

EDITE PAR ALAIN DIERKENS, FREDERIC GUGELOT,
FABRICE PREYAT ET CECILE VANDERPELEN-DIAGRE

La croix et la bannière

L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles)

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES



PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS TOME XVII - 2007

Illustration de couverture

Saint Augustin d'Hippone (détail), auteur inconnu. Saint-Ghislain, Couvent des Sœurs de la Charité de Jésus et de Marie, XVII^e siècle. © IRPA-KIK, Bruxelles.

Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL)

Directeur : Jean-Philippe Schreiber

Directeurs-adjoints : Anne Morelli et Baudouin Decharneux

La croix et la bannière

**L'écrivain catholique en
francophonie (XVII^e-XXI^e siècles)**

Dans la même série

1. Religion et tabou sexuel, éd. Jacques Marx, 1990
2. Apparitions et miracles, éd. Alain Dierkens, 1991
3. Le libéralisme religieux, éd. Alain Dierkens, 1992
4. Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui, éd. Alain Dierkens, 1993
5. Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens, 1994
6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon, éd. Alain Dierkens, 1995
7. Le penseur, la violence, la religion, éd. Alain Dierkens, 1996
8. L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières, éd. Alain Dierkens, 1997
9. L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le *Syllabus* et leurs conséquences, éd. Alain Dierkens, 1998
10. Dimensions du sacré dans les littératures profanes, éd. Alain Dierkens, 1999
11. Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens, éd. Alain Dierkens, 2000
12. « Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002 (épuisé)
13. La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène, éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003
14. Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e-XIV^e siècle), éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2004
15. Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2005
16. Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2006

La croix et la bannière

L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles)

EDITE PAR ALAIN DIERKENS, FREDERIC GUGELOT,
FABRICE PREYAT ET CECILE VANDERPELEN-DIAGRE



Publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique – FNRS

ISBN 978-2-8004-1403-4

D/2007/0171/18

© 2007 by Editions de l'Université de Bruxelles

Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)

EDITIONS@admin.ulb.ac.be

www.editions-universite-bruxelles.be

Imprimé en Belgique

Note de l'éditeur de la collection

Alain DIERKENS

Le statut et les spécificités de « l'écrivain catholique » aux Temps modernes et durant l'époque contemporaine occupent depuis longtemps Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat et Cécile Vanderpelen. Tous trois ont organisé, sur ce thème, deux tables-rondes. La première s'est tenue au Centre interdisciplinaire d'études des religions et de la laïcité (CIERL) de l'Université Libre de Bruxelles le 17 septembre 2005 et s'intitulait « La croix et la bannière. Pour une définition de l'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XX^e siècles) ». La deuxième était organisée à Paris au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (le CEIFR, dépendant de l'École des hautes études en sciences sociales), le 13 mai 2006 ; elle s'intitulait, de façon plus générale, « L'écrivain catholique en francophonie ».

Bénéficiant du succès de cette double expérience, Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat et Cécile Vanderpelen ont alors conçu, avec l'appui du CIERL, le colloque international « La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XX^e siècles) », qui s'est tenu les 12, 13 et 14 octobre 2006, dans la salle Jean Baugniet de l'Université de Bruxelles. Ce sont les communications présentées à ce colloque qui forment l'armature du présent volume.

Pour d'évidentes raisons matérielles, toutes n'ont pas pu être publiées ici. Il en est également ainsi de la table-ronde organisée le dernier jour du colloque sous la présidence éclairée de Jean-Pol Hecq, autour du thème « Écrire aujourd'hui sous quelle inspiration ? ». Le panel était composé de Xavier Hanotte, Colette Nys-Mazure, Béregère Deprez et Luc Norin, tous écrivains belges.

Par ailleurs, dans le cadre de la préparation du colloque, Jean-Pol Hecq avait consacré une de ses émissions *Et dieu dans tout ça ? Le magazine des philosophies et des religions* (celle du dimanche 8 octobre 2006, diffusée par la RTBF radio La Première) à la question de savoir « Comment peut-on être écrivain et croyant aujourd'hui ? ».

Il avait réuni autour de lui Cécile Vanderpelen, Frédéric Gugelot, Roger Bichelberger (écrivain et président de l'Association des écrivains croyants d'expression française) et Gabriel Ringlet (prêtre, écrivain, journaliste et prorecteur de l'Université catholique de Louvain).

« La croix et la bannière » a bénéficié de l'aide financière de nombreuses institutions, à commencer par le CIERL et le CEIFR, déjà cités, mais aussi du Fonds de la recherche scientifique – FNRS, de la Communauté française Wallonie-Bruxelles, du Collectif interuniversitaire d'études du littéraire (CIEL) (ARC Communauté française Wallonie-Bruxelles, Université libre de Bruxelles et Université de Liège), mais aussi du recteur, du président et du doyen de la faculté de Philosophie et Lettres de l'ULB. L'organisation matérielle du colloque de Bruxelles a profité du travail impeccable de Carmen Louis et de Giuseppe Balzano. Nous les remercions très chaleureusement ainsi que les Éditions de l'Université de Bruxelles, Betty Prévost et, surtout, Michèle Mat.

Enfin, et à titre personnel, je voudrais dire le plaisir que j'ai eu à travailler avec Cécile Vanderpelen, Fabrice Preyat et Frédéric Gugelot. Il est rare de voir alliées à ce point compétence, efficacité, générosité et bonne humeur.

INTRODUCTION

Modes de vie, représentations et constructions de l'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles)

Frédéric GUGELOT, Fabrice PREYAT et Cécile VANDERPELEN-DIAGRE

Les textes ici rassemblés ont pour objet d'explorer l'identité de l'écrivain catholique selon une perspective diachronique et comparative. Afin de sortir d'une approche envisageant la problématique sous l'angle d'un engagement individuel unissant foi et littérature – qui privilégie une analyse des modes d'expression textuels de la transcendance sans considérer le contexte de leur énonciation –, ils tentent d'envisager l'articulation des concepts « écrivain » et « catholique » en prenant en compte leur dimension historique, sociologique et géo-politique. Pour évaluer ces déterminants, nous avons choisi de retenir pour nos études une inscription temporelle très large (XVII^e-XXI^e siècles) et de circonscrire un espace géographique recouvrant partiellement les frontières de la francophonie (Belgique, France, Québec, Suisse).

L'étude révèle certes des temporalités différentes mais atteste de nombreuses similitudes dans la nature des tensions générées par l'association des deux notions qui nous intéressent. Rien d'étonnant à cela : l'Église se compose d'une communauté unie qui fonctionne par delà les frontières. Cependant, force est de constater que, nulle part, ni « l'écrivain » ni « le catholicisme » n'existent. Sans cesse, les hommes et les femmes qui s'en revendiquent s'opposent pour imposer une définition de ces idéaux-types. Loin de constituer une revendication identitaire univoque, le qualificatif « catholique » accolé au substantif d'« écrivain » a suscité, depuis l'époque moderne, de nombreux débats consacrés tant aux représentations des littérateurs – à la construction par l'auteur d'une « image de soi » –, qu'à leurs pratiques littéraires.

Étudier les conditions d'émergence, les caractéristiques et les modes d'existence ou de transmission de la littérature catholique nécessite l'articulation de deux logiques : celle du « sous-champ » religieux – catholique –, d'une part ; et celle du champ littéraire, d'autre part. Phénomène spirituel, le catholicisme représente également un phénomène politique découlant d'un cadre institutionnel qui peut être relativement

indépendant de la croyance de l'individu. Un récit de conversion, par exemple, s'ancre simultanément dans les champs idéologique et esthétique ; il éprouve souvent des valeurs temporelles, patriotiques, et spirituelles et réclame une différenciation entre littérature d'engagement et littérature engagée. La revendication d'une identité catholique par un acteur du champ littéraire constitue-t-elle dès lors l'expression d'un *habitus* ou d'une *stratégie* ? *A contrario*, comment convient-il d'analyser une position catholique non explicitement revendiquée ? Sous quel angle considérer les situations régionales à l'exemple du Québec et le souci pédagogique et missionnaire d'auteurs prolixes, tel Adolphe Basile Routhier ? Ce courant s'est en effet développé au sein d'un État confessionnel où la notion d'« écrivain catholique » n'était présente qu'« en creux », et ce jusqu'à la « Révolution tranquille » des années 1960. Dans quelle mesure, enfin, une confession catholique suscite-t-elle *une* ou *des* écritures, *une* ou *plusieurs* formes de militantisme qui lui seraient spécifiques ? Quelles seraient leurs caractéristiques propres s'il faut distinguer l'« écrivain catholique », l'« écrivain spiritualiste ou croyant », en passant par la position médiane d'un « écrivain chrétien » ?

Qu'il s'érige en « convertisseur » d'un monde non uniformément christianisé ou qu'il pense sa position en termes de réaction à une société en voie de sécularisation, les postures de l'écrivain catholique impliquent de cerner tant son mode de vie, son ou ses modes d'expression, que ses modes de représentation. Pour les examiner, six directions, départageant des phénomènes en interaction, paraissent particulièrement fécondes.

L'autorité

Il s'agit sous ce prisme de prendre en compte un élément indispensable à la fonction de l'auteur, qui recouvre les domaines institutionnels, littéraires, politiques et religieux. Parmi plusieurs facteurs, les modifications du rapport de l'écrivain catholique à l'institution ecclésiastique restent primordiales. Au xvii^e siècle, l'écrivain catholique œuvre bien souvent à l'intérieur de l'Église qui lui octroie une reconnaissance presque immédiate. Sous l'Ancien Régime, l'écrivain-prêtre trouve dans sa position hiérarchique une légitimation évidente qui ne cessera pourtant d'entrer en conflit avec l'évolution de la société. Le combat mené entre Bossuet et Richard Simon à l'aube du xviii^e siècle témoigne de l'affrontement de valeurs divergentes. En 1702, le critique rationaliste défend, contre le parangon des vertus épiscopales et gallicanes, une séparation tranchée des acteurs sociaux – « évêque » *versus* « écrivain » –, signe de la dissociation des censures royale et épiscopale, souhaitée par les autorités civiles. L'anonymat de l'auteur, et son estompement progressif, révèle les tensions entre autonomie et reconnaissance de l'auteur face à l'autorité légitimatrice et les tentatives d'assujettissement de l'écrivain à une utilité publique. Au fil du temps, la littérature catholique finit par constituer une arme de reconquête, représentative de forces morales et sociales au sein d'un État déchristianisé. Elle est devenue en majorité le fruit d'auteurs laïcs, tel Chateaubriand, dont le prosélytisme se fit surtout sentir, au tournant du xix^e, puis du xx^e siècle, au gré d'une littérature de convertis ou d'un courant propagandiste missionnaire. Le prouve aussi la tentation de proposer une critique littéraire « toute catholique » qui hante d'abord Barbey d'Aurevilly, tandis

qu'elle revêt plus tard une forme collective avec la « Renaissance de la littérature catholique ».

Le corps

Le statut d'un « catholique écrivain » est porteur d'identité et de valeurs qui incluent autant qu'elles excluent. Un éclairage des conflits existant entre corps constitués (littérature, Église) et corps constituants, responsables de ces logiques d'incorporation ou d'exclusion, paraît primordial. Les crises de l'institution religieuse, les innovations individuelles, les prises de positions modernistes qui se heurtent à un discours traditionaliste, la subversion du discours officiel de l'Église, le rôle de l'Index, l'impact d'un facteur de transmission, au départ essentiellement apostolique, constituent autant d'ingrédients qui déterminent la position de l'écrivain. La querelle qui opposa la critique biblique de Richard Simon à la *Défense de la tradition et des saints Pères* de Bossuet eut ainsi des répercussions sur les intellectuels et les historiographes catholiques du xx^e siècle. Elle connut un regain de virulence dans l'affrontement de Paul Claudel et de Jean Steinmann. L'exemple plus tardif de l'abbé Jean Plauevent, qui connut une socialisation cléricale chancelante, est également éloquent. Il véhicula la critique d'une Église cléricalisée et fonda la maison d'édition du Seuil, façon différente de témoigner son attachement à la foi et à la littérature catholique. Les récits de « dé-conversion » qui opposent « foi authentique », personnelle, et « foi de l'institution » nourrissent de nombreuses similitudes avec les controverses bibliques du Grand Siècle. Ces textes prononcent la décrépitude de l'autorité, renversent la position dominante de l'institution ecclésiastique, se réapproprient les textes du culte et de la liturgie d'une façon personnelle ou en se référant aux méthodes philologiques d'application pour les textes profanes. Ces attitudes interpellent l'Église et la confrontent à la périlleuse autonomie du champ littéraire. Elles font ressortir le hiatus existant entre la voix de l'écrivain qui peut s'exprimer en son nom propre et livrer son « moi » dans l'écriture et la voix du catholique qui parle au nom d'une politique, d'une institution et d'une tradition.

L'adhésion

Il convient donc de ne pas laisser de côté l'exploration des modalités d'adhésion à la fois au catholicisme et à la littérature, entendus comme des principes générant tous deux de la « valeur », et saisir ce qui se joue au cœur de ces phénomènes d'adhésion. Ceux-ci sont primordiaux dans la construction de l'éthos de l'auteur et déterminent la réception de son horizon d'attente. Ainsi, voit-on aujourd'hui les intellectuels catholiques français chercher désespérément des personnalités capables de les fédérer, de les aider à accomplir l'apostolat auquel les pousse leur foi et à jouer les médiateurs entre les clercs – au discours théologique de plus en plus élargi et abscons – et les fidèles. D'autant qu'ils ne peuvent se reconnaître dans la nouvelle figure d'écrivain catholique que tente, par exemple, d'imposer Philippe Sollers, davantage motivé par les stratégies publicitaires de la distinction, que par une foi profonde. Se décèle dans ce cas particulier un phénomène plus général apparu avec l'avènement de la « fin des idéologies » amorcé dans les années 1970 et qui provoque la réticence des écrivains à s'afficher comme les porte-drapeaux d'une cause, moins pour les idées que celle-ci

charrie, que pour la dépendance inhérente au mécanisme d'adhésion qu'elle suppose. Les formules génériques passées dans la *doxa* invoquant « la crise de la littérature » et « la crise du catholicisme » nomment ce mouvement de déprise de l'individu des systèmes d'explication et d'interprétation du monde.

Les grands registres

Le catholicisme se différencie du protestantisme par une démarche amplificatrice. Deux logiques religieuses sont ainsi à l'origine de deux logiques littéraires antithétiques. Celle du catholicisme autorise une « écriture bourgeonnante » qui, depuis l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, à travers la patrologie et les développements de la mystique, octroie une reconnaissance et une valeur sacrée à un ensemble de textes produits, par rapport auxquels s'est largement définie la tradition consacrée de l'institution. Le catholicisme incite naturellement à poursuivre cette production et présente, dans le même temps, une capacité à intégrer un ensemble de textes marginaux. La patristique se révèle exemplaire de l'assimilation des œuvres profanes au profit de l'Église. Ces productions représentent un *corpus* énorme, à l'intérieur duquel s'observent des effets de série dans la mesure où elles reposent sur d'incontestables phénomènes de filiation. Au fil de cette tradition, il s'agit essentiellement de déterminer quels sont les cadres possibles à l'expression de la croyance. Une fois l'utilité de la littérature et du livre entérinée par le monde catholique, celui-ci recourut à des registres privilégiés tels que l'*argumentation*, la *polémique* ou la *séduction*. Si la controverse incarne presque un devoir du chrétien – Louis Veuillot parle de « vocation » et de « sacerdoce » de l'écrivain catholique –, qui lui permet non seulement d'assurer la distinction d'une doctrine mais aussi de se singulariser dans le champ littéraire par rapport à d'autres écrivains, les œuvres fictionnelles, en revanche, se veulent les plus séduisantes et les plus diffusées, mais elles sont également les plus ambiguës. Quel espace le catholicisme entend-il dès lors concéder à la fiction et à ses vertus cognitives ? Ne succombe-t-il pas trop souvent à la hantise de voir l'imagination supplanter la démonstration ? Les contes et les romans qui peuplent la littérature apologétique des Lumières illustrent particulièrement ces questions. Ils restent en effet indissociables de certains genres apostoliques, et dialoguent avec des ouvrages dogmatiques qui reposent eux-mêmes pour une large part sur l'écriture fictionnelle de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*. Les productions romanesques n'ont pas hésité à renouer avec la pédagogie des catéchismes, détournés dans le même temps par les Philosophes, adversaires de l'Église romaine. En mêlant dogmatique et fiction, ces ouvrages induisirent une réception variable qui s'apparentait tantôt à celle du roman canonique, tantôt à l'essai ou au traité de morale.

Transférée dans le domaine de la croyance, l'adhésion à la littérature, qui vise avant tout à « donner une langue à l'imaginaire », entraîne le récit à excéder les intentions exégétiques ou apologétiques investies par l'auteur. Le roman constitue peut-être le terrain d'expérimentation le plus représentatif de l'écriture catholique. Plus vraisemblable que les fictions religieuses, il mime « la vraisemblance factuelle de l'Histoire » et se voudrait lui-même « allégorie de la croyance » (Jean Goldzink). La littérature conçue par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, comme une illustration de la doctrine, s'affranchit ainsi graduellement du joug de l'institution ecclésiastique

tandis qu'au XIX^e siècle, Barbey d'Aurevilly s'employa à légitimer les prétentions artistiques de l'auteur catholique. En veillant à ce que le catholicisme « ne mutile pas l'homme ni l'art par peur du scandale », l'auteur posait avec netteté la question du rapport existant entre croyance religieuse et croyance esthétique. Cette investigation ne peut faire l'économie d'une histoire et d'une taxinomie des genres débauchés par l'écrivain croyant. Ne pourrait-on lire dans le dilemme qui sépare roman et essai (M^{me} de Genlis, l'abbé Barruel, Mauriac,...), une tentative de résoudre les tensions instaurées entre une esthétique et une logique de service aux lourdes implications morales ? Le recours avéré de Franz Weyergans au nouveau roman ne procède-t-il pas d'une volonté identique de « réenchanter » la littérature ? Les récits de conversion n'incarnent-ils pas finalement un tropisme qui autorise précisément une littérature de tous les excès, qu'ils peuvent *a posteriori* corriger ? L'ambivalence de ces options conduit parfois à un échec. S'il convient de lire dans la trajectoire et l'œuvre de Robert Vallery-Radot une tentative de valoriser sa foi face à la dégénérescence globale de la culture catholique, ne faut-il pas également y voir une impossibilité flagrante de concilier valeurs esthétiques et valeurs religieuses ? L'exploitation de la sensibilité du croyant se pose avec autant d'acuité lors de la récupération d'autres genres, tel le livret d'opéra. La transposition musicale et spectaculaire de la littérature dévote fluctue selon les interprétations d'une anthropologie chrétienne, tributaires des contextes politiques et doctrinaux.

La langue et le discours

Vis-à-vis d'une institution religieuse qui refusa longtemps l'inscription de ses textes fondateurs (les Saintes Lettres) dans l'Histoire, se pose avec intensité la question du Verbe, de son statut, de la référentialité, de la manière dont l'Église en assure et en garantit l'apprentissage par divers emplois privilégiés. En un mot, il convient de déterminer la place dévolue à l'invention oratoire entre rhétorique et théologie. Cette question concerne autant le choix d'une langue cultuelle ou de communion, et l'autorité médiatrice des prêtres, qu'elle n'interroge le statut des belles-lettres et de l'« esthétique », discipline apparue au XVIII^e siècle. Ce sujet se révèle incontournable lorsqu'il s'agit de révéler la porosité du langage de l'*Écriture*, déconstruit dans la seconde moitié du XX^e siècle par les discours médicaux, psychanalytiques ou féministes. Le « poids des mots » s'avère aujourd'hui encore déterminant dans le « dire » du *corpus* biblique. D'une manière symptomatique, les écrivains qui se sont le plus investis dans *La Bible, nouvelle traduction* (dite *La Bible des écrivains*), parue chez Bayard et Mediaspaul en 2001, sont ceux dont l'œuvre paraît la plus éloignée de la culture biblique. Ce détachement les a autorisés à s'adonner à l'imagination poétique. En revanche, les auteurs dont les écrits sont les plus marqués par la Bible se sont tenus à une distance prudente de l'exercice de réécriture, comme paralysés par les canons langagiers et stylistiques. Le détachement institutionnel consenti, il devient possible pour les écrivains de se jouer des mots, des images et des mythes que recèlent les *Évangiles* et d'y puiser les matériaux de romans qui s'inspirent explicitement des référents catholiques sans pour autant chercher à les défendre.

Le public et l'édition

Les aspects matériels du livre, à travers ses données qualitatives et quantitatives ou les stratégies éditoriales (aspect commercial vs. dimension spirituelle de l'anonymat, mécénat, clientélisme, vulgarisation, réseaux, revues, anthologie, livre scolaire...) développées par les auteurs afin de faire communier leur public dans le langage de l'Église ou, au contraire, d'en dénoncer les tares, sont indissociables de la figure de l'écrivain catholique. Ces éléments commandent une évaluation de l'écart inévitable qui existe entre une littérature instituée, sa réception et l'usage qui en est effectivement fait. Mais le propre du monde catholique est peut-être de brouiller les cartes d'évaluation de ses écarts tant il est vrai que l'interpénétration entre croyance religieuse et croyance esthétique peut s'avérer opérante. Le mécanisme, dont profitent à la fois les auteurs laïques et les clercs, est sans cesse entretenu par un réseau complexe qui dépasse les frontières et dont les ressorts transcendent les seules préoccupations religieuses ou littéraires. Pendant toute une partie du xx^e siècle, on voit ainsi le Suisse Auguste Viatte travailler, grâce à ses critiques et essais littéraires, à dresser des ponts entre le Québec, la France et la Suisse afin de construire une entité culturelle et politique – la francophonie catholique – à laquelle il aspire. Ce type de « passeur » est indispensable au travail incessant de légitimation des écrits, leur accordant tantôt l'estampille « catholique », tantôt le label « littéraire ». Dans ce système, chacun « joue le jeu ». Ainsi, le père Dupeyrat donne à lire des récits missionnaires qui ont tout du témoignage édifiant mais ne s'en trouvent pas pour autant coupés de la reconnaissance littéraire puisque Paul Claudel lui-même préface l'une de ses œuvres.

Ces perspectives peuvent être ramenées sur quatre axes qui opposent d'une part *la vivacité et l'inventivité* de l'écrivain catholique ou du catholique écrivant en éclairant le passage d'une littérature propagandiste, de témoignage, à une littérature fictionnelle qui se résout néanmoins dans l'impossibilité de définir une esthétique catholique spécifique ; et d'autre part qui questionnent sa *visibilité et sa légitimité*, à travers le passage d'un anonymat senti comme un abandon à Dieu vers la recherche contemporaine et désespérée d'un porte-bannière représentatif des valeurs intellectuelles et religieuses. Ces lignes directrices dénoncent l'opposition ou l'enrichissement mutuel existant entre *laïcs et clercs* et posent la question de leur autonomie respective face à une Église source de certification catholique mais méfiante sur les dangers de l'imagination et de l'esprit critique.

Ils exposent la *double logique* qui sous-tend une écriture catholique amplificatrice, mais paradoxalement en quête constante de ses origines, perpétuellement préoccupée de la réappropriation de ses racines. Ils rendent enfin la tension constante qui existe entre logique religieuse et logique artistique, ou comment plaire en prouvant. D'où la prégnance d'une littérature d'apostolat multiple, de l'ordre du témoignage (récit de conversion ou de mission, hagiographie,...) qui pose la question de la nécessité de la fiction.

Selon des temporalités et des frontières différentes, ces tensions sont le partage de toute littérature confessionnelle envisagée au sein de l'espace francophone, tel que nous l'avons circonscrit.

Des *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église* à l'*Anthologie de la poésie catholique* L'invention oratoire entre rhétorique et théologie

Volker KAPP

Notre thème pourrait sembler fort insolite. La première partie du titre indique deux ouvrages qui n'ont pas suscité véritablement l'attention des chercheurs. Les *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église* (1670) du père Dominique Bouhours sont nettement moins connues que ses *Pensées ingénieuses des Anciens et des Modernes* (1689). L'*Anthologie de la poésie catholique* de Robert Vallery-Radot paraît à Paris en 1916 (rééd. 1933). À première vue, les deux ouvrages n'ont rien en commun, sinon qu'ils ignorent la poésie religieuse de l'Antiquité chrétienne. Bouhours ne mentionne pas saint Grégoire de Nazianze en tant que poète mais en tant que penseur dont la vision du « Philosophe chrétien » est supérieure au « Sage de Sénèque et au Magnanime d'Aristote »¹. Vallery-Radot, pour sa part, se contente d'envisager la littérature française depuis le Moyen Âge. Nous voudrions mettre en relief les rapports problématiques entre fiction littéraire et pensée religieuse au cours des siècles en rapprochant les deux livres sous les auspices de l'art oratoire, discipline quasi éclipse dans la deuxième décennie du xx^e siècle. Bouhours fournit un florilège de citations qui ressemble à un recueil de lieux communs, genre de compilation dont se moque précisément Flaubert dans *Bouvard et Pécuchet* et qui, si l'on veut l'utiliser, doit revêtir une dimension polémique, à la manière de l'*Exégèse des lieux communs* (1902 et 1913) de Léon Bloy qui ridiculise les préjugés bourgeois. L'anthologie de Vallery-Radot, qui ignore l'invention oratoire, s'inscrit dans l'optique de l'art oratoire en réunissant un florilège du bien dire dans le domaine de la poésie. Les études rhétoriques ont réhabilité de nos jours le lieu commun et éclairé son rôle

¹ Dominique BOUHOURS, *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église*, Paris, Josse, 1700 [désormais *P*], p. 154-155.

dans l'invention oratoire depuis l'Antiquité et la Renaissance jusqu'au xvii^e siècle ². L'Association internationale des études françaises a consacré une journée à l'histoire mouvementée du lieu commun dans la pratique et la critique littéraires ³. Nous allons parcourir le chemin du recueil de « pensées ingénieuses » à l'anthologie afin d'étudier les métamorphoses de la *res literaria* du xvii^e au xx^e siècle et de cerner la part de l'auteur catholique dans ce processus.

Ces recueils rassemblent des exemples d'idées bien exprimées et leur synthèse entre pensée et parole renvoie à une doctrine oratoire et à une vision de la *res literaria* qu'il faudra dégager. L'invention oratoire, dont relève le lieu commun, est le moment de l'élaboration d'un discours que peuvent influencer ces recueils. C'est pourquoi elle permet d'encadrer quelques étapes significatives de l'histoire de la *res literaria*. Les affinités entre les livres de Bouhours et de Vallery-Radot deviennent plus évidentes dès qu'on se réfère à une anthologie de poésies chrétiennes publiée au siècle des Lumières et intitulée *Les muses chrétiennes ou petit dictionnaire poétique*. Ce petit volume est paru sans nom d'auteur en 1773 à Paris chez Ruault et fut dédié à Laugier de Beaucueil, curé de Sainte-Marguerite. L'épître dédicatoire est signée par Pierre-Louis d'Aquin de Château-Lyon, polygraphe qui s'est distingué par ses activités de journaliste. Il passe en effet entre 1759 et 1765 pour « le spécialiste des journaux littéraires » ⁴ et s'ingénie à compiler une anthologie de ce que « nos grands Poètes & ceux qui en ont le plus approché » – précision qui témoigne de la prudence du personnage – « ont écrit de sublime & de touchant sur la Religion » ⁵. La présentation suit un ordre alphabétique. D'Aquin, qui qualifie son livre de dictionnaire poétique, y présente des extraits non commentés de poésies sur les sujets les plus divers. La première entrée est consacrée à « l'abus de la poésie », la dernière au « zèle de la religion ». L'article « Dieu préférable à tout » cite sept vers du *Polyeucte* du « Grand Corneille » ; son frère Thomas est absent. Voltaire, dont d'Aquin édite en 1757 deux volumes de « pièces fugitives », offre plusieurs textes, par exemple celui de l'article « vrai Dieu », qui cite un long extrait d'une ode du poète célèbre pour ses attaques contre l'Église. Les différentes citations, de longueur inégale, proviennent de soixante-deux poètes dont la plupart sont repris dans plusieurs entrées.

L'éditeur précise sur la page de titre que *Les muses chrétiennes* servent « à l'usage des Séminaires, des Communautés Religieuses, des Collèges & des Pensions de jeunes Messieurs & jeunes Demoiselles ». C'est donc un livre destiné à l'invention oratoire dans les classes de rhétorique tandis que les *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église* du père Bouhours nourrissent l'invention oratoire des sermonnaires. L'*Anthologie*

² Voir Francis GOYET, *Le sublime du « lieu commun ». L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Champion, 1996.

³ Voir notre introduction à la journée consacrée au thème « Lieux communs et littérature » ainsi que les communications reprises dans les *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, t. 49, 1997, p. 15-150.

⁴ Michel GILOT, « Aquin, Pierre d' », dans Jean SGARD (éd.), *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999. Sa familiarité avec la poésie est documentée par une anthologie : *La Pléiade française, ou l'esprit des sept plus grands poètes* (Berlin-Paris, Duchesne, 1754, 2 vol.).

⁵ Pierre-Louis D'AQUIN, *Les muses chrétiennes*, Paris, Ruault, 1773 [désormais MC], p. vi.

de Vallery-Radot marque une étape ultérieure de l'émergence du concept de poésie religieuse, dont nous chercherons à analyser les avatars dans les anthologies du XVIII^e au XX^e siècle.

Pour bien cerner l'enjeu du débat, il faudra esquisser dans un premier temps la question de l'éloquence des Pères de l'Église afin d'évaluer dans un deuxième temps les présupposés rhétoriques de leur utilisation dans l'invention oratoire. Nous confronterons ensuite les extraits des Pères de l'Église et des poésies chrétiennes afin de montrer dans quelle mesure ces ouvrages représentent des moments successifs dans la transformation de la *res literaria*.

Le débat sur l'éloquence des Pères de l'Église

Le recueil de Bouhours doit être situé dans le cadre du débat sur l'éloquence des Pères de l'Église. Il s'agit d'un argument d'intérêt général au XVII^e siècle. Fénelon le traite dans sa *Lettre à l'Académie*. Il y résume ses développements plus vastes dans le troisième des *Dialogues sur l'éloquence*. Dès la Renaissance, la rhétorique pratiquée pendant l'Antiquité chrétienne est mesurée à l'aune de celle des grands orateurs grecs et romains et jugée défectueuse. René Rapin mentionne que « [t]ous les Peres des premiers siecles, jusques à saint Bernard, ont écrit de cette maniere seche & dure »⁶. Il en excepte un petit nombre « qui ne s'est pas laissé gâter à ce méchant goût » : Minutius Felix, Salvien, Acrobe, saint Jérôme, « quelques endroits des Ouvrages de saint Ambroise & de saint Augustin »⁷. Les Pères grecs bénéficient de plus d'indulgence que les Pères latins « parce que la plûpart ont pris un air d'Eloquence naturel & aisé »⁸, surtout saint Basile, saint Chrysostome et saint Grégoire de Nazianze. L'archevêque de Cambrai défend l'éloquence des Pères contre la critique des « personnes éclairées »⁹ qui leur reprochent d'avoir adhéré « au goût dépravé »¹⁰ de leur temps. Bien qu'écrite après la rupture avec Bossuet, la *Lettre à l'Académie* s'accorde avec les convictions de Bossuet et du Petit Concile étudié d'une manière magistrale par Fabrice Preyat¹¹. Claude Fleury ne cesse pas de recommander l'éloquence des Pères et particulièrement celle de saint Chrysostome qui lui paraît « le modele achevé d'un prédicateur »¹², modèle exalté auparavant par Nicolas Caussin dans le seizième livre des *Eloquentiæ sacræ et humanæ parallela* (1619).

La vénération pour les Pères de l'Église se heurte effectivement à l'éducation humaniste des théologiens qui ne cessent de chercher des arguments oratoires en faveur des modèles religieux. Rapin pense devoir avertir les prédicateurs « du danger où la lecture des Peres Latins peut exposer leur Eloquence » et ériger en même temps

⁶ René RAPIN, *Reflexions sur l'éloquence, la poétique, l'histoire et la philosophie*, Amsterdam, Roger, 1709, p. 50.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ François DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Œuvres*, éd. Jacques LE BRUN, Paris, Gallimard, 1997 (La Pléiade), vol. 2, p. 1153.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Fabrice PREYAT, *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, Münster, Lit, 2006.

¹² Claude FLEURY, *Mœurs des Israélites et des chrétiens*, Paris, Herissant, 1766, p. 288.

les Pères de l'Église en « source la plus pure de la Morale Chrétienne [...] parce que leurs Ouvrages sont en quelque façon, le patrimoine & l'héritage qu'ils ont laissé aux fideles, comme à leurs véritables enfans »¹³. Les jésuites ne sont en effet pas les seuls au XVII^e siècle à affronter cette contradiction entre humanisme et christianisme, mais nous n'évoquons cet aspect du conflit qu'afin d'évaluer la problématique posée par le recueil du père Bouhours.

Bouhours répond dans l'avertissement aux *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église* à ceux qui lui reprochent ses lectures des poètes profanes et souligne que « l'étude des belles Lettres ne [l]'a point empêché de lire toute [s]a vie les Saints Peres »¹⁴. Il polémique ensuite contre :

un homme de Lettres, fort épris des Ouvrages de l'Antiquité profane, & peu touché des choses de la Religion [qui] a bien osé dire que tout le bon sens, toute la délicatesse, estoit avant Jésus-Christ ; & que les Auteurs Idolastres pensoient bien autrement que les Ecrivains Chrétiens : comme si le Christianisme eût diminué & affoibli les esprits¹⁵.

Il avance la thèse que « [l]es Ecrivains du siècle d'Auguste les plus délicats & les plus polis, n'ont rien [...] qui surpasse les Auteurs sacrez des premiers siècles de l'Eglise »¹⁶. Cet argument se base sur un fondement théologique, l'inspiration par le Saint-Esprit, et un jugement rhétorique : « Leurs pensées en plusieurs rencontres ont, comme l'Écriture, avec une simplicité agreable, de la noblesse & de la grandeur »¹⁷. L'inspiration par le Saint-Esprit est une opinion qui n'est pas confirmée par le dogme. Bouhours y recourt, par le biais de la célèbre formule du *je ne sais quoi*, pour soutenir que leurs pensées ont « je ne sçay quoy de brillant, de vif & de fin [...] de solide & de sensé, de sublime & de merveilleux »¹⁸.

L'éloge que nous venons d'évoquer encense « les Ecrivains Chrétiens », formule utilisée par Bouhours au début de l'avertissement et particulièrement pertinente à une époque où l'*Avertissement* situé en tête de la traduction des *Sermons de saint Augustin* de Philippe Goibaut Du Bois (1694) conteste la légitimité de l'éloquence chrétienne. Antoine Arnauld riposta aux attaques de Goibaut Du Bois par ses *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs* (1695). Bouhours fut tellement satisfait de sa réponse qu'il en soutint la publication, après qu'elle eut d'abord circulé sous forme manuscrite¹⁹. Louis Josse publia une édition des *Réflexions* en 1700 où il édite les *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église*. Les commentaires des *Pensées ingénieuses* visent probablement en partie Goibaut Du Bois dont l'interprétation du

¹³ René RAPIN, *Reflexions*, op. cit., p. 50.

¹⁴ *PI*, [n.p.].

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Antoine ARNAULD, Philippe GOIBAULT DU BOIS, *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs (1695). Avertissement en tête des Sermons de saint Augustin (1694)*, éd. Thomas CARR, Genève, Droz, 1992, p. 62-63.

De doctrina christiana de saint Augustin est également récusee par les remarques du jésuite.

Bouhours attaque la prédication mondaine en critiquant les jeunes prédicateurs « qui cherchent moins à toucher le cœur, qu'à flatter l'oreille »²⁰. Saint Chrysostome pense au contraire que « le changement de vie [...] ne fait pas moins d'honneur au ministre Evangelique que de bien à ceux qui l'écoutent »²¹. Saint Jérôme affirme la même chose. Sa *Vie du moine Malchus* est pourtant critiquée en raison des pensées prêtées par l'auteur à son protagoniste qui « sont delicates, & le sont peut-estre trop pour un simple solitaire »²². Le héros de Goibaut Du Bois est exalté : « Il n'y a peut-estre jamais eû un plus bel esprit que saint Augustin »²³. Mais la simplicité de saint Chrysostome lui est préférée : « tout éloquent qu'il est, ses tours ne sont pas si fins d'ordinaire, il pense toujours raisonnablement mais il y a plus de solidité dans ses pensées que de délicatesse »²⁴. L'intention programmatique de Bouhours se révèle pleinement lorsqu'il soutient que « tout le sublime de Longin n'approche pas du sacré enthousiasme de saint Chrysostome au sujet des liens de l'Apôtre des Nations »²⁵. Il reprend alors une citation de l'homélie VIII sur l'Épître aux Éphésiens en traduction française. La comparaison avec Longin est devenue incontournable depuis la traduction de *Du sublime*, publiée en 1674 par Boileau, aux côtés de son *Art poétique*.

Les citations que nous venons d'alléguer documentent la partie doctrinale du recueil qui s'applique toutefois moins à développer une doctrine oratoire qu'à rassembler les modèles d'une diction réussie dans l'éloquence religieuse.

Pensée ingénieuse, lieux communs et invention oratoire

Les *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église* se situent dans le prolongement de *La Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687), que le *Journal des savants* qualifie de « recueil des plus beaux endroits des auteurs, cousus par une main délicate avec des fils d'or et de soie »²⁶. Cette insistance sur la collection de belles citations vaut pour les deux livres de notre jésuite, qui révèlent ainsi un point commun que la critique littéraire feint d'ignorer de nos jours pour ne retenir que les attaques menées contre ce type d'ouvrages et se dispenser d'en traiter la spécificité. Charles Sorel ajoute en 1673 un supplément à l'ouvrage *De la connoissance des bons livres* (1671) que Lucia Moretti Cenerini omet dans son édition²⁷ bien qu'il

²⁰ *PI*, p. 204.

²¹ *Ibid.*, p. 205.

²² *Ibid.*, p. 242.

²³ *Ibid.*, p. 183.

²⁴ *Ibid.*, p. 223.

²⁵ *Ibid.*, p. 176.

²⁶ Cet article, écrit par Henri BASNAGE DE BEAUVAL, est cité par Susanne GUELLOUZ dans l'introduction de son édition de *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, Université de Toulouse-Le Mirail, 1988, p. xxxv.

²⁷ Charles SOREL, *De la connoissance des bons livres ou examen de plusieurs auteurs*, éd. Lucia MORETTI CENERINI, Rome, Bulzoni, 1974.

présente succinctement une pratique largement répandue depuis la Renaissance ²⁸. Sorel conseille en effet aux hommes d'étude de « faire des Recueils de tout ce qu'ils lisent, & [de] remarquer ce qui leur semble de plus beau » ²⁹. Ces recueils constituent un remède contre les défaillances de la mémoire et permettent de se souvenir d'un livre entier sans en refaire la lecture. L'écueil d'une « vaine Eloquence » que l'on reproche souvent, au XVII^e siècle, à ceux qui recourent aux recueils de lieux communs est contourné dès qu'on travaille « pour l'instruction [des] mœurs, & pour la conduite générale de [la] vie » ³⁰. Un autre risque réside dans le recours aux citations pour afficher des connaissances qui proviennent des manuels de lieux communs. Ces florilèges ont trouvé leur « forme définitive » ³¹ en 1620 dans celui de Joseph Lange, publié dans une première version à Strasbourg en 1598 et diffusé largement dans des versions remaniées au XVII^e siècle. Pierre Bayle caractérise bien l'ouvrage : « C'est un recueil alphabétique de sentences, d'apophtegmes, de comparaisons, d'exemples et d'hyéroglyphes » ³². Il indique ensuite le but de ces compilations : « Les écoliers se servent utilement d'un pareil ouvrage quand ils ont des chries ou des amplifications à composer » ³³. La chrie attribue une sentence à un personnage mis en scène. Elle représente un exercice des classes de rhétorique au même titre que l'amplification d'un texte. Elle évoque les grands exemples de l'histoire et du patrimoine culturel mais devient la cible d'attaques dès qu'un orateur l'utilise afin de paraître cultivé. Aussi les florilèges sont-ils méprisés dès qu'au XVII^e siècle la rhétorique des citations tombe en désuétude. Selon Claude Fleury, « c'est une chose pitoyable que des gens d'esprit croient que ce soit profiter de la lecture des anciens auteurs que de faire voir qu'on les a lus en répétant fidèlement leurs paroles » ³⁴. Ce jugement est prononcé par un humaniste qui propage l'uniformité du style et qui exige que le savoir livresque s'intègre dans un idéal de spontanéité naturelle qui cache l'art dont il est le fruit. Face à cette évolution qui détermine toute la civilisation de la seconde moitié du XVII^e siècle, il paraît surprenant que Dominique Bouhours publie des *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église*. On pourrait se contenter de reléguer la compilation du jésuite dans le domaine de la prédication mais il faudrait alors prouver que l'éloquence religieuse ne suit pas l'évolution du goût, thèse qui est contredite par le statut central du sermon dans la civilisation de l'époque.

Les attaques contre les florilèges signalent la permanence d'une pratique rhétorique, contestable à bien des égards, et la difficulté de la remplacer par une

²⁸ Voir Ann MOSS, *Les recueils de lieux communs. Apprendre à penser à la Renaissance*, Genève, Droz, 2002.

²⁹ Charles SOREL, *De la connoissance des bons livres ou examen de plusieurs auteurs. Supplément des traités de la connoissance des bons livres*, éd. Hervé BÉCHADE, Genève, Slatkine, 1981, p. 2.

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

³¹ Bernard BEUGNOT, *La mémoire du texte. Essais de poésie classique*, Paris, Champion, 1994, p. 260.

³² Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkine, 1969, vol. 9, p. 67.

³³ *Ibid.*

³⁴ Claude FLEURY, *Écrits de jeunesse. Tradition humaniste et liberté de l'esprit*, éd. Noémi HEPP et Volker KAPP, Paris, Champion, 2003, p. 42-43.

démarche divergente qui ne lui ressemble que partiellement. Prenons un exemple qui illustre cette problématique. Perrot d'Ablancourt édite, en 1664, les *Apophtegmes des anciens* où il renoue avec les *Adagia* d'Érasme en traduisant, entre autres, des sentences de Plutarque et de Diogène Laërce. Cette entreprise sympathise avec le goût mondain que d'Ablancourt vise par sa définition de l'apophtegme comme bon mot qui est « un sentiment vif et court sur quelque sujet, ou une réponse prompte et aiguë, qui cause le ris ou l'admiration »³⁵. D'Ablancourt s'éloigne et d'Érasme et de Lycosthène, qui sent « trop son Colège »³⁶. À l'instar de Plutarque, il s'abstient de toutes « reflexions morales [...] parce-que cela sent l'Ecolier et le Predicateur »³⁷. Les *Apophtegmes* publiés par d'Ablancourt sont destinés au grand monde pour en nourrir la conversation. Les *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église* visent en revanche les prédicateurs qui cherchent à réconcilier l'instruction religieuse avec le goût du grand monde éduqué par les œuvres littéraires. Cette noble entreprise inspire tant *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène* que *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*. Bouhours s'ingénie à mettre à la disposition du sermonnaire les richesses de la culture oratoire chrétienne afin d'instruire un auditoire formé dans l'école du grand monde et du goût littéraire de son époque. C'est pourquoi il présente son recueil en se distanciant, dans une perspective religieuse, du néo-paganisme libertin et, dans une perspective de culture oratoire, d'une dévotion rejetant, comme Goibaut Du Bois, tout l'héritage de la rhétorique humaniste.

Le statut de la citation s'est modifié radicalement au XVII^e siècle, puisqu'elle a perdu l'autorité qu'elle possédait auprès de la magistrature humaniste pour se réduire à un pur ornement³⁸. Guez de Balzac constate que ce « ne sont pas [...] les compilateurs de lieux communs [...] qui attaquent et qui emportent les âmes »³⁹. Banni de la rhétorique adulte, le florilège n'a dorénavant droit de cité que dans la rhétorique scolaire. Notre jésuite tient compte de ce fait quand il mêle ensemble différentes pensées et auteurs sans réduire « toutes les Pensées ingénieuses des Peres à certains chefs, ni en lieux communs »⁴⁰. Ce désordre apparent lui semble une possibilité « d'instruire sans ennuyer »⁴¹ pour enrichir l'invention oratoire de l'élégance et du sel des Pères. L'avertissement exalte l'ingéniosité des « Pensées devotes & touchantes », les distingue de celles qui ont « plus de pieté & d'onction »⁴² et déconseille au lecteur de se contenter d'alléguer une tournure ingénieuse au lieu de s'en inspirer dans la production de son propre discours. Cette démarche s'accorde

³⁵ Nicolas PERROT D'ABLANCOURT, *Lettres et préfaces critiques*, éd. Roger ZUBER, Paris, Didier, 1972, p. 215.

³⁶ *Ibid.*, p. 217.

³⁷ *Ibid.*, p. 217-218.

³⁸ Voir Volker KAPP, « Le savoir livresque et/ou le style « naturel ». La métamorphose de la culture oratoire du XVI^e au XVII^e siècle (Jacques Faye d'Espaisses et Claude Fleury) », dans *XVII^e siècle*, t. 57, 2005, p. 195-209.

³⁹ Jean-Louis GUEZ DE BALZAC, *Œuvres diverses (1644)*, éd. Roger ZUBER, Paris, Champion 1995, p. 161.

⁴⁰ *PI*, [n.p.].

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

parfaitement avec l'idéal du naturel et de l'élégance. La traduction des citations commentées appuie cette volonté d'épouser l'esprit des Pères afin de faire concurrence à ces modèles par la recherche de l'expression appropriée. C'est en ce sens que les *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église* prolongent la leçon de *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*.

Le statut du français dans la rhétorique scolaire du XVIII^e siècle et la poésie religieuse

La rhétorique scolaire se transforme profondément au siècle des Lumières. Les florilèges représentent un genre qui devient de plus en plus rare tandis que le traité de rhétorique écrit en latin cède la place à celui écrit en français. Charles Rollin explique dans son *Traité des études* (1726) les préceptes rhétoriques en français. Il aurait écrit plus facilement en latin dont il a « plus d'usage que de la langue française »⁴³. Il pense cependant aux lecteurs « qui doivent un jour faire usage de l'éloquence et des belles-lettres dans la langue française »⁴⁴. Les cours de rhétorique incluent de plus en plus des auteurs français, il faut donc sélectionner des modèles, orateurs et poètes, dignes d'être lus conjointement avec les textes latins et grecs. Les affinités entre rhétorique et poésie sont si fortes pour les gens du XVIII^e siècle que Marmontel enrichit ses *Éléments de littérature* (1787) d'un article intitulé « Éloquence poétique » où il affirme : « la poésie n'est que l'éloquence dans toute sa force et avec tous ses charmes »⁴⁵. Rien d'étonnant dès lors à ce que Jean-Pierre Papon publie en 1766 un traité qui réunit les domaines de la rhétorique et de la poétique. Sa « nouvelle rhétorique à l'usage des collèges » présente quelques règles particulières pour conformer celle des anciens aux conditions spécifiques de la France moderne. Il juge nécessaire de « comparer les règles des anciens Rhéteurs avec les ouvrages de Bourdaloue, de Massillon, de Cochin, [et omet] celles dont ces auteurs se sont constamment écartés »⁴⁶. Il recommande la lecture parallèle des *Fables* de La Fontaine, des *Dialogues des morts* de Fontenelle, de Lucien, Phèdre et Ésope⁴⁷ ou de l'*Œdipe* et de l'*Électre* de Sophocle en regard de l'*Œdipe* de Voltaire et de l'*Électre* de Crébillon, et encourage la confrontation de l'*Hippolyte* et de l'*Iphigénie en Aulide* d'Euripide avec l'*Iphigénie* et la *Phèdre* de Racine⁴⁸. C'est ainsi que les exemples français concurrencent la tradition gréco-romaine. Ce conseil ne l'empêche pas d'exiger en classe la lecture de « l'*Énéide* de Virgile d'un bout à l'autre, si cela se peut, & [de] l'*Art Poétique* d'Horace »⁴⁹, de même qu'il recommande les oraisons pour Milon et pour Célius.

C'est dans ce contexte que naît le projet d'un florilège de poètes français réalisé par Pierre d'Aquin. L'ordre alphabétique adopté dans *Les muses chrétiennes* distingue

⁴³ Charles ROLLIN, *Traité des études*, éd. Antoine Jean LETRONNE, Paris, Didot, 1845, vol. 1, p. 46.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Jean-François MARMONTEL, *Éléments de littérature*, éd. Sophie LE MÉNAHÈZE, Paris, Desjonquères, 2005, p. 467.

⁴⁶ Jean-Pierre PAPON, *L'art du poète et de l'orateur*, Lyon, Perisse, 1774, p. IV.

⁴⁷ *Ibid.*, p. XXX.

⁴⁸ *Ibid.*, p. XLIII.

⁴⁹ *Ibid.*

nettement son recueil de celui du père Bouhours. Charles Sorel souligne la commodité de l'ordre alphabétique pour ranger les matières et en fait un critère des florilèges commercialisés par les libraires⁵⁰. Ces florilèges étaient au XVII^e siècle en latin, tandis que d'Acquin passe au français pour se conformer au statut de cette langue dans l'école. Il ne semble pas innover complètement puisqu'il signale, en s'en écartant, un recueil similaire paru une vingtaine d'années auparavant. Nous n'avons pas pu l'identifier, mais nous avons découvert une *Encyclopédie poétique ou recueil complet de chefs-d'œuvre sur tous les sujets possibles depuis Marot, Malherbe etc. jusqu'à nos jours* publiée entre 1778 et 1781 en 18 volumes par Alexandre-Toussaint de Gaigne. Il s'agit d'une anthologie de la poésie française dont *Les muses chrétiennes* se distinguent à la fois par la réduction de la quantité des extraits et par la mise en relief de la thématique religieuse. Il existe un recueil collectif intitulé *La muse chrestienne* (1582)⁵¹ qui semble riposter « avec une orientation nettement catholique »⁵² au recueil des premiers vers de Du Bartas (1574) portant le même titre (Bordeaux, Millanges). Pierre d'Acquin semble ignorer ces démêlés entre catholiques et protestants aussi bien que les poésies de Pierre Poupo intitulées *La muse chrestienne* (rééd. 1585, 1592).

Le dictionnaire poétique de Pierre d'Acquin prolonge la tradition des *polyanthea* que Papon range parmi « les inutilités ». Selon ce prêtre de l'Oratoire, il faut supprimer « les lieux communs, consacrés par les préjugés & rejetés heureusement par le génie »⁵³. Faut-il conclure, en tenant compte de ce verdict, que le recueil de Pierre d'Acquin est rétrograde ? *Les muses chrétiennes* ont du moins le mérite d'être écrit en français et de se détacher de la vaste production dans ce domaine par la mise en relief de la poésie dite « chrétienne ».

Le siècle des Lumières passe parmi les spécialistes pour un siècle de la prose. Voltaire juge cependant sa production poétique supérieure à ses contes philosophiques tandis que Rousseau vénère en lui le dramaturge. La poésie religieuse de Louis Racine égale au XVIII^e siècle la renommée des tragédies de son père. Érasme avait condamné le mélange de la mythologie païenne et de la doctrine chrétienne dans l'épopée *De partu Virginis* (1526) de Jacopo Sannazaro⁵⁴. Rollin fait le même reproche au *Paradis perdu* de Milton, mais il lui semble « que ce n'est point sans raison qu'on le regarde comme un chef-d'œuvre de l'art, digne d'entrer en parallèle avec les poèmes de l'antiquité les plus parfaits et les plus estimés, sur le modèle desquels il a été formé »⁵⁵. *Le paradis terrestre imité de Milton* par Madame du Boccage et *La mort d'Abel* imitée de Gessner par la poétesse fournissent nombre d'extraits des *Muses chrétiennes*, qui familiarisent

⁵⁰ Charles SOREL, *De la connoissance*, op. cit., p. 8.

⁵¹ *La muse chrestienne, ou recueil des poésies tirées des principaux poètes françois. Avec un discours de l'influence des astres, du destin ou fatalité, de l'interpretation des fables et pluralité des dieux introduits par les poètes*, Paris, Malot, 1582.

⁵² Voir Pierre POUPO, *La muse chrestienne*, éd. Anne MANTERO, Paris, Société des textes français modernes, 1997, p. VIII.

⁵³ Jean-Pierre PAPON, *L'art du poète*, op. cit., p. v.

⁵⁴ Voir Desiderius ERASMUS, *Dialogus cui titulus Ciceronianus sive de optimo dicendi genere*, dans *Ausgewählte Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, vol. 7, p. 318-322.

⁵⁵ Charles ROLLIN, *Traité des études*, op. cit., p. 261.

ainsi les élèves avec des poètes contemporains de renommée internationale. La présence de Louis Racine ou de Jean-Baptiste Rousseau reflète un goût, peut-être conservateur mais très répandu au XVIII^e siècle. Le florilège de Pierre d'Aquin s'efforce donc d'éduquer les élèves par des poésies françaises appréciées par le monde littéraire de l'époque. Son anthologie découle d'un courant littéraire que l'on peut aisément taxer d'anti-philosophie mais auquel on ferait tort en le ridiculisant et en le réduisant à un produit dévot, tout à fait étranger à la mentalité du siècle des Lumières. Il est vrai que ce goût tombe actuellement dans la communauté scientifique des spécialistes de la pensée philosophique sous la même condamnation que la poésie religieuse de Louis Racine dont le culte de son père s'accorde difficilement avec les interprétations contemporaines du dramaturge. Un jugement équitable devrait pourtant distinguer la vérité historique du goût de notre époque.

Pierre d'Aquin annonce les manuels de rhétorique produits au début du XIX^e siècle qui se basent pourtant rarement sur la poésie ⁵⁶. *Les Muses chrétiennes* précèdent un des livres scolaires à succès, les *Leçons françaises de littérature et de morale* de Noël et Delaplace (1804). Le premier volume est consacré à la prose, le second à la poésie. Les chapitres des deux tomes sont largement identiques : narrations, tableaux, descriptions, définitions, fables et allégories, philosophie morale et pratique, discours et morceaux oratoires, discours traduits des trois tragiques grecs. Le recueil de prose comporte les rubriques lettres, exordes, péroraisons auxquelles le recueil de poésie substitue une rubrique intitulée morceaux lyriques qui réunit des extraits de Jean-Baptiste Rousseau, Delille, Racine père et fils, Malherbe, La Harpe, Quinault, Chaulieu et Le Franc de Pompignan. Pierre d'Aquin, qui apprécie en partie les mêmes poètes, accentue la dimension religieuse parce que, selon son avertissement, les poètes « ne sont supérieurs à eux-mêmes que lorsqu'ils se pénètrent du génie des Prophètes » ⁵⁷. Mais quels poètes français peuvent se targuer d'épouser le génie des prophètes ? La réponse a de quoi surprendre un lecteur d'aujourd'hui : « Il n'y a rien dans notre langue à mettre pour le style, au-dessus du septième chant de la Henriade, de l'Athalie, & des Odes sacrées de Rousseau » ⁵⁸. Nous hésitons de nos jours à reconnaître dans ces trois modèles l'influence des prophètes bibliques.

Les deux volumes de Noël et Delaplace passent sous silence cette référence à l'esprit prophétique et se contentent de présenter un choix de « morceaux de notre langue les mieux écrits et les mieux pensées » ⁵⁹. Ce florilège remplace la tradition des *polyanthea* par des extraits exemplaires dont chacun offre « un exercice de lecture soignée, de mémoire, de déclamation, d'analyse, de développement oratoire » et « en même temps une leçon de vertu, d'humanité ou de justice, de religion, de philosophie, de désintéressement ou d'amour du bien public » ⁶⁰. Delille est deux

⁵⁶ Voir la liste de cent manuels, dressée par Françoise DOUAY-SOUBLIN, dans Marc FUMAROLI (éd.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris, PUF, 1999, p. 1129-1133.

⁵⁷ *MC*, p. x.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ François-Joseph NOËL et François DE LA PLACE, *Leçons françaises de littérature et de morale*, Paris, Le Normant-Nicole, 1811, vol. 1, p. vi.

⁶⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. xiv-xv.

fois plus représenté dans le recueil de poésies que Voltaire, célébré comme poète mais cité en revanche seulement trois fois dans le volume de prose ⁶¹. L'ouvrage, qui n'est plus modifié après la septième édition de 1816, comptera, jusqu'en 1862, 29 éditions commercialisées en France et trois éditions pirates en Belgique ⁶². Il présuppose l'émergence du concept de « Belles-Lettres ». Au XVII^e siècle, Bernard Lamy l'utilise dans ses *Entretiens sur les sciences* (1684) en parlant de « ceux qui cultivent les belles Lettres » ⁶³. Il traduit dans la préface de *La rhétorique ou l'art de parler* le terme de « philologie » par les « belles-lettres » ⁶⁴ et ajoute : « Savoir les belles lettres, c'est savoir parler, écrire, ou juger de ceux qui écrivent » ⁶⁵. Mais ce n'est qu'au siècle des Lumières que le concept s'impose véritablement sous l'emprise de l'esthétique, nouvelle discipline inventée par les philosophes ⁶⁶. Lamy ne pouvait pas prévoir la modification que le concept de belles-lettres entraînerait pour la *res literaria* dont le domaine est rétréci par la notion de « littérature » qui exclut une vaste gamme de textes ressortissant à l'éloquence. Les ouvrages de spiritualité religieuse perdent ainsi leur droit de cité dans le domaine de la « littérature » au moment même où la littérature dite religieuse est marginalisée par les philosophes.

Pierre d'Aquin semble réagir à cette évolution par la valorisation de la poésie religieuse. *Les muses chrétiennes* présentent un florilège de poésies françaises d'inspiration chrétienne destinées à nourrir l'invention oratoire. L'avertissement commence par qualifier Moïse de « plus ancien des Poètes » et son cantique de « chef-d'œuvre de poésie élevée » ⁶⁷. Il ose même soutenir « que les grands Poètes de l'antiquité, Homère, Virgile, malgré leurs rares talents, ne sont pas à comparer aux Ecrivains sacrés que Dieu lui-même inspiroit » ⁶⁸. Cette opinion n'est pas originale puisqu'elle est attestée depuis l'Antiquité chrétienne. Bossuet et son Petit Concile la remettent de nouveau en valeur. Plus qu'aucun autre, Claude Fleury développe cette vision d'une poésie biblique.

Dans *Les Mœurs des Israélites*, publié en 1681 et sans cesse réimprimé pendant tout le siècle des Lumières, Fleury contredit l'opinion que « les Grecs ayent inventé l'éloquence et la poésie » et il ajoute : « ils ont tout au plus inventé les noms des figures, & tout ce langage de l'art qui faisoit la science des grammairiens, & des rheteurs, &

⁶¹ Voir Jacques-Philippe SAINT-GÉRARD, « Remarques sur l'enseignement du modèle littéraire au XIX^e siècle », dans *La Licorne*, t. 8, 1984, p. 103-104.

⁶² *Ibid.*, p. 102.

⁶³ Bernard LAMY, *Entretiens sur les sciences*, éd. François GIRBAL et Pierre CLAIR, Paris, PUF, 1966, p. 133.

⁶⁴ Voir Volker KAPP, « Das Ethos des Redners und die Moral der Literatur bei Bernard Lamy (1640-1715) », dans Jutta ZIMMERMANN et Britta SALHEISER (éd.), *Ethik und Moral als Problem der Literatur und Literaturwissenschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 2006, p. 51-61.

⁶⁵ L'ouvrage paraît en 1675 sous le titre *L'art de parler* qui est modifié en 1688. Bernard LAMY, *La rhétorique ou l'art de parler*, éd. Christine NOÏLLE-CLAUZADE, Paris, Champion, 1998, p. 104.

⁶⁶ Voir Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980, p. 21-28.

⁶⁷ *MC*, p. IX.

⁶⁸ *Ibid.*

qui n'a jamais fait ny orateurs ny poètes »⁶⁹. La poésie des Hébreux sert à mémoriser les instructions et à louer Dieu. Sa beauté soutient l'éducation puisque « les vérités les plus importantes, & les sentiments les plus droits, entrent agréablement dans les esprits des enfans avec les paroles & les airs »⁷⁰. En 1713, Fleury fait précéder le *Commentaire sur les psaumes* de dom Calmet d'un *Discours sur la poésie et en particulier sur celle des anciens hébreux* où il oppose la poésie de l'époque à celle des Hébreux qui manifestent, selon lui, « le véritable usage du bel esprit »⁷¹. Dans *Les mœurs des Israélites*, la définition largement acceptée de l'éloquence en tant que « l'art de bien écrire en toutes sortes de sujets, histoires, loix, preceptes, exhortations » permet de conclure que les Hébreux excellaient « en éloquence & en poésie »⁷². Le style de l'*Ancien Testament* est « naturel » et la vie des Hébreux est « simple », idéal que Fleury met toujours en parallèle avec Homère⁷³. Par cet attachement à Homère, Fleury prélude à la sensibilité littéraire du XVIII^e siècle⁷⁴, dont Pierre d'Aquin s'inspire en faisant valoir la poésie chrétienne.

La mise en relief de la poésie des Hébreux ne se restreint donc pas au milieu dévot. Marmontel s'y réfère dans l'article « Hymne » sans recourir à ce terme dans la mesure où il en élargit la signification à Orphée. D'après lui, « [l']hymne sacrée, dans sa sublimité, est l'expression solennelle de l'enthousiasme de tout un peuple, le concert et l'accord d'une multitude d'âmes qui s'élèvent à Dieu »⁷⁵. L'hymne doit être simple et sublime, religieuse et morale et, selon Marmontel, elle l'est « si elle donne de l'Être suprême l'idée qu'on en doit avoir »⁷⁶. La terminologie révèle la pensée des philosophes dont Marmontel se sert pour critiquer les hymnes nouvelles de l'Église qui « donnent, pour la plupart, dans l'excès contraire à la simplicité ». Marmontel renverse l'analyse de Fleury quand il soutient : « les auteurs pensaient à Horace en les composant ; c'eût été à David et surtout à Moïse, qu'il eût fallu penser »⁷⁷. L'esthétique littéraire assimile ainsi la poésie biblique en creusant un fossé entre l'Antiquité païenne et la tradition biblique.

L'esthétique littéraire et la poésie catholique

Marmontel s'approprie dans le cadre de l'esthétique littéraire une dichotomie qui revenait au premier plan grâce aux efforts de christianisation des mœurs du XVII^e siècle. Bossuet s'efforce dans ses sermons de se libérer du modèle païen, avec

⁶⁹ Claude FLEURY, *Les mœurs des Israélites*, Paris, Clouzier, 1681, p. 168.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁷¹ Claude FLEURY, *Opuscules*, Nîmes, Beaume, 1789, vol. 2, p. 658.

⁷² Claude FLEURY, *Les mœurs des Israélites*, *op. cit.*, p. 163.

⁷³ Voir *ibid.*, p. 26, 166.

⁷⁴ Voir Anne RÉGENT, « Le statut et le rôle du modèle hébreu dans *Les mœurs des Israélites* de l'abbé Fleury », dans *Chroniques de Port-Royal*, t. 53, 2004, p. 239-255.

⁷⁵ Jean-François MARMONTEL, *Eléments de littérature*, *op. cit.*, p. 630.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

toutes les difficultés qu'a mises en évidence Anne Régent⁷⁸. Bouhours aborde la même problématique dans les *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église* où la dédicace loue l'abbé Bignon d'avoir « trouvé le secret d'unir ensemble l'Académie & le Sanctuaire, le vray bel Esprit & la solide Pieté »⁷⁹. Sa remarque sur la formation de cet académicien est révélatrice : « Après avoir parcouru les Auteurs Profanes, qui servent à polir l'esprit, vous vous estes attaché aux Saints Peres, qui contribuent également à le polir & à le sanctifier »⁸⁰. L'avertissement trouve dans le concept de pensée ingénieuse d'une part « je ne scay quoy de brillant, de vif & de fin », et d'autre part « quelque chose de solide & de sensé, de sublime & de merveilleux »⁸¹. Ce deuxième aspect constitue probablement aux yeux de notre jésuite la qualité spécifique par laquelle la doctrine chrétienne surpasse la littérature païenne. Ce désavantage de l'Antiquité profane n'empêche pas que la formation se fonde sur la littérature païenne antique, tandis que les Pères de l'Église servent à sanctifier cette formation en la polissant selon la doctrine chrétienne. La même dichotomie se reflète dans le choix des auteurs commentés dans *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* et dans les *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église*. Les dialogues s'ouvrent sur la paraphrase d'un vers de la *Poétique* d'Horace affirmant qu'« on ne peut parler ni écrire correctement, à moins qu'on ne pense juste »⁸². Ainsi mesurent-ils la poésie des chrétiens à l'aune de l'Antiquité païenne. Eudoxe y critique l'excès d'imagination dans l'épopée, célèbre à l'époque, de *Saint Louis* (1639) écrite par Germain Habert de Cerisy en se référant aux sentences de Quintilien selon lesquelles Cicéron « ne prend jamais un vol trop haut » et affirmant que Virgile est « sage jusques dans son enthousiasme »⁸³. Bouhours ne cesse d'invoquer les idéaux humanistes pour vanter les qualités littéraires des *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église*, et aboutit à la conclusion que « la piété et l'esprit ne sont pas incompatibles »⁸⁴. On reconnaît ici un accent apologétique tout à fait absent des *Muses chrétiennes*.

Pierre d'Aquin affiche une attitude affirmative, pour ne pas dire triomphaliste. Il écarte toutes les entrées qui touchent l'humanisme profane au profit des idées religieuses. On cherche en vain chez lui une entrée « Enthousiasme » remplacée par « Élans de l'âme fidèle » (épode de Jean-Baptiste Rousseau) ou « Transports de l'âme fidèle » (odes saintes de Louis Racine). Au lieu d'un article « Beau » ou « Beauté », signalé par l'index des *Pensées ingénieuses des Pères de l'Église*, on trouve « Beau dehors » (poésie de Pavillon), tournure qu'utilise le poète pour caractériser l'attitude de l'homme indifférent à la loi divine. D'Aquin est plus moralisateur que Bouhours et

⁷⁸ Anne RÉGENT, « L'intertextualité païenne dans les œuvres oratoires de Bossuet : statut et fonctions », dans Gérard FERREYROLLES (éd.), *Bossuet. Le verbe et l'histoire (1704-2004)*, Paris, Champion, 2006, p. 231-247.

⁷⁹ *PI*, [n.p.].

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Dominique BOUHOURS, *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, op. cit., p. 3, transposant l'*Épître aux Pisons* (« Scribendi recte, sapere est et principium et fons », 309)

⁸³ *Ibid.*, p. 281 ; voir QUINTILIEN, *Institution oratoire*, XII, 10, 39.

⁸⁴ *PI*, p. 456.

assez flou en ce qui concerne l'aspect dogmatique. Est-ce un hasard si l'on découvre un extrait de la *Henriade* dans l'article « Cieux », et si ce substantif est lui-même au pluriel ; est-ce un hasard encore si la notion de béatitude y fait défaut ? Il est vrai que l'on peut lire plusieurs articles « Bonheur » chez les deux auteurs dont l'un est consacré par d'Aquin au « bonheur véritable d'un roi » qui cite l'*Ode sur la construction du chœur de Notre-Dame*, signée par Voltaire. On pourrait à l'envi multiplier les exemples qui prouvent que l'adjectif chrétien figurant dans l'intitulé du recueil de Pierre d'Aquin désigne une religiosité peu circonscrite qui marginalise le Christ. La religion s'éloigne des grandes vues des Bossuet, Fleury ou Bouhours pour se cantonner dans le domaine de l'instruction morale des futurs fonctionnaires de l'Église ou des âmes dévotes. Ce n'est, bien entendu, pas forcément la faute des poètes sélectionnés dans ce recueil. Mais c'est l'intention de Pierre d'Aquin qui fait fructifier un secteur, devenu marginal dans le domaine des belles-lettres, soumis au projet pédagogique des Lumières. L'Antiquité chrétienne et la poésie religieuse des Modernes ne servent plus désormais de correctif à un humanisme particulièrement tolérant envers le paganisme.

Cette situation évolue lorsque Chateaubriand publie *Le génie du christianisme*. Malheureusement, le retour à ce qu'on qualifie de critère distinctif du christianisme n'entraîne pas seulement à long terme une attention accrue au noyau doctrinal mais insiste encore sur la division des confessions chrétiennes. La vie littéraire et intellectuelle en Allemagne est marquée plus fortement qu'en France par ce particularisme des confessions. Ce que l'on qualifie de Renaissance ou de Renouveau catholique semble confirmer ce processus historique. Nous voudrions évoquer ce changement en terminant par une rapide lecture de l'*Anthologie de la poésie catholique* de Vallery-Radot.

Dès son introduction, Vallery-Radot prend ses distances avec la mentalité affichée par Pierre d'Aquin en déclarant avoir « écarté tous les poèmes de vague spiritualisme » au profit des « vers qui célèbrent les réalités de notre foi »⁸⁵. Ce programme nécessite une profession de foi et une évocation distanciées de la poésie inspirée « des chefs-d'œuvre antiques ». Vallery-Radot qualifie le classicisme de « siècle encombré par les jeux de Cupidon et de sa mère » et lui oppose « celui de *Polyeucte* et d'*Athalie* ». Il déprécie le siècle des Lumières où « l'art du vers sombre dans la niaiserie la plus sénile »⁸⁶. Cette polémique qui rappelle les invectives des controversistes de la Contre-Réforme révèle l'influence toujours prégnante des philosophes. Aussi Laurent Gilbert (1751-1780) est-il le seul poète du XVIII^e siècle présent dans l'*Anthologie* pour la simple raison qu'il s'est érigé, à « la gloire du catholicisme », en défenseur « de l'éternel et de la vie de l'esprit »⁸⁷. Cet anti-philosophe, vilipendé par ses adversaires, est absent, et pour cause, du recueil de Pierre d'Aquin. Le romantisme est mieux perçu par l'éditeur, du moins à ses « débuts » lorsque ce mouvement « parut pressentir sa mission qui était d'exprimer lyriquement le génie du christianisme »⁸⁸.

⁸⁵ Robert VALLERY-RADOT (éd.), *Anthologie de la poésie catholique (des origines à 1932)*, Paris, Œuvres représentatives, 1933, p. 9.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 190.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 11.

Desbordes-Valmore, Lamartine, Hugo sont largement cités. La poétesse, qui fait « l'admiration des poètes de la modernité, Baudelaire, Rimbaud et Verlaine »⁸⁹, sent « la divine Présence des églises, la vertu mystique du Crucifix [...] la communion des saints »⁹⁰. Lamartine et Hugo sont tolérés, sous réserve. Le premier « a gardé une sensibilité catholique », mais il n'a pas « gardé intacte la foi de son enfance »⁹¹, le dernier « n'a jamais cessé de croire, au fond de lui-même, au Dieu personnel, à la divinité du Christ »⁹². Vallery-Radot reconnaît « sa tendance au panthéisme » et son « anticléricalisme » mais il admire la *Fin de Satan* et *Dieu* qui font partie de *La légende des siècles*.

Tant Vallery-Radot que Pierre d'Aquin marquent leur intérêt pour la poésie contemporaine en y cherchant le reflet de la religiosité typique de leur temps. D'Aquin souligne « avoir tiré beaucoup d'excellens morceaux de différens poèmes qui ont paru depuis peu de temps »⁹³. Vallery-Radot apprécie Baudelaire et Rimbaud sans les intégrer à son *Anthologie*. Il ne se contente pas de parler de « l'inspiration [...] substantiellement et très simplement chrétienne » de Louis Mercier, mais il ajoute que « c'est à la lumière des dogmes catholiques qu'il chante la Terre et l'Homme, la Maison et l'Église »⁹⁴, et cette précision lui importe pour passer des « Muses chrétiennes », chères à Pierre d'Aquin, aux poètes catholiques. C'est ainsi que s'explique la dédicace du volume à la mémoire du pape Pie x et l'espoir de son éditeur de renouveler la vie littéraire par « le dessein de rechercher [les] sources de poésie catholique »⁹⁵.

L'antagonisme entre l'humanisme enraciné dans la civilisation gréco-romaine et la civilisation chrétienne se métamorphose dans l'*Anthologie* en lutte contre l'expulsion de la métaphysique du domaine de la poésie. La préface cite Claudel lorsque celui-ci déplore l'existence d'une « scission beaucoup moins entre la foi et la raison qu'entre la foi et l'imagination devenue incapable d'établir un accord entre les deux parties de l'univers visible et invisible »⁹⁶. Vallery-Radot semble convaincu que les poètes de Verlaine à Marie Noël, c'est-à-dire ceux qu'il réclame afin d'illustrer le catholicisme, ont surmonté cette scission. Par conséquent, presque la moitié du volume leur est réservée. L'autre moitié est remplie des poètes assimilés à son programme. Les critères de sélection sont parfois mentionnés dans la présentation succincte. Christine de Pizan est célébrée pour avoir su « reconnaître et saluer la mission miraculeuse de Jeanne [d'Arc] »⁹⁷. Villon est loué pour avoir « gardé, comme plus tard notre Verlaine, un cœur d'enfant, une foi vive et sincère »⁹⁸. Vallery-Radot prend parfois le contre-pied de l'opinion du monde littéraire. Il voit en Ronsard un poète au fond duquel « brûlait

⁸⁹ Marianne BURY, *La nostalgie du simple. Essai sur les représentations de la simplicité dans le discours critique au XIX^e siècle*, Paris, Champion, 2004, p. 155.

