dieu, sans être suprême, d'une philosophie athée, comme la bonne presse cléricale l'affirmait. Déjà pendant les funérailles mêmes, cela pouvait s'observer. La plupart des oraisons funèbres n'effleuraient pas le sujet délicat du double refus de Verhaegen, mais il y avait des exceptions, d'abord dans les mots prononcés par le représentant du Grand Orient belge, Louis Defré,²⁸ futur fondateur et président de la *Libre Pensée*, et dans ceux d'un représentant des étudiants de l'ULB, Hector Denis,²⁹ encore inconnu à cette époque, mais déjà le libre penseur radical qu'il serait toujours. S'il n'y avait aucune référence religieuse ou spirituelle dans le discours du jeune Denis, cet autre libre penseur, Defré, offrait une approche de la mort qui exprimait une vision spiritualiste : « *Ce maçon qui, guidé par le principe de cette morale, a pratiqué la fraternité, la charité et la tolérance, a vu arriver la mort avec calme, car la Providence sourit à ceux qui ont été utiles à leurs semblables.* » Dans le même registre, citons aussi le bourgmestre Fontainas,³⁰ franc-maçon lui-même : « *Dans un monde meilleur, tu jouis de la félicité réservée au juste.* » Ou encore, de façon plus nette, le recteur de l'ULB, Roussel : « *Que le juge souverain des pensées et des actions humaines, l'arbitre suprême et tout-puissant du bien et du mal, que Dieu reçoive cette belle âme en sa sainte et douce miséricorde.* »³¹ Les divers termes référant à « la providence », à « l'âme », au « monde meilleur », à un « juge souverain » etc. prouvent qu'on n'avait point à faire à des athées, mais à des hommes qui pensaient en termes d'un au-delà, d'une force suprême qui savait faire le partage entre le bien et le mal, une force qui jugeait et qui surtout récompensait le bien. Si un groupe déterminé de francs-maçons – bien souvent des personnages en vue, comme Goblet d'Alviella³² – avaient échangé le

un maçon, pour autant qu'il ne l'imposait comme la seule véritable à autrui – laissaient deviner que la question avait suscité quelque discussion. Voir : *Tracé des honneurs funèbres rendus à la mémoire du Fr. : André Fontainas* (Bruxelles, 1864), 7-9, 19.

²⁸ Louis Defré (1814-1880), avocat et publiciste (il écrivait sous le pseudonyme de Joseph Boniface), bourgmestre d'Uccle (1864-1872, 1879-1880), était député libéral (1858-1880). Il était membre des *Amis Philanthropes* depuis 1858. Voir : *Biographie Nationale*, I, kk. 386-388; A. Erba, *L'Esprit laïque en Belgique sous le gouvernement libéral doctrinaire (1857-1870)* (Louvain, 1967), 121-129; J.-L. De Paepe & C. Raindorf-Gérard (dir.), *Le Parlement belge, 1831-1894*, 135.

²⁹ Hector Denis (1842-1913) était sociologue, professeur et recteur (1892-1894) de l'ULB. Ce libre penseur militant serait député socialiste pour Liège de 1894 à 1913. Voir : *Biographie Nationale*, XXIX, kk. 542-550.

³⁰ André Fontainas (1807-1863), avocat, échevin (1846-1859) et bourgmestre (1860-1863) de Bruxelles, conseiller provincial (1860-1863) et député libéral (1849-1850). Il fut initié aux *Amis Philanthropes* en 1833 mais s'affiliait en 1839 aux *Vrais Amis de l'Union*, où il serait Vénérable de 1845 à 1855. Il jouait un rôle essentiel dans la fusion de cet atelier avec *Les Amis du Progrès* et devenait à nouveau Vénérable de cette loge importante. Voir *Biographie Nationale*, XLIII, 1983-1984, kk. 420-424; J.-L. De Paepe & C. Raindorf-Gérard (dir.), *Le Parlement belge, 1831-1894*, 308-309.

³¹ *Indépendance Belge*, 11 décembre 1862, 1-2.

³² Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925) était avocat et enseignait l'histoire des religions à l'ULB, où il serait aussi recteur (1896-1898). Il était conseiller provincial libéral (1872-1878), député (1878-1884) et sénateur (1892-1894, 1900-1925), finalement ministre dans le cabinet de guerre (1916-1918). Il était initié chez *Les Amis Philanthropes* en 1870, Vénérable (1879-1881, 1892-1894), fondateur de la loge *Les Amis Philanthropes nr. 2*, Grand Maître du Grand Orient de Belgique (1884-1886) et Souverain Grand Commandeur du Suprême Conseil du rite écossais (1889-1925).

catholicisme pour un protestantisme libéral, il était nettement plus fréquent de trouver ce déisme ou même un spiritualisme encore plus vague. C'est précisément cette vision de la vie et de la mort qui prédominerait dans la tenue funèbre que *Les Amis Philanthropes* organisaient dans leur temple en 1863 pour commémorer Verhaegen, leur Vénérable décédé.

Le rite funèbre maçonnique A : la pratique symbolique

Cette cérémonie était intéressante pour plusieurs raisons³³. En effet, ce rituel n'est qu'un exemple d'un genre assez fréquemment employé en Belgique dans le long XIXe siècle. Pour notre analyse, nous avons sélectionné une dizaine de ces cas, allant de 1812 jusqu'en 1926. Il s'agit presque toujours de rites funèbres pour un maçon individuel, généralement pour des hommes bien célèbres. Si les noms des décédés honorés dans les plus anciens de nos rituels (des tenues funèbres de la loge gantoise *Le Septentrion* en 1812³⁴, en 1833 et 1835,³⁵ voir de la loge bruxelloise *L'Espérance* en 1824)³⁶ sont peu connus, les autres se lient à des hommes d'importance dans l'histoire politique de la Belgique. Nous mentionnions déjà Verhaegen et hormis celui-ci nous disposons aussi de textes rituels pour le bourgmestre bruxellois Fontainas (en 1863),³⁷ pour Léopold de Saxe-Cobourg, premier roi des Belges (en 1866),³⁸ pour le député libéral Ernest Allard³⁹ (en 1878),⁴⁰ pour l'ancien ministre de l'instruction publique Pierre Van Humbeeck⁴¹ (en 1890),⁴² pour le bourgmestre libéral de Saint-Gilles-lez-Bruxelles Maurice Van

Voir : *Biographie Nationale*, XLI, 1979-1980, kk. 822-828; J.-L. De Paepe & C. Raindorf-Gérard (dir.), *Le Parlement belge, 1831-1894*, 324.

³³ Elle est relatée in extenso dans : *Cérémonie funèbre en mémoire du Fr. : Pierre Théodore Verhaegen* (Bruxelles, 1865).

