

VOLTAIRE CRITIQUE DES PROPHÉTIES CHRÉTIENNES :
DÉSAVEU ET RECONNAISSANCE DE LA PENSÉE
CLANDESTINE

Sébastien Drouin

Dalhousie University (Canada)

On connaît les sentiments de Voltaire à l'égard des prophètes de l'Ancien Testament. Depuis tant d'années que les dix-huitiémistes consacrent leurs travaux à cette question, il serait bien malaisé de prétendre apporter quoi que ce soit de neuf à cet ancien débat. Aussi, cette étude ne portera qu'indirectement sur les sarcasmes de Voltaire à l'égard des prophètes. On se propose plutôt de mettre en évidence la façon dont il critique l'interprétation que les chrétiens firent des prophéties. Son refus des lectures de l'Ancien Testament pratiquées par les apôtres et les Pères de l'Église est solidaire d'un faisceau de mouvances qui proviennent tant de certaines formes d'exégèse rationnelle que de divers textes clandestins. La position de Voltaire face à l'interprétation allégorique de la Bible est à ce titre emblématique de celles des autres libres penseurs des Lumières : tout en s'enracinant dans une mémoire érudite près des hétérodoxies chrétiennes, Voltaire, comme les autres aventuriers de la libre pensée, donne à certaines hardiesses exégétiques ce tour mordant qui caractérise la critique des religions révélées au XVIII^e siècle¹.

Je n'insisterai pas ici sur la nature de l'exégèse allégorique, que l'on nomme aujourd'hui la typologie. On connaît les principes de cette herméneutique selon laquelle, depuis saint Paul, l'ancienne Loi devient un « type », une « figure » ou une « allégorie » de la nouvelle Loi instaurée par le Christ².

1 Parmi une vaste littérature, voir entre autres Marie-Hélène Cotoni, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, SVEC, 220 (1984) : « L'exégèse du Nouveau Testament dans l'œuvre de Voltaire : l'apostolat d'une civilisation », p. 306-365.

2 Sur cette question largement étudiée, on peut consulter l'intéressant essai d'Erich Auerbach, *Figura* (traduction de Marc-André Bernier), Paris, Belin, 1992 [1938].

Parce que les Pères de l'Église ont fait de l'Ancien Testament une immense préfiguration du Christ et, surtout, parce que ce principe interprétatif est fondé sur un sens d'accommodation qualifié d'arbitraire, la typologie ne présente plus rien de bien inspiré pour plusieurs érudits et libres penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles. C'est à ce titre qu'il est ardu de démêler ce que Voltaire tire des ouvrages d'érudition, ce qui provient du corpus clandestin et, enfin, ce qui lui appartient en propre, tant certains arguments circulent de livres en livres et d'auteurs en auteurs. La relative porosité entre certaines thèses de l'hétérodoxie religieuse et certains thèmes de la libre pensée rend d'emblée caduque toute tentative visant à chercher uniquement dans le corpus clandestin les sources des critiques de la typologie avancées par Voltaire.

30

Pour reconstituer la généalogie de cette critique, il faut néanmoins, passage obligé, revenir sur l'épisode des *Lettres philosophiques*. Dans la première édition, la suspicion de Voltaire à l'égard de l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament se manifeste déjà dans la fameuse lettre sur les *Pensées* de Pascal : « Que dis-je ? avec quel mépris et avec quelle indignation ne traitez-vous pas les oracles des païens, parce qu'ils avaient deux sens³ ! ». Toutefois, c'est davantage dans les éditions qui suivent, comme l'a écrit Marie-Hélène Cotoni, « [qu']il développe et aiguisé sa critique des preuves traditionnelles : le raisonnement sur le sens mystique et le sens littéral des prophéties est complété⁴ ». Dans l'édition de 1739, Voltaire poursuit en effet son raisonnement : « Comment donc une prophétie qui n'aura pas été réellement accomplie deviendra-t-elle vraie dans un sens mystique ? Quoi ! de vraie, vous ne pouvez pas la rendre fausse ; et de fausse, vous pourriez la rendre vraie ? Voilà une étrange difficulté⁵ ». Cet ajout au texte initial montre bien que la réflexion de Voltaire sur le double sens des prophéties était peut-être bien plus achevée que ce qu'il ne le laissa d'abord paraître. C'est de la période comprise entre le retour d'Angleterre et le séjour à Cirey que proviennent les premières critiques de la typologie qui atteindront les proportions que l'on sait dans l'*Examen important*, paru en 1766, mais qui constitue une refonte de ses recherches faites à Cirey. Or, à la fin des années 1730, Voltaire n'est pas, loin s'en faut, le seul à condamner les principes de la typologie : tous les grands déistes ont mis en œuvre une critique de ce système. Norman Torrey, jadis, a tant bien que mal tenté de montrer l'influence du déisme anglais, notamment l'influence de Collins, sur la lecture que Voltaire fait des prophéties. Bien qu'il ait lu et annoté les deux ouvrages majeurs de Collins sur la question,