⁹⁰ *Anthologie de la poésie catholique, op. cit.*, p. 195.

⁹¹ *Ibid.*, p. 207.

⁹² *Ibid.*, p. 221.

⁹³ *MC*, p. XIII.

⁹⁴ *Anthologie de la poésie catholique, op. cit.*, p. 302.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 50.

un grand amour de l'Église »⁹⁹ alors qu'il entre principalement dans les anthologies courantes grâce à ses vers dédiés à Hélène, Cassandre, Marie ou Francine. L'éditeur pardonne à Malherbe d'avoir « dit qu'Horace était son bréviaire »¹⁰⁰ et publie des stances paraphrasant le *Psaume VIII*. Les paraphrases des psaumes ne manquent pas au recueil, mais aucune ne provient d'écrivains réformés qui ont pourtant précédé et souvent surpassé les catholiques dans ce genre. La qualité poétique semble donc moins compter que l'appartenance à la confession catholique.

Catholique signifie ici le contraire de protestant, et l'absence des grands poètes réformés constitue sans aucun doute l'un des graves défauts du recueil. Du Bartas et D'Aubignac sont passés sous silence, pour ne mentionner que ces deux noms. Bossuet, dont l'éditeur apprécie les sermons, y figure par des vers de circonstance. Fénelon, dont la doctrine du pur amour est condamnée, documente les affinités sélectives entre mystique et poésie. Le confessionnalisme et l'esprit dogmatique représentent ainsi des entraves à l'essor du programme littéraire préconisé par Vallery-Radot. D'autres absences révèlent son goût ou son manque de compétence. Le compilateur ignore la plupart des auteurs et des poésies sélectionnés par Terence Cave et Michel Jeanneret dans l'*Anthologie de la poésie religieuse française 1570-1630*, publiée en 1972 sous le titre de *Métamorphoses spirituelles*. La Ceppède, et même les jésuites français du XVII^e siècle sont absents. Saint-Amant est qualifié de « poète des tavernes, à la fois précieux et truculent », et il ne trouve grâce auprès de l'éditeur qu'à travers l'ex-voto rédigé par Baudelaire dans le style de Saint-Amant¹⁰¹.

Vallery-Radot s'efforce de valoriser une poésie qui récuse la marginalisation des convictions chrétiennes dans la vie littéraire. Son *Anthologie* met en valeur un riche assortiment de poésies sur la vie chrétienne. Sous cet aspect, elle représente des analogies avec le recueil de Dominique Bouhours et de Pierre d'Aquin. Son programme d'esthétique littéraire se cantonne cependant dans les paramètres d'un « catholicisme de ghetto ». Sa combativité se détache de l'irénisme de Pierre d'Aquin qui illustre la présence de thèmes religieux dans la vie littéraire du siècle des Lumières sans parvenir à une esthétique littéraire vraiment chrétienne. Le père Bouhours est le seul à donner des impulsions à la vie littéraire de son époque mais moins par sa mise en valeur de la tradition chrétienne que par son attention à la culture profane. Faut-il en déduire que les trois projets ont échoué ? Nous ne le pensons pas, du moins pas dans la perspective de l'invention oratoire puisqu'ils documentent la permanence de la culture chrétienne. Ils articulent le malaise des croyants vis-à-vis d'une civilisation littéraire peu disposée à tenir compte de l'héritage chrétien mais témoignent en même temps de ce que le fait chrétien reste une source d'inspiration. Le recueil de Pierre d'Aquin reste cantonné dans le domaine scolaire, mais il suscite l'intérêt pour la poésie chrétienne et pourrait inviter nos spécialistes des Lumières à prêter une attention accrue à ce secteur de la production littéraire du XVIII^e siècle. La meilleure preuve de la permanence de l'inspiration religieuse est fournie par le fait que la France connaît entre la fin du XIX^e et la première moitié du XX^e siècle un essor de

⁹⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰¹ Voir *ibid.*, p. 153.

la poésie chrétienne. Le confessionnalisme, qui fécondait autrefois les représentations littéraires du christianisme tandis qu'il abîmait le royaume dans les guerres de religion, renaît dans ce qu'on appelle la Renaissance ou le Renouveau catholique. Mais, cette fois, le contexte est différent. Il ne s'agit plus pour le gouvernement d'imposer la religion, ni pour les confessions d'affronter les hérétiques mais bien de ramener les incroyants dans le giron de l'Église. L'esprit de chapelle qui perce partout dans les jugements littéraires de Vallery-Radot entend concurrencer toute mentalité déviante. Dans cette optique, son ambition trouve sa raison d'être et sa validité dans la référence à une doctrine non littéraire que ses adversaires s'échinent à ignorer. Les faiblesses du programme de Vallery-Radot démontrent ainsi le caractère éphémère de la Renaissance catholique. Il faudrait cependant inclure dans notre réflexion des poètes d'une envergure différente comme par exemple Paul Claudel, cité dans l'introduction de l'*Anthologie*, pour illustrer la vigueur intellectuelle et poétique du domaine littéraire que nous avons évoqué.

Critique ou apologétique

À propos du statut de l'écrivain catholique à l'âge classique

Jacques LE BRUN

Lorsque nous nous interrogeons sur la notion d'« écrivain catholique », nous avons à l'esprit un certain nombre de représentations qui reposent sur ce qu'était aux XIX^e et XX^e siècles, sur ce que n'était pas encore au XVII^e siècle et sur ce que n'est plus au XXI^e un « écrivain catholique ». Or ces représentations portent le risque d'un double anachronisme : à propos de ce que pouvait être un « écrivain » au XVII^e siècle, sur ce qu'était alors « catholique » dans des pays où le catholicisme était religion d'État ou de ce que signifie « catholique » de nos jours dans un État laïc ¹. Nous devons nous interroger sur ces risques d'anachronisme en étant sensibles aux perspectives historiques, à l'évolution des pratiques d'écriture, des rapports de celui qui écrit avec la société.

Attachons-nous à un débat d'apparence très limitée. Nous avons tendance, marqués par notre expérience d'hommes du XX^e siècle, à opposer critique textuelle et historique des textes et des histoires sacrées à ce qu'on peut sommairement appeler une littérature catholique. Un exemple précis permet d'éclairer cette opposition, celui de Claudel devant les études critiques concernant la *Bible*. L'homme de théâtre et le poète auteur d'immenses commentaires de la *Bible* peut apparaître en effet comme l'une des plus parfaites figures d'un « écrivain catholique », d'un écrivain faisant, au moins à partir d'une certaine date, du catholicisme la matière même de son écriture et se posant explicitement comme un apologiste du catholicisme au XX^e siècle ². Si

¹ Voir notre étude : « Une confession religieuse de l'âge classique : le « catholicisme » », dans Jacques LE BRUN, *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 11-41.

² Ainsi cette déclaration de Claudel dans une lettre du 10 juillet 1912 à l'abbé Bremond : « l'appréciation des catholiques est la seule à laquelle j'attache un prix quelconque » (André BLANCHET (éd.), dans *Études*, septembre 1965, p. 157).

l'on se réfère aux textes écrits entre les années 1920 et la mort de Claudel en 1955, les pages dans lesquelles il s'en prend à la critique biblique et à la critique historique des histoires sacrées sont nombreuses, comme s'il y avait pour lui incompatibilité entre critique et catholicisme ³. En septembre 1925, Claudel dénonce, à propos du livre de Paul-Louis Couchoud sur *Le mystère de Jésus*, la « thèse de Renan et de Loisy » qu'il résume dans la proposition selon laquelle « toute l'histoire de Jésus-Christ est un roman » ⁴ et il ne cesse par la suite de dénoncer Renan, Loisy, Couchoud ⁵, « Loisy et les autres » ⁶. En 1938, dans l'*Introduction au livre de Ruth*, il s'en prend encore à Renan et à Loisy contre qui, selon lui, « la science catholique [...] est restée maîtresse du terrain » ⁷, occasion d'un éloge du père Lagrange, qui fait l'impasse sur les graves difficultés qui avaient été faites au dominicain ⁸. Là encore Claudel pose, sans véritables preuves, que l'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII en 1893 était dirigée « contre Richard Simon et ses émules » ⁹, l'oratorien devenant figure inaugurale de cette critique qui lui semblait ruiner la vérité de la *Bible* et qui s'était incarnée au début du XX^e siècle dans « ce malheureux abbé Loisy » ¹⁰. Encore en 1946, dans *La rose et le rosaire*, nous trouvons un éloge de Bossuet que Claudel ne cessera d'exalter, Bossuet auteur de la *Défense de la tradition et des saints Pères* « contre les Protestants, contre les quiétistes et contre la funeste espèce dont Richard Simon était à son époque le représentant » ¹¹, ce livre de Bossuet que Claudel définira encore, en 1952, dans *J'aime la Bible* comme « l'admirable écrit où [Bossuet] confond l'hérétique Richard Simon » ¹².

C'est cependant, au delà de cette attitude générale de Claudel, un affrontement personnel qu'il peut être éclairant de mentionner ; il s'agit de la violente critique que, de 1949 à sa mort, Claudel n'a cessé d'adresser aux nombreuses publications de l'abbé

³ Son attitude vis-à-vis de l'œuvre de l'abbé Henri Bremond a été récemment étudiée par François Marxer dans une considérable annexe de la réédition de *l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Grenoble, Millon, 2006, vol. 2, p. 1063-1080.

⁴ Paul CLAUDEL, *Journal*, Paris, Gallimard, 1968-1969 (Pléiade), vol. 1, p. 692 (17 septembre 1925).

⁵ *Ibid.*, p. 712 (février 1926).

⁶ *Ibid.*, p. 811 (avril 1928).

⁷ Voir *Paul Claudel et la Bible*, Paris, Gallimard, 1998, vol. 1, p. 828. Sur la notion de « science catholique », tentative, qui remonte au XIX^e siècle, pour échapper aux conséquences de la critique, voir Claude LANGLOIS et François LAPLANCHE (éd.), *La science catholique. L'« Encyclopédie théologique » de Migne (1844-1873) entre apologétique et vulgarisation*, Paris, Cerf, 1992 ; François LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2006.

⁸ François LAPLANCHE, *La crise de l'origine*, *op. cit.*, p. 147.

⁹ *Paul Claudel et la Bible*, *op. cit.*, vol. 1, p. 831.

¹⁰ *Ibid.*, p. 834.

¹¹ *Ibid.*, p. 1370.

¹² *Ibid.*, vol. 2, p. 1008. Voir aussi en 1949 son jugement sur Richard Simon comme « un quasi hérétique » (*ibid.*, vol. 2, p. 559), comme « l'exégète téméraire du XVII^e siècle, si sévèrement et, à mon avis, si justement réprimandé par Bossuet » (*ibid.*, vol. 2, p. 557).

Jean Steinmann¹³. L'affrontement est peut-être pour nous d'autant plus intéressant que l'abbé Steinmann faisait lui aussi figure d'« écrivain catholique », auteur d'une œuvre abondante, entre science et vulgarisation sérieuse, qui fut en France, dans les années 1950-1960, l'instrument d'une meilleure connaissance de la *Bible* par un large public : une critique sérieuse mais prudente, une grande clarté d'écriture, et, dans les limites de ce genre de littérature, une véritable réussite. En tout cas, il n'avait rien du critique destructeur que caricaturera Claudel en le surnommant en maints endroits « Jack l'Éventreur »¹⁴, ou « M. Jacques Léventreur »¹⁵. On pourrait multiplier les notations hostiles à l'abbé Steinmann dans le *Journal* de Claudel de 1949 à 1951¹⁶, l'éloge de Bossuet qui aurait écrit son livre « contre Richard Simon – et l'abbé Steinmann »¹⁷, et la satisfaction affichée du poète lorsqu'il apprit la censure dont avait fait l'objet l'ecclésiastique : « ce Steinmann à la suite d'un article scandaleux sur l'*Exode* dans la *Vie intellectuelle* reçoit enfin sur les doigts et doit faire des promesses de correction »¹⁸. La lecture des écrits bibliques de Claudel révèle la même animosité contre Steinmann, hostilité qui atteint un sommet les 11 mars et 28 avril 1949 dans deux lettres au père Maydiou¹⁹. Mais, au-delà de Steinmann, c'est contre ceux que dans son *Journal* il appelle « les littéralistes »²⁰ que bataille Claudel : le père Dubarle, le père Robert, l'abbé Gelin²¹, ainsi que le père Vincent, directeur de l'École biblique de Jérusalem²², et encore, au-delà d'eux, les dominicains éditeurs de la *Vie intellectuelle* qui seront bientôt la cible d'un Claudel censeur des prêtres ouvriers²³. Que l'incompréhension et l'incompétence, voire la mauvaise foi, de Claudel soient ici manifestes, importe finalement moins que le fait que dans ces années du milieu du xx^e siècle deux types d'écrivains catholiques et deux types de lectures de la *Bible* s'affrontent et donnent consistance à l'idée qu'entre critique et littérature catholique il y a nécessairement opposition, les efforts de ceux qu'on peut appeler approximativement « progressistes » étant contrés par l'intransigeante orthodoxie des autres.

Si nous quittons le terrain du xx^e siècle pour prendre une vue historique des rapports entre critique, critique textuelle et critique historique, et littérature « catholique », nous

¹³ Notice sur Jean Steinmann dans François LAPLANCHE, *La crise de l'origine*, op. cit., p. 648-649. Sur l'opposition de Claudel à Steinmann et sur les difficultés rencontrées par Steinmann, voir *ibid.*, p. 365-367, 371, 445, etc.

¹⁴ *L'Écriture Sainte*, dans Paul Claudel et la Bible, op. cit., vol. 2, p. 317 (1948).

¹⁵ *L'Apocalypse de saint Jean*, *ibid.*, vol. 1, p. 1025 (1952).

¹⁶ Paul CLAUDEL, *Journal*, op. cit., vol. 2, p. 676 (mars 1949), p. 746 (septembre 1950).

¹⁷ *Ibid.*, p. 780 (août 1951).

¹⁸ *Ibid.*, p. 792 (décembre 1951).

¹⁹ Voir Paul Claudel et la Bible, op. cit., vol. 2, p. 557-562.

²⁰ Paul CLAUDEL, *Journal*, op. cit., vol. 2, p. 676 : « Les littéralistes, Dubarle, Robert et *tutti quanti* – entre autres sans doute ce P. Steinmann [...] » (mars 1949).

²¹ *Ibid.* Voir également la lettre au père Maydiou, dans Paul Claudel et la Bible, op. cit., t. II, p. 560 (28 avril 1949).

²² Paul CLAUDEL, *Journal*, op. cit., vol. 2, p. 757 (décembre 1950). Sur tous ces auteurs voir François LAPLANCHE, *La crise de l'origine*, op. cit., *passim*.

²³ Voir François LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres ouvriers*, Paris, Plon-Cerf, 1989 (Terre Humaine), p. 290, 535 et 665-669.

nous apercevons que ces rapports ne sont pas moins ambigus. On peut, en simplifiant beaucoup, situer les origines de la critique au ^{xvi}^e siècle. Depuis les travaux de Jean Jehasse ²⁴, et, plus récemment ceux d'Anthony Grafton ²⁵, nous connaissons mieux l'histoire de la critique au ^{xvi}^e siècle. Pour illustrer les rapports entre la critique et une écriture « catholique », attachons-nous à l'œuvre d'un écrivain catholique, écrivant en français – à la différence de nombre de critiques de son temps – avec un appareil d'érudition accessible aux lecteurs cultivés mais non spécialistes, à l'œuvre de Richard Simon à la fin du ^{xvii}^e siècle. Justement l'abbé Steinmann, qui avait suscité l'indignation de Claudel, publia en 1960, cinq ans après la mort du poète, un livre sur *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* ²⁶ qui peut apparaître comme un plaidoyer *pro domo* de la part d'un critique suspect aux yeux de l'institution catholique. Avec sérénité et brièvement, Jean Steinmann y évoquait la polémique qui l'avait opposé dix ans plus tôt à Claudel ²⁷, mais surtout il élaborait une première synthèse sur la vie et sur l'œuvre de l'oratorien victime de Bossuet. Les recherches ultérieures ont permis de préciser et de corriger sur de nombreux points les analyses de Steinmann, mais les grandes lignes de son livre de 1960 restent valables ²⁸. En des pages chaleureuses, Steinmann n'avait pas de difficulté à montrer que Richard Simon était profondément chrétien, homme d'Église fidèle, qu'il n'avait rien d'un pur rationaliste désireux de naturaliser la Bible, qu'il n'avait nullement été l'athée qu'on l'avait parfois accusé d'être. Cela n'empêchera pas un historien, souvent mieux inspiré, d'écrire quelques années après la publication du livre de Steinmann : « Que Richard Simon ait été un homme de peu de foi, c'est vraisemblable » ²⁹ ; tout contredit cette affirmation et l'indignation de l'historien masque mal ses préjugés contre un homme qui est à ses yeux « le mal sentant ». Contrairement à ces anathèmes qui de Bossuet à Claudel et à Pierre Chaunu ne véhiculent que des idées préconçues, Richard Simon nous apparaît par excellence comme un auteur « catholique », au sens ecclésial du terme, son œuvre marquant le point d'aboutissement, avant que les condamnations n'en signent l'échec, d'une entreprise de rapprochement entre la critique et la confession catholique, et rétrospectivement, son œuvre peut nous éclairer sur la signification de la critique au ^{xvii}^e siècle.

Richard Simon me paraît donc représenter une figure d'« écrivain catholique » en plusieurs sens. Et d'abord dans la mesure où l'idée centrale, constante, de Richard Simon a été de faire l'apologie du catholicisme contre le protestantisme et contre

²⁴ Jean JEHASSE, *La renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1976.

²⁵ Anthony GRAFTON, *Fausaires et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux*, Paris, Belles Lettres, 1993 et *Les origines tragiques de l'érudition*, Paris, Seuil, 1998.

²⁶ Jean STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1960.

²⁷ *Ibid.*, p. 126, 209, 412, 423 et suiv.

²⁸ Voir Jean AUVRAY, *Richard Simon (1638-1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits*, Paris, PUF, 1974 ; et notre article « Richard Simon », dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey-Ané, 1996, vol. 12, fasc. 71, col. 1353-1383.

²⁹ Pierre CHAUNU, *La civilisation de l'Europe classique*, Paris, Arthaud, 1966, p. 521.

l'augustinisme plus ou moins jansénisant, c'est-à-dire d'établir solidement, sur les bases qu'à ses yeux pouvait fournir la critique textuelle et la critique historique, la vérité du catholicisme. Par là il renouait, non pas implicitement mais très consciemment avec une des origines de la critique biblique au xvi^e siècle. Il suffit de lire, dans son *Histoire critique du Vieux Testament*³⁰ et dans son *Histoire critique du texte, celle des versions, et celle des principaux commentateurs du Nouveau Testament*³¹, les jugements qu'il portait sur les grands commentateurs jésuites de la Bible de la fin du xvi^e siècle pour voir clairement dans quelle tradition il plaçait son travail. Le développement de ces travaux érudits et déjà plus ou moins critiques sur la Bible commence à être bien connu ainsi que la réflexion élaborée alors sur le problème de l'inspiration, à la fois d'un point de vue philosophique et d'un point de vue théologique. Contentons-nous de citer les noms – que nous retrouvons à maintes reprises dans les livres de Richard Simon – des Lessius, des Pereyra (Pererius), Bonfrère (Bonfrerius), ou Cornelius a Lapide. Même si les jésuites ne furent pas les seuls, c'est cependant parmi eux qu'en cette génération s'élabora à la fois une théorie du rapport de l'action divine et de la liberté humaine (et l'on pense à la grande œuvre du jésuite Molina), et une pratique du commentaire qui s'appuyait sur toutes les ressources de l'histoire (profane et sacrée), des langues anciennes, de la critique textuelle. Ces commentaires étaient des œuvres de spécialistes et non pas d'« écrivains » au sens que commençait à prendre ce mot, mais elles recouraient à l'érudition non pas par désir désintéressé de savoir mais dans des intentions apologétiques : il s'agissait de montrer, contre le respect absolu des protestants vis-à-vis de la lettre du texte, que la Bible était un texte inscrit dans une histoire, un texte inspiré mais écrit avec la collaboration d'hommes ayant leur mentalité, leurs façons de penser et d'écrire, un texte pouvant comporter des fautes, en tout cas soumis aux inévitables atteintes du temps³². L'argument sera largement repris dans la controverse confessionnelle au xvii^e siècle. Jeter le moindre doute sur l'exactitude littérale du fondement scripturaire de la foi, donc promouvoir une sorte de scepticisme, n'était nullement une démarche antireligieuse : cette sorte de scepticisme n'était pas une arme contre la foi, mais, sinon une ouverture au fidéisme, du moins une réponse radicale à ceux qui auraient vu dans la critique une arme contre le christianisme ; en effet ce scepticisme avait pour conséquence une exaltation, contre protestants ou libertins, de la tradition, de l'institution, de l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique³³. Que ce soit Pierre Charron dans *Les trois vérités* en 1594 ou Jean-Pierre Camus dans l'*Essai sceptique* publié en 1610 dans *Les Diversités* et dans l'*Avoisinement des protestants vers l'Église romaine* en 1640, ces écrivains,

³⁰ Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament* [1678, édition condamnée au pilon], Rotterdam, Leers, 1685.

³¹ Richard SIMON, *Histoire critique du Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des actes sur lesquels la religion chrétienne est fondée*, Rotterdam, Leers, 1689 ; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, Leers, 1690 ; *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament depuis le commencement du christianisme jusqu'à notre temps*, Rotterdam, Leers, 1693.

³² Voir nos chapitres VII et IX dans *La jouissance et le trouble*, op. cit., p. 161-174, 195-216.

³³ Voir Richard POPKIN, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, Paris, PUF, 1995.

largement répandus et ayant trouvé un vaste public, faisaient de l'impossibilité pour les protestants d'apporter des critères solides et rigoureux de leur foi un argument apologétique en faveur du catholicisme. L'un et l'autre, mais surtout le second, évêque de Belley et romancier prolifique, faisaient servir la littérature à la cause catholique et utilisaient la critique comme agent dissolvant des certitudes scripturaires protestantes³⁴. Jean-Pierre Camus peut ainsi présenter pour nous une première figure d'« écrivain catholique » dans la mesure où l'écriture, et une écriture accessible à tous et utilisant toutes les ressources de la rhétorique et de l'émotion, était pour lui un moyen de défendre et d'illustrer la doctrine et la morale du catholicisme et de défendre ce dernier contre tout ce qui lui apparaissait comme des déformations, protestantisme, libertinage, morale utilitaire. Certes c'était adopter une position ambiguë : cet écrivain catholique, tel qu'était considéré Jean-Pierre Camus, était suspecté de donner à la création littéraire une autonomie que l'intention « catholique » ne parvenait pas à limiter ; les histoires tragiques et romanesques, l'art du récit et le plaisir manifeste du romancier à créer histoires et circonstances risquaient de prendre le pas sur la démonstration et les perspectives édifiantes. À la fin du siècle, lorsque l'évolution du goût littéraire et de la réflexion théologique auront rendu ces histoires anachroniques et lorsque l'on s'offusquera de voir un évêque écrire des œuvres de littérature, Bossuet pourra résumer l'opinion commune sur le type d'« écrivain catholique » que représentait Camus : « c'est un auteur si confus et dont la théologie est si peu précise qu'il n'y a point à s'inquiéter de ce qu'il dit »³⁵.

Cependant c'est un autre type d'« écrivain catholique » que suscita aussi au XVII^e siècle la critique naissante. Nous avons vu que Richard Simon publia en français et en des livres, certes érudits, mais accessibles à un public lettré ses grands traités de critique biblique. Mais il poursuivait aussi, en un tout autre contexte, l'entreprise de Jean-Pierre Camus, non pas l'écriture de romans et d'œuvres de fiction, mais son entreprise apologétique. Camus faisait en 1640 des contrariétés de la Bible un argument en faveur de la tradition et d'une autorité seule capable de dire la vérité du texte. Richard Simon se faisait explicitement son héritier en rééditant en 1703 le livre de l'évêque sous un titre modernisé : *Moyens de réunir les protestants avec l'Église romaine*. Cependant de Camus à Richard Simon une double mutation a eu lieu : d'abord une mutation dans la qualité « scientifique » des arguments, de l'information, du sens critique ; et de cette mutation sont des témoins les additions qu'apporte Richard Simon à chaque chapitre de l'évêque ; mais, et peut-être encore plus importante, une mutation dans la figure de l'« écrivain catholique » que l'un et l'autre présentait : si le premier était un romancier édifiant et un apologiste de sa confession religieuse (comme il y en aura beaucoup, peut-être sans sa « naïveté » et sans la qualité littéraire de ses romans, aux XIX^e et XX^e siècles), le second était un authentique savant, le véritable fondateur de

³⁴ Sur Camus, voir Sylvie ROBIC-DE BAECQUE, *Le salut par l'excès. Jean-Pierre Camus (1584-1652), la poésie d'un évêque romancier*, Paris, Champion, 1999, ainsi que les grands travaux de Jean DESCRAINS rassemblés dans les *Essais sur Jean-Pierre Camus*, Paris, Klincksieck, 1992 (notamment le chapitre : « Quelques aspects de Jean-Pierre Camus écrivain », p. 7-19).

³⁵ Lettre de Bossuet à son neveu, datée du 13 octobre 1698, citée dans notre *Spiritualité de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 682.

l'exégèse biblique de l'*Ancien Testament* selon Renan ³⁶, qui faisait connaître en des livres d'une exceptionnelle qualité scientifique, dialectique et littéraire les principes de la science scripturaire et les résultats de ses recherches au public européen de la République des lettres.

Les positions de l'un et de l'autre de ces écrivains dans la société ne sont pas identiques, et cela en grande partie à cause de l'évolution, en un grand demi-siècle, des conditions de publication et de la différence dans le statut de ceux qui écrivent ³⁷. Jean-Pierre Camus était un évêque qui avait une position sociale dans le clergé et par ailleurs, par la multiplication des livres à succès qu'il publiait, une reconnaissance sociale de son rôle d'écrivain. Richard Simon a certes fait partie de la congrégation de l'Oratoire, mais il en a été exclu, désavoué par la congrégation après la publication, en 1678, de l'*Histoire critique du Vieux Testament*. Il était désormais isolé, sans soutien institutionnel, ne pouvant compter que sur le statut, précaire, que lui assuraient sa compétence reconnue et la publication de ses œuvres. En effet la critique ne pouvant pas plus être pratiquée que guidée et contrôlée par l'institution, Richard Simon devait jouer de toutes les stratégies éditoriales qui lui permettraient d'écrire et de publier. Un corps (ordre religieux, statut ecclésial dans le clergé, etc.) n'était plus le garant de l'« écrivain », même si ce dernier se revendiquait catholique et si toute son œuvre était tendue vers la défense et l'illustration du catholicisme. Richard Simon écrivait en français sur les sujets que les catholiques, comme Pierre-Daniel Huet ou Bernard Lamy, et même les protestants, tel Louis Cappel, ne traitaient qu'en latin ; il était publié par des libraires souvent établis aux Pays-Bas, spécialisés dans l'édition de livres dus à des savants et des écrivains de toute confession ; il représentait donc un certain type d'écrivain, nouveau, avec toutes les libertés mais aussi toutes les difficultés que cela représentait ³⁸.

Par une ironie de l'histoire, en 1702, lorsque Bossuet voudra faire interdire la traduction du *Nouveau Testament* par Richard Simon, le chancelier Pontchartrain imposera à l'évêque de Meaux de prendre un privilège, comme tout écrivain voulant publier, la position d'évêque ne dispensant plus de la loi commune celui qui voulait publier un écrit ³⁹. Richard Simon se fera un malin plaisir de rappeler en 1703, dans sa réédition du livre de Jean-Pierre Camus, que l'évêque de Belley avait anticipé cette nouvelle condition de l'écrivain ; il écrit en effet, pointant bien l'évolution :

³⁶ Dans les « Études d'histoire religieuse » et les « Nouvelles études d'histoire religieuse » d'Ernest RENAN, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, vol. 7, p. 21, 81, 1034.

³⁷ Sur le statut des écrivains dans l'espace de la République des lettres, voir Hans BOTS et Françoise WAQUET, *La République des lettres*, Paris, Belin-De Boeck, 1997 ; et, toujours important, Robert MANDROU, *Des humanistes aux hommes de science (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Seuil, 1973.

³⁸ Voir Alain VIALA, *La naissance de l'écrivain*, Paris, Minuit, 1985 ; Hélène MERLIN, *Public et littérature en France au XVI^e siècle*, Paris, Belles Lettres, 1994 ; Bernard EDELMAN, *Le sacre de l'auteur*, Paris, Seuil, 2004.

³⁹ Voir John D. WOODBRIDGE, « Censure royale et censure épiscopale : le conflit de 1702 », dans *Dix-huitième siècle*, vol. 8, 1976, p. 333-355.

On ne doit point être surpris de voir que cet évêque, à la fin de son *Avant-propos*, ait soumis son ouvrage aux docteurs pour avoir leur approbation, avant que de le faire imprimer. Quoiqu'en qualité d'évêque il fût juge de la doctrine, il croyait qu'en qualité d'auteur, il devait se soumettre à la police du Royaume ⁴⁰.

⁴⁰ Jean-Pierre CAMUS, *Moyens de réunir les protestans avec l'Église romaine publiés par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley sous le titre de l'Avoisinement des protestans vers l'Église romaine*, éd. Richard SIMON, Paris, 1703, p. XXIX-XXX.

L'arc-en-ciel et le vide

De *L'essai des merveilles de nature* de Binet aux *Pensées* de Pascal : mesure d'un écart

Laurent SUSINI

En inscrivant Pascal dans la tradition de l'éloquence gallicane, initialement liée à « la pratique de l'institution parlementaire »¹, Marc Fumaroli a clairement défini le cadre à l'intérieur duquel doit se poser, dans une large mesure, le problème de l'esthétique démonstrative des *Pensées* : celui d'une « éloquence philosophique », aux inflexions platoniciennes, « opposée aux artifices des rhéteurs »² ; celui encore d'un art sévère et ascétique, suspendu à l'exercice du jugement plutôt que de l'imagination. Et de fait, il est révélateur, à cet égard, que l'éloquence adoptée par Pascal dans son *Apologie* tende à se définir bien moins par l'énoncé des valeurs qu'elle promet, que par l'énumération de toutes celles qu'elle combat. Significativement, la seule définition reçue dans les *Pensées* par la « vraie éloquence » est toute négative : tout au plus sait-on d'elle qu'elle « se moque de l'éloquence » (s. 671) – et que, sans ignorer absolument toute rhétorique, elle se construit donc simplement *contre* une certaine forme d'éloquence. De la même manière, les fragments méta-discursifs des *Pensées* intéressant les questions rhétoriques prennent le plus souvent la forme d'une simple liste de défauts érigés comme autant de contre-exemples dessinant, mais *en creux*, le visage de l'éloquence idéale :

« Éteindre le flambeau de la sédition » : trop luxuriant. / « L'inquiétude de son génie » : trop de deux mots hardis (s. 529).

¹ Marc FUMAROLI, « Pascal et la tradition rhétorique gallicane », dans Jean MESNARD (éd.), *Méthodes chez Pascal. Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 360.

² Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res litteraria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique* (1980), Paris, Albin Michel, 1994, p. 703. Sur le sujet, voir le chapitre consacré à « La quête d'une éloquence philosophique : débats autour de l'atticisme au XVI^e siècle en France », p. 446-466.

Toutes les fausses beautés que nous blâmons en Cicéron ont des admirateurs, et en grand nombre (s. 610).

L'éloquence est une peinture de la pensée, et ainsi ceux qui après avoir peint ajoutent encore font un tableau au lieu d'un portrait (s. 481).

Peu parlent de l'humilité humblement, peu de la chasteté chastement, peu du pyrrhonisme en doutant (s. 539).

C'est dire que la position rhétorique de Pascal ne se définit que dans l'espace d'un écart, et plus précisément dans ce même écart creusé, comme on sait, par « la polémique incessante contre la « sophistique jésuite » et ultramontaine » où trouva à se « forg[er] l'éloquence gallicane »³. Or c'est précisément le système de cet écart que l'on voudrait faire valoir ici, de manière à dégager, au-delà de la simple querelle anti-cicéronienne qu'il manifeste avec éclat, les soubassements profonds d'une rupture idéologique totale, dont l'aspect rhétorique ne serait en quelque sorte que la face émergée.

Les écrits du père Binet, dans leur interprétation outrée de l'humanisme dévot de François de Sales, peuvent fournir à cet effet un poste d'observation privilégié. Il ne sera naturellement pas question ici de jugement de valeur, et moins encore de faire endosser au Provincial, comme a pu s'en charger Bremond, l'habit du ridicule⁴. Car l'œuvre de Binet mérite bien au contraire d'être prise au sérieux – ne serait-ce que pour sa capacité à servir de miroir grossissant. En elle se réfléchissent en effet, certes sensiblement déformées par leur exposition sur une telle surface, mais acquérant ainsi une lisibilité et une cohérence maximales, les différentes caractéristiques idéologiques et formelles du courant qu'elle illustre en le poussant à sa limite. C'est que le conflit opposant les éloquences gallicane et jésuite ne se réduit nullement à un désaccord de principe concernant les modalités du respect nécessaire pour parler de Dieu. Et si elles apparaissent le plus souvent au centre des débats, ces querelles renvoient en réalité à une divergence plus fondamentale engageant deux conceptions de la rhétorique, et au-delà, deux *épistémés* et deux théologies radicalement opposées.

Le texte qui suit se montrera de ce point de vue hautement éclairant. Extrait du dernier chapitre de *l'Essai des merveilles*, il entraîne l'ouvrage dans un ultime tourbillon baroque, en invitant simultanément à différents niveaux de lecture. S'il prend tout d'abord le prétexte d'une évocation échevelée de l'arc-en-ciel rebondissant nécessairement d'image en image (et comment dire, en effet, le miroitement de l'illusion, du mirage fuyant, de l'insaisissable fantôme ?), il semble bien qu'il s'attache en réalité moins à décrire le phénomène naturel, que l'éloquence elle-même dont l'arc-en-ciel, par l'intermédiaire d'Iris, apparaît le symbole. Irréductible à un simple morceau de bravoure, ce texte allégorique agit alors comme un révélateur,

³ Marc FUMAROLI, « Pascal et la tradition rhétorique gallicane », *op. cit.*, p. 363.

⁴ Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud-Gay, 1916, vol. 1, p. 128-148 où l'auteur consacre à Binet un exposé féroce, notant que la « moitié » de ses œuvres « est verbiage oratoire, et, par suite, ne compte pas » (*ibid.*, p. 138), que « [le] faux goût ne serait rien, [qu'on] lui passerait même quelques calembours. Mais ce vide est écœurant » (*ibid.*, p. 134), pour arriver à la conclusion provisoire « [qu'il] y a là plus d'un trait digne de Mascarille et [que] l'on comprend que Nicole et Pascal aient fait des gorges chaudes en feuilletant ce jésuite » (*ibid.*, p. 142).

découvrant sous sa chatoyante surface, un méta-discours programmatique aux enjeux déterminants pour l'objet de notre étude :

L'arc-en-ciel est ce *beau miroir* où l'esprit humain a vu un beau jour son ignorance, c'est là où la pauvre philosophie a fait banqueroute, car en tant d'années, elle n'a rien su savoir de cet arc, sinon qu'elle ne sait rien, et que c'est un *Noli me tangere*, puisque tout autant de cerveaux qui s'y sont alambiqués n'en ont rapporté que rompement de tête avec leur courte honte. Car d'un côté, y a-t-il rien de plus mince en tout le pourpris de la nature ? Une méchante demi-écharpe, faite d'un beau rien bigarré teint en fausses couleurs, paré d'une beauté mensongère, sa matière est un néant, sa durée un moment ; sa beauté, tromperie ; sa figure, une arcade tremblante ; un arc sans flèche, un pont sans appui, un croissant qui ne peut croître, le fantôme des couleurs, *un rien qui veut faire de quelque chose*. Toutefois, *ce riche rien est le miracle des plus belles choses de l'univers, qui comparées à lui sont quasi comme un rien*. Que voudriez-vous, richesses ? *Tout l'arc n'est autre chose que le carcan de la nature* enfilé de toutes les pierreries de nature, autant de gouttelettes, autant de bijoux de très rare beauté, les unes sont perles, les autres ont l'éclat du diamant, les flammes de l'escarboucle, le rayon doré du rubis, le bril du saphir, j'aurai plus tôt fait de dire que *c'est la carrière où la nature a caché toutes les plus rares pierreries*, et la plus riche pièce de tous ses trésors, desquels elle se pare quand bon lui semble, c'est le collier de son ordre, l'écharpe de sa livrée, sa chaîne de perles et le plus beau de tous ses affiquets, dont elle se pare pour plaire au Ciel son époux. *Ce n'est rien, dites-vous, que l'Iris*, j'en suis content pour l'amour de vous, mais à condition que ce soit un rien privilégié, et un rien habillé de toute chose. *Le Ciel est émaillé d'étoiles d'or toutes d'une couleur, et cet arc est étoilé de cent mille petites étoiles éclatantes, et de petits soleils de toutes couleurs* ; il est aussi *flamboyant* que le feu, aussi *bigarré* que l'air et les nuées, vous y voyez le *crystal violet de l'océan*, et les *riches tapisseries de la terre, étant parsemé et fleurdelisé de toutes fleurettes de la primevère*. Comment vous y voudriez au surplus des odeurs ? Or c'est trop, car la perfection des éléments ne veut point d'odeur, toutefois il y en a ici de toute sorte, c'est un ambre gris, vert et rouge, un baume distillé, du musc liquéfié, ce n'est qu'eau rose et nectar qui pleut, car Aristote nous assure que tout ce qui est arrosé par l'influence de cet arc en l'air sent l'aspalathe, le musc et le benjoin. Bon Dieu, *quel brave rien, qui est toute chose !* voyez sa figure, ne diriez-vous pas que c'est non pas le Pont au change de Paris, mais le pont aux anges du Paradis, tout éclatant d'orfèverie céleste ? On disait autrefois que le chemin saint Jacques, ou le grand chemin de lait, qui paraît au ciel, c'était le chemin des dieux, lorsqu'ils allaient au consistoire de Jupiter, mais cela n'est que sable ; bien veux-je croire que s'il y avait quelque chemin ordinaire, par lequel les Anges descendent en terre, et les hommes montent au ciel, on n'en trouverait de plus beau que ce pont tapissé toujours, et toujours ennobli de tant de belles pierreries. Aussi Dieu le prise autant que créature du monde corporel, car s'il se met en son lit de Justice, et au trône de sa gloire, *Ézéchiël qui l'a vu dit, qu'il se pare de cet arc-en-ciel, et Iris erat in circuitu, etc. s'il veut haut-louer la beauté de l'humanité de son fils, il l'appelle un Arc-en-ciel. Psal. Thronus eius sicut, etc. et testis in caelo fidelis, c'est-à-dire, Iris* ; s'il veut piaffer, et faire montre de ses plus rares trésors, il ne déploie autre pièce que ceste-ci, *Magnificentia eius et virtus eius in nubibus. Psal. Sa couronne impériale, et sa mitre à triple couronne, c'est ce même arc, Iris in capite eius*, dit saint Jean. Tu as donc raison, Salomon, lorsque tu l'appelles le chef d'œuvre de Dieu (*Eccl. 43*), le trésor de la nature, le riche baudrier de l'univers, la sainte cataracte des divines influences, le chapeau de fleurs du gai printemps, le diadème de ce bas

monde. Dieu y prend bien si grand plaisir, que lors qu'il est au plus haut point de sa haute colère, s'il y jette un coup d'œil, aussitôt il s'apaise. *Gen. Videbo arcum meum, et recordabor, etc* ⁵.

Ce texte suit un cours qui semble à première vue ne devoir rien à l'arc-en-ciel, mais tout au pur jeu du langage. Considéré depuis une certaine distance, il pourrait se réduire à ce simple schéma : une juxtaposition de métaphores hétérogènes (l'arc-en-ciel est un pont, une écharpe, un carcan, une couronne impériale...), fermement organisée suivant les grands principes d'une démarche rhétorique héritière du conceptisme, et n'envisageant ainsi de progression textuelle que sous les ordres conjoints de l'antithèse et du renversement des contraires : l'arc-en-ciel est un rien, mais tout est rien par rapport à ce rien... qui est finalement tout. Et si justement rien, dans cet appareil, ne semble absolument requis par la description du phénomène naturel, c'est en effet que le discours se conforme avant tout à un canevas pré-construit, transposable à tous les sujets, et renvoyant directement aux schémas réglant l'art de la pointe.

Pour autant, ce cadre n'est sans doute pas aussi contraignant qu'il ne semble. Il n'est pas rare, en effet, que le déroulement du texte échappe au marinisme figé de cette logique artificielle. Cependant, c'est alors pour ne plus rebondir que sur la crête sonore des mots. C'est ainsi qu'« arc-en-ciel » engendre successivement « arcade », puis « arc sans flèche », puis simplement « arc », et « carcan », « cataracte »... Le jeu de l'homéocataracte règle, pour l'essentiel, celui de la métaphore qui dirige lui-même la « description » de l'arc-en-ciel : il décide de ses virages, tout en unifiant superficiellement les caprices de sa trajectoire. Il lui arrive d'ailleurs de s'accompagner de procédures sensiblement plus complexes. Dans le saut effectué d'« arc » à « carcan », par exemple, semble encore résonner l'écho d'une association implicite avec *carquois*, dont « carcan », placé sous l'influence sémantique du mot « arc », pourrait se présenter comme la paronomase induite et subliminale. C'est ainsi que la transition d'un terme (*arc*) à l'autre (*carcan*) paraît en réalité s'effectuer dans le texte de Binet par l'intermédiaire d'un troisième terme certes non formulé (*carquois*), mais cependant suggéré à la lecture tant par le signifié du premier (*arc*), que par le signifiant du deuxième (*carcan*). Sur la base d'un simple jeu de langage aussi brillant qu'artificiel, se voit donc assurée, par le biais de « carcan », l'introduction du thème de « l'orfèverie céleste », lui-même appelé à annoncer, de loin en loin, le thème de la royauté divine.

On le soulignera du reste, à l'heure d'assurer, dans son texte, la véritable transition entre les perspectives profane et chrétienne intéressant l'arc-en-ciel, Binet fait encore jouer les mêmes ressorts, et rapproche ainsi – non sans désinvolture, au vu de la gravité des enjeux – le « Pont au change de Paris » au « pont aux anges de Paradis ». Or, décidant du virage théologique brutalement négocié par le passage, la pirouette verbale pourra sembler bien cavalière, et figurer, à travers le fragile enchaînement qu'elle tend à ménager, un nouveau « pont sans appui » à l'image de l'arc-en-ciel. Il

⁵ Étienne BINET, *Essai des merveilles de nature et des plus nobles artifices, pièce très-nécessaire à tous ceux qui font profession d'éloquence*, Évreux, Des opérations – Association du théâtre de la ville d'Évreux, 1987, p. 603-604. Nous soulignons ici les passages que nous analyserons au fil du texte.

n'est cependant pas question de juger ici de la valeur ou de la convenance du calembour, ni d'apprécier le respect qu'il manifeste envers les « choses saintes » – mais bien de désigner la logique profonde dans laquelle il s'inscrit et dont il témoigne avec force. Car à travers lui, comme à travers la prolifération des métaphores, des antithèses, des paradoxes et des différents phénomènes d'associations phonétiques qui balisent le texte, c'est en effet tout le renversement de la primauté des choses sur les mots qui se trouve clairement illustré. Comme le remarquait Gérard Genette à propos de *l'Essai des merveilles* dans son ensemble, « [les] produits de l'art et ceux de la nature n'ont d'autre raison d'être, d'autre dignité que d'illustrer un langage : la réalité n'est qu'un ornement du discours »⁶. L'arc-en-ciel en tant que tel s'effaçant dès lors derrière les riches textures verbales attachées à son évocation, les rapports traditionnellement reçus entre le discours et son objet tendent à s'inverser, le langage paraissant soudain moins destiné à rendre compte de l'arc-en-ciel et du monde en général, que ceux-ci à témoigner de la puissance du langage.

Tout cela ne présente cependant qu'une vérité partielle, exigeant d'être complétée. C'est qu'il y aurait grand risque, pour qui s'arrêterait au constat du renversement opéré par Binet, d'enfermer le père jésuite dans un autotélisme littéraire en tout point extérieur à ses préoccupations comme à ses cadres de pensée. À moins de bien l'entendre, effectivement, *l'Essai des merveilles* ne saurait se résumer à l'antienne contemporaine du langage parlant du langage : car en dépit des apparences, l'ouvrage de Binet entend bien dire avant tout, non le langage, mais le monde. Ce qui nous trompe cependant, c'est que le monde lui-même est alors conçu par le père jésuite comme un vaste langage, un immense réseau de signes reliés les uns aux autres – et qu'il s'agit dès lors de faire parler, en manifestant, au travers des signatures inscrites en chaque chose, les indices effectifs de leur *communication*. Aux yeux du père Binet, *savoir* consiste à « rapporter du langage à du langage »⁷, dans la mesure où l'écriture fait corps avec le monde – ce qui s'entend naturellement de deux manières. Le monde est écriture : il présente « un tissu ininterrompu de mots et de marques, de récits, de caractères, de discours et de formes »⁸ ouverts à l'interprétation. Et l'écriture est le monde : la somme des interprétations qu'elle propose du grand texte de la nature vaut connaissance de celui-ci. De la sorte, la confusion régulièrement entretenue par *l'Essai des merveilles* entre l'objet du discours et le discours lui-même⁹ ne saurait se concevoir sous l'angle du seul jeu littéraire : fondamentalement inscrite dans le regard de l'auteur, cette confusion informe chacun des liens qu'il noue avec le monde, et partant, le langage appelé à en rendre compte.

D'un point de vue formel, l'expression la plus directe et la plus saillante de cette confusion réside dans le jeu constant sur l'équivoque réglé par *l'Essai des merveilles*. Dès le départ, l'objet du discours lui-même renvoie à ce jeu, par une allégorie consacrée, au discours : et il n'est pas douteux, à cet égard, que les multiples « pierreries » dont resplendit l'arc-en-ciel, renvoient à leur tour aux figures du discours, ces *lumina*

⁶ Gérard GENETTE, *Figures 1*, Paris, Seuil, 1966, p. 173.

⁷ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 55.

⁸ *Ibid.*

⁹ Gérard GENETTE, *Figures 1, op. cit.*, p. 183.

orationis d'où, selon Cicéron ¹⁰, en cela suivi par Binet, l'éloquence est censée tirer tout son prix.

Un rapprochement avec le chapitre XXI de l'*Essai des merveilles*, consacré de fait aux « Pierreries », et déjà remarqué par Gérard Genette, se montre très éclairant :

Ce qui rend le style précieux, ce sont les pierreries, mais quand elles sont bien enchâssées dans le discours, et qu'elles sont bien à leur jour, il semble que toute la majesté de la nature soit raccourcie, et comme resserrée en petit volume dans un bouton de pierrerie. Ces petites étoiles de terre font reluire à merveille l'éloquence, comme les diamants qui sont enchâssés dans le firmament ¹¹.

La confusion ménagée par Binet entre la figure et la « pierrerie », le discours et le monde, s'y manifeste à différents niveaux. La syllepse de sens affectant l'adjectif « précieux » en est le tout premier : en s'autorisant d'un même signifiant pour superposer deux niveaux sémantiques par ailleurs bien distincts, elle manifeste le retentissement supposé de l'objet du discours (les pierres précieuses) sur la nature de son style (précieux). Ce faisant, elle arrache le discours à son ordre purement textuel, comme le monde à son être extralinguistique, en décloisonnant ainsi les rapports de l'un à l'autre. À proprement parler, l'éloquence en tant que telle tire normalement son éclat des figures qu'elle met en œuvre, mais non des « pierres précieuses » qu'il peut lui arriver d'évoquer. En attribuant aux premières les compétences des secondes, mais sans jamais préciser que le transfert s'effectue bien par voie de métaphore, Binet entretient donc sciemment l'ambiguïté : parle-t-il des figures ? ou des pierres précieuses ? ou des deux à la fois ? Il s'agit bien ici de brouiller les frontières, en écartant désormais toute distinction explicitement formulée entre l'une et l'autre, soit entre le langage et son extérieur – pour leur plus grande *confusion*.

La tendance manifestée par les métaphores des diamants « enchâss[és] dans le discours » ou des « petites étoiles de terre [faisant] à merveille reluire l'éloquence », apparaît à cet égard exemplaire : le monde et le discours y sont donnés pour foncièrement perméables. C'est qu'en passant du monde réel au discours ou, à l'inverse, du discours au monde réel, la pierre précieuse ni le texte ne semblent accuser ici de transformation radicale. Sans se départir de leur première nature, ils acquièrent simplement une identité mixte : c'est ainsi que, sertie à même la page, la pierre précieuse communique simultanément son éclat au « style » du discours ; et que celui-ci, en retour, resplendissant de cette « éloquence » induite, et conservant donc sa nature proprement verbale, revêt en même temps la forme du bijou où peut venir s'« enchâss[er] » le petit diamant.

Un chiasme sémantique achève de sceller cette porosité de l'écriture et du monde, en consacrant définitivement l'*indifférence* des deux :

Ces petites étoiles de terre font reluire à merveille l'éloquence, comme les diamants qui sont enchâssés dans le firmament.

Si l'éloquence et le ciel se voient en effet associés par le biais d'une analogie transparente, leurs attributs respectifs font surtout l'objet d'un échange croisé :

¹⁰ Voir notamment CICÉRON, *L'orateur*, XX, 67, 135, 182 ; *De l'orateur*, III, XLI, 166 ; III, XLIII, 170.

¹¹ Étienne BINET, *Essai des merveilles*, *op. cit.*, p. 211.

baroquisme courant, mais dont on ne saurait pourtant sous-estimer l'importance. Car l'éloquence brillant en dernière analyse du feu de l'« étoile » – donc du ciel –, le ciel de celui du « diamant » – donc de l'éloquence –, et le mode d'expression particulier à chacun d'entre eux se superposant ainsi à celui de l'autre au point de se confondre absolument avec lui, rien ne saurait plus désormais justifier la distinction des deux sphères dans lesquelles ils s'inscrivent et auxquelles ils renvoient.

Le monde est écriture, l'écriture est le monde – et la conséquence extrême de ce postulat se voit clairement illustrée par le désordre assumé qui règle l'évocation de l'arc-en-ciel. S'étonnait-on que toutes les sources utilisées s'y trouvent confusément placées à égalité, et que la fantaisie mythologique et païenne y puisse croiser si librement l'exégèse biblique ? C'est que tenir pour acquis les liens noués entre l'écriture et le monde, et en observer véritablement toutes les conséquences, implique par suite, comme l'a montré Michel Foucault, de ne plus marquer de différence « entre ce qu'on voit et ce qu'on lit, entre l'observé et le rapporté », mais d'accepter à l'inverse de se perdre dans l'exploration de cette « nappe unique et lisse où le regard et le langage s'entrecroisent à l'infini »¹². Non, certes, que Binet manque foncièrement de sens. Mais l'acte de connaissance tel qu'il le conçoit apparaît simplement suspendu à une démarche interprétative. Parce que rien ne se connaît vraiment que dans l'infinité des relations qu'il noue avec le monde, et parce que ces relations elles-mêmes ne se donnent ensuite que sur le mode de la ressemblance, et sur la foi de similitudes encodées par les signatures inscrites en toute chose, l'acquisition d'un savoir se voit naturellement moins dépendre d'une science de la démonstration, que d'un art de faire parler des signes. Superposant une sémiotique à une herméneutique, la science s'inscrit ainsi naturellement dans la pratique du commentaire – en sorte que si tous les discours ne se valent peut-être pas, du moins, ils *valent* tous : car il n'importe finalement que de susciter du langage au-dessus de tous les signes inscrits dans le texte de la nature, en allant donc « de la marque visible à ce qui se dit à travers elle, et demeurerait, sans elle, parole muette ensommeillée dans les choses »¹³.

La rhétorique mise en œuvre par l'*Essai des merveilles* ne saurait être véritablement comprise en dehors de ce cadre. Et c'est de fait dans la relation que l'éloquence jésuite entretient alors de manière plus générale avec le mode de pensée symbolique ayant informé l'*épistémè* du xvi^e siècle, que se décident, pour l'essentiel, les grandes lignes de son esthétique. Comme l'a bien montré Michel Foucault dans *Les mots et les choses*, « la ressemblance dans le savoir du xvi^e siècle est ce qu'il y a de plus universel. [...] La nature des choses, leur coexistence, l'enchaînement qui les attache et par quoi elles communiquent, n'est pas différente de leur ressemblance »¹⁴. L'*Essai des merveilles* illustre parfaitement cette démarche. Connaître l'arc-en-ciel, revient pour le père Binet, à dépister tout ce qui lui ressemble et à dégager, au jour de la similitude, la série de relations exhaustive qu'il entretient avec le monde. De ce point de vue, les métamorphoses successives de l'arc-en-ciel en « arc sans flèche », en « arcade », en « carcan », etc. doivent attester, sous la plume de l'auteur, une ambition

¹² Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 54.

¹³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴ *Ibid.*, p. 44.

moins poétique, sans doute, que proprement herméneutique. Il ne s'agit pas tant pour l'auteur d'aligner des métaphores à l'infini en faisant miroiter pour elle-même la riche étoffe du langage, que de proposer, sur la base de ressemblances diverses manifestées tant au niveau du monde extérieur (par une commune courbure) qu'à celui de la texture des mots (par l'homéocataracte associant les signifiants), un savoir effectif concernant l'objet du discours.

Aussi n'est-il pas indifférent que le « rien » dont se compose *a priori* l'arc-en-ciel en vienne progressivement à se voir revêtu « de toutes choses », renvoyant par exemple au jour, aussi bien qu'à la nuit (« cet arc est étoilé de cent mille petites étoiles éclatantes, et de petits soleils de toutes couleurs »), et tout à la fois à la « flamboyance » du feu, à « la bigarrure » de l'air, au « cristal violet » de l'eau et aux « riches tapisseries de la terre ». De fait, la définition des procédures analogiques réglant la connaissance de tout objet – parcourir l'intégralité des indices qui le mettent en relation avec le monde et pointer ainsi les différentes modalités de son inscription au sein de l'infinie circulation des signes validant par le jeu de leurs enchaînements et des échos qui les prolongent, les principes de l'universelle ressemblance – implique nécessairement de prêter en retour à l'objet concerné le pouvoir de concentration propre à tout microcosme. Car de toute évidence, considérer que l'arc-en-ciel, par exemple, ne peut-être compris qu'à partir de l'ensemble des relations qu'il entretient avec le monde, c'est nécessairement admettre à l'inverse que l'ordre du macrocosme lui-même doit se trouver réfléchi, à son échelle, dans l'orbe lumineux de l'arc-en-ciel. En l'occurrence, la surface de ce dernier, qui donne successivement accès, dans le présent chapitre de *l'Essai des merveilles*, aux rythmes nocturne et diurne réglant l'écoulement du temps, aux quatre éléments et, contre toute apparence, aux parfums eux-mêmes – du moins sur la foi d'Aristote –, ouvre bien à l'ordre complet des choses.

A tous points de vue, selon Binet, l'arc-en-ciel est un « miroir » : le mot est du reste employé dès la première phrase dévolue à sa description. Ses scintillations sont à son orbe ce que le soleil et les étoiles sont au ciel, ce que l'écume est à l'océan, ce que les fleurs sont aux prairies, ce que les diamants sont à un collier ou aux « carrières » de la nature. Tout ce qui s'observe dans l'arc-en-ciel est reflété par le monde, et tout ce qui s'observe dans le monde est reflété par l'arc-en-ciel. Dès lors, observer et connaître l'un revient nécessairement à observer et à connaître l'autre. Et à l'extrême limite, le déploiement rigoureusement analytique de l'analogie peut ainsi se trouver parfaitement court-circuité par la métaphore, sans que soit entamée pour autant la solidité du savoir établi par ces jeux de miroirs. De fait, quand Binet exprime directement l'éclat de l'arc-en-ciel par les mots de « primevère », de « soleil », d'« étoile » ou de « cristal », la figure ne désigne pas tant l'espace d'un écart – parfois double¹⁵ – qu'elle s'efforcera de réduire en le franchissant, que celui d'une cohérence, d'une unité et d'une continuité propres à l'ordre des choses, dont l'arc-en-ciel constituerait la preuve ultime et le témoin par excellence.

Signe visible, pour le juif et pour le chrétien, de l'alliance nouée par Dieu avec les hommes, l'arc-en-ciel illustre en effet mieux que tout autre, tant en raison de sa forme

¹⁵ Voir ainsi la métaphore du « cristal de l'océan » employée elle-même pour exprimer métaphoriquement les scintillations de l'arc-en-ciel.

(celle d'un pont) que du lieu de son épiphanie (entre la terre et le ciel), l'idée d'une création sans rupture, assurant, de paliers en paliers, la possibilité d'une progression continue du sensible au divin. Le texte se referme ainsi logiquement sur la citation de la *Genèse* qui le sous-tendait tout entier et en constituait le point de fuite : *Videbo arcum meum, et recordabor, etc.* Le verset fonde effectivement, d'un point de vue théologique, la position épistémologique et, par suite, la démarche esthétique, affirmées par le texte : l'univers de médiations graduelles (depuis l'homme jusqu'à Dieu) dont il implique l'existence – et l'arc-en-ciel n'est-il pas donné comme l'image même du Christ ? – commande l'idée d'un monde plein, où toutes choses communiquent entre elles, et où peuvent donc librement proliférer les infinis développements de la lecture analogique.

Il n'est pas indifférent qu'à cette symbolique chrétienne dont participe l'arc-en-ciel – image de l'Alliance et du Dieu incarné – Binet ne cesse d'associer l'interprétation mythologique du phénomène naturel : le visage d'Iris, messagère des dieux et, par là-même, allégorie de l'éloquence, tend à se superposer à celui du Christ. Tant le texte latin des *Écritures* que l'état de langue du XVII^e siècle permettent à cet effet d'homogénéiser les deux plans, et de glisser insensiblement de l'un à l'autre en maintenant l'illusion vague de leur confusion :

Ézéchiel qui l'a vu dit, qu'il se pare de cet arc-en-ciel, *et Iris erat in circuitu, etc.* s'il veut haut-louer la beauté de l'humanité de son fils, il l'appelle un Arc-en-ciel. Psal. *Thronus eius sicut, etc. et testis in caelo fidelis, c'est-à-dire, Iris.*

Parce qu'« Iris » désigne tout à la fois l'arc-en-ciel et le personnage mythologique à l'origine de son nom, Binet peut, s'appuyant sur cette antonomase, tirer tout le parti de son ambiguïté. De fait, si la première métaphore assimilant l'arc-en-ciel à une « demi-écharpe » renvoyait sans hésitation possible à la messagère des dieux, et si l'Iris désigné par « Ce n'est rien, dites-vous, que l'Iris » désignait en revanche très clairement l'arc-en-ciel, la référence visée par « Iris » dans le segment « c'est-à-dire Iris » apparaît, quant à elle, bien plus indécidable. L'absence d'article ne fait à cet égard que renforcer l'hésitation permise entre le nom propre et le nom commun : obligatoire devant le premier, elle pourrait encore être commandée, devant le second, par le contexte métalinguistique présidant à son énonciation. Or, là où le nom commun, remis dans la perspective de l'énoncé, servirait une intention purement synonymique (« Dieu appelle la beauté de l'humanité de son fils un arc-en-ciel, c'est-à-dire, iris »), le nom propre prolongerait pour sa part la première métaphore d'une glose allégorique pour le moins lourde d'implications (« il appelle le Christ un arc-en-ciel, c'est-à-dire Iris, la messagère des dieux »).

La confusion subtile ménagée entre l'un et l'autre, sans nécessairement dénoncer un éventuel syncrétisme de Binet, lui permet surtout de manifester le troisième niveau sur lequel s'étage sa pensée de la médiation : signe de l'Alliance entre Dieu et les hommes, et signe de l'incarnation divine, l'arc-en-ciel est encore signe de l'éloquence. Et si ces trois lectures conjointes manifestent une telle aisance à communiquer, voire à commuter indifféremment les unes avec les autres, c'est que, dans tous les cas, il ne s'agit en définitive que d'affirmer, à travers l'image de l'arc-en-ciel, une seule et même confiance en la capacité des signes sensibles à traduire les réalités spirituelles auxquelles ils renvoient.

Selon Binet, l'Alliance, le Christ et l'éloquence, tous trois désignés par l'orbe étincelante, lancent un même pont des hommes jusqu'à Dieu : les points de vue épistémologique, théologique et esthétique se confondent en ce point. Et si la rhétorique y trouve naturellement, aux yeux du père jésuite, les plus hauts gages de sa dignité, il lui faut également prendre la mesure des responsabilités qui lui incombent. Car, si l'arc-en-ciel, miroir du macrocosme, permet de traverser en un instant l'espace entier de la création ; et si le Christ, tout à la fois homme et Dieu, peut franchir en un même corps la distance infinie éloignant ses deux natures ; la figure « bien enchâssée » et « bien à son jour » n'apparaît, quant à elle, pas moins susceptible de parcourir « toute la majesté de la nature [...] raccourcie et comme resserrée en petit volume » dans son espace de lumière ¹⁶. De cette confiance absolue placée en la rhétorique, les conséquences apologétiques se laissent deviner sans peine : « [d]ans ce monde clos et rassurant », comme le note Marc Fumaroli, « le Médiateur » devient « à la limite inutile ». Il n'est plus que de peindre le « relais ininterrompu de médiations de la Nature à Dieu » par un « relais non moins ininterrompu de métaphores allant du sensible à l'Idée », pour que l'accès au divin s'accomplisse par la seule grâce du langage ¹⁷.

En dernière instance, c'est donc à celui-ci de se trouver à nouveau ramené au centre de la perspective. Nul contresens à son sujet ne semble désormais possible. Le langage en question n'est, à l'évidence, plus seulement celui de l'esthète, ni du virtuose héritier du conceptisme et du Baroque : il est « le Logos divin, réfracté par cascades dans le monde créé, dans la société humaine, dans les langues, et rassemblé » autant que possible « en tous ses miroirs » par ses ingénieux « serviteurs » ¹⁸.

Ayant dès lors pris la mesure de la position rhétorique de Binet, nous pouvons enfin confronter l'*Essai des merveilles* aux *Pensées*.

Un même point de vue tout rhétorique, informe, selon la Compagnie représentée par Binet, la perception des problèmes apologétiques et épistémologiques ; et une même autorité légitime ce point de vue : celle d'Aristote, dont la *Physique* postule l'absence de vide dans la nature.

Sur chacun de ces points – certes très clairement conjoints –, Pascal manifeste une opposition radicale. À un niveau théologique, il refuse en premier lieu d'assimiler les procédures empruntées par la connaissance à celles empruntées par la conversion, et il oppose à la recherche des différents indices de la présence divine dans la nature la foi profonde en un Dieu caché. À un niveau épistémologique, il établit ensuite non seulement l'existence du vide par le moyen de l'expérience, mais encore, plus largement, l'impossibilité de fonder tout savoir véritable sur des signes plutôt que sur des choses, que ces signes recouvrent l'autorité des Anciens, nos représentations mentales des choses à défaut des choses elles-mêmes, ou tout un réseau superficiel d'analogies où se révéleraient, par l'intermédiaire de *signatures* inscrites en chaque chose, des rapports de sympathie et d'antipathie susceptibles de rendre compte de l'ordre du monde. Le principe d'une telle séparation entre les ordres des signes et des

¹⁶ Étienne BINET, *Essai des merveilles*, op. cit., p. 211.

¹⁷ Marc FUMAROLI, « Pascal et la tradition rhétorique gallicane », op. cit., p. 364.

¹⁸ Marc FUMAROLI, « Préface » à Étienne BINET, *Essai des merveilles*, op. cit., p. 49.

choses le conduit dès lors à affirmer, à un niveau rhétorique, le nécessaire effacement du langage derrière la matière qu'il est censé prendre en charge. Et l'articulation des deux premiers niveaux au troisième implique enfin, d'un point de vue apologétique, un refus catégorique de reconnaître au langage toute capacité à exhausser directement au divin : comme le souligne en effet Marc Fumaroli, « [l]e vide dans la Nature figur[e] déjà la place en creux de la Grâce dans le vide du cœur de l'homme »¹⁹. Les figures de l'*Ancien Testament* ne sont d'ailleurs nullement transparentes, et n'éclairent que les seuls élus : ce qui ne se donne ainsi que par la grâce, ne se reçoit que de Dieu – *Ne evacuetur crux Christi* (s. 665).

Point à point, se voit donc défini, vis-à-vis des différents éléments fondateurs de la position jésuite, l'espace d'une rupture idéologique totale où trouve notamment à se construire la conception pascalienne de l'éloquence. En ce sens, il n'est d'ailleurs pas indifférent, sans doute, que la correspondance scientifique échangée par le jeune physicien des années 1647-1648 avec le père Noël, membre de la Compagnie, s'étant tout d'abord concentrée sur le problème de l'existence du vide, ait progressivement fini par ne plus engager, de la part de Pascal et de son père, que des considérations rhétoriques intéressant successivement le bon usage de l'argument d'autorité, de la définition, des principes, des hypothèses, de l'antithèse, puis de l'analogie et de la métaphore. C'est bien, semble-t-il, que l'objet premier de la dispute ne pouvait, selon toute vraisemblance, qu'exacerber par sa nature même les dissensions théologiques des deux correspondants, et manifester crûment à travers elles l'hétérogénéité de leurs conceptions du vrai comme celle, par suite, de leur façon d'en témoigner par le jeu du langage.

¹⁹ Marc FUMAROLI, « Pascal et la tradition rhétorique gallicane », *op. cit.*, p. 364.

Auctorialité, croyances religieuses et vérité romanesque dans l'apologétique littéraire à l'aube des Lumières

Fabrice PREYAT

« Cet ouvrage étoit indigne non-seulement d'un évêque, mais d'un prêtre et d'un chrétien » ! La sentence irrévocable portée, sans aménité, par Bossuet sur le *Télémaque* de Fénelon reste emblématique des contradictions manifestées par le monde catholique d'Ancien Régime à l'égard du roman. C'est bien comme épigone de ce genre âprement débattu¹ que l'œuvre de l'archevêque de Cambrai a en effet été directement reçue. L'auteur fut jugé pour avoir usé sans discernement des recettes littéraires les plus écoulées. Aux faiblesses stylistiques de l'ouvrage s'ajoutait le danger moral insufflé par une « tendresse » déclarée d'entrée et soutenue tout au long par « une femme », rappelant trop incidemment sans doute l'*Odyssée* païenne. Plus intolérable encore, aux yeux d'un évêque de Meaux qui confessait ne recourir à la publication que dans la perspective d'une utilité religieuse et apologétique immédiate² : ce feint désintéressement de Fénelon dont l'œuvre aurait été portée sous presse par quelques amis indiscrets. Cette initiative poussa en effet l'écrivain « à prendre soin lui-même d'une édition », afin que le roman « parût tel qu'il était » – ironisa l'abbé Ledieu – et qu'il devînt « impossible de le retirer des mains du public ». Enfin, ces *Aventures* aux relents mythologiques, mâtinées de spiritualité chrétienne et de galanterie, voyaient

¹ Sur la moralité du roman, les arguments littéraires et extralittéraires avancés par ses contempteurs et ses adversaires, nous renvoyons aux rééditions suivantes : Günter BERGER (éd.), *Pour et contre le roman. Anthologie du discours théorique sur la fiction narrative en prose du XVII^e siècle*, dans *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 1996 (Biblio 17, 92) ; Camille ESMEIN, *Poétiques du roman : Scudéry, Huet, Du Plaisir et autres textes théoriques et critiques du XVII^e siècle sur le genre romanesque*, Paris, Champion, 2004.

² Voir François LEDIEU, *Mémoires et journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, éd. abbé GUETTÉE, Paris, Didier, 1856, vol. 1, p. 153 ; Jacques Bénigne BOSSUET, *Traité de la concupiscence*, éd. Charles URBAIN et Eugène LEVESQUE., Paris, Roches, 1930, p. 56.

le jour en des circonstances peu favorables à l'archevêque. Quelques années après les conférences d'Issy et l'incarcération de Madame Guyon, Fénelon essayait, en mars 1699, la condamnation des vingt-trois propositions de l'*Explication des maximes des saints* par le bref *Cum alias* d'Innocent XII. En refusant de dissocier les figures de l'auteur et de l'ecclésiastique, confusion que lui avait déjà malignement reprochée Richard Simon ³, Bossuet déplaçait la réception de l'œuvre dans le champ des querelles apologétiques où il entendait définitivement faire taire la voix discordante des quietistes.

[L'évêque de Meaux] le jugea écrit d'un style efféminé et poétique, outré dans ses peintures [...]. Tant de discours amoureux [...] lui fit dire que cet ouvrage étoit [...] plus nuisible que profitable [...]. Il avoit cru que M. de Cambrai avoit eu tout au plus intention de proposer cet amusement à M. de Bourgogne, pour le divertir dans ses études et pour l'attirer à la lecture ; il fut fort surpris de le voir imprimé, et ne douta pas que ses amis n'eussent pris le temps que la condamnation du livre des *Maximes des saints* étoit venue, pour le répandre dans le public et y conserver au moins à l'auteur la réputation du meilleur écrivain de la France, comme ils le prétendoient ⁴.

L'immixtion de la mission sociale d'enseignement conférée au prêtre et des responsabilités pédagogiques de Fénelon auprès du dauphin et des enfants de France doubla cette inextricable querelle d'une dimension nationaliste qui acheva de discréditer l'auteur. Bossuet, à l'instar de toute la cour, avait lu dans l'œuvre « une censure couverte du gouvernement présent, du roi même et de ses ministres ».

C'est encore apparemment, disoit M. de Meaux, un dessein de ses amis, pour lui mériter dans le public, avec la réputation du meilleur écrivain, l'honneur d'avoir seul le courage de dire la vérité ⁵.

Sont ainsi posés les paradigmes qui conduiront notre analyse et qui viseront à éclairer l'usage du roman comme voie de propagation du message apostolique. Il s'agit en d'autres termes de déconstruire le dialogue entre l'instance émettrice et la nature du genre littéraire. Cela revient dans un même temps à définir la légitimité accordée par le monde catholique à l'écrivain, à cerner les retombées de ses appartenances institutionnelles qui le rendent à la fois tributaire de la censure de l'Église et d'un mécénat d'État, à identifier les stratégies de l'auteur ecclésiastique apparentées à celles de ses homologues laïcs dont l'influence, en contrepartie, devient de plus en plus prégnante sur l'organisation et les représentations de la vie spirituelle. Il convient enfin de cerner l'hybridité du roman, terrain où se rejouent les contradictions chrétiennes de *mensonge* et de *vérité*, d'*histoire* et de *fiction*, sous le voile d'une grammaire empruntée aux Philosophes mais dont les catégories sont inlassablement revivifiées aux sources de la patrologie. Nous procéderons à une étude de cas qui ont conditionné directement ou indirectement la réception du *Télémaque* et qui ont nourri les réflexions sur l'identité de l'écrivain catholique.

³ Voir John WOODBRIDGE, « Censure royale et censure épiscopale : le conflit de 1702 », dans *XVIII^e siècle*, vol. 8, 1976, p. 333-355 et *supra* le texte de Jacques LE BRUN, « Critique ou apologétique. À propos du statut de l'écrivain catholique à l'âge classique ».

⁴ François LEDIEU, *Mémoires et journal*, *op. cit.*, vol. 2, p. 12-13.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

La naissance de l'écrivain catholique ⁶

Comme souvent dans l'œuvre de Bossuet, une condamnation ne suffit pas à résumer les détours de sa pensée. Loin de proscrire l'exercice des lettres, et plus encore leur pratique sacerdotale, sa tolérance reçut très tôt l'appui des théories émises au sein du Petit Concile. Le cénacle qui se réunit, dans les années 1670, autour du précepteur du dauphin, afin de fourbir les armes d'une nouvelle apologétique chrétienne, incarna en effet très vite le pôle intellectuel majeur du catholicisme français. Conjuguant volontiers le renouveau de l'exégèse littéraliste à l'enrégimentement de tout un appareil idéologique d'État, le Concile fit main basse sur les institutions de la vie littéraire. Ses stratégies entendaient mener à leur terme les vagues successives de christianisation qui avaient parcouru le royaume en profitant du climat politique contemporain. L'émergence d'une opinion publique provinciale, la définition d'une nouvelle identité nationale et le renforcement conflictuel d'une Église gallicane, réputée plus fidèle aux sources de la foi mais déchirée entre les aspirations temporelles de Louis XIV et celles du Saint-Siège, constituaient les principales préoccupations d'une pensée sociale catholique contrainte de garder un œil sur les vellétés d'indépendance que manifestaient les acteurs du champ littéraire. « Trop intellectuels eux-mêmes », Choisy, Fénelon, Fléchier, Fleury, Genest ou Huet « aimaient trop les belles-lettres et les beaux-arts » pour exclure « artistes, penseurs et écrivains » des cités modèles dont leur bibliographie retrace l'existence ⁷. Le soin apporté à leurs ouvrages d'histoire ecclésiastique, à la vulgarisation du dogme, à leurs utopies ou à la publication d'un programme de réformes politiques centrées sur les valeurs de l'*Évangile* manifeste également l'attention renouvelée que portait l'Église post-tridentine à ses lectorats : disparition progressive du latin, de plus en plus cantonné à la langue du culte ; abandon du vocabulaire et des raisonnements retors de la scolastique ; réforme didactique du clergé qui popularise des catéchismes véhiculant une pédagogie de l'image ; soins diligents dans le choix des formats en fonction des dispositions financières du public ; ouverture plus grande aux canons esthétiques en vigueur dans les lettres profanes...