³⁴ *Pompe Funèbre du T. : C. : F. : Vande Weghe, M. :, Or. : De la R. : L. :, en instance, du Septentrion, à l'O. : De Gand, Célébrée le 20^e jour du « e mois de l'an de la V. : L. : 5812* (Gand, 1812).

³⁵ Livre d'architecture *Le Septentrion* (Gand), 5829-5834, Tenue 1^e jour 2^e mois 5833, ff^o 104 e.s., MADOC, Fonds Moskou, 114-1-628; Livre d'architecture *Le Septentrion* (Gand), 5834-5837, Tenue 16^e jour 2^e mois 5835, ff^o 16 e.s., ibidem, 114-1-629.

³⁶ *Tracé de la fête funèbre célébrée par la R. : L. : de L'Espérance à l'Or. : de Bruxelles, le 13^{me} jour du 2^{me} mois de l'an de la v. : Lum. : 5824 (13 avril 1824. S. : V. :)* (Bruxelles, 1824).

³⁷ *Tracé des honneurs funèbres rendus à la mémoire du Fr. : André Fontainas* (Bruxelles, 1864).

³⁸ *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg, 1^{er} Roi des Belges, protecteur de la franc-maçonnerie nationale* (Bruxelles, 1866).

³⁹ Ernest Allard (1840-1878), avocat, conseiller communal libéral (des 1871) et échevin (1877-1878) de Bruxelles, député (1876-1878). Il était le Vénérable des *Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis* de 1875 jusqu'à sa mort. Il publia des écrits importants sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Voir: *Biographie Nationale*, XXIX kk. 55-57; J.-L. De Paepe & C. Raindorf-Gérard (dir.), *Le Parlement belge, 1831-1894*, 3.

⁴⁰ *Tracé de la cérémonie funèbre célébrée à la mémoire du T. : C. : F. : Ernest Allard, Vén. : M. : de la R. : L. : des Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis à l'Or. : de Bruxelles, le 30^e j. : 9^e m. : 5878* (Bruxelles, s.d.).

⁴¹ Pierre Van Humbeeck (1829-1890), avocat, député libéral (1860-1884), le premier à être ministre de l'instruction publique en Belgique (1878-1884), conseiller communal à Bruxelles (1884-1890), membre actif de la *Ligue de l'Enseignement*, Vénérable des *Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis* (1863-1869) et Grand Maître du Grand Orient de 1869 à 1871. Plus tard, il serait Grand Commandeur du Suprême Conseil du rite écossais. Voir : *Biographie Nationale*, XXVI, kk. 438-440; J.-L. De Paepe & C. Raindorf-Gérard (dir.), *Le Parlement belge, 1831-1894*, 581-582.

Meenen⁴³ (en 1909),⁴⁴ et puis, finalement, celui pour la coryphée maçonnique Eugène Goblet d'Alviella (en 1926).⁴⁵

Dans les premiers rituels, la structure n'est pas encore complètement stabilisée, mais après cette phase, à part quelques variations, tous ces rituels suivent une même trame, que l'on peut diviser en trois grandes parties qui sont rythmées par toutes sortes d'oraisons funèbres sur lesquels on reviendra. L'on sait bien peu de choses sur les origines de ce type de tenue funèbre. Presque toutes les encyclopédies maçonniques restent quasi muettes à leur sujet.⁴⁶ Il n'y a que Lennhoff et Possner, toujours un peu plus profonds que les autres, qui nous apprennent qu'une première tenue funèbre se serait passée dans une loge à Hambourg en 1757, mais ils n'en disent guère plus.⁴⁷ Cela n'empêche que ce type rituel a dû être assez important. Les divers ouvrages qui publiaient des allocutions maçonniques de circonstance montrent fort bien que l'oraison funèbre était un genre en vue,⁴⁸ notamment d'un point de vue littéraire.⁴⁹ D'autre part, on peut déduire de la structure même du rituel qu'il y eut une forte influence des initiations aux grades de Maître et de Prince Rose-Croix. Les sources les plus anciennes ne sont pas toujours aussi explicites quand à la dimension motorique du rituel et nous ne pouvons dès lors que présupposer que sa forme était quelque peu uniforme alors. Ce que nous savons par contre, c'est que, lors de la fusion des régions belges avec les Pays-Bas (1815-1830), l'obédience de l'époque a tenté de généraliser la pratique des tenues funèbres.⁵⁰ Est-ce que cette initiative centrale a promu une forme stable de ce rite ? C'est bien possible : il est clair, en tout cas, que les rituels ultérieurs ont peu changé.

⁴² *Cérémonie funèbre du 21 décembre 1890 en mémoire du F. : Pierre Van Humbeeck, 33e, Ven. : Gr. : Comm. : du Sup. : Cons. : de Belgique, Ancien Gr. : Maît. : Nat. : du Gr. : Or. : de Belgique, Ancien Vén. : Maît. : de la R. : L. : « Les Vrais Amis de l'Union et du Progrès Réunis »* (Bruxelles, 1891).

⁴³ Maurice Van Meenen (1848-1909) était avocat. Il était conseiller communal libéral à Saint-Gilles des 1879, échevin de l'instruction publique (1881-1893, 1896-1900) et bourgmestre (1893-1896, 1900-1909). Il avait été initié aux *Amis Philanthropes* et passa plus tard aux *Amis Philanthropes n° 2*. Il était Grand Maître adjoint du Grand Orient.

⁴⁴ *Cérémonie funèbre du 12 décembre 1909 en mémoire du T. : C. : F. : Maurice Van Meenen, Vén. : Maît. : de la R. : L. : Les Amis Philanthropes n° 2, Gr. : Maît. : Nat. : Adj. : du Gr. : Orient de Belgique* (Bruxelles, 1909).

⁴⁵ *Cérémonie funèbre du 16 mai 1926 à la mémoire du T. : R. : et T. : Ill. : F. : comte Goblet d'Alviella, Souv. : Gr. : Comm. : ad vitam, S.l., s.d.*

⁴⁶ L'article dans le dernier dictionnaire important de langue française est assez décevant, malgré la qualité généralement haute des contributions à cet ouvrage. Voir : J. Lalouette, « Funérailles », in E. Saunier (dir.), *Encyclopédie de la franc-maçonnerie* (Paris, 2000), 326-328.

⁴⁷ « Trauerloge, Trauerarbeit », in E. Lennhoff & O. Posner, *Internationales Freimaurerlexicon*, Zürich, 1932, p. 1591. Même le Mackey reste fort obscur quant aux origines du rituel. Voir : « Sorrow lodge », in A.G. Mackey, *An Encyclopedia of Freemasonry and its Kindred Sciences* (New York / Londres, 1916), Volume 2, 701.