3 Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. Raymond Naves, Paris, Garnier, 1988, p. 155.

4 M.-H. Cotoni, *L'Exégèse du Nouveau Testament*, op. cit., p. 312.

5 Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. Gerhardt Stenger, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006, p. 248. Il s'agit d'une variante qui ne figure pas dans l'édition précédemment citée.

A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion (1724) et *The Scheme of Literal Prophecy considered* (1727)⁶, Voltaire, pour N. Torrey, n'aurait finalement pas utilisé les arguments de Collins contre la faiblesse des prophéties réputées pour annoncer le Christ⁷. René Pomeau, dans sa grande étude sur *La Religion de Voltaire*, a montré que M^{me} du Châtelet et son ami avaient en leur possession l'*Examen de la religion*, les *Discours sur les miracles* de Woolston et *Christianity as Old as Creation* de Tindal. R. Pomeau se demandait également si Voltaire ou M^{me} du Châtelet avait consulté Collins ou quelque autre déiste afin de contester les interprétations traditionnelles des prophéties. Il montra comment Émilie tira profit de l'ouvrage de Tindal⁸. Ira O. Wade, pour sa part, dans *The Intellectual Development of Voltaire*, a lu le *Sermon des cinquante* en regard de l'*Examen de la Bible*⁹, et il a noté des ressemblances d'ordre stylistique et lexical entre les deux textes. Bertram Eugene Schwarzbach a de son côté invité à la prudence sur ce point, en rappelant que les différents textes de l'*Examen de la Bible* « ont pu être écrits à Cirey par M^{me} Du Châtelet sans que leurs sources fournissent à Voltaire l'initiation à la critique biblique plus systématique qu'il acquerra finalement par des lectures dans Richard Simon, Jean Leclerc, Jean Astruc, et dans les traités clandestins qu'il commandera plus tard à Damilaville¹⁰ ». C'est dans ce contexte (et à la suite de ces intimidants prédécesseurs) que j'aimerais,

6 Voir *Bibliothèque de Voltaire : catalogue des livres*, Moscou, Leningrad, 1961, BV 820-821.

7 Norman L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, New Haven, Yale University Press ; London, Humphrey Milford ; Oxford, Oxford University Press, 1930, p. 37 : « In considering Collin's attacks against the Bible and established religion in connection with Voltaire, one must bear in mind again that fifty years separated the works of the two men, and that they were writing to entirely different audiences. The general ideas of Collin's attack, especially on the prophecies, are very largely to be found in Voltaire's works. As early as 1734, Voltaire wrote, concerning the *Pensées* of Pascal : "De toutes les prophéties qu'il rapporte, il n'y en a pas une qui puisse s'expliquer honnêtement de Jésus-Christ". This was exactly Collin's contribution to English deism ».

8 R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, A. Nizet, 1994 [1956], p. 173 : « Avant 1749, Voltaire a peut-être lu ce *Scheme* : est-ce Collins, citant Pascal, qui attirera son attention sur la faiblesse de l'argument tiré des prophéties ? Est-ce de Collins que vient telle assertion de la vingt-cinquième *Lettre philosophique* ? Mais entre le *Discourse of the Grounds*, le *Scheme of literal prophecy* et, d'autre part, l'*Examen*, les analogies qu'on peut remarquer sont lointaines, et aucun emprunt textuel ne prouve que M^{me} du Châtelet ait consulté les deux traités anglais. Au contraire elle a certainement utilisé les chapitres XII et XIII de *Christianity as old as Creation*, dans lesquels Tindal examine l'Écriture ».