S'il défend un idéal d'austérité et de satisfaction des seuls besoins naturels, s'il refuse d'entériner « le culte du plaisir ou du jeu intellectuel gratuit », le cénacle est aussi l'héritier d'une anthropologie chrétienne qui croit en la vocation méliorative de l'art. Les divertissements sont non seulement susceptibles de pallier les faiblesses de la nature humaine, tournée vers la seule satisfaction de ses désirs, mais aussi de conduire vers une meilleure connaissance de Dieu et de soi-même.

En effet, quoi que [*sic*] la religion Chrétienne soit toute intérieure & toute spirituelle, les Chrétiens sont des hommes, qui ressentent comme les autres les impressions des sens & de l'imagination. On peut dire même que la plupart n'agissent & ne vivent que par-là [...]. Il faut donc aider la piété par les choses sensibles ⁸.

⁶ Nous renvoyons ici à notre ouvrage, *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, Münster, Lit, 2007, en particulier aux p. 324-360.

⁷ François-Xavier CUCHE, *Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon [PSC]*, Paris, Cerf, 1991, p. 356-357.

⁸ Claude FLEURY, *Les mœurs des chrétiens [MC]*, Paris, Aubouyn, 1701, p. 237.

Ainsi légitimées, dans le sillage du *De doctrina christiana* de saint Augustin, les vertus de l'imagination renouaient explicitement avec l'expression du mystère de l'Incarnation et ne devenaient nuisibles que lorsqu'elles s'affranchissaient de la tutelle théologique. Ce biais fut constamment privilégié dans la prédication de Bossuet afin d'insister sur la convergente humanité du Dieu incarné et du fidèle.

C'est une loi établie pour tous les mystères du christianisme, qu'en passant à l'intelligence ils se doivent premièrement présenter aux sens ; et il l'a fallu en cette sorte pour honorer celui qui, étant invisible par sa nature, a voulu paraître pour l'amour de nous sous une forme sensible ⁹.

L'assignation des pratiques littéraires à une fin sociale, par un biais qui les unisse en tant qu'« œuvres d'intelligence et de sensibilité à la vie de la société », c'est-à-dire, une fois encore, sous le prisme de la religion ou de la morale, achevait de lever toute contradiction planant sur leur légitimité. En prônant un art « religieux et patriotique », un « art officiel et de célébration » ¹⁰, le Petit Concile résolvait les antagonismes qui traversaient les sociétés primitives citées en exemples – celle des Hébreux notamment –, où l'on pouvait revendiquer « la liberté de se priver des raffinements de l'art tout en les affectionnant ». La volonté d'ancrer l'imitation de ces modèles en France fit coïncider des genres aussi divers que les mandements pastoraux, émis par l'évêque de Nîmes, l'évocation littéraire de pratiques culturelles modèles, mais fictives, telles qu'on les découvre dans le *Télémaque*, et les reconstitutions proto-ethnologiques des *Mœurs des chrétiens* ¹¹. Tous s'accordaient sur une vision élitiste de l'artiste proportionnée à sa mission spirituelle et communautaire.

Prôner la réconciliation des valeurs primitives avec les civilisations modernes décadentes impliquait pour Bossuet et Fleury une conversion radicale des valeurs mondaines. Ce renversement fut très tôt résumé dans le *Sermon sur l'honneur du monde* où, partant de l'apologétique de Tertullien et de Jean Chrysostome, l'évêque de Meaux rendait palpable le divorce de l'honnêteté mondaine et de la morale chrétienne avant d'abaisser la mondanité à l'humilité de la Croix. D'habiles pirouettes lexicales stigmatisaient cette inversion caractéristique des valeurs qui avait pour but de souligner « l'équivalence du vrai (selon le monde) et du faux (selon la vertu chrétienne) » afin de disqualifier la politesse mondaine « par un retournement symétrique de celui des Béatitudes » ¹².

Ce qu'on appelle *esprit* n'est qu'une vaine délicatesse que le monde inspire [...] en vous perfectionnant avec cette simplicité humble [celle du christianisme], vous

⁹ Jacques Bénigne BOSSUET, *Sermon sur la parole de Dieu*, dans *Œuvres oratoires* [oo], éd. Joseph LEBARQ, Charles URBAIN et Eugène LÉVESQUE, Paris, Desclée De Brouwer, 1927, vol. 3, p. 632.

¹⁰ *PSC*, p. 356-359.

¹¹ *MC*, p. 86, 111 ; Esprit FLÉCHIER, *Œuvres complètes*, Nîmes, Beaume, 1782, vol. 8, p. 130.

¹² Jean-Philippe GROSPERRIN, « La politesse des premiers âges : un aspect du primitivisme chrétien sous Louis XIV », dans Francine WILD (éd.), *Regards sur le passé dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles*, Berne, Lang, 1997, p. 399.

aurez la véritable délicatesse. [...] O que la délicatesse dont le monde se glorifie est grossière et basse ¹³ !

Les termes de *philosophie*, d'*esprit* et de *civilité* replacés dans une perspective chrétienne s'imposaient comme autant de contradictions significatives avec les catégories mises en exergue par les Lumières. Selon une démarche qui visait à raccrocher le champ sémantique de la politesse à l'horizon primitif de l'*Écriture*, le goût pour l'antique revêtait tout au plus une valeur propédeutique. Par sa proximité avec la *simple nature*, l'Antiquité profane préparait – à l'instar d'Homère, d'Hérodote, mais surtout de Platon – la réception des beautés de la *Bible* ¹⁴ dont la valeur esthétique reposait sur le lien indissoluble tissé entre la « beauté des pensées » et « la variété des figures ». Autour de ce point nodal s'organisa la vision utilitariste de la littérature.

La beauté des plus anciens ouvrages qui nous restent, en quelque genre que ce soit, ne consiste ni dans la superficie, ni dans les petits ornemens, mais dans le dessein & la composition de tout l'ouvrage : & l'on voit que l'ouvrier a eu premièrement pour but de prendre le moyen le plus propre pour arriver à sa fin, & ensuite de l'exécuter d'une manière agréable. [...] C'est le caractère de tous les ouvrages antiques, & plus ils sont antiques, mieux il est marqué [...]. Ainsi les Poètes ont pris les moyens les plus propres pour émouvoir les passions, & par-là donner du plaisir [...]. Si l'on examine l'Écriture sainte sur ces règles, on trouvera que les beautés extérieures ne lui manquent pas ; & l'on sera porté à croire que Dieu nous y a voulu donner des modèles de la véritable éloquence & de la bonne poésie ¹⁵.

L'*Ancien* et le *Nouveau Testament* représentaient, dans l'esprit et dans l'esthétique, le moyen sûr de s'adapter au langage des hommes sans déroger au plan de la divinité : « Dieu y sait bien parler non seulement à toute l'Église, mais encore à chaque fidèle selon ses besoins ! » ¹⁶. Ce refus de l'hermétisme, ressenti encore comme un commandement du Christ, entraînait l'adéquation constante du fond et de la forme au service du message véhiculé par l'œuvre. Il s'agit de l'un des axiomes irréductibles qui fondaient la déontologie de l'écrivain, telle qu'elle fut dessinée, à l'intérieur même du Petit Concile, par La Bruyère ¹⁷. Cet idéal de clarté devint un impératif, à la fois moral et social, qui s'érigea en critère universel – juridique, pédagogique, psychologique et esthétique – et qui renfermait à lui seul la légitimité du littéraire

¹³ Jacques Bénigne BOSSUET, *Sermon sur l'honneur du monde*, *oo*, vol. 3, p. 339-365.

¹⁴ Claude FLEURY, *Discours sur Platon*, dans *Écrits de jeunesse. Tradition humaniste et liberté de l'esprit*, éd. Volker KAPP et Noémi HEPP, Paris, Champion, 2003, p. 189-192 et 219 ; François DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Correspondance*, éd. Jean ORCIBAL & al., Genève-Paris, Droz-Klincksieck, 1972-1990, vol. 2, p. 322 ; vol. 10, p. 56 et 72 ; *Dialogues sur l'éloquence*, dans *Œuvres [OF]*, éd. Jacques LE BRUN, Paris, Gallimard, 1983-1997, vol. 1, p. 37, 44, 53, 62 et 66-67 ; *Dialogues des morts*, *OF*, vol. 1, p. 425 ; *Les aventures de Télémaque*, *OF*, vol. 2, p. 108 ; *Lettre à l'Académie*, *OF*, vol. 2, p. 1152.

¹⁵ Claude FLEURY, *Discours sur l'Écriture sainte*, dans *Opuscules*, Nîmes, Beaume, 1780, vol. 2, p. 636 ; *Discours sur la poésie et en particulier sur celle des anciens Hébreux*, *ibid.*, p. 647 et suiv. ; *Mœurs des Israélites*, Bruxelles, Fricx, 1722, p. 105.

¹⁶ Jacques Bénigne BOSSUET, *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague*, *oo*, vol. 6, p. 289.

¹⁷ Jean DE LA BRUYÈRE, *Les caractères*, I, 56 ; voir François-Xavier CUCHE, « La Bruyère et le métier d'écrivain : conscience professionnelle et exigences éthiques », dans Pierre-Marie BEAUDE (éd.), *Éthique et écriture*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 3-15.

et les conditions paradoxales de l'existence du personnage social de l'écrivain. Devenu l'un des garants de l'unité de la communauté, celui-ci devait répondre à une conscience professionnelle et à des exigences éthiques en accord avec le rôle primordial joué par l'éloquence dans la construction sociale ¹⁸. Ce chemin tracé vers les valeurs scripturaires, entre Antiquité chrétienne et profane, s'accommodait de la voie médiane représentée par l'idéal homilétique des Pères. C'est à travers les figures de la patrologie que s'élabora naturellement le portrait de l'homme de lettres catholique. Il prenait son origine à la congruence des catégories de *l'honnête homme* et du *chrétien*, du *philosophe* et du *théologien* telle qu'elle avait été préfigurée en saint Paul : « Saint Paul a raisonné, saint Paul a persuadé ; ainsi il était dans le fond, excellent philosophe et orateur » ¹⁹. Devenus les parangons de la civilité, jouant à la fois les rôles de guides et d'intercesseurs, les Pères montraient l'adéquation des sources du « vrai bon » et du « vrai beau » :

Que si nous cherchons ce qui mérite proprement le nom de science, où en trouverons-nous plus que chez les peres ? Je dis cette vraie philosophie, qui se servant d'une exacte dialectique, remonte par la métaphysique jusques aux premiers principes, & à la connoissance du vrai bon & du vrai beau ; pour en tirer des consequences sures [*sic*] les regles des mœurs & rendre les hommes fermes dans la vertu, & heureux, autant qu'ils sont capables ²⁰.

Les temps primitifs campaient ainsi le lieu par excellence de « cette union harmonieuse de l'intérieur et de l'extérieur qui caractérisait la civilité salésienne » et qu'immortalisait le *Télémaque* ²¹. Cette figure du sage qui déteignait sur le portrait de l'écrivain catholique revendiquait « pour ne pas condamner tout à fait la poésie » des « sujets dignes d'elle », capables surtout de « la réconcilier avec la véritable Philosophie », entendue comme la somme de « la bonne morale » et de « la solide piété » ²². C'est suivant ce code qui rehausse l'exercice des lettres à la dignité d'un service public qu'il faut comprendre le relatif désintéressement de l'auteur chrétien vis-à-vis de la publication et de la valeur marchande de l'œuvre. Cette nouvelle traduction morale des activités intellectuelles se trouvait renforcée par le lien existant entre la théorie artistique de la *mimesis* et le désir de conformation aux *exempla*, prôné dans le pendant social des réformes du Concile. Directions en apparence éparées mais qui se rejoignaient sur l'anonymat de l'auteur :

¹⁸ Voir François DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Lettre à l'Académie*, *of*, vol. 2, p. 1149 ; Géraud DE CORDEMOY, *Discours physique de la parole*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. Pierre CLAIR et François GIRBAL, Paris, PUF, 1968, p. 246 ; Esprit FLÉCHIER, *Cinquième discours académique. L'éloquence a jeté les premiers fondemens de la société civile*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. 9, p. 27.

¹⁹ François DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence*, *of*, vol. 1, p. 64.

²⁰ Claude FLEURY, *Histoire ecclésiastique*, Avignon, Libraires associés, 1777, vol. 5, p. XIX ; François DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence*, *of*, vol. 1, p. 74.

²¹ Jean-Philippe GROSPELLIN, « La politesse des premiers âges », *op. cit.*, p. 400-402.

²² Claude FLEURY, *Discours sur la poésie et en particulier sur celle des anciens Hébreux*, *op. cit.*, vol. 2, p. 659.

Le poète disparaît ; on ne voit plus que ce qu'il fait voir, on n'entend plus que ceux qu'il fait parler. Voilà la force de l'imitation et de la peinture. De là vient qu'un peintre et un poète ont tant de rapport ; [...] l'un et l'autre doivent porter les objets dans l'imagination des hommes [...]. Il faut non seulement instruire les auditeurs des faits, mais les leur rendre sensibles [...].²³

La conjugaison des doctrines esthétique et sociale s'inscrivait également dans l'évolution de l'apologétique et dans le glissement progressif et à peine nuancé, observé notamment chez Fénelon, d'une apologétique historique vers une apologétique naturelle. Dans la péroraison du *Sermon sur l'honneur du monde*, Bossuet avait souligné la dette de la créature – qui « ne possède rien elle-même », « n'est riche que dans sa cause », « n'est rien en elle-même » et « ne doit se chercher que dans son principe » – afin d'appuyer la vocation religieuse de la poésie.

Cet homme rare et éloquent, qui [...] ramène tous les esprits par ses discours, lorsqu'il ne remonte point à la cause et qu'il croit que son éloquence, et non la main de Dieu, a tourné les cœurs, ne lui dit-il pas tacitement : « Nos lèvres sont de nous-mêmes : *Labia nostra a nobis sunt* ? » [...] L'homme se fait Dieu par orgueil, Dieu se fait homme par humilité ; l'homme s'attribue faussement ce qui est à Dieu, et Dieu, pour lui apprendre à s'humilier, prend véritablement ce qui est à l'homme.²⁴

La *Démonstration de l'existence de Dieu* élargit cette perspective en établissant des analogies strictes entre création divine et création humaine qui étaient conformes à une définition généraliste de l'art, où la part de Dieu transcendait systématiquement la part de l'homme : « Quand je parle d'un art », écrivait Fénelon, « je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise. C'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi »²⁵. Mettre en équivalence les preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'aspect général de l'univers, et le rejet de l'intervention du hasard dans la composition homérique de l'*Iliade* ou dans la structure des *Annales* d'Ennius revenait à conditionner théologiquement les rapports entre créateur et créations littéraires. Le dessein de l'œuvre artistique révélait la présence « cachée » de son créateur, comme le dessein de l'univers représentait la « main invisible de Dieu ». L'apologétique naturelle reconnaissait, d'une part, la présence d'un *Deus absconditus* révélé à l'homme par l'entremise de ses sens et l'admiration de la Création. Fénelon suivait rigoureusement la voie indiquée par saint Paul (*Rom.* 1, 20) : « chaque créature » porte « pour ainsi dire le sceau de la création [...]. Dieu se rend sensible dans ses ouvrages et nous y découvrons ses merveilles »²⁶. D'autre part, cette apologétique proclamait également l'effacement de la figure de l'écrivain, *scriptor absconditus*, gommé par son art, afin de permettre à sa propre création de relayer la puissance de Dieu manifestée dans les créatures – « Lui qui est le maître de toutes les pensées des esprits ». Au mépris des dangers que supposait une apologétique organisée

²³ François DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence*, *op. cit.*, vol. 1, p. 35.

²⁴ Jacques Bénigne BOSSUET, *Sermon sur l'honneur du monde*, *op. cit.*, p. 360-361.

²⁵ François DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Démonstration de l'existence de Dieu*, *op. cit.*, vol. 2, p. 510, 565, 579, 590 et 704-705.

²⁶ François DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Réfutation du système du père Malebranche*, *op. cit.*, vol. 2, p. 357-358.

selon la méthode analogique et centrée sur les preuves naturelles, Fénelon détourna le principe cartésien de l'évidence par le recours à la métaphore de l'œuvre d'art²⁷. La Création révélait la présence de Dieu par une contemplation esthétique, semblable à celle qui dirigeait le regard et provoquait l'émotion d'un lecteur ou d'un spectateur. D'où la nécessité pour l'écrivain de se soumettre à la vérité de l'observation²⁸ et de répondre aux impératifs d'un langage efficace qui permette de remonter directement à Dieu et d'assurer la prévalence de l'évidence sur toute autre preuve – y compris la preuve historique qui n'avait jamais concerné que « la moindre partie des hommes » (les juifs et les chrétiens)²⁹. Les comparaisons littéraires et picturales tirées des Anciens – Cicéron et Grégoire de Nazianze – exprimaient la condition inférieure de l'homme et les fins de l'écrivain ou du peintre à l'échelle du plan divin : « c'est vers le spectacle de la nature et de l'homme, et vers l'art qui y règne que se tourne Fénelon : là tout homme reconnaît le caractère « divin » du spectacle de l'art ; le monde est signe « éclatant » et « universel » »³⁰. Transposée dans le champ artistique, la métaphore modulait l'efficacité de l'œuvre. Les preuves naturelles élargissaient l'audience d'une apologétique métaphysique, réservée au philosophe. De même, la mission de la *mimesis* artistique consistait à décerner à l'authenticité de l'*Écriture* l'évidence de la preuve accessible au plus grand nombre tout en enchérissant sur la perspective adoptée par Fleury : « Pour l'un, il faut lire un livre, ou entendre parler ceux qui l'ont lu. Pour l'autre, il ne faut qu'ouvrir les yeux »³¹.

Ces imprégnations réciproques confèrent à l'espace littéraire une légitimité puisée hors de lui-même : « l'exigence esthétique » s'achève « en dernier ressort en exigence éthique »³². Cette soumission à un principe d'utilité caractéristique de l'asservissement de toute expression artistique à une idéologie restreignait la littérature à un moyen « de transporter les hommes en faveur de la sagesse, de la vertu et de la religion », afin également de la faire renouer avec les origines sacrées de la poésie³³. Rien d'étonnant dès lors à voir celle-ci resurgir dans les polémiques de Flécherie contre les nouveaux mystiques, manière habile de se réapproprier, au nom d'une religion du goût et sous l'autorité d'insignes prédécesseurs (Du Perron, Richelieu,

²⁷ Sur les liens entre apologétique métaphysique et apologétique naturelle chez Fénelon, nous renvoyons à Jacques LE BRUN, « L'apologétique de Fénelon. Unité ou contradiction », dans Maria-Cristina PITASSI (éd.), *Apologétique 1680-1740. Sauvetage ou naufrage de la théologie ?*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 29-39.

²⁸ Voir également Jean DE LA BRUYÈRE, *Caractères*, préface, I, 14 ; sur la juxtaposition des figures du philosophe et de l'homme de lettres dans l'exigence d'un homme de bien, *ibid.*, I, 34 ; *Discours le 16 juin 1693 par Mr. de La Bruyère lorsqu'il fut reçu à la place de Mr l'abbé de La Chambre*, dans *Recueil des harangues prononcées par messieurs de l'Académie française*, Amsterdam, Aux dépens de la compagnie, 1709, vol. 2, p. 260 ; François-Xavier CUCHE, « La Bruyère et le métier d'écrivain », *op. cit.*, p. 7-11.

²⁹ *Réfutation du système du père Malebranche*, *op. cit.*, p. 358.

³⁰ Jacques LE BRUN, « L'apologétique de Fénelon. Unité ou contradiction », *op. cit.*, p. 39.

³¹ *Réfutation du système du père Malebranche*, *op. cit.*, vol. 2, p. 359.

³² François-Xavier CUCHE, « La Bruyère et le métier d'écrivain », *op. cit.*, p. 4 et 8.

³³ François DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Lettre à l'Académie*, *op. cit.*, p. 536.

Godeau,...), un public fasciné par l'élégance du *Télémaque*³⁴. L'identification de l'Académie française aux premiers conciles des Pères, dans le discours de réception de La Bruyère, procédait d'une vision identique qui élevait l'auteur au rang d'un « prédicateur laïc », selon l'heureuse formule de Louis Van Delft. L'évolution d'un « académisme des professionnels » vers un « académisme de notabilité », qui jouait un rôle prépondérant dans la construction de carrières littéraires de la cléricature curiale, mettait également en question les objectifs initiaux de l'assemblée³⁵. Cette métamorphose conditionnait la reconnaissance de littérateurs confrontés à l'influence d'auteurs dont le capital symbolique découlait avant tout de leur position hiérarchique au sein de l'Église. Dès 1671, Charles Sorel avait fait part de ses inquiétudes :

Qu'arrivera-t'il à un pauvre Auteur de condition particuliere, auprez de ces grands Prelats ou de ces Religieux venerables, dont les Livres sont recommandez de maison en maison par les Gens de leur Robe ? Pour juger sincerement de quelque Ouvrage, il ne faudroit être préoccupé d'aucune chose, ny des dignitez mondaines, ny des dignitez Ecclesiastiques, ny de quelques Ordres de Religieux plutost que d'autres, ou de ceux qui tiennent de certaines opinions, plutost que de ceux qui y sont opposez³⁶.

La conversion des thématiques profanes du clerc et poète néo-latin Jean-Baptiste Santeul appuya cette perte d'autonomie en identifiant le poète moderne à la figure ambiguë du *vates* antique (*oracle*, *prophète*). La conversion religieuse du huguenot Paul Pellisson fut assimilée, dans le même élan, à la conversion d'un style qui, quelques années auparavant, avait redéfini l'esprit français de la galanterie et modifié les hiérarchies du monde littéraire en promouvant les membres du salon de Madeleine de Scudéry. Passé du mécénat profane de Fouquet à la régence de la caisse des conversions, Pellisson influença la politique culturelle du souverain jusqu'à promouvoir les ouvrages de *Conversations morales* dans lesquels s'épuisa la romancière, au profit de la fondation royale de Saint-Cyr. Autant d'éléments qui confèrent une traduction institutionnelle forte aux développements théoriques du cénacle. Plus aucun genre n'était susceptible désormais d'échapper à cette *cabale des dévots* comme en témoigne le *Traité sur l'origine des romans*, porté sous presse par Pierre-Daniel Huet. L'évêque d'Avranche avait non seulement ouvert la voie, en 1670, à une vision primitiviste des genres littéraires, mais portait également sur les fonts baptismaux les prémices d'une histoire littéraire nationaliste et orthodoxe qui présageait la réorientation du *cursus* de Mademoiselle de Scudéry. Parmi ses homologues féminines, la romancière était l'une des rares en effet à avoir construit une véritable carrière. Professionnelle, d'abord réfugiée derrière un anonymat dicté par l'incongruité de deux genres mineurs – celui du roman, celui de la femme –, ses productions, après avoir incorporé

³⁴ Esprit FLÉCHIER, *Poème chrétien sur la béatitude, contre les illusions du quiétisme*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., vol. 9, p. 183.

³⁵ Alain VIALA, « Académismes », dans Roger DUCHÈNE et Pierre RONZEAUD (éd.), *Ordre et contestation au temps des classiques, Papers on French Seventeenth Century Literature*, 1992 (Biblio 17, 73), p. 253-254.

³⁶ Charles SOREL, *De la connoissance des bons livres ou examen de plusieurs auteurs*, Amsterdam, Boom, 1672, p. 22.

la nouvelle « esthétique sociale »³⁷ de la galanterie à l'univers fictionnel, se virent progressivement intégrées aux préceptorats princiers. Le ralliement des romans de Scudéry, sous le couvert d'une production morale rétribuée par le pouvoir, procédait d'une stratégie dévote qui visait à s'adjoindre des auteurs à fort capital symbolique. Nantis d'une mission nationale d'« évangelisation », ils élargissaient l'horizon d'attente des ouvrages pieux. Ces interventions répondaient à une logique clairement ostentatoire qui permettait d'accrocher les stratégies personnelles de l'auteur aux stratégies collectives du Concile. Cette conjonction s'opérait dans la superposition de la conversion spirituelle ou morale des individus – Pellisson, Scudéry – et la conversion institutionnelle de leur succès. Cette démarche acheva de décerner au roman ses lettres de noblesse en accrochant les titres de Scudéry aux branches d'une généalogie prestigieuse.

L'on n'y vit pas sans étonnement [les romans] qu'une fille autant illustre par sa modestie, que par son mérite, avoit mis au jour sous un nom emprunté se privant genereusement de la gloire qui luy estoit deuë, & ne cherchant sa recompense que dans sa vertu : comme si, lorsqu'elle travailloit ainsi à la gloire de nostre nation, elle eût voulu épargner cette honte à notre sexe. Mais enfin le temps luy a rendu la justice qu'elle s'étoit refusée [...] afin que désormais l'art de faire des Romans, qui pouvoit se defendre contre les censeurs scrupuleux, non seulement par les loüanges que luy donne le Patriarche Photius, mais encore par les grands exemples de ceux qui s'y sont appliquez, pust aussi se justifier par le sien ; & apres avoir esté cultivé par des Philosophes [...] ; par des Preteurs Romains [...] ; par des Consuls [...] ; par des pretendans à l'Empire [...] ; par des Prestres [...] ; par des Evesques [...] ; par des Papes [...] ; & par des Saints [...] ; il eust encore l'avantage d'avoir esté exercé par une sage & vertueuse fille³⁸.

Un pieux Protée

Huet reprenait ainsi à son compte les développements d'une tradition souvent désavouée par l'Église et qui plaçait les tenants du roman dévot dans une situation doublement paradoxale. Non seulement le *sous-genre* se réduisait à « une ramification tortueuse artificiellement greffée sur le roman » mais il se référait en outre à une hiérarchie extérieure : « entre un roman à naître et une entreprise confessionnelle qui phagocyte l'écriture », l'écrivain se trouvait forcément en « porte-à-faux »³⁹. Plus encore, l'écriture fictionnelle devint au XVII^e siècle, le lieu d'une modernisation alternative des discours littéraires. L'érection du roman en réformateur moral et spirituel dissimule ainsi les parts de conscient et d'inconscient, de calcul et d'irrationnel qui orientent les trajectoires d'auteurs. Les carrières d'Antoine de Nervèze, de Jean-Pierre Camus et de Charles Sorel sont emblématiques de constants décalages, camouflés

³⁷ Voir Paul PELLISSON, *Discours sur les œuvres de Monsieur Sarasin et autres textes*, éd. Emmanuelle MORTGAT, Claudine NÉDÉLEC et Alain VIALA, Toulouse, Société des Littératures classiques, 1989.

³⁸ Pierre-Daniel HUET, *Traité sur l'origine des romans*, Faksimiledrucke, Stuttgart, Metzler, 1966, p. 95-98.

³⁹ Nancy ODDO, « Antoine de Nervèze : pieux Protée ou caméléon mondain ? », dans *Littératures classiques*, vol. 31, 1997, p. 41.

pourtant sous des déclarations d'intention identiques, entre des institutions qui, du point de vue de la promotion et de la réception de la morale chrétienne ou de la spiritualité, deviennent concurrentes durant les années qui précèdent l'action du Concile.

Nervèze, au cours d'une carrière littéraire qui s'étale entre 1597 et 1622, fut soucieux d'inscrire un itinéraire spirituel au cœur d'une trame narrative romanesque et non seulement en ses textes liminaires ou au cœur de justifications métatextuelles. L'impact de la spiritualité salésienne et de la promotion de la « retraite intérieure » l'incita à ériger le roman en « créature spirituelle »⁴⁰ et à promouvoir un « langage transparent » qui serve le pur amour. Sous le couvert de l'allégorie, un code dévot se substituait à la mondanité. L'auteur prêta certes le flanc aux critiques sourcilleuses des spirituels, qui l'accusaient de promouvoir une « retraite à la mode », mais pouvait s'enorgueillir de conférer une légitimité à un genre qui deviendrait bientôt le canal d'une diffusion novatrice des recettes catéchistiques. L'incorporation de la méditation au cadre romanesque rendait compte de l'évolution de la spiritualité dans la foulée du concile de Trente, saluait l'émergence croissante de l'individualité du fidèle, selon un canevas narratif qui restituait, aussi lisiblement que possible, le rythme d'une conversion. Alliant séduction et piété, le laïc prenait quelques libertés, en apparence sans conséquence, avec la spiritualité, mais ne dérogeait jamais à la transposition d'actes de foi dûment approuvés par l'Église⁴¹. C'était là une voie ouverte au talent prolifique de Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, dont les *Histoires dévotes* plongent conjointement leurs racines dans l'œuvre spirituelle de Sales et dans la débauche de romans émis sous l'influence de l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé. Fort de son augustinisme, le prélat s'employa à son tour à réconcilier une vision théocentrique, défendue par l'Église, avec les valeurs mondaines, de façon à faire éclater l'omniprésence de Dieu dans le monde. Son œuvre littéraire ressentie comme le prolongement de son activité pastorale – d'orateur chrétien ou de directeur de conscience – poursuivait, au travers de l'imprimé, le contrôle individuel de la foi. Elle correspondait, comme l'a démontré la thèse de Sylvie Robic-De Baecque, à un véritable « apprentissage civil » de la dévotion⁴². À l'*Utile* et au *Delectable*, l'histoire dévote ajoutait l'*Honneste* – « ces trois branches ausquelles la Philosophie enferme tout le Bien »⁴³. Camus résumait les impératifs d'Horace dans une conception moralisée du Beau qui s'appropriait les effets sacrilèges des romans en les retournant. Cette manière subtile de proposer au lecteur « des médecines sous les confitures » reconnaissait au romanesque une « vocation unanimement édifiante ». Cette allégeance entendait favoriser l'avancement en Dieu du lecteur par la transposition d'une spiritualité de l'intercession qui distordait les attentes en privant l'acte de lecture de sa dimension de divertissement pour l'ériger en expérience purement dévote. *Captatio* et *inventio* contribuaient à transformer le livre

⁴⁰ Voir l'épître dédicatoire de *La victoire de l'amour divin sous les amours de Polidore et de Virginie* (Paris, Du Breuil, 1608, [n.p.]) où l'auteur se fait le chantre de la conversion de l'héroïne qu'il relaie auprès du lecteur qui refuse les rigueurs du cloître.

⁴¹ Nancy ODDO, « Antoine de Nervèze », *op. cit.*, p. 50-51.

⁴² Sylvie ROBIC-DE BAECQUE, *Le salut par l'excès. Jean-Pierre Camus (1584-1652), la poésie d'un évêque romancier*, Paris, Champion, 1999, p. 95 et 152.

⁴³ Jean-Pierre CAMUS, *Eloge des histoires dévotes*, Paris, Chappolet, 1623, p. 838-839.

en la « source civile d'un divertissement contrôlé »⁴⁴. En plaçant la dynamique des passions sous l'obédience de la foi, Camus se rangea en définitive parmi les partisans de l'*anti-roman*. L'effort de l'auteur pour concilier les charmes du mensonge et la fonction cognitive et édifiante du genre se placèrent alors sous l'égide du roman historié et d'un refus catégorique du vraisemblable ; refus qui découlait d'une vision providentialiste de l'Histoire. L'écriture de Camus pousse ainsi en leurs retranchements les formes fictionnelles récusées « au nom d'une vérité transcendante et extra-diégétique » qui déstabilise « la forme fictive, en la brouillant d'indices textuels de factualité », qui renvoient eux-mêmes « à une finalité extrinsèque »⁴⁵. C'est sur ce point que l'œuvre du prélat rencontra celle d'un Sorel auteur de *La bibliothèque française* (1667) et de *La Connaissance des bons livres* (1671). Tous deux prétendaient en effet, grâce à l'*anti-roman*, substituer la vérité au mensonge en rejetant l'opinion, constamment alléguée par les contempteurs du romanesque, d'une amoralité du vrai opposée aux vertus moralisantes de l'imagination. Confrontée aux desseins de la divinité, l'invention ne pouvait triompher de l'Histoire en prétendant systématiquement condamner le vice et couronner la vertu⁴⁶.

Quelles satisfactions pouvons-nous espérer d'un récit qui, n'étant que pure fiction, ne nous donne point d'assurance que les événements qu'il reporte s'accordent aux lois de la providence souveraine ? Et quel profit y a-t-il d'apprendre des choses qui ne doivent jamais être alléguées pour autorité, ni pour exemple, puisque ce qui est imaginaire et controuvé à plaisir n'a aucune force dans le discours ?

Ce réquisitoire, inauguré par la *Cité de Dieu* et destiné à détourner le lecteur des romans « ordinaires », incita Camus à ouvrir ses schémas narratifs à la légitimation d'expériences personnelles, intuitives et singulières⁴⁷. Cette imprégnation élargit la réception du roman dévot aux couches populaires et renouvela le fonds ancien – évangélique, patristique et médiéval – dont s'étaient inspirés plusieurs ouvrages « classiques », à l'instar de la *Cour sainte* de Nicolas Caussin. Conscient de faire œuvre nouvelle, le romancier s'attacha à une matière définie comme résolument contemporaine qui ne négligeait aucun ordre, ni aucun état⁴⁸. L'entreprise littéraire, livrant exemples et contre-exemples à la sagacité du fidèle, étoffait la tradition de l'*Imitatio Christi*, selon l'imaginaire d'un théologien enclin à déplorer que « les actions quotidiennes, domestiques, et privées » des apôtres ne fussent pas mieux connues que celles « miraculeuses et publiques qu'ils opéraient à la vue d'un chacun » et qui auraient permis au chrétien de conduire plus aisément sa vie⁴⁹. Un fondement théologique conséquent et une revendication effrontée de faire œuvre d'historien camouflaient à peine la production de fictions qui pouvaient passer pour des « sujets

⁴⁴ Sylvie ROBIC-DE BAECQUE, *Le salut par l'excès*, op. cit., p. 11, 80 et 210.

⁴⁵ *Ibid.*, citée par Stéphane FERRARI, dans Jean-Pierre CAMUS, *L'amphithéâtre sanglant*, Paris, Champion, 2001, p. 48.

⁴⁶ Charles SOREL, *De la connaissance des bons livres ou examen de plusieurs auteurs*, Amsterdam, Boom, 1672, p. 87 et 92.

⁴⁷ Sylvie ROBIC-DE BAECQUE, *Le salut par l'excès*, op. cit., p. 167.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁹ Jean-Pierre CAMUS, *Eloge des histoire dévotes*, op. cit., p. 919-920.

réels » mais qui plaçaient véritablement l'écrivain catholique en délicate posture⁵⁰ : le « piège dévot » de la lecture se situait en effet désormais aux confins des « frontières poreuses du vrai et du fabuleux »⁵¹. Les préoccupations morales de Sorel et son intérêt pour les histoires multiformes reprenant la « vie des Hommes » et des moindres personnages s'ancrent dans un tout autre terreau, spécifique à l'espace littéraire. Avec la publication du *Berger extravagant, où parmi des fantaisies amoureuses on void les impertinences des romans & de la poésie*, bientôt republié sous le titre d'*Anti-roman ou l'histoire du berger Lysis*, l'auteur entendait plutôt désavouer ses productions romanesques antérieures. Comme l'a brillamment montré Hartmut Stenzel, en dépassant le discours fictionnel du roman qu'il prétend intégrer dans un discours historique et philosophique, Sorel revendiquait une indépendance et une impossible autonomie, pensées en marge « de la supériorité attribuée à l'écriture fictionnelle dans un champ littéraire en voie de constitution »⁵². Cette marginalisation volontaire parvint à dévaluer la fiction sans toutefois lui dénier ses vertus épistémologiques. L'écrivain s'employa au contraire à souligner avec force la capacité de totalisation du roman qui permet d'apprendre « en une apresdisnee ce que l'on ne sçauroit apprendre qu'en dix ans, si l'on vouloit se donner la peine de lire tous les livres »⁵³. Seuls les discours historique, philosophique ou scientifique revêtaient cependant à ses yeux une véridicité indispensable à la justification de la fonction sociale de l'écrivain. L'anti-roman se présentait dès lors sous les auspices d'une tradition savante qui remontait au traité humaniste et que Sorel donnait pour solidement établie depuis l'*Anti-Caton* de Cicéron. *De la connaissance des bons livres* entérina ce jugement et confirma la hiérarchie des genres littéraires, patiemment élaborée dans *La bibliothèque françoise* où le roman fut rangé dans la section « Des fables et des allégories », à la suite des textes savants et mondains, juste avant les traductions. La production galante précédait ainsi la littérature philosophique, historique et les traités de morale selon un cheminement qui épousait l'éveil intellectuel du lecteur et son attrait sublimé pour la vérité. Cet habile procédé permit à Sorel de redéfinir plusieurs choix opérés durant sa carrière à partir de son résultat, soit à partir de son statut d'auteur « publiant et vulgarisant des connaissances, quitte à aller à l'encontre de l'évaluation en vigueur dans le champ littéraire des années 1650 », quitte surtout, dans cette perspective, à renier des romans en les ravalant au rang d'exercice d'apprentissage littéraire afin de s'arroger une « position supérieure et indépendante »⁵⁴. Si l'historiographie pouvait se rapprocher ainsi du roman, c'était bien entendu à la condition d'imprimer à la littérature l'enseignement des « veritez indubitables » que l'Histoire a pour mission de transmettre. *La Bibliothèque françoise* et *la Connaissance des bons livres* entonnèrent ce plaidoyer en réclamant une histoire des gens de « toute profession », qui représentât

⁵⁰ *L'esprit de S. François de Sales, evesque de Geneve, recueilli de divers ecrits de M. Jean-Pierre Camus*, Avignon, Libraires associés, 1760, p. XL.

⁵¹ Sylvie ROBIC-DE BAECQUE, *Le salut par l'excès*, op. cit., p. 209, 216 et 218.

⁵² Hartmut STENZEL, « Discours romanesque, discours utile et carrière littéraire. Roman et « anti-roman » chez Charles Sorel », dans *XVII^e siècle*, vol. 215, n° 2, 2002, p. 239.

⁵³ Charles SOREL, *L'anti-roman ou l'histoire du berger Lysis accompagnée de ses remarques*, Paris, Du Bray, 1633, p. 1117.

⁵⁴ Hartmut STENZEL, « Discours romanesque », op. cit., p. 242.

« l'homme entier », au moyen du roman comique, seul habilité à traiter les « actions communes de la vie » et à rendre compte ainsi plus facilement de « la Vérité »⁵⁵.

Stratégies externes et internes à l'espace littéraire coexistent donc à travers « l'organisation utilitaire et [le] contrôle des effets de persuasion que peut susciter le romanesque sur un public mondain qui renâcle à l'abstraction »⁵⁶. Des arguments apparentés rendent compte chez Nervèze, Camus ou Sorel, de finalités identiques tracées au départ d'intentions divergentes. Les unes répondent à la propagande massive et protéiforme de l'Église post-tridentine, tandis que l'autre recouvre la conversion d'une trajectoire dans l'espace institutionnel de la littérature. Cette contamination qui amalgame autant les productions nées de plumes laïques qu'ecclésiastiques, et qui prennent un tour divergent suivant le champ à partir duquel elles sont envisagées, ruinent l'idée d'un *éthos* spécifique à l'écrivain catholique, durant l'époque moderne, qui puisse rendre compte avec évidence de sa posture d'énonciation, de son image de soi ou d'un système de valeurs propre, et ce, malgré les récriminations des prêtres écrivains.

N'ayez pas peur que ces Escrivains se guerissent de [leur maladie] par aucunes remontrances, puis que leur prudence de chair & de terre comme l'Apostre l'appelle, leur fait imaginer de la gloire dans leur confusion, & les fait esvanouyr en leurs pensées. [...] Appellez les Poètes & faiseurs de Romans vous les injuriez, & ils s'en picquent comme d'un outrage, & cependant ils enragent de faire des Romans & des vers, n'est-ce pas là une estrange manie de s'offencer de cela, mesme dont ils esperent tout leur avancement & toute leur gloire. J'en dirois d'avantage si je ne craignais que l'on attribuat à l'esprit de Satyre & de vanité, ce qui procede de celuy de la parole de verité, & d'une charité non feinte, ou pour le dire ainsi, d'une charité veritable, & d'une verité charitable⁵⁷.

Ces entreprises littéraires se sont logiquement brisées sur l'écueil du genre. La recherche d'autonomie de Sorel fut couronnée d'un échec dans la mesure où l'auteur persistait à emprunter ses techniques au romanesque, à la « dynamique autonome inhérente à la liberté fictionnelle du récit », au point de se leurrer : « Il ne faut point dire qu'en blasant les Romans, l'on a fait un autre Roman [...] par un miracle estrange de plusieurs fables ramassées l'on a fait une histoire veritable ». La dimension intertextuelle de son projet a court-circuité la valeur d'authenticité dont il tentait de revêtir l'anti-roman. En jouant sur le chassé croisé entre réalité et fiction qui

⁵⁵ Charles SOREL, *De la connoissance des bons livres ou examen de plusieurs auteurs*, *op. cit.*, p. 175.

⁵⁶ Nancy ODDO, « L'émergence du roman dévot en France à la fin du XVI^e siècle », dans Francine WILD (éd.), *Genre et société*, Université de Nancy II, 2000, vol. 1, p. 200. Du même auteur, voir également : « L'invention du roman français au XVII^e siècle : littérature religieuse et matière romanesque », dans *XVII^e siècle*, vol. 215, n^o 2, 2002, p. 221-234 et « Se convertir en conversant : dialogue et narration dans la fiction dévote », dans *Réforme, Humanisme, Renaissance*, vol. 54, 2002, p. 149-161.

⁵⁷ Jean-Pierre CAMUS, *Les observations historiques*, Rouen, Du Mesnil, 1632 (« Observations sur ces Observations »), [n.p.] que l'on confrontera aux citations de Sales et à l'exposé des effets des « fictions » véhiculées par le saint dans *L'esprit de S. François de Sales*, *op. cit.*, p. 1-3 et 438.

est à la base du discours romanesque, Sorel enrichit le genre qu'il voulait précisément abolir au point de contaminer peu à peu la référentialité derrière laquelle se retranchait l'œuvre. S'il contribuait de manière *directe* à démontrer l'absurdité du roman, il engageait aussi de manière *indirecte* « un concours d'excellence » avec les meilleures productions du genre. Le roman paraît dès lors échapper à toute tentative de contrôle et de domination menée de l'intérieur, ce que fut forcé de reconnaître l'auteur :

La SOUVERAINE VERITÉ est réservée pour d'autres ouvrages où l'on la verra sérieusement écrite & sans aucune fiction. [...] Toutes les erreurs du monde y sont réfutées, & celle des fables Poétiques n'en font que la plus petite partie ⁵⁸.

La critique du roman paraît ne s'exercer qu'en dehors de la contagion discursive de ce genre qui le rend, dès les années 1630, explique Stenzel, apparemment déjà un « adversaire imbattable ». Conclusion que rallie la majeure partie des clercs et qui force Camus, déçu de ne plus trouver dans l'écriture laïque une théologie qui représente un « argument d'autorité irrévocable », à s'abriter à la fois derrière la prédication christique par les exemples et derrière les préceptes d'Augustin pour se garantir des foudres de l'Église – « Saint Augustin disoit : Ayme Dieu, et fais, adjoustons, et dis, et écris ce que tu voudras » ⁵⁹.

Une frange non négligeable de l'institution ecclésiastique préférait la répétition des modèles à l'imagination narrative et s'efforçait donc de codifier étroitement la liberté créatrice d'auteurs susceptibles de donner corps à une théologie impropre, émise dans les marges des instances cléricales ⁶⁰. Soucieux de préserver sa fonction de gardien de l'orthodoxie, le clerc avalisait tout transfert de capital du champ religieux vers le littéraire mais niait systématiquement la réciproque et confirmait ainsi l'inconfort ressenti à l'emprunt de stratégies profanes, propres aux luttes qui conduisent l'émancipation de l'espace littéraire ou l'affirmation identitaire de l'écrivain, et qui se développent parallèlement à l'individualisation du croyant. Au sein de l'Église, cette situation instable a ainsi conduit des critiques antagonistes et fausses contre le roman. Lorsqu'il s'emploie à réfuter le *Télémaque*, l'abbé Faydit, qui reproduit souvent tacitement les griefs adressés à Fénelon par Bossuet, feint de sous-estimer les errances théologiques du quiétisme et la fréquentation de Madame Guyon, déjà lourdement condamnées par l'appareil clérical, pour attirer l'attention sur le danger du transfert d'autorité et de compétence du champ littéraire vers le champ religieux. La dignité sacerdotale s'oppose autant à l'enseignement du mensonge, que le désintéressement d'une spiritualité élevée – celle du quiétisme – s'oppose à la « mercenarité » et à la

⁵⁸ Charles SOREL, *L'anti-roman*, *op. cit.*, p. 1133.

⁵⁹ Jean-Pierre CAMUS, *Elise* (1621) cité par Pierre Sage dans l'introduction à l'édition d'*Agatonphile. Récit de Philargrippe*, Genève-Lille, Droz-Giard, 1951, p. xvii ; Nancy ODDO, « L'émergence du roman dévot », *op. cit.*, p. 212 ; Sylvie ROBIC-DE BAECQUE, *Le salut par l'excès*, *op. cit.*, p. 94 et 165.

⁶⁰ On se souviendra ici des reproches adressés par Costar à Malherbe sur l'expression malheureuse de « tombeau des âmes » et des discussions qui s'ensuivirent (*cf.* Raymond PICARD, *De Racine au Parthénon. Essais sur la littérature et l'art à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 180 et suiv.). Controverse qui trouve son écho jusque dans les développements contemporains de la critique, *cf.* l'ouvrage de Michel BAUDE et Marc-Mathieu MÜNCH (éd.), *Romantisme et religion. Théologie des théologiens et théologie des écrivains*, Paris, PUF, 1980.

« perfidie » de l'exercice des lettres ⁶¹. Incapable de dissocier l'habitus de l'écrivain de la réserve du prêtre, l'abbé, au même titre que l'évêque de Meaux, occulte les références théologiques inscrites en filigrane de la fable. Tous deux nient la richesse d'un ouvrage qui n'est, écrit Jacques Le Brun, « ni une œuvre allégorique, ni un roman initiatique » où les aventures du jeune héros constitueraient une transposition de l'ascension de l'âme humaine vers le bien ou la vertu. L'œuvre s'impose en effet comme le fruit d'une association étroite entre l'« expérience spirituelle », la « culture littéraire et artistique », les « désirs d'apostolat », le « jugement » sur la situation politique de l'Europe contemporaine et la réflexion théologique sur les rapports entre le monde antique et le christianisme » dans le chef de son auteur : « S'il y a un rapport entre l'itinéraire spirituel et les aventures des héros, c'est, non par un facile parallélisme entre des faits et des idées, mais parce que l'expérience de l'auteur, telle que l'œuvre la révèle et la transmet, opère le lien entre eux » ⁶². La conscription du roman fénelonien dans une lecture littérale ou allégorique de bas étage permettait de passer sous silence une « écriture picturale » qui se plaçait volontairement en marge des jugements de la théologie. Dans le « non lieu de la fable », *Télémaque* tente bel et bien de « représenter » une « purification du sens que la spiritualité de l'archevêque tentera bientôt d'« expliquer » et de « justifier » » ⁶³. Les expressions oxymoriques, chères aux mystiques, et l'évocation des bienheureux trouvent au livre xiv, dans la distance générée par le recours à l'antique, un espace où se déployer sans que la théologie puisse les récuser. La fable qui interroge également les relations filiales à l'intérieur de l'œuvre se substitue aux constructions avancées par la théologie et à une christologie quasi absente de l'œuvre théologique de l'auteur. Elle confère ainsi une représentation alternative au rapport des personnes trinitaires au sein même du christianisme et ne constitue donc ni une « concession au goût de l'époque », ni une « utilisation un peu honteuse d'une forme profane par un homme d'Église » mais bien le « moyen de prendre une distance radicale » avec les questionnements sur lesquels la théologie achoppe depuis des siècles ⁶⁴. Dans cette littérature devenue l'auxiliaire d'une théologie controversée, se lisent les conséquences de la thèse défendue par le Père Le Moyne, mais combattue par Pascal, sur l'indifférence morale de la poésie privant la Sorbonne de toute juridiction sur le Parnasse : « les erreurs de ce pays-là ne sont sujettes ni aux censures, ni à l'Inquisition » ⁶⁵. Enfin, la réflexion pédagogique

⁶¹ Pierre-Valentin FAYDIT, *La Télémacomanie ou censure et critique du roman intitulé, les Aventures de Telemaque fils d'Ulysse, Éleuterople, Philaethe, 1700*, p. 38-39.

⁶² Jacques LE BRUN, « Le *Télémaque* de Fénelon : fable et spiritualité », dans I. D. *La jouissance et le trouble*, Genève, Droz, 2004, p. 539-540.

⁶³ *Ibid.*, p. 554-555.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 558-559.

⁶⁵ Pierre LE MOYNE, *Les peintures morales*, Paris, Cramoisy, 1645, p. 243 (part. 1, l. III, ch. 1) ; Blaise PASCAL, *Provinciales*, éd. Louis COGNET et Gérard FERREYROLLES, Paris, Bordas, 1992, p. 208, cité par Béatrice GUION, « De la vérité avant toute chose : fable, fiction et histoire à Port-Royal », dans Fanny NÉPOTES-DESMARRES et Jean-Philippe GROSERRIN (éd.) *Mythe et histoire dans le théâtre classique*, dans *Littératures classiques*, 2002, p. 311. Sur cette problématique, voir également Bernard BEUGNOT, « La philosophie morale au Parnasse », dans *Rivista di letteratura moderna e comparate*, vol. 51, n° 3, 1998, p. 271-279 ; Jean LAFOND,

de l'archevêque qui entendait conduire le croyant des choses sensibles vers les choses spirituelles, par le truchement de l'image ⁶⁶, rappelle inévitablement la fonction de guide conférée par Sorel au romanesque afin que le lecteur s'achemine vers une vérité morale et sociale toute pure, renfermée dans l'histoire et la philosophie. « Pratique exotérique » et « préceptes ésotériques » ne se distinguent pourtant pas ici de manière aussi radicale. Les tableaux littéraires offerts par Fénelon acquièrent leur légitimité au prix de leur propre négation et de la négation des affects qu'ils engendrent afin que l'image devienne, selon Jacques Le Brun, « un lieu de purification de celui qui la contemple, comme avait jadis tenté de le faire Ignace de Loyola » ⁶⁷.

En confrontant l'Église à l'emploi d'un nouveau médium, prêtres et laïcs renvoient l'institution à ses divisions doctrinales tout en interrogeant fondamentalement les modalités du *croire*. Aussi le roman justifie-t-il, ou dément-il tour à tour, l'intransigeance de Bossuet qui refole toute parenté entre littérature mystique et romanesque. Ces formes trouvent néanmoins des convergences dans un lectorat largement féminin, de moins en moins marginalisé ; elles s'ancrent dans l'évocation d'une suite d'épisodes qui composent à la fois une fiction et la restitution d'un itinéraire spirituel ressenti sous la forme d'un parcours d'étapes, tel qu'il est campé dans les livres pieux : « la forme traditionnelle de l'épopée et du roman antique coïncide avec les représentations familières aux auteurs spirituels, de Jean Climaque à Thérèse d'Avila » ⁶⁸. Sur le plan épistémologique, la condamnation de l'évêque risquait fort d'interdire au prêtre de jouer un rôle dans un champ cognitif où l'univers fictionnel portait à son paroxysme l'opposition entre *croyance* et *expérience*.

Ficta versus falsa

Au roman historié d'un Camus ou à l'emploi fénelonien de la fable, Faydit préférerait substituer l'écriture d'un récit historique véritable, qui renoue de préférence avec l'historiographie nationaliste du Prince, quitte à le présenter sous la forme d'une narration fabuleuse, à charge ensuite pour l'auteur de dénoncer ses artifices ⁶⁹. Cette voie intermédiaire privilégiée afin de consacrer les ressources de l'épidictique et de faire taire la querelle qui divisait jansénistes et jésuites sur l'écriture fictionnelle et la praxis historiographique ⁷⁰ eut l'heur de plaire au Petit Concile. Privé à la fin du siècle de la voix de l'archevêque de Cambrai, il commissionna les derniers volumes

« Littérature et morale au XVII^e siècle », dans *Critique et création littéraire en France au XVII^e siècle*, Paris, CNRS, 1977, p. 395-406.

⁶⁶ Cf. *De l'éducation des filles*, *op. cit.*, vol. 1, p. 131.

⁶⁷ Jacques LE BRUN, « Le Télémaque de Fénelon », *op. cit.*, p. 557.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 540. Sur l'innutrition réciproque des idées littéraires, pédagogiques et morales au sein du *Télémaque*, nous renvoyons à l'ouvrage de référence de Volker KAPP, *Télémaque de Fénelon. La signification d'une œuvre littéraire à la fin du siècle classique*, Tübingen-Paris, Narr-Place, 1982.

⁶⁹ Pierre-Valentin FAYDIT, *La Télémacomanie*, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁰ Voir à ce sujet Béatrice GUION, « De la vérité avant toute chose », *op. cit.* ; Elfrieda DUBOIS, « La vacation lettrée. Conceptions et jugements littéraires chez les jésuites du XVII^e siècle », dans Marc-Mathieu MÜNCH (éd.), *Recherche sur l'histoire de la poétique*, Berne, Lang, 1984, p. 83-104 ; Frédéric DELOFFRE, « Le problème de l'illusion romanesque et le renouvellement des techniques narratives entre 1700 et 1715 », dans *La littérature narrative*

d'*Histoires de piété et de morale* (1710), composés par l'abbé de Choisy et dédiés à l'entourage du duc de Bourgogne ⁷¹. Fort des développements didactiques résumés dans le traité *De l'éducation des filles* de Fénelon ou le *Catéchisme historique* de Fleury, l'abbé ramena les discussions sur le terrain de la théologie positive et sélectionna une série d'épisodes historiques ou bibliques campant des personnages illustres, dans la vie desquels le merveilleux de la Révélation éclipsait celui – profane – des contes et des romans. Confronté à la récupération et à l'endoctrinement d'un lectorat enfantin et féminin, contraint d'ajouter une œuvre nouvelle au genre traditionnel du *miroir des princes*, l'auteur épousait la démarche qui avait amené l'apostolat de Fleury à résoudre dans le *Mémoire pour les études des Missions orientales* la tension permanente existant entre *réalité, vraisemblance et fiction* au cœur même de la réception de l'*Écriture* et de la Tradition : « Il faut convenir de règles sur lesquelles est fondée la créance humaine ; voir ce qui peut obliger un homme à croire les faits qu'il ne fait pas lui-même » ⁷². La défense d'une religion du Livre basée sur sa dimension « toute historique » qui en fait « un tissu merveilleux » relatant « son établissement, sa perpétuité, et tout ce qui doit la faire pratiquer et croire » engageait l'auteur dans la « narration » et la « déduction des faits », reconnaissant à la méthode historique des qualités sûres de persuasion, des vertus d'« évidence », porteuses elles-mêmes d'une « sensibilité » : « Dieu qui connaît mieux que personne l'esprit de l'homme qu'il a formé », écrivait Fénelon, « a mis la religion dans des faits populaires » ⁷³. Se défiant néanmoins d'une historiographie qui faisait remonter l'origine des fables au dévoiement des récits et vérités de la *Bible*, l'auteur opta pour une position a-mythologique radicale, fidèle à la voie paulinienne, et qui décrédibilisait tout à fait romans antiques et contemporains, afin que les sarcasmes, devenus fréquents au XVIII^e siècle, ne contaminent encore un texte fondateur, malmené d'abord par la critique rationnelle d'un Spinoza ou d'un Simon, avant de pâtir de l'incrédulité des Philosophes ⁷⁴. Les formes génériques parentes, du conte et du roman, furent appelées à se confondre dans une nouvelle apologie religieuse de l'imagination littéraire. Choisy renoua avec l'esthétique de l'Écriture sainte en optant pour « le langage commun des hommes », en usant d'expressions donnant des « idées claires et vives » capables d'enlever l'âme d'un jeune lecteur, célébrant la grandeur dans la simplicité, conformément à la tradition littéraire des prophètes, des Pères de l'Église, à la formule des Symboles et aux prières consacrées dans un langage mis « dans la bouche de tout le peuple ». Ainsi

d'imagination, Paris, PUF, 1961, p. 115-133 ; Günter BERGER, « Genres bâtards : roman et histoire à la fin du XVII^e siècle », dans *XVII^e siècle*, vol. 215, n° 2, 2002, p. 29 et suiv.

⁷¹ Voir notre article : « La tyrannie des contes détruite. Histoire et fiction heuristique chez l'abbé de Choisy », dans *Féeries*, vol. 3, 2006, p. 299-327.

⁷² Claude FLEURY, *Mémoire pour les études des Missions orientales*, dans *Œuvres*, Paris, Desrez, 1837, p. 66-67.

⁷³ *De l'éducation des filles*, *op. cit.*, p. 120.

⁷⁴ François de SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Lettre sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, dans *Œuvres*, Versailles, Lebel, vol. 3, p. 401 : « J'ai vu des gens tentés de croire qu'on les amusait par des contes d'enfants quand on leur faisait lire les endroits de l'Écriture où il est dit que le serpent parla à Ève pour la séduire ; qu'une ânesse parla au prophète Balaam ; que Nabuchodonosor paissait l'herbe ».

apprivoisée, l'adéquation fénélonienne du style négligé et de l'art de plaire⁷⁵ s'ajoutait au discernement de récits hagiographiques, incorporés aux volumes, afin de ne rien mêler « qui ne puisse se soutenir devant les hommes les plus savans & les mieux sensés » même s'ils renonçaient encore avec peine à l'illustration des *mirabilia*⁷⁶. Le sommeil de la raison, dans lequel la critique contemporaine vit converger les idéaux mystiques et les affabulations populaires des conteurs, se résolvait, en définitive, dans l'exercice de la vertu théologale de la foi appliquée au littéraire et pimentée d'un brin de critique historique. L'humour de l'auteur récupéra les conclusions des Modernes contre celles des Anciens et, au gré de lectures décapantes, éradiqua toute confusion entre les antiquités profane et sacrée à l'œuvre dans les *Aventures de Télémaque*. À cette dimension s'ajoutait une série de références culturelles propres à l'univers de Versailles qui n'avaient d'autre ambition que de condamner la nouvelle galante par la subversion d'un discours féminin qui, à travers la fiction, renversait les valeurs défendues par l'ordre masculin du pouvoir. Choisy éradiquait de la sorte toute érotisation du politique, caractéristique du roman féminin. Il mettait son lectorat en garde contre la déconstruction de l'histoire héroïque, fruit d'une accumulation de choix sentimentaux perpétués par les « Histoires secrètes » et les « Anecdotes », véhiculées par les romancières⁷⁷. Cette ambition justifie la place octroyée par l'auteur à l'*Histoire de Bélisaire*. Choisy infligea un rétrécissement conséquent au récit de la vie du général byzantin qui, couronné de victoires, découlant d'une loyauté irréprochable à son prince, devint « l'exemple redoutable de la Justice de Dieu, qui le punit pour avoir eu une déférence aveugle aux volontés de l'Impératrice Theodora, en mettant la main à l'encensoir, & en déposant un saint Pape ». L'auteur renonçait ainsi ouvertement à l'évocation lacunaire d'une intrigue de cabinet, popularisée au xvii^e siècle, par la traduction des *Anecdota* de Procope dont s'étaient emparé les femmes auteurs. Le rappel des conditions de la guerre sainte et la préfiguration de la réforme tridentine de l'épiscopat confortèrent l'historiographie officielle en condamnant les défenseurs de l'anecdote, susceptible, à l'instar de la fiction, d'une plus grande moralité et d'une véracité exemplaire formant le jugement par la contemplation du vice. Son intrusion dans l'Histoire menaçait la dimension politique de l'entreprise de Choisy et par contamination les présupposés théologiques inhérents à la réception de la Révélation. En pratiquant une « anti-anti-histoire », Choisy se rapprochait, à rebours de Fénelon, des griefs exprimés dans la *Onzième Provinciale*. Il confirmait à son tour la suprématie de l'historiographie (*facta*) sur la vraisemblance ou l'invraisemblance (*falsa*) des fictions (*ficta*) tout en alignant son écriture sur les prescriptions de l'évêque d'Hippone qui épousaient la pratique universelle de l'Église : « Racontez de telle sorte que l'auditeur croie en écoutant, qu'il espère en croyant, & qu'il aime en espérant » (p. 326). Cette lecture contemplative, confortée par un néoplatonisme où se nourrissait l'adéquation entre beauté et vérité, interférait avec l'idéologie chrétienne monarchique qui la générait et la perpétuait au sein d'institutions (Saint-Cyr) à la merci du mécénat

⁷⁵ Volker KAPP, *Télémaque de Fénelon, op. cit.*, p. 194.

⁷⁶ Claude FLEURY, *Catéchisme historique*, p. 445-446 et 435 ; *Mœurs des Israélites, op. cit.*, p. 89-90.

⁷⁷ Philippe HOURCADE, « Problématique de l'anecdote dans l'historiographie à l'âge classique », dans *Littératures classiques*, vol. 30, 1997, p. 75-82.

d'État. Elle marquait aussi la désaffection prononcée à la fin du siècle pour les lectures allégoriques et pour l'assimilation du mythe à l'histoire ⁷⁸.

La *Vie* de Bélisaire connut par la suite une fortune hors du commun qui refléta à la fois les querelles du champ littéraire et les incohérences du magistère. Paradoxalement, Marmontel s'en empare le premier, en 1767, et présente son œuvre, devenue bientôt emblématique du roman philosophique et de l'esprit moderne, comme une imitation du *Télémaque*. En 1808, Madame de Genlis, portée par le courant anti-encyclopédique et la restauration religieuse, détourne le récit afin de montrer l'origine chrétienne des préceptes du bon gouvernement, étalés par Marmontel, afin également de remplacer l'évocation de la « simple nature » par un « ordre surnaturel » qui souligne l'hérésie de la nouvelle philosophie, au point d'éclipser Bélisaire derrière la figure de Gélimer, arien converti, transformé en parfait anachorète et en parangon des vertus chrétiennes, sans se soucier de brocarder les thèses historicistes initialement soutenues par Choisy ⁷⁹. Alors que les représentants des Lumières et des anti-Lumières se succèdent à la tête des institutions de la vie littéraire et se livrent une guerre sans merci, le monde littéraire catholique se contredit dans des exploitations et des théorisations antinomiques afférentes à des thématiques similaires qui, au lieu de faire preuve d'une unité confessionnelle, démontrent avant tout l'extrême plasticité du genre.

Conclusion

La légitimité sans cesse discutée du roman, soit sur le plan moral, pédagogique ou politique, soit sur le plan de ses caractérisants et des incertitudes génériques qui littérairement empêche de réduire son exercice à une équation simple, le place au cœur de tous les débats catholiques et littéraires. Ce genre qui souligne les bégaiements d'une institution en proie aux errances doctrinales et qui met en relief les difficultés posées par la pratique du mensonge dans l'établissement d'une vérité unique et universelle, reflétée par des expériences individuelles qui n'appartiennent pas au *corpus* des textes canoniques, a-t-il réellement une âme ? La pratique apologétique du roman déforce, en outre, le message apostolique au moment même où elle paraît le rendre le plus accessible à la sensibilité du lecteur, soit lorsqu'elle puise aux sources rétives de l'imagination. Lorsqu'il entend s'éloigner d'une écriture par amplification et délaisser un genre qui durant la Renaissance se posait comme le prolongement des paraboles scripturaires ⁸⁰, le monde catholique moderne se prend à hésiter. Entre la tentation du roman et la sagesse du traité, l'écrivain catholique donne naissance à quelques réussites brillantes, mais vouées aux gémonies, telles les *Aventures de Télémaque*, ou à quelques ouvrages insipides qui s'enferment dans d'interminables digressions à l'allure de doctes notes infrapaginales réfutant illusoirement les thèses des ouvrages philosophiques – tel le *Comte de Valmont ou les égarements de la raison* de l'abbé Gérard. À ces « romans à thèse » s'ajoutent les démonstrations pédagogiques appuyées, nourries d'allégories insipides et de métaphores filées jusqu'à la nausée, à

⁷⁸ Volker KAPP, *Télémaque de Fénelon*, *op. cit.*, p. 86-87.

⁷⁹ Voir Robert GRANDEROUTE, « A propos de *Bélisaire* : Marmontel et Madame de Genlis ou de l'apogée au déclin des Lumières », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 99, 1999, n° 1, p. 41-55.

⁸⁰ Nancy ODDO, « L'émergence du roman dévot », *op. cit.*, p. 211.

l'instar des simplifications excessives à l'œuvre dans le *Voyage de Sophie et d'Eulalie au palais du vrai bonheur* (1789). En interrogeant de façon décuplée les modalités du *croire*, parallèlement au basculement de la vie spirituelle dans l'intériorité, en se posant lui-même comme « allégorie de la croyance » en mimant « la vraisemblance factuelle de l'histoire »⁸¹, le roman met en exergue l'impossible dialogue entre pratiques littéraires et historiographiques. Toujours défini négativement, le romanesque dénonce la fragilité d'une posture, celle d'auteurs catholiques qui ne parviennent pas à se fédérer sous une même bannière. Ils peinent, et leur public sans doute avec eux, à voir leur message s'ouvrir à une autre vérité, tout aussi exigeante que la vérité religieuse – celle de l'Art –, que revendiquera avec force, un siècle plus tard, un Barbey d'Aurevilly aux prises avec la verve atrabilaire des libres penseurs⁸².

Est-ce de l'ardeur de sa couleur comme peintre qu'il [l'auteur] doit *catholiquement* s'accuser ? [...] Et cette question n'est-elle pas, en effet, celle du roman lui-même, auquel les ennemis du Catholicisme nous défendent, à nous, Catholiques, de toucher⁸³ ?

⁸¹ On se reportera également sur ce point aux contributions de Jean GOLDZINK et de Jacques WAGNER dans Jacques WAGNER (éd.), *Roman et religion en France (1713-1866)*, Paris, Champion, 2002.

⁸² Sur les rapports entre esthétique et théologie, voir Wilfried FLOECK, « Esthétique et théologie. L'influence des auteurs religieux sur la doctrine classique », dans *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. 9, 1978, p. 152-171.

⁸³ BARBEY D'AUREVILLY, *Une vieille maîtresse*, dans *Œuvres romanesques*, éd. Jacques PETIT, Paris, Gallimard, 2002, vol. 1, p. 1305.

L'auteur de piété est-il un anonyme ?

Philippe MARTIN

Ouvrage de petit format, écrit principalement en langue vulgaire et expressément destiné aux laïcs, le livre de piété est une réalité essentielle de la spiritualité et de la production éditoriale de l'Ancien Régime et du début du XIX^e siècle ¹. Au cours d'une enquête menée dans les bibliothèques diocésaines de Lorraine, de Savoie et du Québec, nous avons constitué un *corpus* de 3 200 ouvrages imprimés entre 1640 et 1850. Prières, devoirs d'états, morale, explication des cérémonies de la messe... tous les genres sont abordés. Mais derrière la diversité ou la complémentarité des contenus, une constatation s'impose immédiatement : près de la moitié (46 %) des volumes ne sont pas signés.

Bien souvent les éditeurs se plaisent à expliquer ce silence en nous contant la belle histoire de la « lettre secrète ». Le hasard leur a mis entre les mains un manuscrit anonyme. Frappés par la qualité du texte, ils le font lire à de pieux amis qui les persuadent de le publier afin d'édifier les foules. Immédiatement, ils s'exécutent, soucieux de ne pas priver les fidèles d'un manuel si édifiant. Ainsi, à Lyon, Antoine Jullieron aurait trouvé dans les papiers de feu Gilbert Grimaud, docteur de la faculté de Paris, un petit cahier couvert de phrases latines. Il le fait traduire et découvre qu'il s'agit d'une explication des cérémonies de la messe. Le 22 septembre 1666, il obtient un privilège pour l'imprimer, droit qui passe ensuite entre les mains du Parisien Nicolas Le Gras qui réédite le volume ². L'histoire est bien belle mais elle est trop fréquente pour que

¹ Philippe MARTIN, *Une religion des livres, 1640-1850*, Paris, Cerf, 2003 (Histoire religieuse de la France, 22).

² Approbation insérée dans Gilbert GRIMAUD, *La liturgie sacrée où toutes les parties et cérémonies de la messe sont expliquées, avec leurs mystères et antiquités, ensemble diverses résolutions au sujet de la mémoire pour les trépassés qui se fait à la messe, avec un traité de l'eau bénite, du pain bénit, des processions et des cloches*, Paris, Le Grasse, 1686, 3 vol.

nous lui accordions une grande véracité. Certes, on sait l'importance des manuscrits dans les cercles dévots ³, mais cette « légende » est si proche de celles véhiculées par des romanciers ou autres épistoliers laïcs qui dissimulent ainsi leur pensée ! Dans la préface de la *Vie de Marianne* (1731-1741), Marivaux assure : « Dans une armoire pratiquée dans l'enfoncement d'un mur, on a trouvé un manuscrit en plusieurs cahiers contenant l'histoire qu'on va lire, et le tout d'une écriture de femme ». Récits de voyages, satires sociales, contes philosophiques ou simples romans usent de ce subterfuge ; auteurs ou éditeurs de livres de piété aussi.

En fait, il faut dépasser ces « protestations d'innocence » pour directement poser la question de l'anonymat, phénomène numériquement trop important pour être un hasard. Il soulève une ambiguïté fondamentale. En prenant un livre, qu'achète-t-on : un texte ou un auteur ? Cette interrogation, faussement simple, place l'anonymat entre trois pôles : l'existence d'une économie propre ; les pressions extérieures venues de l'Eglise et des imprimeurs pour le lever ; la force d'une spiritualité de la discrétion.

L'économie d'un silence

L'anonymat est un trait caractéristique de l'écriture au xvii^e siècle. Le *Journal des savants*, comprenant douze pages, paraît pour la première fois en 1665 ⁴. Les articles ne sont jamais signés. Même quand la revue semble donner des lettres ou des extraits, l'émetteur n'est jamais cité et le destinataire l'est exceptionnellement. Il y a très nettement un refus de l'argument d'autorité, celui-ci s'imposant si un texte apparaissait sous le nom de son père. Une attitude similaire s'observe en Angleterre dans les *Philosophical Transactions*, preuve qu'il s'agit bien d'un trait propre à cette époque. En refusant les titres, la mise en page suit cette logique du refus de hiérarchiser. Un seul nom apparaît : « le sieur de Dedouville », encore s'agit-il du pseudonyme sous lequel se cache l'éditeur. Il apparaît tardivement afin qu'il y ait une adresse pour recevoir les avis demandés par la rédaction, ébauche d'un réseau de correspondants réguliers. Bien d'autres textes paraissent tout aussi anonymement ; signalons simplement la première édition des *Maximes* de La Rochefoucauld. L'auteur de piété s'inscrit dans ce contexte où un nom s'efface derrière une idée.

Dans le cas du livre religieux, l'anonymat est également une marque de prudence en un temps où les débats théologiques sont houleux ; humilité et circonspection semblent alors se combiner. Certes l'ouvrage est revêtu des indispensables approbations, mais le publier sans auteur, c'est pouvoir attendre les réactions du public. André Pralard donne, en 1711, les *Pensées pieuses tirées des réflexions morales du Nouveau Testament*. Il assure que les phrases sont celles d'une dévote parisienne qui a pris l'habitude de prendre des notes pendant les retraites qu'elle effectue, qu'elle les relit régulièrement pour persévérer et maintenir vivants les fruits de ces exercices. Apprenant l'existence de ces feuillets, il entre en relation avec la dame qui, après de nombreuses hésitations, lui accorde la permission de les publier. L'histoire est jolie, mais contient-elle une part

³ Voir Agnès GUIDERDONI, « De l'élection à l'effacement : le statut de l'auteur dans la littérature spirituelle du xvii^e siècle. Le cas de M^{me} Guyon », dans *Lettres romanes*, 58, 2004, p. 127 et suiv.