⁴⁸ Que l'on ne consulte que la collection publiée dans : *L'Orateur franc-maçon ou choix de discours prononcés à l'occasion des solennités de la maçonnerie, relatifs au dogme, à l'histoire de l'Ordre et à la morale enseignée dans ses ateliers; recueillis par l'auteur du Manuel maçonnique (Vuillaume)* (Paris, 1823), 84-164.

⁴⁹ On doit référer surtout à l'exemple classique, c'est-à-dire l'oraison funèbre « *Rede zum brüderlichen Andenken Wielands* », prononcée dans la loge *Amalia* de Weimar en 1830 par Goethe pour son ami Christoph Martin Wieland, décédé en 1813. Goethe écrivait d'ailleurs un poème sur la loge funèbre. Voir : J.W. van Goethe, *Poetische Werke* (Berlin, 1960), Volume 1, 527-528.

⁵⁰ Livre d'Architecture Le Septentrion (Gand) 5816-5828, Tenue 28° jour 8° mois 5818 (MADOC, Fonds Moskou), 114-1-627.

Comment se présentaient-ils alors ? Sans entrer dans tous les détails, les rituels funèbres prenaient la forme qui suit.

Dans sa forme pure, le rituel se développait dans trois temples. Comme on peut s'y attendre, le premier était tout drapé de noir. Après l'habituelle ouverture des travaux, la partie intéressant commençait. Après quelques mots d'introduction du Vénérable Maître, celui-ci demandait à l'Orateur de faire son devoir. L'Orateur invitait alors aux hommages funèbres pour le frère défunt. Immédiatement, le passage à l'orient éternel était évoqué. Dans les premières versions, le Vénérable commandait l'appel des noms de tous les membres, jusqu'au nom du décédé. Là, le Couvreur ou le Frère Terrible répondait que le Frère n'était plus. Plus tard, la chaîne d'union était formée, mais elle était interrompue à un certain point. Le Vénérable Maître faisait circuler les mots de l'année, qui ne pouvaient donc revenir. Dans un premier temps, la mort inévitable de tout homme était évoquée par une formule spécifique, que l'on interrompait en sonnant le glas. Ensuite, le Vénérable invitait les frères à passer au rituel funèbre au sens stricte. Ainsi, les frères quittaient le premier temple, dirigés par le Vénérable et les deux Surveillants, devancés par les bannières drapées, en route vers un deuxième temple connexe, dite la salle du tombeau. Dans les exemples plus récents, les travaux en salle du tombeau se déroulaient dans le même temple que l'ouverture –sans doute pour des raisons pratiques. Toutefois, les phases du scénario ne changeaient point.

Cette salle du tombeau était tout aussi sombre et souvent on y trouvait sur les murs des guirlandes noires et blanches et des larmes couleur d'argent. L'orient était caché par un drap noir. Dans la tenue pour Verhaegen, le temple était faiblement illuminé par neuf chandeliers avec trois chandelles jaunes chacun. Une lampe sépulcrale était attachée au plafond. Dans les rituels ultérieurs, cet emploi particulier des chandelles semble avoir disparu. Au fond de la salle du tombeau se trouvait un catafalque, que parfois on nommait « le mausolée », avec une urne ou une espèce de sarcophage dessus. Dans plusieurs rituels, le catafalque est gardé par un nombre de maçons pourvus d'épées. Parfois, ils portaient les décors de Maîtres Elus des Neuf. Auprès du catafalque était posé un petit autel, sur lequel on voit trois vases, remplis respectivement avec du vin, du lait et de l'eau. Il s'y trouvait aussi au moins un récipient avec des grains d'encens. Sur ce même autel, ou parfois aussi devant le catafalque, se trouvait un trépied avec une sorte de vasque dans laquelle brûlait une flamme.

Dans ce deuxième temple, l'évocation de la mort pouvait varier, mais en tout état de cause, le Vénérable Maître et les Surveillants appelaient une nouvelle fois le défunt et constataient à nouveau son décès. Dans les premiers rituels, ce moment se marquait explicitement par l'acte de renverser et d'éteindre un flambeau. Par après, cet élément disparaissait, mais il revenait dans le dernier rituel étudié. Ensuite, l'Orateur demandait les hommages traditionnels. Ces hommages consistaient d'une sorte de sacrifice de l'eau (symbole de pureté), du vin (symbole de la force) et du lait (symbole de l'honnêteté). Tout de suite après, on brûlait les grains d'encens. Dans quelques rituels, pendant que ces sacrifices étaient faits, le Vénérable et ses Surveillants faisaient trois fois le tour du catafalque. Après, le tombeau était fermé rituellement.

Avant la fermeture même, se produisait ce qu'on appelait « l'invocation ». Dans les premiers rituels, on en appelait au Grand Architecte pour que le frère décédé soit récompensé, parce qu'il était un juste. Plus tard, cette invocation devenait plus rare, elle devenait aussi plus vague, sans pour autant perdre des petits traits spiritualistes.

Une fois l'invocation prononcée, le Vénérable Maître et les Surveillants procédaient donc à la fermeture de la tombe, en donnant trois coups assourdis sur le catafalque, avec les trois « adieu », les trois « gémissons » et les trois « espérons ». Avec cette expression d'espérance, une grande tournure scénique se produisait et menait à la troisième partie du rituel. En effet, après la prononciation des trois « espérons », le drap qui couvrit l'Orient était écarté. Ainsi s'ouvrait ce que l'on appelait alors le « temple de l'immortalité ». Logiquement, le noir n'y était plus, ni le catafalque par ailleurs. Au centre se trouvait par contre un buste⁵¹ ou une peinture du décédé. Immédiatement, le Vénérable proclamait que les espérances avaient été remplies et que le frère était devenu « immortel », bien que le contenu de ce mot ne se montrait pas du constant, comme on verra. Normalement, c'était à ce stade que les discours les plus importants et les plus révélateurs se prononçaient, des discours qui nous apportaient quelque chose de plus qu'un simple hommage. C'est surtout à ce moment que l'Orateur ou d'autres intervenants, selon le cas, expliquaient et interprétaient le rituel et formulaient les approches plus élaborées de la vision maçonnique sur la vie et la mort.