9 I. O. Wade, *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 548-550.

10 B. E. Schwarzbach, « Les études bibliques à Cirey », *SVEC*, 2001:11, p. 30. B. E. Schwarzbach récuse la thèse de Wade selon laquelle l'*Examen de la Genèse* aurait pu influencer Voltaire : « La lecture critique des cinquante pages de Wade fait ressortir, à la vérité, quelques passages dont l'enchaînement des idées ou le vocabulaire suggèrent que Voltaire ait lu les

dans un premier temps, questionner la présence de certains arguments déistes contre l'interprétation allégorique que l'on trouve chez Voltaire et les lire en regard de l'*Examen de la Genèse*. Dans un deuxième temps, je considérerai la façon dont les rapports qu'entretient Voltaire avec l'exégèse allégorique se modifient au fur et à mesure que le déisme se voit contesté par l'athéisme.

De singulières critiques de la typologie se retrouvent à la fois dans l'*Examen de la Genèse* et dans divers textes de Voltaire. Je passe outre les contestations des principales prophéties devant annoncer le Christ, celles de Jacob, d'Isaïe et de Daniel notamment : on les retrouve dans trop de textes clandestins pour pouvoir déterminer quoi que ce soit de concluant à leur sujet. Si on considère certains exemples plus anecdotiques, dont l'étrangeté même les rend davantage signifiants, il devient toutefois plus aisé d'observer des recoupements entre les deux auteurs. À ce titre, je ne prendrai point position dans l'épineux débat qui cherche à savoir si Émilie influença Voltaire ou vice-versa. Dans combien de textes de Voltaire retrouve-t-on une allusion à Rahab, cette femme de mauvaise vie qui, dans le livre de Josué (Josué, 2, 18), suspend un tissu rouge à sa fenêtre pour faire signe aux hommes de Josué ? Voilà ce qu'il en dit dans l'*Examen important* :

Ceux qu'on appelle Pères de l'Église s'avisèrent d'un tour assez singulier pour confirmer leurs catéchumènes dans leur nouvelle créance. Il se trouva avec le temps des disciples qui raisonnèrent un peu : on prit le parti de dire que tout l'Ancien Testament n'est qu'une figure du Nouveau. Le petit morceau de drap rouge que mettait la paillardie Rahab à sa fenêtre pour avertir les espions de Josué, signifie le sang de Jésus répandu pour nos péchés¹¹.

M^{me} du Châtelet, pour sa part, insiste surtout sur la trahison de Rahab envers les habitants de Jéricho. Elle termine toutefois l'examen de ce passage en affirmant : « Au reste, cette Rahab étoit, selon les Peres, une figure de l'Église, et il n'y a personne qui ne s'en aperçoive à sa conduite¹² ». Pour Voltaire, Rahab préfigure la Passion ; pour Émilie, elle annonce l'Église : deux interprétations d'un même exemple de sens allégorique plutôt rare. Plus tard, dans *La Bible enfin expliquée*, Voltaire délaisse la critique de ce sens allégorique pour revenir au texte de l'*Examen de la Bible* : « Nous savons que le nouveau Testament

Examens, mais pas nécessairement à Cirey, ou, au contraire, que les *Examens* réfléchissent la langue et l'association d'idées de Voltaire ainsi qu'elles se manifesteront dans ses écrits ultérieurs » (p. 32).

11 Voltaire, *Examen important de milord Bolingbroke*, éd. R. Mortier, dans *Les Œuvres complètes de Voltaire* [désormais, *OCV*], t. 62, Oxford, Voltaire Foundation, 1987, p. 250.

12 Émilie du Châtelet, *Examen de la Genèse*, Médiathèque de l'agglomération troyenne, ms 2376, t. 2, f. 2.