⁴ Jean-Pierre VITTOU, *Le Journal des savants et la République des Lettres 1665-1714*, thèse inédite, Paris I, 1998.

de vérité ? Pour cet ancien janséniste, embastillé de mars à août 1668 ⁵, ne s'agit-il pas d'un moyen de tenter de se mettre à l'abri d'éventuelles poursuites ou de protéger le véritable auteur qui n'est autre que le célèbre Quesnel ? Même explication pour l'anonymat, en 1737, du *Traité des principes de la foi chrétienne* de Duguet. Réédité à Paris, il est précédé d'une longue préface dans laquelle l'éditeur déclare qu'il agit ainsi pour ne pas trahir un ecclésiastique qui, modèle d'humilité, veut que toutes ses œuvres demeurent anonymes ⁶. En fait, l'auteur, fervent janséniste, souhaite esquiver la polémique qui éclate généralement après la publication de ses traités. Ne pas dévoiler un écrivain est donc à la fois une stratégie d'attente des réactions, un souci de se préserver et un argument commercial ; c'est un moyen pour écouler le livre sans que les censeurs lui collent une « étiquette » trop franche.

Le refus de signer n'est pas uniquement une manœuvre, il peut relever d'une réelle incapacité à découvrir exactement le père d'un texte. L'auteur du *Manuel du chrétien* explique très clairement son attitude : « Au reste, on ne se donne point pour Auteur dans cet Ouvrage : on a pris au contraire dans divers Livres de Piété bien des idées et des sentiments ; quelque fois même on a pris des morceaux tout composés » ⁷. De fait, beaucoup d'ouvrages sont nécessairement anonymes parce qu'il n'existe pas réellement de créateur. Compilation d'anciens traités et plagiat d'ouvrages contemporains forment souvent la masse documentaire à la base de ces recueils. D'autres livres sont des commandes. Un chanoine rédige à la demande de son évêque un manuel qui doit devenir une référence dans un diocèse. Comme le fait le prédicateur en chaire, il s'efface derrière la parole qu'il transmet pour la rendre impersonnelle, espérant ainsi faciliter sa pénétration et son acceptation. En 1662, paraît à Paris *Le pédagogue des familles chrétiennes*, ouvrage non signé dû à l'abbé Cerné, prêtre au séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. Avant de devenir un volume, le texte avait été diffusé sous forme de 41 cahiers séparés imprimés chez la veuve Targa, puis réunis sous le titre de *Abrégé contenant un recueil*. Le père Ogier refuse également d'assumer pleinement la paternité de sa *Préparation et actions de grâces à l'usage des personnes pieuses* (Lyon, 1817) car, comme il l'explique dans sa préface, ce traité lui a été demandé par une de ses pénitentes et il s'est largement inspiré des écrits d'Arvisenet.

Si, ici, l'auteur reconnaît ses emprunts, certaines aventures éditoriales sont beaucoup plus complexes, surtout quand on force la main d'un spirituel. Jean de Bernières-Louvigny prend l'habitude de faire circuler dans les milieux dévots ou parmi les membres de la Compagnie du Saint-Sacrement les réflexions que son directeur de conscience lui avait demandé de composer. Sans le prévenir, un de ces lecteurs remet un de ces cahiers à un éditeur qui le fait publier sous le titre de *l'Intérieur chrétien ou*

⁵ Léon THEVENIN, « Un libraire de Port-Royal : André Pralard », dans *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire*, 1961, n° 1, p. 18-38.

⁶ *Traité des principes de la foi chrétienne*, Paris, Guérin, 1737, t. 1, préface, p. xv.

⁷ « Avertissement général » au *Manuel du chrétien pour le temps des missions et pour le reste de la vie*, Paris, Masson, 1822, p. II.

la conformité que doivent avoir les chrétiens avec Jésus-Christ ⁸. Cet indélicat avoue d'ailleurs à Dieu dans sa préface : « Je ne sais pas si je ne trahis point ici la modestie et l'humilité d'un de vos serviteurs ». Parfois, le procédé est encore moins avouable. Le père Couturier ne veut publier aucun de ses textes, pourtant sa *Famille sainte ou l'histoire de Tobie* paraît en 1788 sans son autorisation. En effet, Claude Latasse, qui avait reçu de l'auteur un manuscrit pour son usage personnel, en rectifie le style avant de le donner à un imprimeur, l'ouvrage lui étant parfois attribué. Froissé du procédé, mais toujours aimable, le père Couturier lui écrit pour lui reprocher d'avoir « habillé [s]on petit paysan en Monsieur » ⁹.

La guerre commerciale impose en effet ses règles. Le livre de piété est un produit qui se vend bien et les éditeurs sont friands de textes nouveaux. Ils n'hésitent pas à plagier des ouvrages pour les vendre. En publiant, en 1726, la troisième édition de la *Conduite d'une dame chrétienne*, Jacques Estienne s'en prend à son confrère Jacques Vincent qui, deux ans plus tôt, avait publié le même texte. Il l'accuse d'avoir diffusé ces feuillets « sans la participation et sans le consentement de l'auteur » et d'avoir usé d'une copie « informe et très défectueuse » transcrite clandestinement par un de ses proches ¹⁰. Bien sûr, lui-même assure agir avec l'accord de l'écrivain et travailler sur des épreuves d'une grande qualité. Le libraire incriminé rétorque qu'il est de bonne foi assurant qu'une dévote lui « avait mis en main un manuscrit » ¹¹.

Commercial ou politique, l'anonymat s'impose donc dans le paysage littéraire dévot. Des textes apparaissent comme autant de paroles spirituelles, éloignées de toute contingence matérielle, parole de l'Église et non d'un homme. Les lecteurs ne sont sans doute pas abusés !

Du faux anonymat à l'auteur

Pour les fidèles les plus avertis, l'anonymat ressemble souvent à un jeu de cache-cache, tant ils prennent de plaisir à déchiffrer les savants cryptogrammes inventés par nos auteurs. Le père Poiré se cache sous la mention « J.D.B.R.I. » et Philippe Collot sous les lettres « P.D.L.M. ». Jean-Joseph Surin préfère signer « I.D.S.F.P. », ce qui est parfois traduit en « Jean De Sainte Foy Père ». D'autres usent de leurs initiales, ce qui permet de reconnaître Jacques-Philippe Lallemant à travers « J.P.L. ». Michel Nau emploie le même procédé mais, tenant à rappeler son appartenance à l'ordre jésuite, il annonce « M.N.I. » ¹².

⁸ Jean Bernières-Louvigny est mort le 3 mai 1659, mais le privilège date du 20 février. Cette édition est d'ailleurs à l'origine d'un procès entre Claude Grivet et Claude Cramoisy. En 1670, Cramoisy se vante d'avoir fait douze éditions, soit 30 000 exemplaires.

⁹ Paul BROUTIN, « Couturier », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2-2, Paris, Beauchesne, 1953, col. 459-2460.

¹⁰ Voir l'« Avis » mis en tête de la *Conduite d'une dame chrétienne pour vivre saintement dans le monde*, Paris, Estienne, 1726.

¹¹ Extrait du privilège du 10 septembre 1724 inséré *ibid.*, Paris, 1725.

¹² Beaucoup de ces initiales sont dévoilées dans les répertoires des livres anonymes comme : Antoine-Alexandre BARBIER, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Paris, Daffis, 1872-1879, 4 vol. ; Carlos SOMMERVOGEL, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par les religieux de la Compagnie de Jésus depuis sa fondation jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie

Les lecteurs peuvent aussi se référer aux mots caractéristiques des titres, les écrivains les plus prolifiques usant régulièrement d'un même terme. Préférant parler au cœur qu'à l'esprit, Baudrand apprécie le vocable « âme » par lequel il fait débiter onze titres rédigés entre 1765 et 1779. De manière anonyme, il donne ainsi une *Âme élevée par les réflexions et sentiments* (1765), une *Âme sanctifiée par la perfection de toutes les actions de la vie* (1766), une *Âme religieuse* (1767), une *Âme embrasée de l'amour divin* (1768), une *Âme contemplant les grandeurs de Dieu* (1775), une *Âme éclairée* (1776), une *Âme intérieure* (1776)... En voyant le mot « âme » dans un titre, qui peut encore douter qu'il s'agit d'une production de Baudrand ? En outre, dès les années 1770, ses ouvrages sont accompagnés de la mention « par l'auteur de l'*Âme élevée à Dieu* »¹³, son texte le plus célèbre. Des éditeurs s'en servent d'ailleurs pour tromper leurs acheteurs. Les *Gémissements d'une âme pénitente* sont présentés avec cette indication alors qu'il ne s'agit pas d'un écrit de Baudrand, mais d'un texte de l'oratorien Guibaud¹⁴.

Qui est responsable de ces anonymats cryptés, de ces clés que les initiés utilisent facilement ? À la fois les éditeurs et l'Église ! Finalement se pose la question de la levée de l'anonymat. Si 46 % des ouvrages de notre corpus ne sont pas signés, seules 35% des rééditions ne le sont pas, ce qui prouve une réelle volonté de lever l'anonymat une fois l'auteur mort ou le succès du texte assuré. Les *Réflexions sur la miséricorde de Dieu* ont longtemps été signées « Une Dame pénitente ». Lors de la réédition de 1712, on révèle l'auteur : Louise Françoise de La Baume Le Blanc, duchesse de La Vallière, ancienne favorite royale devenue carmélite, morte en 1700 sous le nom de religion de Louise de la Miséricorde. Cette attribution posthume incite cependant à la discussion, certains estimant que Bossuet a fait de substantielles corrections dès la cinquième édition. Ainsi, même un nom ne dit pas forcément le véritable auteur.

La levée de l'anonymat se fait généralement par étapes. En 1766 paraissent à Paris, chez Hérisant, les *Lettres spirituelles sur la paix intérieure*. Pour attirer les acheteurs, l'éditeur précise « par l'auteur du *Traité de la paix intérieure* ». Au siècle suivant, la discrétion n'est plus de mise. Lorsque l'éditeur lyonnais Périssette réédite ce texte, il indique : « par La Peyrie, en religion P. Ambroise de Lombez, capucin ». L'usage n'est cependant pas systématique car il est certains personnages dont on préfère taire le nom. *Les délices de la Religion ou le pouvoir de l'Évangile pour nous rendre heureux*, paru à Paris en 1788, est réédité en 1830, sans que les éditeurs, les frères Périssette, signalent que l'ouvrage est dû au père Adrien Lamourette. Cet oubli n'est pas innocent. S'ils souhaitent vendre le livre, ils ne tiennent pas à effaroucher une partie de leur clientèle en rappelant précisément celui qui fut évêque constitutionnel de Lyon.

de la Société de Bibliographie, 1884 ; *Lexicon Pseudonymorum Jansenisticorum. Répertoire de noms d'emprunt employés au cours de l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme*, Louvain, Centrum voor de studie van het jansenisme, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1989 (Instrumenta theologica, 4).

¹³ Voir, par exemple, l'édition lyonnaise de 1801 de *L'âme sanctifiée par la perfection de toutes les actions de la vie ou la religion pratique*.

¹⁴ Eustache GUIBAUD, *Gémissements d'une âme pénitente tirés de l'Écriture sainte...*, s.l.n.d.

Les éditeurs ne sont pas les seuls responsables de la levée de l'anonymat, les auteurs peuvent vouloir le supprimer pour défendre leur œuvre ou se valoriser. Le cas du père Joseph Reyre (1735-1812) est exemplaire. Jésuite, prédicateur célèbre ¹⁵, il compose sans doute son *Ami des enfants* pour un de ses élèves. Publié en 1765, l'ouvrage connaît immédiatement un fabuleux succès puisqu'il sera réédité jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Il est aussi très vite « plagié ». La réédition de 1802 est un tournant décisif : le volume est enfin signé et le titre devient *Le mentor des enfants*. Lassé des piratages, Reyre se réapproprie ainsi son texte. Le changement correspond aussi à une transformation personnelle. Il a pris goût à l'écriture et, au lieu de recopier les fables qui composent son manuel, il en écrit de plus en plus, enrichissant sans cesse son *corpus* ¹⁶. Son ton a également évolué : « l'ami » est devenu le « mentor » ; le style, en particulier le para-texte, est beaucoup plus directif... Pour lui, la levée de l'anonymat est affirmation d'un statut littéraire autant que celle d'une personnalité.

Si éditeurs et auteurs ont intérêt à lever l'anonymat, l'Église, à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle y trouve également un avantage : célébrer les vertus de ceux qui dévouent leur talent à l'œuvre divine. L'auteur du *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques* explique que son ouvrage « n'est pas une vie de saints » mais qu'il souhaite signaler les « grandes vertus » de ces écrivains. Et de donner un exemple :

On peut oublier que St. François de Sales se donnait la discipline ; mais célébrons sa charité, son zèle, son désintéressement, etc. Nous ne saurions nous refuser aux sentiments d'admiration que ces qualités nous inspirent ; nous en tracerons le tableau ; nous le présenterons à nos lecteurs qui y trouveront un modèle ¹⁷.

Le mot est dit : l'auteur catholique doit être un « modèle ». C'est d'autant plus indispensable dans ce siècle où « la plupart des gens de lettres se piquent d'avoir de la morale & n'ont point de mœurs ; de l'esprit & point de vertu ; de la philosophie & point de conduite ! » ¹⁸. Naît alors l'image de l'écrivain catholique idéal, membre de la République des Lettres mais se différenciant de ses membres par la pureté des mœurs, un contre-Rousseau ou un anti-Voltaire au goût du monde clérical.

Au XVIII^e siècle, alors que l'auteur s'affirme en tant que tel en littérature, les portraits d'ecclésiastiques écrivant se multiplient, favorisant la levée de l'anonymat et l'apparition de notices biographiques qui empruntent bien des poncifs aux textes hagiographiques. Arnaud Duquesne (1732-1791) est l'auteur de best-sellers de la littérature religieuse : *l'Évangile médité* (1773) ¹⁹, *l'Année apostolique ou*

¹⁵ Né en 1735 à Eyguières (Provence), il entre chez les jésuites et devient préfet du collège d'Aix. Après la suppression de la Compagnie, il enseigne à Carpentras avant de se fixer chez les Eudistes de Paris en 1785. En 1788, il prêche le Carême à la cathédrale Notre-Dame de Paris. Il est emprisonné un temps pendant la Révolution.

¹⁶ En 1765, le livre comprend 24 fables, contre 71 en 1809.

¹⁷ *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques, renfermant la vie des Pères & des Docteurs de l'Eglise*, Lyon, Bessiat, 1767, t. 1, p. XIX (préface).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Ce manuel a été commencé par le père Giraudeau, mais de graves ennuis de santé l'ont empêché de mettre au propre la documentation rassemblée. Monseigneur de Beaumont, archevêque de Paris, confie cette tâche à Duquesne qui complète les notes de son prédécesseur et publie les douze volumes, fruits de son travail, en 1773.

méditations pour tous les jours de l'année (1791) ou les *Grandeurs de Marie*. Les rééditions de 1821 s'enrichissent d'une longue présentation de l'auteur, devenu la figure de l'écrivain catholique idéal²⁰. Ce portrait est l'occasion de figer une image archétypale s'articulant autour de quelques points forts, arguments incontournables de ce genre d'exercice littéraire. La famille de Duquesne est présentée comme un foyer chrétien parfait : « honnête, avantaagé du côté de la fortune, mais plus riche encore du côté de la vertu, et où la piété avait toujours été héréditaire ». Au contact de tels parents, le jeune homme cultive un caractère marqué par « l'innocence de ses mœurs, la candeur de son âme, une piété qui ne s'est jamais démentie ». Dès son plus jeune âge, il fait l'admiration de ses maîtres et, au séminaire, il devient un exemple pour ses condisciples. Adulte, il refuse les postes importants, qui le couvriraient d'honneurs et favoriseraient sa fortune, pour se consacrer à son ministère avec une charité discrète et efficace. Aumônier de la Bastille, « il avait pour les prisonniers une affection toute paternelle qui l'obligeait à se dépouiller pour revêtir les malheureux ». Sa carrière littéraire est replacée dans le cadre d'une lutte contre l'impiété teintée de prémonitions. Dès ses années d'études, il « voyait avec bien de la douleur [...] le nuage qui devait bientôt éclater sur la France d'une manière si désastreuse ». Son biographe le range au « nombre des sages, qui, à la vue de la dégradation des mœurs et du mépris des principes les plus sacrés, prévoyaient bien que cette étrange révolution dans les mœurs ne tarderait pas d'amener quelque effroyable révolution dans l'État ». Les événements de 1789 et leurs suites étaient donc prévisibles, la pureté des mœurs aurait pu les éviter, occasion de réécrire l'histoire *a posteriori* et de lui trouver des explications. La vie exemplaire d'Arnaud Duquesne ne peut aboutir qu'à un trépas digne de la bonne mort classique. Sentant sa fin venir, il murmure simplement « *consumatum est* [...] ». Dans ses derniers moments il n'avait rien perdu de l'ardeur de sa piété, ni de la force de son zèle et de son esprit ». Voilà qui contraste avec la fin des hommes des Lumières, les auteurs de la Restauration aimant décrire Rousseau mort fou ou Voltaire terminant sa vie terrorisé, mangeant ses excréments, implorant Dieu en pleurant. Finalement, la moralité et la piété sont la meilleure garantie du succès, et notre biographe de conclure : « Aujourd'hui on ne lit presque plus Voltaire, Rousseau, ni tous ceux de leur suite », alors que Duquesne jouit d'une immortalité enviable car « on revient sans cesse à ses ouvrages ».

Le *curriculum vitae*, plus ou moins fictif et terriblement stéréotypé, de l'écrivain de piété est en place. Les fondations s'enracinent au cœur d'une famille chrétienne ; elles se développent grâce à un caractère doux et modeste qui fait l'admiration de tous. La carrière est marquée par un dévouement et une charité absolus. Une mort exemplaire couronne l'édifice. La chronologie est réduite à sa plus simple expression, dates de naissance, de décès et des premières éditions, afin que le personnage prenne place dans un temps indéfini où il sert de modèle au lecteur.

Sorti de l'anonymat, l'auteur catholique se dresse à côté des saints. Sans atteindre à leurs vertus exceptionnelles, il est un modèle pour les croyants. Il est également l'image d'un monde intellectuel non corrompu, un idéal au moment où beaucoup,

²⁰ Arnaud-Bernard D'ICARD DUQUESNE, *Évangile médité distribué pour tous les jours de l'année, suivant la concorde des quatre Évangélistes*, Paris-Lyon, 1821, t. 1, p. I-XVI.

tel Barruel, attribuent aux Philosophes les prémices de « l'odieuse Révolution »²¹. Dans un monde où les attaques contre la religion se multiplient, l'auteur pieux est un combattant qui tourne la plume contre les ennemis de l'Église. Malgré cet idéal, bien des volumes demeurent anonymes, tant semble essentielle une spiritualité du silence !

La spiritualité d'un silence

L'anonymat sciemment choisi est d'abord l'expression de ce que l'expérience spirituelle a d'intime, parfois même de trouble ou de douloureux. On sait la crise spirituelle que François de Sales traversa à Paris en 1586-1587²². Alors qu'il vient de composer plusieurs oraisons jaculatoires tirées des *Psaumes*, il doute de lui-même et il imagine le démon à l'œuvre. Il sort de ce drame alors qu'en prière dans la chapelle Notre-Dame des Dominicains, il contemple une image mariale. Une soudaine illumination lui montre qu'il n'est pas dans l'erreur ! La crainte de s'égarer l'habite pourtant sans cesse. En 1609, dans l'oraison dédicatoire de l'*Introduction à la vie dévote*, il demande à la Vierge son « immense miséricorde afin que montrant aux autres le chemin de la dévotion en ce monde, [il] ne soi[t] pas réprouvé »²³. L'écriture est alors doublée d'une prière intime :

Ô doux Jésus ! mon Seigneur, mon Sauveur et mon Dieu, me voici prosterné devant votre Majesté, pour vous présenter cet Ouvrage, et le consacrer à votre gloire : animez-en toutes les paroles de votre sainte bénédiction, afin que les Âmes pour l'édification desquelles je l'ai entrepris, en puissent recevoir les saintes inspirations que je leur désire, et spécialement celle d'implorer efficacement sur moi votre immense miséricorde²⁴.

Plus loin, il explique que « ce n'a toutefois pas été [s]on élection ou inclination que cette Introduction sorte en public »²⁵. Malgré ce regret, son écriture, devenue publique, gagne très vite une dimension exceptionnelle. Jean Brignon en adapte le vocabulaire et en arrange le style pour donner un texte facilement accessible à « des personnes peu accoutumées au vieil langage ». S'il se heurte à l'hostilité d'une partie des Dames de la Visitation, sa version est couronnée par un formidable succès, connaissant au moins une quinzaine d'éditions au XVIII^e siècle. Ces modifications stylistiques s'accompagnent d'un grand respect pour la composition du texte. Dans son avertissement, il précise parfaitement son dessein :

²¹ Il développe l'idée de la « conjuration philosophique » dans *Les Helviennes, ou Lettres provinciales philosophiques* (Amsterdam-Paris, 1788) puis dans *Les conspirateurs démasqués* (Turin, s.éd., 1790) ou ses *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (Hambourg, Fauche, 1798-1799, 5 vol.).

²² Une première crise se manifeste alors qu'il est étudiant à Paris vers 1586-1587. Elle a des fondements personnels et psychologiques, en particulier concernant sa chasteté, mais révèle aussi des interrogations profondes sur sa spiritualité, la question de la prédestination...

²³ François DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, dans *Œuvres*, éd. André RAVIER, Paris, Gallimard, 1969 (La Pléiade), p. 19.

²⁴ Texte encore cité dans l'édition lyonnaise de 1824 de l'*Introduction à la vie dévote*.

²⁵ Saint François DE SALES, *Introduction, op. cit.*, p. 24 (préface).

Le véritable respect qu'on devait à l'ouvrage de saint François de Sales, était premièrement de n'y faire aucun changement essentiel ; et en second lieu, de n'y en faire aucun, quelque petit qu'il pût être, sans quelque sorte de nécessité ; or, c'est une respectueuse fidélité, dont on croit avoir suivi les lois les plus rigoureuses, et le Saint se reconnaîtrait tout entier lui-même dans cette nouvelle édition de son Livre, pour tout ce qui est de l'ordre, de la doctrine, des sentences, des tours, de l'expression commune, aussi bien que des paroles, et de la douce simplicité et naïveté de son style, qu'on a retenu autant qu'on a pu ²⁶.

Si François de Sales, sorti de l'anonymat dans lequel il aurait sans doute voulu demeurer au début de son écriture, devient une référence spirituelle et littéraire, nombre d'auteurs ont toujours une immense difficulté à « dire » une expérience spirituelle forte. Jean-Joseph Surin explique l'origine de son *Catéchisme spirituel*. Souffrant de mille maux, incapable de dormir, il regrette de ne plus pouvoir être utile. Il assure :

Je brûlais au milieu de toutes mes peines de contribuer en quelque sorte à la gloire de mon Créateur, je ruminais fortement en mon esprit le moyen de faire connaître aux hommes la méthode de procéder à son service.

Dieu lui serait alors apparu pour lui commander d'écrire. Mais, perclus, incapable même de faire le signe de croix, il ne peut pas tenir la plume. Il affirme alors : « Je composais dans mon esprit le livre [...]. Après l'avoir composé et mis par ordre, je me sentis pressé de le dicter à quelqu'un » ²⁷. Agissant quasiment sur un ordre divin, il rechigne à donner un texte qui lui rappelle nombre de douleurs physiques et de tourments intérieurs.

Forts d'expériences similaires, bien des auteurs refusent de signer des ouvrages dont la substance doit tant à leur intimité. Ayant hissé la discrétion au rang des vertus majeures, car elle permet au dévot de montrer son abandon à la volonté divine, ils dévient ce qui pourrait les distinguer, leur apporter des honneurs jugés dangereux pour la tranquillité de leurs âmes. Leur voix s'est élevée pour rester parmi les hommes alors qu'eux-mêmes rejoignent leurs retraites. Ils agissent au nom de Dieu, non en leur nom propre. Les jésuites justifient pleinement cette attitude quand ils signent de quatre lettres « A.M.D.G. », ce qui peut être décodé en « *Ad Majorem Dei Gloriam* ». Le clerc qui rédige la préface du *Directeur dans les voies du Salut*, traité dû au père Jean-Pierre Pinamonti, précise que ce religieux « supprimait ordinairement son nom par humilité » ²⁸. Il avoue d'ailleurs que cela pose de nombreux problèmes éditoriaux : ce jésuite ayant été très proche de son collègue Paul Segneri, il est parfois difficile de distinguer ce qui est de la plume de l'un et ce qui est sorti des mains de l'autre. A la mort des deux missionnaires, il faut comparer leurs écritures personnelles, « comme de précieuses reliques », pour attribuer la paternité de certains textes et les publier avec un nom d'auteur.

²⁶ Passage sans cesse cité pendant notre période d'étude, voir par exemple : François DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, Lyon-Paris, 1820, Avertissement, p. III-IV.

²⁷ Les propos de Surin sont cités dans Henry BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud-Gay, 1923, vol. 5, p. 261.

²⁸ *Le directeur dans les voies du salut et de la perfection chrétienne*, Nancy, 1735, n.p. (préface).

Soucieux de rompre avec toute tentation mondaine, ces écrivains récusent le jeu des dédicaces, préférant adresser un compliment à la Vierge ou au Christ, leur offrant leur texte et les priant de bénir leur entreprise. Le père Guillaume Nacatène dédie son *Palmier céleste* à la Vierge, appelée « Mère de Dieu, Mère de Bonté », à qui il demande : « Jetez un œil favorable sur un livre qui ne doit être dédié qu'à Vous »²⁹. D'autres ont une conscience exacerbée de leur état de pécheur comme le proclame l'auteur du *Manuel du chrétien* qui se présente à Jésus comme « le plus misérable et le plus indigne de vos Serviteurs »³⁰.

Le plus vibrant plaidoyer en faveur de l'anonymat ouvre une édition de 1755 des *Moyens du Salut*. A la fin d'une longue préface, l'auteur annonce qu'il accepte de dévoiler « son nom, sa patrie, son extraction, ses titres et ses qualités » afin de céder à la demande de ses lecteurs. Il se présente donc :

Dieu est mon Père.
Jésus-Christ est mon Frère.
La Sainte Vierge est ma Mère.
Les Anges sont mes protecteurs.
Les Saints sont mes Patrons.
Le Ciel est ma Patrie.
Mon nom est Chrétien.
Mon surnom Catholique.
Ma qualité est prêtre de l'Éternel.
Toute mon ambition est de vivre caché et inconnu.
Et mon occupation de penser continuellement à mon Éternité³¹.

Certains se moquent d'ailleurs du désir de pseudo-dévots de paraître par leur plume. L'auteur du *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques* les fustige et s'afflige : « bientôt la prédication ne sera que le spectacle vain & risible de la vanité d'un baladin, qui amuse l'oisiveté d'une troupe frivole. Ce qu'il y a de déplorable, c'est qu'il en est de même dans tous les genres »³².

Au XIX^e siècle, la modestie est toujours de rigueur. La seconde édition des *Heures choisies*³³ raconte longuement la formation de l'ouvrage par celle qui demeure Madame***. En émigration, elle compose ce recueil « pour son usage, soit d'extraits d'excellents livres de piété qu'elle s'était procurés par emprunt, soit de prières qu'elle tirait de son propre cœur ». Si ces amis la pressent de le publier, « sa modestie la fit d'abord résister, mais enfin pensant que son nom ne serait pas connu, et que la Religion pourrait tirer quelques avantages de cette publication, elle se détermina à

²⁹ Guillaume NACATENE, *Le palmier céleste*, Anvers, s.d.

³⁰ *Manuel du chrétien pour le temps des missions et pour le reste de la vie*, Paris, Girard, 1822, oraison dédicatoire, n.p.

³¹ *Moyens de Salut. Contenant deux sujets de méditation, l'un sur les sept demandes de l'oraison dominicale, et l'autre sur la Passion de Notre Seigneur Jésus Christ*, Paris, 1755, préface, n.p..

³² *Dictionnaire historique...*, op. cit., vol. 1, préface, p. XIX, préface.

³³ « Avis de l'éditeur » dans les *Heures choisies ou recueil de prières pour tous les besoins de la vie avec des instructions et pratiques*, Dijon, Peignot, 1822. La première édition date de 1816.

livrer le manuscrit à l'impression ». Sentant la mort venir, elle confie à une de ses filles le soin de veiller à la réédition de son traité. Cependant, « son nom, malgré sa mort, ne paraîtra point en tête de cet ouvrage : son extrême modestie doit être respectée et le sera toujours par sa famille. [...] On peut juger de cette modestie par le titre du livre qui porte simplement *Recueil*, quoiqu'il renferme une très grande quantité d'articles composés par elle-même ».

Cette discrétion de l'auteur n'est pas propre à une époque, elle est une manifestation permanente de l'écriture catholique. *L'Imitation de Jésus-Christ* est sans doute le plus fameux succès de l'écriture dévote : entre 1450 et 1860, ne compte-t-on pas au moins 809 éditions en français ³⁴ ? On sait les violents débats sur l'attribution de ce texte qui ont dressé les bénédictins contre les chanoines réguliers, puis ont déchiré les historiens ³⁵. En 1767, le *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques* assigne clairement l'ouvrage à Thomas A Kempis tout en signalant les polémiques et l'hypothèse d'une attribution à Gerson. Il rejette tout cela pour conclure : « L'important est de profiter de la lecture de cet excellent livre, & l'on peut sans danger ignorer quel en est l'auteur » ³⁶. Au siècle suivant, nombre de croyants refusent toujours toute tentative de nommer l'auteur ³⁷. Dans le *Génie du christianisme*, Chateaubriand s'interroge : « comment un moine, renfermé dans son cloître, a-t-il trouvé cette mesure d'expression, a-t-il acquis cette fine connaissance de l'homme au milieu du siècle où les passions étaient grossières, et le goût plus grossier encore ? ». Immédiatement, il répond à sa question : « un seul maître : Jésus-Christ » ³⁸. En 1836, Lamartine refuse de chercher un père à un manuel extraordinaire. Dans *Jocelyn*, il s'exclame :

Livre obscur et sans nom, humble vase d'argile,
Mais rempli jusqu'au bord des sucres de l'Évangile ³⁹.

En ce début du XIX^e siècle, l'anonymat permet aisément de rapprocher un texte de la parole divine. L'écrivain est, par définition, un inspiré, une simple plume agissante au service d'un message venu du Ciel.

Préfaçant la traduction due à Michel de Marillac de *L'Imitation* (1876), Louis Vuillot reprend cette argumentation tout en la plaçant dans une dimension plus polémique, critique acerbe de son époque. Il exalte un Moyen Âge où régnait « l'universelle harmonie des esprits et des mains ».

³⁴ Voir Augustin DE BACKER, *Essai bibliographique sur le De imitatione Christi* (1864), Amsterdam, Schippen, 1966.

³⁵ La question a été encore analysée au XX^e siècle, voir, par exemple, les travaux de Jacques HUIJBEN, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain, Publications universitaires, 1957 (Bibliothèque de la « Revue d'histoire ecclésiastique », 30) ; Albert AMPE, *L'« Imitation de Jésus-Christ » et son auteur : réflexions critiques*, Rome, Storia e letteratura, 1973 (Sussidi eruditi, 25).

³⁶ *Dictionnaire historique, op. cit.*, t. 3, p. 198.

³⁷ Nous remercions Gaël Prigent d'avoir attiré notre attention sur la richesse de certains textes du XIX^e siècle pouvant servir notre propos sur l'anonymat.

³⁸ François-René de CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, Paris, 1847, vol. 2, p. 29.

³⁹ Alphonse DE LAMARTINE, *Jocelyn : épisode : journal trouvé chez un curé de village*, [Paris, Gosselin et Furne, 1836], dans *Œuvres poétiques complètes*, éd. Marius-François GUYARD, Paris, Gallimard, 1963 (La Pléiade), p. 708.

Dans ces temps là, on n'était pas un auteur. A peine était-on un prêtre, un moine ou un laïque ; on était un chrétien. [...] Tout était silence et essor, discipline et liberté. L'élan des âmes, dirigé vers le Ciel, n'avait point de bornes ; le travail des bras et le travail de la pensée étaient immenses, se développaient sans trouble, sans sueur et sans bruit ⁴⁰.

L'anonymat est alors une vertu face à un XIX^e siècle où les gens de lettres se disputent la gloire et où des ecclésiastiques tentent de les imiter. Daniel-Rops, préfaçant l'édition de la traduction de Lamennais en 1948, magnifie toujours un texte sans auteur réel : « nous ne lisons plus l'ouvrage d'un homme, mais le témoignage nu de la Parole éternelle, transmis par une âme perdue dans le rayonnement divin ». Il dépasse cependant le cadre de l'*Imitation* pour lancer un vibrant plaidoyer :

L'anonymat du chef d'œuvre me plaît plus que la plus glorieuse des attributions. Il y a là une grande leçon pour quiconque, tenant une plume, ne peut manquer, s'il est chrétien, d'écouter retentir en lui. [...] À un certain niveau de la foi, il est probable qu'il existe une contradiction absolue entre l'adhésion complète de l'âme à Dieu et le fait d'écrire, en tout cas, de publier et de signer. Il y a beaucoup d'orgueil dans ce nom que nous imprimons aux couvertures de nos livres, un orgueil qui, même chez les plus saints des teneurs de plume, fait écran entre leur âme et Dieu ⁴¹.

⁴⁰ *Imitation de Jésus-Christ*, Paris, Gladys, 1876, p. XXXI (préface).

⁴¹ *Imitation de Jésus-Christ*, trad. Félicité DE LAMENNAIS. Préface de DANIEL-ROPS, Paris, Loisirs, 1948, p. 13.

Atala de Chateaubriand : une idylle chrétienne

Bruno BERNARD

Dans le premier volume de sa monumentale série sur « les romantismes français »¹, Paul Bénichou met en scène le retour au premier plan, « du Consulat à la Restauration », d'une pensée conservatrice qui « exalte la poésie pour en faire l'appui de la religion, la réparatrice salutaire de la subversion philosophique »². À ce qu'elle considère comme la mesquine sécheresse de trop cartésiennes et incrédules Lumières, une génération de jeunes gens nés peu avant la Révolution³ veut désormais opposer la grandeur de la divine inspiration des poètes.

Poètes, ramenez ces antiques usages
Ces sentiments divins qu'ont proscrits les faux sages
Ils ont dégradé l'homme, et vous l'agrandissez⁴,

écrit par exemple, en 1797, Pierre Simon Ballanche.

¹ Paul BÉNICHOU, *Le sacre de l'écrivain 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France contemporaine*, Paris, José Corti, 1973. Cet ouvrage constitue le premier d'une série de quatre volumes, parus entre 1973 à 1992 et consacrés par P. Bénichou à la naissance du romantisme en France, au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles. Devenu un classique, il a été maintes fois édité. On se référera ici à la récente réédition de cette somme, parue sous le titre *Romantismes français*, 2 vol., Paris, Gallimard, 2004 (coll. Quarto). *Le sacre de l'écrivain* y figure au tome I, p. 19-441.

² Paul BÉNICHOU, *Le sacre de l'écrivain*, *op. cit.*, p. 131.

³ Outre François-René de Chateaubriand, né en 1768, on pense notamment ici à Pierre Simon Ballanche, né à Lyon en 1776, qui fut à la pointe de ce mouvement. Curieusement, cet auteur, auquel furent consacrés plusieurs ouvrages au XIX^e siècle, ne semble guère avoir suscité qu'un médiocre intérêt au siècle suivant, sinon de la part de Paul Bénichou, qui lui consacre dans son ouvrage un long développement. Voir Paul BÉNICHOU, *Romantismes français*, *op. cit.*, t. I, p. 511-540.

⁴ *Le Spectateur du Nord*, t. IV, p. 414, décembre 1797.

Seressourçant notamment au sein du courant apologétique chrétien du xvii^e siècle ⁵, ces jeunes auteurs se considèrent comme les fers de lance du regain religieux qui se fait sentir alors, dans une France à peine sortie du traumatisme provoqué par les excès de la Terreur.

Toutefois, il serait certainement erroné de penser qu'ils aspirent, en matière de religion, à un retour pur et simple aux formes et aux usages du Grand Siècle. En effet, bien qu'adversaires des Lumières et témoins des désastres et des crimes dont ils leur attribuent la paternité, ils s'attachent plutôt – Ballanche en fera même l'œuvre de sa vie ⁶ – à tenter de comprendre comment est en train de s'opérer, « selon le dessein de Dieu », la bénéfique fusion entre les intuitions humanistes des Philosophes et les éternelles vertus morales du christianisme. « Il fallait du temps », écrit Ballanche ⁷, « pour que la morale de l'Évangile, pour que le sentiment chrétien fussent identifiés avec le sentiment social perfectionné ».

C'est donc bien à une étape supplémentaire – et, à leurs yeux, réellement décisive – de la régénération de l'humanité par « le sentiment chrétien », que nos jeunes écrivains romantiques, pensent être en train d'assister. Cette philosophie de l'histoire les conduit dès lors à considérer comme étant de leur devoir d'accompagner et d'encourager ce grand mouvement d'émancipation « sociale » ⁸, en même temps que de retour à un christianisme enfin vécu et réalisé, bien au-delà désormais du carcan clérical qui le desséchait et l'appauvissait.

L'harmonie sociale, tant attendue, leur paraît poindre désormais à l'horizon, et l'on sait par ailleurs que le xix^e siècle fourmillera bientôt d'écrits consacrés à ce thème et aux utopies qu'il est susceptible d'encourager.

Chateaubriand dans la posture de l'apologiste

C'est dans ce climat que François-René de Chateaubriand ⁹, alors en exil en Angleterre, commence à rédiger, au début de 1799 sans doute, un ouvrage d'abord intitulé *De la religion chrétienne par rapport à la morale et aux beaux-arts*, et qui deviendra bientôt le célèbre *Génie du christianisme* ¹⁰. Désireux de fourbir l'arsenal intellectuel du renouveau chrétien qu'il sent poindre en France, il envisage de

⁵ Paul BÉNICHOU, *Le sacre de l'écrivain*, op. cit., p. 133-134.

⁶ Il avait intitulé à l'avance *La Palingénésie sociale* – en somme la « régénération de l'humanité » – ce qui devait être son maître-ouvrage. Il n'eut cependant jamais le temps de l'achever et n'en publia, en 1827, que les *Prolégomènes*, en introduction à son *Orphée. L'Essai sur les institutions sociales* (1818) et *Le Vieillard et le jeune homme* (1819) sont également à mettre au nombre des œuvres entrant dans ce grand dessein, malheureusement inaccompli. Voir, pour ces différents ouvrages, Pierre Simon BALLANCHE, *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, 1967 (rééd. anast. de celle parue en 1833 à Paris, en 6 vol. in-12).

⁷ Pierre Simon BALLANCHE, *Le Vieillard et le jeune homme*, op. cit., p. 69-70.

⁸ Ici entendue au sens le plus général : « qui concerne la société tout entière ».

⁹ Pour la biographie de Chateaubriand, voir Ghislain DE DIESBACH, *Chateaubriand*, Paris, Perrin, 1995.

¹⁰ Pierre REBOUL, « Introduction », dans CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, Paris, GF Flammarion, 1966, t. I, p. 17. Le titre complet était en fait le suivant : *Génie du christianisme, ou Beautés poétiques et morales de la religion chrétienne*.

démontrer « moralement et poétiquement » les « beautés » de la religion chrétienne. Il faut, pense-t-il, faire appel au sentiment au moins autant qu'à la raison et c'est pourquoi il annonce notamment, dans une lettre du 19 août 1799, une troisième et une quatrième partie où, ose-t-il écrire, « on examine le christianisme employé comme merveilleux dans la poésie »¹¹.

C'est donc indéniablement d'une apologétique nouvelle, chrétienne plutôt que catholique, qu'il s'agit, et d'un discours plus « esthétique » que théologique. Mais tout cela repose finalement, ainsi qu'on le verra, sur un vieux fond médiéval de superstitions et de sentimentalisme chrétien que Chateaubriand s'emploiera habilement à réactualiser.

Notons ici, d'ailleurs, qu'il s'inscrit parfaitement dans le regain d'intérêt esthétique et littéraire du XIX^e siècle européen pour le Moyen Âge, une période particulièrement dénigrée par l'élite intellectuelle du siècle des Lumières. Le *medievalism*, né d'abord en Grande-Bretagne au début de la seconde moitié du XVIII^e siècle, et qui commence à se répandre sur le Continent à la faveur du reflux révolutionnaire, met au contraire en valeur les « beautés poétiques et mystiques » de la religiosité médiévale et de ses manifestations artistiques. Le *gothic revival* en architecture, les *gothic novels* en littérature, et plus tard – en fait, au milieu du XIX^e siècle – le mouvement pré-raphaélite en peinture, en sont sans doute les trois rameaux les plus éclatants.

Rentré en France dès le mois de mai 1800 sous un nom d'emprunt – « David de La Sagne, Neuchâtelois » –, Chateaubriand sera officiellement rayé de la liste des émigrés le 21 juillet 1801. Entretemps, il publie le 2 avril 1801, chez l'éditeur parisien Mathieu Migneret, *Atala*¹², un bref récit apologétique qu'il avait d'abord pensé insérer à la fin de la troisième partie du *Génie du christianisme*, intitulée *Poésie, beaux-arts et littérature*.

Il explique en ces termes sa décision de publier séparément *Atala* : « Dans mon ouvrage sur *le Génie du christianisme* (...), il se trouve une section entière consacrée à la *poétique du christianisme*. Cette section se divise en trois parties : poésie, beaux-arts, littérature. Ces trois parties sont terminées par une quatrième, sous le titre d'*Harmonies de la religion avec les scènes de la nature et les passions du cœur humain*. Dans cette partie, j'examine plusieurs sujets (...), tels que les effets des ruines gothiques, comparées aux autres sortes de ruines, les sites des monastères dans les solitudes, le côté poétique de cette religion populaire, qui plaçait des croix aux carrefours des chemins dans les forêts, qui mettait des images de vierges et de saints à la garde des fontaines et des vieux ormeaux : qui croyait aux pressentiments et aux fantômes, etc. etc. Cette partie est terminée par une anecdote extraite de mes voyages en Amérique, et écrite sous les huttes mêmes des Sauvages. Elle est intitulée : *Atala*. Quelques épreuves de cette petite histoire s'étant trouvées égarées, pour prévenir un accident qui me causerait un tort infini, je me vois obligé de la publier à part, avant mon grand ouvrage »¹³.

¹¹ *Ibid.* p. 17.

¹² Le succès en est tel que cinq autres éditions en seront tirées avant la fin de l'année 1801. Six autres suivront jusqu'à l'édition définitive, en 1804.

¹³ Extrait d'une lettre de Chateaubriand publiée en avril 1801 dans le *Journal des Débats* et dans *Le Publiciste*, citée dans CHATEAUBRIAND, *Atala. René. Le dernier Abencerrage*, éd.

Celui-ci paraît finalement quelques jours plus tard, le 14 avril 1802 très exactement, toujours chez Mathieu Migneret à Paris. Ainsi que l'avait d'abord prévu Chateaubriand, il contient *Atala*, placé à la fin de la troisième partie.

Le programme du *Génie du Christianisme*

C'est comme en rupture avec l'apologétique catholique traditionnelle que se veut et se proclame l'auteur du *Génie*. Certes, concède-t-il prudemment, ses prédécesseurs ont « victorieusement répondu aux subtilités et aux mensonges » de leurs adversaires, mais « ils ont été moins heureux contre la dérision »¹⁴.

Aussi convient-il, selon lui, d'élever le débat afin de ne pas devoir se prêter à de vaines et mesquines querelles, mais au contraire de susciter « les élans de l'âme » et de mettre au service de la religion chrétienne une littérature apologétique capable « d'enchanter l'esprit aussi divinement que les dieux de Virgile et d'Homère »¹⁵. Au-delà du monde chrétien lui-même, Chateaubriand se déclare donc prêt pour défendre la cause du christianisme, à faire appel, à toutes les techniques littéraires disponibles, y compris à des mythologies qu'il paraît considérer comme pratiquement universelles et transcendant les cultures et les civilisations.

Pour « faire découvrir en chacun le besoin de religion », il ne faut pas hésiter à se servir de ce qui constitue, en quelque sorte, le dénominateur commun de la morale humaine. Et pourquoi ne pas aller plus loin encore dans la laïcisation du discours apologétique en argumentant, par exemple, en faveur du besoin social de religion, du lien existant entre celle-ci et le maintien d'un certain ordre au sein de la société. Ainsi, sous la plume de l'apologiste breton, l'Église devient-elle finalement, à travers la morale chrétienne, le principal soutien de l'ordre et le meilleur rempart contre l'anarchie.

Certes, après les dix années de troubles et de violences que la France vient de connaître, ce discours est sans nul doute très convainquant pour le lecteur contemporain des événements. Mais ramener ainsi l'apologétique à une simple démonstration de l'utilité sociale de la religion et de l'Église peut mener loin dans la voie d'une sécularisation que, il est vrai, la Constitution civile du clergé ou même le Concordat ont sans doute assez largement implantée dans les esprits. Quoi qu'il en soit, Chateaubriand lui-même ne peut pas ne pas se ressentir des idéologies et des mentalités qui ont dominé le siècle dans lequel il est né, et qui ont donné désormais pour axes essentiels à la pensée occidentale, l'universalisme, l'utilitarisme et l'individualisme. C'est sans doute à la lumière de ces considérations qu'il faut comprendre l'étonnant succès d'un ouvrage qui donne somme toute une vision « romantique » et quelque peu éthérée de la religion. Fêté dans les châteaux, reçu par Bonaparte, Chateaubriand connaît dès lors la gloire. Lamartine mettra cependant un bémol à ces célébrations en déclarant, à propos du *Génie du christianisme* et de son ton exagérément emphatique et « sublime » : « C'est beau, mais c'est trop beau ! ».

Pierre MOREAU, Paris, Gallimard, 1971, p. 257 (coll. Folio, n° 1017). Cette publication précoce d'*Atala* est aussi un beau coup de publicité pour le grand ouvrage qui va suivre peu après.

¹⁴ François-René DE CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, *op. cit.*, Première partie, Livre I, Chapitre premier, Introduction, p. 53.

¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

Atala

Dans sa préface à la première édition d'*Atala*, Chateaubriand en explique ainsi la genèse : « J'étais encore très jeune lorsque je conçus l'idée de faire *l'épopée de l'homme de la nature* et de peindre les mœurs des Sauvages, en les liant à quelque événement connu. Après la découverte de l'Amérique, je ne vis pas de sujet plus intéressant, surtout pour des Français, que le massacre de la colonie des Natchez à la Louisiane en 1727 ¹⁶. (...) Je jetai quelques fragments de cet ouvrage sur le papier ; mais je m'aperçus bientôt que je manquais des vraies couleurs et que, si je voulais faire une image semblable, il fallait, à l'exemple d'Homère, visiter les peuples que je voulais peindre » ¹⁷.

Ayant en conséquence soumis dès 1789 à Malesherbes ¹⁸ – alors ministre d'État du roi Louis XVI et auquel il aurait lu à cette occasion la première ébauche d'*Atala* –, un projet d'exploration de l'ensemble de l'Amérique du Nord, il doit cependant attendre avril 1791 pour s'embarquer à Saint-Malo. Débarqué à Baltimore le 10 juillet, il se dirige, non vers la Louisiane des Natchez ¹⁹, mais vers le nord, remontant l'Hudson et visitant la région des Grands Lacs, ce qui lui permet d'admirer les chutes du Niagara. C'est le 10 décembre 1791 qu'il reprend le chemin de la France. Il débarque au Havre le 2 janvier 1792.

Il en revient, nous dit-il, avec quantité de manuscrits sur l'Amérique dont seuls survivront aux tribulations ²⁰ que lui imposera, dans les années suivantes, la Révolution française, « quelques fragments, en particulier *Atala*, qui n'était qu'un épisode des *Natchez* » ²¹.

« Depuis longtemps, je ne lis plus qu'Homère et la Bible », annonce, quelque peu poseur, Chateaubriand dans sa préface à la première édition d'*Atala*. « Heureux si l'on en aperçoit, et si j'ai fondu dans les teintes du désert, et dans les sentiments

¹⁶ Etablis au XVII^e siècle sur les rives méridionales du Mississipi, les Indiens de la tribu des Natchez furent en effet pratiquement anéantis lors de combats contre les colons français. Mais cela se passa en 1731, et non en 1727.

¹⁷ CHATEAUBRIAND, *Atala. René. Le dernier Abencerage*, éd. Pierre MOREAU, *op. cit.*, p. 258.

¹⁸ Signalons que le frère aîné de Chateaubriand avait épousé la petite-fille du ministre.

¹⁹ Il n'aura donc, contrairement à ce que les termes employés dans sa préface pouvaient laisser penser à ses lecteurs, aucune expérience concrète du pays des Natchez, mais seulement des grandes étendues du nord-est de l'Amérique.

²⁰ En juillet 1792, il rejoignit à Trèves l'armée des Princes avant de s'installer en Angleterre, au début de l'année suivante.

²¹ Cette œuvre, vaste « épopée indienne » composée au cours des années d'émigration en Angleterre, et dont, à l'origine, *René* et *Atala* faisaient partie, ne put être éditée dans son intégralité qu'en 1826, dans la première édition des *Œuvres complètes* de Chateaubriand. En effet, lors de son retour en France en 1800, celui-ci avait préféré laisser son manuscrit dans une malle, chez sa logeuse anglaise. En raison des hostilités franco-anglaises pendant toute la période napoléonienne, il ne put le récupérer que sous la Restauration.

particuliers à mon cœur, les couleurs de ces deux grands et éternels modèles du beau et du vrai » ²².

Bien qu'ayant également des prétentions ethnographiques puisqu'il fut écrit, nous dit-il, « dans le désert et sous les tentes des Sauvages » ²³, *Atala* est surtout – outre ses belles qualités littéraires – un récit « édifiant », où est exposé le combat entre l'amour profane et la foi chrétienne laquelle, on le devine, finira par triompher.

Le cadre en est, on le sait, les établissements français en Louisiane où arrive, en 1725, René, personnage que Chateaubriand nous présente comme « poussé par des passions et des malheurs ». Fuyant les turpitudes de la civilisation, ce romantique disciple de Jean-Jacques rêve d'être « reçu guerrier » ²⁴ dans la nation des Natchez, ce que lui accorde bien volontiers l'un de leurs sages, le vieux Chactas.

Autrefois fait prisonnier par les Français, celui-ci a connu les galères avant d'être finalement libéré et même présenté au Roi Soleil en personne, à Versailles : « il avait conversé avec les grands hommes de ce siècle et assisté aux fêtes de Versailles, aux tragédies de Racine, aux oraisons funèbres de Bossuet, en un mot, le Sauvage avait contemplé la société à son plus haut point de splendeur » ²⁵.

Devenu aveugle, il est désormais guidé, « comme Antigone guidait les pas d'Œdipe sur le Cythéron, ou comme Malvina conduisait Ossian sur les rochers de Morven » ²⁶, par une jeune fille. Lors d'une chasse, il raconte à René l'histoire de sa vie. Fait prisonnier à dix-sept ans par les Espagnols ²⁷, il est recueilli par un vieux Castillan qui le fait éduquer pendant « trente lunes », mais saisi « du dégoût des cités » et mélancolique, il s'échappe et reprend finalement sa vie d'Indien. Il a d'ailleurs refusé d'adopter le culte chrétien qui lui était enseigné.

De nouveau fait prisonnier, mais cette fois par une autre tribu indienne, il est condamné au bûcher. « Voilà qui va bien », dit-il stoïque, et, en fier Natché, il entonne son chant de mort ²⁸.

Une jeune Indienne, *Atala*, fille du chef des guerriers et devenue chrétienne par la volonté de sa mère, veut le sauver, et revient chaque soir lui parler. Ils s'avouent bientôt leur amour et elle l'encourage à s'évader. Mais il refuse de partir sans elle et, après chacun de leurs entretiens, il la contraint à l'attacher de nouveau à l'arbre où il est enchaîné. Au cours de l'une de leurs promenades, raconte-t-il, « j'ai emporté *Atala* dans mes bras au fond de la forêt, et je lui ai dit des choses qu'aujourd'hui je chercherais en vain sur mes lèvres ». Les passions de l'amour mettent alors en danger la vertu de la jeune fille, mais elle résiste victorieusement : « Qui pouvait sauver *Atala* ? Qui pouvait l'empêcher de succomber à la nature ? Rien qu'un miracle sans doute ; et ce miracle fut fait ! La fille de *Simaghan* eut recours au Dieu des Chrétiens ;

²² CHATEAUBRIAND, *Atala. René. Le dernier Abencerage*, éd. Pierre MOREAU, *op. cit.*, p. 260.

²³ *Ibid.*, p. 259.

²⁴ *Ibid.*, p. 44.

²⁵ *Ibid.*, p. 43.

²⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁷ Les Espagnols furent en effet les premiers à s'établir en Louisiane, découverte en 1543 par Hernando de Soto.

²⁸ CHATEAUBRIAND, *Atala. René. Le dernier Abencerage*, éd. Pierre MOREAU, *op. cit.*, p. 50.

elle se précipita sur la terre et prononça une fervente oraison, adressée à sa mère et à la reine des vierges. C'est de ce moment, ô René, que j'ai conçu une merveilleuse idée de cette religion qui, dans les forêts, au milieu de toutes les privations de la vie, peut remplir de mille dons les infortunés, de cette religion qui, opposant sa puissance au torrent des passions suffit seule pour les vaincre, lorsque tout les favorise, et le secret des bois, et l'absence des hommes, et la fidélité des ombres. Ah ! qu'elle me parut divine, la simple Sauvage, l'ignorante Atala, qui à genoux (...) offrait à son Dieu des vœux pour un amant idolâtre ! »²⁹.

Conduit sur le lieu du supplice, Chactas est finalement libéré la nuit suivante par Atala. « Il faut bien, dit-elle, que je vous suive puisque vous ne voulez pas fuir sans moi. Cette nuit, (...) j'ai enivré vos bourreaux avec de l'essence de feu, et j'ai dû hasarder ma vie pour vous, puisque vous aviez donné la vôtre pour moi »³⁰. Lors de leur errance, Atala avouera que son père n'était pas indien, mais espagnol – c'était Lopez, bien entendu ! –, raison pour laquelle sa mère a voulu qu'elle fût chrétienne.

Lors d'un orage, un vieil ermite, le père Aubry, « vieux Génie de la montagne », les trouve dans la forêt et les recueille dans sa grotte. Chactas part à la mission avec le père Aubry. Là il constate que celui-ci a respecté les usages des Indiens, lesquels le reçoivent comme leur bienfaiteur.

À son retour, il découvre Atala gisant sur sa couche, mourante. Elle lui avoue que sa mère avait fait à sa naissance le vœu qu'elle resterait vierge et qu'elle s'est empoisonnée la veille, alors qu'ils allaient rompre ce vœu. Chactas crie alors sa révolte contre cette religion et ce serment, qui contrarient la nature : « Périssent le serment qui m'enlève Atala ! Périssent le Dieu qui contrarie la nature ! »³¹. Le père Aubry le rabroue avec vigueur, et il tombe vaincu à ses pieds. Peu après, Atala meurt, consolée par le religieux, qui lui promet qu'elle sera pardonnée de son péché : « ma fille, tous vos malheurs viennent de votre ignorance ; vous ne saviez pas qu'une chrétienne ne peut disposer de sa vie. Votre mère et l'imprudent missionnaire qui la dirigeait ont été plus coupables que vous (...). Vous offrez tous trois un terrible exemple des dangers de l'enthousiasme et du défaut de lumières en matière de religion ».

Très « rousseauiste » avant la lettre – rappelons-le, nous sommes supposément en 1727 ! –, le vieil ermite ajoute : « Quant à la vie, (...) ah ! ma chère enfant, que vous perdez peu de chose, en perdant ce monde ! malgré la solitude où vous avez vécu, vous avez connu les chagrins ; que penseriez-vous donc, si vous eussiez été témoin des maux de la société, si en abordant les rivages de l'Europe, votre oreille eût été frappée de ce long cri de douleur qui s'élève de cette vieille terre ? »³².

L'agonie d'Atala se poursuit, évoquée par Chateaubriand sur un ton d'un mysticisme quelque peu grandiloquent : « L'humble grotte était remplie de la grandeur de ce trépas chrétien, et les esprits célestes étaient, sans doute, attentifs à cette scène

²⁹ *Ibid.*, p. 61.

³⁰ *Ibid.*, p. 70-71.

³¹ *Ibid.*, p. 101.

³² *Ibid.*, p.108-109. On ne peut manquer de penser que ce texte, achevé après la Terreur, comporte ici quelque allusion à celle-ci, bien que ce discours soit censé sortir de la bouche d'un contemporain des débuts du règne de Louis xv. Le lecteur peut donc aussi penser que celui-ci a simplement été témoin des horreurs provoquées par les guerres de Louis xiv.

où la religion luttait seule contre l'amour, la jeunesse et la mort. Elle triomphait cette religion divine, et l'on s'apercevait de sa victoire à une sainte tristesse qui succédait dans nos cœurs aux premiers transports des passions »³³. Chactas promet à Atala de se convertir et, sitôt ce vœu prononcé, une « force surnaturelle [le] contraint de tomber à genoux et [lui] incline la tête au pied du lit d'Atala »³⁴. Peu après avoir communiqué une dernière fois, celle-ci expire, « les yeux levés au ciel, en extase ». Tous deux se retrouveront, se sont-ils promis, dans l'au-delà.

L'apologie de la religion chrétienne

Les multiples thèmes apologétiques développés par Chateaubriand dans *Atala*, sont susceptibles d'être regroupés en deux grandes catégories : la défense des forces morales de la religion chrétienne, d'une part ; l'apologie de ses vertus « sociales »³⁵, d'autre part.

Pour ce qui concerne les forces morales, Chateaubriand insiste notamment sur le fait que la religion chrétienne adoucit les mœurs. Ainsi que le confie le père Aubry à Chactas à propos de son action auprès des Indiens : « Je leur ai fait entendre la parole de paix, et leurs mœurs se sont graduellement adoucies »³⁶.

Elle vainc également les passions, ainsi qu'en témoigne la vertueuse retenue d'Atala déjà évoquée ci-dessus.

Elle honore l'esprit altruiste de sacrifice, sans pour autant, ainsi que le souligne le père Aubry à propos du vœu outrancier fait par la mère d'Atala, aller au-delà des possibilités du cœur humain : « la religion n'exige point de sacrifice plus qu'humain. Ses sentiments vrais, ses vertus tempérées sont bien au-dessus des sentiments exaltés et des vertus forcées d'un prétendu héroïsme »³⁷.

Elle console des inévitables déceptions de la vie. Et le père Aubry, véritable *alter ego* de Chateaubriand, d'évoquer à ce propos les aléas de la vie conjugale : « l'âme de l'homme se fatigue, et jamais elle n'aime longtemps le même objet avec plénitude. Il y a toujours quelques points par lesquels deux cœurs ne se touchent pas, et ces points suffisent à la longue par rendre la vie insupportable »³⁸.

De ce fait, elle prépare l'homme à sa propre mort, lui faisant sentir à quel point tout n'est qu'illusion et vanité en ce bas monde, même l'amour et l'amitié : « Si un homme revenait à la lumière, quelques années après sa mort », déclare le père Aubry, « je doute qu'il fût revu avec joie, par ceux-là mêmes qui ont donné le plus de larmes à sa mémoire (...), tant l'inconstance est naturelle à l'homme, tant notre vie est peu de chose même dans le cœur de nos amis »³⁹.

En venant aux vertus sociales de la religion, Chateaubriand décrit, par la voix de Chactas, auquel le père Aubry présente le village indien dont il a converti les

³³ *Ibid.*, p.113.

³⁴ *Ibid.*, p. 115-116.

³⁵ Voir *supra*, note 8, pour le sens donné ici à ce mot.

³⁶ CHATEAUBRIAND, *Atala. René. Le dernier Abencerage*, éd. Pierre MOREAU, *op. cit.*, p. 88-89.

³⁷ *Ibid.*, p. 104.

³⁸ *Ibid.*, p. 111.

³⁹ *Ibid.*, p. 111-112.

habitants, tous les avantages que ceux-ci ont recueillis de leur passage à la religion chrétienne. Alors qu'à l'arrivée du missionnaire ne se trouvaient là « que des familles vagabondes, dont les mœurs étaient féroces et la vie fort misérable »⁴⁰, Chactas découvre au contraire « le mélange le plus touchant de la vie sociale et de la vie de la nature : au coin d'une cyprière de l'antique désert, on découvrait une culture naissante ; les épis roulaient à flots d'or sur le tronc du chêne abattu, et la gerbe d'un été remplaçait l'arbre de trois siècles. Partout on voyait les forêts livrées aux flammes pousser de grosses fumées dans les airs et la charrue se promener lentement entre les débris de leurs racines. Des arpenteurs avec de longues chaînes allaient mesurant le terrain ; des arbitres établissaient les premières propriétés ; l'oiseau cédait son nid ; le repaire de la bête féroce se changeait en une cabane ; on entendait gronder des forges et les coups de la cognée faisaient, pour la dernière fois, mugir des échos expirant eux-mêmes avec les arbres qui leur servaient d'asile ». Et Chactas-Chateaubriand de conclure : « J'admira le triomphe du Christianisme sur la vie sauvage ; je voyais l'Indien se civilisant à la voix de la religion »⁴¹.

Ainsi, la religion chrétienne a-t-elle donné aux Indiens le ressort nécessaire pour entrer dans le monde civilisé, celui d'une société organisée et productive, où les défrichements ouvrent la voie à l'agriculture, où la métallurgie fait ses débuts et où les droits de la légitime propriété sont consacrés par la communauté.

Une version « minimale » du christianisme

Un autre message que Chateaubriand veut, par l'intermédiaire du père Aubry, transmettre à ses lecteurs, c'est sa vision en quelque sorte épurée et simplifiée de ce que devrait être la religion chrétienne. « Je ne leur ai donné aucune loi », fait-il dire au vieil ermite missionnaire, « je leur ai seulement enseigné à s'aimer, à prier Dieu, et à espérer une meilleure vie : toutes les lois du monde sont là-dedans »⁴².

Sans doute pourrait-on être tenté de déceler, dans cette dernière phrase, une vision quelque peu déiste de la religion chrétienne, celle d'un Dieu inconnaissable et pratiquement sans église, auquel l'homme doit simplement se contenter d'offrir un culte. Mais, bien au contraire, Chateaubriand veut se placer, ainsi qu'il le précise un peu plus loin, dans le cadre de la religion chrétienne instituée, et même du catholicisme. Mais d'un catholicisme qu'il voudrait épuré et rénové : il insiste en effet sur le fait que le père Aubry, dont il fait régulièrement, nous l'avons vu, son interprète, n'est pas « une espèce de philosophe », mais bien « un simple chrétien qui parle sans rougir *de la croix, du sang de son divin maître, de la chair corrompue*, etc. ». « En un mot », conclut-il, « c'est le prêtre tel qu'il est ». Comprendons, tel qu'il devrait être, c'est-à-dire éloigné des arguties de la théologie et concentré uniquement sur l'image mystique d'un Christ souffrant le martyr pour la rédemption de l'humanité.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁴¹ *Ibid.*, p. 94-95.

⁴² *Ibid.*, p. 96.

Ambiguïtés d'une apologétique « moderne »

Indéniablement, nous le voyons, l'apologétique développée par Chateaubriand dans son *Atala*, comme d'ailleurs dans tout le *Génie du christianisme*, est loin d'être orthodoxe. N'affirmera-t-il pas, en effet, dans l'introduction de ce monumental ouvrage, qu'en matière de défense de la religion chrétienne, il faut désormais « passer de l'effet à la cause ; ne pas prouver que le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent »⁴³.

Si cette méthode est peut-être susceptible d'avoir un plus grand impact au sein du public, elle donne cependant plus de prise aux critiques de l'adversaire, puisque l'apologiste ne s'appuie plus désormais, d'abord, sur le caractère divin – et par conséquent incontestable – du message chrétien, mais qu'il tente au contraire de démontrer ce caractère divin à partir des vertus morales et sociales qu'il attribue au christianisme, ainsi qu'on vient de le voir dans le cas d'*Atala*. C'est dès lors accepter d'entrer dans un débat plus profane et utilitariste, c'est ramener en quelque sorte la religion chrétienne au niveau d'une simple idéologie, susceptible dès lors d'être jugée à l'aune des réalités de ce bas monde.

Conscient de ce que certains verront là une faiblesse, il se défend : « n'y a-t-il pas de danger à envisager la religion sous un jour purement humain ? Et pourquoi ? Notre religion craint-elle la lumière ? Une grande preuve de sa céleste origine, c'est qu'elle souffre l'examen le plus sévère et le plus minutieux de la raison. Veut-on qu'on nous fasse éternellement le reproche de cacher nos dogmes dans une nuit sainte, de peur qu'on n'en découvre la fausseté ? Le christianisme sera-t-il moins vrai quand il paraîtra plus beau ? (...) Nous ne sommes plus dans le temps où il était bon de dire : *Croyez, et n'examinez pas* ; on examinera malgré nous ; et notre silence timide, en augmentant le triomphe des incrédules, diminuera le nombre des fidèles »⁴⁴.

En somme, il faut s'adapter à un monde nouveau, au sein duquel la Réforme puis les Lumières ont définitivement ruiné l'argument d'autorité et ouvert la voie à une irrésistible progression de l'esprit de libre-examen.

On comprend qu'un tel message ait été mal reçu dans la plus grande partie des milieux catholiques de l'époque, et l'on sait par ailleurs que le XIX^e siècle allait bientôt être marqué, au contraire, par la résistance de l'Église à ce nouveau cours des choses que Chateaubriand invitait à accueillir avec philosophie.

Sans doute, partagea-t-on largement, dans ces milieux, cette réflexion de la comtesse de Boigne, faite en 1820 à propos du *Génie du christianisme*, mais qui pouvait certainement, dans son esprit, s'appliquer aussi à *Atala* : « une preuve de l'incrédulité d'un siècle, c'est un tel livre en faveur d'une religion »⁴⁵.

⁴³ François-René DE CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, op. cit., Première partie, Livre I, Chapitre premier, Introduction, p. 56.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 57-58.

⁴⁵ Lettre à Prosper de Barante, 22 août 1820.

Jules Barbey d'Aureville : un critique catholique ?

Corinne BONAFoux

Jules Barbey d'Aureville (1808-1889) n'a jamais connu de son vivant la gloire qu'il ambitionnait et ce, malgré la publication de nombreux romans : *Une vieille maîtresse* (1851) *L'ensorcelée* (1852), *Un prêtre marié* (1864). Ce n'est qu'assez tardivement qu'il jouit d'une certaine notoriété littéraire dont un portrait signé Théophile Sylvestre dans *Le Figaro* du 25 juillet 1861 semble donner le coup d'envoi. Le véritable succès ne vint qu'en 1882, avec la sortie d'*Une histoire sans nom*, qui se vendit à 9 000 exemplaires en quelques jours.

C'est d'abord comme critique qu'il fut connu. En 1852, alors âgé de quarante-quatre ans, il se lance dans la profession en entrant au *Pays*, où il écrit jusqu'en 1862. Cette année-là, il donne un article sur Goethe, dans lequel il malmène Sainte-Beuve, qui aurait causé son renvoi du journal. Il collabore ensuite à plusieurs journaux – parfois de façon assez éphémère – parmi lesquels *Le Nain jaune* de 1866 à 1870, *Le Gaulois* de 1872 à 1885 et *Le Constitutionnel*. Très tôt, il a à cœur de rassembler ses articles épars. Il s'agit d'une vaste entreprise qui, sous le titre *Les Œuvres et les Hommes*, saisit l'ensemble de ses idées sur la littérature, la philosophie, la métaphysique. À sa mort, seulement onze volumes ont été publiés sur un ensemble qui finalement en comprendra vingt-six. Ces onze volumes portent le titre de *Les Œuvres et les Hommes. Première série*. En 1860 paraît le premier volume consacré aux *Philosophes et écrivains religieux*.

Sans appartenir au panthéon classique et scolaire de la littérature, l'étude de la figure de ce prolixe journaliste et romancier n'en est pas pour autant une terre en friche. Les travaux de Jacques Petit et de ses disciples ont sérieusement balisé le

terrain ¹. Ces recherches ont insisté sur l'œuvre critique de l'écrivain, genre dans lequel se sont illustrés à la même époque Charles Baudelaire et Guy de Maupassant. Mais notre auteur diffère de ces homologues en s'affichant comme « écrivain et critique catholique », sans pour autant avoir donné sa plume à des journaux clairement estampillés « catholiques ». Il faut dire que son parcours la distingue des animateurs de ces organes de presse confessionnels puisqu'il est une sorte de converti, si l'on étend la notion de conversion aux retours, à ceux qui reviennent à la foi de leur enfance. Ce retour a lieu en 1845 et précède donc son activité de critique. Il ne cesse alors de s'interroger : comment un catholique, royaliste de conviction, romancier scandaleux, envisage-t-il d'élaborer une critique littéraire tout à la fois large de jugement et fidèle à une foi qui se veut intransigeante ? Nous voudrions examiner ici les réponses qu'il apporte à cette difficile question.

Le critique

Barbey d'Aurevilly entame son activité à une époque où la critique n'est pas encore théorisée et ne fait pas partie du champ des recherches « scientifiques ». Elle est alors pratiquée par des journalistes et des écrivains. Comme d'autres, avant lui et après lui, il se livre à la critique des critiques, qu'il intitule *Les juges jugés*. L'exercice autorise un certain dévouement mais permet aussi de définir en creux la manière dont il envisage le métier. La figure de Sainte-Beuve est érigée en repoussoir :

Il n'est donc pas un grand critique, – il faut bien le conclure. Et s'il est le plus grand du XIX^e siècle, tant pis pour les autres [...]. Ses *Portraits contemporains* ² ... des chefs d'œuvre de bonbonnières qu'il a depuis prosaïsés et embourgeoisés ³.

Mais s'il n'est pas critique, ce qu'il est bien, comme personne ne le fut avant lui, c'est un individu parfaitement de son temps [...] un artichien [...]. L'article de journal a remplacé le livre, la brochure, toutes les manifestations de la pensée ⁴.

Il reproche à Sainte-Beuve un jugement trop ondoyant noyé dans une abondance de nuances alors que, selon lui, un critique doit conclure, trancher. En outre, l'auteur des *Portraits littéraires* ne témoigne d'aucune empathie, qualité minimale pour un critique ou un historien. Il lit les autres au crible de ses propres attentes, de son propre processus créatif. Pour autant, Barbey ne méconnaît pas ce que Sainte-Beuve a apporté à la profession « car on dira les critiques d'avant Sainte-Beuve, comme on dira les critiques d'après, et il aura l'honneur d'être une date » ⁵. Il apprécie un sens d'analyse aigu qu'il compare au geste chirurgical. Il n'est pas très aisé de comprendre la façon dont Barbey entend faire œuvre de critique, il n'a écrit aucun texte théorique

¹ Jacques PETIT, *Barbey d'Aurevilly critique, Annales littéraires de l'Université de Besançon*, Paris, Belles Lettres, 1963 et Gisèle CORBIÈRE-GILLE, *Barbey d'Aurevilly, critique littéraire*, Genève, Droz, 1962.

² Les *Portraits contemporains* de Sainte-Beuve ont été publiés pour la première fois en 1846 puis ont connu de nombreuses rééditions augmentées.

³ Jules BARBEY D'AUREVILLY, *Les œuvres et les hommes* (désormais *OEH*). *Les critiques ou les juges jugés*, Paris, Paris, Frinzine, 1885. p. 64-65.

⁴ Analyse du Virgile de Sainte-Beuve, *OEH. Les critiques, ibid.*, p. 66.

⁵ *Ibid.*

sur la question. Il est donc nécessaire de se rapporter aux brèves annotations dont il a parsemé ses études pour dégager les traits principaux de ses conceptions.

Barbey insiste sur la nécessité d'un critère extérieur et supérieur à la littérature elle-même.

La critique s'exerce en vertu d'une théorie morale plus haute qu'elle [...]. C'est la fille légitime de l'intelligence savante et réglée, et dans une société chrétienne et française, elle a pour blason la croix, la balance et le glaive ⁶.

La critique doit se faire en fonction d'un principe absolu, en l'occurrence le catholicisme. S'il récusait Sainte-Beuve, c'est que celui-ci entre dans les logiques hétérogènes des auteurs qu'il rapporte alors que la critique a, selon Barbey d'Aurevilly, une mission de direction et d'enseignement, une mission d'intérêt public. Cette posture explique sans doute qu'il ait consacré l'essentiel de son travail critique hors du champ romanesque et qu'il ait apprécié par dessus tout des auteurs comme Joseph de Maistre dont il vante la fécondité et la puissance. Il se plaît surtout à souligner l'unité de sa pensée, particulièrement à l'œuvre dans les *Quatre chapitres inédits sur la Russie*, écrits entre 1794 et 1796. Voulant élaborer une « embryologie littéraire », il trouve intérêt dans cet ouvrage puisqu'il permet de comprendre « les premiers linéaments du génie de Joseph de Maistre ».