A plusieurs occasions, on se servait de musique, parfois dans la salle du tombeau, mais presque toujours dans le temple de l'immortalité, normalement avec un hymne à l'immortalité. Dans tous les rituels, on offrait des fleurs (des immortelles, surtout), des branches d'acacia ou de palme, parfois aussi des épis de blé. Dans les rituels plus récents, le temple de l'immortalité était le lieu où se passait une sorte de purification collective, quand les maçons présents, parfois en chaîne d'union, promettaient d'oublier tout injure qu'ils auraient entendu d'un d'eux. Quelques tenues faisaient aussi un rappel explicite de l'initiation au premier degré. Dans les premiers rituels, on évoquait la mort symbolique dans le cabinet de réflexion. Cela ne se faisait plus dans les rituels plus récents, mais on référéait tout de même au serment que le décédé avait fait à cette occasion. A une occasion, on combinait ceci avec une lecture des préceptes maçonniques avec la question réitérée si le décédé avait bien suivi le précepte cité. Puis on procédait à la fermeture des travaux, que l'on avait ouverts à minuit plein et que l'on fermait à l'aurore : ainsi les phases sombres et illuminées se reflétaient aussi dans les temps symboliques.

En référant à l'approche structuraliste des rituels, on pourrait, décidément, interpréter ces tenues funèbres comme des représentations du mythe fondamental de la franc-maçonnerie, c'est-à-dire le narratif « fort » de l'homme qui meurt fidèle à ses principes et qui se trouve ressuscité ou immortalisé par les forces jointes de ses frères : c'est le narratif d'Hiram Abiff, du Christ ou de Jacques de Molay, mais les noms comptent peu en fin de cause. La structure du rituel en appelle pourtant à un schéma qui va au-delà du narratif et qui peut donner sens aux processus

⁵¹Dans le cas de Léopold Ier, c'était même une grande statue, une copie de la statue bien connue, en Belgique, de la main du sculpteur et franc-maçon Guillaume Geefs.

ritueliques que nous avons évoqués. Retournons donc à Victor Turner et la différence qu'il fit entre rites curatifs et rites de passage. La tenue funèbre était en première instance un rituel des vivants pour les morts et, à ce niveau-là, on peut qualifier l'ensemble, en effet, de rite de passage. Dans le premier temple, l'absence d'un chaînon était constatée, dans le deuxième on faisait le deuil et on fermait la tombe, et dans le troisième temple on agrégeait le mort en lui donnant un nouveau statut « d'immortel ». Le défunt était en quelque sorte enlevé de la chaîne d'union horizontale (la communauté maçonnique vivante) pour le placer, après une phase liminale où il avait un statut effectivement ambigu, dans la chaîne d'union verticale qui liait les maçons vivants avec ceux qui les avaient précédés ou qui leur succéderaient. Mais la tenue funéraire était aussi un rituel des vivants pour les vivants. La rupture dans la chaîne d'union – dans son acception « horizontale » – était d'abord constatée et consécutivement réparée par des gestes symboliques : la communauté retrouvait son unité et la scellait par un nouveau pacte de fraternité. Il nous apparaît donc qu'il s'agit de plus qu'une performance relatant un narratif fort. Les couches de signification superposées semblent avoir eu une composante affective assez importante : si l'on peut difficilement sonder les sentiments un ou deux siècles post factum, il nous semble néanmoins que le fait que, dans les livres d'architecture, les rituels funèbres se trouvaient reproduits avec un détail inégalé nous offre une indication d'un impact qui ne se limitait guère au niveau rationnel. Regardons maintenant quelles interprétations les participants donnaient eux-mêmes à ces rituels funèbres.

Le rite funèbre maçonnique B : la dimension exégétique

Il y a une corrélation évidente à faire entre cette mise en scène rituelle et la doctrine maçonnique – dans les années 1860 on parlait même explicitement du « dogme maçonnique » – de l'immortalité de l'âme. C'est le cas, décidément, des premiers rituels et l'on pourrait même avancer que les conflits avec l'Eglise autour des funérailles civiles renforçaient la dimensions exégétique de ces rites. Alors, qu'est-ce qu'en disaient les maçons de l'époque qui intervenaient pendant ces rituels, les Orateurs en premier lieu ? Quand on lit le rituel pour Verhaegen, il est frappant comment le thème de l'acceptation sereine de la mort et le refus du catholicisme à l'heure ultime étaient liés intimement. La mort serait-elle la chose tellement affreuse, se demandait le Vénérable Maître Ferréol Fourcault⁵², si effrayante comme c'était présenté par « *une religion dont, presque tous ici, nous avons appris à balbutier les préceptes en même temps que nous essayions de prononcer le nom du Gr(and) Arch(itecte) de l'Un(ivers) ?* »⁵³. Le

⁵² Ferréol Fourcault (1825-1895) descendait d'une famille bourgeoise de Charleroi. Il avait été militaire d'abord (il était mentionné comme « capitaine d'état-major »). Dès 1859, il dirigeait les sociétés bruxelloises dont sortirait finalement la fameuse fonderie *Compagnie des Bronzes*. Il était aussi conseiller communal progressiste à Schaerbeek et conseiller provincial pour le Brabant. Il appartenait aux *Amis Philanthropes* et était aussi Grand Secrétaire du Grand Orient de Belgique dans les années 1860. Voir : G. Kurgan-Van Hentenrijk, S. Jaumain, V. Montens (eds.), *Dictionnaire des patrons en Belgique. Les hommes, les entreprises, les réseaux* (Bruxelles, 1996), 284.

⁵³ *Cérémonie funèbre en mémoire du Fr[°] Pierre Théodore Verhaegen*, 21.

Vénéralable comparait la mort avec un spectre, qui n'avait l'aspect effrayant que de loin et qui disparaissait dès qu'on l'approchait. Selon lui, Verhaegen ne craignait pas la mort, parce que la mort ne serait pas la fin et aussi parce que l'au-delà ne serait pas effrayant pour le juste. Ceci expliquerait son attitude à l'heure ultime : « *il ne concevait pas que le souverain arbitre des hommes pût les juger autrement que par la balance de leurs oeuvres terrestres. Sa raison se refusait à croire que pour mourir et se sauver dans l'éternité il fallait l'accomplissement d'une formule et l'intervention d'un homme. Il répugnait surtout à ce cérémonial extrême qui, accepté pour calmer des consciences alarmées, n'est pas moins le signe d'une défaillance à la dernière heure ou celui d'un vain consentement arraché par l'obsession à une volonté à demi évanouie. Il s'était promis de ne paraître devant l'Eternel qu'avec le seul cortège de ses actions et de ses vertus. Dans le recueillement suprême de sa conscience il s'était senti sans reproches. Il avait jugé qu'il ne pouvait mieux mourir qu'en restant fidèle à lui-même, et il s'est avancé vers l'Infini avec un calme et une sérénité antiques ... C'est ainsi qu'il nous a quittés.* »⁵⁴ Comme on le constate, la rupture avec le catholicisme laissait intacte un spiritualisme, où l'être suprême pouvait être nommé par tout individu selon sa conscience, mais qu'en maçonnerie on qualifierait en dernière instance comme le Grand Architecte de l'Univers.