compte cette Rahab, au nombre des ayeules de Jesus Christ ; mais il descend aussi de Betzabé & de Thamar, qui n'étaient pas moins criminelles¹³ ». Certes, voilà un sens forcé que Richard Simon avait déjà condamné dans *l'Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament*¹⁴. Or, Collins évoque également ce passage, comme le note N. Torrey, qui refuse d'avancer que Voltaire utilisait les œuvres du déiste : la thèse du Voltaire lecteur de dom Calmet emporte plutôt son adhésion¹⁵. Pourtant, dans son commentaire du deuxième chapitre du livre de Josué, le bénédictin n'évoque à aucun moment l'idée selon laquelle le cordon écarlate préfigure la Passion¹⁶. D'où vient donc cette idée, sinon de textes déistes comme *Christianity as Old as Creation* et *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* de Collins, que Voltaire détient dans l'édition anglaise de 1737 et dans la traduction publiée par le baron d'Holbach en 1768¹⁷ ? Tindal cite certaines interprétations du livre de Josué faites par saint Irénée, mais il se contente d'affirmer que les trois espions entrant dans la maison signifient les trois personnes de la Trinité :

Thus the Fathers sufficiently acknowledg'd the Sovereignty of Reason, in allegorising away Matter of Fact, that were in truth, incapable of being allegorisd ; tho' that

- 13 Voltaire, *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S.M.L.R.D.P.*, Londres, s.n., 1777, p. 187.
- 14 Richard Simon, *Histoire critique des nouveaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, s.n., 1693, p. 3 : « L'Épître qui a été publiée sous le nom de S. Barnabé, & qui a été connue sous ce nom dès les premiers siècles de l'Église, ne contient presque autre chose que des interprétations mystiques, S. Clement s'est aussi conformé à l'usage de son tems, lors qu'il a parlé dans son Épître adressée à ceux de Corinthe du cordon de fil écarlate, que Raab donna pour signe aux Israélites, comme un type du sang de JESUS-CHRIST, qui devoit sauver tous ceux qui croient en Dieu ».
- 15 N. Torrey, *Voltaire and the English Deists, op. cit.*, p. 55 : « Collins speaks of the red colth of Rahab in his chapter "Typical or Allegorical reasoning defended against Mr. Whiston" but it is difficult to link the two passages. Voltaire had only to read Dom Calmet or numerous other Church writers to find a target or his ever ready critical wit. On the subject of Rahab, however, he quotes Collins gratuitously in *La Bible enfin expliquée, a work in which one would be surprised to find a bona fide quotation or attribution* ». Il est difficile de souscrire à l'interprétation que Torrey donne ici, lorsque l'on songe à l'utilisation que Voltaire fait de ces noms-paratonnerres que sont Bolingbroke, Collins, Du Marsais, Fréret, Boulainvilliers, etc.
- 16 Augustin Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Josué, les Juges et Ruth*, Paris, Pierre Emery, 1721, t. 2, p. 114 : « Si lorsque nous entrerons dans ce pays, vous mettez pour signal ce cordon d'écarlate ; si vous l'attachez à la fenêtre par laquelle vous nous avez fait descendre ; & que vous avez soin en même tems d'assembler dans votre maison votre pere & votre mere, vos freres & tous vos parens ». Dom Calmet commente comme suit : « Ce Cordon d'écarlate, ou ce ruban, ce fil, cette bordure d'écarlate. Il y en a qui croient qu'elle se sert d'une bande d'écarlate au lieu de corde, pour les aider à descendre, & qu'ils prirent cette même bande pour un signal. [...] Mais quelle nécessité d'employer un cordon de pourpre pour cela ? ».
- 17 Voir *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Berlin, Akademie-Verlag, puis Oxford, Voltaire Foundation, 1978, 6 vol., t. 2, p. 689-694.

is but running into one unreasonable thing, to get rid of another : and how can we depend on any thing said in the Scripture, if we can't on its Facts ? One wou'd think nothing was a plainer Fact, than that of Lot's lying with his two Daughters, yet S. Irenaeu allegorises That away ; and is so fond of Allegorism, that for the sake of it, he contradicts the Scripture, and says, "The Harlot Raab entertain'd three Spies, and had he not made them three, he wou'd have been at a loss, how to say, as he does, that this Harlot hid in her House, Father, Son and Holy Ghost"¹⁸.

L'exemple de Rahab laisse penser que Voltaire et M^{me} du Châtelet ont consulté Collins et Tindal dans leur retraite de Cirey, et que ces lectures leur ont donné un goût marqué pour la critique des sens allégoriques ridicules.