Pour moi, je crois bien qu'il n'y a qu'une seule loi qui gouverne ces esprits de premier ordre qu'on appelle des hommes de génie, – et cette loi, évidente dans l'œuf du génie de Joseph de Maistre aussi bien que dans l'œuf du génie de Bossuet, n'est peut-être que l'apparition instantanée d'une seule idée qui va se préciser et faire l'unité et la puissance de leur vie intellectuelle, à ces esprits étonnants qui ne changent pas mais se développent, mobiles dans l'immobilité comme Dieu, dont ils sont bien plus près que nous ⁷.

S'ils poussent toujours du même côté [...], c'est qu'ils portent en eux un principe interne qui ne fléchit pas plus que le principe qui fait du chêne un chêne [...] principe qui fait d'eux bien moins des créatures humaines que des créations divines, – des outils de Dieu ⁸.

Le premier intérêt de ces fragments réside dans la révélation de l'unité de la pensée de Joseph de Maistre. Selon Barbey d'Aurevilly, c'est son attachement à ce concept de l'unité qui le rapprocha du catholicisme. « C'est la notion de l'unité je n'en doute pas, qui le fit rationnellement et scientifiquement catholique, quand l'heure eut sonné dans sa vie de le devenir ainsi, après l'avoir été d'abord d'éducation, de sentiment et de foi [...]. Pour lui, la vérité du catholicisme fut surtout d'être la religion de l'unité » ⁹.

L'auteur des *Juges jugés* n'est pas pour autant seulement sensible au contenu des œuvres et au débat d'idées. Romancier à la langue chatoyante, aux adjectifs rares,

⁶ Dans un article sur Villemain 13 mai 1857, cité par Jacques PETIT, *Barbey d'Aurevilly*, *op. cit.*, p. 195.

⁷ OEH. *Les philosophes et les écrivains religieux et politiques. Deuxième série*, Paris, Quantin, 1887, p. 85-86.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

au style baroque, il apprécie l'originalité des modes d'expression et le style reste un critère déterminant dans son appréciation des œuvres.

Mais c'est précisément son éloquence qu'on va faire expier à Proudhon. Ah, vous aviez du feu dans l'expression, ô mon pauvre grand écrivain [...]. Vous vous moquez bien de ce que les Énergés de ce monde hypocrite, qui ne croit pas même à ce qu'il dit, appellent, en pinçant leurs plats-becs, de l'indécence, et vous appliquez, avec la verve du talent, vos moxas sur ces reins qui, selon saint Jérôme, sont le tabernacle du diable, comme on enfume un renard dans sa tanière pour le faire sortir ! Eh bien, vous serez un grossier et un immoral ! Un immoral, même contre l'immoralité !!! Je connais cela, moi ! L'auteur des *Diaboliques* [...]. La peinture du vice, si indignée qu'elle soit, c'est le vice, pour les vicieux qui la regardent. Ils jouissent de la peinture que nous en faisons, les misérables ! et ils nous en paient en nous en accusant ¹⁰.

Des indications de Barbey d'Aurevilly plus ou moins explicites à propos de la critique, il ressort que trois critères semblent déterminants à ses yeux : un critère extérieur à la littérature elle-même, soit le catholicisme, l'unité de la pensée de l'auteur et, enfin, le style. Il s'attache bien plus aux œuvres qu'aux auteurs. Contrairement à Sainte-Beuve, il ne veut pas établir des biographies des auteurs. Il ne se livre pas à des recherches à leur sujet mais de leur création remonte jusqu'à eux. Il ne cherche pas à démontrer. Il affirme avec force et dans un style chatoyant où l'on retrouve son goût des superlatifs, des adjectifs empilés, des oxymores et des mots rares. Sa critique, à l'instar de ses romans, use et abuse des qualificatifs superlatifs. À propos de Saint-Bonnet, il écrit :

Ce qui est visible jusqu'à la splendeur, c'est que le métaphysicien et l'esprit politique, dont l'union fait un homme presque aussi merveilleux qu'une Chimère, forment en M. Saint-Bonnet une exceptionnelle harmonie ¹¹.

En fait, la critique de Barbey semble ressortir beaucoup plus du genre descriptif que de l'analytique. Il avoue volontiers les limites de l'analyse ; rendant compte de *Physionomie de saints* de Ernest Hello, il caractérise ainsi son œuvre :

Livre tout en style et tout en idées, qui, par sa nature, répugne au compte rendu de la Critique. Un pareil livre, en effet, ne s'analyse pas. On n'analyse pas non plus Vauvenargues, La Rochefoucauld, La Bruyère... ¹²

Barbey est conscient des limites de cette approche :

On ne démontre pas que des perles sont des perles. On les montre à ceux qui s'y connaissent, et si on ne s'y connaît pas, tant pis ¹³ !

L'écrivain qui écrit avec force, violence, apprécie cette virulence chez les auteurs qu'il lit. Il s'identifie au lecteur capté par les bas instincts remués par le style. Voici ce qu'il écrit à propos de Proudhon :

¹⁰ *Ibid.* p. 78-79.

¹¹ « Saint-Bonnet », article refusé au *Pays*, décembre 1853.

¹² *OEH. Les philosophes et les écrivains religieux, op. cit.*, p. 215.

¹³ Préface à M^{me} LÉVY, *Miséricorde*, p. XIV, cité par Gisèle CORBIÈRE-GILLE, *Barbey d'Aurevilly, op. cit.*, p. 83.

Qui pourrait parmi les plus robustes estomacs littéraires et philosophiques, avaler cette pilule-bombe, si elle n'était pas bourrée d'injures, toujours douces à nos cœurs quand elles sont pour d'autres que nous ! Qui aimerait Proudhon et le lirait sans ces haines ? [...] Singulier impôt que celui qu'il prélève en admiration sur un public hostile, mais qu'il prend et soulève par l'envie et la haine et tous les mauvais sentiments ! Hélas ! l'espèce d'intérêt curieux et affamé qu'il inspire nous caractérise encore mieux que lui ¹⁴.

Barbey d'Aurevilly fait une critique d'opinion qui reflète ses préjugés, ses engagements. Ses propos se caractérisent par des jugements assénés avec une extraordinaire vitalité. Cela vient à la fois d'une prédilection esthétique pour ce qui est tranché, violent, fort, et d'une idéologie intransigeante. La « Vérité » ne s'interprète pas. Ses contemporains l'avaient surnommé l'éreinteur et même, à la suite d'un article de Sarcey, « le grand exterminateur »

C'est un terrible homme que cet Old Noll. Il larde tous ces noms fameux, l'un après l'autre, d'un coup de sa rapière [...]. Il ne fait grâce à personne, c'est un carnage universel. Je crains bien que le grand exterminateur n'ait parfois sacrifié la vérité au désir de faire de l'effet, de jeter de la poudre aux yeux ¹⁵.

Le point de vue catholique

Il ne s'agit pas seulement pour Barbey d'analyser la vision chrétienne mise en œuvre dans un texte, mais aussi d'évaluer la défense de l'institution et du principe hiérarchique qui s'y décele. Il va même jusqu'à écrire à propos de Saint-Bonnet que celui-ci « montre avec une étonnante justesse que, sans l'Église, le Christianisme aurait fait le mal et le malheur du monde » (sans détailler toutefois la démonstration de Saint-Bonnet sur ce point).

L'attachement à l'institution passe chez lui par une défense de l'infailibilité pontificale. Revenant sur les polémiques qu'avait entraînées la publication de la correspondance diplomatique et secrète de de Maistre, il explique que l'infailibilité ne suppose pas l'absence de critique du pape.

Des hommes intelligents eurent l'imbécillité de prétendre qu'il y avait contradiction entre de Maistre, le théoricien incomparable de l'infailibilité du Pape, et de Maistre, l'homme politique qui, dans une lettre intime faite pour rester secrète, blâme la politique d'un pontife avec la hardiesse d'un grand seigneur... Ils ne s'aperçurent même pas qu'il n'y avait que le catholique, et le catholique croyant à l'infailibilité papale, qui, seul, pût se permettre sans danger ces fières libertés de jugement sur la politique du pontife. Ils ne comprirent pas enfin, que cet homme là ne fut jamais plus l'homme du *Pape* que quand il dit du mal d'un *certain Pape, et qu'il y a le mal qu'on dit de ceux qu'on aime et les morsures de l'amour* ¹⁶.

Les critiques littéraires de Barbey d'Aurevilly sont écrites non seulement en tenant compte de ce critère absolu que serait le catholicisme mais révèlent aussi une vision du

¹⁴ OEH, *Les Philosophes*, op. cit., p. 41.

¹⁵ Francisque SARCEY, « Menus propos d'un homme de bon sens », *Le Nain jaune*, le 23 septembre 1863, p. 4.

¹⁶ OEH, *Les Philosophes*, op. cit., p. 96.

monde qui est celle d'un aristocrate nostalgique des temps pré-révolutionnaires. Il est convaincu de la stupidité de ses contemporains et plus globalement de la décadence du pays et de la société. Selon lui, cette situation entraîne la méconnaissance dans laquelle les grands livres sont maintenus. Barbey d'Aurevilly en veut pour preuve l'oubli dans lequel ont sombré Lamartine, Hello, Saint-Bonnet. Le rôle du critique devient alors primordial, il s'agit de rendre justice au génie et au talent ignorés.

Rien là qui doit surprendre. C'est une loi. Les grands livres dont la pensée fait surtout la grandeur n'ont point de grands succès immédiats. Ils doivent attendre et ils le peuvent... sans inconvénient. Puisque comme Dieu, la pensée est éternelle...] Il n'y a en ce monde, après la sympathie dans la sottise qui fait elle les succès les plus rapides et les plus sûrs, il n'y a que la passion pour le succès d'un livre ¹⁷.

Il [Blanc Saint-Bonnet] est certainement à cette heure le plus grand métaphysicien catholique qui soit en Europe ; mais un grand métaphysicien n'a pas chance d'être infiniment populaire dans un pays ... qui n'a pas plus la tête métaphysique qu'il ne l'a épique ¹⁸.

Cette décadence générale est attribuée plus ou moins explicitement à la déchristianisation. L'observateur ne se lamente toutefois pas sur l'évolution des mœurs. Il a une vision pessimiste de l'homme. Selon lui, le vice comme le péché est éternel. En revanche, il conspue l'absence de remords de jugement moral, de transcendance. Ce constat impose plus encore la nécessité d'une critique catholique.

Étonnamment, il consacre peu d'analyses aux auteurs catholiques. Ce n'est pas un des moindres paradoxes du critique. Il semble que la bannière catholique revendiquée et flamboyante serve surtout à condamner certaines œuvres éloignées ou hostiles à la religion. Lorsqu'il s'agit d'analyser des œuvres de catholiques fervents, il déclare souvent forfait. Rapportant l'ouvrage de Saint-Bonnet sur *L'Infaillibilité*, il le qualifie de « grand livre » et juge son fond plus théologique qu'historique, puis ajoute : « Quant à la question, qui est le fond du livre de Saint-Bonnet, nous qui sommes catholique fidèle, nous n'avons pas à la discuter » ¹⁹. À propos de de Maistre il note : « Je n'avais rien à dire de plus. Ses opinions sont trop les miennes pour que je pusse le critiquer » ²⁰. Après *L'Infaillibilité*, il analyse *La Douleur* et il compare Saint-Bonnet à Schopenhauer et Hartmann. Pour lui, la supériorité de Saint-Bonnet tient à son caractère métaphysicien. Pourtant, il ajoute :

Je ne tiens pas en grand respect la métaphysique, ayant travaillé assez de temps dans ce moulin vide pour m'apercevoir qu'il n'y avait jamais de grain à moudre [...] mais Saint Bonnet n'est pas plus un métaphysicien ordinaire qu'un moraliste ordinaire. Il double sa métaphysique ... Il la double pour en faire le pain de notre intelligence, de la Parole divine, de la Révélation, de la Tradition catholique et de l'Histoire. Avec la moelle de tous ces lions qu'il lui fait avaler, l'inerte métaphysique finit par être quelque chose ²¹.

¹⁷ OEH, *Les Philosophes*, op. cit., p. 1-2.

¹⁸ *Ibid.*, p. 2-3.

¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁰ *Ibid.*, p. 93.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

Les « catholiques malgré eux »

Barbey d'Aurevilly ne s'arrête pas à l'étiquette, à la pratique religieuse ou à la fonction pour déclarer un auteur catholique. C'est l'œuvre qui doit faire acte d'allégeance au dogme. Cette position explique qu'il récuse de grands écrivains catholiques notoires alors qu'il baptise généreusement et annexe à la famille catholique des auteurs mécréants. À propos de *Sainte Marie-Madeleine* de Lacordaire il explique :

Oui, voilà où va le livre d'aujourd'hui du P. Lacordaire ! Pendant que son auteur va à l'Académie, le livre du P. Lacordaire, sous une forme respectueuse et croyante [...] va au naturalisme du temps, au rationalisme du temps, à l'humanisme du temps, enfin à ce prosaïsme du temps qui doit tuer les religions comme la poésie, car il tue les âmes ! Il y va par une voie chrétienne, je le sais, mais il n'y va pas moins que les livres qui y vont par une voie impie, que les livres de M. Renan, de M. Taine ²².

Et de reprocher à Lacordaire de relater la rencontre entre Jésus et Marie-Madeleine sous la forme trop humaine et prosaïque d'une amitié. Raconté de la sorte, le récit cède selon lui au rationalisme du temps. Il serait facile de citer de nombreux auteurs patentés catholiques, jouissant d'une grande renommée dans ces milieux, et qu'il récuse néanmoins, alors qu'à l'inverse, il en adopte et baptise d'autres, contre leurs propres déclarations parfois !

Ainsi il admire Baudelaire dont il salue *Les Fleurs du mal* en 1857 dans un article – d'ailleurs refusé ²³ – dans lequel il écrit : « Ce livre sera moral à sa manière ; et ne souriez pas ! Cette manière n'est rien moins que celle de la Toute-Puissante Providence elle-même, qui envoie le châtement après le crime, la maladie après l'excès, le remords, la tristesse, l'ennui, toutes les hontes et toutes les douleurs qui nous dégradent et nous dévorent, pour avoir transgressé ses lois ». C'est pour la même raison qu'il revendique Balzac comme un auteur catholique.

Le catholicisme n'a besoin de personne mais le catholicisme, nous osons le dire, réclamera un jour Balzac comme un de ses écrivains les plus dévoués et les plus fidèles, car, en toute thèse, il conclut comme le catholicisme conclurait ²⁴.

De Proudhon, il écrit :

Dieu l'avait fait droit comme un cèdre. Il était né avec le bon sens [...] mais les sciences, l'orgueil des sciences, mais la philosophie du XVIII^e siècle, mais la Révolution française faussèrent, déformèrent et mutilèrent abominablement ce bon sens.

Il était né chrétien par les facultés. Dieu lui avait épargné les passions, et ne lui avait fait d'imagination que ce qu'il en faut pour donner de l'éclat et de la couleur à du style ²⁵.

Ensuite, Barbey d'Aurevilly s'amuse à imaginer ce qu'eût été Proudhon au cours des âges : un saint dans les premiers temps chrétiens, un docteur en théologie

²² *Le Pays*, 3 juillet 1860.

²³ Article refusé au *Pays* en juillet 1857. Voir Catherine BOSCHIAN-CAMPANER, *Barbey d'Aurevilly*, Paris, Séguier, 1989, p. 126.

²⁴ *Le Pays*, 25 mai 1854.

²⁵ *OEH, Les Philosophes, op. cit.*, p. 66-67.

au Moyen Âge ou au xvii^e siècle. « Mais né après Rousseau et de Rousseau, fou de sciences folles, né ouvrier [...] il a été la victime de son siècle, le déformé de son siècle »²⁶. Il aurait cependant retrouvé les deux caractéristiques de son génie, le bon sens et la pureté de cœur, dans *La Pornocratie* où il s'agissait non du progrès de l'humanité mais du « rapport éternel de l'homme et de la femme », – mais de la famille, base, pour Proudhon comme pour Bonald de toute société. En fait Barbey d'Aurevilly rencontre Proudhon pour maudire « la femme, hypocrite et despote » qui « a toujours été, chez toutes les nations, un danger pour l'homme, la morale et la société »²⁷. Selon lui, le pire c'est que les femmes tombées ne restent plus à leur place. « Le vice est éternel, qui l'ignore ? Il est inhérent à la nature humaine. Mais c'est bien moins la corruption qui est terrible, que le dogmatisme de la corruption »²⁸.

Sa façon de procéder permet-elle de caractériser une conception d'une littérature catholique ? P. J. Yarrow n'hésite pas à intituler une partie de son étude consacrée à Barbey d'Aurevilly : « théorie du roman catholique »²⁹. En fait, les propos du critique tracent moins une théorie qu'ils ne désignent le catholicisme comme une grille de lecture indispensable des passions humaines.

Ce qu'il y a de magnifique dans le catholicisme, cher ami, c'est qu'il est large, compréhensif, immense ; c'est qu'il embrasse la nature humaine tout entière ... et que par dessus ce qu'il embrasse, il a déployé la grande maxime : Malheur à celui qui se scandalise ! Il n'a rien de prude, de bégueule, pédant, d'inquiet. C'est bon cela pour les vertus fausses, pour les puritanismes tondues, pour les hypocrites encravatés du protestantisme³⁰.

Cette conception très large de l'écrivain catholique, le romancier l'a en partie théorisée dans la préface d'un récit pilonné sur ordre de l'archevêque de Paris.

Quant à la manière dont l'auteur de *L'Enfermée* a décrit les effets de la passion et en a quelquefois parlé le langage, il a usé de cette grande largeur catholique qui ne craint pas de toucher aux passions humaines, lorsqu'il s'agit de faire trembler sur leurs suites. Romancier, il a accompli sa tâche de romancier, qui est de peindre le cœur de l'homme aux prises avec le péché, et il l'a peint sans embarras et sans fausse honte. Les incroyables voudraient bien que les choses de l'imagination et du cœur, c'est-à-dire le roman et le drame, la moitié pour le moins de l'âme humaine, fussent interdites aux catholiques, sous le prétexte que le catholicisme est trop sévère pour s'occuper de ces sortes de sujet³¹.

Sa définition de la littérature catholique rencontre celle qu'il a de toute littérature. Il la construit à partir de son objet, « le cœur de l'homme » « les passions humaines ». L'écrivain catholique se distinguerait éventuellement par le dénouement qu'il donne à

²⁶ *Ibid.* p. 74.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Philip John YARROW, *La pensée politique et religieuse de Barbey d'Aurevilly*, Genève, Droz, 1961.

³⁰ Cité par John YARROW, *La pensée politique, op. cit.*, p. 125.

³¹ Jules BARBEY D'AUREVILLY, *L'Enfermée*. Le roman paraît en feuilleton dans *L'Assemblée nationale* du 7 janvier au 11 février 1852, puis en volume. La préface est écrite en 1854.

la passion, sachant faire trembler ses personnages par ses conséquences. Dans ce sens, il peut bien prétendre que Balzac est un écrivain catholique.

Par ailleurs, il cherche à exercer, *via* la critique, une influence, sur la littérature de son temps « la critique n'a de sens que lorsqu'elle peut modifier ceux qu'elle conseille. Autrement, ce n'est plus qu'une exécution ». Sa fonction n'est donc pas seulement d'éclairer le lecteur mais également l'auteur ³². Rappelons qu'il a choisi de façon très évidente de s'intéresser préférentiellement aux essais philosophiques, religieux ou historiques. Le roman n'occupe apparemment qu'une place congrue dans les *Œuvres et les hommes*.

La critique aurevillienne paraît aboutir à un certain nombre d'impasses, conséquence des paradoxes de la définition et des fonctions qu'il lui octroie. Comment concilier une critique purement littéraire et une critique définie comme une « mission d'intérêt public », la volonté de respecter une stricte orthodoxie et sa perpétuelle tentation de transgression, un jugement qui se veut analyse et qui n'utilise que métaphore ? Que comprendre d'un Michelet caractérisé de « paradoxeur audacieux et décollé » ? Les livres sont héroïsés, les auteurs répartis en un bestiaire où lions et tigres sont les rois de la littérature. Les paradoxes de Barbey d'Aurevilly s'expliquent en partie par une conception originale du beau qui voit sans doute dans la contradiction une tension nécessaire à la création. Le beau, c'est le brave, l'osé : « il n'y a vraiment de beaux que les livres braves ». La littérature est la seule arène dans laquelle Barbey d'Aurevilly ait eu l'envie et la possibilité de livrer un combat politique. Ne respectant pas les règles de bienséance de la critique, il l'envisage comme un combat perdu (à la fois dans le sens d'une vision politique et esthétique) qui répond en partie à son romantisme. On pourrait alors appliquer à sa critique ce qu'il disait du roman : il n'y a de critique belle que de critique brave.

Au-delà des contradictions, il faut souligner aussi ce qui fait l'unité de la critique aurevillienne : le style. S'il n'est pas une condition suffisante, il est toujours une condition nécessaire. Le style, il l'apprécie pour sa force, son originalité. Les philosophes sont prisés en fonction de leur capacité d'affirmation. Pour ce « critique catholique », le modèle implicite reste celui des Écritures : la vérité s'affirme, elle ne se démontre pas, il y faut seulement de la force.

Il faut toutefois rappeler que Barbey n'est pas une figure emblématique de la critique catholique « institutionnalisée ». Voilà ce que montrent, au moment de son décès, les notices nécrologiques des journaux proches de l'Église. *L'Univers* tente de tergiverser d'abord par un article non signé paru dans l'édition du 25 avril 1889. *Le Correspondant* et *Les Études* publient des articles très défavorables ³³. Il faut dire que les critiques catholiques du temps ne sont autres que Veuillot et Pontmartrin qui a travaillé à *La Revue des deux mondes* et dirigé avec Nettement *L'Opinion publique*. Or, Pontmartrin est légitimiste et collabore à la *Revue contemporaine* et à l'*Assemblée nationale* quand Barbey d'Aurevilly soutient l'Empire. Quant à Veuillot, Barbey préféra toujours ne pas entamer de polémique avec celui qui lui reprochait d'écrire des

³² 28 mars 1860, IV, 190, cité par Jacques PETIT, *Barbey d'Aurevilly, op. cit.*, p. 199.

³³ Dans *Les Études* article en décembre 1889 et en janvier 1890 sous la plume du père Cornut.

livres immoraux. Jamais il n'écrivit sur le polémiste de *L'Univers*. Les deux hommes préférèrent sans doute l'un et l'autre ne pas faire montre de leurs divergences.

Au total, dans ses critiques comme dans ses romans, il est resté dans les marges du catholicisme, faisant peu d'émules, à l'exception de Léon Bloy qui partage avec lui le mépris du siècle, l'amour d'un style exalté, l'art de la polémique³⁴.

L'auteur du *Prêtre marié* s'est défini comme un romancier et un critique catholiques. Il faut entendre par là, non une sélection en fonction de la foi ou de la pratique religieuse des auteurs – c'est un point qu'il faut souligner car les animateurs du renouveau catholique dans les années 1920 feront un tout autre choix – mais en fonction de la peinture sans complaisance de la nature humaine livrée aux passions, au mal. De l'issue dramatique de l'histoire, du tourment des personnages déchirés par leurs contradictions, de leur perte finale, résulte en grande partie pour l'auteur de *L'Enfermé*, la nature catholique de l'œuvre. Cette conception est liée à sa version pessimiste de la foi, qui voit plus facilement en l'homme une créature déchue que sauvée.

³⁴ Sur une comparaison entre Léon Bloy et Barbey d'Aureville et leur position de marginalité, voir Corinne BONAFoux, « L'anticléricalisme des écrivains catholiques Jules Barbey d'Aureville et Léon Bloy », dans *L'anticléricalisme croyant (1860-1914) : jalons pour une histoire*, Chambéry, Université de Savoie, 2004 (Sociétés, religions, politiques, 1), p. 77-105.

Henri Bremond (1865-1933) ou les métamorphoses d'un historien de la *catholicité littéraire*

Sophie HOUDARD

Henri Bremond peut-il nous aider à définir ce qu'est un écrivain catholique et doit-il être lui-même considéré comme tel ? On aura plutôt tendance à l'identifier à un historien, voire à un archiviste de la littérature catholique du XVII^e siècle, fonction distancée qu'il assume à l'ouverture de son *Histoire littéraire du sentiment religieux*¹, en présentant son travail comme celui d'un « scribe », à l'image du « calligraphe copiant avec amour des chefs-d'œuvre qu'il n'entend point »². Nous savons aussi que l'abbé avait envisagé d'écrire un roman, *L'apostat*, dont il affirmait, sans doute avec humour, avoir vécu « les principaux chapitres »³. Le titre de cette fiction, évoquée en 1900, quatre ans avant que son auteur soit exclu de la Compagnie de Jésus et au plus fort de la crise ouverte par le modernisme, nous invite à utiliser l'épithète « catholique » avec prudence, et au moins de manière stratifiée, selon qu'elle renverra

¹ Nous renvoyons le lecteur à la nouvelle édition augmentée : HENRI BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France : depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, sous la dir. de François TRÉMOLIÈRES, Grenoble, Millon, 2006, 5 vol. [désormais abrégé *HL*]. Cette contribution doit beaucoup aux introductions critiques des différents collaborateurs de cette nouvelle édition.

² *HL*, vol. 1, p. 67. Ce refus d'ingérence assumé, mais sous la forme d'un aveu, est assez complexe, Bremond se défendant d'être lui-même un écrivain spirituel et d'avoir une connaissance intérieure de la vie spirituelle. Sur cette fonction de « scribe », née d'une carence spirituelle personnelle, on lira l'étude de Michel DE CERTEAU, « Henri Bremond et la *Métaphysique des saints* » (1967), reprise sous le titre : « Henri Bremond, historien d'une absence », dans Luce GIARD (éd.), *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2005 (Hautes Études).

³ Lettre du 3 décembre 1900, au baron von Hügel, citée par Émile GOICHOT, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Genèse et stratégie d'une entreprise littéraire*, Paris, Ophrys, 1982, p. 30.

à une identification institutionnelle ou à une identité personnelle, prédicat instable d'un sujet clivé (public/privé) qui conserve, à l'abri de toute enquête, le lieu où se forgent l'adhésion et les intentions ⁴.

On retiendra pour l'instant que les écrivains du xvii^e siècle examinés dans l'*Histoire littéraire* sont de confession catholique et qu'ils forment, comme l'écrit Jacques Le Brun, une « sorte de catholicité littéraire » – cette « espèce de concile » d'auteurs et de traditions diverses, selon la formule de Bremond, avec laquelle il forge sa synthèse doctrinale ⁵. Prélevés dans un xvii^e siècle où s'affrontent pourtant des Églises, des confessions et des tendances mystiques suspectes de dissidences ou franchement anti-confessionnelles, les auteurs choisis le sont au prix d'un rapatriement prudent dans le camp de la seule Église romaine ⁶. Enfin, le statut de Bremond, académicien, qui l'amène à prendre une part active, dès les années 1920, dans le débat de la poésie pure, ne facilite pas non plus son identification ni n'éclaire vraiment la place qu'il donne à la littérature dans son paysage intellectuel ⁷.

Une étude de la situation de Bremond dans son *Histoire littéraire* devra dès lors, plutôt que retenir le travail d'un écrivain catholique, recourir à l'idée d'une action d'écriture permise par une série de « fonctions » hybrides. Il faudra aussi reprendre la notion, chère aux formalistes russes, de « dominante » – ce que Bremond appelle l'« essentiel », l'ouvrage (comme sans doute toute production) ne relevant pas d'un principe organisateur global, mais de plusieurs, selon une hiérarchie flottante et perpétuellement réorganisée au sein même de l'œuvre. Bremond lui-même, refusant préventivement toute identification univoque, revendique au contraire le droit (à moins qu'il ne s'agisse d'une faiblesse) à l'équivocité de « métamorphoses successives », comme le montre cet auto-portrait présenté au père Cavallera :

Songez que dans chaque volume je me mets dans la peau de mes bonshommes, salésien avec F. de Sales, lallemantien avec Lallemand, bérullien avec Bérulle [...]. On me verra passer par tant de métamorphoses successives qu'on finira par ne pas me croire partisan (ce que je suis incapable d'être, presque trop) ⁸.

⁴ La bibliographie traitant de la crise moderniste et de la place des intellectuels catholiques est assez dense. Nous citerons seulement les auteurs des travaux les plus importants à nos yeux : Frédéric Gugelot, Denis Pelletier, Émile Poulat et Hervé Serry.

⁵ Jacques LE BRUN, « Henri Bremond et la « métaphysique des saints » », dans *HL*, vol. 3, p. 22.

⁶ La crise du modernisme, les interdictions qui pèsent sur certains travaux de Bremond et les ennuis que lui valent son amitié pour Alfred Loisy, condamné en 1903, expliquent cet examen d'une littérature seulement catholique.

⁷ Dans un court article, Émile Goichot écrit : « À première vue la bibliographie de Bremond donne le sentiment d'une curiosité tous azimuts – ce qui est exact – et d'une extrême dispersion, mais il s'agit cette fois d'une illusion d'optique. En fait, ses livres s'organisent en deux séries successives, plus des « divertissements » au double sens du terme [...] paradoxalement, ce sont peut-être ces apparents divertissements qui fournissent la clé de l'ensemble et permettent de saisir son unité » (Émile GOICHOT, « Henri Bremond. Un historien de la faim de Dieu », dans *HL*, vol. 1, p. 14).

⁸ Lettre du 25 avril 1921, citée par Émile GOICHOT, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux*, op. cit., p. 192. Cette impuissance à prendre parti, qui se concrétise dans la métamorphose, résonne étrangement après une profession de foi où il confesse n'être qu'un

Identifier Bremond à un historien de la catholicité littéraire ne pourra donc nous exempter de prendre au sérieux le rôle d'une hybridité renvoyée à une incapacité psychologique, mais aussi revendiquée dans l'exercice de sa pratique d'historien. Car Bremond assume de manière équivoque, non seulement une métamorphose par identifications successives aux auteurs (et aux idées) qu'il examine, mais construit aussi, et activement, des modes d'hybridation dans sa pratique d'écriture. Il faut observer ces derniers de manière quantitative (ainsi des *deux* identités mentionnées, le prêtre et l'académicien, voire de *plusieurs*⁹) et de façon qualitative, quant au résultat. Car selon qu'il assume ces modes d'hybridation dans son métier d'historien, successivement, en même temps, ou qu'il les neutralise, ils expliquent, et en même temps troublent, les résultats de sa grande enquête. Il s'agira donc plutôt de suivre la piste d'une série de juxtapositions (prêtre *et* académicien, historien *et* ecclésiastique, scribe *et* catholique engagé, partisan *et* indifférent), au sein desquelles chaque élément reste identifiable, à moins que leur addition n'aboutisse à un mélange instable et à un être nouveau. Henri Bremond se laisse en effet difficilement saisir, il écrit en prêtre *et* en historien *et* en homme de lettres, quand il ne choisit pas de n'être *ni* vraiment l'un *ni* vraiment l'autre, pour s'installer dans une étrange *neutralité* qui complique la question de son identité d'historien « confessionnel » ou « confessant », selon la distinction de Jean-Pierre Jossua¹⁰.

On verra comment les « métamorphoses » de Bremond, responsables des impasses et des apories qui grèvent parfois son entreprise, lui confèrent encore une lisibilité et justifient les études qu'on lui consacre. Les « personnages » de Bremond (par dérobadés ou par choix) – témoignages de son inquiétude, comme historien et comme catholique – refluent sur le *xvii*^e siècle examiné : l'historien voulait mettre au jour un sentiment chrétien et mystique avec la notion célèbre d'« invasion mystique », mais c'est un *xvii*^e siècle plus contradictoire, plus complexe et moins orthodoxe qui apparaît finalement, peut-être contre le dessein de l'auteur, mais au plus près des recherches récentes sur les religiosités du siècle et qui font, par contrecoup, de ces métamorphoses de Bremond un outil critique passionnant.

L'actualité nouvelle d'une entreprise datée

Il est frappant de constater le souci manifesté par Emile Goichot, spécialiste incontesté d'Henri Bremond, de fixer la « juste perspective » de l'entreprise

« scribe » désengagé. À moins que les identifications successives ne racontent le trouble d'un homme qui cherche le lieu d'un vécu spirituel qui lui fait défaut et que seule une somme de figures saura construire.

⁹ Pour cette notion, nous renvoyons à Annamaria SPORTELLI (dir.), *Generi Letterari. Ibridismo e contaminazione*, Milan, Laterza, 2000.

¹⁰ Jean-Pierre JOSSUA, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris, Beauchesne, 1994, vol. 3, p. 14. Revenant sur ses débuts minés par sa « schizoïdie complète », entre le passionné de littérature et le professionnel de la théologie chrétienne, Jossua élabore une distinction entre les écrivains « confessionnels » qui illustrent des doctrines ou des dogmes et les écrivains « confessants » qui ne rejoignent pas « un langage ecclésiastique », tout en exprimant les thèmes et les symboles de la foi et en inventant un langage neuf et d'autant plus créatif qu'il est désenclavé du religieux, au sens habituel de ce terme.

bremondienne, non seulement parce que l'*Histoire littéraire* paraît pendant dix-sept années (de 1916 à 1933, le dernier volume étant posthume), mais aussi parce que la publication est irrégulière (comme le montrent les sept ans de réflexion, entre 1922 et 1928, qui séparent les tomes VI et VII), en sorte que la « perspective » ne cesse d'évoluer à mesure de l'avancement des travaux, l'entreprise n'étant ni le terme d'une ligne droite, ni le résultat serein d'un plan stable. Émile Goichot a été particulièrement sensible aux phénomènes d'« illusion d'optique », de « perspective » ou de « déplacement » qui accompagnent l'élaboration de l'ouvrage et conditionnent la lecture que l'on peut en faire ¹¹. Car si l'on doit tenir compte d'un projet bremondien, il est sans cesse en train de se reconstruire (dans l'*Histoire littéraire*, dans sa correspondance ou ses articles) et de se déplacer, au point d'obliger le lecteur à pratiquer une lecture « décadrée » par ce que Bremond appelle, en le découvrant lui-même tardivement, son « vrai centre unique de perspective » (l'apparition, malgré l'optimisme installé par la notion d'humanisme dévot, du rôle central des épreuves de la vie intérieure ¹²). Mais Bremond ne perçoit pas immédiatement le rôle de ce nouveau centre. La tardive et nouvelle focale (grâce à sa découverte de Chardon et Piny ¹³) décale presque fatalement l'entreprise qu'il a élaborée dans les volumes précédents et en particulier dans les volumes introducteurs qui plantent le décor de l'humanisme dévot et qui finissent par constituer, comme l'a montré Émile Goichot, un « expédient » ou encore une « suppléance » ¹⁴. L'humanisme dévot, centre et soutien de la première « perspective » de 1916, devient en 1928 une pièce détachée et détachable de la nouvelle orientation choisie par l'abbé, ce qui installe le lecteur dans une sorte d'inconfort rétroactif de lecture ¹⁵. Ce sont donc les tâtonnements et les « contresens » de Bremond qui finissent par donner, paradoxalement, le sens de son entreprise et qui en font l'intérêt.

Mais si les lecteurs du début du xx^e siècle ont lu l'ouvrage au rythme de ses livraisons, s'ils ont accompagné son *tempo* singulier et rempli *a posteriori* les

¹¹ Ces images sont très souvent utilisées par l'historiographe de Bremond. Voir Émile GOICHOT, « Henri Bremond. Un historien de la faim de Dieu », *op. cit.*, en particulier la note 16 (p. 17) où, faisant référence à l'article « Bremond » du père J. DE GUIBERT (*Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1937, vol. 1, col. 1927-1938), Goichot mentionne cette « juste perspective » qui ne pouvait apparaître, selon de Guibert, qu'au terme de l'entreprise. Un peu agacé, Goichot conclut : « Mais dans ces conditions, l'œuvre de Bremond aurait-elle jamais vu le jour ? ».

¹² *Ibid.*, p. 42 : Goichot, commentant le rôle finalement central et complexe de l'« apophatisme affectif » dans une histoire du sentiment religieux, écrit : « c'est bien toute la vie spirituelle qui s'organise autour des mystères douloureux. [...] La désolation est une expérience privilégiée parce qu'elle en dégage l'essence ».

¹³ Découverte qui lui permet de confectonner, en 1928, les tomes VII et VIII de la *Métaphysique des saints* (volume 3 de la nouvelle édition). Ces deux tomes, les plus contestés, sont ceux de la sa « bifurcation », comme l'appelle Goichot, où se fixe le nouveau centre de perspective que constituent la sécheresse et l'abandon, au cœur de la vie spirituelle du xvii^e siècle et sans doute de Bremond lui-même. Voir Émile GOICHOT, « Henri Bremond. Un historien de la faim de Dieu », *op. cit.*, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵ Sur la notion d'humanisme dévot, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre introduction « Humanisme dévot et « histoire littéraire » », dans *HL*, vol. 1, p. 23-51.

« suppléances », ils y ont aussi reconnu les débats contemporains qui constituent le fond de l'entreprise et qui animent la philosophie et le projet personnel de l'historien. Il convient de souligner ici une évidence : nous lisons aujourd'hui les onze tomes de l'*Histoire littéraire* comme une œuvre stable, un ensemble clos et dépassionné, ce qui ne correspond ni à l'intention de Bremond, ni même à sa réalisation, sans compter qu'il serait fort surprenant qu'on lise aujourd'hui l'*Histoire littéraire* de manière continue.

J'emprunterai ici à Judith Schlanger l'idée de pourvoir à une « histoire des aventures de la valeur cognitive »¹⁶, car si l'*Histoire littéraire* de Bremond a traversé le temps, si elle n'a pas été délaissée, c'est qu'on lui reconnaît une « valeur cognitive » (historique, sociologique) qui n'est pas celle pour laquelle elle a été créée. En somme, l'ancrage de cette *Histoire* dans les débats du début du siècle, gauchissant inévitablement les choix de l'auteur et ses partis pris, a acquis, depuis les années 1980, et avec la nouvelle édition de 2006, non seulement une actualité et donc un *aspect de nouveauté*, mais une nouvelle pertinence qui n'est pas celle que son auteur a voulue. Or, les chercheurs qui reconnaissent aujourd'hui à Bremond une nouvelle valeur cognitive relèvent en même temps une série d'échecs : Bremond n'aurait pas été un *historien* ; il n'aurait pas fourni une étude de la *littérature* du xvii^e siècle (mais seulement des textes imprimés), ni de la spiritualité ; il n'aurait pas traité du *sentiment* (identifié paradoxalement avec la sécheresse). Enfin, chez lui, le *religieux* perdrait sa spécificité¹⁷. On crédite donc aujourd'hui l'ouvrage d'une valeur cognitive qui est paradoxalement proportionnelle à la négation de ce que l'entreprise bremondienne s'était donné comme objectif. Si l'œuvre de Bremond gagne donc une nouvelle pertinence pour les historiens de la littérature et de la religion du xvii^e siècle, c'est sans doute, paradoxalement, là où elle a échoué. Les échecs et les impasses de l'*Histoire littéraire* lui décernent en définitive son prix et sa signification.

Il convient donc d'évoquer à gros traits le cadre de l'invention de Bremond pour donner la mesure de sa valeur cognitive d'origine, ce qui permettra de comprendre comment la nouvelle édition ouvre un nouveau circuit cognitif lequel, par une sorte de recyclage, opère la revalorisation du travail de Bremond et l'offre à de nouvelles lectures.

L'Histoire littéraire, trace de la crise moderniste

L'entreprise bremondienne est une réponse polémique à deux crises liées étroitement à l'histoire du catholicisme du début du xx^e siècle : l'une, personnelle – celle d'un homme miné par l'aridité et que double ou confirme celle du jésuite, rompant avec la Compagnie de Jésus en 1904 –, l'autre, qui touche l'ensemble des catholiques au même moment, crise du modernisme qui ébranle l'institution catholique et dans laquelle Bremond, sans être partisan, reste le soutien de ceux que l'autorité condamne.

¹⁶ Judith SCHLANGER, « Les aventures de la valeur cognitive », dans *Littérature*, 73, février 1989, p. 3-18.

¹⁷ Voir, en particulier, Yves KRUMENACKER, « Henri Bremond et l'École française de spiritualité », dans *Chrétiens et sociétés, xv^e-xx^e siècles*, t. 9, 2002, p. 115-138 et Marc VENARD, « Histoire littéraire et sociologie historique : deux voies pour une histoire religieuse », dans *Henri Bremond (1865-1933)*, Paris, Ophrys, 1967, p. 75-86.

Cette *Histoire littéraire* du XVII^e siècle s'explique donc d'abord, dans son dessein et dans sa réalisation, par son ancrage dans les bouleversements qui affectent son auteur et le temps dans lequel il vit et écrit.

Selon Hervé Serry, les années qui voient naître l'ouvrage de Bremond (à partir de 1916) ont été marquées par la « renaissance littéraire catholique ». Ce mouvement a tenté d'amorcer une « action intellectuelle » de façon à constituer un pendant au militantisme catholique exercé sur le terrain social. Cette renaissance se définit comme le point d'articulation entre un désir individuel de religion et la nécessité de promouvoir une esthétique catholique, désenclavée, autant que possible, du cléricisme¹⁸. Elle représente une forme d'action par l'écriture (de soutien aux institutions ou de résistance) durant une époque au cours de laquelle l'Église n'entend pas s'ouvrir ou se laisser contaminer par des idées et des pratiques scientifiques ou esthétiques qu'elle qualifie, pour mieux les condamner, de « modernes ». L'encyclique *Pascendi* et le décret *Lamentabili* de 1907 stigmatisent en effet théologiquement ces erreurs, résumées sous l'étiquette de « modernisme ». Les ouvrages d'Émile Poulat et de Pierre Colin montrent que le modernisme ne correspond pas à un mouvement unifié, mais doit se comprendre comme la convergence de tendances et d'idées variées¹⁹. Au moment où naissent les mots de « semi-modernisme » et de « modernisant », on a quelque peine à savoir si Henri Bremond a été tout à la fois un catholique et un « moderniste ». La difficulté s'accroît encore si l'on se rappelle la réponse désinvolte donnée par Bremond à cette même question :

Le problème posé par les modernistes ne m'intéresse pas en lui-même [...] parce que je suis absorbé par un autre problème – mon problème²⁰.

Quoi qu'il en soit de ce nouveau refus d'ingérence dans les affaires du temps, le modernisme interroge la place de certains domaines (exégèse, philosophie, histoire) par rapport à la théologie et il est, malgré cette indifférence affichée, impossible que la question n'ait eu aucune résonance chez un prêtre-écrivain et historien : en envisageant l'autonomisation de ces domaines ou, au moins, leur hétéronomie par rapport à la théologie, Alfred Loisy, pour ne citer que lui, a essayé d'émanciper la pensée catholique. L'historicisme de Loisy a joué un rôle déterminant dans cette crise du modernisme, et elle en sera, selon ses historiens, le « catalyseur ». De ce point de vue, le projet d'écrire une *Histoire littéraire du sentiment religieux* prend un sens « moderniste » et s'affiche, sinon comme action partisane, au moins comme soutien à la problématique moderniste et à ses principaux acteurs, au moment où s'accomplit la redistribution délicate de nouvelles disciplines et de nouveaux lieux d'autorité et de légitimité d'une science catholique.

La naissance et l'essor de l'histoire des religions, du comparatisme, de la sociologie, de la psychologie, et de l'ecclésiologie (le terme naît à l'époque) constituent

¹⁸ Hervé SERRY, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte, 2004, p. 25.

¹⁹ Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (1962), Paris, Albin Michel, 1996 ; Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

²⁰ Cité dans Émile GOICHOT, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux*, op. cit., p. 67.

donc le sous-sol « engagé » (en apportant à cette notion éthico-politique, mais aussi stratégique, toutes les nuances ménagées plus haut) de l'entreprise bremondienne. Dès son étude sur Newman, Bremond entreprend de « décrire la vie intime » de l'acteur du mouvement d'Oxford pour saisir une histoire de l'Église « par le dedans », de manière à faire voir, non les dogmes, mais la manière dont les âmes les ont vécus, comme il l'expose à Maurice Blondel, dès 1898 ²¹. Dans son *Histoire littéraire*, la littérature est de la même manière conçue comme une « confidence », qui permettrait d'accéder aux « lambeaux » et aux « impressions » de l'expérience *réelle*, dont la littérature serait l'ébauche et la trace. Porté vers une histoire du fait religieux, Henri Bremond s'est aussi ouvert à la toute nouvelle science des névroses qu'il connaît, même s'il la laisse à ses spécialistes. Les noms cités de Henri Delacroix, William James, Maurice Blondel, le père Léonce de Grandmaison, le père Poulain attestent de sa connaissance de savoirs qui tentent, d'une manière ou d'une autre, de s'émanciper de la dogmatique théologique.

Selon nous, l'*Histoire littéraire* est une réponse stratégique et prudente au plus fort de la polémique. Elle nous paraît offrir à son auteur le cadre d'une enquête et d'une pratique obliques, pour s'épargner la schizophrénie dans laquelle est prise la « science catholique » et s'éviter les interdits majeurs qui pleuvent sur ses amis et qui ne l'épargnent pas ²². Le genre de l'histoire littéraire lui permet de déborder le cadre strictement théologique et des seuls croyants, en s'ouvrant à un plus large public ; ni tout à fait historique ni sociologique, le genre permet de se tenir à l'écart des domaines trop risqués. Ainsi son ouvrage, *Sainte Chantal*, condamné par un décret de l'Index en 1913, se retrouve disséminé dans son contenu, mais unifié sous les traits d'un « personnage », d'une figure de l'*Histoire littéraire*, sans attirer les foudres des autorités. Son *Essai de biographie psychologique* consacré à Newman en 1906, suspect aux autorités, émaille en filigrane son travail d'historien de la littérature et nourrit son premier dessein de produire une histoire psychologique du sentiment religieux. L'*Histoire littéraire* a d'ailleurs été bien reçue dans les milieux catholiques, ce qui témoigne d'une réussite stratégique et d'un engagement qui ont su trouver, dans une tactique d'évitement, de prudence et d'ambiguïté, les formes « modernes » d'une action de l'écriture en période de contrainte. Tout se passe donc comme si la condamnation du modernisme et des disciplines profanes et la réorganisation du clergé autour d'une obéissance entière au magistère romain avaient libéré un espace d'intervention oblique pour les écrivains catholiques et plus généralement, pour la littérature. Tout se passe également comme si le « domaine littéraire » bénéficiait d'une sorte d'innocuité dont un Bremond, adepte de « métamorphoses », a su tirer parti : dès lors, la littérature a pu lui apparaître comme la perspective « décadre » à partir de laquelle observer la vie spirituelle (les pratiques, les relations, les discours, les expériences) sans attaquer de front la doctrine et ses présupposés. Émile Goichot

²¹ Lettre à Blondel du 23 octobre 1898, citée par Bruno NEVEU, « Bremond et l'Angleterre », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 84, 2000, p. 607. Voir encore Henri BREMOND, *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris, Bloud, 1906.

²² On consultera avec profit les articles sur cette période fournis dans le numéro 153 (juin 2004) des *Actes de la recherche en sciences sociales*, intitulé *Morale et science des mœurs. La sociologie, enjeu de luttes*.

l'a souvent noté, Bremond n'a pas écrit une histoire de la spiritualité, peut-être justement parce quelle constituait un chapitre intouchable du discours doctrinal et normatif. Il l'a cependant rénovée, en l'observant depuis le lieu « inapproprié » ou « désapproprié » de la littérature. Henri Bremond prêtre, rendu longtemps gyrovague, puis ecclésiastique à l'Académie française, s'installe ainsi en clerc, mais dans les affaires profanes de la littérature ; il s'y installe comme prêtre, dans une configuration équivoque : celle d'un prêtre qui écrit depuis le « camp d'en face », dans la discipline et les modes d'écriture de la laïcité, mais pour y observer « le contraste entre la façade religieuse et le bazar intérieur de l'Église »²³.

Le débat apparemment inoffensif sur les liens entre *Prière et poésie*²⁴ est un élément important et souterrain de cet « engagement » oblique de l'*Histoire littéraire* – c'est même « son problème », comme il l'écrivait dans un brouillon de lettre cité plus haut –, mais un problème personnel qui est aussi au centre des discussions qui bouleversent le monde catholique. La littérature doit prendre acte de ce « problème », selon Bremond, elle doit ménager la « rencontre » du sens mystique, qui est le véritable but de cette histoire des textes. Car la littérature, offrant un espace excentré et apparemment neutre, permet d'observer et de mettre au jour des « choses » qui sentent le fagot, comme l'écrit Emile Goichot : de la littérature émergent les questions qui font problème, le sentiment religieux, l'expérience, la mystique, la connaissance du concret, que Newman et Blondel lui ont permis d'élaborer, mais qu'il entend saisir dans une documentation historique. De cette position instable de clerc-homme de lettres, ni vraiment dehors ni complètement dedans, il se saisit d'un « essentiel » que prolongera le débat sur la prière et la poésie pure. La littérature est ainsi un domaine « moderne », qui lui permet de rendre publique et d'esthétiser une affirmation religieuse spécifique ; elle est le moyen de laïciser un débat, et elle devrait être l'occasion de sortir d'une impasse confessionnelle et dogmatique.

On sait que Bremond aurait voulu être un second Sainte-Beuve, mais « chrétien ». Ses sources empruntent à la tradition universitaire mais surtout à la culture cléricale, alors même qu'il annonce pourtant, dès son « Avant-propos », vouloir « atteindre aussi un lectorat d'incroyants »²⁵. Si sa méthode se donne pour but, comme il l'écrit au tome II, de « surprendre le mouvement religieux dans les écrits du temps », il ne lui paraît pas nécessaire au départ que la littérature soit indexée comme « religieuse », ni qu'elle soit catholique. Il écrit de plus, de sa formation littéraire-poétique, qu'elle est « superficielle, archaïque, latine et anglaise »²⁶. Ce portrait déconcertant, ces affirmations ambiguës et ces contradictions, nées sans doute d'un « bricolage » hâtif et d'occasions diverses, sont aussi, du moins le pensons-nous, des manières de bâtir un « corps » de textes et un « corps » d'études littéraires, à distance de ceux que les autorités exigent et qu'il peut ainsi rendre acceptables et publics.

²³ Lettre à Von Hügel du 14 décembre 1899, citée par Jean-Pierre JOSSUA, « Le jeune Bremond et la littérature », dans *Revue des sciences philosophiques et rhétoriques*, t. 84, 2000, p. 10.

²⁴ *Prière et poésie*, Paris, Grasset, 1926 (Cahiers verts, 67).

²⁵ L'objectif est posé dans les premières pages de son ouvrage.

²⁶ Cité dans Émile GOICHOT, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux*, op. cit., p. 70.

Durant ses années de formation en Angleterre, Bremond a été marqué par la littérature anglaise, une George Eliot, par exemple, lui permet de soupçonner des affinités entre les écrivains incroyants et le christianisme. Au départ, le jeune Bremond cherche dans la littérature l'expression d'une expérience adogmatique, universelle, qui dirait, selon sa formule, ce qu'il y a d'« essentiel dans l'expérience chrétienne qui puisse survivre au naufrage des certitudes dogmatiques »²⁷.

Le xvii^e siècle d'Henri Bremond : métamorphoses et contradictions

En 1916, après les « années noires » de l'anti-modernisme et ses difficultés avec l'autorité, il n'est plus question de « flirter » avec le mouvement d'Oxford d'un Newman ou l'incroyance d'une George Eliot : l'*Histoire littéraire*, nous l'avons rappelé, se rapatrie dans le giron de la seule littérature catholique et française.

L'ouvrage de Bremond traitera du xvii^e siècle, et seulement du xvii^e siècle. Il n'a jamais pu dépasser cette période, afin de suivre l'évolution du « sentiment religieux » jusqu'à son époque, comme le titre le prévoyait pourtant. Mais le xx^e siècle est peut-être la seule vraie période de référence de cette *Histoire littéraire*, non seulement parce que les choix méthodologiques, comme nous venons de le rappeler, sont le reflet et une réponse aux conflits de son temps, mais aussi parce que Bremond a eu l'intuition d'un xvii^e siècle où s'est joué ce qu'il appelle l'« essentiel », dont il perçoit, dans sa propre vie, les conséquences durables. Selon lui (et l'idée est loin d'être fausse), l'Église du Grand Siècle traverse une épreuve spirituelle et institutionnelle interne qui l'oblige à confronter son discours doctrinal et normatif aux manifestations de l'expérience religieuse et à leurs transformations, quand elles nourrissent et excèdent ces discours. Bremond pense que cette épreuve se joue encore aux jours où il écrit. Comme on le sait, son *Histoire littéraire* ne se saisit que d'ouvrages imprimés, choix qui lui a d'ailleurs ici et là été reproché. Ce faisant, il a perçu les effets (qu'il nomme « modifications ») de la publication spirituelle sur l'institution, sur un lectorat, sur des « auteurs », débusquant l'action de l'écriture d'une « littérature » spirituelle qui se « publie », devient un « fait » social, et se confronte à une institution qui la tient habituellement cachée ou secrète²⁸. Bremond a perçu comment cette « littérature » se régule sur des effets dans le monde, selon une esthétique de la réception à laquelle nous avons depuis prêté attention. Il a enfin mis au jour des stratégies d'écriture, des tactiques de communication qui inscrivent le projet littéraire spirituel, au même titre que les idées religieuses, dans une histoire sociale et culturelle.

Entre les grands et la « poussière des saints », il a pu observer les effets d'une « langue commune » qui l'ont rendu attentif aux phénomènes de circulation culturelle trop souvent déniés par l'historiographie (surtout quand elle se confronte aux idées). Depuis une vingtaine d'années, l'historiographie travaille sur deux échelles, celle des globalités collectives et lentes, celle des singularités brusques et des événements. L'*Histoire littéraire* de Bremond témoigne déjà, même si c'est de manière élémentaire

²⁷ Cité par Émile GOICHOT, « Henri Bremond et l'histoire de la spiritualité », dans *Ricerche di storia sociale e religiosa*, A XIV, 28, 1985, p. 10.

²⁸ Les travaux de Michel de Certeau sur la mystique sauront développer cette intuition de l'essor, au xvii^e siècle, d'un fait littéraire spirituel dans le monde social, esthétique et les réseaux lettrés.

et avec un vocabulaire psychologisant qui n'est plus le nôtre, de cette double échelle avec laquelle la terminologie religieuse, ses pratiques et ses énoncés doivent être observés. Bremond se fait à la fois *historien-archéologue* (il se décrit lui-même comme un « ancien cartographe » en quête de « régions mystérieuses » et inexploitées), découvrant de nouveaux acteurs ensevelis sous la poussière de poètes baroques jusqu'à mal connus, et *historien-narrateur*, installé en un point du passé où tout a déjà été dit et écrit. Mais Bremond, narrateur du « fait » social et littéraire de la religion, déclare (souvent tonitruant ou agacé, et agaçant) que ce n'est pas ainsi que les choses se sont *réellement* déroulées. Le xvii^e prend alors corps dans ce récit où quelquefois, avec des effets de métalepse surprenants, l'historien entre dans la toile de sa peinture, comme il le fait dans cette narration grandiose de la Provence mystique qui ouvre son deuxième tome et qu'il nomme son « drame romantique », rempli de plus de « cent personnages ». Il insiste derechef sur l'incompréhension générale des historiens de Fénelon, de Madame Guyon, de Jeanne de Chantal ou de François de Sales. Dans ces narrations-tableaux, surgissent des personnages-clés, qui écrivent (dans une autre métamorphose de l'écriture) un roman bremondien de la spiritualité. Ainsi Surin, réglant depuis la coulisse le devant de la scène, où ces couples romanesques – du directeur et de la femme mystique –, ou notionnels s'affrontent dans la dramatisation permanente des débats contemporains, dont ils sont la figuration dramatique : *ascèse* contre *prière* ; *théocentrisme* contre *anthropocentrisme* ; *ascétisme* contre *panhédonisme*, etc.

On a dénoncé, parfois à juste titre, les erreurs et les apories d'une entreprise marquée par une intention apologétique qui tente à la fois un plaidoyer *pro domo* et la défense d'un catholicisme auquel la « catholicité littéraire » sert d'expédient. Les métamorphoses de Bremond et ses exigences contradictoires conduisent, en effet, avant tout à des défauts de méthode historique. Bremond entreprend en effet d'écrire l'histoire d'un objet (la spiritualité, la mystique), selon lui, dépourvu d'histoire, puisque les mystiques sont, selon son expression, « de leur temps » mais le dépassent toujours, conformément à un essentialisme lui aussi sans histoire. La mystique – son « problème » ou sa « véritable affaire » –, comme la prière pure, échappent à toute historicité, en sorte que cette *Histoire* est, comme l'ont perçu certains critiques « sans intérêt historique » et « sans problématique historique ». Le xvii^e siècle de Bremond fusionnant le point de vue critique et les débats contemporains, réfléchit, mais en les tordant comme dans un miroir sorcière, l'hypothèse risquée des « états mystiques naturels et profanes », dont Bremond reprend la notion d'« ébauches » au père Maréchal. Les « Notes sur la mystique », jointes à la fin du deuxième tome, résument les hypothèses les plus audacieuses, mais aussi les moins acceptables et les moins communicables, si bien que ces « Notes », tout comme plus tard *Prière et poésie*, condensent, mais en l'éclatant prudemment, l'essentiel. Bremond y postule que la poésie est une expérience plus familière que l'extase, mais cette dernière, parce qu'elle est plus haute et plus hardie, plus saillante aussi, permet d'observer l'expérience poétique : de l'une à l'autre, Bremond bâtit un ordre naturel pour une expérience au fond unique et qui se répète à l'identique. La *littérature* est dès lors condamnée, en définitive, à n'être que le discours émergent d'une expérience sans histoire, insaisissable et ineffable qui déroge au projet même d'une histoire littéraire.

On le voit, le ^{xvii}e siècle de Bremond fusionne le point de vue critique et les débats contemporains. Au seuil de son deuxième tome, l'abbé écrit de son ouvrage qu'il est « une sorte de catéchisme dressé pour sa propre direction » : la remarque indique assez les difficultés que rencontre le chercheur devant une entreprise qui confond un projet personnel et historiographique par lequel l'écrivain lui-même cherche à formuler une histoire et à résoudre une inquiétude qui lui sont propres. Mais c'est aussi tout l'intérêt de cette aventure cognitive et de ses mutations, voire de ses métamorphoses, qui fournissent à l'*Histoire littéraire* une lisibilité nouvelle et complexe. Rendu au « pensable » de son auteur, mais aussi aux moyens que l'écriture lui a fournis pour rendre acceptables et communicables ses idées, l'ouvrage est alors ouvert aux perspectives les plus contemporaines, lorsqu'elles interrogent la notion d'auteur ou d'historien catholique.

Un enchanteur chrétien chez les Papous

André Dupeyrat et l'écriture missionnaire ¹

Jacques MARX

Littérature missionnaire et missiologie

La littérature missionnaire est un objet négligé, qui ne semble pas avoir été pris en considération par les histoires « classiques » de la littérature catholique, et n'apparaît que de manière périphérique dans les études des historiens de la mission ². C'est qu'en effet, les missionnaires n'ont en principe pas vocation à prendre la plume : « pêcheurs d'hommes » ³, « aventuriers de Dieu » ⁴, « bâtisseurs d'églises » ⁵ – toutes ces métaphores sont empruntées à des titres d'ouvrages qui leur sont consacrés –, ils ont été, pour la plupart, des hommes d'action et, par la force des choses, des acteurs de terrain plus préoccupés par les nécessités de la survie dans un milieu souvent hostile ou par les contraintes de leur apostolat, que par le souci de faire œuvre littéraire. Et même, les fondateurs et inspirateurs de la science missiologique – qui se veut une doctrine de pensée et d'action – ont eu plutôt tendance à leur conseiller de ne pas se laisser détourner de leurs tâches apostoliques par les prestiges des grands maîtres du Verbe, au premier rang desquels, évidemment, figure Chateaubriand.

On sait qu'en glorifiant la mission et son personnage principal, le moine parti seul, à pied, avec son bréviaire, pour humaniser le sauvage et instruire l'ignorant, un chapitre

¹ On trouvera une version plus développée de cet article publiée sur http://www.sielec.net/pages_site/FIGURES/marx_dupeyrat/marx_dupeyrat_1.htm (juin 2007).

² Sauf dans l'enquête de Jean PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges d'expression française, reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité (1889-1940)*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1973, p. 228 et suiv.

³ Pierre CHARLES, *Pêcheurs d'hommes. Méditations*, Louvain, 1924 (Xaveriana, 11-12).

⁴ DANIEL-ROPS, *Les aventuriers de Dieu*, Paris, Fayard, 1951 (Destins héroïques).

⁵ Titre du n° 124 (15 novembre 1949) de la revue *Grands Lacs*, 2^e série.

célèbre du *Génie du christianisme* (IV^e partie, livre IV) ⁶ fait figure de texte fondateur d'une littérature missionnaire mettant volontiers en parallèle l'état de dégradation, d'abjection, des populations visitées avec le dit implicite d'un projet conquérant et européo-centriste, qui s'enrichira plus tard d'apports ultramontains : refaire ailleurs, sous d'autres cieux, une chrétienté nouvelle, un rêve qui fut notamment au cœur de la stratégie missionnaire française du XIX^e siècle ⁷.

De cette ambition témoigne une masse considérable d'écrits alimentant toute une littérature de propagande, bien représentée en Belgique, souvent hagiographique ⁸, et culminant dans une sorte d'hyper-genre attelé à l'entreprise coloniale, où l'autobiographie héroïsée le dispute à l'épopée : beaucoup de ces récits ressemblent à des romans d'aventures se déroulant au milieu des « sauvages » et donnent prétexte à de somptueuses descriptions que légitiment les courses apostoliques des missionnaires dans un environnement spectaculaire ⁹. On oppose d'ailleurs parfois la floraison de cette littérature d'inspiration « romantique » au développement de la science missiologique ¹⁰ qui, en Belgique, a été impulsée par une figure exceptionnelle, celle du père Pierre Charles (1883-1954), fondateur de l'Association universitaire catholique d'aide aux missions (AUCAM) ¹¹. Cette dernière a parrainé la publication de nombre de romans missionnaires destinés à la jeunesse, publiés sous le label « passionnants, exotiques, chrétiens » ; les récits hagiographiques étant plutôt réservés à la célèbre collection des *Xaveriana*. En effet, dans une étude intitulée *Le prestigieux vicomte*, le père Charles dénonce ce qu'il appelle « les illusions du romantisme missionnaire », même s'il rend hommage à Chateaubriand, dans des termes, à vrai

⁶ François-René de CHATEAUBRIAND, *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, éd. Maurice REGARD, Paris, Gallimard, 1978 (La Pléiade), p. 970-1011.

⁷ Jean PIROTTE, « Refaire la chrétienté outre-mer. Les métamorphoses d'un projet de conquête (XIX^e-milieu du XX^e siècle) », dans Laurence VAN YPERSELE et Anne-Dolores MARCELIS (éd.), *Rêves de chrétienté, réalités du monde. Imaginaires catholiques*, Paris-Louvain-la-Neuve, Cerf-Université catholique de Louvain, 2001, p. 371-389 ; Régis LADOUS, *Monsieur Portal et les siens (1855-1926)*, Paris, Cerf, 1985, p. 24-25.

⁸ Jean PIROTTE, Claude SOETENS et Maurice CHEZA, *Évangélisation et cultures non européennes. Guide du chercheur en Belgique francophone*, Louvain-la-Neuve, 1989 (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 22), p. 57.

⁹ Jean PIROTTE, « Les populations d'Afrique et d'Asie d'après les revues des missions et les dictionnaires (1880-1940) », dans Jean PIROTTE (éd.), *Stéréotypes nationaux et préjugés raciaux aux XIX^e et XX^e siècles. Sources et méthodes pour une approche historique*, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 57-90.

¹⁰ Voir *La légende dorée au-delà des mers*, Paris, Grasset, 1930 (Vie chrétienne) ; Jean PIROTTE, *Évangélisation et cultures non européennes*, op. cit., p. 57 ; Isabelle VISSIERE, « Le jésuite missionnaire d'Amérique au XVIII^e siècle », dans *L'image du prêtre dans la littérature classique (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Berlin-Berne, Peter Lang, 2001 (Recherches en littérature et spiritualité, 1), p. 185-201.

¹¹ Sur le père Charles, voir notamment Jean PIROTTE, « Pierre Charles à Louvain. Les formes d'une action missionnaire », dans Marc SPINDLER et Jacques GADILLE (éd.), *Sciences de la mission et formation missionnaire au XX^e siècle*, Lyon-Bologne, Lugd-Missionarie italiana, 1992 (Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, 12), p. 67-86.

dire, ambigu : « Qui donc a dit que les idées claires servent à penser, mais que les idées obscures font agir ? Vrai ou faux, l'axiome se réalisa en partie avec le *Génie du christianisme* »¹². Ce que le fondateur de l'AUCAM reprochait à Chateaubriand, c'était de n'avoir préconisé que des moyens moraux d'évangélisation, d'accorder la priorité aux activités charitables plutôt qu'à la christianisation des sociétés indigènes ; et enfin de noircir « l'abjection du paganisme » de façon stérile, sans considérer l'objectif pragmatique de l'implantation de l'Église.

Il en résulte une double conséquence, qui touche à la fois le processus de création du discours missionnaire, et les modalités de sa diffusion. D'une part, les critères spécifiques de la littérature cèdent ici le pas à la valeur de témoignage assurant la qualification de toute une série d'écrits très diversifiés : récits de voyage à forte charge narrative, comme l'*Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine* (1617) de Nicolas Trigault ; ego-documents incluant des descriptions ethnographiques ou culturelles, comme la *Chronique du Toumet Ordos* du missionnaire scheutiste Joseph Van Oost (1877-1939)¹³ ; échanges épistolaires avec la métropole, comme la *Correspondance du Congo* d'Émeri Cambier (1865-1943), le fondateur de la mission du Kasāi¹⁴, ou le *Journal du Congo* de François Allard (1905-1907)¹⁵, dont le modèle lointain doit être recherché dans les *Lettres édifiantes et curieuses* des jésuites de Chine¹⁶.

D'autre part, les deux derniers exemples confirment la permanence d'un arrière-plan incontournable de l'écriture missionnaire : le fait qu'elle est non seulement très encadrée, ce qui entraîne des conséquences du point de vue du système de représentation ; mais aussi articulée sur le contexte idéologique par rapport auquel elle apparaît souvent comme un discours d'escorte. Les lettres de Cambier, personnage haut en couleur, célèbre pour ses démêlés avec le leader socialiste Émile Vandervelde, avaient certes une vocation privée, interne et familiale ; mais, dans la pratique, après avoir été recopiées, elles atterrisaient habituellement dans la revue des scheutistes, *Mission en Chine et au Congo*.

L'insertion de la littérature missionnaire dans toute une série de réseaux et de structures d'appui est donc un phénomène typique. C'est particulièrement le cas en

¹² Pierre CHARLES, « Le prestigieux vicomte », dans *Missiologie. Études. Rapports. Conférences*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, p. 147-164 ; ici p. 156.

¹³ Ann HEYLEN, *Chronique du Toumet-Ordos : Looking through the Lens of Joseph Van Oost, Missionary in Inner Mongolia, 1915-1921*, Louvain, Leuven University Press, 2004 (Leuven Chinese Studies, 16).

¹⁴ Émeri CAMBIER, *Correspondance du Congo (1888-1889). Un apprentissage missionnaire*, éd. Anne CORNET, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 2001 ; Jean-Luc VELLUT, « Émeri Cambier (1865-1943), fondateur de la mission du Kasāi. La production d'un missionnaire de légende », dans Pierre HALEN, Janos RIESZ et Georges JACQUES (éd.), *Images de l'Afrique et du Congo-Zaïre dans les lettres françaises de Belgique et alentour*, Bruxelles-Kinshasa, Textyles-Trottoir, 1993, p. 65 et suiv.

¹⁵ Fernand ALLARD, *Journal du Congo (1905-1907). Un apprentissage missionnaire*, éd. Daniel GALLEZ, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 2001.

¹⁶ L'édition la plus complète est celle des *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, éd. Louis-Aimé MARTIN, Paris, Paul Daffis-Abel Pilon, 1875-1877 (Panthéon littéraire).

Belgique – pays à forte « polarisation » – comme le montrent les activités de l'Union missionnaire des écrivains (Verviers), et de l'entreprise éditoriale *Grands Lacs* (annoncée comme « Revue artistique et littéraire, avec des objectifs spirituels », couplée avec une maison d'édition), fondée par le père Léon Leloir, lui-même romancier ¹⁷. Son objectif le plus cher – créer un groupement religieux consacré uniquement à la propagande missionnaire – fut réalisé par Armand Carabin, auteur d'une *Anthologie missionnaire* (1950), qui parut avec une préface de Daniel-Rops, et dont le trait le plus frappant est la coexistence de récits de voyage (le père Régis-Évariste Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie*), de biographies missionnaires (Gaëtan Bernoville, *Émilie de Vialar, une gloire de la France missionnaire*, *Anne-Marie Javouhey*, 1942) et de témoignages de la mémoire missionnaire (*Lettres édifiantes* de Chine) avec des textes beaucoup plus marqués sur le plan idéologique, comme *l'Enquête au pays du Levant* (1914) de Maurice Barrès ; *Çà et là* de Louis Veuillot ; et, surtout, *Les pionniers de l'Empire* (1955) de René Maran, qui s'intéresse à l'œuvre apostolique de Monseigneur Pigneaux de Behaine en Cochinchine. Les noms des auteurs retenus – Barrès, Psichari, Veuillot, Claudel, Goyau, Bordeaux, etc. – ne laissent pas de doute sur l'atmosphère idéologique intransigeantiste qui inspire la mission de France au XIX^e siècle, et, comme on va le voir, dans le siècle suivant.

Précisément, une carte de Carabin (20 octobre 1961), conservée à Paris, dans les archives de la Maison provinciale des missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun ¹⁸, sollicite l'adhésion du missionnaire-écrivain qui fait l'objet du présent exposé, le père André Dupeyrat (1902-1982), dont les contacts avec la Belgique ont été nombreux et significatifs. Ses relations missionnaires constituent une heureuse exception par rapport à la production courante de la plupart des « bons ouvriers apostoliques » qu'on vient de citer, et l'un de ses titres-phares, *21 ans chez les Papous*, qui parut préfacé par Paul Claudel en 1952, fut même un véritable best-seller, ce dont témoignent de nombreuses traductions en langues étrangères ¹⁹. Il est indubitable que Dupeyrat avait l'étoffe d'un authentique écrivain. Nous savons d'ailleurs que, sous le pseudonyme d'André Bergeranne, il avait commencé un roman intitulé *Il faut tenter de vivre*,

¹⁷ Entré aux missions d'Afrique, Leloir accomplit son noviciat à la « Maison carrée » d'Alger, complété par un stage au couvent des pères Blancs de Carthage (1927-1928). Aumônier général du maquis des Ardennes, il fut déporté à Buchenwald en 1944, et est mort accidentellement en 1945. Il est l'auteur d'une trilogie publiée à Bruxelles (1939), aux éditions Durendal (*Faux appel*, *Le maître et son disciple*, *Le curé d'Ardengost*). Voir Jules-Louis TELLIER, *Introduction aux pages choisies de Léon Leloir*, Marchienne-au-Pont, Rendez-vous, [s. d.], p. 8-14

¹⁸ Désormais MSC.

¹⁹ Le livre fut d'abord publié en 1952 par Fayard, et ensuite par La Colombe en 1953, année où il obtint le prix Juteau-Duvigneaux (Académie française). Traductions : anglaise : *Mitsinari*, Londres, Staples Press, 1954 (rééd. Beacon Books, Odhams Press Ltd ; *Savage Papua*, New York, Dutton, 1954) ; espagnole : *Veintium anos con los Papues*, Barcelone, Labor, 1954 ; néerlandaise : *Mitsinari*, Haarlem-Anvers, Gottmer, 1954 ; danoise : *Mitsinari*, Copenhague, Reitzel, 1954 ; italienne : *Nel paese degli uccelli paradiso*, Milan, Massimo, 1956 (Collana Periscopio) ; norvégienne : *21 år blant kannibaler*, Stavanger, Stabenfeldt, 1958 ; allemande : *21 Jahre bei den Kannibalen*, Vienne-Munich, Herold, 1960.

qui fut refusé par Laffont ²⁰ ; et un autre, *Un Papou chez les Congolais*, issu d'une tournée exceptionnelle de conférences organisée au Congo à la fin de l'année 1957 par le Palais des Beaux-Arts de Bruxelles et *Connaissance du monde*, mais qui ne fut pas accepté par Fayard, sous prétexte que « les Français ne s'intéressent absolument pas au Congo belge » ²¹.

L'œuvre de Dupeyrat n'est toutefois pas considérée ici sous l'angle de la création, mais bien sous celui de sa dépendance par rapport à certains réseaux d'affiliation, ou en liaison avec les modèles acquis qui transforment l'idée missionnaire en idéologie, et se confondent avec quelques-uns des stéréotypes profondément inscrits dans la sensibilité chrétienne du XIX^e siècle ²² : le salut des âmes des païens déshérités ²³ ; la promotion d'une ecclésiologie intégrante ; l'implantation de l'Église visible ; le lien des images concrètes avec certains schèmes de pensée théologiques (l'Église interprétée comme corps mystique du Christ, celle du « peuple de Dieu ») ; le présupposé de l'impuissance de la nature humaine lorsqu'elle privée de la grâce, etc. Bref, c'est – si l'on ose dire ! – de « la position du missionnaire » dans son rapport avec la pensée traditionaliste qu'il sera principalement question.