Cette approche était aussi liée à une justice suprême qui récompenserait le juste. Écoutons encore une fois la rhétorique de Fourcault dans ce rituel de 1863 : « *Douce et consolante philosophie, religion mélancolique des Maç(ons), redis nous que l'âme ne s'éteint pas à la mort ; que si la matière rendue à sa source ne fait que changer de forme pour demeurer active et toujours en mouvement dans l'ordre matériel de la nature, l'âme appartenant à l'ordre immatériel, ne cesse pas plus qu'elle d'exister, qu'elle fait comme elle, qu'elle retourne vers sa source pour être livrée à d'autres destinées ! Confirmez-nous cet attachant spiritualisme qui fait d'une partie de nous-même un être immortel et impérissable et qui nous porte à rêver que, par le jeu d'une suprême justice, cette mystérieuse destinée des âmes est d'une splendeur et d'une béatitude proportionnées au bien qu'elles ont inspiré ou accompli dans leur passage à travers ce monde* ». ⁵⁵

Un fait tout aussi intéressant, c'est le lien fait par Albert Lacroix⁵⁶, l'Orateur dans ce même rituel, entre cette vision sur l'immortalité et une vision d'homme tout à fait prométhéenne : « *Oui, nous sommes éternels, nous sommes immortels, non point matériellement, mais spirituellement. Où commençons-nous en effet? Où finissons-nous? Nulle part. Et la grandeur même de l'homme résulte pour moi précisément de ce qu'il participe par son essence de l'infini et de l'éternel* ». ⁵⁷ Là aussi se trouvait la signification de la succession des temples. Pour Lacroix,

⁵⁴ *Ibid.*, 22.

⁵⁵ *Ibid.*, 39-40.

⁵⁶ Albert Lacroix (1834-1903) éditeur, journaliste et publiciste, érudit, ami d'importantes figures littéraires comme Victor Hugo (Lacroix avait publié ses *Misérables*) ou Camille Lemonnier. Cet éditeur démocrate publia les oeuvres de Marnix, Proudhon, Michelet, Lautréamont, Sue, Zola et beaucoup d'autres. Voir : *Nouvelle Biographie Nationale*, VIII, k. 223; A. Erba, *L'Esprit laïque en Belgique*, 573-577.

⁵⁷ *Cérémonie funèbre en mémoire du Fr. : Pierre Théodore Verhaegen*, 43.

le sens dans l'existence humaine trouverait là son fondement. Sans cela, la vie serait complètement absurde, plus, elle serait pure souffrance pour l'homme : « *Il y a là un haut enseignement philosophique, une consolante promesse, une douce espérance, un sérieux encouragement pour nous tous* », affirmait-il. Ce même Lacroix puisait dans cette vision un optimisme émancipateur, une assurance sans bornes : « *Le secret que cherchait Prométhée, nous l'avons trouvé* », affirmait-il. « *Nous avons dérobé le feu au ciel, et le limon sous nos mains s'est pétri et l'argile a reçu le souffle et la transformation de la vie ! Nous sommes tout-puissants, nous n'avons sans doute pas atteint encore les bornes dernières de l'horizon sans fin qui nous appartient. Elles reculent devant nous à mesure que nous avançons, mais nous continuons ailleurs notre oeuvre interrompue ici bas. Nous nous frayons lentement le chemin de l'infini. Nous y atteindrons* ». ⁵⁸

Pour l'image que se faisaient ces maçons de l'homme, ces éléments avaient des implications essentielles. Dans cette philosophie, l'homme ne serait pas un être passif, un objet subordonné à un quelconque bon plaisir divin, mais bien un être autonome, responsable de ses actes et qui, en dernière instance, n'en répondrait qu'à lui-même. La rupture avec le catholicisme ne pouvait guère être plus explicite. Citons, de regain, l'Orateur Lacroix : « *Je dis que nous ne répondons de nos actes qu'à nous-mêmes, que nous sommes nos propres prêtres et nos propres dieux, et que la création toute entière, si vaste qu'elle soit, ces mondes harmoniquement rangés et se développant dans l'espace, que tout cela c'est la vie universelle dans laquelle circule la grande âme des choses. Je dis et je crois que nous parcourons une série sans fin d'existences, toujours travaillant, toujours à la poursuite d'un grand but, attirés par la vérité comme par une force magnétique. (...) Qui donc jettera encore le cri de l'impuissance, qui osera parler encore de la fragilité humaine. Moi je proclame et je célèbre la grandeur de l'homme et son immortelle puissance. (...) Christ nouveau, chaque homme sort du tombeau pour s'élancer plus haut. La mort prépare sa transfiguration* ». ⁵⁹

La tenue funèbre pour le roi Léopold de 1866 était dans la même lignée. Ce qui frappe dans ce rituel-ci, c'est la connotation politique donnée à cette même doctrine de l'immortalité de l'âme. Par l'invocation de la vie de Léopold, on y dessinait une image tout à fait manipulée de ce premier roi des Belges comme un grand protagoniste de principes constitutionnels, comme un homme qui comprenait les aspirations libérales du peuple belge, comme « *un aristocrate par les manières et libéral par le cœur* », comme un homme qui combattit les principes de 1789 mais qui, de par son expérience anglaise et par la maçonnerie, en arrivait à défendre ces mêmes principes, bref, Léopold y recevait un profil dont on peut bien douter qu'on le prenait très au sérieux à l'époque. Mais surtout ce qu'en disait le Grand Orateur du Grand Orient, Louis Defré, dans ses conclusions, était fort savoureux. En effet, Defré y introduisait une espèce de petite pièce de théâtre dans laquelle le roi Léopold se rendait au temple de l'immortalité où il rencontrait les « *grandes figures de la nation* », surtout ceux qui avaient combattu pour sa liberté

⁵⁸ *Ibid.*, 45-46.

⁵⁹ *Ibid.*, 46.

et qui seraient donc « *les premiers apôtres et grands martyrs de son indépendance* ». C'étaient les figures emblématiques d'Agneessens, défenseur des corporations bruxelloises dans le XVIII^e siècle, le calviniste Marnix de Sainte-Aldegonde, grande figure de la lutte contre les espagnols au XVI^e siècle, Artevelde, le défenseur des corporations gantoises du XIV^e siècle, et même Ambiorix, une sorte de Vercingétorix national de la Belgique.