Passons rapidement sur le prétendu sens spirituel du Cantique des cantiques à propos duquel Voltaire, comme à peu près tout le monde au XVIII^e siècle, fait des gorges chaudes. Dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, il commente en ces mots un extrait de ce poème fameux :

34

Il faudrait traduire tout le cantique pour voir qu'il est un emblème d'un bout à l'autre ; surtout l'ingénieur dom Calmet démontre que *le palmier sur lequel monte le bien-aimé* est la croix à laquelle on condamna notre seigneur Jésus-Christ¹⁹.

M^{me} du Châtelet affirme, pour sa part, dans des termes très près de ceux de Voltaire : « Au reste, selon les Peres tout cela est très chaste, car *ces deux époux qui ont monté sur le palmier* représentent le sauveur qui monte à la croix, et les amours de l'époux et de l'épouse sont ceux de J.C. et de son Eglise²⁰ ». Inutile de dire que le bénédictin a bel et bien avancé cette interprétation²¹.

Un autre exemple m'apparaît révélateur du plus grand intérêt que Voltaire porte à la typologie après 1750, ceci peut-être à la suite d'une relecture de Collins, de Tindal, de Bolingbroke²², du *Testament* de Meslier (qu'il obtient

18 Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, introduction par John Vladimir Price, Routledge, Thoemmes Presse, 1995, p. 203. Tindal souligne.

19 Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, dans *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885 [désormais, M], t. 19, p. 522. Je souligne.

20 Émilie du Châtelet, *Examen de la Genèse*, *op. cit.*, t. 2, f. 161. Je souligne.

21 Augustin Calmet, *Commentaire littéral*, *op. cit.*, t. 5 (1726), p. 114 : « Je monterai sur le palmier, & j'en cueillerai les fruits, & vos mamelles seront comme des grappes de raisin ; & l'odeur de votre bouche comme celle des pommes ». Voici le commentaire « littéral » de Calmet : « Le Sauveur monte sur la croix & donne à son Eglise les dernières preuves de sa tendresse, & de son amour [...] ».

22 Henry St. John Bolingbroke, *Works*, « A letter occasioned by one of Archbishop Tillotson's Sermons », Hildesheim, Georg Olms, t. 3 (1968), p. 296 : « Now the language in wich this law was given, and in wich we must suppose that the histories and prophecies were written, as welle as the law, unlesse we suppose these to have been written in, or after the time of Esdras, is, the learned say, of all languages the most loose and equivocal ;

en 1742) ou bien de l'*Examen de la Genèse*²³. On se souvient peut-être de la vengeance qu'exerce le prophète Élisée sur des petits enfants qui l'ont moqué. M^{me} du Châtelet relève le fait ainsi :

On lit au ch. 23 [du quatrième livre des Rois] que les petits enfans *pueri parvi* ayant appelé Elisée *chauve*, Dieu à sa prière envoya des ours pour le dévorer, action assurément bien barbare²⁴.

Voltaire reprend à son compte l'anecdote dans le *Sermon des cinquante* et dans *La Philosophie de l'histoire*. Considérons d'abord le *Sermon des cinquante* dans sa prétendue édition de 1749, mais dont la véritable date d'impression serait de 1761. Le passage suivant, comme celui de Mme du Châtelet, est dénué de réflexions sur la typologie :

Ne nous appesantissons pas mes chers frères sur les barbaries sans nombre des Rois de Juda & d'Israël, sur ces meurtres, sur ces attentats toujours mêlés de contes ridicule[s]. Ce ridicule pourtant est toujours sanguinaire, il n'y a pas jusqu'au Prophète Elisée qui ne soit barbare. Ce digne dévot fait dévorer quarante enfans par des ours parce que ces petits innocens l'ont appelé *tête chauve*²⁵.

Plus tard, dans *La Philosophie de l'histoire*, il commente le texte en insistant désormais sur la recherche de sa signification allégorique, puisque le sens littéral choque particulièrement :

Nous n'approfondirons point quel est le type, quel est le sens mystique de ces quarante-deux petits enfants qui en voyant Élisée dans le chemin escarpé

and the style and manner of writting of the sacred authors, whoever they were, or whenever they lived, increase the uncertainty and obscurity even of any other language. How should it be otherwise, when the same passages may be taken in historical, mystical, literal and allegorical, senses [...] ? ».