Dupeyrat, « Papou honoraire »

André Dupeyrat est né le 8 mars 1902 à Cherbourg, où il a accompli une partie de ses humanités, à l'Institut Saint-Paul. Sa vocation s'éveilla fin 1914, au contact du curé de sa paroisse, celui-là même qui donna une ultime bénédiction à Ernest Psichari partant pour le front : le fait ne serait pas digne d'être noté si Dupeyrat lui-même n'avait pas cru nécessaire de rappeler cette espèce de cousinage mystique avec le défenseur, en terre africaine, de la France de saint Louis ²⁴. L'appel de la mission fut ensuite renforcé par les encouragements de François de la Noë, neveu par sa mère de Monseigneur Alain de Boismenu, évêque de Papouasie, dont il devait plus tard rédiger la biographie ²⁵. C'est lui qui l'engagea à rejoindre la congrégation des missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun. Cette dernière ayant été expulsée de France en 1903, Dupeyrat dut partir pour la Suisse où les pères avaient établi leur école apostolique. Il passa trois ans à Fribourg avant d'accomplir son service militaire et, en septembre 1920, rejoignit le noviciat des missionnaires du Sacré-Cœur à la Bétheline, près de Marseille.

À partir de 1921, il s'est partagé entre la France et Fribourg, où il accomplit ses études de philosophie, puis de théologie. Ordonné prêtre le 12 août 1928, il partit pour

²⁰ 21 octobre 1959 (MSC).

²¹ Les éditions Fayard à Dupeyrat, 1^{er} décembre 1958 (MSC).

²² Pour l'étude des modèles acquis dans les pays d'origine, voir Jean-Claude BAUMONT, Jacques GADILLE et Xavier DE MONCLOS, « L'exportation des modèles du christianisme français à l'époque contemporaine. Pour une nouvelle problématique de l'histoire missionnaire », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 170, 1977, p. 12-13 et suiv.

²³ Louis CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, Beauchesne, 1912.

²⁴ André DUPEYRAT, *21 ans chez les Papous*, Paris, La Colombe, 1952.

²⁵ André DUPEYRAT et François DE LA NOË, *Sainteté au naturel. Alain de Boismenu, évêque des Papous, vu à travers ses lettres*, Paris, Fayard, 1958 (Bibliothèque Ecclesia, 49).

la Papouasie en octobre 1929, où il séjourna une première fois, dans les montagnes centrales, jusqu'en 1935. Après un bref séjour en France, il retourna en Nouvelle-Guinée de 1936 à 1950 ; mais, la mission ayant été durement touchée par l'invasion japonaise lors de la Deuxième Guerre mondiale, Dupeyrat fut rappelé au pays pour y mener une carrière de conférencier destinée à mieux faire connaître l'action des missionnaires français dans cette région du monde.

Commence alors une activité de propagandiste, qui se traduit par de nombreuses tournées en Australie, aux États-Unis, en France, mais aussi au Canada, et en Belgique. Devenu conférencier et cinéaste, il participa à la deuxième tournée d'*Exploration du monde* en 1956-1957 et, à ce titre, présenta notamment à Bruxelles le film *À chacun son paradis*, un montage de vues réalisées par différents explorateurs (Pierre-Dominique Gaisseau, Francis Mazières, Isy-Schwartz, etc.) sous la direction de Luciano Emmer et de Robert Enrico.

Il faisait partie de nombreuses associations, comme la *Société des gens de lettres de France* ; l'*Association des écrivains catholiques* ; le comité directeur de la *Société des explorateurs et voyageurs français*, qui éditait des *Cahiers des explorateurs* auxquels il a collaboré ; le club *Connaissance du monde* fondé en 1961 par Jean Raspail. Il fut aussi, sur proposition d'André Malraux, nommé chevalier de la Légion d'honneur : la Croix lui fut remise le 24 mai 1961, en présence de Maurice Herzog, alors haut commissaire à la Jeunesse et aux Sports.

Pour conclure ce parcours biographique, signalons que Dupeyrat avait des curiosités méritoires en matière ethnographique. Dans ce domaine, son information n'est pas négligeable : il n'ignorait pas, par exemple, les travaux du meilleur spécialiste des questions mélanésiennes, Bronislaw Malinowski, anthropologue des Trobriands et auteur d'un livre mythique, *Argonauts of the Western Pacific* (1932).

Dupeyrat a également participé aux travaux de la réputée *Société des Océanistes*, dont le siège se trouve au Musée de l'Homme à Paris, et y a présenté des conférences sur des sujets comme la répartition des groupes ethniques en Papouasie. Les archives de la Maison provinciale des missionnaires d'Issoudun conservent par ailleurs de nombreuses notes de Dupeyrat sur toutes sortes de questions relevant de l'ethnographie culturelle. Enfin, il a prêté son concours aux activités du Centre international d'étude ethnographique de *La Maison dans le Monde*, dont le siège était installé aux Musées royaux d'art et d'histoire à Bruxelles, et qui a publié de lui un mémoire sur la diversité de la maison papoue ²⁶.

L'île des « méchantes gens »

L'évangélisation de la Nouvelle-Guinée ne constitue qu'un épisode de l'important effort de reconquête d'une Église de France engagée dans la lutte contre un monde hostile gangrené par la révolution et le capitalisme moderne, et désireuse de s'engager dans un vaste effort de réimplantation extra-européen. Ce mouvement, couronné par les grandes chartes pontificales d'action missionnaire que furent les encycliques

²⁶ « L'étonnante diversité des styles de la maison papoue », dans *Aspects de la Maison dans le Monde*, Bruxelles, Centre international d'étude ethnographique de la Maison dans le Monde, [s.d.], p. 38-79.

Maximum illud de Benoît xv (1919) et *Rerum ecclesiae* de Pie xi (1926), a inspiré, au xix^e siècle et pendant une bonne partie du xx^e, une véritable « geste missionnaire », qui s'est diffusée dans une rumeur d'épopée dans une grande partie du Pacifique ²⁷. On rappellera que, dans un bref du 20 mai 1833, le pape Grégoire xvi avait divisé l'Océanie en deux immenses espaces dont l'administration religieuse avait été confiée à deux vicariats apostoliques : l'oriental, attribué aux picpiciens évangélistes des Gambier (1834), de Tahiti (1836) et des Marquises (1838) ; l'occidental aux maristes. Ces derniers abordèrent les rivages de Wallis et Futuna en 1837. Ils atteignirent la Nouvelle-Zélande en 1838, les Fidji en 1844, pour s'installer ensuite dans l'Archipel des Navigateurs (autre nom des Samoa) et, enfin en Nouvelle-Calédonie en 1843 ²⁸. Les difficultés que durent affronter ces pionniers – éparpillement des populations sur de longues distances ; « *First Contact* » ²⁹ avec des sociétés très hiérarchisées et xénophobes – ont rendu leur entreprise particulièrement difficile. En effet, la Nouvelle-Guinée est non seulement restée presque inconnue jusqu'au milieu du xix^e siècle, mais elle a toujours souffert d'une désastreuse réputation : l'historien des missions Georges Goyau, auteur d'une étude sur *Le Christ chez les Papous* rapporte que sur une carte du xviii^e siècle, elle portait la mention, traduite de l'espagnol : « Isle des maichantes gens » (*Isla de las malas gentes*) ³⁰, un stéréotype que l'explorateur William Dampier résumait de façon lapidaire :

Cet animal est très méchant
Quand on l'attaque, il se défend ³¹.

De fait, les Européens n'ont été que rarement bien accueillis dans les parages. Le charme que Bougainville et ses compagnons avaient cru découvrir à Tahiti, la « nouvelle Cythère », était absent de ses rivages inhospitaliers, constitués de mangroves suspectes abritant une faune dangereuse, et surveillées par des guerriers agressifs montés sur de véloces pirogues. Des épisodes dramatiques, comme l'assassinat, en 1845, de Monseigneur Jean-Baptiste Epalle sur le rivage même de l'île Isabelle, dans l'archipel des Salomon ³², ont évidemment paru donner quelque fondement au stéréotype des

²⁷ Jacques GADILLE et Jean-François ZORN, « Les missions chrétiennes en Afrique, Asie, Australasie et Océanie », dans Jacques GADILLE et Jean-Marie MAYEUR (éd.), *Histoire du christianisme*, vol. 11 : *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne 1830-1914*, Paris, Desclée, 1995, p. 1089-1111.

²⁸ Yannick ESSERTEL, *L'aventure missionnaire lyonnaise, 1815-1962*, Paris, Cerf, 2001 ; Antoine MONFAT, *Les Samoa ou archipel des navigateurs. Étude historique et religieuse*, Lyon, Librairie générale catholique et classique, 1890 ; J. DARNAND, *Aux îles Samoa. La forêt qui s'illumine*, Paris-Lyon, Vitte, 1934 ; Jean-Paul FAIVRE, *L'expansion française dans le Pacifique de 1800 à 1842*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1953 ; Georges DELBOS, *L'Église catholique en Nouvelle-Calédonie. Un siècle et demi d'histoire*, Paris, Desclée, 1993.

²⁹ Bob CONNOLLY et Robin ANDERSON, *Premier Contact. Les Papous découvrent les blancs* (trad. R. CREVIER), Paris, Gallimard, 1989.

³⁰ Georges GOYAU, *Le Christ chez les Papous*, Paris, Beauchesne, 1938, p. 18.

³¹ Cité par André DUPEYRAT, « Contacts papous », dans *Actualité littéraire*, n° 15, août 1955, p. 14-17.

³² François LAURENT, *Un drame apostolique aux îles Salomon*, Louvain, 1931 (Xaveriana, 95), p. 5.

« méchantes gens », renforcé par les connotations relatives à la noirceur qu'impliquent les termes de Mélanésien et de « Nouvelle Guinée ». Le cliché a eu la vie dure, comme le montre la presse à sensation du temps de Dupeyrat : *Paradis des oiseaux et enfer des serpents, l'île des méchantes gens reste la plus sauvage du globe* ³³. Si l'on ajoute à cette tare rédhitoire un système social fondé sur une éthique très relâchée sur le plan sexuel ³⁴, on peut comprendre la question posée en 1928 par un des participants aux fameuses *Semaines de missiologie* de Louvain : « ont-ils une âme ? ». La réponse était nuancée : certes, ce sont des hommes, nos frères en humanité, mais malheureusement enclins à des pratiques sociales inadmissibles, comme l'infanticide et l'anthropophagie ³⁵. L'exploration et la pénétration de l'espace mélanésien par les missionnaires fut donc une opération hasardeuse et de longue haleine, dont l'épopée a été décrite par Dupeyrat dans ce monument du « christianisme exotique » qu'est son *Histoire de la mission de Papouasie* ³⁶, qui parut en 1935 : couronné par l'Académie française, l'ouvrage reçut la chaleureuse approbation du cardinal Pacelli, futur Pie XII ³⁷.

Après un temps d'arrêt, la mission française ne prit vraiment son essor qu'à la fin du siècle, après son débarquement sur l'île de Yule, dans le Golfe de Papouasie. C'est là que son fondateur, le Savoyard Henri Verjus (1860-1892) ³⁸, installa un poste central, nommé Port-Léon, en hommage à Léon XIII. L'expansion de la communauté, confiée à partir de 1881 à la congrégation du Sacré-Cœur d'Issoudun, se confondit désormais avec l'installation progressive et la consolidation de nombreuses stations, principales et secondaires, à l'intérieur de la « Grande île » sur tout le territoire compris entre la côte bordant la Mer de Corail et la chaîne de montagnes centrale que domine le Mont Edwards ; un espace immense peuplé de nombreuses ethnies parlant souvent des langues différentes. Cette entreprise gigantesque s'est accompagnée d'une activité harassante sur le terrain.

Globalement, de notre point de vue, une particularité majeure caractérise l'évangélisation française de la Nouvelle-Guinée, et n'a sans doute pas été sans conséquence sur la perception que se faisait Dupeyrat de la mission ; le fait que, dans ces régions, l'évangélisation n'est pas allée de pair avec la colonisation. Si les missionnaires français ont eu maille à partir avec la puissante London Missionary

³³ Pascal THURRE, « Papouasie, ultime bastion du cannibalisme », dans *Pour tous. Hebdomadaire illustré suisse*, n° 9, 26 février 1957.

³⁴ Reo Franklin FORTUNE, *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique* (1932), Paris, Maspéro, 1972, p. 107 ; Paul SIMPELAERE, *Chez les Asmat. Papous de Nouvelle-Guinée occidentale (Irian Jaya). Esquisses, parallèles, souvenirs*, Tielt, Lannoo, 1983, p. 9.

³⁵ P. COURTAIS, « L'âme mélanésienne », dans *L'âme des peuples à évangéliser. Compte rendu de la sixième semaine de missiologie de Louvain (1928)*, Louvain, Museum Lessianum (Section missiologique, 6), p. 88-102.

³⁶ *Papouasie. Histoire de la mission (1885-1935)*, Paris, Dillen-Archiconfrérie d'Issoudun, 1933-1935.

³⁷ Lettre originale de Pacelli à Dupeyrat, 15 mars 1936 (MSC).

³⁸ Sur ce personnage, voir André DUPEYRAT, *Le premier apôtre des Papous. Monseigneur Henry Verjus*, Louvain, 1937 (Xaveriana, 165).

Society, ils n'ont pas eu, comme en Nouvelle-Calédonie par exemple, à entretenir des rapports souvent problématiques avec l'autorité coloniale française et républicaine ³⁹. Comme l'affirmait Monseigneur de Boismenu, la Papouasie était – du moins à l'époque – une terre sans perspective économique réelle, une terre faite « pour les poètes et les hommes d'action que pousse un grand idéal » ; « le commerce et l'industrie ne sauraient pénétrer ces régions de la prière, du rêve et de la mort » ⁴⁰.

C'est peut-être ce qui explique la tentation à laquelle furent exposés les pères – comme ç'avait été autrefois le cas des jésuites au Paraguay – d'installer sur place des réductions insulaires, voire d'authentiques théocraties ⁴¹, dans un pays qui fut parfois appelé « le royaume des missionnaires » ⁴².

L'amont idéologique et littéraire

L'impulsion première de la production missionnaire de Dupeyrat est à chercher dans les modèles acquis au sein de la congrégation d'Issoudun, fondée en 1854 – sous l'heureux signe de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, assure l'auteur de *l'Histoire de la mission* ⁴³ – par l'abbé Jules Chevalier (né en 1824), dans l'intention de ramener à la pratique religieuse les gens du Berry. Les missionnaires issus du vivier d'Issoudun formaient, à n'en pas douter, une milice combattante défendant un christianisme très traditionnel, et même traditionaliste. Ils venaient souvent d'une sphère conservatrice émanée du catholicisme de l'Ouest, avec des attaches bretonnes ou vendéennes. L'origine lointaine de la mission trouve d'ailleurs ses racines dans le projet d'un gentilhomme du Finistère, Charles du Breil, marquis de Rays, qui ambitionnait, vers 1879, d'établir une colonie libre, française et catholique, nommée Fort-Breton, au sud de la Nouvelle-Irlande. L'affaire, embrouillée, avec des relents d'escroquerie, avorta, en raison, pensait le marquis, de machinations ténébreuses tramées par la République française et la franc-maçonnerie contre une œuvre catholique et « sociale » ⁴⁴, mais déboucha, comme on l'a vu, en 1881 sur une intervention du Saint-Siège, qui prit le relais. Dans le noyau primitif de l'entreprise apparaît donc déjà un contexte tendu, où s'affrontent « les deux France » : républicaine et laïque, cléricale et réactionnaire.

³⁹ Michel REUILLARD, « Saint-simonisme et colonisation. La politique indigène du gouverneur Guillain en Nouvelle-Calédonie, 1862-1870 », dans *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*, n° 79, 1992, p. 475-515.

⁴⁰ Cité par Georges GOYAU, *Le Christ chez les Papous*, op. cit., p. 9.

⁴¹ Frédéric ANGLEVIEL, « Les Mélanésien et la mission mariste en Nouvelle-Calédonie (1843-1946) », dans *Naître et grandir en église. Le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme hors d'Europe*, Lyon, Université Jean Moulin Lyon III, 1987, p. 89 ; ID., *Les missions à Wallis et Futuna au XIX^e siècle*, Bordeaux-Talence, Centre de recherche des espaces tropicaux, 1994 (Îles et archipels), p. 150-151 ; Yannick ESSERTEL, *L'aventure missionnaire lyonnaise*, op. cit., p. 225. La problématique a fait l'objet de l'étude d'ensemble de Claire LAUX, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud ?*, Paris, L'Harmattan, 2000.

⁴² Jacques et Paule VILLEMOT, *La Nouvelle-Guinée. 700.000 Papous, survivants de la Préhistoire*, Verviers-Paris, Gérard-Inter, 1964, p. 35.

⁴³ André DUPEYRAT, *Papouasie. Histoire de la mission*, op. cit., p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 38.

La famille de l'évêque de Papouasie, Monseigneur Alain-Marie Guynot de Boismenu venait d'une famille arborant sur son blason des armes « De gueules, à trois merlettes d'argent, deux et une, au chef d'or »⁴⁵, et fut, pour cette raison, surnommé « l'aristocrate de Dieu ». Intronisé « chevalier du Sacré-Cœur » le 17 juin 1887, il fut aussi le premier évêque français à recevoir la consécration dans la basilique de Montmartre, le 18 mars 1900. Dans une de ses lettres pastorales (mars 1912), citée par Dupeyrat dans son livre *Briseurs de lances chez les Papous* (1964), il se présente lui-même comme faisant partie de « l'armée de Dieu », comme un soldat des « troupes coloniales que l'on met aux expéditions difficiles, aux postes ingrats et périlleux »⁴⁶. Le père Stanislas-Joseph Bachelier (1896-1962), né en pleine Vendée militaire, avait, lui, été éduqué dans l'esprit de la chouannerie, et rêvait d'alliance du trône et de l'autel : en Papouasie, il tenta de mettre l'art indigène au service du culte catholique, et construisit à Fané-les-Roses une sorte de « cathédrale papoue »⁴⁷. Le père Léon Bourjade (1889-1924) enfin, un ancien d'Arvord et un as de l'aviation militaire pendant la Grande Guerre, vouait à Thérèse de Lisieux un véritable culte ; il entretenait avec elle des colloques secrets, comme si elle vivait encore, et arborait le fanion du Sacré-Cœur sur son avion : il est mort en Nouvelle-Guinée, et repose à Port-Léon⁴⁸.

L'arrière-plan théologique de ce milieu sacerdotal prend manifestement racine dans la référence aux dévotions sensibles qu'incarne l'emblème de la communauté, le Sacré-Cœur. On ne refera pas ici l'historique de cette dévotion, dont la pratique s'est, au XIX^e siècle, déroulée dans un halo politique ultra-conservateur qu'a matérialisé l'édification de la basilique de Montmartre, en expiation des « crimes » de la Commune de Paris⁴⁹. Mais il est clair que l'image du cœur sacré de Jésus, après avoir joué pendant toute la période révolutionnaire le rôle d'une icône de résistance, s'est identifiée ensuite avec une icône de reconquête, supposée favoriser la restauration morale de la France coupable. Après s'être répandue dans l'armée française pendant la Grande Guerre⁵⁰, elle soutenait ici l'entreprise de rédemption d'une terre perdue, livrée au Prince des Ténèbres, *In the Heart of Darkness*. Dans ce contexte, Dupeyrat se décrivait lui-même comme un soldat de la Légion étrangère... du Christ⁵¹, et son discours accueillait quelques thèmes qui font figure de lieux communs dans la théologie

⁴⁵ Georges DELBOS, *Un évêque chez les Papous. Alain de Boismenu*, Paris, Fayard, 1996, p. 21.

⁴⁶ André DUPEYRAT, *Briseurs de lances chez les Papous*, Paris, Michel, 1964, p. 167-168.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104, 138.

⁴⁸ André GIRARD, *Un ancien d'Arvord, le père Léon Bourjade (1889-1924), pilote et missionnaire de légende*, Bourges, Dusset, 1970.

⁴⁹ Jacques BENOIST, *Le Sacré-Cœur de Montmartre. Spiritualité, art et politique (1870-1923)*, Paris, Éditions ouvrières, 1992 ; Raymond JONAS, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, University of California Press, 2000 ; Jacques MARX, *Le péché de la France. Surnaturel et politique au XIX^e siècle*, Bruxelles, Espace de libertés, 2005.

⁵⁰ Annette BECKER, *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, Colin, 1994, p. 77-86 ; Alain DENIZOT, *Le Sacré-Cœur et la Grande Guerre*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1994.

⁵¹ André DUPEYRAT, *21 ans chez les Papous, op. cit.*, 1952, p. 97.

du XIX^e siècle, en particulier l'image d'un monde païen identifié avec « l'Empire de Satan », engagé dans une guerre sans merci contre les hommes de Dieu. Les religions non chrétiennes étaient présentées comme une parodie du culte dû au vrai Dieu, ou comme un hommage rendu à Satan, qui résiste farouchement à l'évangélisation avec l'aide des sorciers et des féticheurs. C'est la raison pour laquelle le père Joseph-Marie Chabot (1873-1940), surnommé « le sanglier de Kouni », arrivé en Papouasie en 1900, dédia le poste d'Oba-Oba à saint Michel, l'archange qui terrasse le démon⁵², et fit inaugurer, dans la *Yesou koufouna* (la « maison de Jésus »), une cloche portant le nom « Marie-Adélaïde du Sacré-Cœur »⁵³. La prise de possession du terrain au détriment des sorciers supposait en effet une implantation marquée de l'église *visible*. Tout un chapitre de *21 ans chez les Papous* est consacré à la sorcellerie : Dupeyrat mentionne en particulier une des réalités banales de l'action évangélisatrice, le fait que les missionnaires devaient posséder des compétences médicales leur permettant d'entrer en compétition avec les sorciers locaux⁵⁴. C'est l'occasion pour lui de conclure à l'existence, en Nouvelle-Guinée, de forces mystérieuses, plus actives, plus perceptibles qu'ailleurs, et d'affirmer sa croyance à la présence de Satan dans le monde : dans ce pays « où règne le paganisme le plus radical et les plus grossier », le Prince des Ténèbres a tout loisir de sévir plus ouvertement qu'ailleurs⁵⁵.

Autre ancrage dans la théologie du XIX^e siècle, la référence au thème de la réversibilité des peines et des mérites, dont Dupeyrat trouve légitimation dans l'existence même de Thérèse de Lisieux, morte à vingt-trois ans, patronne universelle des missionnaires, pour lesquels elle aurait, pense-t-il, voulu acquérir des mérites⁵⁶.

Une dominante mystique semble donc imprégner toute l'aventure missionnaire française en Papouasie. Un Carmel fut en effet établi à Koubouna (qui reçut plus tard le nom symbolique de *Florival*), dont la première responsable fut la mère Marie-Thérèse Noblet (1889-1930), supérieure de la congrégation des « Ancelles de Papouasie ». Elle avait obtenu la révélation de son statut de victime, ainsi que les stigmates, en 1913, en même temps qu'elle subissait les assauts du Démon. Elle fut amenée en Papouasie par Monseigneur de Boismenu en 1921 : sa présence sur ces terres lointaines entraîne inévitablement un questionnement sur le rôle joué par les contemplatifs dans l'histoire de la mission. Il semble que les missionnaires d'Issoudun aient conçu la Papouasie comme un isolat, une sorte de laboratoire spirituel, tolérant l'échec relatif : en Nouvelle-Guinée, une présence constante, des efforts surhumains n'ont abouti finalement qu'à des résultats très limités. Mais la légitimation théologique vient ensuite : une seule âme sauvée vaut le déplacement !

La production littéraire de Dupeyrat est manifestement le résultat d'une commande, et son caractère propagandiste est patent. Mais ceci n'exclut évidemment pas des qualités littéraires réelles. La correspondance du père révèle d'ailleurs une tension entre lui et ses supérieurs : après qu'il ait passé plusieurs années en Europe, il

⁵² André DUPEYRAT, *Chabot, sanglier de Kouni*, Paris, La Colombe, 1954, p. 76.

⁵³ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁴ Claire LAUX, *Les théocraties missionnaires*, *op. cit.*, p. 58-59 ; Frédéric ANGLEVIEL, *Les Mélanésiens et la mission mariste*, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁶ André DUPEYRAT, *21 ans chez les Papous*, *op. cit.*, p. 138.

lui est reproché d'avoir, en quelque sorte, « perdu le sens de la mission ». On le presse de retourner en Nouvelle-Guinée, ce qu'il ne fait pas. En d'autres termes, l'objet même de la mission devient le prétexte d'un discours autonome, où Dupeyrat rejoint, quelque part (notamment dans ses développements sur le rôle de Satan), la grande tradition apologétique de la littérature française. Le succès littéraire transforme le père en conférencier un peu mondain – il se décrit lui-même comme un « Papou honoraire » – maniant la plume et la caméra, livrant des textes à des périodiques à grand tirage : *Paris Match*, *Lectures pour tous*, *Le Figaro littéraire*. Un condensé sensationnaliste des aventures de l'auteur face aux sorciers de Papouasie, par exemple, a paru dans *Lectures pour tous* ⁵⁷.

Il est donc indubitable que le talent d'écrivain de Dupeyrat lui a permis de déborder largement du cadre religieux, en touchant le grand public par des textes où prévalent l'anecdotique et le pittoresque, et qui n'ont pu manquer d'influencer la perception de la Nouvelle-Guinée par les lecteurs. L'ensemble de sa production trouve place dans un ensemble assez diffus, mais qu'on peut quand même considérer comme un réseau à plusieurs étages : il y a, certes, le circuit spécifiquement éditorial, c'est-à-dire les grandes maisons d'édition françaises (Fayard, Albin Michel) et étrangères (MacGibbon and Kee) ; le circuit journalistique ; les revues à grand tirage ; et, bien entendu, tout ce qui tourne autour des séances d'*Exploration du monde*.

Mais, bien entendu, l'identification spécifiquement littéraire de l'écrivain-missionnaire doit surtout être appréciée du point de vue de son insertion dans la grande production littéraire catholique du temps, sous l'autorité de quelques garants illustres ou connus qui ont joué le rôle d'instances de légitimation. De ce point de vue, Dupeyrat appartient encore à la génération de la « renaissance littéraire » catholique, celle d'Henri Bremond, de Jean Calvet, de Louis le Cardonnell et de Serge Barrault, qui fit sa connaissance à l'Université de Fribourg, et qui lui a consacré la seule étude biographique de quelque importance que nous possédions ⁵⁸. En lisant la page, effectivement magnifique, que Dupeyrat consacre, dans son grand livre *Papouasie. Histoire de la mission*, aux oiseaux de la Nouvelle-Guinée ⁵⁹, et particulièrement aux fameux « oiseaux de Paradis », l'auteur du *Grand portail des morts* n'hésite pas à invoquer la haute tradition du *Génie du christianisme* :

Plus réellement que Pierre Loti par le ton, le père André Dupeyrat est fils de Chateaubriand. C'est l'accent retrouvé, l'accent profond et discret d'admiration et d'amour pour la Création et le Créateur. Filiation glorieuse à la louange du grand romantique et des Missionnaires du Sacré-Cœur. Les pays sauvages vont-ils chanter leur beauté propre par la bouche des missionnaires ? La chaîne d'or de la tradition

⁵⁷ André DUPEYRAT, « Face aux sorciers du Diable », dans *Lectures pour tous*, n° 133, janvier 1965, p. 58-68.

⁵⁸ Serge BARRAULT, « Écrivains chrétiens d'aujourd'hui. André Dupeyrat », dans *Messenger catholique romand*, 1963, p. 49-54. À compléter par la notice d'Antoine FOURNIER (MSC), « Vingt et un ans chez les Papous. Le père André Dupeyrat, MSC (1902-1982) », dans *Annales d'Issoudun*, avril 1983, p. 123-125.

⁵⁹ André DUPEYRAT, *Papouasie. Histoire de la mission*, op. cit., p. 15.

exotique, ayant traversé la littérature française du XIX^e siècle, brille aujourd'hui entre les mains des apôtres ⁶⁰.

On peut toutefois estimer que le succès exceptionnel de *21 ans chez les Papous* a principalement bénéficié d'une promotion dynamique due à l'intervention de son préfacier, Paul Claudel, qui semble s'être passionné pour la tâche entreprise par les missionnaires de Papouasie. D'après le témoignage de Georges Goyau ⁶¹, Claudel aurait rencontré Dupeyrat au milieu d'un groupe de missionnaires en 1929, à bord d'un paquebot français qui amenait l'écrivain au Japon. La rencontre aurait laissé, aux dires de Pierre-Paul Claudel, une trace profonde dans l'esprit de son père ⁶², comme le confirme d'ailleurs l'allocution que l'auteur de *Corona Benignitatis Anni Dei* prononça à l'occasion d'une célébration de la Mission de Papouasie en 1947, qui lui fournit le prétexte d'une belle méditation sur le Psaume XXIII, celui de la « conquête catholique », où David offre à Yahvé la terre dans toute sa plénitude et son peuplement ⁶³. Dans le douzième chapitre de *21 ans chez les Papous*, qui porte le titre « Hommage papou à Paul Claudel », Dupeyrat fait état du réconfort moral que la lecture du poète lui apporta dans la solitude des immensités sauvages et de la réponse que lui valut, sur une lettre à en-tête de l'ambassade de France à Washington (3 mars 1932) reproduite dans le livre, sa profession de foi claudélienne. Claudel y explicitait sa conception de la Chrétienté identifiée au corps du Christ, qui n'exclut pas les hommes obscurs, les « pauvres sauvages » abandonnés sur une terre « oubliée » ⁶⁴. En contrepartie de cette magnifique déclaration d'allégeance, Dupeyrat rendit un jour visite à l'écrivain, devenu très âgé, qui lui aurait confié son émotion à la pensée de la tâche apostolique accomplie par les missionnaires d'Issoudun ⁶⁵.

La préface de Claudel est surtout intéressante au regard des problèmes théologiques qu'elle suggère, puisqu'en parlant d'une épopée, non du *Paradis perdu*, mais de « l'humanité perdue », l'écrivain débouchait sur le dilemme central des relations entre la mission et les non-chrétiens : l'impuissance de la nature humaine sans la grâce, un présupposé omniprésent de la littérature missionnaire classique. Claudel avait été très impressionné par les dernières pages, « ruisselantes d'une horreur sans nom », du chapitre XXVI (« Moloch papou ») où Dupeyrat évoquait une des coutumes les plus révoltantes de la société mélanésienne : le meurtre du premier-né, sacrifié par sa mère au profit d'un porcelet qu'elle allaite en lieu et place de son enfant. La conclusion de Claudel faisait apparaître un des axes majeurs traversant toute la problématique missionnaire : le monde primitif vu comme *une succursale de l'enfer*... le royaume de Satan. Dans le livre de Dupeyrat, la métaphore s'alourdissait de tout le poids de négativité suggéré par l'image d'un pays malsain défendu par des marécages infranchissables, sorte de fosse d'abjection où vivent des peuplades

⁶⁰ Serge BARRAULT, texte non identifié (MSC), p. 9.

⁶¹ Georges GOYAU, *Le Christ chez les Papous*, *op. cit.*, p. 131-132.

⁶² Lettre à Dupeyrat de Pierre-Paul Claudel, datée du 16 décembre 1961 (MSC).

⁶³ Paul CLAUDEL, « La mission de Papouasie », dans *Annales de Notre-Dame du Sacré-Cœur*, Issoudun, mars-avril 1948, p. 51-52.

⁶⁴ André DUPEYRAT, *21 ans chez les Papous*, *op. cit.*, p. 89-90.

⁶⁵ André DUPEYRAT, « Mon ultime visite à Paul Claudel », dans *Ecclesia*, février 1961.

réduites par la misère et l'ignorance au degré le plus bas, sorte de « tache noire sur la carte catholique » de l'univers. À cet égard, la dénonciation des illusions de Jean-Jacques Rousseau est d'ailleurs un des *leitmotive* de l'œuvre : l'auteur de *Jours de fête chez les Papous* écrit :

Car n'en déplaise à Jean-Jacques, ils [les Papous] sont malheureux. Il faut avoir intimement vécu avec eux pendant de longues années pour s'en apercevoir, car le Papou, comme d'autres « sauvages », cache volontiers ses sentiments sous un bon sourire d'enfant, selon l'expression consacrée, ou sous les apparences d'une stupidité volontaire et bien jouée. Sa misère ne provient pas tellement du manque presque total des aménités de la vie matérielle des « civilisés ». Elle est surtout causée par la rigueur de ce désert moral dans lequel il s'agite ; le Papou ne connaît pas l'amour ; il ne vit que dans la crainte, crainte du voisin toujours ennemi ; des sorciers, des tabous innombrables : crainte des esprits de la brousse qui, comme elle, sont partout et sont tous mauvais ; crainte surtout des âmes des morts qui ne cherchent qu'à se venger des vivants, dont elles sont haineusement jalouses ⁶⁶.

Bien entendu, dans ce jugement, il faut prendre en compte la part de rhétorique : il s'agit *aussi* de mettre en évidence la contrepartie que représente la transformation radicale opérée par le baptême. À l'horizon du texte se donne à lire, dans une perspective très proche de Chateaubriand, qui, lui aussi, montrait les missionnaires mus par la compassion à l'égard des âmes gémissant dans l'idolâtrie, la légitimation essentielle de la stratégie missionnaire d'ensemble : la nécessité de relever nos frères en humanité, plongés par les suites du péché dans un état de dégradation absolue.

Ce thème est central dans toute la production du père. Dans *Chabot, sanglier de Kouni*, il est explicitement affirmé que la nature humaine, corrompue dès l'origine, ne peut tomber que dans la pire dégradation si elle est abandonnée à elle-même ⁶⁷. Il en résulte un inventaire, particulièrement horrible, de toute une série de pratiques socio-culturelles effrayantes : meurtre organisé des vieillards devenus à charge de la communauté ; mutilations volontaires des veuves qui manifestent leur deuil en se coupant les phalanges des doigts ; utilisation comme boissons de liquides provenant de cadavres ou de crânes en voie de décomposition ⁶⁸. La description du massacre des porcs, en particulier, est insoutenable, en raison de la coutume qui consistait, dans certains villages, à récolter les os conservés des défunts et les crânes familiaux, que l'on trempait dans le sang des bêtes sacrifiées ⁶⁹...

L'enchanteur chrétien

Les récits de Dupeyrat confirment le statut de son auteur, celui de « missionnaire lettré », nourri de références classiques et modernes, habile à encadrer l'évocation des péripéties de son aventure papoue de citations choisies. Alors que, dans *21 ans chez les Papous*, on le voit gravir et dévaler les pentes désespérément abruptes de Nouvelle-

⁶⁶ André DUPEYRAT, « Au pays de Papouasie », dans *Nouvelles littéraires*, 4 février 1954, p. 4.

⁶⁷ André DUPEYRAT, *Chabot, sanglier de Kouni*, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁸ André DUPEYRAT, *21 ans chez les Papous*, *op. cit.*, p. 200.

⁶⁹ André DUPEYRAT, *Jours de fête chez les Papous*, Paris, La Colombe-Vieux Colombier, 1954, p. 154-157.

Guinée – exercice assez mécanique imposé par une topographie décourageante –, il emprunte à Louis Le Cardonnel une description ironique des Corybantes, « qui, repues de vin, vont roulant par les pentes, ou par les chemins, titubant »⁷⁰ ! Dans *La bête et le Papou*, curieux bestiaire aux visées théologiques, que lui a inspiré la mythologie locale, dominée par un obscur sentiment de solidarité entre les animaux et les hommes, c'est à l'auteur du *Rosaire des joies* (1930), Marie Noël (1883-1967), qu'il fait référence en reproduisant, non sans une discrète allusion à Victor Hugo, un émouvant « Chant du crapaud »⁷¹ ; et, dans *Jours de fête chez les Papous*, il lui semble retrouver quelque chose des « répétitions enivrantes à la Péguy » dans les poèmes chantés d'un aède local nommé Koma Doubé Pio⁷². Tout ceci porte à la fois la marque d'une culture fleurie, et d'une belle santé, d'un humour robuste, parfois un peu troupier, qui n'exclut pas une sorte de distanciation dédouanant partiellement le texte des fadeurs de la littérature pieuse, comme le montrent ces vers cocasses : « La grâce que je vous souhaite / C'est de ne pas être papouète » !⁷³.

Dupeyrat – c'est clair – a beaucoup « romancé ». En effet, dans la préface de *21 ans chez les Papous*, l'historiographe des pères d'Issoudun reconnaît avoir mélangé les anecdotes, les scènes vécues et les épisodes, créé une synthèse exemplative. L'organisation romanesque du récit y est sans doute pour beaucoup : le livre comporte en effet une structure narrative préméditée qui en fait un authentique roman d'initiation, avec son couple central d'hommes de Dieu perdus dans les montagnes ; avec le narrateur lui-même, profane maladroit fraîchement débarqué d'Europe, et son mentor, un vétéran, le père Bachelier, surnommé « mon curé », rompu aux expédients de la tactique missionnaire, chargé d'initier le néophyte aux secrets de la forêt et de lui révéler le sens de son engagement⁷⁴. La narration cumule d'ailleurs les stéréotypes du roman d'aventures : les récits confrontent généralement un groupe infime de religieux aux masses humaines présentées, dans une vision indifférenciée, comme une « barbarie sauvage, vivante, hurlante, trépidante » ; ils comportent des dialogues en style direct et des monologues orientés présentant les aspects historiques de la mission, tandis que la prétention à l'authenticité se trouve encore renforcée par l'insertion dans le texte de vocables exotiques aux chantantes sonorités des îles : *di Babé Pé Tupélé* (qui est le nom de Dupeyrat en papou !), *Babé, Esé, Espiritu Sante* (« Au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit »). Dupeyrat est aussi doué pour les cadrages panoramiques, les visions d'ensemble, les spectacles de foule :

Les figures, barbouillées de peintures indigènes, rouges, jaunes, blanches, sont grimaçantes ; les yeux brillent féroce­ment sous leurs arcades profondes et la bouche grande ouverte, bouche de cannibale, qui paraît terrible et qui chante⁷⁵ !

Chaque chapitre prend habituellement prétexte d'une anecdote pour évoquer l'un ou l'autre aspect de la société papoue : ainsi, l'arrivée du courrier, apporté par un

⁷⁰ André DUPEYRAT, *21 ans chez les Papous*, *op. cit.*, p. 22.

⁷¹ *La bête et le Papou*, Paris, Albin Michel, 1962, p. 211.

⁷² André DUPEYRAT, *Jours de fête chez les Papous*, *op. cit.*, p. 119.

⁷³ André DUPEYRAT, « Au pays de Papouasie », *op. cit.*

⁷⁴ André DUPEYRAT, *21 ans chez les Papous*, *op. cit.*, p. 7.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 12.

homme de stature inhabituelle donne lieu aux explications du chapitre IX (« Poussière de races »), qui fait le point sur l'extrême diversité ethnique de la Grande Île. Quant à la mise en scène, elle tolère des effets savamment organisés, comme ce passage qui montre l'arrivée, avec des mois de retard, d'une citation à l'ordre du jour du père Bachelier, ancien héros de Verdun. Quel lecteur aurait pu rester insensible à l'icône montrant « Di Babé Pé Tupélé » épinglant, au nom du président de la République, sur la poitrine de « son curé » de chouan, la médaille militaire ? Une réflexion sur la guerre, la civilisation, le rôle du Christ emblématise la scène, digne d'orner un vitrail : le Christ est le Prince de la Paix ⁷⁶. C'est que l'attention portée par Dupeyrat aux problèmes d'écriture comporte presque toujours un arrière-plan philosophique ou théologique : dans l'introduction de *Jours de fête chez les Papous*, dont le contenu ethnographique porte sur la célébration de l'élément culturel le plus marquant de la vie en Papouasie, l'organisation de la Grande danse du *Gabé*, destinée à célébrer le porc, il se défend d'avoir voulu déguiser l'ethnographie « avec les falbalas du reportage » et se réclame d'une volonté de porter témoignage sur des hommes « inconnus » et donc, sur « l'homme, cet inconnu ». Mais ce qui frappe surtout, ce sont les descriptions, qui nimbent l'évocation des bruits, des odeurs et des saveurs de la jungle d'une *aura* spirituelle diffuse, ainsi qu'on le voit dans ce passage du cahier manuscrit relatant son expédition de 1938 :

Il a plu toute l'après-midi et la soirée. Les torrents sont grossis. La forêt s'égoutte, les grillons crissent sous les buissons. Il s'élève de cette terre un étrange rumeur. Les indigènes ont disparu. Et soudain je m'aperçois que cette rumeur est une plainte. L'immense plainte, déchirante, inquiétante de la terre papoue ⁷⁷.

Dupeyrat ne manque jamais d'évoquer son émerveillement devant le pays dont il a parcouru les vallées et les montagnes. Après de longues journées de grimpadés et de descentes dans la jungle, lorsqu'il découvre les hautes vallées, c'est l'aube des premiers jours de la Création qui se révèle à ses yeux, « telle que des grands peintres et poètes se l'imaginent sortant, complète, intacte, pure et puissante des mains du Créateur » ⁷⁸. Mais il parle aussi des marécages immenses des deltas, où pourrait « tout un Léviathan », une image biblique très présente sous sa plume. Elle inspire en particulier les observations qu'il a rassemblées, dans *La bête et le Papou*, sur les croyances locales relatives aux sauriens, qui ne seraient que les manifestations matérielles d'un « Esprit-Crocodile » supérieur et néfaste, dont les méfaits sont interprétés ici à la lumière de citations extraites du livre de *Job* (XLI). Le crocodile sert en outre de prétexte à un récit de conversion : Dupeyrat raconte l'histoire d'un homme qui avait volé un crucifix que l'on retrouva brisé en cinq morceaux. Son fils avait été mangé par un crocodile et, après avoir capturé la bête, on le retrouva lui aussi haché en cinq morceaux dans l'estomac de la bête. Suite à quoi le père se fit baptiser...

L'investissement du texte par les références scripturaires n'est pas négligeable. Dans *21 ans chez les Papous*, il est, entre autres, constaté que l'institution de l'*outamat* repose sur la pratique de l'endogamie sacrée, mais souffre aussi des exceptions qui

⁷⁶ *Ibid*, p. 95.

⁷⁷ 28 janvier 1938 (MSC).

⁷⁸ André DUPEYRAT, « Au pays de Papouasie », *op. cit.*

font songer aux paroles de la *Genèse* (vi, 11) : « Les fils de Dieu virent que les filles de l'homme étaient belles et ils en prirent pour femmes ». De même, la propension irrésistible des Papous à s'agglutiner autour des missionnaires, épiés en permanence et obligés de renoncer à toute intimité, lui rappelle les paroles du Christ aux apôtres, rapportées par Marc (vi, xxxi) : « Venez à l'écart avec moi et prenez un peu de repos ». Globalement, des antithèses très calculées présentent la Papouasie comme un monde de contrastes abritant toutes « les bêtes rampantes, glissantes, piquantes et suçantes qui puissent exister », mais vivant dans la profusion de la belle nature. Terre de poésie mais aussi de mort, où sévissent le cannibalisme, la chasse aux têtes, le parricide, l'infanticide, composantes diversifiées d'une dynamique sociale complexe fondée sur une violence dont l'interprétation pose encore problème aujourd'hui ⁷⁹.

Au total, les textes de Dupeyrat échappent donc difficilement aux reproches formulés par les théoriciens de la missiologie à l'égard de la littérature propagandiste et hagiographique issue du « romantisme missionnaire » du xix^e siècle. L'image de l'indigène, du Papou, en particulier, reste très tributaire d'une idéologie franchement paternaliste.

Le meilleur de Dupeyrat, finalement, c'est sans doute cette sensibilité poétique qui lui a fait observer que le pays des « méchantes gens » était finalement aussi celui qui possédait les oiseaux de paradis, les plus beaux du monde. Et il est aussi, probablement, dans une certaine attention portée à la tradition orale, dont on trouvera un bel exemple dans ce poème papou d'un aède local nommé Pio Koma Doubé :

La cigale de la forêt,
Ghélélé, a chanté
Un nuage sur le mont Goumé,

Un nuage l'a chapeauté
Ô mes fils et mes filles,
Descendez et voyez

L'ombre sur notre pays,
Cette ombre qui descend...
Pourrai-je jamais remonter ?

Trop vieux, suis épuisé,
Mon corps est trop faible,
Bien trop faible est devenu...

La cigale de la forêt,
Ghélélé, a chanté ⁸⁰.

Tout devient limpide, évidemment, si l'on sait que le *Ghélélé* est une grosse cigale qui, tous les soirs, à heure fixe, lorsque tombe le crépuscule, lance son chant strident annonçant la nuit. Ce nuage blanc qui vient recouvrir le mont Noir (*goumé*

⁷⁹ Simon J. HARRISON, *The Mask of War. Violence, Ritual and the Self in Melanesia*, Manchester, 1993 ; Philippe PELTIER, « Un art consommé : la chasse aux têtes dans la vallée du Sepik, Papouasie-Nouvelle-Guinée », dans *La mort n'en saura rien. Reliques d'Europe et d'Océanie*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1999, p. 49-58.

⁸⁰ André DUPEYRAT, *21 ans chez les Papous*, op. cit., p. 84-85.

veut dire « couleur de charbon ») suggère inévitablement les cheveux blancs de la vieillesse... En écoutant ce chant issu de « l'âge de la pierre », l'auteur de *21 ans chez les Papous* ne pouvait, dit-il, réprimer son émotion. Nous non plus, d'ailleurs, lorsque nous l'imaginons, en contre-jour, derrière sa machine à écrire, nous gratifiant de son lumineux sourire. Il fut, comme son illustre prédécesseur, un *enchanteur chrétien*.

Dynamiques institutionnelles, engagements individuels et œuvres littéraires

Les écrivains catholiques français dans l'Entre-deux-guerres

Hervé SERRY

À partir des années 1900-1910, de jeunes catholiques français, prétendants à la carrière littéraire, s'investissent dans la défense de l'Église. Ils estiment nécessaire de faire de leur vocation d'artiste une arme pour contribuer à un renouveau du catholicisme. Pour comprendre les raisons de ce mouvement, que ces protagonistes nommeront « renaissance littéraire catholique », il convient de reconstituer les logiques sociales qui accompagnent sa création ¹. En effet, le travail de ces intellectuels en devenir pour définir une esthétique fondée sur la religion se situe à l'entrecroisement de trois déterminants : la logique institutionnelle de l'Église – lieu de l'administration de la croyance catholique –, les ressorts de l'engagement individuel – la manière dont chaque individu combine les injonctions de l'Église et ses prétentions artistiques – et, enfin, le fonctionnement du champ littéraire, espace où s'élaborent les œuvres, leur réception par les pairs et le public et où la validité artistique est débattue et définie ².

Avant de considérer ces trois logiques, il importe de rappeler que le catholicisme, comme les autres religions, est un espace de lutte pour la définition de ce que doit être son dogme, sa pratique, ses représentants, sa philosophie, mais aussi sa politique. Depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, hiérarchisée autour de la centralité papale, l'Église, comme institution, est le produit de ces questions : Quelles doivent être la place sociale de la religion et celle des clercs ? Quels peuvent être leur rôle dans la

¹ Cet article reprend les lignes principales de mon ouvrage, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte, 2004 (L'espace de l'histoire).

² La question de l'adhésion religieuse, dont la conversion est une facette, participe de cette confrontation. Voir Frédéric GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, Paris, CNRS, 1998 et Cécile VANDERPELEN-DIAGRE, *Écrire en Belgique sous le regard de Dieu. La littérature belge dans l'Entre-deux-guerres*, Bruxelles, CEGES-Complexe, 2004.

société, leur rapport au temporel ? Convient-il qu'ils composent, et comment, avec ce que l'on peut nommer, un peu largement, la « modernité » ? Autant d'interrogations qui motivent ces luttes de définitions. En France, pour une large part, la figure de l'intellectuel catholique provient de la nécessité pour l'institution ecclésiastique d'exister socialement dans un contexte marqué par la montée en puissance de l'État républicain et laïque. La présence intellectuelle de l'Église devient une nécessité et un enjeu. L'investissement en direction de la presse grand public, avec le groupe de la Bonne presse – et son fleuron *La Croix* –, piloté par les assumptionnistes, est une manifestation de cette ambition inédite³. Cette présence est autant une stratégie ecclésiastique, collectivement produite, qu'un effet du travail de catholiques qui veulent exister comme intellectuels, simultanément dans l'Église et dans le champ intellectuel.

Toutefois, cette stratégie s'insère dans un contexte où l'« intellectuel » est une figure bannie du registre d'action de l'Église. L'autonomie critique qui préside à la naissance des intellectuels comme force sociale, conséquence d'un long processus, s'oppose à l'unicité d'une tradition indiscutable et à la soumission des laïcs aux clercs⁴. En outre, cette autonomie est incompatible avec le refus catholique – lié au courant intransigeant – d'admettre la République et la démocratie⁵. Cependant, des écrivains pourront incarner ce rôle d'« intellectuel » en s'affichant comme défenseurs de la culture classique – mise à mal par l'avènement du savant – et être, du point de vue clérical, les porteurs d'une spécialité, la littérature. Cette dernière est considérée par les autorités catholiques comme relativement inoffensive, à l'inverse de la philosophie, dont le pouvoir critique face au dogme est jugé supérieur. Comprendre l'engagement de plusieurs dizaines d'écrivains catholiques français au service de l'Église à partir de 1900-1910, puis l'ensemble des tentatives pour faire exister ce « renouveau catholique » jusqu'au début des années 1930, implique donc d'être attentif aux intersections entre ces deux espaces, intellectuel et religieux. C'est dans l'affrontement et la négociation entre les logiques du dogme et les logiques artistiques que pourront se développer les conditions de possibilités d'un engagement intellectuel catholique.

Ces frictions créatrices, qui forment le cœur de la « renaissance littéraire catholique », sont portées par trois revues destinées à être les fers de lance du mouvement, fédérant la publication de romans, d'anthologies et d'essais critiques, soit toute une effervescence intellectuelle, aujourd'hui partiellement oubliée, mais néanmoins vivace. Ces revues se nomment *Les Cahiers (de l'amitié de France,*

³ Jacqueline et Philippe GODFRIN, *Une Centrale de presse catholique : la Maison de la Bonne presse et ses publications*, Paris, PUF, 1965.

⁴ Christophe CHARLE, *Naissance des « intellectuels », 1880-1900*, Paris, Minuit, 1990 (Le sens commun) ; Étienne FOUILLOUX, « « Intellectuels catholiques » ? Réflexions sur une naissance différée », dans *Vingtième siècle*, n° 53, janvier-mars 1997, p. 13-24 ; Denis PELLETIER, « Le « silence » des intellectuels catholiques français », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 95, 2000, p. 289-304.

⁵ Émile POULAT, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, [Paris], Casterman, 1977 (Religion et sociétés) ; Jean-Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Colin, 1980 (Collection U. Série histoire contemporaine).

1907-1914), *Les Lettres* (1913-1931) et *Vigile* (1930-1933). Certes, des moments fondateurs servent de généalogie : Chateaubriand et son *Génie du Christianisme* (1802), l'abbé Félicité de Lamennais et ses disciples qui, autour de 1830, manifestent la nécessité d'une pensée catholique vivante et en phase avec son temps, ou encore Louis Veuillot, dont le journal *L'Univers*, façonne, à partir de 1840, l'esquisse d'un engagement intellectuel laïque au nom du catholicisme. Il faut cependant attendre la décennie qui suit le changement de siècle, après le moment positiviste, alors que la République laïque consolide sa légitimité, pour que, pour la première fois, des écrivains catholiques se regroupent autour d'un programme d'action esthétique-politique. L'origine de ce programme se situe aux confluent d'un contexte ecclésial particulier et des transformations profondes que le champ intellectuel français connaît alors. Les forces à l'œuvre dans chacun de ces espaces conditionnent les tensions nées de cette double logique, celle du dogme qui tend à soumettre, et celle de la création littéraire guidée par la volonté d'autonomisation de l'écrivain au service de son art ⁶.

Une littérature catholique à la faveur d'un contexte ecclésial singulier

On le sait, le pouvoir social de l'Église catholique de France décline tout au long du XIX^e siècle ⁷. À la croisée d'une sécularisation et d'une laïcisation de la société, ce phénomène s'accompagne, spécialement à partir de 1880, d'une montée en puissance des laïcs dans le travail pastoral ⁸. Le catholicisme social lancé par le pape Léon XIII dans les années 1890, impliquant une attention nouvelle de l'Église au monde du travail et aux questions sociales, et dont l'importance se développe encore en 1907 avec le lancement de l'Action catholique – un schéma organisateur des œuvres du catholicisme social –, procure progressivement aux laïcs un espace nouveau d'intervention aux côtés des clercs. Cette réalité diffuse, mais dont l'essor est très net dans les années 1920, constitue une véritable possibilité pour des laïcs de s'arroger un rôle plus grand en tant que catholiques. Pour l'Église, elle représente l'opportunité de reporter sur les laïcs une part des actions que des clercs, moins nombreux, moins dotés, moins écoutés, ne peuvent plus accomplir. « L'action catholique » dans le domaine social est l'occasion pour les prétendants laïcs à une carrière d'écrivain catholique de mettre en avant la nécessité d'une « Action intellectuelle » ⁹ dont le mouvement de « renaissance littéraire » est la bannière.

Le retrait des clercs du domaine intellectuel est alors particulièrement flagrant. En effet, face à la montée en puissance de la figure du savant à l'œuvre tout au

⁶ Pierre BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structures du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992 (Libre examen).

⁷ Michel LAGRÉE, « Exilés dans leur patrie (1880-1920) », dans François LEBRUN (éd.), *Histoire des catholiques en France : du XIX^e siècle à nos jours*, Toulouse, Privat, 1980, p. 407-453.

⁸ Claude LANGLOIS, « Catholiques et laïcs », dans Pierre NORA (éd.), *Les Lieux de mémoire*, t. 1 : *Les France*, Paris, Gallimard, 1992 (Bibliothèque illustrée des histoires), p. 141-183 ; Pierre PIERRARD, *Les laïcs dans l'Église de France (XIX^e-XX^e)*, Paris, Éditions Ouvrières, 1988.

⁹ Cette formulation revient à Robert Vallery-Radot, un écrivain parmi les plus actifs de la « renaissance littéraire catholique » ; voir Robert VALLERY-RADOT, « Une action intellectuelle », dans *Revue de la jeunesse*, t. 7, n° 10, 25 février 1913, p. 552-553.

long du XIX^e siècle, l'Église proscrit l'intervention du pôle intellectuel de la prêtrise dans les débats scientifiques¹⁰. Les clercs qui évoluent à la pointe de la recherche et de la pensée de leur temps se voient interdire la poursuite de leurs travaux. Ce repli clérical hors des débats intellectuels et scientifiques, alors défini comme un refus du « modernisme », est une réaction aux avancées des sciences historiques et archéologiques concernant la lecture des textes sacrés. La relecture historiciste des fondements traditionnels de la religion catholique est perçue, ainsi que le dira dans les années 1900 un fervent opposant aux « modernismes », le bénédictin Dom Besse, comme une tentative de « laïciser » l'Église de l'intérieur. La version « grand public » de cette « crise moderniste » s'exprime notamment lors du succès de *La Vie de Jésus* d'Ernest Renan en 1864¹¹. Situés au pôle religieux de l'exégèse savante, les travaux de l'abbé Loisy sont au cœur des débats. Cette « crise moderniste » connaît de multiples développements et condamnations jusqu'en 1907, date de l'encyclique *Pascendi* qui interdit les déviations « modernistes » et oblige tous les prêtres à se ranger aux directions intellectuelles définies par la papauté, au détriment de tout contact avec la science et la pensée de leur temps¹². 1907 est précisément l'année où Robert Vallery-Radot, bientôt rejoint par François Mauriac et Eusèbe de Brémont d'Ars, prend la direction d'une revue régionaliste, *L'Amitié de France*, pour en faire la première revue dont la ligne repose entièrement sur la volonté de définir une esthétique catholique¹³.

Dans cette perspective, l'élaboration d'une rhétorique de combat, qui constitue l'Église en « forteresse assiégée » et en « contre-société », conditionne également l'imposition du thomisme comme philosophie officielle du catholicisme. La

¹⁰ Jean-Luc CHAPPEY, « Catholiques et sciences au début du XIX^e siècle », dans *Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique*, n° 87, 2002, p. 13-36.

¹¹ Georges PHOLIEN, *Les deux « Vie de Jésus » de Renan*, Paris, Les Belles Lettres, 1983 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 239).

¹² Cette confrontation à une nouvelle perception de la tradition, et donc de la remise en cause des modes de légitimation de l'autorité des détenteurs du dogme, participe d'un ensemble plus vaste qui voit le pouvoir temporel de l'Église catholique être combattu en France et dans plusieurs pays d'Europe, dont l'Italie. Pour réagir à ces contestations de son autorité, l'Église prend plusieurs mesures dont le contenu de l'encyclique-décret de 1864, le *Syllabus*, c'est-à-dire la liste des quatre-vingts erreurs « modernes ». Sa publication dans la presse sera un événement. Le pape est proclamé « infallible » en 1869 et devient progressivement un levier d'identification pour les défenseurs de l'Église. Sur la montée en puissance de la thématique anti-moderniste et le déroulement de cette crise voir : Claude LANGLOIS, « Lire le syllabus », dans Alain DIERKENS (éd.), *L'intelligentsia européenne en mutation, 1850-1875. Darwin, le syllabus et leurs conséquences*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1998 (Problèmes d'histoire des religions, 8), p. 85-103 ; Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996 (Bibliothèque de l'évolution de l'humanité) ; Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914*, Paris, Desclée De Brouwer, 1997 (Anthropologiques) ; Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, Desclée De Brouwer, 1998 (Anthropologiques).

¹³ Voir par exemple, sous le nom de « La rédaction » [Robert VALLERY-RADOT], « Précisions », dans *Les Cahiers de l'amitié de France*, mars 1912, p. 71.

réactivation de la philosophie de saint Thomas par le Saint-Siège confirme la reprise en main ecclésiologique. Le thomisme est, d'une part, un moyen de contrôler et d'unifier la pensée cléricale, d'autre part, une arme intellectuelle pour penser le rapport de la religion au temporel et aux savoirs modernes. De fait, ce système philosophique complet et autosuffisant éloigne les clercs des débats contemporains et les rassemble, de manière autoritaire, autour de l'autorité romaine ¹⁴.

Le thomisme et la lutte contre le modernisme contribuent à faire de l'Église un monde partiellement clos, rétif à la « modernité », surtout dans les milieux intellectuels. Ce repli sur les valeurs traditionnelles de l'institution ne doit pas masquer le fait que, hormis quelques périodes d'accalmie – parmi lesquelles figure le « Ralliement », une politique d'apaisement menée par Léon XIII à l'égard de la République française –, l'Église se veut en ordre de marche pour tenter de reconquérir une société qui se perdrait en se détournant de la religion. C'est là l'autre facette d'une nouvelle sphère d'intervention pour les écrivains catholiques : les clercs sont condamnés à la réserve, mais, par le biais des écrivains, l'Église peut exister sur le terrain des idées.

L'intellectuel laïque comme contrainte

Le mouvement de « renaissance littéraire catholique » plonge aussi ses racines dans la définition du rôle des intellectuels qui s'impose à la suite de l'affaire Dreyfus, comme Christophe Charle l'a décrit. Pour de jeunes héritiers catholiques nés dans les années 1880, animés des prétentions sociales que leur procurent des origines sociales élevées, mais aussi mus par des ambitions artistiques, la « renaissance littéraire catholique » est le moyen d'investir le champ littéraire et de valoriser leur savoir catholique. Un savoir qui ne peut désormais plus s'investir facilement dans les carrières de prêtres, devenues moins valorisantes pour des héritiers bien dotés socialement ; de même qu'il devient plus difficile de valoriser les capitaux sociaux hérités dans une société qui se sécularise.

On constate que dans l'échantillon de plus de cent cinquante écrivains qui participent à la « renaissance littéraire catholique », les plus en vue sont nés dans les années 1880 : ils accomplissent leur socialisation à l'apogée de ce que l'un d'eux, François Mauriac, appellera l'affrontement des « deux France » ¹⁵. Parmi les plus actifs, on observe une surqualification religieuse. Non seulement la plupart ont effectué des études dans des écoles confessionnelles, mais parmi les têtes pensantes du mouvement, il est possible de repérer des débuts de cursus sacerdotaux, parfois presque achevés. Cette aspiration religieuse est le plus souvent interrompue pour embrasser la carrière littéraire. Ainsi, Robert Vallery-Radot et Gaëtan Bernoville voulurent devenir prêtres avant de choisir la littérature.

La reconstitution des trajectoires biographiques permet d'établir qu'à des degrés divers, et selon des modalités propres aux capitaux sociaux détenus, les jeunes hommes qui s'investissent dans la littérature catholique à cette époque détiennent

¹⁴ Pierre THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972 (Histoire et sociologie de la culture, 2).

¹⁵ François MAURIAU, *Œuvres autobiographiques*, Paris, Gallimard, 1990 (La Pléiade), p. 181.

certaines caractéristiques et compétences qui sont généralement propres aux religieux. En quelque sorte, dans les décennies précédant la laïcisation des années 1880-1910, ces *écrivains-prêtres* auraient pu être des *prêtres-écrivains*, à la manière, par exemple, de Lamennais et de ses disciples.

Pour une part, ces glissements d'une vocation à l'autre se nourrissent de l'affinité élective qui rapproche l'art littéraire et la religion. Il a été remarqué à plusieurs reprises que le vocabulaire de l'expérience esthétique était issu, en grande partie, du vocabulaire sacramental. Par ailleurs, le point nodal de l'existence (sociale) de la littérature, comme celui de la religion, réside dans la capacité de ces pratiques d'être perçues comme des réalités transcendantes, c'est-à-dire relevant d'une logique qui n'appartient pas au domaine de la causalité, de l'explicable. Autrement dit, elles échapperaient à toute rationalité extérieure. Religion et art se rencontrent car ils participent d'une même négation des déterminismes. Ils se correspondent homologiquement car tous deux s'enracinent dans un refus similaire de l'inscription socio-historique de leurs conditions de possibilités.

Pour des héritiers catholiques aux trajectoires familiales déclinantes du fait de l'étiollement du pouvoir social de la religion, pour des jeunes hommes en devenir à qui cet héritage donne des prétentions intellectuelles, le combat pour la défense de l'Église offre une issue à leurs difficultés identitaires dans un monde social qui reconnaît de moins en moins les capitaux dont ils sont les détenteurs. Ajoutons que, pour eux, la « Création » (artistique) et le « Créateur » (Dieu, puis ses représentants) s'originent dans un au-delà ineffable, celui de l'*inspiration*. Ce lien entre littérature et religion s'enracine dans l'histoire du système scolaire français, comme l'a montré Émile Durkheim dans *L'évolution pédagogique en France* (1938). Le fondateur de l'école de la sociologie française a dépeint le phénomène d'« alliance entre l'humanisme et l'Église » contre l'enseignement scientifique¹⁶. Cet attachement à la culture classique dont le catholicisme se veut un élément central repose aussi, comme cela a été évoqué précédemment, sur le refus de la figure de l'intellectuel, telle qu'elle émerge avec l'affaire Dreyfus. L'intellectuel, c'est-à-dire celui qui délibère à partir de sa compétence spécifique sur les choses de la cité, est un repoussoir. Son autonomie critique n'appartient pas à la culture d'institution de l'Église de l'Entre-deux-guerres. De cette adéquation puissante entre, d'une part, des individus qui rejettent un monde social qui se laïcise et se dépend des valeurs qu'ils incarnent et, d'autre part, une Église en quête de relais vers l'opinion publique et, plus précisément, vers le monde intellectuel, naissent les tentatives de faire émerger un *corpus* esthétique catholique à part entière.

Une esthétique catholique est-elle possible ?

Dans les années 1910, les écrivains de la « renaissance littéraire catholique » revendiquent donc une esthétique basée sur le catholicisme. Pour eux, rien ne peut mieux fonder l'art que cette religion, creuset de la civilisation et source des plus pures beautés. Mais à un moment où la certification catholique passe par l'institution ecclésiale, cette revendication se heurte, systématiquement, à l'autorité et à la censure

¹⁶ Émile DURKHEIM, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990 (Quadrige).

cléricales. En effet, une esthétique catholique qui pourrait être rapportée à une autre esthétique (socialiste, de l'art pour l'art...) ne peut se concevoir pour des religieux que le relativisme ainsi manifesté effraie au plus haut point. Cette position qui, en quelque sorte, minimise la centralité de la religion, est d'autant plus inadmissible qu'il existe de longue date une méfiance de l'Église à l'égard de la littérature d'imagination, particulièrement du roman. Durant la seconde moitié du XIX^e siècle, des mandements épiscopaux continuent à fustiger avec régularité le roman, présenté comme un piège pour les fidèles parce qu'il stimule de manière néfaste l'imagination¹⁷.

Dans le champ littéraire des années 1910-1920, l'écrivain catholique apparaît comme un artiste asservi au dogme. Pour ses pairs, il ne peut se livrer librement à son art. De nombreuses polémiques éclatent autour des œuvres de Jammes, de Claudel, avec la pièce *L'otage* notamment, de Barrès, avec le *Jardin sur l'Oronte*, ou de Jacques Maritain, avec sa défense du roman de Joseph Delteil, *Jeanne d'Arc*¹⁸. C'est toujours la question de la liberté du créateur qui est débattue. La place du moralisme en littérature est omniprésente et même les tentatives les plus audacieuses théoriquement, les plus proches de l'avant-garde d'alors – à l'instar de celles de Jacques Maritain pour rallier Jean Cocteau à l'art catholique et au thomisme – sont regardées avec suspicion par les autres pôles du champ littéraire, dont la NRF d'André Gide, qui reste néanmoins attentive à la question spirituelle et accueille des auteurs comme Claudel¹⁹. Le critique Charles du Bos, converti en 1927 après avoir été un proche d'André Gide et de ses conceptions de l'art pour l'art, résumait ainsi la « situation de l'écrivain catholique » : « le péril de l'intervention d'un automatisme quel qu'il soit dans cette sphère est au second degré, car d'ores et déjà, du seul fait qu'il est chrétien, dans l'écrivain, les incroyants voient déjà un demi-automate. Gide, et combien d'autres, ne vont-ils pas répétant sans cesse : « Votre siège est fait d'avance : vous ne pouvez ni écrire, ni penser, ni peut-être même sentir autrement que vous n'êtes obligés de penser, de sentir et d'écrire » »²⁰.

Ce double écueil – le risque de relativiser la religion et d'asservir l'art à une autre fin que lui-même – ne sera pas dépassé par les tenants les plus proches de l'Église, malgré la multitude de débats, de livres, d'articles consacrés à cette question. Toutefois ces polémiques sur la possible adéquation du catholicisme et de l'art, et plus largement, les réflexions des intellectuels laïques revendiquant leur adhésion au catholicisme, vont aboutir à la constitution d'une nouvelle figure, l'intellectuel catholique. La question

¹⁷ Sur les jugements des évêques, voir Anne-Marie CHARTIER, Jean HÉBRARD et al., « Discours d'Église », dans *Discours sur la lecture (1880-1980)*, Paris, Fayard, 2000 (Nouvelles études historiques), p. 20 et suiv. Plus largement : Hervé SERRY, « Comment condamner la littérature ? Contrôle doctrinal catholique et création littéraire au XX^e siècle », dans *Études de lettres*, n° 4, automne 2003, p. 89-109.

¹⁸ Polémiques détaillées dans Hervé SERRY, *Naissance de l'intellectuel catholique*, op. cit., chapitre 3.

¹⁹ Voir Jean COCTEAU et Jacques MARITAIN, *Correspondance (1923-1963)*, publiée par Michel BRESSOLETTE et Pierre GLAUDES, dans *Cahiers Jean Cocteau*, 12, 1993 (Cahiers de la NRF), p. 10-54 et Claude ARNAUD, *Jean Cocteau*, Paris, Gallimard, 2003 (NRF biographies).

²⁰ Charles DU BOS, *Journal v (1929)*, éd. Juliette Charles DU BOS, Paris, Vieux Colombier, 1954, (18 janvier), p. 240-241.

politique, soit les oppositions catholiques au régime républicain, qui participe de cette dynamique, tend à devenir moins prégnante dans les années 1920. La République sort raffermissée de la Première Guerre. L'Église condamne *L'Action française* du royaliste Charles Maurras en 1926. Une plus grande diversité politique existe donc chez les catholiques français, comme le montre la consolidation des démocrates chrétiens dans les années 1930. Cette atténuation relative de la question politique renforce l'espace d'autonomie des intellectuels laïques face aux clercs. Le parcours de François Mauriac, pour retenir la figure la plus emblématique de cette constellation, s'avère à cet égard révélatrice de la reconnaissance dans le champ littéraire que certains auteurs catholiques vont réussir à acquérir. Celle-ci va agir comme un tremplin leur permettant de prendre position en tant que catholiques, mais pas forcément dans la ligne de l'Église. Les auteurs les plus dotés littérairement, ceux que la consécration littéraire prémunit contre la censure ecclésiastique, vont progressivement s'arroger une relative liberté par rapport à l'institution et à ses possibles censures.

À partir des années 1930, au nom de la légitimité littéraire acquise auprès des pairs dans une société qui se sécularise, certains auteurs peuvent revendiquer – alors que le mouvement de « renaissance littéraire catholique » s'essouffle – une parole critique vis-à-vis de l'Église et défendre un engagement catholique à part entière.

Cette nouvelle figure de l'*intellectuel catholique* a été incarnée pendant la guerre d'Espagne par Jacques Maritain, Georges Bernanos et François Mauriac qui, au nom de leur légitimité littéraire, difficile à condamner, deviennent des porte-parole de la pensée catholique sans être totalement liés à l'institution. Ils peuvent, associés à certains pôles non catholiques du champ intellectuel, dénoncer la « croisade » franquiste soutenue par la hiérarchie ecclésiastique. La spécificité catholique de leur engagement est reconnue par les sphères non religieuses ou appartenant à d'autres confessions qui combattent le franquisme et ses alliés.

Le contexte d'affaiblissement de l'emprise sociale de l'Église, la poursuite de l'autonomisation du champ intellectuel et du champ littéraire et l'affaire Dreyfus – qui impose la nécessité d'une prise de position catholique dans le champ intellectuel, et plus largement auprès de l'opinion publique – permettent donc l'ouverture d'une tribune pour une parole catholique déliée de l'institution. Si les multiples débats qui fécondèrent la « renaissance littéraire catholique » de 1910 à 1930 ne résolurent pas la question des contours de l'esthétique catholique, si les promoteurs du mouvement disparurent vite du devant de la scène, à l'image de Gaëtan Bernoville ou de Robert Vallery-Radot, les combats menés eurent des effets tangibles. Avec la multitude d'expériences, de confrontations, d'argumentations qu'ils occasionnèrent, ils permirent à certains de ces écrivains d'être reconnus comme des intellectuels catholiques à part entière au moment où le contexte politique change, éloignant, ponctuellement, l'Église du terrain politique. Cette confrontation avec des clercs, vigilants quant aux dangers d'une esthétique nourrie de la religion, conduit à une redéfinition des conditions de possibilités d'une parole catholique laïque capable de ne plus seulement s'exprimer à partir de la ligne ecclésiastique, comme par procuration.

Conclusion

De manière apparemment paradoxale, mais extérieurement seulement, l'héritage de la « renaissance littéraire catholique » – c'est-à-dire la marge de manœuvre vis-à-vis de la hiérarchie ecclésiastique que ce mouvement a rendue possible – a ensuite été honoré par des intellectuels chez qui la dimension esthétique et littéraire n'était pas centrale. C'est notamment le cas d'Emmanuel Mounier. La pensée personaliste dont il est le promoteur trouve à s'exprimer dans sa revue *Esprit*, qui devient, durant les années 1930, le lieu de rayonnement de l'engagement intellectuel catholique. « Refaire une société chrétienne » demeure le projet. Né en 1905, Mounier s'est formé à un moment où se relâche le poids de l'opposition des « Deux France », laïque et catholique. Le savoir acquis par le jeune philosophe dans la confrontation avec divers courants de pensées, dont celle défendue par les tenants de la laïcité, alimente sa volonté de dialogue avec l'extérieur de l'Église. Ainsi Mounier réclame impérieusement la possibilité, auprès d'un abbé dont il est proche et qui suit les débuts de la revue personaliste, Jean Plaquevent,

de ne pas céder à ce paresseux usage de la révélation qui la fait intervenir comme un *ratio ex machina*, là où nous est demandé par la loi même du travail un effort de réflexion et d'organisation humaines. Il ne s'agit pas seulement d'intégrer la réalité humaine, celle des autres, il s'agit de la faire et de la mieux faire. Assis sur la sérénité des formules confortables que nous avons tirées des paroles de Vie, nous laissons depuis un siècle s'écouler hors de notre initiative et de notre participation les plus vastes efforts humains ²¹.