Alors, dans cette histoire que racontait Defré, Léopold, une fois arrivé parmi ses précurseurs, devisait avec eux sur sa politique tellement libérale, et c'était Marnix de Sainte-Aldegonde qui lui répondait : « *Léopold, nous comprenons à votre langage combien vous avez mérité les acclamations de votre peuple. Sous un roi constitutionnel comme vous, il était aussi libre que sous la meilleure des républiques, et il trouvait dans votre personne si bien apprécié (sic) par les puissances européennes, une garantie de sécurité. Vous avez été mieux qu'un Roi, vous avez été un philosophe et vous parlez comme parlent Socrate et Platon. Comme elle est vraie cette parole, si les rois savaient combien il ont intérêt à rendre leurs peuples heureux ! Philippe II qui régnait de mon temps doit envier votre sort. Il est là de l'autre côté, dans une sphère sombre et humide que les rayons du soleil n'ont jamais éclairé. Ses jours et ses nuits s'y consomment en vains regrets d'avoir régné sur la Belgique sans y avoir semé le bien. Tout le mal qu'il a fait à notre patrie si belle, si prospère, il l'éprouve, il le sent ; il en pleure. Près de lui se trouve l'instrument de son fanatisme, le duc d'Albe et les membres de son tribunal de sang. Ils sont encore sous la terreur des cris d'indignation du peuple ; car les crimes commis sur la terre les poursuivent ici. Le sang d'Egmont et de Horn les étouffe. Parfois le duc d'Albe et ses complices sortent de leur immobilité et se dressent comme des furies vengeresses, reprochant à Philippe II sa cruauté sanguinaire. Alors ce roi, autrefois si puissant et si redouté, se lamente, sanglote et accuse Rome de l'avoir poussé dans la voie du fanatisme religieux où il a commis tant de crimes. De son temps, sur la terre, Rome était toute-puissante, mais ici, contre l'éternelle justice de Dieu Rome ne peut rien.* »⁶⁰ Après cela, Defré mobilisait encore les héros italiens — Dante et le comte Cavour notamment— pour présenter la liberté de la Belgique et la liberté italienne comme étant des victoires sur ce seul et même ennemi éternel, l'Eglise catholique. Toute la doctrine de l'Eglise sur la punition divine était donc en quelque sorte employée en miroir pour mettre cette même Eglise catholique dans le banc des accusés, la justice divine étant du côté du patriotisme libéral, punissant ses ennemis, la perfide Rome avant tout autre.

Si, déjà dans les années 1860, cette rhétorique de l'immortalité n'évoquait plus chez tous maçons la même acceptation (le rite pour Léopold provoqua même un incident avec la loge *La Constance* de Louvain, qui contestait directement la tonalité spiritualiste), les années 1870 annonçaient un glissement plus significatif. Cela ne saurait surprendre, comme c'était aussi l'époque où l'invocation du Grand Architecte et l'emploi du volume de la loi sacrée devenaient

⁶⁰ *Cérémonie funèbre en mémoire du Frère Léopold de Saxe-Cobourg*, 25.

facultatifs pour les loges du Grand Orient de Belgique.⁶¹ Ce glissement ne marquait aucunement l'introduction d'un athéisme officiel, mais pour ce qui est des tenues funèbres, une tonalité agnostique, voire éclectique devenait de plus en plus générale. Cela s'observait par exemple déjà dans la tenue pour Ernest Allard, qui se situait donc en 1878.

De l'immortalité, certes, on en parlait encore. Nous n'avons qu'à citer le Vénérable Maître Emile Hanssens⁶² : « *la partie matérielle de son existence a été rendue à la mère commune, à la terre ... mais l'âme, l'esprit de l'homme de bien, du grand citoyen, du parfait maçon, nous reste !* »⁶³ Cette citation nous montre l'évocation béate d'un motif ancien, mais il était plus vague que dix ans auparavant. Ce glissement se constate encore mieux quand, un peu plus loin dans le rituel, l'Orateur Van Driessche⁶⁴ prononçait un hommage funèbre et intégrait dans sa rhétorique des fragments du testament philosophique qu'Allard avait rédigé quelques années plus tôt (et qui, dans le genre, était une petite perle)⁶⁵. Van Driessche s'exprimait ainsi : « *Tel fut Ernest Allard, 'qui n'éprouva point le besoin d'aborder le problème insoluble de l'origine et de la fin de l'homme, pour qui le fait de son existence dans l'humanité fut une raison suffisante d'accomplir ses devoirs envers ses semblables et envers lui-même ; pour qui la mort n'avait rien d'effrayant, puisqu'il comprenait qu'elle est le sort commun de tous les êtres organisés', qui dans sa mort même, nous a donné l'exemple d'une fermeté inébranlable, d'un stoïcisme digne de l'antiquité, qui a su mourir comme il avait vécu, en homme libre, en penseur affranchi, en vrai maçon !* ».⁶⁶

La même sonorité domine les mots du Vénérable Maître après l'ouverture du temple de l'immortalité : « *La mort n'est donc pas l'heure de la destruction, mais bien celle de la régénération. L'idée à laquelle l'homme a consacré ses forces et sa vie, ne meurt pas avec lui. Elle passe dans l'esprit de ceux qui demeurent, de sorte que rien ne se perd. Loi consolante et suprême : elle proclame la solidarité et la responsabilité du genre humain. Au lieu de cette sinistre chaîne des morts qui épouvantait le moyen-âge, elle noue la chaîne des vivants.* »⁶⁷ Immédiatement après ces mots du Vénérable, l'Orateur intervient à nouveau avec des mots que nous retrouverons presque toujours, sous une forme quelconque, dans les rituels plus récents. Je les cite : « *Notre M(aître), auquel nous venons de rendre les derniers hommages funèbres, est*

⁶¹ Sur ce problème, voir : J. Lemaire, "L'abandon du Grand Architecte de l'Univers par le Grand Orient de Belgique", in C. Porset (éd.), *Studia Latomorum & Historica. Mélanges offerts à Daniel Ligou* (Paris, 1998), 295-311.

⁶² Emile Hanssens (1833-1883), avocat, était député libéral pour Bruxelles (1882-1883). Voir : J.-L. De Paepe & C. Raïndorf-Gérard (dir.), *Le Parlement belge, 1831-1894*, 338.

⁶³ *Tracé de la cérémonie funèbre célébrée à la mémoire du T : C : F : Ernest Allard*, 11.

⁶⁴ Emmanuel Van Driessche (1824-1897) était instituteur de formation et devenait par après enseignant de Néerlandais à l'athénée de Bruxelles. Il était le représentant typique du flamingantisme libéral de la capitale belge. Il était actif dans plusieurs associations de cette tendance, dont la section locale du *Willemsfonds*. Il était proche des progressistes et se trouvait aussi impliqué dans les activités de la *Ligue de l'Enseignement*. Voir : *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, 986-987.

⁶⁵ A comparer donc avec : *Ernest Allard. Sa vie, sa mort, ses funérailles* (Brussel, 1879), 47-48.

⁶⁶ *Tracé de la cérémonie funèbre célébrée à la mémoire du T : C : F : Ernest Allard*, 18.

⁶⁷ *Ibid.*, 21.