23 Pendant la période qui précède l'*Examen important*, Voltaire ne publie aucune critique approfondie de la typologie, et il n'évoque jamais les déistes anglais dans sa correspondance. La parution en 1768 du *Discourse on the grounds and reasons of the Christian religion* dans la traduction du baron d'Holbach a-t-elle pu contribuer à ranimer son intérêt pour la typologie ? Chose certaine, Voltaire, dans sa correspondance, évoque Collins à seulement deux reprises, en 1771 et en 1773, bref après la traduction faite par d'Holbach. Il est à ce titre tentant de croire que certaines actions des prophètes que Voltaire a toujours jugé révoltantes sont, par la suite, plus susceptibles d'être ironiquement interprétées selon un sens typologique. Il faut également se souvenir que la *Défense de Milord Bolingbroke* date de 1752 : *Défense de Milord Bolingbroke, par le Docteur Good Natur'd Vellvisher, Chapelain du Comte de Chesterfield, traduit de l'Anglois*, Imprimé avec le permission des Supérieurs, novembre 1752. Voir *Bibliothèque raisonnée des ouvrages savans de l'Europe*, Amsterdam, J. Wetstein, janvier-février-mars 1753, p. 392-402.

24 Émilie du Châtelet, *Examen de la Genèse*, op. cit., t. 1, f. 99. Il s'agit ici de IV Rois, 2, 23-24.

25 Voltaire, *Sermon des cinquante*, s.l.s.n., 1749, p. 12. Voltaire cite sans doute de mémoire, car plus tard ses références sont plus exactes. Voltaire souligne.

qui conduit à Béthel, lui dirent en riant : *monte, chauve, monte* ; et de la vengeance qu'en tira le prophète, en faisant venir sur-le-champ deux ours qui dévorèrent ces innocentes créatures. Les faits sont connus, et le sens peut en être caché²⁶.

L'anecdote est la même, mais l'époque de rédaction diffère. Dans le premier cas, Voltaire, comme M^{me} du Châtelet, critique la morale de l'Ancien Testament et, dans le second, la méthode interprétative sur laquelle s'appuie le christianisme. Il en sera désormais ainsi dans le combat de Voltaire contre les prophètes et les prophéties. Dans le *Dictionnaire philosophique* tout comme dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, il manque rarement une occasion de dresser un réquisitoire contre la typologie.

36

C'est également à cette époque que Voltaire interprète l'exégèse allégorique comme étant une variante de l'allégorisme païen, idée qu'on ne trouve ni dans les *Lettres philosophiques*, ni dans le *Sermon des cinquante*, pas plus que dans l'*Examen important*. Voltaire, à partir des années 1760, associe l'exégèse allégorique chrétienne à diverses coutumes venues de la plus lointaine antiquité. Pour lui, comme pour Boulanger ou d'Holbach, la typologie provient directement de l'exégèse allégorique païenne. Dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, il dira ainsi, à l'article « Figure » :

On remarque très justement dans le grand Dictionnaire encyclopédique que plusieurs Pères de l'Église ont poussé peut-être un peu trop loin ce goût des figures allégoriques ; ils sont respectables jusque dans leur écart. Si les saints Pères ont quelquefois abusé de cette méthode, on pardonne à ces petits excès d'imagination en faveur de leur saint zèle. Ce qui peut les justifier encore, c'est l'antiquité de cet usage, que nous avons vu pratiqué par les premiers philosophes. Il est vrai que les figures symboliques employées par les Pères sont dans un goût différent²⁷.

« Dans un goût différent », certes, mais Voltaire procède néanmoins à des amalgames parfois étonnants entre divers synonymes d'« allégorie » afin

26 Voltaire, *La Philosophie de l'histoire*, éd. J. H. Brumfitt, OCV, t. 59, p. 237-238. Voltaire souligne. Voici la traduction donnée par dom Calmet : « Elisée vint de là à Béthel : & lorsqu'il marchoit dans le chemin, des petits enfans étant sortis de la ville, se railloient de lui en disant : Monte chauve, monte chauve. Elisée regardant, jetta les yeux sur eux, & les maudit au nom du Seigneur. En même temps deux ours sortirent du bois, & s'étant jettés sur cette troupe d'enfans, ils en déchirèrent quarante-deux ». Calmet prend la défense du prophète et soutient que « ces enfans n'étoient pas apparemment si petits » et qu'ils étaient « les fils des idolâtres de Béthel » (*Commentaire littéral*, éd. cit., t. 10, p. 419-420).