L'engagement au service de l'action temporelle est un impératif qui structure le rapport à l'institution de la génération de militants catholiques qui émerge à cette période. Le combat pour une esthétique catholique a libéré des espaces pour des intellectuels qui se revendiquent et militent *Pour un ordre catholique* ²². Toutefois, le référent n'est plus la conformité directe au dogme mais la confrontation, au-delà du pouvoir clérical, à un monde largement laïcisé qu'il s'agit de reconquérir sans cesse. Une ambition dont la réalisation peut maintenant s'envisager en n'acceptant plus sans débats le magistère de l'Église.

²¹ Lettre d'Emmanuel Mounier à Jean Plaquevent, [1932] (Archives Jean Plaquevent)

²² Étienne GILSON, *Pour un ordre catholique* (Paris, Desclée de Brouwer, 1934), défend la création, sous la houlette de l'Église, d'« organes temporels » permettant l'essor du catholicisme au sein d'une France laïque.

« Le salut de l’homme surgit justement là où finit le pouvoir dans la souffrance » ¹

Le drame musical religieux au xx^e siècle

Béatrice JAKOBS

Le répertoire des opéras contemporains compte aux côtés d’histoires d’amour et de pièces héroïques, des drames musicaux à base biblique ou hagiographique, pièces dont le récit se déroule souvent au carmel et qui campent d’austères religieuses en protagonistes extraordinaires. Si l’on pense aux risques que prennent chaque saison les responsables des programmes de théâtres en montant des opéras dont le sujet paraît susceptible de rebuter les spectateurs, il est assez surprenant de constater que des pièces comme les *Dialogues des carmélites* de Francis Poulenc occupent, dans les programmations mondiales, une place récurrente. D’autres drames à vocation religieuse peuvent paraître démodés, à l’instar du « spectacle musical » du *Saint François d’Assise* d’Olivier Messiaen ², qui mobilise l’attention du public sur la vie du saint pendant près de quatre heures et demie et réclame des effectifs gigantesques et d’extravagants décors. Depuis la première en 1983, au Palais Garnier, *Saint François d’Assise* a pourtant été repris à Berlin, Bochum, San Francisco et au Festival de Salzbourg. Si ce succès est dû incontestablement aux qualités musicales de l’œuvre, il ne semble pas, cependant, qu’il faille minimiser l’impact du message chrétien sur la réussite publique de ses mises en scènes. La dimension idéologique des livrets paraît, en effet, assurer un engouement que rencontrent d’ailleurs d’autres pièces beaucoup plus modestes sur le plan artistique. Les *Dialogues des carmélites*, tout comme *Saint François d’Assise*, ne déguisent guère leur ascendance et affichent

¹ Joseph RATZINGER, dans Édouard GAGNON (éd.), *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987, p. 228.

² « J’ai fait un « spectacle musical » – et j’insiste sur ce terme. Je n’aimerais pas qu’on joue *Saint François* en version de concert, car il s’agit vraiment d’un spectacle. Je ne prétends pas avoir composé un opéra classique [...] » (Olivier MESSIAEN, cité par Claude SAMUEL, *Permanences d’Olivier Messiaen. Dialogues et commentaires*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 34).

ouvertement la foi catholique de leur créateur, tandis que plusieurs drames bibliques connaissent régulièrement une modernisation destinée à les rapprocher du répertoire lyrique traditionnel.

La première question que nous poserons ici visera donc à comprendre l'intérêt du public, souvent sceptique, sinon hostile à l'expression d'une foi catholique ardente, et à mesurer l'intégrité d'un message religieux, qui risque sans cesse d'être laïcisé ou dilué dans un message à portée universelle. Il nous faudra ensuite saisir les ambitions des compositeurs dans la transmission d'un message à connotations religieuses.

Afin de mieux considérer la nouveauté des projets et les risques courus par les compositeurs Francis Poulenc et Olivier Messiaen, il convient tout d'abord de définir la place qu'occupait l'opéra à thème religieux dans la période qui a précédé la création des *Dialogues des carmélites*, en 1953 ³.

Les drames musicaux historiques de Meyerbeer

Outre une tradition assez ancienne de jouer pendant le carême des drames musicaux bibliques revêtant souvent la forme d'oratorios, la première moitié du XIX^e siècle a vu naître les premiers opéras traitant de la vie religieuse. Tout comme Hugo, Mérimée ou Dumas père s'étaient enthousiasmés pour des intrigues historiques qui devinrent durant plusieurs décennies le sujet de prédilection des romanciers et de leur lectorat, de même les paroliers de l'époque offrirent-ils aux compositeurs des livrets traitant d'événements historiques. Ainsi, Giacomo Meyerbeer proposa deux drames musicaux historiques. Le premier traita de la Saint-Barthélémy, c'est-à-dire du conflit entre catholiques et protestants. Le second mit en scène les anabaptistes et leur communauté établie à Münster en Westphalie. Meyerbeer s'intéressait à ces conflits essentiellement du point de vue politique. Il entendait offrir aux Français une leçon : dans *Les Huguenots*, il dépeignit l'influence de la politique sur l'individu ; dans *Le Prophète*, il présenta un personnage charismatique manipulant les masses à son gré ⁴. La mise en scène de la foule dans ce dernier *opus*, en 1849, offrait ainsi un parallèle évident avec les mouvements révolutionnaires qui avaient déferlé dans Paris ⁵.

Il convient toutefois de noter que ces opéras ne furent pas uniquement perçus comme des pièces historiques mais que le public ressentit nettement leur aspect religieux. En intégrant le choral luthérien *Seigneur, rempart et seul soutien*, entonné dans les

³ Cette synthèse ne pourra envisager ici que l'analyse de quelques drames, en guise d'exemples.

⁴ Voir Reiner ZIMMERMANN, *Giacomo Meyerbeer. Eine Biographie nach Dokumenten*, Berlin, Parthas, 1998, p. 269. Meyerbeer souligna l'image négative du réformateur, Jean de Leyde, en changeant le titre de l'opéra, proposé par son parolier Eugène Scribe. Au lieu de l'intitulé neutre des *Anabaptistes*, il préféra celui de *Prophète*, plus polémique mais aussi plus ironique, qui faisait ressortir le caractère éphémère des actions menées en vain par le personnage (*ibid.*, p. 145).

⁵ Sur la perception de la dimension politique du drame au temps de l'auteur, voir notamment Théophile GAUTIER, *Histoire de l'art dramatique en France depuis vingt-cinq ans*, Genève, Slatkine, 1968, vol. 6, p. 82 : « Pour le rendre visible, chacune de ces idées a pris sa forme nécessaire : [...] *Le Prophète*, [celle du] pamphlet. Les anabaptistes et les paysans ont des dialogues qu'on pourrait croire taillés dans la prose des journaux communistes. [...] *Le Prophète* semble fait à souhait pour les préoccupations du moment ».

moments de crise ou de gloire qui parsèment la vie de la communauté protestante, *Les Huguenots* revêt une dimension mystique qui soutient l'identification des protestants au Bien, et des catholiques au Mal. En vérité, plusieurs protestants témoignèrent leur déplaisir quant à l'utilisation d'un chant religieux au sein d'une œuvre à vocation profane ⁶. Le drame connut un grand succès en France et à l'étranger, où il subit cependant maints aménagements. Le conflit entre catholiques et protestants fut à plusieurs reprises remplacé par celui qui opposait anglicans et puritains ou – quitte à nier totalement l'aspect religieux – par la rivalité opposant les factions italiennes des Gibelins et des Guelfes ⁷.

À cette époque, les créateurs de ces pièces utilisent essentiellement la religion comme force positive visant à stimuler l'identification du public aux personnages. Les mystères de la foi ou la force que celle-ci octroierait aux croyants n'entre encore que peu dans les préoccupations du drame.

Samson et Dalila de Saint-Saëns

Après les succès des « grands opéras » de style Meyerbeer, le public français dut attendre quelques années avant qu'un thème religieux ne fût de nouveau monté sur une scène parisienne. Pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'opinion courante sur les thèmes susceptibles de rencontrer le succès est extrêmement partagée. Alors que certains compositeurs cherchent la renommée dans l'imitation des spectacles wagnériens et entretiennent leur dimension métaphysique, d'autres poursuivent dans la lignée de Meyerbeer en créant de nouvelles pièces historiques. Influencés par le courant littéraire naturaliste, ils évitent la mise en scène du surnaturel et produisent des drames à l'atmosphère assez noire. Dans un tel contexte, il est compréhensible qu'un compositeur n'ait pas facilement pris la décision de livrer un opéra à thématique biblique ou, plus largement, religieuse. Camille Saint-Saëns se risqua pourtant à cet exercice. Compositeur comptant parmi les plus indépendants, ses pièces connaissaient un succès notable à l'étranger mais étaient couramment critiquées, voire refusées, par les directeurs musicaux parisiens ⁸. Sa musique, inspirée des œuvres de Mozart, Gluck ou Rameau, était jugée trop classique. Ce fut précisément l'œuvre du compositeur français qui mit Saint-Saëns sur la voie de *Samson et Dalila*. Lors de la préparation des *Œuvres complètes* de Rameau, Saint-Saëns découvrit l'opéra *Samson*, inspiré du livre des *Juges* (*Juges*, XVI, 4-31) et composé sur des paroles de Voltaire ⁹. Titulaire du poste d'organiste à l'église de la Madeleine depuis 1858, Saint-Saëns

⁶ Voir le compte rendu de l'opéra rédigé par Robert Schumann (5 septembre 1837) et sa lettre adressée quinze jours plus tard à Meyerbeer, dans Giacomo MEYERBEER, *Briefwechsel und Tagebücher*, éd. Heinz et Gudrun BECKER, vol. 3, Berlin, De Gruyter, 1975 (lettre du 20 septembre 1837).

⁷ Friedrich BLUME et Ludwig FINSCHER (éd.), *Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, 2^e édition, Kassel-Stuttgart, Bärenreiter-Metzler, 1994-, entrée « Meyerbeer, Giacomo ».

⁸ Michael STEGEMANN, *Camille Saint-Saëns*, Reinbek, Rowohlt, 1988, p. 26 et suiv.

⁹ Voir Dagmar GILCHER, *Sans y arriver jamais – ohne jemals anzukommen. Studien zum Opernschaffen von Camille Saint-Saëns*, Kaiserslautern, Godrom, 2005.

nourrissait de plus un intérêt certain pour la musique sacrée ¹⁰. Cela le conduisit à créer un oratorio, dont l'exécution scénique n'était, au départ, pas prévue. Ferdinand Lemaire, le parolier du futur opéra, persuada plus tard le compositeur de retravailler cette pièce et d'en faire un drame musical, qui répondit en définitive à la commande du prince de Weimar ¹¹. La version française ne fut représentée que quinze ans plus tard, en 1892, à Paris. Puisqu'il n'existait pas de forte codification contemporaine décidant du traitement lyrique des sources bibliques, Saint-Saëns eut toute liberté pour créer son œuvre et communiquer de la façon qui lui semblait la plus adéquate son message religieux. La nature des propos tenus dans la pièce pose cependant question. L'épisode biblique dépeint en effet la vie des Hébreux qui, sous le joug philistin, se rangent sous les ordres de Samson qui, lui-même, tombe sous l'emprise de Dalila, une jeune et séduisante Philistine qui parvient à le séduire. Loin d'illustrer la confiance des Hébreux placée en Dieu et en Samson, ou de stigmatiser les remords de ce dernier – aspects qui auraient été traditionnellement allégués dans une pièce proprement chrétienne –, Saint-Saëns préfère centrer son œuvre autour du grand duo d'amour qui clôt le deuxième acte : *Mon cœur s'ouvre à ta voix* ¹². Lorsqu'il élabore cette scène de séduction, qui représente l'un des rares moments où l'accompagnement ne gêne pas la compréhension des paroles, le compositeur va jusqu'à s'inspirer des célèbres duos d'amour du répertoire italien.

Il s'agit là de l'une des différences fondamentales qui opposent l'œuvre de Saint-Saëns aux *Dialogues* et au *Saint François*. Poulenc et Messiaen tenaient, en effet, à ce que les paroles restent compréhensibles, dans la mesure où elles servaient, autant que la musique instrumentale, à assurer la transmission du message religieux ¹³. À l'opposé, Saint-Saëns mit l'accent sur la musique, avançant qu'Orphée apprivoise les Furies à l'aide de son chant tandis que les paroles sont en elles-mêmes peu significatives ¹⁴. Aussi peut-on arguer que *Samson et Dalila* constitue un opéra dont les personnages émergent « par hasard » de la Bible. Ils sont dépourvus de « couleur locale » et confèrent tout au plus au texte le relief d'une banale histoire d'amour. En feuilletant les critiques parues à la suite de la première parisienne, on se rend rapidement compte que ce fut néanmoins ce « petit grain de sel biblique » qui dérangerait plusieurs spectateurs :

¹⁰ Il convient cependant de noter que le poste d'organiste représenta toujours pour Saint-Saëns un travail comme un autre, une profession et non une vocation (Michael STEGEMANN, *Camille Saint-Saëns, op. cit.*, p. 91).

¹¹ Voir Dagmar GILCHER, *Sans y arriver jamais, op. cit.*, p. 191.

¹² Camille SAINT-SAËNS, *Samson et Dalila*, Paris, Durand, p. 283-343, mesures 51 et suiv.

¹³ À propos des *Dialogues des carmélites*, par exemple, Francis Poulenc écrit à son ami Pierre Bernac : « Orchestration très claire pour laisser passer le texte » (*Correspondance 1910-1963*, éd. Myriam CHIMÈNES, Paris, Fayard, 1998, t. 1, 53-16 (22 août 1953)) ; « Je surveille chaque note, fais attention aux bonnes voyelles sur les sons aigus, quant à la prosodie n'en parlons pas, je crois qu'on comprendra tout. Les phrases essentielles sont presque sans orchestre » (*ibid.*, t. 1, 53-19, au même, 1^{er} septembre 1953).

¹⁴ Voir Émile BAUMANN, *Les grandes formes de la musique : l'œuvre de M. Camille Saint-Saëns*, Paris, Société d'éditions littéraires et scientifiques, 1905, p. 403.

Samson et Dalila se passe en Judée, c'est vous dire que les costumes sont un peu bibliques ¹⁵.

Nous regrettons toutefois que l'Éternel manifeste aussi régulièrement son mécontentement à chaque caresse subie par Dalila. Un baiser... paf !... Un éclair. Une étreinte... pouf !... un coup de tonnerre. Ces éclats nous feraient priser fort des amours plus discrètes [...] ¹⁶.

Ces éclairs, mon cher confrère, sont très compréhensibles ; c'est le bon Dieu qui fait le malin – et qui cligne de l'œil ¹⁷.

On pourrait en conclure que, dans les premières années du xx^e siècle surtout, cet opéra est resté à l'affiche non pas tant à cause de son référent scripturaire, mais bien malgré celui-ci. Notons également que Saint-Saëns avait rédigé un poème intitulé *Éternité* dans lequel il niait l'existence d'une vie dans l'au-delà. Cette nouvelle production éclaire sans doute un peu plus son attitude envers l'opéra « biblique ». Elle n'est en définitive guère surprenante : il s'agit, pour le compositeur, d'un thème « comme un autre » auquel il n'attache aucune forme d'engagement personnel.

Les observations faites sur l'œuvre de Saint-Saëns sont valables pour une multitude de pièces tirées des sources bibliques et écrites dans les années suivantes. Ni les opéras, ni les morceaux de musique sacrée de Saint-Saëns, Gounod ou Berlioz ne témoignent d'une foi personnelle affichée. Tout au plus les compositeurs sacrifient-ils à des sources capables de trouver écho dans le public et de leur assurer un certain succès. On constate, en général, la disparition de techniques musicales qui permettent clairement de distinguer l'interprétation d'une musique sacrée de celle d'une musique profane (signes de nuances, modulations, choix des instruments). C'est pour cette raison qu'en novembre 1903, l'Église catholique, en la personne de Pie x, décide de publier un *Motuproprio* dans lequel elle qualifie la musique composée à partir de textes sacrés de musique *ad maiorem gloriam Dei* et bannit tout autre forme d'expression de l'Église ¹⁸.

Sans doute cette prise de position modifia-t-elle l'attitude des compositeurs. Sans doute est-elle à l'origine d'une sensibilité nouvelle qui se développe en France et qui favorise le renouveau catholique. Mais c'est surtout à partir des années vingt que naissent de plus en plus d'œuvres, non plus religieuses « par hasard » mais bien « par destin », fruits de la foi de leur créateur. L'une des pièces les plus marquantes de ce courant est certainement le drame musical de Poulenc, composé sur le texte d'une autre figure de proue de ce mouvement, Georges Bernanos.

¹⁵ Richard O'MONROY, « Premières représentations : théâtre lyrique (Éden) : Samson et Dalila », dans *Gil Blas*, 2 novembre 1890, [n.p.].

¹⁶ F. RÉGNIER, « Premières représentations : opéra », dans *Le journal*, 24 novembre 1892, [n.p.].

¹⁷ [Anonyme], « La soirée parisienne : *Samson et Dalila* », dans *Le journal*, 24 novembre 1892, [n.p.].

¹⁸ Voir le *Motuproprio* « Tra le sollicitudini » du pape Pie x daté du 22 novembre 1903 (texte accessible sur le site officiel du Saint-Siège, www.vatican/holy_father/pius_x/motu_proprio/documents/hf_p-x_motuproprio19031122_sollicitudini_it.html [17 avril 2007]).

Les *Dialogues des carmélites de Poulenc*

À première vue, les *Dialogues* correspondent à une pièce historique évoquant le martyr subi par seize carmélites de Compiègne pendant les derniers jours de la Terreur, en 1794. Si le souvenir du supplice des bienheureuses représente un aspect important de l'opéra, il n'en constitue cependant pas le point crucial. Les motifs qui conduisirent au supplice et l'itinéraire des religieuses paraissent en effet beaucoup plus importants. Le compositeur qui a lui-même retravaillé le roman de Bernanos¹⁹ afin de constituer le livret de sa pièce, accompagne la protagoniste, Blanche de La Force, sur ce chemin et entraîne les spectateurs avec lui.

Blanche, le seul personnage fictif de l'œuvre²⁰, est une jeune fille très craintive. Sachant qu'elle ne parviendra jamais à réfréner ses angoisses – surtout pas en considération de la situation politique de l'époque –, l'héroïne décide de ne plus inquiéter sa famille et d'entrer au couvent des carmélites afin d'y chercher la paix et d'offrir ses tourments à Dieu. Dès l'arrivée de Blanche, la prieure remarque la faiblesse de la jeune fille mais décide malgré tout de l'accueillir²¹. Soutenue par la prieure, qui meurt peu après, par la sous-prieure mère Marie et surtout par la jeune sœur Constance, Blanche ne réussit toutefois pas à vaincre ses inquiétudes, tout au plus parvient-elle à les accepter²². Chacune à leur manière, les trois femmes aident Blanche à reconnaître la volonté divine comprise dans la grâce du martyr.

Abstraction faite de la situation historique, le spectateur est invité à voir dans le personnage de Blanche l'incarnation de la vie du chrétien « craintif ». L'auteur incite le croyant à se demander comment il peut accomplir la volonté de Dieu en un temps de détresse, bien que la peur, très humaine, soit inexorable²³. La voie empruntée par Blanche, qui aboutit à l'échafaud, si elle n'est ni la seule, ni la meilleure réponse,

¹⁹ Pour la genèse du livret, lire Claude GENDRE, « *Dialogues des carmélites* : the historical background, literary destiny and genesis of the opera », dans Sydney BUCKLAND et Myriam CHIMÈNES (éd.), *Francis Poulenc. Music, art and literature*, Aldershot-Vermont, Ashgate, 1999, p. 274-319.

²⁰ Le caractère craintif de Blanche fut imaginé par Gertrud von Le Fort. Dans sa nouvelle, comme dans la pièce de Bernanos, la peur est encore beaucoup plus accentuée que chez Poulenc.

²¹ FRANCIS POULENC, *Dialogues des carmélites. Livret d'après la pièce éponyme de Georges Bernanos inspirée de la nouvelle La dernière à l'échafaud de Gertrude von Le Fort et d'un scénario de Philippe Agostini et du père Raymond-Léopold Brückberger, portée à l'opéra avec l'autorisation d'Emmet Lavery*. Pierre Dervaux dir., chœur et orchestre du Théâtre national de l'Opéra de Paris, Paris, Emi Music France, 2004 (1958).

²² Les épisodes mettant la peur de Constance en évidence traversent la pièce et constituent un véritable fil conducteur. Acte I, scène 1 – scène dans le coche : Thierry, le valet de chambre, allume les bougies dans la chambre de Blanche ; acte II, scène 1 – veille de la défunte prieure, laissée seule dans la chapelle, Blanche s'échappe par peur de rester seule avec la morte ; acte II, scène 4 – Blanche est terrifiée par les commissaires de la Révolution ; mère Jeanne lui donne le *Petit roi de gloire*, qui se brise par terre ; acte III, scène 1 – vœu de martyr, Constance ment pour cacher la faiblesse de Blanche ; acte III, scène 2 – Blanche s'est réfugiée dans la bibliothèque de son père, guillotiné, elle refuse de rejoindre ses compagnes.

²³ JOSEPH BOLY, *Georges Bernanos : Dialogues des carmélites. Étude et analyse*, Paris, École, 1960, p. 17.

représente celle qui traduit le plus adéquatement l'évidence du pouvoir de la grâce. Le martyr de Blanche et de ses compagnes revêt avant tout une valeur symbolique. Il est peu vraisemblable en effet que Poulenc ait voulu appeler tous les chrétiens au martyre. Ce qui importe à l'auteur, c'est plutôt l'idée d'un transfert de la grâce ²⁴, tel qu'il est exposé par sœur Constance après la mort de la prieure :

CONSTANCE

Pensez à la mort de notre chère Mère, Sœur Blanche ! Qui aurait pu croire qu'elle aurait tant de peine à mourir, qu'elle saurait si mal mourir ! On dirait qu'au moment de la lui donner, le bon Dieu s'est trompé de mort, comme au vestiaire on vous donne un habit pour un autre. Oui, ça devait être la mort d'une autre, une mort trop petite pour elle, elle ne pouvait seulement réussir à enfiler les manches.

BLANCHE

La mort d'une autre ? Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire, Sœur Constance ?

CONSTANCE

Ça veut dire que cette autre, lorsque viendra l'heure de sa mort, s'étonnera d'y entrer si facilement et de s'y sentir confortable... *On ne meurt pas chacun pour soi, mais les uns pour les autres, ou même les uns à la place des autres, qui sait* ²⁵ ?

Cette dernière réplique est cruciale. Elle nous livre l'indignité de l'agonie de la prieure pourtant censée avoir mené une vie conforme à la volonté de Dieu. Ce décès prend en réalité valeur de contre-exemple afin que Blanche, qui supporte à peine d'y assister, puisse un jour connaître une mort chrétienne tournée vers l'espoir de la vie éternelle ²⁶. À un niveau supérieur et dans une perspective christologique, l'histoire soutient l'idée chrétienne du martyr en affirmant que celui-ci ne concerne pas seulement celui qui en est victime, mais l'ensemble de la communauté au sein de laquelle se produit le sacrifice ²⁷. Le concept de la communion des saints se reflète dans maintes répliques de la pièce. Citons par exemple les mots de la nouvelle prieure : « quand les prêtres manquent, les martyrs surabondent et l'équilibre de la grâce se retrouve ainsi rétabli » (II, 4) ²⁸. Dans l'opéra, cette tension culmine dans la scène ultime, lorsque Blanche, qui a quitté ses compagnes pour se réfugier dans l'ancienne maison de son père, émerge « incroyablement calme, de la foule stupéfaite, et monte au supplice » (III, 4). À l'instar de la prieure, des religieuses et des saints qui ont

²⁴ « Si c'est une pièce sur la peur, c'est également et surtout, à mon avis, une pièce sur la grâce et le transfert de la grâce » (Daniel BERNET, « Poulenc : un acte de foi », dans *Arts*, 2 juillet 1957, [n.p.]).

²⁵ II, 1 (premier interlude ; c'est nous qui soulignons).

²⁶ Pour cette idée fort présente tant dans les *Dialogues* que dans d'autres œuvres bernanosiennes, voir Hans Urs VON BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos*, trad. Maurice DE GANDILLAC, Paris, Seuil 1956, p. 446 et 467.

²⁷ Aimé SOLIGNAC et Willy RORORDORF, « Martyre », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique – doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1937-1995, t. 10, p. 718-738.

²⁸ Voir également acte II, scène 3 : « Constance : Mettons-nous à genoux et offrons nos deux pauvres petites vies pour celle de sa Révérence ». La réponse de Blanche montre pourtant que celle-ci n'a – à ce moment – pas encore compris ou du moins adopté l'idée de la communion des saints : « Blanche : Quelle idée folle et stupide ! N'avez-vous pas honte de croire que votre vie puisse racheter la vie de qui que ce soit ? Vous êtes orgueilleuse comme un démon ».

souffert avant elle, en imitant leur « Maître aimé », le Christ offre à Blanche la grâce de surmonter ses angoisses et de mourir en paix. Le martyr de la protagoniste, plus que le supplice de ses compagnes, incarne donc un signe d'espoir.

Face à cette théorie de la grâce transférée, qui s'appuie ici sur la spiritualité générale du martyr et sur l'idée de la rédemption, se pose une fois de plus la question de la réception du message religieux. Au moment où Poulenc se mit au travail, il existait déjà au moins trois versions du même sujet, dont une célèbre pièce de théâtre²⁹. Si l'auteur tint malgré tout à écrire cet opéra – qu'il désigna toujours comme « son œuvre »³⁰ –, c'est parce qu'il était convaincu que la musique pouvait illustrer à merveille le drame psychologique de Blanche et faciliter l'empathie du spectateur avec le message porté par la pièce³¹. L'accès à cette dimension fut facilité par le compositeur qui illustra les paroles des chanteurs ; les instruments ne faisant que les accompagner en suivant la prosodie naturelle de la langue. En outre, Poulenc a travaillé avec des motifs conducteurs, tel que celui du « monde passé », en majeur au début, puis modulé en tonalité mineure, signe du déclin du monde préévolutionnaire. Il use aussi des tonalités symboliques, tel le mi mineur³², fréquemment utilisé à l'âge baroque pour évoquer les scènes de purgatoire et mobilisé ici pour isoler les épisodes qui se déroulent en prison. L'enfermement devient ainsi l'antichambre du Ciel, ce qui revient à symboliser à la fois la mort et la résurrection. Le mystère chrétien s'annonce déjà musicalement dans la phrase évoquée par Constance – « On ne meurt pas chacun pour soi... » – où la vie éternelle est symbolisée par les sixtes montantes jouées uniquement par les cordes, tandis que le reste de l'orchestre suit l'air de la chanteuse³³. Le concept de la grâce transférée est illustré par une cadence rompue au moment de la mort de la prieure. Cette tension ne sera résolue qu'à l'instant où Blanche montera à l'échafaud, selon un motif débutant en do majeur héroïque, souvenir de l'« ancien monde »³⁴.

Bien que l'auditeur ne perçoive peut-être pas toutes ces finesses et symboles, il sera durant toute la représentation bercé par une musique chargée de porter l'état d'âme des protagonistes – d'ailleurs très proche des expériences personnelles de

²⁹ Voir Claude GENDRE, *Dialogues des carmélites*, op. cit., p. 294 et suiv.

³⁰ « Je considère cette œuvre comme mon œuvre » (Francis POULENC, *Correspondance*, op. cit., I, 54-18 – à Arthur Honegger, 8 juin 1954).

³¹ Le fait que le drame de Poulenc soit le seul encore fréquemment joué de nos jours semble donner raison au compositeur.

³² Francis POULENC, *Dialogues des carmélites. Opéra en trois actes et douze tableaux. Texte de la pièce de Georges Bernanos. Porté à l'Opéra avec l'autorisation de Emmet Lavery*, Paris, Ricordi, 1957 (partition réduction chant-piano), III, 3, parties 52-57 (piano).

³³ Lire Wilfrid MELLERS, *Francis Poulenc*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1993, p. 115 ; de même, Francis POULENC, *Dialogues des carmélites*. Partition (réduction chant-piano), op. cit., II, 1 (premier interlude), partie 17. Les sixtes « indépendantes » se retrouvent dans la partie accordée à la main droite du pianiste.

³⁴ Francis POULENC, *Dialogues des carmélites*, *ibid.*, I, 4, parties 120 (fin)-121 ; III, 4, parties 73 (fin)-74 (piano). Le motif débutant en do majeur héroïque ne marque pas seulement l'entrée dans la joie de la vie éternelle mais symbolise également – en reprenant le motif de l'ancien monde (« *old world theme* ») – le déclin d'un monde « démodé » aux yeux des puissants (Wilfrid MELLERS, *Francis Poulenc*, op. cit., p. 105 et suiv., 125).

Poulenc. Le compositeur a en effet laissé une vaste correspondance qui nous permet d'entrevoir à quel point il liait son sort au destin des carmélites :

Je ne savais pas la vie si austère au carmel. Je me lève chaque jour à six heures et travaille tout le jour mais Dieu m'est clément et surtout la Très Sainte Vierge de Rocamadour. La musique coule à flots et en 15 jours j'ai esquissé les trois premiers tableaux des *Dialogues*. J'ose à peine le dire mais c'est, je crois, du Poulenc *first class* encore plus dépouillé et lyrique que le *Stabat* ³⁵.

Je l'ai [Lucien] confié aux 16 bienheureuses *Carmélites* pour qu'elles protègent sa fin puisqu'il aura été si étroitement mêlé à leur histoire. [...] Après *la grande tourmente* que vous savez, je viens de l'achever près de lui, dans ses derniers jours de vie terrestre. *Comme je vous l'ai déjà écrit, la phrase de Bernanos* « On ne meurt pas chacun pour soi... mais les uns à la place des autres » *me hante* ³⁶.

La grande tourmente – une crise de nerfs causée par un mal d'amour et la querelle concernant les droits de représentation des *Dialogues* – fut, de l'avis même de ses amis, très favorable à l'authenticité de l'opéra :

Et il n'y a pas de Diable, en Enfer ou sur la terre, qui puisse ensuite empêcher un chef-d'œuvre de voir le jour. Il est même probable *que cette sorte d'épreuve* t'aura été imposée pour te donner pour finir une inspiration encore plus heureuse que dans la première partie de ton opéra... *ce sont là de ces pensées qu'il convient d'avoir lorsqu'on a le bonheur d'avoir une Foi – je sais que tu as ce bonheur-là* ³⁷.

L'œuvre est ainsi lisible à deux niveaux. Au premier plan, on peut l'envisager comme un drame purement psychologique, retraçant la peur croissante ressentie face à un régime menaçant et face à la mort. Dans ce cas, l'histoire se déroule au couvent pour ainsi dire « par hasard », pour reprendre la terminologie utilisée plus haut. À un

³⁵ Francis POULENC, *Lettres autographes*, BNF, MUS, lettre du 1^{er} septembre 1953, à son amie Simone Girard (c'est nous qui soulignons). Le fait que Poulenc se sente protégé et par Dieu et par la « Très Sainte Vierge de Rocamadour » montre à quel point le choix du scénario bernanosien est lié aux besoins spirituels du compositeur. Poulenc avait éprouvé une certaine indifférence religieuse pendant « sa jeunesse ». Ce ne fut qu'en 1936 qu'il connut un réveil spirituel : après avoir appris la mort accidentelle d'un collègue, il sentit le besoin de se rendre à la Vierge noire de Rocamadour qui joua dès lors un rôle important dans sa vie et ses œuvres (voir Sidney BUCKLAND, « The coherence of opposites : Eluard, Poulenc and the poems of *Tel jour telle nuit* », dans Sydney BUCKLAND et Myriam CHIMÈNES (éd.), *Francis Poulenc. Music, art and literature*, op. cit., p. 154). Ayant vécu pendant plusieurs années en dehors de la communauté des croyants, les idées de communion des saints et de grâce transférée furent certainement très rassurantes pour lui, ce qui aurait influencé la « force » de sa musique.

³⁶ Francis POULENC, *Correspondance*, op. cit., lettre du 9 août 1955 à son collègue et ami Pierre Bernac (c'est nous qui soulignons). Le compositeur fut pendant longtemps fort lié à Lucien Roubert qui mourut auprès de son ami, à l'âge de quarante-sept ans d'une grave maladie (voir Claude GENDRE, *Dialogues des carmélites*, op. cit., p. 307).

³⁷ *Ibid.* (lettre du 28 juillet 1954, de Georges Auric à Poulenc). L'idée que les souffrances subies lors de la longue maladie et du décès de son ami aient « augmenté » l'authenticité du drame musical fut également soutenue par Poulenc lui-même : « Si je ne craignais pas de paraître prétentieux je dirais qu'un tel sujet comporte sa part de martyr, je découvre sans cesse dans le texte des beautés que je voudrais faire passer » (*ibid.*, lettre du 12 octobre 1953 à Georges Auric).

second niveau, il s'agit de lire l'expression d'un acte de foi, surtout rendu visible dans la dernière scène :

La prieure, Mère Jeanne, Sœur Mathilde, Sœur Constance, Carmélites : (À mesure qu'elles disparaissent, le chœur se fait plus menu. Plus que deux voix, plus qu'une, celle de Constance...).

Salve Regina, mater misericordae, vita, dulcedo et spes nostra, salve. Ad te clamamus exules fillii Hevæ. [...]

(Blanche, le visage dépouillé de toute crainte, se fraye un passage dans la foule où elle se confond).

CONSTANCE

Oh clemens...

(Constance l'aperçoit. Son visage s'irradie de bonheur. Elle s'arrête un court instant... Reprenant sa marche à l'échafaud, elle sourit doucement à Blanche).

Oh pia, o dulcis Virgo Ma...

(Incroyablement calme, Blanche émerge de la foule stupéfaite, et monte au supplice).

BLANCHE

Deo Patri sit gloria, et filio qui a mortuis surrexit ac Paraclito, in saeculorum saecula, in saeculorum...

(La foule se disperse lentement) ³⁸.

La tragédie humaine fait place à un moment de gloire, au triomphe de l'amour de Dieu. Poulenc créa le final de cette façon afin qu'une lecture cantonnée à l'approche psychologique du drame n'éclipse jamais la dignité et la résignation avec laquelle les religieuses acceptent leur supplice. Le spectateur doit rester ébloui par la transformation de Blanche, symbole pour Poulenc du don de la grâce divine et de la communion des saints ³⁹. Enfin, l'illustration musicale des mystères de la rédemption et de la résurrection ne perd rien de la valeur doctrinale que l'Église a toujours attachée à ces dogmes. Le cardinal Ratzinger a rappelé, il y a peu encore, l'attachement que voue l'institution au martyr du Christ plus qu'à l'interprétation « révolutionnaire » de son message et la dimension collective et communautaire de ce sacrifice :

La foi sauve uniquement en tant que puissance de la Croix. Son secret réside en son impuissance, et pour être elle-même, elle doit rester impuissante dans ce monde. [...] Le christianisme ne commence pas avec un révolutionnaire, mais avec un martyr. L'accroissement de la liberté est infiniment plus grand que celui que pouvaient lui apporter les révolutionnaires ⁴⁰.

³⁸ III, 4.

³⁹ Les journaux parus le lendemain de la première parisienne des *Dialogues* soulignèrent tous le succès universel de l'opéra. Par exemple : « Poulenc est tellement pris par son sujet qu'il entraîne aussi bien croyants et incroyants dans son sillage » (Hélène JOURDAIN-MORHANGE, « À l'Opéra : le *Dialogue* [sic] des *Carmélites* », dans *Lettres françaises*, 3 juillet 1957, [n.p.]).

⁴⁰ Joseph RATZINGER, dans Édouard GAGNON (éd.), *Église, œcuménisme et politique*, op. cit., p. 232-234.

S'ajoute à cela le concept de la conscience prophétique, dont le personnage de la mère Marie se veut la représentante. Seule à avoir survécu ⁴¹, il lui incombera à l'avenir de déranger la vie des croyants, de leur remémorer constamment les souffrances des martyrs ⁴² afin qu'ils entérinent l'existence d'un monde échappant à leur pouvoir.

Saint François de Messiaen

Témoigner de la vie et des souffrances de leur maître représente la charge imposée aux frères mineurs, disciples de saint François. À première vue, le « spectacle musical » de Messiaen, centré sur le personnage du saint paraît répondre à une ambition complètement différente de celle qui conduisait les *Dialogues des carmélites* : ici les oiseaux, la nature, la création comme image de la puissance divine ; là, les murs austères du couvent, la peur et la foule « dégénérée » des révolutionnaires. En y regardant de plus près, nous constatons cependant que les deux pièces traitent du mystère de la grâce. Il est vrai que dans les *Dialogues*, la grâce était un don de Dieu décerné avant la mort de Blanche mais non espérée par celle-ci, de même saint François demande explicitement au Christ la grâce de pouvoir l'imiter, ce qui lui est accordé de son vivant.

L'intention de Messiaen de renfermer le cheminement de la grâce dans l'âme d'un saint au gré de huit situations ⁴³ culmine particulièrement au sein des épisodes qui composent le troisième et le septième tableaux ⁴⁴. Après avoir chanté le célèbre *Cantique des créatures*, saint François observe que louer la beauté revient à n'accorder de l'attention qu'à une partie de la création divine, et en conclut qu'il faut également aimer la laideur :

[...] Tu sais combien j'ai peur, combien j'ai horreur des lépreux, de leur face rongée, de leur odeur horrible et fade ! Seigneur ! Seigneur ! Fais-moi rencontrer un lépreux... *Rends-moi capable de l'aimer* ⁴⁵.

⁴¹ Étant partie pour Paris, mère Marie n'est pas condamnée à mort. Lorsqu'elle est sur le point de partir pour Compiègne, l'aumônier l'en empêche : « (mère Marie s'écarte) / L'aumônier : Que faites-vous, mère Marie ? / Mère Marie : Je ne peux pas les laisser mourir sans moi ! / L'aumônier : Qu'importe votre volonté en cette affaire ? Dieu choisit ou réserve qui lui plaît / Mère Marie : J'ai fait le vœu du martyr... / L'aumônier : C'est à Dieu que vous l'avez fait, c'est à Lui que vous devez en répondre et non pas à vos compagnes. S'il plaît à Dieu de vous en relever, Il ne reprend que ce qui lui appartient » (III, 3, troisième interlude).

⁴² Voir sur ce sujet les propos de Joseph RATZINGER : « La conscience prophétique qui secoue le pouvoir des puissants, élève le droit des sans-droit, prend place entre les trônes et n'en finit pas de troubler la tranquillité de ceux dont le pouvoir s'établit aux dépens du droit des autres » (dans Édouard GAGNON (éd.), *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987, p. 236).

⁴³ Claude SAMUEL, *Permanences*, op. cit., p. 361.

⁴⁴ Le spectacle est divisé en trois actes dont le premier comprend les tableaux I, II, et III (*La croix ; Les laudes ; Le baiser au Lépreux*), le deuxième les tableaux IV, V et VI (*L'ange voyageur ; L'ange musicien, Le prêche aux oiseaux*) et le troisième acte les tableaux VII et VIII (*Les stigmates ; La mort et la nouvelle vie*).

⁴⁵ Olivier MESSIAEN, *Saint François d'Assise. Scènes franciscaines en trois actes et huit tableaux*, éd. Harry HALBREICH et Hélène CAO, livret intégral, dans *L'Avant-Scène Opéra*, t. 223, 2004 (II^e tableau ; c'est nous qui soulignons).

Dieu lui accorde la grâce de pouvoir embrasser un lépreux et donc de s'approcher du modèle christique. Cette première transformation de saint François se manifeste dans sa compréhension de la langue des animaux. Il reconnaît également les messagers divins, invisibles au commun des mortels. Cela n'est pourtant pas encore satisfaisant :

Seigneur Jésus Christ, accorde-moi deux grâces avant que je ne meure ! La première : *que je ressente dans mon corps cette douleur que tu as endurée à l'heure de ta cruelle Passion. La seconde : que je ressente dans mon cœur cet amour dont tu étais embrasé, amour qui te permit d'accepter une telle passion, pour nous, pécheurs* ⁴⁶.

Ici réapparaît l'idée de la rédemption et de la souffrance endurée pour le salut du prochain. Quant aux stigmates, ils constituent tout au plus les sceaux de l'amour divin et l'approbation de la grâce. En cela, Messiaen s'avère en parfaite conformité avec le magistère et la tradition mais surtout avec les théoriciens de l'ordre franciscain qui, à l'instar de saint Bonaventure, important théologien de l'Ordre au XIII^e siècle, considérait que « celui qui reçoit les stigmates est déjà mou comme de la cire grâce à son amour pour Dieu et prêt à porter sa croix » ⁴⁷. La communion des saints, si chère à Poulenc, se retrouve donc logiquement dans la pièce. Si saint François ne meurt pas à cause des stigmates, mais bien de mort naturelle, il en souffrit cependant beaucoup. Ces douleurs sanctifiées servent donc à nouveau l'établissement d'un monde spirituel – l'Ordre des mineurs – développé en marge du pouvoir séculier.

Messiaen avoua toujours ne pas être capable d'exprimer la peur et la souffrance ⁴⁸. Confronté à la laideur du monde, il était persuadé que les spectateurs avaient besoin de gloire, de beauté, de joie ⁴⁹. Raison pour laquelle on lui reprocha souvent de favoriser une *theologia gloriae* ⁵⁰. Aussi, si *Saint François* comprend de nombreuses

⁴⁶ *Ibid.* (VII^e tableau ; c'est nous qui soulignons).

⁴⁷ Le fait que saint François demande à pouvoir ressentir cet amour montre à quel point celui-ci s'humilie lui-même et contredit toute sorte d'orgueil, ce qui lui a été souvent reproché (voir Claude SAMUEL, *Permanences*, *op. cit.*, p. 378). Sur la signification des stigmates de saint François, se reporter à Hans Urs VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, trad. Robert GIVORD et Hélène BOURBOULON, Paris, Aubier, 1968, vol. 2 (*Styles. D'Irénée à Dante*), p. 247-248. L'auteur y fait référence au théologien franciscain saint Bonaventure qui a souligné, dans *Hexaméron* XVII, XXIII, l'importance de cette stigmatisation pour l'ordre des frères mineurs.

⁴⁸ Voir, par exemple, ses propos concernant la création du VII^e tableau : « Sur le plan dramatique, ce tableau est le plus important de toute l'œuvre. Pour le composer, j'ai rencontré les plus grandes difficultés, parce que je ne suis pas un musicien de la douleur, de la souffrance, de l'horreur, mais un musicien de la joie. C'est dire que ce tableau était totalement contraire à ma nature, mais je l'ai néanmoins composé de tout mon cœur » (cité par Claude SAMUEL, *Permanences*, *op. cit.*, p. 399-400).

⁴⁹ Lire les propos d'Olivier Messiaen, lors d'un entretien avec Almut Rößler, à l'occasion de la première européenne des *Méditations sur le mystère de la sainte Trinité* (Düsseldorf, 11 juin 1972), publié dans Almut RÖSSLER, *Beiträge zur geistigen Welt Olivier Messiaens*, Duisburg, Gilles – Francke, 1984, p. 97.

⁵⁰ Consulter l'entretien avec Almut Rößler (Paris, 23 avril 1979, *ibid.*, p. 54). Sur la notion de *theologia gloriae*, se reporter à Hans Urs VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, *op. cit.*, p. 256.

scènes de douleur (le baiser au lépreux, le don des stigmates, la mort,...), celles-ci se résolvent néanmoins dans la résurrection finale, figurée par une lumière aveuglante, insupportable aux hommes, et sûrement aussi impressionnante que la transformation de Blanche. La musique renforce cette dimension en optant pour une dominante non résolue au moment de la mort du saint. Ce procédé, dont s'était déjà servi Poulenc, permet de symboliser la vie éternelle⁵¹. Les beautés musicales parsèment ainsi les moments de joie, notamment pendant le *Cantique des créatures* où un splendide fouillis, organisé mais hors tempo, s'étire sur près de seize minutes⁵² au point de devenir la hantise de tout chef d'orchestre⁵³. Dans les moments de souffrance, il s'agit au contraire de traduire la puissance divine et d'impressionner l'auditeur. Avant que les rayons lumineux qui symbolisent les stigmates envoyés par Dieu n'atteignent le corps du saint, le chœur, porte-parole de la divinité, hurle un « homme-Dieu », partant d'un pianissimo et montant au fortissimo, noté dans la partition par six « f »⁵⁴ !

Comme les *Dialogues*, l'opéra de Messiaen revêt deux dimensions : il peut être considéré, au gré de formes musicales hors normes, comme la mise en partition de la biographie d'un saint, devenue populaire grâce au *Cantique des créatures* ; mais il est aussi l'illustration originale de l'un des mystères de la foi chrétienne.

L'un des quatre drames de la vie de Messiaen, était, selon lui, d'être un « croyant » qui parlait « de la foi à des athées »⁵⁵. Cette position paradoxale illustre bien la situation délicate des œuvres religieuses dans l'histoire contemporaine du drame musical. Les compositeurs désireux d'illustrer leur foi par leurs pièces ont dû garantir leur place au répertoire en jouant sur deux registres de réception. Ils ont ainsi introduit une série de « mesures de sécurité » dont la duplicité visait autant à captiver les spectateurs rétifs au message chrétien qu'à offrir aux croyants un message religieux... d'espoir.

⁵¹ Olivier MESSIAEN, *Saint François d'Assise (scènes franciscaines)*. Opéra en 3 actes et 8 tableaux. Partition d'orchestre, Paris, Leduc, 1990, acte III, VIII^e tableau (*La mort et la nouvelle vie*), partie 112 (mesure 10).

⁵² *Ibid.*, acte II, VI^e tableau (*Le prêche aux oiseaux*), partie 118 (mesure 1), partie 124 (mesure 30). Notez le terme « agogique » maintes fois répété, indiquant que les musiciens devraient jouer « hors tempo sur le signe du chef ! ».

⁵³ Il convient de noter ici que c'est précisément cet épisode qui mena le compositeur à accepter la proposition de Rolf Liebermann, alors directeur artistique de l'Opéra de Paris, de créer un drame musical : « (Souvenirs de Rolf Liebermann) : « Pourquoi ne choisissez-vous [Messiaen] pas un personnage historique ? Prenez saint François : vous avez déjà un acte avec les oiseaux » » (Claude SAMUEL, *Permanences, op. cit.*, p. 417). Dans une interview accordée quelques années plus tard, Messiaen répond à la question suivante : « la rencontre du saint avec les oiseaux a-t-elle été importante dans le choix de (votre) opéra ? » – « Absolument. C'est un peu irrévérencieux, mais je dois dire que je considère presque saint François comme un confrère » (*ibid.*, p. 392-393). La joie et les soins particuliers qu'il portait à ce tableau sont donc bien compréhensibles.

⁵⁴ III, VII^e tableau (*Les stigmates*), partie 51 (mesures 1-3).

⁵⁵ Claude SAMUEL, *Permanences, op. cit.*, p. 411.

Intellectuels/écrivains catholiques en France actuellement

Une désillusion ?

Corinne VALASIK

Qu'il s'agisse des intellectuels ou des écrivains catholiques, la même question semble se poser de façon lancinante : où sont-ils ? Qui sont-ils ? Bruno Frappat dans *La Croix* de décembre 2004 s'interrogeait encore : « Disparus, les « écrivains chrétiens » ? Cherchez mieux... »¹, dénotant ainsi un certain optimisme.

Longtemps lié, le couple intellectuel/écrivain catholique est indiscutablement rompu en France. Alors que les intellectuels catholiques laïcs peinent à sortir de leur aphasie et aspirent à un renouveau de la parole catholique, notamment par la littérature, ils récusent dans le même temps la légitimité d'écrivains actuels susceptibles d'être porteurs de ce message.

Cette contribution tente de comprendre ce décalage en explicitant les attentes des intellectuels : quel imaginaire entoure encore le statut d'écrivain ? De quels enjeux est-il porteur ? Plus largement, qu'en est-il des possibilités de création d'une parole croyante laïque actuellement ?

Les intellectuels catholiques laïcs concernés

Cette étude se situe dans la continuité d'un travail de thèse portant sur les intellectuels catholiques laïcs français de la guerre d'Algérie à nos jours². C'est en m'appuyant sur une base déjà constituée que j'ai pu approfondir cette question, en me

¹ Bruno FRAPPAT, « Disparus, les « écrivains chrétiens » ? Cherchez mieux... », dans *La Croix*, 2 décembre 2004, p. 23.

² Corinne VALASIK, *Les intellectuels catholiques laïcs en France des années soixante à nos jours*, sous la direction de Danièle HERVIEU-LÉGER, Paris, EHESS, 2001 [n.publ.].

référant à des données recueillies mais non exploitées et en conduisant de nouveaux entretiens ³.

Les intellectuels catholiques laïcs concernés définissent leur rôle d'intellectuel en se référant à la notion de l'intellectuel engagé. Selon eux, c'est parce que l'individu est libre qu'il lui est possible de s'engager dans la vie de la cité. Ses prises de positions sont crédibles car issues d'un raisonnement individuel et autonome. L'engagement politique exprime alors cette indépendance. En effet, la figure de l'intellectuel croyant n'est acceptée dans le milieu intellectuel que si la notion de sujet domine cette configuration. L'appartenance confessionnelle n'est pas perçue comme un handicap intellectuel mais comme la manifestation d'un choix. Le structuralisme et la pensée du tout politique ont contesté le modèle de l'intellectuel engagé porteur d'un projet universel et donc indirectement celui de l'intellectuel catholique laïc.

Pour comprendre l'évolution des intellectuels catholiques laïcs ainsi identifiés durant les quarante dernières années, nous avons tenté de reconstituer des constructions identitaires des années soixante à nos jours. Quatre générations ont été distinguées, chacune reposant sur le modèle du militant catholique enseigné au sein de mouvements de l'Action catholique de la jeunesse française. Suivant les époques, certains traits de cette figure sont plus accentués que d'autres. Des représentants de chaque génération sont présentés ici.

Dans l'attente d'une voix

Lors des entretiens, ces intellectuels ont cité spontanément leur attachement à des écrivains catholiques tels que Bernanos, Mauriac, Claudel... Les « grands » que l'on nomme habituellement lorsque l'on évoque la figure de l'écrivain catholique. Certains sont définis comme des intellectuels, tels que Mauriac, d'autres non, mais tous ont en commun d'offrir une parole catholique audible pour l'époque. La reconnaissance littéraire dont ont bénéficié ces écrivains a renforcé la légitimité de cette parole croyante. Il était possible d'être catholique, d'écrire sur le catholicisme et d'être reconnu. Non seulement ils leur ont donné la fierté de se dire catholiques, mais ils leur ont en plus permis de penser le catholicisme de leur temps. Ces ouvrages étaient donc appréciés à double titre : comme œuvres littéraires et comme catholiques.

La situation actuelle paraît tout autre. À la question : « Quels sont les écrivains catholiques contemporains que vous lisez ? », la réponse a invariablement été la même : le silence. Un silence, soit gêné, soit ironique. Me supposant détentriche d'un savoir qu'ils ignoraient – situation rare –, ils tentaient de soutirer des noms susceptibles de les aider à se souvenir. Alors même qu'ils n'avaient eu aucune difficulté à se remémorer leurs connaissances au préalable. D'autres se justifiaient – ce qui n'était pas nécessaire – en expliquant qu'ils étaient de la vieille école, c'est-à-dire qu'ils s'intéressaient peu à la littérature contemporaine... Dans tous les cas, il a fallu un certain temps avant qu'ils admettent n'avoir qu'une très vague idée sur la question posée.

³ Certains intellectuels refusant de rendre publique leur appartenance au catholicisme, leur anonymat sera préservé dans les citations.

Les écrivains cités

Mais qui évoque-t-on lorsque l'on parle de l'écrivain catholique ? Le silence précédent ne provient-il pas du manque de clarté de la notion elle-même ? Est-ce celui qui traite de sujets spécifiquement catholiques ? Or, on constate actuellement que des athées comme Régis Debray, Luc Ferry, Julia Kristeva et d'autres encore s'emparent de thèmes religieux. Celui qui se déclare publiquement catholique ? Mais, l'affirmation identitaire catholique est faible parmi les écrivains, ce qui reviendrait à n'étudier que les écrivains possédant suffisamment de visibilité pour faire entendre leur appartenance catholique, comme nous le constaterons dans le cas de Philippe Sollers. Est-ce celui qui ne dit rien mais dont l'œuvre répondrait à une matrice tributaire de l'anthropologie chrétienne – qu'il conviendrait de définir ?

Cette dernière proposition est la plus fréquente parmi les intellectuels rencontrés. Ces derniers ne reconnaissent comme écrivains catholiques que ceux possédant à leurs yeux, ou à ceux de la critique, un certain talent littéraire. Sont donc cités Christian Bobin et Sylvie Germain, mais avec force précautions.

Le succès des manifestations comme les Journées mondiales de la jeunesse, le renouveau des pèlerinages, l'attrait des communautés charismatiques, les formes actuelles du catholicisme les mettent mal à l'aise. Ils ne s'y reconnaissent pas et ont le sentiment que les écrivains comme Bobin vont dans le sens d'un catholicisme minimum, c'est-à-dire centré sur l'émotion.

Avec tout ce tintouin autour des charismatiques, autour de l'émotionnel, le croyant s'interroge moins maintenant car il pense qu'il a les réponses. En philosophie surtout, le croyant laisse aux incroyants la tâche de poser les questions. Par contre, les saints, c'est différent, là on est dans l'audace. Résultat, comme littérature catholique actuellement, je lis les saints !

Pas un seul n'a apprécié l'écriture de Bobin, tous ont un sourire entendu pour dénoncer des ouvrages qualifiés, au choix, de « mièvres », de « jolis », de « pas très sérieux ». L'argument suprême étant : « c'est que de l'émotion ! ». L'écrivain le leur rend bien :

La passion des idées est une passion enfantine, coléreuse. Les philosophes sont comme des enfants en bas âge, exerçant la puissance de leur désir dans l'assemblage de cubes colorés, larges comme leurs mains. [...] Moi d'abord, crie l'enfant de deux ans, dressant la muraille de ses cubes. Moi partout, murmure le penseur, élevant jusqu'au ciel le bonheur d'une formule ⁴.

Sylvie Germain a droit à plus d'indulgence : son œuvre est qualifiée d'originale, d'ambitieuse. Rapidement, sa personnalité est évoquée : « ce doit être une femme intelligente », « j'ai entendu dire que c'était une grande amoureuse. Capable de tout quitter par amour ! ». Sa foi lui permet de franchir des barrières, des frontières, d'être quelqu'un de hors-norme, tandis que Bobin semble se ravir d'une existence faite de petits riens éphémères.

En ce qui concerne les écrivains qui se revendiquent catholiques, qui en tout cas ne craignent pas de se définir comme tels, ils ne sont pas évoqués. Jacques Duquesne,

⁴ Christian BOBIN, *L'inespérée*, Paris, Gallimard, 1996 (Folio), p. 99.

Max Gallo – revenu au catholicisme –, Denis Tillinac et certains écrivains de la *Table ronde* comme Paul Clavier restent absents. Ni la conversion médiatisée d'Éric-Emmanuel Schmitt, ni l'ouvrage *Pastel* d'Olivier Bleys sur la naissance de la foi chez un enfant, ni même les revendications catholiques du dramaturge et metteur en scène Olivier Py ne sont présentes. Est-ce à dire que les intellectuels rencontrés ignorent la production littéraire actuelle ? Non, ils connaissent certains de ces auteurs précédemment cités mais ont du mal à les considérer comme correspondant à la représentation qu'ils se font d'un écrivain catholique. Ils ne discernent pas en effet ce qui, dans leur production, les différencie d'auteurs non catholiques.

À la recherche de l'écrivain « idéal »

Puisque la réalité leur semble si décevante, quel devrait être selon eux « un écrivain catholique » ? Ces intellectuels souhaitent une affirmation claire, voire tonitruante, du message catholique, portée par des écrivains laïcs. Pour susciter un certain effet, cette parole catholique laïque doit être vigoureuse, novatrice, littéraire. Ils soulignent « littéraire » car, selon eux, c'est par ce seul mode qu'il est possible de toucher le plus grand nombre. Aussi, un intellectuel se souvient-il que :

Ce qui m'a fait adhérer au christianisme, ce sont les paraboles évangéliques, c'est-à-dire le mode même selon lequel le Christ a choisi de s'exprimer. Elles m'ont été racontées d'une façon telle que je me suis dit : « Elles sont vraies, elles sont lumineuses, elles apportent quelque chose, j'adhère à cette vérité ».

Certes, ils reconnaissent que les penseurs du passé représentent une source indispensable mais il serait souhaitable qu'apparaisse un penseur de l'époque actuelle. Ce rôle incombe aux intellectuels, aux écrivains et non au pape dont la fonction est d'être le rassembleur.

Une jeune intellectuelle de 38 ans, fondatrice d'un groupe de réflexion catholique associant philosophes et théologiens, reconnaît être constamment en recherche de lieux spirituels, intellectuels et politiques. Appartenant à la génération post-concile Vatican II, elle regrette que sa génération n'ait pas eu de *figure d'appel*. Les jeunes n'ont pas bénéficié de structures de soutien catholique :

J'estime qu'il y a une responsabilité énorme des deux côtés, ecclésial et laïc. Ils se sont intéressés aux questions de l'homme, à l'engagement, mais ont laissé un immense vide éthique. Il y en a beaucoup de ma génération qui ont arrêté leur quête de sens en chemin faute de soutien.

Isolée dans sa quête de sens, elle prend conscience de grandes failles dans sa culture religieuse et surtout dans sa façon d'aborder sa foi. Ayant entrepris une formation de théologie, elle aurait souhaité trouver ce qu'elle appelle un « souffle », c'est-à-dire un auteur de chevet qui l'inspire dans sa démarche de croyante, qui l'aide à faire coïncider son vécu de catholique avec ses expériences quotidiennes.

Bruno Frappat, président du directoire du groupe Bayard, résume l'attente décelée de façon générale :

Le problème c'est que les catholiques sont un peu fades et la fadeur ne va pas bien avec le talent. Il faudrait plus de proférateurs, des gens que l'on puisse admirer, suivre, se fâcher avec. Il y a un effet d'entraînement, d'excitation des neurones, un entraîneur d'idées.

Selon Jacques Julliard – historien et éditorialiste au *Nouvel Observateur* –, puisque la culture catholique est depuis la Révolution française une contre-culture, les intellectuels catholiques laïcs peuvent apporter des débats neufs à la société :

Ces imprécateurs catholiques étaient finalement les vrais transgresseurs, et pas seulement des non-conformistes, terme aujourd'hui galvaudé. Ils n'étaient jamais là où on les attendait. C'est pourquoi ils pouvaient lancer les vrais débats ⁵.

Et Jean-Claude Eslin – membre de la revue *Esprit* – de conclure :

La dernière ruse du jansénisme à la française, encore bien actif, est de nous faire croire, au nom d'une pureté qui n'est qu'un fantasme, que nous ne saurions, par rapport à la tradition qui nous porte, et même au nom de la critique, rien imaginer ni rien prolonger ⁶ !

Ces intellectuels attendent un écrivain qui les réveille, les choque, les surprenne, en un mot repense le catholicisme actuel. Or, ce travail devrait logiquement leur incomber partiellement. La question qui se pose est la suivante : pourquoi ont-ils cette attente – forte – envers les écrivains ? Et pourquoi ne tentent-ils pas de remplir ce rôle ?

Les intellectuels catholiques laïcs victimes d'aphasie

Alors que les intellectuels et les écrivains catholiques laïcs étaient des collaborateurs de l'institution, après le concile Vatican II, celle-ci est devenue le principal lieu d'émission de la parole catholique. Selon Jean-Claude Eslin : « durant les années soixante, c'est la sécurité que les croyants ont voulu perdre, mais ils n'ont pas fait œuvre de création pour autant ! ».

Après une période de crise interne forte en France, l'Église est reprise en main par les évêques dans les années quatre-vingt et redéfinit l'identité catholique en dehors de toute collaboration avec les laïcs. Le pontificat de Jean-Paul II est marqué par un raidissement de l'institution face aux fidèles. Il est rappelé par le cardinal Ratzinger que « le droit de critiquer s'arrête au devoir d'amour de l'Église » ⁷. En 1992, la Congrégation de la foi déclare à nouveau le pouvoir du pape sur les autorités locales comme en témoigne l'affaire Gaillot. L'infailibilité papale a été invoquée, en 1995, afin de récuser toute possibilité d'ordination des femmes dans l'Église de France. Cette inflexion se traduit dans le contenu des cours offerts aux séminaristes, enseignements modifiés, en France, sous l'influence de Jean-Marie Lustiger. Les jeunes prêtres des

⁵ « La fin des intellectuels ? », entretiens avec Jacques Julliard et Michel Winok, dans *Esprit*, avril-mai 2000 (*Splendeurs et misères de la vie intellectuelle*), p. 118.

⁶ Jean-Claude ESLIN, « Le prétendu silence des intellectuels catholiques », dans *La Croix*, 11 avril 1996.

⁷ Cité par Pierre PIERRARD, *Un siècle de l'Église de France : 1900/2000*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 221.

années 1990 sont bien différents de ceux qui ont vécu les crises du concile Vatican II et de 1968 ; ils sont davantage tournés vers l'institution et le respect de la tradition. Enfin, les nouveaux modèles familiaux récemment apparus ont été fortement critiqués par Jean-Paul II, ce qui a détourné certains fidèles de son message.

Médiatisation des clercs

Constatant que la religion suscitait un intérêt parmi les lecteurs et pouvait occuper la « une », les médias se sont intéressés au catholicisme. Puisque les intellectuels catholiques laïcs délaissaient les questions théologiques, les clercs ont été sollicités par les journalistes jusqu'à devenir progressivement leurs interlocuteurs privilégiés. Cette situation a été aggravée par le silence dans lequel se sont réfugiés les intellectuels, contestés au sein du milieu intellectuel lui-même en raison de leurs positions religieuses. Soumis à une injonction d'efficacité et de simplicité, les médias choisissent de se saisir et de diffuser des événements qualifiés de forts, de surprenants, voire de choquants, nécessitant peu d'analyse. Une logique similaire se retrouve dans le choix des personnes interrogées sur ces sujets : elles doivent être facilement identifiables pour tous. Cette tendance renforce les précédentes et conduit à interroger principalement les membres de l'institution catholique, ce qui accentue la domination de la parole de la hiérarchie sur celle des laïcs.

La situation est identique pour les catholiques laïcs, seuls certains sont représentés. Comme le souligne Bruno Frappat :

Si vous faites une étude radio et télé de l'image que renvoient les catholiques à propos du P.A.C.S., c'est épouvantable ! Les catholiques sont tous des Versaillais à bagouzes, hystérico-fachos. Les médias sont complètement coupés de la culture chrétienne, ils schématisent, diabolisent, mélangent tout ⁸.

Les interventions papales concernant la vie privée sont les plus relayées. Noël Copin – ancien directeur de *La Croix* – commente :

Un journaliste aurait l'impression d'être un mauvais professionnel si, ayant un évêque en face de lui, il ne prononçait pas le mot « préservatif » ⁹.

Cette occultation est la conséquence de la recherche de sensationnel par la presse mais aussi de problèmes de communication propres à l'Église.

Et pourtant, si médiatique que soit le pape, si convaincus que soient ses cardinaux, archevêques ou évêques, si télégéniques que soient ses porte-parole, il faut bien le reconnaître : l'Église communique mal ¹⁰.

Cette analyse est confirmée ironiquement par Pierre Pierrard : « Il faut dire que l'Église est plus à l'aise dans sa communication avec l'extérieur qu'avec son opinion interne » ¹¹.

⁸ Entretien avec Bruno Frappat (21 février 2006).

⁹ Noël COPIN, *Je doute donc je crois*, Paris, Flammarion-Desclée de Brouwer, 1996, p. 122.

¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

¹¹ Pierre PIERRARD, *Un siècle, op. cit.*, p. 209.

Tous ces facteurs conduisent à une monopolisation de la parole catholique par l'institution. La figure de l'intellectuel catholique laïc et ses lieux d'émission s'estompent progressivement de la scène publique.

Les intellectuels distancés par les théologiens

Les intellectuels catholiques laïcs se trouvent également concurrencés par les théologiens. Ce fossé date de la fin de la Seconde Guerre mondiale lorsque les sources de la théologie se sont multipliées. Le corpus est devenu impressionnant et a changé la formation et le statut des théologiens :

Maintenant, c'est devenu énorme : il faut connaître la scolastique, les Pères de l'Église, des études bibliques approfondies mais aussi l'œcuménisme, la théologie protestante et éventuellement orthodoxe. Avant, vous aviez pour un problème théologique donné la solution scolastique ; un point, c'est tout. Vous pouviez l'apprendre, taper dessus mais elle était unique. Aujourd'hui, vous apprenez qu'il existe cinq solutions pour un problème, et donc si vous tapez sur une, il en reste quatre. Pour mener une discussion, pour innover sans être naïf, ça suppose que vous connaissiez ces cinq solutions et en trouviez une sixième. C'est l'augmentation des volumes des sources. Ça pose un problème.

Cet élargissement des sources théologiques a provoqué un déclassement des intellectuels laïcs. Ceux qui étaient considérés comme compétents ne le sont plus. Antoine Delzant, prêtre, fondateur d'Alethé, un groupe de théologie associant laïcs et théologiens, déclare :

Certains intellectuels de l'après-guerre, comme Marrou, connaissaient saint Augustin et croyaient pouvoir parler de tout. Ils étaient passionnants d'ailleurs. Ce n'est plus possible maintenant !

Certes, des laïcs suivent des cours de théologie, mais ils n'atteignent jamais le niveau de compétence auquel ils auraient pu prétendre il y a encore quelques années. Ce changement de situation, assez récent, provoque des tensions entre théologiens et laïcs, les seconds se considérant comme dépossédés par les premiers et refusant cette situation.

Certains laïcs reconnaissent ne pas aborder les questions religieuses par manque de connaissances. En revanche, ils s'estiment aptes à parler au nom du catholicisme dans le milieu intellectuel, notamment face à un auteur comme Julia Kristeva qui écrit sur la religion. Ils se refusent cependant à le faire. Ils éprouvent beaucoup de difficultés à s'affirmer publiquement catholiques et préfèrent illustrer leurs convictions religieuses dans leurs actes. Il est bon de se référer au regard décalé et amusé de Joseph Maïla¹², d'origine libanaise, sur cette attitude :

La religion est reléguée dans le privé le plus intime, le privé le plus privé, celui dont on ne parle pas, même pour ajouter quelque chose à votre statut public. Je sais qu'untel aime tel restaurant, c'est du privé dont il est convenu de parler ; par contre, la religion, c'est du privé radioactif. C'est tout à fait étonnant !

¹² Joseph Maïla est l'ancien doyen de la Faculté des sciences sociales et économiques de l'Institut catholique de Paris.

Lors des entretiens, ces intellectuels ont fourni de nombreux exemples caractérisant, à leurs yeux, un comportement catholique : réelle écoute de leurs étudiants même s'ils n'en ont pas envie, prise en compte de problèmes individuels de leurs collègues même s'ils en pâtissent, etc. Le terme de « respect », que ce soit respect de l'autre, de ses engagements, de la parole donnée, des plus petits, est le mot le plus fréquemment employé pour définir une attitude engendrée par les convictions catholiques.

Ainsi non seulement l'intellectuel catholique laïc craint de se définir publiquement comme tel en raison d'un climat antérieur de suspicion dans le milieu intellectuel, mais il se sent de plus délégitimé face aux théologiens. Ce sentiment d'infériorité intellectuelle paraît récent et concerne principalement les intellectuels de la génération dite « perdue », nés dans l'après Seconde Guerre mondiale. Cette citation de Renaud Sainsaulieu, sociologue et membre fondateur de *Confrontations*, groupe d'intellectuels catholiques laïcs, synthétise cette aphasie :

C'est en fait toute une génération de Chrétiens, intellectuels, militants et responsables formés dans l'après-guerre, la croissance puis la crise récente, qui est à la recherche d'une façon de penser et d'exprimer sa foi. Elle n'a pourtant manqué ni de moyens matériels, ni de loisirs, ni de culture pour accompagner son chemin de vie. Elle ne peut incriminer la famine ou la guerre et pas même la contrainte politique pour exprimer son aphasie collective. [...] C'est une « crise de parole » des milieux chrétiens intellectualistes ¹³.

À l'opposé de l'aphasie : le parcours de Philippe Sollers

Ce silence est confirmé indirectement par l'attitude de Philippe Sollers. Après une période structuralo-communiste, suivie d'un engouement maoïste précédant l'entrée dans le combat anti-totalitaire, il se déclare, en effet, désormais catholique. Aspirant à incarner l'avant-garde littéraire ¹⁴, ce qui pour lui signifie se situer à l'opposé des pensées dominantes, il se proclame catholique. Plus encore, il se définit comme « papophile ». Son livre *Femmes* ¹⁵ – succès de librairie – décrit, en usant de clefs, le milieu intellectuel des années soixante-dix autour des figures d'Althusser, de Lacan et de Barthes, aborde le féminisme, le gauchisme, le maoïsme, etc. Au fil des pages, on découvre également un Sollers défenseur du catholicisme. Il considère la littérature comme l'un des derniers remparts protégeant la liberté de l'individu et voit la religion – ainsi que la sexualité – comme une dissidence contre le matérialisme ambiant :

Si j'adhère au dogme catholique (ce que je fais volontiers, car il est fou, il est inépuisable dans sa rayonnante absurdité maintenue contre vents et marées, il est absurde et je suis absurde) ¹⁶.

¹³ Renaud SAINSAULIEU, « Repenser l'identité chrétienne », dans *Cahiers recherches débats*, 4, 1987, p. 5.

¹⁴ Ses premiers écrits sont salués par Mauriac et Aragon.

¹⁵ Philippe SOLLERS, *Femmes*, Paris, Gallimard, 1983.

¹⁶ *Ibid.*, p. 196.

Avec la vigueur d'un nouveau converti – du moins esthétiquement –, il rejoint les critiques de Maurice Clavel contre les catholiques qui veulent faire entendre la parole croyante dans le politique et qui s'en prennent au pape :

Je n'arrive pas à comprendre comment les auteurs desdits articles imaginent un Pape à leur convenance. [...] Non, évidemment, le mieux [pour ces catholiques] serait plus de Pape du tout... Bien entendu... En finir avec cette absurdité d'un autre âge... La Vierge Marie ! L'Infaillibilité ! Tout cela est incompatible avec un humanisme ouvert ¹⁷...

L'attitude de Sollers résume la complexité de la situation du catholicisme. Puisque l'appartenance catholique est suspecte, il la considère comme une source de provocation et de distinction : « si j'adhère au dogme catholique (dont personne ne veut, raison supplémentaire pour s'en emparer), je prends tout, s'il n'y a plus d'amateur » ¹⁸. Se proclamer croyant constitue dès lors une stratégie de démarcation dans la configuration intellectuelle qui permet de se rendre visible, de faire parler de soi. Il ne s'agit pas de rallier les individus au catholicisme – il choisirait alors probablement une autre cause – mais au contraire d'utiliser le discrédit dans lequel il est tombé pour s'en faire le chantre et occuper une place originale, à l'opposé des discours dominants. Ce qui semble en partie fonctionner, puisque son attitude suscite des interrogations, du moins si l'on en croit le récit – subjectif – de sa femme, Julia Kristeva, déguisée derrière le pseudonyme d'Olga, dans *Les samouraïs* :

Entre-temps les malentendus s'accumulaient : les uns criant à l'obscurantisme (« Sinteuil [Sollers] retourne sa veste : après Pékin, le Vatican ! »), les autres au blasphème (« Sinteuil se moque de la vraie religion, ce garçon n'a pas le sens du sacré »). Même Olga avait du mal à suivre, entre ruse, stratégie et recherche de la vérité à travers les mythologies ¹⁹.

Sollers, auto-défini comme catholique, s'oppose presque en tous points aux intellectuels catholiques laïcs étudiés ici. Il approuve toutes les encycliques papales et défend avec acharnement la restauration d'une institution distante du monde. L'Église n'a pas à s'adapter à l'extérieur, puisque son message est d'ordre divin ; l'ouvrir à la société, c'est la condamner. Le positionnement de Sollers comme défenseur du catholicisme et du pape est révélateur de la situation du catholicisme de ces dernières années. L'écrivain choisit davantage cette cause pour la beauté d'un combat perdu d'avance, donc majestueux – à savoir l'archaïsme de l'institution face au développement du capitalisme et de la mondialisation – plus que par conviction religieuse. Seul Jacques Julliard soutient cette position car l'anthropologie de Sollers est fondée sur le péché originel et, selon lui, les catholiques refusent maintenant la culpabilisation :

¹⁷ *Ibid.*, p. 456.

¹⁸ *Ibid.*, p. 197.

¹⁹ Julia KRISTEVA, *Les samouraïs*, Paris, Fayard, 1990, p. 343.

Or ou bien le christianisme n'est rien, ou bien il est cet appel permanent à la responsabilité individuelle ; en un mot, ce sens du tragique au sein d'une humanité en quête de délivrance ²⁰.