*passé à l'immortalité : il vivra dans ses oeuvres que nous avons pris l'engagement solennel d'achever et qu'il est de notre devoir de communiquer, de transmettre aux générations futures ... ».*⁶⁸ Ainsi, de l'immortalité de l'âme, il ne restait donc guère plus que la continuité de la mémoire, de l'oeuvre et des idées du frère défunt. On est donc confronté à une espèce de changement de paradigme maçonnique, sans pour autant nous trouver devant une rupture brutale. Plutôt est-il ainsi que les grandes questions sur la vie et la mort sont laissées ouvertes. Le même constat peut se faire dans les rituels qui venaient après celui d'Allard.

Ainsi, la tenue funèbre que le Suprême Conseil organisait pour Van Humbeeck en 1890. Quand le Lieutenant Grand Commandeur De Mot, après avoir vainement appelée le frère décédé, demandait au Frère Second Grand Surveillant ce qu'il savait de l'Illustre Grand Commandeur Van Humbeeck, le surveillant répondait : *"Vén(érable) Lieut(enant) Gr(and) Comm(andeur), vous me posez là une question à laquelle je ne puis répondre, car c'est l'insoluble problème de la vie et de la mort"*.⁶⁹ Cela est bien clair pour ce qui de l'état des esprits. Néanmoins, il restait des traces qui montraient que nous n'avons pas à faire avec une inspiration univoque et encore moins avec des attitudes explicitement athées. L'invocation du Suprême Architecte restait présent –il ne pourrait en être autrement auprès du Suprême Conseil– mais cela se faisait en des termes qui étaient bien loin des approches anciennes. Citons par exemple l'invocation, qui reviendra en termes parallèles dans les rites pour Van Meenen en 1909 et pour Goblet en 1926 : *« Pouvoir mystérieux,⁷⁰ qui te manifestes comme ordre dans l'espace et dans le temps, nous te donnerons aucun nom, car tu échappes à toute définition; nous ne t'adresserons aucune prière pour changer le cours des choses, même en présence de cette tombe entr'ouverte, car le cours des choses c'est la loi même de ton Etre. Mais nous ne pouvons t'identifier avec le bien suprême qui se manifeste dans le monde moral comme dans le monde physique, sans que nous reconnaissons aussitôt dans l'apparition d'hommes comme celui dont nous déplorons la perte, une nouvelle preuve de ton existence, une nouvelle confirmation de ton activité bienfaisante. Nous n'ignorons pas que marcher sur leurs traces est le seul moyen de nous rapprocher de toi, car le tribut que tu exiges n'est pas une vulgaire et stérile adoration, mais un labeur incessant pour préparer l'avènement de ton règne par le triomphe de la Justice et de la Vérité ».*⁷¹

On ne donnait donc plus de réponses, mais on se limitait à suggérer des possibilités, ainsi que le remarquait l'Orateur, un peu plus loin dans la tenue pour Van Humbeeck: *« La Maçonnerie Ecossaise enseigne l'existence d'un Suprême Architecte et la survivance du principe qui constitue l'homme. S'il est quelque part un asile où la vertu échappe aux atteintes de la mort, là se retrouvera notre Grand Commandeur, que ce soit dans les espaces de l'Univers ou dans le*

⁶⁸ *Ibid.*, 22.

⁶⁹ *Cérémonie funèbre du 21 décembre 1890 en mémoire du F. : Pierre Van Humbeeck*, 15.

⁷⁰ Plus tard on dira : « énergie mystérieuse ». Voir : *Cérémonie funèbre du 16 mai 1926 à la mémoire du T. : R. : et T. : Ill. : F. : comte Goblet d'Alviella*, 10.

⁷¹ *Cérémonie funèbre du 21 décembre 1890 en mémoire du F. : Pierre Van Humbeeck*, 26-27.

coeur du Maçon! »⁷² L'oraison du Grand Orateur du Grand Orient de Belgique, qui parlait après celui du Suprême Conseil, faisait apparaître encore plus explicitement que l'homme ne survivait que dans son exemple et dans ses oeuvres. Ce dernier motif était très présent dans la tenue pour Van Meenen en 1909, quand le Grand Orateur mettait en avant l'absence de peur pour une punition dans l'au-delà tout comme l'absence d'un désir ardent et égoïste de la récompense.

Le dernier rituel de la série apporte un texte très riche, qui mettait de nouveau l'accent sur la pluralité des interprétations de la mort et de ce qui viendrait après, pluralité qui reflétait l'universalité de la maçonnerie. Le Grand Commandeur était d'ailleurs très explicite sur le fait que cette pluralité était une chose fort bonne : *« il n'y a pas lieu de le regretter, non seulement parce que la présence simultanée de ces doctrines divergentes atteste l'esprit de tolérance qui imprègne le lien maçonnique, mais encore parce qu'elles concourent à maintenir, parmi les Maçons, ce parfum de mysticisme qui est le sel de la Maçonnerie. Si nos rituels proclament l'immortalité de l'âme, ainsi qu'ils proclament l'existence du Gr(and) Arch(itecte), le Rite Ecossais Ancien et Accepté n'en laisse pas moins à chacun de ses membres le droit d'interpréter ces termes comme il l'entend, sans qu'il prenne parti entre leurs interprétations. Il se contente d'accepter, comme base de son enseignement symbolique, la continuité de la vie humaine, sans faire sien aucun des systèmes qui prétendent tracer la géographie de l'autre monde, décrire la situation de ses habitants, fournir les moyens d'entrer en communication avec eux en vue d'améliorer leur sort, d'obtenir leur concours ou de les interroger sur ce que nous ignorons. (...) (L)a divergence des opinions n'est un obstacle ni pour la communauté du but ni pour l'association des efforts lorsqu'il s'agit de rechercher le vrai et de faire le bien. »*⁷³

Conclusions

Il est frappant de constater quel contraste marque le rituel funèbre des francs-maçons belges du long XIXe siècle, contraste entre une stabilité relativement grande de l'action symbolique d'une part et les transformations importantes au niveau de la dimension exégétique d'autre part. En effet, la doctrine de l'immortalité de l'âme devenait de plus en plus vague ou se trouvait même contestée. La pluralité des visions ou même l'agnosticisme avançaient de façon parallèle, parfois, ça et là, avec une pointe athée, jamais fort explicitée. Ainsi, la dimension exégétique du rite funèbre maçonnique révèle une transformation capitale dans le « *world view* » maçonnique, même si ce message était porté par des actes symboliques qui avait servi d'autres regards. Pourrait-on alors avancer –comme certains auteurs le feront certainement– qu'il s'agissait de la transformation d'un rituel dans une cérémonie, parce que le facteur transcendantal disparaissait ? La distinction ne nous apparaît pas comme très utile. En effet, le processus rituel, dans l'acception turnerienne, continuait à remplir son rôle entier, même si un changement profond s'opérait dans la relation entre les signes et leur signification. La référence à un narratif

⁷² *Ibid.*, 28.