27 M, t. 19, p. 137. Voir aussi l'article « Père » de l'*Encyclopédie*, Neufchastel, 1765, t. 12, p. 340-341, à propos de Clément d'Alexandrie : « On trouve encore que les raisonnemens de ce Pere de l'Eglise sont d'ordinaire fort vagues, obscurs, fondés sur de pures subtilités, ou sur de vaines allégories, ou sur de fausses explications de passages de l'Écriture ».

de réduire précisément l'écart entre les « figures symboliques » païennes et chrétiennes. Toujours dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, il évoque par exemple ces « emblèmes typiques qui nous révoltent aujourd'hui, et qui exercent notre raillerie, mais qui paraissent communs et simples aux asiatiques²⁸ ». À la lecture de l'article « Élie et Énoch », il évoque Boulanger, ce « très savant homme [qui] a prétendu que ce sont des personnages allégoriques » (M, t. 18, p. 511). C'est que Voltaire a fait sienne l'histoire des religions qui érige le syncrétisme pagano-chrétien en un système au cœur duquel l'idée d'allégorie occupe un rôle central. À ce titre, ses considérations sur l'allégorie païenne ont nécessairement des conséquences sur son interprétation de la typologie.

J'en viens enfin à l'attitude de Voltaire face à l'exégèse allégorique et à la typologie lors de ses conflits avec la « Synagogue » holbachique. On connaît les tensions entre les athées de Paris et le patriarche déiste de Ferney²⁹. Voltaire ne peut souffrir les conséquences de l'athéisme, lequel conduit, selon lui, à la ruine de la morale et à celle de l'ordre social³⁰. C'est en se souvenant de ces fortes tensions au sein de la république des Philosophes qu'il faut lire les *Homélies* publiées entre 1767 et 1769. Voltaire, dans son combat contre l'athéisme, opère alors une volte-face vis-à-vis de l'interprétation de la Bible. Certes, il condamne, fidèle à lui-même, les applications d'événements de l'Ancien Testament à la vie du Christ, mais il prend désormais la défense du sens moral, variante voltairienne du sens tropologique traditionnel. Cela est particulièrement frappant dans la troisième des *Homélies prononcées à Londres*, « Sur l'interprétation de l'Ancien Testament », qu'il me semble judicieux de lire, par exemple, en regard du *Philosophe ignorant* (1766), dans lequel Voltaire, on s'en souvient, se fait l'apôtre de la morale et de la justice universelles :

La morale me paraît tellement universelle, tellement calculée par l'Être universel qui nous a formés, tellement destinée à servir de contrepoids à nos passions funestes, et à soulager les peines inévitables de cette courte vie, que depuis

²⁸ Article « Emblème », M, t. 18, p. 523.

²⁹ Sur cette question, voir, dans U. Kölvig et Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats* (Oxford, Voltaire Foundation, 1997, 2 vol.), la section 7 intitulée « Voltaire défenseur de Dieu », et notamment la contribution de Roland Mortier, « Ce maudit *Système de la nature* », t. 1, p. 697-704 : « Tout porte à croire que Voltaire a vu dans l'existence d'un dieu l'unique support solide des valeurs morales, et par là de l'ordre social et de la paix » (p. 698). R. Mortier donne comme exemples plusieurs textes dans lesquels s'exprime le déisme de Voltaire : le *Traité de métaphysique* (1737), la *Profession de foi des théistes* (1768), les *Lettres de Memmius à Cicéron* (1771) et l'*Histoire de Jenni* (1775).

³⁰ Sur ce point, voir Alain Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Les dix-huitièmes siècles », 2005, p. 236-262. Voir aussi René Pomeau, *La Religion de Voltaire, op. cit.*, p. 394-395.

Zoroastre jusqu'au lord Shaftesburi, je vois tous les philosophes enseigner la même morale, quoiqu'ils aient tous des idées différentes sur les principes des choses. Chaque nation eut des rites religieux, particuliers, et très souvent d'absurdes et de révoltantes opinions en métaphysique et en théologie. Mais s'agit-il d'être juste ? tout l'univers est d'accord [...] (OCV, t. 62, p. 88-89).

L'importance accordée à la morale dans *Le Philosophe ignorant* se redéploie dans l'interprétation de la Bible faite par Voltaire dans les années qui suivent. Il adopte désormais la traditionnelle lecture de l'Ancien Testament selon laquelle une « absurdité » doit être envisagée selon un sens allégorique. Or ce sens allégorique, pour Voltaire, ne correspond certainement pas au sens typique, aux préfigurations christiques, et encore moins au sens anagogique, mais bien au sens moral :

38

Mais dans quelque labyrinthe que se perdent les savants, pour expliquer ces choses incompréhensibles, il en résulte toujours que nous devons entendre dans un sens édifiant tout ce qui ne peut être entendu à la lettre³¹.

L'arbre de la science invite à considérer que « l'Esprit saint a voulu nous faire voir combien une fausse science est dangereuse, combien elle enfle le cœur, et à quel point un docteur est souvent absurde » (p. 466) ; la marque sur Caïn nous convie à ne pas condamner « nos frères aux plus épouvantables supplices, pour des causes légères » (p. 467) ; l'époque des patriarches, lors de laquelle Dieu se manifestait plus souvent aux hommes, nous rappelle « que nous sommes toujours en présence de Dieu, et que nous ne devons nous livrer à aucune action, à aucune pensée qui ne soit conforme à sa justice » (p. 469), etc. Le patriarche de Ferney a élaboré une exégèse qui s'intéresse moins aux incongruités pour servir désormais une apologie de la morale universelle :

Il est difficile, j'en conviens, de marcher dans ces chemins escarpés ; mais pourvu que nous apprenions à nous conduire dans le chemin de la vertu, qu'importe celui de la science ? [...] En un mot, que toutes les histoires de l'Écriture servent à nous rendre meilleurs, si elles ne nous rendent pas plus éclairés. Il y a, ce me semble, mes frères, deux manières d'interpréter figurément et dans un sens mystique les saintes Écritures : La première, qui est incontestablement la meilleure, est celle de tirer de tous les faits des instructions pour la conduite de la vie. [...] Lisons enfin la Bible dans cet esprit : Elle inquiète celui qui veut être savant ; elle console celui qui ne veut être qu'homme de bien. (p. 472)

Voilà une singulière volte-face de la part de l'auteur du *Sermon des cinquante*, qui ne voyait dans l'Ancien Testament que des crimes, et de la part de l'auteur

31 Voltaire, *Homélie prononcées à Londres*, éd. J. Marchand, OCV, t. 62 (1987), p. 464.

de l'*Examen important*, pour qui toute forme de lecture allégorique de la Bible repose sur des sens arbitraires et des impostures.

On pourrait énumérer sans fin les exemples de ridicules que Voltaire trouve à l'exégèse allégorique et qui s'apparentent à la littérature clandestine. Sa défiance envers la typologie demeure, toute sa carrière, sensiblement la même que celle de Challe, de Meslier, de Du Marsais, de Collins et même du baron d'Holbach. Établir des parallèles entre ces auteurs en se fondant uniquement sur leurs critiques des sens allégoriques de la Bible ne mènerait qu'à juxtaposer des interprétations des principales prophéties devant annoncer l'établissement du christianisme. Néanmoins, le génie littéraire de Voltaire aide ses commentateurs à trouver dans son œuvre des contestations du sens allégorique qui sont sans doute le fruit de son sens inné de la raillerie. On ne répètera pas ici sa fascination pour les interprétations allégoriques de la porte de l'arche de Noé données par saint Ambroise, ni l'insistance avec laquelle Voltaire et Émilie du Châtelet nous demandent la signification de certains passages d'Ézéchiel. Ce refus de l'intrusion de Dieu dans la rédaction de la Bible, bref ce déni de l'inspiration des prophètes, constitue un poncif de la littérature clandestine. La réaction exégétique de Voltaire face à la montée de l'athéisme militant nous montre toutefois un effet inattendu de sa fréquentation des textes clandestins : une réaction qui, malgré son enracinement dans le déisme, frôle parfois l'apologétique. Ainsi le rabbin, le pasteur, le patriarche, dans ses divers sermons et homélies, a pu tout à la fois dénoncer les excès de l'allégorisme biblique et se présenter comme le tenant d'une lecture morale de la Bible. Qui d'autre que Voltaire assume si bien un tel paradoxe ?