⁷³ *Cérémonie funèbre du 16 mai 1926 à la mémoire du T. : R. : et T. : Ill. : F. : comte Goblet d'Alviella*, 6.

fort ne changeait point et, même si on ne le liait plus à une vision déiste sur l'immortalité, l'action symbolique des francs-maçons dans le rite funèbre continuait à donner, par la séquence « ségrégation – liminalité – agrégation », une nouvelle place, un nouveau statut au maçon décédé. Le déplacement symbolique du défunt de la chaîne d'union horizontale vers la chaîne verticale restait une donnée essentielle, non seulement en tant que rite de passage pour le défunt, mais tout aussi bien comme rituel curatif pour la communauté des vivants qui s'était trouvée blessée dans ses liens d'amitié. Que ce déplacement se lisait en termes de l'immortalité de l'âme ou par contre en termes agnostiques comme un acte qui situait le maçon mort dans une tradition significative pour tous les francs-maçons importe peu, quand on les interprète de la perspective du besoin rituel d'un groupe.

Il est tout à fait évident que le glissement dans la dimension exégétique des rituels funèbres ne peut se comprendre en dehors des confrontations entre la franc-maçonnerie belge et l'Eglise catholique, surtout parce que cette confrontation s'est jouée si âprement sur le thème de la mort. L'Eglise catholique a elle-même fait de la « hora mortis » un moment de lutte essentiel, puisqu'elle l'avait proclamée comme l'heure de la vérité. Des hétérodoxes de tout genre, et bien entendu aussi les francs-maçons belges, l'avaient fort bien compris. S'ils ne choisissaient pas une alternative protestante, et tel était le cas pour la très grande majorité des maçons de ce pays, ils devaient construire eux-mêmes une forme d'agir social autour de la mort. Ainsi, mourir de manière autonome devenait l'acte émancipateur ultime, c'est-à-dire le dernier et le plus important en même temps. C'était le défi par excellence jeté devant l'Eglise catholique et son empreinte traditionnelle sur les existences. La mort devient une affaire personnelle, que le mourant allait mettre en scène lui-même, et sur laquelle l'Eglise ne pourrait plus intervenir par voie d'une pression morale et sociale. Le mourant se servirait d'autres formalismes (le testament surtout) pour imposer une commande autonome de ses derniers instants. En même temps, la structuration d'anciennes solidarités faisait place pour une nouvelle. Il importait dès lors de faire protéger le mourant dans ses heures ultimes par des gens d'une même opinion, qui devaient garantir la libre disposition du trépas et des obsèques. C'est effectivement cette transformation qui a si souvent mené à des confrontations amères, voir même traumatisantes autour des lits de mort d'esprits libres, confrontations qui ont bien fréquemment mené à balayer sous la moquette les volontés du moribond par ses descendants.

Dans cette zone de tension, les loges belges ont joué leur propre rôle à côté de ou même, parfois, avant les sociétés de libre pensée. La dimension rituelle de la franc-maçonnerie y était plus qu'un élément accessoire. Bien au contraire, elle était essentiellement porteuse de ces attitudes nouvelles. En tout cas, elle donnait à la franc-maçonnerie une position bien particulière dans la modernité et par rapport aux attitudes devant la mort que celle-ci semble avoir amenées. Louis-Vincent Thomas, que nous avons déjà évoqué comme un des plus perspicaces anthropologues de la mort, a fort bien remarqué cela : « *Seule, la franc-maçonnerie a conservé ses cérémonies secrètes, et c'est ce qui fait sa force. Par voie de conséquence, faute de soupapes de sûreté, privé de l'exutoire de l'imaginaire, l'homme d'aujourd'hui n'a que la ressource du*

refoulement avec tous les inconforts qu'il engendre. »⁷⁴ Dans le cadre d'un projet moderniste, la franc-maçonnerie belge, tout comme celle d'autres pays sans aucun doute, a su préserver une dimension rituelle qui permettait très explicitement de donner une place à la mort, plutôt que de l'escamoter. Le rituel n'y est pas une survivance archaïque : il a un rôle actif. Plutôt qu'être un frein à l'émancipation, il semble bien, du moins dans le cas étudié ici, constituer un facteur d'affranchissement, au-delà de son évident impact émotif. Sans doute, il sera un des défis de la recherche historique sur la franc-maçonnerie d'analyser plus en profondeur ce paradoxe du rituel.

Bibliographie

- Arditi, J., "Etiquette Books, Discours and the Deployment of an Order of Things", in *Theory, Culture and Society* XVI, n. 4 (1999).
- Ariès, P., *L'homme devant la mort* (Paris, 1977); *Images de l'homme devant la mort* (Paris, 1983).
- Beaurepaire, P. Y., *L'espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIIIe siècle* (Rennes, 2003).
- Cressy, D., *Birth, Marriage & Death. Ritual, Religion, and the Life-cycle in Tudor and Stuart England* (Oxford, 1999).
- Fuchs, W., *Todesbilder in der moderne Gesellschaft* (Frankfurt-am-Main, 1969).
- Fureix, E., "Un rituel d'opposition sous la Restauration : les funérailles libérales à Paris (1820-1830)", *Genèses. Sciences sociales et histoire* XLVI, n. 1 (2002).
- Kurgan-Van Hentenrijk, G., Jaumain, S. & Montens, V. (eds.), *Dictionnaire des patrons en Belgique. Les hommes, les entreprises, les réseaux* (Bruxelles, 1996).
- Lalouette, J. « Funérailles », in E. Saunier (dir.), *Encyclopédie de la franc-maçonnerie* (Paris, 2000).
- McManners, J., *Reflections on the Deathbed of Voltaire. The Art of Dying in Eighteenth Century France* (Oxford, 1975).
- Paepe, J. L. de & Raindorf-Gérard. C. (dir.), *Le Parlement belge, 1831-1894. Données biographiques* (Bruxelles, 1996).
- Porset, C. (éd.), *Studia Latomorum & Historica. Mélanges offerts à Daniel Ligou* (Paris, 1998).
- Turner, V., *The Ritual Process. Structure and Anti-structure* (Middlesex, 1974).
- Van Gennep, A., *Les rites de passage* (Paris, 1969 (1909)).
- Visceglia, M. A. & Brice, C., "Introduction: cérémonial en politique pendant la période moderne", in idem (eds.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe – XIXe siècle)* (Rome, 1997), 1-26 (Collection de l'Ecole Française de Rome, 231).

⁷⁴ L.-V. Thomas, *Mort et pouvoir*, 78.