Conclusion : que dire ? Comment le dire ?

Alors que l'institution catholique a officiellement reconnu en 1994 le caractère essentiellement individuel de la transmission religieuse, les intellectuels s'interrogent sur le contenu de cet héritage : que transmettre de l'expérience croyante ?

Une crise du langage

Les intellectuels catholiques laïcs ont progressivement quitté le devant de la scène intellectuelle et ont perdu leur capacité à produire une parole catholique laïque différente de celle de l'institution. Ils éprouvent des difficultés non seulement à penser le catholicisme, mais aussi à le transmettre. Leurs attentes envers les écrivains traduisent les frustrations qu'ils ressentent en tant qu'intellectuels dépossédés de leur capacité même à traduire leur foi en mots. L'urgence n'est pas de produire une vision catholique de la société – ce à quoi les laïcs échouent – mais tout simplement de penser « le dire ». C'est assez naturellement que les intellectuels se tournent vers les écrivains dans l'espoir de recevoir des réponses. Or, actuellement, ils ne les perçoivent pas, ce qui explique leur désappointement.

Cette nécessité a été pointée par l'institution, notamment en mars 2004, par le cardinal Poupard lors de l'assemblée plénière du Conseil pontifical pour la culture qu'il présidait :

Malgré les apparences souvent trompeuses, la soif de Dieu habite toujours le cœur de l'homme avec l'aspiration au bonheur. Mais les canalisations qui y conduisent ont besoin d'être désensablées ²¹.

Et il encourageait tous les catholiques à « trouver un nouveau langage qui touche la raison et le cœur » ²². L'enjeu est de produire une parole audible par le plus grand nombre et adaptée à la période actuelle. Cependant, les polémiques qui ont accompagné la *Nouvelle traduction de la Bible* autour de Frédéric Boyer, chez Bayard, ont montré les limites qui entourent ceux qui tentent de produire ce nouveau langage. Le terme de « réveillé » a été préféré à celui de « résurrection » et ceux de « foi » et de « péché » n'ont pas été utilisés. Trouver un nouveau langage, c'est remettre en question un modèle du catholicisme.

Une crise du vivre ensemble

Certains intellectuels catholiques laïcs rencontrés se demandent si finalement leur rôle ne se limiterait pas actuellement à se proposer comme des modèles aux fidèles pour se dire et se penser catholiques maintenant. Ayant toujours refusé de se définir

²⁰ Jacques JULLIARD, *L'année des dupes : 1995*, Paris, Seuil, 1996 (Journal de la fin du siècle), p. 367.

²¹ Cité par Nicolas SENEZE, « L'Église catholique en quête d'un nouveau langage », dans *La Croix*, 9 décembre 2004, p. 26.

²² *Ibid.*

publiquement comme catholiques, ils offrent néanmoins des réponses à l'interrogation sur la concordance entre les valeurs et les actes. En évoquant publiquement (à travers des interviews, des biographies, des interventions publiques,...) leur parcours d'intellectuel engagé et les convictions qui sous-tendent leurs prises de positions, ils se présentent comme des témoins et des exemples potentiels du catholicisme contemporain. Cette tendance observée rejoint ainsi l'analyse de Danièle Hervieu-Léger :

La seule autorité qui vaille, lorsque les repères offerts par les institutions vacillent et que les grands systèmes idéologiques sont dévalués, c'est celle qu'on reconnaît à des « sujets authentiques », à des « témoins du sens », à travers lesquels la norme, au lieu de s'imposer de l'extérieur, s'atteste de façon personnelle ²³.

Le regard des intellectuels catholiques laïcs envers les écrivains de même confession s'inscrit ainsi dans une « dynamique de la personnalisation des valeurs » qui questionne le projet même du vivre ensemble du catholicisme tel qu'il leur a été transmis. La jeune génération – se référant au mode traditionnel du dire religieux – se sent elle-même démunie. Désormais ce n'est plus la réalité de la foi qui est questionnée, mais la capacité à la penser en dehors de l'institution.

²³ Danièle HERVIEU-LÉGER, « L'évêque, l'Église et la modernité », dans René LUNEAU et Patrick MICHEL (éd.), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 337.

Les écrivains de la *Bible. Nouvelle Traduction*

Pierre LASSAVE

Ces trente dernières années en France ont vu diverses traductions de la Bible prendre place dans les rayons des librairies non religieuses. Leurs traducteurs, qui prennent rang d'auteurs, veulent retrouver la saveur du texte originel, libérer un monument littéraire d'une trop longue emprise ecclésiale. Après la traduction « séculière » de la prestigieuse collection de la Pléiade chez Gallimard dans les années 1960, conduite par des exégètes et écrivains transfuges de l'Église, voici de curieux décalques de l'hébreu forgés par l'essayiste André Chouraqui qui voisinent avec les expérimentations rythmiques du linguiste et poète Henri Meschonnic¹. Les éditeurs confessionnels installés sur un marché biblique non négligeable (plus d'une centaine de milliers d'exemplaires par an) ne restent pas inertes : la Bible de Jérusalem (Cerf), major des ventes, renouvelle et diversifie ses versions, l'Alliance biblique universelle, groupe protestant, multiplie ses versions populaires en « français courant » ou « fondamental » (à vocabulaire limité), la Traduction œcuménique circule dans la Pochothèque (Livre de poche), etc.

Cet engouement éditorial pour la Bible a sans doute de multiples causes. J'en suggérerai quatre.

Premièrement, le regain général de curiosité pour les sources monothéistes au moment où les conflits du monde se donnent pour guerres de religions, et où, en France tout particulièrement, la séparation des Églises et de l'État n'a pas favorisé la culture biblique du pays. Le succès d'un thriller américain à grand tirage comme le *Da Vinci*

¹ *La Bible*, trad. André CHOURAQUI, Paris, Desclée de Brouwer, 1974-1979, 26 vol. ; *Les Cinq Rouleaux (Le Chant des chants, Ruth, Comme ou les Lamentations, Paroles du Sage, Esther)*, trad. Henri MESCHONNIC, Paris, Gallimard, 1970 ; *Jona et le signifiant errant*, trad. Henri MESCHONNIC, Paris, Gallimard, 1981 ; *Gloires (Psaumes), Au commencement (Genèse), Les noms (Exode)*, trad. Henri MESCHONNIC, Paris, Desclée de Brouwer, 2001-2003.

Code qui rejoue le vieux fantasme des secrets de famille du christianisme ou le battage médiatique autour de la découverte de *L'Évangile de Judas* (manuscrit apocryphe et gnostique qui transforme le traître en meilleur des disciples) témoignent, au-delà des évidents intérêts commerciaux, de la profondeur de la demande symbolique.

Deuxièmement, l'empoussièrement rapide du langage des versions de référence de l'après-guerre comme la Bible de Jérusalem, celle de la Pléiade ou même déjà la Traduction œcuménique des années 1970 : tournures empesées, formules consacrées (« En vérité je vous le dis ») et banalisées (« Et la lumière fut », « vanité des vanités », « à chaque jour suffit sa peine », « qui m'aime me suive », etc.), appareils dogmatiques ou catéchétiques.

Troisièmement, le renouvellement de l'exégèse biblique au plan historique et littéraire, ainsi que l'attestent par exemple certaines émissions sur Arte comme *Corpus Christi* (1994-1997) ou *L'origine du christianisme* (2004), dont le succès d'audience, chiffré autour d'un à deux millions d'auditeurs par émission d'une heure, corrobore l'intérêt de connaissance pour l'étude critique des traditions scripturaires les plus lointaines.

Quatrièmement, le déclin des vieux clivages de croyance chez les intellectuels, du moins le rejet des affiliations réductrices. Écrivain mystique, engagé ou converti, ces figures ne jouent plus comme encore avant-guerre dans la construction des valeurs de « singularité »². Mais les traditions religieuses ne sont pas moins revisitées ou traversées par nombre d'entre eux, croyants ou athées, tant elles recèlent de signifiants pour exprimer l'existence et le monde aujourd'hui.

Ces divers éléments de contexte ne sont donc pas étrangers au lancement de la fameuse « Bible des écrivains » qui a fait la une de la rentrée littéraire de 2001.

La naissance du projet

L'initiative provient de la rencontre entre l'un des majors de l'édition catholique, Bayard Presse, en mal de Bible de référence (« belle à lire et à entendre »), un réseau d'écrivains ouverts à l'expérimentation poétique et un groupe de biblistes rompus à l'exégèse historico-critique et littéraire³. Frédéric Boyer, normalien féru d'exégèse, écrivain prolifique chez P.O.L. et éditeur chez Bayard, en est la cheville ouvrière, l'agent de liaison en quelque sorte entre écritures profanes et sacrées. Directeur temporaire du *Monde de la Bible*, magazine d'histoire et d'archéologie rénové au début des années quatre-vingt-dix, Boyer a eu l'idée d'associer des biblistes et des écrivains pour retraduire à nouveaux frais la grande bibliothèque judéo-chrétienne (*ta biblia*). Il s'agit de faire œuvre historique et poétique avant toute considération théologique ou confessionnelle. L'enrôlement des écrivains et des biblistes dans cette ambitieuse aventure n'a cependant rien eu de mécanique. Dès 1994, Boyer a convaincu Olivier

² Sur le régime de singularité en tension avec le régime de communauté propre aux valeurs littéraires, voir Nathalie HEINICH, *Être écrivain. Création et identité*, Paris, La Découverte, 2000 (Armillaire).

³ Les éléments d'information et les citations qui suivent sont issus d'une enquête réalisée en 2004 et dont les détails figurent dans Pierre LASSAVE, *Bible : la traduction des alliances. Enquête sur un événement littéraire*, Paris, L'Harmattan, 2005 (Logiques sociales). Les principales citations d'entretien seront indiquées par le signe (E).

Cadiot, son collègue poète chez P.O.L., de faire un essai avec le père Marc Sevin, bibliste arrivé du Cerf chez Bayard, allié de poids dans la place et le petit monde des exégètes.

« Un beau matin... » comme le dit maintenant la légende médiatique, le poète reçoit alors du bibliste, par courrier, un très court psaume augmenté de longs commentaires philologiques, « l'infra-poème d'un texte décortiqué », dit Cadiot, « démantibulé, un magma de mots qui partent dans tous les sens » (E). Il faudra plusieurs mois à l'écrivain, qui se prend alors pour un « paléontologue des mots », pour proposer à ses partenaires une forme qui tienne, un rythme qui évoque celui du chant précatif transmis par les versets davidiques. Dans ce travail d'agencement, le poète se rattache à la mise en vers, au réglage des blancs et des coupes, pour donner à lire et à entendre la voix lointaine qui se contracte et se dilate alternativement : angoisse existentielle et espérance de salut, vers courts d'action et vers longs de contemplation. Une première forme est trouvée, d'autres suivront, loin du décalque étymologique ou rythmique, pour atteindre au plus près des intentions initiales que la science du texte permet de conjecturer.

« Ce ne sont plus les *Psaumes* et pourtant tout y est », dit le bibliste Sevin. « Les versets hébraïques correspondent à un matériau proche de la poésie contemporaine, à un certain état issu d'expériences limites comme le *Tombeau d'Anatole* de Mallarmé », commente Cadiot. « Nous ne le savons pas encore, mais le projet de la nouvelle traduction vient de naître », indique Boyer qui lui-même fait quelques essais avec d'autres spécialistes sur d'autres textes aussi différents que la *Genèse* à un bout et les *Lettres* de Paul à l'autre (E). L'idée d'un « binôme traducteur » pour chacun des 73 livres bibliques se forme avec celle de ne lui laisser qu'une seule consigne : éviter tout à la fois le « calque archaïsant » et la « belle infidèle » pour « tenter chaque fois, une solution personnelle contemporaine qui retourne à la source du texte en même temps qu'elle propose une façon d'habiter le texte, de le faire entendre »⁴. Les sources retenues relèvent des plus récentes éditions critiques en hébreu, araméen et grec adoptées par la communauté scientifique⁵. Partant de là, le projet est mûr pour convaincre le directoire de la maison de débloquer les fonds pour le lancement d'une « locomotive » dont on peut escompter une suite de produits dérivés.

L'équipée

Dans la foulée des premiers essais, les binômes traducteurs s'assemblent au gré des compétences, affinités, disponibilités et volontés. Une trentaine de biblistes et une vingtaine d'écrivains se mettent progressivement à la tâche. Les biblistes « gardiens des sources » partagent entre eux une même communauté de savoir philologique, historique et théologique. Nombre de ces érudits discrets qui proviennent de différents

⁴ Frédéric BOYER, « Introduction » à *La Bible, nouvelle traduction*, Paris, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 24.

⁵ Principalement la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (texte hébreu fixé par les savants massorètes au X^e siècle), la *Septuaginta* de RAHLFS (Septante grecque dont l'origine remonte au III^e siècle avant notre ère) et le *Nouveau Testament grec* de NESTLÉ-ALAND. L'ordre des livres retenu pour la traduction suit le canon hébraïque (*Loi, Prophètes, Écrits*) auquel sont ajoutés les livres « deutérocanoniques » puis le *Nouveau Testament* chrétien.

horizons confessionnels et universitaires sont passés par la prestigieuse École biblique et archéologique de Jérusalem. Du côté des « virtuoses de l'écriture », ce serait plutôt l'éditeur P.O.L. qui imprime sa marque expérimentale et indépendante d'« éditeur de littérature générale singulier »⁶. Le recrutement qui s'opère tourne en effet autour du réseau des collaborateurs de l'éphémère *Revue de littérature générale* éditée par P.O.L. et dirigée par Cadiot et Pierre Alferi. Revue militant pour une littérature qui retrouve le chemin de la création formelle en intégrant les théories de la déconstruction, lieu de résistance aussi à la « révolution conservatrice » dans l'édition, selon l'expression du sociologue Pierre Bourdieu que les auteurs reprennent nommément à leur compte⁷. Le mathématicien et poète oulipien Jacques Roubaud, le romancier Jean Echenoz et le dramaturge Valère Novarina, futurs traducteurs, signent le manifeste. Mais le poète Emmanuel Hocquard, au centre du groupe, déclinera l'offre au motif que la Bible est un « mauvais livre ». Boyer, Cadiot, Alferi, Echenoz, Roubaud, Emmanuel Carrère, Jean-Luc Benoziglio, François Bon, Marie Ndiaye, Marianne Alphant, Marie Depussé, Marc Cholodenko, pour les plus connus, les amitiés et les affinités électives élargissent de proche en proche le cercle, de P.O.L. à Minuit, au Seuil, jusqu'à Gallimard⁸. Seule la compétence littéraire est mise en avant, mais le réseau ne refuse pas les attributs complémentaires : Florence Delay, romancière et traductrice, amie de Roubaud mais qui ne cache pas son retour à la foi chrétienne, demande ainsi à Boyer « s'il faut être athée ou agnostique pour faire partie de l'équipe » (E). Belle mise en relief par antiphrase du déni d'affiliation !

Ne trouvant pas assez de biblistes disponibles – spécialité qui se fait rare en France et surcharge ses survivants de tâches de publication accaparantes –, l'éditeur fait appel aux services d'exégètes canadiens, lesquels n'acceptent l'offre, fierté québécoise oblige, que si des écrivains du pays les accompagnent. On voit donc le poète et essayiste médiéviste Jacques Brault, pour le plus connu, entrer dans la danse, mais aussi Marie-Andrée Lamontagne, Pierre Ouellet, Marie-José Thériault, auteurs en voie de reconnaissance locale. L'éditeur catholique et canadien Médiaspaul se joint alors à Bayard comme partenaire du Nouveau Continent.

En quelques années, les binômes sont tous au travail, avec quelques défections en cours de route comme le retrait de Cholodenko, jugé trop « sourcier », ou de Marie-José Thériault, à l'inverse jugée trop « belle infidèle » par la petite équipe dirigeante installée auprès de Boyer, où les biblistes jésuites, accueillis par l'éditeur assumptionniste, se montrent influents⁹. Généralement peu familiers de la Bible

⁶ Fabrice THUMEREL, *Le champ littéraire français au XX^e siècle. Éléments pour une sociologie de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2002 (coll. U-Lettres).

⁷ Pierre ALFERI, Olivier CADIOT, « La mécanique lyrique », dans *Revue de littérature générale*, 1995, 1, p. 3-22.

⁸ Écrivains de la BNT : Pierre Alferi, Marianne Alphant, Jean-Luc Benoziglio, François Bon, Marie Borel, Frédéric Boyer, Jacques Brault, Olivier Cadiot, Emmanuel Carrère, Marie Depussé, Florence Delay, Anne Dufourmantelle, Jean Echenoz, Marie-Andrée Lamontagne, Laure Mistral, Pascal Monnier, Marie Ndiaye, Valère Novarina, Pierre Ouellet, Jacques Roubaud.

⁹ Les dominicains qui dirigent le Cerf, l'École et la Bible de Jérusalem ne pouvaient qu'être réservés sur l'initiative concurrente de Bayard.

et de ses langues, les écrivains sont impressionnés par la science du texte de leurs partenaires exégètes et vaguement inhibés par la complexité historique du matériau, véritable palimpseste d'un millénaire d'écriture aux genres multiples et imbriqués. *Fascinans et tremendum*, répète Echenoz qui souhaite s'en tenir à une humble tâche de « mécano de la phrase » à laquelle il se livrera pendant trois ans les après-midi et parfois la nuit – « Divertissement sérieux » qui survient comme un « don du ciel » pour rythmer la vie du futur prix Goncourt au moment où ses « petites machines romanesques » patinent un peu dans son atelier solitaire (E).

Contre toute attente, les savants polyglottes, censés avoir le dernier mot en cas de litige, poussent en fait les écrivains à vaincre leur crainte d'innover. Au fil des interactions, les points d'équilibre se cherchent et se trouvent entre conduire le lecteur à la rencontre du lointain auteur et laisser ce dernier se faire entendre du lecteur d'aujourd'hui, pour reprendre la fameuse équation de Friedrich Schleiermacher¹⁰. Roubaud y fait par exemple l'expérience du « traducteur collectif » lors de séances de travail à haute voix avec sa collègue Marie Borel et son bibliste Jean L'Hour. Le récit après-coup des trouvailles qui compensent les tensions et doutes du moment nous en donne une illustration sur un choix discuté dans l'*Ecclesiaste* (*Qohélet*) :

Il y avait cette histoire de vanité des vanités, buée des buées, vapeur des vapeurs et tout le fourbi. On a longuement cherché à haute voix ; puis un jour j'ai dit : mais pourquoi pas laisser *hével havalim* puisque ça consonne avec le reste, vent, vain, vanité ? (Borel)

Du latin *vanitas*, le mot vanité ne retient aujourd'hui que le sens d'orgueil et délaisse le sens d'inutilité à l'adjectif vain ; donc impossible de traduire les deux en un seul mot. Le choix d'*hével* était le moins mauvais et donnait un rythme. (Roubaud)

Évidemment je voulais éviter cet hébraïsme qui faisait un peu recherché, mais avec la recomposition en quatrain ça ajoutait un tempo lancinant. Le compromis s'est fait en insérant *hével* dans un bloc de mots qui l'explicitait à chaque fois. (L'Hour) (E)

A noter que les désaccords notables entre partenaires ont plus porté sur le lexique (*cf.* les mots théologiquement et politiquement chargés comme le terme « Juif » dans le *Nouveau Testament*) que sur les choix stylistiques. Mais le débat a souvent dépassé le clivage entre bibliste et écrivain ; il en va par exemple de la question de la neutralisation des genres soulevée par les Canadiens adeptes du langage « inculturé ». Le « Notre Père » sera cependant maintenu contre le « Notre Parent » proposé Outre-Atlantique. Abandonnant les premiers titres trop ésotériques ou ronflants – « Bible des cinquante », allusion à la Septante ; « Bible 21 », pour le XXI^e siècle –, l'équipe dirigeante choisit « La Bible, nouvelle traduction » (BNT pour les initiés), plus modeste mais qui ne cache pas son ambition. Par respect du droit canon, le directoire de Bayard sollicite l'*imprimatur* officiel de l'Église malgré la réserve des initiateurs qui depuis l'origine ont voulu affranchir le texte de toute mainmise confessionnelle appauvrissante. Cet embarrassant *imprimatur* ne sera pas formellement accordé,

¹⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire* (*Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, 1813), trad. A. BERMAN, Paris, Seuil-Points, 1999, p. 49.

mais la hiérarchie épiscopale salue le sérieux exégétique et la qualité littéraire de la traduction et encourage les fidèles à sa lecture renouvelante.

L'épreuve publique

Dès la publication peu après les attentats de New York, la presse glose avec gourmandise sur cette « Bible aux habits neufs » qui chamboule la langue de la tradition chrétienne : « l'esprit » transformé en « souffle » ; la « foi » réduite à de la « confiance » ; la « résurrection » au « relèvement » ou tout simplement au « réveil » ; le « Verbe » à la « parole » ; l'« arche » à un « coffre » ; « Satan », édulcoré en « adversaire », etc. Au petit jeu des mots s'ajoutent ceux des chiffres (querelle passagère sur le montant des investissements consentis) et des portraits : « l'Immortelle » (Delay) confessant ses « audaces » en toute simplicité ; le « Mécano de la phrase » (Echenoz) insistant sur sa « soumission absolue » au texte sacré ; le « Manager » (Boyer), « beau catholique aux allures de prédicateur romantique », etc. Le tir de barrage des secteurs conservateurs de l'Église n'aide pas seulement la presse mais aussi la rapide montée en régime des ventes. Comme pour faire contre-feu, le progressiste Cerf passe une alliance contre nature avec le conservateur Mame (groupe Edifa) pour éditer en toute hâte une nouvelle version de la Bible de Jérusalem à prix cassé mais dont les notes apologétiques vont provoquer un conflit hors de saison avec une partie de la communauté juive.

Quelques critiques s'aventurent plus loin dans les questions de style pour louer ou blâmer l'effort d'épuration du texte : « Bible à l'os » pour les uns, « Bible gadget à l'écriture blanche, frigide et anorexique » pour les autres. Au-delà des exclamations sur un « big bang sémantique » qui noierait « le message divin dans l'immanence démocratique d'un langage de micro-trottoir », comme l'écrit le philosophe et chroniqueur Alain Finkielkraut, peu notent que la traduction en binômes séparés relance le kaléidoscope scripturaire. Ce sont les poètes qui ont transposé l'accumulation hébraïque de mots sans liaisons avec le plus d'audace. On l'a entrevu à propos du *Qohélet* (*L'Ecclésiaste*) transformé en naïfs quatrains scandés par le lancinant *Hével havalim*. Outre l'initiation psalmiste de Cadiot, également évoquée, il faudrait décrire les « petites formes » inventées par Alferi pour faire revivre le drame de Job, notamment les variations métriques qui distinguent les acteurs de la scène tragicomique et accentuent le dialogue de sourds entre Job et ses conseillers, entre les hommes et un dieu insaisissable.

Mais il serait trop long d'inventorier les multiples procédés prosodiques et graphiques qui redonnent voix et forme à la page écrite : le livre des *Proverbes* transposé en comptines, l'*Exode* en épopée, les prophètes en imprécateurs de tragédie, les livres de *Ruth* ou d'*Esther* en petits contes pour enfants, etc. Les romanciers ne sont donc pas en reste : le présent narratif, le style direct avec dialogues et le rajeunissement de l'expression marquent leur passage. Habiles à se jouer des genres dans leurs œuvres personnelles, nombre d'entre eux ont finalement surmonté leur crainte de « remixer » le dépôt sacré. La presse en relève quelques perles comme cette réponse sans ambages de Jésus aux Pharisiens : « Quelle engeance ! Exiger un signe ! Plutôt crever ! ». Pour répondre à la pression ecclésiale, la version de poche de 2005 corrigera le tir – « Plutôt mourir ! » –, mais le passage d'Emmanuel

Carrère à la télévision en 2001 pour expliquer son premier choix n'a pas moins fait bondir les ventes de 5 000 exemplaires le lendemain, marché du livre oblige ! Tout se passe donc comme si cette traduction historiquement contrôlée mais formellement iconoclaste mettait en regard la pluralité constitutive des sources avec celle de ses cibles potentielles. En faisant « tressaillir et craquer la langue hôtesse », comme dirait Michel Deguy ¹¹, les écrivains ont sans doute créé quelque nouveau lien entre de lointains auteurs inspirés et de proches lecteurs aux attentes multiples, à l'écart des traditions religieuses auxquelles l'on doit pourtant la transmission de l'héritage. De cet effet de composition qui explique un succès éditorial riche de malentendus, nos écrivains sont inégalement conscients.

Les effets

Pour la plupart d'entre eux, cette aventure reste avant tout une expérience d'écriture qui témoigne hautement d'une culture ouverte de la traduction opposable aux scléroses de la tradition. Boyer consacre à cet égard tout un essai sur cet antagonisme pour se défendre des attaques conservatrices venues de droite comme de gauche. La transformation de soi par la langue de l'autre, écrit-il en substance, trouve ses fondements dans la *métanoïa* chrétienne : « Un christianisme qui n'a que la langue de l'autre pour se dire à lui-même en se disant aux autres » ¹². L'essai rejoint, faut-il le préciser, les thèses humanistes du philosophe Paul Ricœur qui voit dans la traduction le paradigme de « l'équivalence sans identité », gage de la coexistence universelle entre les cultures ¹³.

Depuis cette expérience biblique, les écrivains ont pris goût au travail de traduction, mais en retournant à une littérature plus profane et contemporaine : Boyer traduit ainsi Dennis Cooper, écrivain de la contre-culture gay américaine ; Cadiot traduit et transpose pour le théâtre Gertrude Stein, figure franco-américaine de l'avant-garde artistique à l'entre-deux-guerres ; François Bon souhaite s'attaquer à Shakespeare ; Lamontagne, à Montréal, évoque le projet d'« ateliers de traduction » à l'instar des ateliers d'écriture, etc ¹⁴.

Participer à l'aventure fut aussi pour les écrivains une expérience collective et individuelle inoubliable et marquante. Signe de liberté pour les agnostiques déclarés comme Roubaud ou marque de fidélité pour son amie l'académicienne Florence Delay, également traductrice de textes anciens, mais qui dit avoir plus que jamais rencontré

¹¹ « Le texte d'arrivée, travaillé par l'effort de traduire, se donne pour ce qu'il est : déplacé, hybride. La langue hôtesse tressaille et craque sous l'effort ; aux limites de résistance de sa « maternité » ; et qu'elle soit capable en tant que poème de beaucoup plus d'écarts que le consensus des usagers et des grammairiens n'en tolère, c'est ce qui est à prouver à chaque fois » (Michel DEGUY, « La traduction en jeu », dans *Change*, n° 19, 1974, p. 49).

¹² Frédéric BOYER, *La Bible, notre exil*, Paris, P.O.L., 2002, p. 121.

¹³ Paul Ricœur fut membre du jury de la thèse de littérature comparée de Boyer en 1984 (*L'herméneutique biblique et Pascal, Dostoïevski, Proust*, partiellement reprise dans *Comprendre et compatir*, Paris, P.O.L., 1993) et ce dernier édite les textes du philosophe (*Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2003).

¹⁴ Aux dernières informations (avril 2007), Boyer termine une nouvelle traduction, du latin, des *Confessions* d'Augustin.

dans cette épreuve biblique le « sentiment de l'inconnu » (E). Si quelques figures réapparaissent à la surface des œuvres respectives – Carrère intitule *L'adversaire* son récit de l'affaire Roman, devenu film à succès¹⁵ –, les effets secondaires s'avèrent plus discrets. Alferi dit ainsi avoir vu sa « myopie des mots » s'aggraver tandis que Benoziglio a tenté après-coup le premier (« et dernier ») roman antique de sa carrière (E). Si l'invention binaire de Cadiot (vers longs et courts alternant dans la respiration psalmiste) fait désormais partie de sa panoplie d'écrivain à la rubrique « pulsation », la plupart de ses collègues confessent des échos plus intimes, comme par exemple pour Alphant le goût retrouvé de la clarté après « une si rude expérience de taille du buisson hébraïque » ou, à l'inverse, pour Borel, la redécouverte de la multiplicité des aspects et des temps verbaux après la « cure d'hébreu, langue limitée à l'accompli et l'inaccompli » (E). Ces considérations grammaticales confirment que nos experts en réécriture se trouvent loin des adaptations animées de foi mystique à l'image d'un Paul Claudel, adepte inconditionnel de la Vulgate latine et qui se disait « écoeuré » par les traductions bibliques contemporaines.

Mais, plus globalement, ce que la critique littéraire appelle désormais la « Bible des écrivains » témoigne surtout d'une recomposition des liens entre les crédos historiquement disjoints de la littérature et de la religion. Un rapide examen des parcours individuels l'atteste. Chez Boyer, par exemple, un fil rouge se dessine entre une abondante œuvre romanesque taraudée par le mystère de l'altérité entre les êtres, une référence lancinante à la tradition chrétienne et le travail sur le texte biblique, hier apprentissage de l'herméneutique et depuis cette traduction, traversée concrète du corps scripturaire. Pour d'autres, l'épreuve de réécriture biblique n'a pas été qu'un simple exercice de style, mais a indirectement répondu à des questions enfouies dans l'inconscient personnel, par exemple, la crainte enfantine du sacré chez Echenoz, Cadiot ou Alphant ; le conflit judéo-chrétien intériorisé chez Benoziglio, petit-fils catholicisé en Suisse de migrant juif du Bosphore ; la judéité déniée chez Alferi, fils du philosophe Jacques Derrida, etc. Pour la plupart mais à des degrés divers, le régime de singularité des valeurs propres à l'écrivain a été volontairement mis au service du régime de fidélité aux lointains auteurs des Écritures plutôt qu'à leur sacralisation depuis deux millénaires. Servitude volontaire qui a peut-être momentanément coûté plus à l'image libertaire des plus connus qu'à d'autres moins connus pour qui, à l'inverse, participer à ce collectif innovant fut plutôt une aubaine.

Épilogue

Loin de certains clichés de magazine sur l'« écrivain catholique d'un nouveau type » ou sur l'« écrivain mécréant irradié par la Bible », cette aventure collective se caractérise par la diversité des postures et la complexité des recompositions individuelles qu'elle recèle. Certes, elle n'aurait pas vu le jour sans Boyer, figure de la jeune génération littéraire qui dialogue sans complexe avec la tradition chrétienne tout en évitant soigneusement de s'y enfermer. Elle a également servi autant qu'elle s'est servie du mouvement souterrain de retour, sinon de recours, au mystère transcendantal qu'incarne ici Delay. Mais les écrivains dont l'œuvre paraissait la plus

¹⁵ Emmanuel CARRÈRE, *L'adversaire*, Paris, P.O.L., 1999.

marquée par la Bible, tel Pierre Michon ou Valère Novarina, se sont effacés derrière les autres : le premier a un temps tergiversé avant de décliner l'offre de Boyer ; le second s'en est tenu avec force réserves aux imprécations du prophète Amos ¹⁶. Paradoxalement, ce sont en fait ceux dont l'œuvre semblait la plus éloignée de la culture biblique qui se sont le plus impliqués dans l'entreprise, ne serait-ce qu'au plan quantitatif – Alferi, Cadiot et Echenoz ont chacun atteint ou dépassé les 250 pages. Six ans après la première publication et deux ans après l'édition de poche, les références à l'expérience, mentionnées ou tues, prolongent le constat. Ainsi Roubaud, l'un des plus réticents à s'engager dans l'entreprise, s'avère l'un de ses plus fidèles continuateurs, avec notamment son essai sur le *Qohélet*, « un des lieux de la Bible où le non-croyant peut le mieux comprendre le croyant » : « la position représentée par le *Qohélet* m'est proche, parce que sa certitude n'est atteinte qu'après que ce qui la rend difficile et exceptionnelle a été par lui montré, et dit exactement comme il le voit » ¹⁷. Il en va de même de ses travaux sur Sébastien Châteillon (ou Castellion), humaniste de la Renaissance, dont l'éditeur Bayard publie la « nouvelle translation de la Bible pour les idiots », fleuron littéraire des fêtes de fin d'année 2005. Dans son dernier « multiroman » (*Nous les moins-que-rien, fils aînés de personne*, Paris, Fayard, 2006), l'oulipien qui met en scène son *curriculum vitae* au travers de multiples visages – 12 (+1) *autobiographies* – devient ainsi, le temps d'un chapitre, Jacob Robaldus, le fidèle disciple de Châteillon qu'il suit dans ses dramatiques démêlés avec Calvin. Tout éventuel stigmatisme biblique est donc ici retourné au profit de l'imagination poétique à l'épreuve de l'impermanence du langage.

Au-delà de ses qualités propres que le temps jugera, cette traduction doit sa nouveauté à une série d'interactions inédites entre littérature canonique, expérimentation poétique et marché du livre qui assignent l'écrivain à son savoir-faire à la croisée des valeurs de fidélité, de singularité et de communauté. Revenant récemment à ma demande sur l'événement, son initiateur et maître d'œuvre estime que l'hétérogénéité des traductions séparées par livre était d'autant moins réductible qu'elle était au principe même d'un *work in progress* qui a finalement réussi à s'imposer en tant que tel. La pluralité des réactions suscitées à la réception est à la hauteur d'une complexité scripturaire qui ne fait que croître au fur et à mesure qu'on l'approche de plus près en s'éloignant des contrôles ecclésiastiques. La compétence littéraire ou la sensibilité poétique ont été les agents déterminants de cette redécouverte culturelle. D'autres aventures traductrices sont à attendre de ce point de vue, pour l'heure encore bien inchoatives ¹⁸. A cet égard, l'enseignement que l'on peut tirer de la BNT est que les approximations, les équivoques et les malentendus entre acteurs, loin d'être des freins à l'innovation, en sont des éléments actifs. Nous sommes déjà loin du surinvestissement transcendantal qui, par excès (l'engagement dans la Cité) ou par défaut (la publication anonyme), qualifiait les figures historiques de l'écrivain catholique.

¹⁶ Sur les écrivains contemporains et la Bible, voir « La Bible, le Livre des écrivains », dans *Le Magazine littéraire*, n° 448, décembre 2005.

¹⁷ Jacques ROUBAUD, *Sous le soleil. Vanité des vanités*, Paris, Bayard, 2004, p. 81.

¹⁸ Selon Boyer, divers projets sur Platon et Shakespeare, menés sur les mêmes bases traductrices que la BNT, n'ont pas encore pu voir le jour (avril 2007).

Le bégaiement du Père Delombre

La figure du prêtre dans la littérature française aujourd'hui

Frédéric GUGELOT

La figure du clerc envahit à certaines périodes les fictions d'inspiration chrétienne. Cette représentation semble alors liée aux moments de redéfinition du catholicisme. La figure du clerc y prend des reflets qui sont autant d'enjeux et de perceptions sociales, et pose la question de la légitimation des structures ecclésiales en un temps d'autonomisation du croire. La littérature dévoile les difficultés du statut et est utilisée comme une arme dans un débat sur la place du clerc au sein de la société et de l'Église.

En France, depuis la fin du XIX^e siècle, quatre périodes se distinguent, quatre temps qui rythment la littérature d'inspiration chrétienne quand elle met en scène le prêtre : 1890-1930, une littérature d'affrontement dans le contexte de la Séparation et de ses suites ; 1930-1960, une littérature de communion à un moment de promotion de l'apostolat des laïcs et les débats autour de la figure du prêtre ouvrier ; 1960-1980, une littérature d'interrogation, en particulier sur les conséquences de Vatican II ; et la période des années 1980 à nos jours, où le clerc se fait rare. Peut-on alors parler d'une littérature de déréliction au moment où le déclin des ordinations semble continu : 1 733 en 1901, 116 en 1999 ? En 1975, la France compte 34 600 prêtres séculiers ; en 2001, ils ne sont plus que 7 205, dont 55% ont plus de 70 ans. Les différentes formes de légitimation du clerc sont remises en cause. Les logiques de crédibilisation, tant traditionnelle (affirmation des normes et de pratiques), magique (médiateur du sacré), charismatique (prêtre prophète) que technocratique (le prêtre spécialiste qui offre un service spécifique), ne fonctionnent plus toujours. Le système symbolique, qui justifie le choix du sacerdoce, a été profondément contesté dans les années 1960-1970 ¹.

¹ Denis PELLETIER, *La crise catholique : religion, société et politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot, 2002.

Dans le même temps, le milieu littéraire croyant semble en retrait depuis la disparition des grands monstres sacrés de la littérature catholique. Pourtant à la fin du xx^e siècle, des auteurs se revendiquent d'une telle filiation, comme Christian Bobin, Frédéric Boyer, Laurence Cossé, Didier Decoin, Sylvie Germain, Xavier Hanotte, Colette Nys-Mazure, Marc-Edouard Nabe, Michel Tournier, Frédérick Tristan et Alain Vircondelet ². L'œuvre de ces écrivains permet-elle de percevoir une recharge symbolique de la vocation de prêtre ?

Les années 1980-1990 se distinguent par une perception d'un monde éclaté où les situations de rupture politique, économique, culturelle, affective et métaphysique se cumulent. Le catholicisme n'est pas épargné. Un fort sentiment de dérégulation l'emporte.

Tout est en éclats, toute cohérence disparue. / Plus de rapports justes, rien ne s'accorde plus. Depuis longtemps déjà, le sens, éventuellement inscrit dans le monde, ne se laissait plus débiter que par voies obliques, mise en suspens et même renversement de la pensée ³.

Dans ce cadre, la relation au surnaturel semble ignorer la médiation sacerdotale et s'inscrit dans un rapport direct à Dieu. La figure du prêtre n'est jamais enjeu principal de la fiction. Le personnage s'estompe. Dans les années 1990, la médiation est devenue impossible. *Nuit d'ambre* de Sylvie Germain nous en offre un exemple extrêmement évocateur :

Le Père Delombre bégayait d'une façon extravagante. [...] Quel que fût le sujet qu'il abordât en chaire, la Passion du Christ ou le Jugement dernier, un remous se faisait aussitôt dans l'assistance [...]. Ses ouailles perdirent bientôt patience et, ne pouvant obtenir de l'évêché l'expulsion de ce prêcheur calamiteux, elles finirent par désertier tout simplement l'église ⁴.

Par deux fois, il échoue dans sa mission. Confronté à la volonté d'avorter de Pauline, venue exceptionnellement se confesser, il ne parvient pas à la convaincre et se désespère :

Je n'ai pas su trouver les mots, se disait-il alors. Je n'ai pas su lui parler. Ses doutes sont plus forts que ma foi, sa révolte plus grande que mon espérance, sa douleur plus violente que mon amour ⁵.

La seule autre intervention du prêtre échoue aussi, il ne parvient pas plus à toucher un mari devenu fou d'avoir perdu son fils et son épouse :

Il s'asseyait face à Fou d'elle, cherchait dans son regard de fou comment trouver entrée en sa raison et en son cœur, mais il ne trouva nul abord ⁶.

Ce qui lui vaut l'ironie de l'autre fils, qui le traite de corbeau. L'injure anticléricale apparaît alors comme une réaction face à l'impuissance du prêtre.

² Bruno FRAPPAT, « Les écrivains chrétiens », dans *La Croix*, 2 décembre 2004.

³ Sylvie GERMAIN, *Éclats de sel*, Paris, Gallimard, 1996, p. 64.

⁴ Sylvie GERMAIN, *Nuit d'ambre*, Paris, Gallimard, 1987, p. 80.

⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁶ *Ibid.*, p. 131.

Dans le roman, *Magnus*, pour la première fois, un personnage revient, un clerc. Mais il s'agit d'un moine, frère Jean, en rupture avec sa communauté puisqu'il vit comme un ermite, perdu au fond des bois ⁷. Dévot de la Vierge, lui-même né un 15 août, comme tous les membres de sa fratrie, il se définit par comparaison avec le héros :

La paix ! Ce n'est pas en vivant en reclus que tu la trouveras, la paix. Car tu es un reclus, pas un ermite. Un esseulé, pas un solitaire. Je sais de quoi je parle, voilà une trentaine d'années que je vis en ermite, à proximité de mon monastère ⁸.

Quand Blaise Mauperthuis, devenu frère Jean, décède seul en forêt, Magnus, à sa demande, rapporte sa coule à l'abbaye. Le père abbé célèbre un office où il rappelle que frère Jean fut « un moine buissonnier qui aura fait montre autant d'extravagance que de discrétion, d'ingénuité que d'insoumission. Mais l'abbé s'incline devant le mystère de chaque vocation aussi insolites puissent paraître certaines » ⁹. Cette figure du moine dissident rappelle que dans l'imaginaire catholique actuel, le moine reste l'expression idéale de la vocation ¹⁰. Ce parcours est aussi typiquement celui d'un accomplissement personnel, c'est un sage qui est ici promu. La figure du clerc est intériorisée, transfigurée par l'écrivain qui révèle la dérélition.

Michel Tournier traite avec ironie l'existence d'un clergé. Dans *Gaspard, Melchior et Balthazar*, « chacun sait qu'un kadi est chez nous un juge et un religieux à la fois, c'est-à-dire un homme qui se recommande doublement par sa sagesse » ¹¹. Mais dans l'ouvrage, ce sage est un âne, l'âne de la crèche du nom de Kadi. Ces critiques ne sont pas inspirées par l'irrégion, ou par une hostilité générale contre le clergé mais par une des sources de l'anticléricalisme croyant, l'exigence d'une vie à la hauteur de la mission. Elles ont le plus souvent pour objet de réformer les abus existants. L'image de l'âne n'est pas nouvelle. Dans le *Roman de Renart*, on sait que Bernart, l'âne, est archiprêtre. Dans toutes ces œuvres, l'Église visible ne l'est donc plus quand elle n'est pas rejetée. Bobin se méfie aussi : « Un prêtre a rarement assez de talent pour faire rêver un jeune garçon » ¹². Dans ces romans, la forme d'encadrement qui réserve au seul prêtre non seulement le monopole des sacrements sur un territoire donné mais surtout la responsabilité du salut des fidèles au prix de son salut personnel, n'apparaît plus pertinente. La paroisse ne correspond plus à la géographie et à la pratique du catholicisme contemporain. La vie apostolique répond, peut-être, mieux à leur attente. Les fidèles adoptent la pastorale et la liturgie adaptées à leur quête personnelle. Le regard porté sur d'autres clergés y trouve là son explication. Ainsi Nabe évoque longuement le clergé orthodoxe dans son roman, *Alain Zanini* ¹³. Dans

⁷ Sylvie GERMAIN, *Magnus*, Paris, Gallimard, 2005, p. 244-245.

⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁹ *Ibid.*, p. 272.

¹⁰ Céline BÉRAUD, *Le métier de prêtre : approche sociologique*, Paris, L'atelier, 2006, p. 65 et Isacco TURINA, « Vers un catholicisme « exemplaire » ? », dans *Archives des sciences sociales des religions*, janvier-mars 2006, p. 115-133.

¹¹ Michel TOURNIER, *Gaspard, Melchior et Balthazar*, Paris, Gallimard, 1980, p. 161.

¹² Christian BOBIN, *La lumière du monde*, Paris, Gallimard, 2001, p. 134.

¹³ Marc-Édouard NABE, *Alain Zanini*, Monaco, Éditions du Rocher, 2002.

les chrétientés orientales, l'encadrement est le plus souvent assuré par les monastères et par des spécialistes de la spiritualité. La figure du curé, de si longue lignée littéraire, n'est plus appropriée. L'appartenance à une Église institutionnelle n'est plus ressentie comme nécessaire à l'exercice de la foi.

Cette absence des clercs d'Église rejoint un rejet plus large des clercs. Christian Bobin en témoigne. À la question « d'où je viens », il affirme qu'à l'époque de François d'Assise, « la réponse n'était pas lue mais éprouvée – charnellement éprouvée, mentalement éprouvée, spirituellement éprouvée. Ce n'était pas une réponse de professeur. Les professeurs sont des gens qui apprennent aux autres les mots qu'eux-mêmes ont trouvés dans les livres »¹⁴. Refus de l'intellectuel, de la « parole savante qui se change en migraine dès qu'elle vous atteint »¹⁵ et dont les « bébés sont mes maîtres à penser »¹⁶.

D'ailleurs, le Christ n'a rien écrit [...] j'irai même jusqu'à dire que certains illettrés peuvent avoir en ce domaine une supériorité de vision sur la tribu myope des lettrés¹⁷.

De même, Florence Delay traduit l'ouvrage de José Bergamín, *La décadence de l'analphabétisme*, où celui-ci réhabilite l'analphabétisme spirituel, la candeur, l'enfance et où il affirme que Jésus a toujours été un analphabète. Ces auteurs prônent la nécessité de l'innocence pour la reconnaissance de Dieu. L'enfant occupe une grande place au sein de cette littérature. « Les enfants sont nos maîtres », écrit Colette Nys-Mazure dans un recueil de nouvelles consacrées surtout aux enfants¹⁸.

Le refus de l'intellectualisme, la revendication de l'enfance spirituelle pose la question de la transmission et des possibilités pour le public de se nourrir spirituellement de cette littérature. D'où l'usage récurrent de l'allusion biblique qui la hante tant dans le choix des noms des héros¹⁹ que dans la mise en scène des personnages. « Nuit hauturière de ses ancêtres où tous les siens s'étaient levés [...] et s'étaient dénommés »²⁰. Cela marque, peut-être, le recul de la figure christique et néo-testamentaire au profit d'un déisme largement inspiré par l'Ancien Testament. En revenant sur la question des origines et du sens, en requalifiant la langue, il s'agit bien de re-responsabiliser le geste d'écrire, de lui rendre valeur et force.

Cette littérature témoigne d'une certaine émancipation de l'expérience religieuse hors des institutions établies et des formes culturelles reçues. Les romans de Sylvie Germain promeuvent « l'idée d'une révélation finale, – une approche du divin » mais

¹⁴ Christian BOBIN, *Le très-bas*, Paris, Gallimard, 1992, p. 16.

¹⁵ Christian BOBIN, *L'inespérée*, Paris, Gallimard, 1994, p. 48.

¹⁶ Christian BOBIN, *La lumière du monde*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸ Colette NYS-MAZURE, *Sans y toucher*, Bruxelles, Labor, 2005, p. 134.

¹⁹ Sylvie GERMAIN, *Tobie des Marais*, Paris, Gallimard, 1998.

²⁰ Sylvie GERMAIN, *Nuit d'ambre*, *op. cit.*, p. 19. Elle accorde une grande importance aux choix des noms et mobilise bien des noms bibliques. Ainsi la famille Péniel trouve son nom dans le lieu où Jacob vit Dieu face à face et où il eut la vie sauve (*Gen.*, xxii, 30-32). Autre exemple : *Tobie des Marais* (*op. cit.*).

la discréditent comme vérité révélée ²¹. Ils partagent un certain fidéisme. « C'est la fonction même de l'homme de ne rien voir de l'invisible. Ceux parmi les hommes qui voient quand même, ils en deviennent un peu étranges. Mystiques, poètes ou rien » ²². Le catholicisme est perçu comme déraisonnable, mystérieux, mystique. On assiste à des miracles, telle l'écriture sur le mur ²³. Ainsi les romans de Sylvie Germain oscillent « entre des réalités logiques, attestables par expérience, et des réalités parallèles, qui ouvrent l'histoire racontée au surnaturel » ²⁴. Cette mystique affirme avec force l'insaisissabilité de Dieu et la communion mystique des baptisés. L'orientation théocentrique et christocentrique de l'histoire fait du destin crucifié du Christ celui des hommes. D'où la forme de récit d'initiation, une fois de plus, qui permet de suivre une expérience de révélation au terme de laquelle l'être se réconcilie avec le monde par la médiation du sacré. Cette forme, proche du récit de conversion, en reprend les grandes lignes : mal-être initial, quête médiane et révélation finale ²⁵.

Une littérature « verticale », attentive à l'aspect théologique ou dogmatique, au contenu essentiellement religieux, succède à une littérature chrétienne « horizontale », qui mettait en scène les débats au sein de l'Église quant aux conséquences de Vatican II, une littérature tournée vers l'homme dans une vision philanthropique et humaniste. Ces auteurs dévoilent une certaine émancipation de l'expérience religieuse, renouvelée en ces objets et ses affects, largement hors des institutions établies et des formes culturelles héritées. Leurs romans veulent prouver un certain réenchantement du monde. Le catholicisme est perçu comme déraisonnable.

On ne va tout de même pas raisonner une religion [...]. Je n'appartiens pas à ceux qui calculent, qui parient. Moi, je joue pour jouer [...] le théâtre du monde, l'éloge du déraisonnable et la révélation que la vie est un songe ²⁶.

Ce déclin symbolique du clerc s'accompagne d'une relative prise de parole sans accord de la hiérarchie, d'une « levée des verrous » ²⁷. L'autonomisation de la parole ecclésiale de base prouve combien la crise de représentation met à mal les cadres anciens de la parole. Un ouvrage, paru en 1988, *Le Horsain*, illustre ce mouvement ²⁸. L'accueil de ce livre dans la collection « Terre humaine », lieu même de l'évocation des civilisations perdues ou en voie de disparition, dit tout du sort funeste qui attend le clerc, notamment le curé de campagne. Avec lui, s'éteint cette figure littéraire qui a accompagné une réalité sociologique.

²¹ Bruno BLANCKEMAN, « Sylvie Germain : parcours d'une œuvre », dans *Roman 20-50*, n° 39, juin 2005, p. 13.

²² Christian BOBIN, *La part manquante*, Paris, Gallimard, 1989, p. 13.

²³ Sylvie GERMAIN, *Chanson des mal aimants*, Paris, Gallimard, 2002 et, autre exemple, le saignement continu d'une des filles de la famille dans *Le livre des nuits*, Paris, Gallimard, 1985.

²⁴ Bruno BLANCKEMAN, « Sylvie Germain », *op. cit.*, p. 10.

²⁵ *Ibid.*, p. 11.

²⁶ Florence DELAY, « Ce que je crois », dans *Le Monde des religions*, mars-avril 2004, p. 69.

²⁷ Denis PELLETIER, *La crise catholique*, *op. cit.*

²⁸ Bernard ALEXANDRE, *Le Horsain, vivre et survivre en pays de Caux*, Paris, Plon, 1988.

Le livre trouve son origine dans une rencontre entre Bernard Alexandre et Jean Malaurie, le directeur de la collection, originaire de la région où exerce le curé auteur. De plus, la collection depuis 1972 a amorcé un mouvement qui la conduit à multiplier les parutions sur la culture populaire traditionnelle particulièrement rurale²⁹. Cet intérêt pour la culture populaire se manifeste en particulier par une série consacrée aux métiers racontés par l'homme de l'art en question. Il s'agit toujours de témoignages d'auteurs, souvent inconnus. *Le Horsain* répond donc à une commande pour la collection « Terre humaine » d'un témoignage autobiographique de la vie d'un prêtre dans le pays cauchois. Né en 1918, Bernard Alexandre est ordonné prêtre en 1945 et nommé en 1946 à Vattetot-sous-Beaumont, en pays de Caux. Il reste curé de cette paroisse et de quatre autres jusqu'à son décès en 1990³⁰. Auteur et narrateur se confondent. Mais le témoignage possède des contraintes narratives parfaitement perceptibles dans *Le Horsain*. L'auteur sélectionne et agence les faits de manière très littéraire. Le livre met en intrigue la vie de ce curé de campagne.

Le choix de la forme du journal rejoint une tradition. Georges Bernanos l'avait déjà utilisée pour un prêtre de campagne, Henri Quéffelec aussi³¹. Cette forme d'écriture libératoire permet de vaincre une solitude, que le héros du livre de Quéffelec définit comme un « devoir » de sa charge³². Mais très vite, l'auteur pointe un deuxième motif : « Et, comme il s'agit bien d'un travail, je l'offre à Dieu. Je ne désespère pas de m'approcher de Dieu par ce moyen. Et c'est à lui qu'ici j'apporterai mes comptes »³³. Ce dernier argument justifie alors la possibilité de tenir un journal, il est l'œuvre de l'âme, l'expression d'une quête. « Le journal est l'instrument approprié que se suscite une certaine recherche théorique décidant de rompre avec la pensée systématique ou faisant porter ses efforts sur des états de subjectivité »³⁴. Le journal apparaît comme un moyen décisif d'introspection et d'expression de sa quête spirituelle. La forme du journal offre donc la possibilité non seulement d'être acceptable comme élément du réel mais aussi de permettre à la fiction d'épouser l'écoulement du temps rendant possible la lente prise de conscience du lecteur de la situation décrite. Le mode narratif ainsi choisi marque la forte implication du narrateur et la focalisation sur son point de vue.

La forme organise chronologiquement cette « vie » évoquée dès l'enfance. Mais les scènes se succèdent de manière très romanesque. La construction littéraire est frappante et s'inspire directement de l'ouvrage de Bernanos. Les portraits des personnages sont savoureux, les mises en situation volontairement expressives et de nombreux dialogues animés rendent vivante l'évocation. Humour et drame se côtoient. Le profil de l'œuvre est le même, un jeune prêtre plein de foi jeté dans une société rurale

²⁹ Pierre AURÉGAN, *Des récits et des hommes. « Terre humaine » : un autre regard sur les sciences de l'homme*, Paris, Pocket, 2004.

³⁰ Pierre CHALMIN (éd.), *Terre humaine, une anthologie*, Paris, Pocket, 2005.

³¹ Georges BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, Paris, Plon, 1936 et Henri QUÉFFÉLEC, *Chemins de terre*, Paris, Delamain-Boutelleau, 1948.

³² Henri QUÉFFÉLEC, *Chemins de terre, op. cit.*, p. 8.

³³ *Ibid.*

³⁴ Jean-Pierre JOSSUA, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris, Beauchesne, 1990, vol. 2, p. 206.

étouffante et éloignée de son ardeur spirituelle. De nombreux traits rapprochent les deux figures de curé. Ils prennent tous deux possession d'une paroisse déchristianisée, où suinte l'ennui. Leurs paroissiens, auxquels ils sont étrangers, leur témoignent de l'hostilité ou de l'indifférence. Leur hiérarchie, soit les ignore, soit les désavoue. Les dialogues entre un autre prêtre exilé, Maurice, et le Horsain rappellent ceux du curé de Torcy avec le curé d'Ambricourt. Quant à la première sortie en motocyclette du curé de Vattenot, elle évoque la course en moto du prêtre du roman de Bernanos.

L'ouvrage marque la fin du curé de campagne mais aussi la libération de la parole dans ce monde perdu. La collection se prête bien à accueillir ce monde en voie de disparition dont le curé est un des témoins. Comment ne pas ressentir la double amertume de l'auteur, tant vis-à-vis de la faible christianisation de ses ouailles, qu'envers la disparition de son « métier ». L'ouvrage insiste sur « la foi routinière et la désacralisation de la vie en pays cauchois ». On pénètre derrière le décor de la vie d'un curé de campagne. Le livre, au passage, désacralise la fonction et participe de la nostalgie promue par la collection face au déclin de toute une civilisation où le prêtre avait naturellement sa place. La fiction n'est plus alors nécessaire. L'autobiographie est possible, l'enjeu s'est déplacé de l'engagement de communion à celui de la mémoire.

Dans une même logique, depuis le début des années 1990, de nombreux ouvrages témoignent du bonheur d'être prêtre. « Stratégie d'affirmation de foi et d'affirmation de soi »³⁵. La prolifération des écrits de prêtres qui chantent les louanges de leur fonction témoigne d'une volonté d'autojustification et prouve *a contrario* l'échec d'un recours à une image collective disparue ou dégradée. Ces écrits tiennent à la fois de la réaffirmation identitaire et d'une volonté de restauration ecclésiale, de revalorisation d'un idéal sacerdotal. D'où « l'allure néo-tridentine »³⁶ qui s'attache à la recherche d'une forte visibilité sociale, aux dimensions sacrificielles du sacerdoce et à son autorité. La multiplication des témoignages autobiographiques de prêtres depuis le début des années 1990 prouve aussi une libération de la parole³⁷. Ces clercs revendiquent une nouvelle rhétorique du bonheur, un accomplissement de soi dans leurs fonctions, opposé à l'image dégradée du prêtre solitaire condamné par son mode

³⁵ Jean BAUDOIN et Philippe PORTIER (éd.), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité : enquêtes autour d'une militance éclatée*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes-Centre d'étude et de recherche autour de la démocratie, 2002.

³⁶ Céline BÉRAUD, « Prêtres de la génération Jean-Paul II », dans *Archives des sciences sociales des religions*, janvier-mars 2006, p. 50.

³⁷ Quelques exemples : Patrice GOURRIER, *J'ai choisi d'être prêtre. Un autre regard sur le monde*, Entretiens avec Jacques Rigaud, Paris, Flammarion-Desclée de Brouwer, 2003 ; Thierry MAGNIN, *Prêtre diocésain. Une vocation et un métier d'avenir*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2003 (Racines) ; Michel MOUNIER et Bernard TORDI, *Les prêtres... tout simplement*, Paris, L'atelier, 1994 (Tout simplement) ; Bernard SESBOÛE, « N'ayez pas peur » : regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes, 12) ; Claude GOURE, *Confidences : cinq prêtres dans l'histoire, de 1944 à nos jours*, Paris, Bayard, 2004 et Hippolyte SIMON, *Libres d'être prêtres*, Paris, L'atelier, 2001 (Interventions théologiques).

de vie à l'isolement et à la frustration ³⁸. Ils ne sont donc pas disponibles pour une promotion fictionnelle.

Si le religieux demeure susceptible de produire de la fiction et du récit, la figure du clerc a largement disparu de la littérature d'inspiration chrétienne. Elle n'a pas besoin de cette figure du sacrificateur, du médiateur. Cette littérature met en évidence les effets de déplacement et de résistance qui caractérisent l'expérience contemporaine du croire et permettent de spécifier la place assignée au christianisme par une société qui n'est plus ordonnée à la croyance religieuse, mais demeure marquée par son empreinte. D'autant que la conception plus ecclésiocentrée et plus confessante du catholicisme contemporain prouve que le clerc y tient toujours sa place. C'est dans l'imaginaire qu'il a perdu, pour l'instant, le combat. Ce qui est en cause, ce n'est pas la fin des croyances, mais la disparition de la capacité de l'institution ecclésiale à informer le social et à peser sur lui ³⁹.

³⁸ Céline BÉRAUD, *Le métier de prêtre*, op. cit., p. 120.

³⁹ Danièle HERVIEU-LÉGER, *La fin du catholicisme ?*, Paris, Bayard, 2005.

La reconversion des écrivains catholiques belges francophones dans la deuxième moitié du xx^e siècle

Cécile VANDERPELEN-DIAGRE

A la fin du xix^e siècle, émerge en Belgique francophone un groupe d'écrivains qui s'affiche fièrement catholique. Ce mouvement s'explique par un sursaut identitaire né du malaise politique belge (la guerre scolaire et l'arrivée du Parti ouvrier belge), du besoin de se distinguer dans un champ littéraire belge en voie d'autonomie et, enfin, par l'influence du mouvement de la « renaissance littéraire catholique » qui émerge en France au même moment à la faveur d'un courant réactionnaire au matérialisme et au rationalisme ¹.

Tout au long de l'entre-deux-guerres, les écrivains catholiques francophones renforcent leur visibilité, leur organisation et leur fédéralisation. En plus de fonder et d'entretenir des revues littéraires se réclamant explicitement du catholicisme, ils se réunissent dans une association, les *Scriptores catholici*, fondée en 1934. Corrélativement, ils montent en puissance au sein des institutions littéraires du pays. Ils occupent près d'un tiers des sièges de l'Académie royale de langue et de littérature belges de langue française – instance de consécration importante puisqu'elle distribue la plupart des prix littéraires. Ils sont également représentés dans l'importante maison d'édition La Renaissance du livre et aux émissions culturelles de la radio nationale, l'Institut national de radiodiffusion, créé en 1930. Plus important encore, ils occupent des places fortes dans l'un des principaux quotidiens du pays, *Le Soir*. Ce journal

¹ Cécile VANDERPELEN-DIAGRE, *Écrire en Belgique sous le regard de Dieu. La littérature catholique belge dans l'entre-deux-guerres*, Bruxelles, Complexe-CEGES, 2004, p. 25-32 ; Hervé SERRY, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte, 2004 (L'espace de l'histoire) ; Frédéric GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, CNRS, 1998.

octroie à partir de 1938 un prix important dans la vie littéraire belge francophone : le prix Rossel ².

Durant toute cette période, les œuvres éditées par des auteurs catholiques sont marquées par le poids doctrinal et moral qui pèse sur la production intellectuelle catholique. Cette rigueur concorde avec la politique de repli sur soi instaurée par le Saint-Siège à l'époque ³. Romans et poèmes sont attachés au classicisme et les thèmes sont très conventionnels. La critique est monopolisée par les éternels débats sur Mauriac ou par des polémiques plus locales telle celle autour du roman mystique de Marie-Magdeleine Saeyey. En bref, la tension entre ouverture et fermeture sur le monde qui secoue l'Église, emmène la littérature sur son passage. Les écrivains catholiques participent par ailleurs aux débats sur le rapport entre politique et littérature en produisant une masse importante de réflexions sur la définition de l'écrivain catholique et sur son corollaire, la littérature catholique ⁴.

Continuités

Les modes de fonctionnement, de production, de reproduction et de légitimation de l'entre-deux-guerres restent inchangés après la Deuxième Guerre mondiale. Le personnel de l'Académie, dont le renouvellement se fait par cooptation, comprend toujours le même nombre de membres étiquetés catholiques, soit un tiers des membres. Les *Scriptores catholici* comptent de plus en plus d'adhérents, continuent à décerner des prix et à se réunir régulièrement autour de colloques, repas et expositions. La manière d'envisager la matière littéraire dans ces cénacles ne change pas fondamentalement. Les canons moraux et stylistiques traditionnels gardent toute leur autorité. Le manuel du père Sagehomme, *15 000 auteurs avec 50 000 de leurs ouvrages (romans et pièces de théâtre) qualifiés quant à leur valeur morale* – sorte d'héritier du fameux *Romans à lire et romans à proscrire* de l'abbé Bethléem – est sans cesse réédité et dicte le choix des lectures. Des générations d'écoliers apprennent l'histoire de la littérature française dans les manuels d'*Histoire de la littérature française* de l'abbé Jean Calvet et dans les fameux *Modèles français* concoctés à la fin du XIX^e siècle par le jésuite Edmond Procès et sans cesse réédités par la Compagnie de Jésus jusque dans les années 1960. L'une des principales initiatives littéraires de l'après-guerre, les Rencontres internationales de poésie, ont pour cheville ouvrière le poète Pierre-Louis Flouquet, converti au catholicisme peu avant la guerre. Le comité du *Journal des poètes* qu'il dirige est constitué à 100 % d'écrivains catholiques ⁵.

Cette continuité s'explique en partie par la permanence de la configuration institutionnelle du pays. Après guerre, le Parti catholique, devenu le Parti social chrétien, occupe une place dominante dans le champ politique. Il est le premier parti du pays en nombre de suffrages. Les écoles du réseau libre (catholique) mobilisent

² Cécile VANDERPELEN-DIAGRE, *Écrire en Belgique, op. cit.*

³ Étienne FOUILLOUX, *Une église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998 (Anthropologiques).

⁴ *Ibid.*

⁵ Sur les clivages idéologiques et politiques dans le champ littéraire d'après-guerre, voir Bibiane FRÉCHÉ, *Littérature et société en Belgique (1940-1960)*, Bruxelles, Le Cri, à paraître.

plus de la moitié des élèves belges. Les mutuelles chrétiennes – le système d'assistance sociale – assurent près de la moitié des affiliés à une mutuelle. Dans les années 1950, trois événements fondamentaux renforcent les clivages sociaux : la répression de la collaboration, l'Affaire royale et la Question scolaire ⁶.

Ruptures

Toutefois, à y regarder de plus près, dans cette conjoncture invariable, se dessinent, timidement, des changements. L'un d'eux concerne la légitimité croissante des catholiques progressistes. Ces derniers sont largement représentés dans le nouveau Parti social chrétien, dont l'adjectif « chrétien » marque une rupture d'orientation. En 1945, son nouveau programme rompt les liens qui l'unissaient depuis toujours avec l'Église en déclarant le parti « non confessionnel » (même si dans les faits, l'influence de l'Église reste très forte). Après guerre, une liste rassemblant catholiques et socialistes, l'Union démocratique belge, semble annoncer un desserrement des clivages. Même si cette liste n'aura pas de succès et si ce parti est très éphémère, son existence marquera les esprits durablement. Les changements concernent également la pratique religieuse, en constante décroissance. Quant aux vocations, si elles augmentent sensiblement, elles ne le font pas au même rythme que la population ⁷.

Les mutations les plus profondes concernent l'Église elle-même. Après la guerre, l'Église enseignée et l'Église enseignante entrent dans une intense phase de remise en question, sur leur place dans la société et sur les modes de régulation institutionnelle. Ce phénomène, souvent intitulé – y compris par les contemporains – « la crise du catholicisme », incite une multitude de croyants à désirer de profondes réformes dans la liturgie, les méthodes apostoliques, le catéchisme, l'exégèse et l'ecclésiologie. Toutes ces recherches mobilisent un nombre croissant de laïcs. De nouvelles générations de pèlerins apparaissent. Formés par l'Action catholique, ils revendiquent un pouvoir d'influence dans la cité. En général plus instruits que leurs parents – grâce à la massification de l'enseignement et à l'Action catholique –, ils développent un discours averti dans les matières religieuses. Ce discours s'impose de plus en plus, à la faveur de deux événements fondamentaux : premièrement, le Pacte scolaire de 1958, accord qui marque la fin de la polarisation séculaire de la scène politique et sociale belge entre catholiques et non catholiques (le terme « pluraliste » investit progressivement toutes les institutions) ; deuxièmement, le concile Vatican II, événement fondateur qui légitime l'ouverture de l'Église sur le monde. Ainsi, en même temps que s'ouvre le « ghetto » catholique, les revues chrétiennes progressistes, *La Revue nouvelle*, la page belge de *Témoignage chrétien* et *La Relève* deviennent les tribunes attirées de

⁶ Wilfrid DEWACHTER, Georges-Henri DUMONT, Michel DUMOULIN et al. (éd.), *Un parti dans l'histoire (1945-1995). 50 ans d'action du Parti Social Chrétien*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1995.

⁷ Jean-Louis JADOLLE, *Chrétiens modernes ? L'engagement des intellectuels catholiques « progressistes » belges de 1945 à 1958 à travers la Revue nouvelle, la Relève et l'édition belge de Témoignage chrétien*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia-Presses universitaires de Louvain, 2003 (Temps et espaces, 3).

l'intelligentsia catholique, laquelle s'agrégeait autrefois dans la réactionnaire *Revue catholique des idées et des faits* ou *La Revue générale* ⁸.

Nouveaux visages de l'écrivain catholique

En raison de ces bouleversements socio-politiques, qui se combinent à d'autres facteurs sur lesquels nous reviendrons dans un instant, la figure de « l'écrivain catholique » tend à disparaître. Avant guerre, cette position est clairement identifiable et désigne un écrivain ayant des ambitions artistiques, qui prend la plume pour se faire le porte-parole de l'Église dans des polémiques éthiques et politiques. Sur cette position, se greffait jadis toute une série de discours définitoires sur « la littérature catholique », « l'écrivain catholique », « le roman catholique », etc. De tels débats, naguère omniprésents dans les tribunes intellectuelles catholiques, disparaissent complètement du discours de l'après-guerre, tel qu'il s'exprime dans les revues *La Revue générale* et *La Revue nouvelle*. D'une manière plus significative encore, les grands rassemblements catholiques ne comprennent plus de section littéraire. Le Congrès de Malines de 1936, de même que le grand Congrès de l'Action catholique de 1938 en avaient organisé.

Cette quasi-absence du littéraire dans les débats de l'heure s'explique évidemment par la configuration du champ littéraire à l'époque. Il semble avéré que l'après-guerre inaugure l'extinction de la littérature engagée, la théorie sartrienne, tout en la portant à son apogée, en épuise la dynamique ⁹. Dans le même temps, les « experts » (sociologues, philosophes, etc.) prennent peu à peu la place des écrivains sur les devants de la scène. Ce phénomène s'observe également chez les figures tutélaires de l'engagement catholique en France, Bernanos meurt en 1948, suivi par Claudel en 1955. Mauriac délaisse progressivement la littérature et prend désormais la parole au titre de journaliste. Dans le même temps Gabriel Marcel, essentiellement reconnu comme philosophe, en dépit de son œuvre littéraire, devient un personnage incontournable de la scène intellectuelle. On assiste donc à une nouvelle attitude de l'intellectuel catholique. La séparation des registres politique et littéraire se radicalise.

Le phénomène connaît des résurgences en Belgique. Les animateurs des revues *La Revue nouvelle* ou la *Relève* n'incluent plus le littéraire dans leurs propos éthiques et politiques. Ils ne s'affichent plus non plus en tant qu'écrivains. Ainsi, Étienne De Greef (1898-1961), psychiatre et professeur de criminologie à l'Université catholique de Louvain, milite pour un christianisme progressiste dans *Esprit* et dans *La Revue nouvelle* mais ne le fait jamais sous la casquette d'écrivain. Pourtant, il écrit des romans « personnalistes » (*La nuit est ma lumière*, Seuil, 1949). D'une manière générale, le militantisme des intellectuels catholiques s'inscrit toujours plus dans les causes politiques, laissant le religieux en arrière-plan de l'engagement. Dans la deuxième moitié des années 1960, comme l'a montré Denis Pelletier, la figure de l'intellectuel clairement identifié « catholique » s'efface. Ne trouvant plus sa place de médiateur entre le champ intellectuel et Rome, il s'affiche désormais sans couverture

⁸ *Ibid.*

⁹ Benoît DENIS, *Littérature et engagement de Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, 2000 (Points essais, 407).

institutionnelle. Par ailleurs, les intellectuels croyants doivent s'adapter à la nouvelle conformation des systèmes d'explication du monde. L'existentialisme et le marxisme, à visée éthique et politique, laissent place au structuralisme, qui ne vise aucune avancée dans ces domaines ¹⁰.

Le « nouveau roman » catholique

C'est précisément dans la brèche structuraliste que s'élabore une nouvelle forme de littérature catholique. En Belgique, cette mutation est l'œuvre essentiellement de deux hommes : Monseigneur Charles Moeller et Franz Weyergans.

Charles Moeller (1912-1986) est un fin théologien ; professeur à l'Université catholique de Louvain à partir de 1949, il figure parmi les experts du Concile. En 1965, il est nommé recteur de l'Institut œcuménique de recherches théologiques à Jérusalem. Il est aussi membre du comité de rédaction de la *Revue nouvelle*. Héritier proclamé de Brémond et de du Bos, il s'intéresse à partir des années 1950 à la littérature afin d'y déceler l'expression de la parole divine. Ses critiques trouvent écho dans le champ littéraire puisqu'il est élu membre de l'Académie royale de langue et de littérature française de Belgique en 1970.

Moeller cherche essentiellement à discerner la présence de Dieu dans le silence, plutôt qu'à déplorer la perte de légitimité et de visibilité du discours autorisé. Le premier tome de sa gigantesque somme (4 tomes) *Littérature et christianisme* (Casterman, 1952-1960) s'intitule d'ailleurs *Silence de Dieu*. Cette somme connaîtra un succès retentissant puisqu'elle sera tirée jusqu'à 45 000 exemplaires et traduite en allemand, italien, espagnol et portugais ¹¹. Pour voir Dieu, Moeller développe une méthode de lecture dite de l'implicite et de l'explicite. L'explicite colle au texte et fait l'inventaire des « affirmations expresses de la religion ». L'implicite tente de découvrir « le signe secret », le « sens profond » « des motivations fondamentales » de l'existence. L'herméneutique ainsi appliquée aux textes de Claudel laisse voir une œuvre religieuse au niveau de l'explicite, mais qui le serait beaucoup moins au niveau de la motivation profonde ¹². En revanche, chez Malraux, au-delà des négations explicites, se distingue une présence du problème religieux. Dans le *Temps retrouvé* de Proust, une lecture poussée révèle un sens de la durée qui éveille à l'espérance, et donc au christianisme ¹³.

De la sorte, l'écrivain catholique se trouve dégagé d'une quelconque administration religieuse de ses personnages, ainsi que de tout devoir d'énonciation apostolique. Sa tâche ne s'en trouve pas plus aisée. Il ne lui suffit plus, *a contrario*, de faire apparaître cette administration ou faire parler une quelconque autorité pour que son œuvre mérite le titre de « religieuse ». Il doit dorénavant faire preuve de « motivations fondamentales ».

¹⁰ Denis PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2005, p. 228-235.

¹¹ Charles DELHEZ, « M^{gr} Charles Moeller. Un Belge du Concile », dans *Dimanche paroissial*, 30 avril 2006, p. 2.

¹² Charles MOELLER, « Religion et littérature : esquisse d'une méthode de lecture », dans *Comparative literature studies*, n°4, 1965, p. 324.

¹³ *Ibid.*, p. 332.

Un tel impératif correspond à l'attitude attendue des pèlerins formé par l'Action catholique dans l'entre-deux-guerres et se trouve personnifié par Franz Weyergans (1912-1974). Profondément croyant, ce journaliste et critique littéraire et cinématographique aussi prolifique qu'influent, défend, dans la vie sociale et dans ses œuvres, l'*ethos* de la sainteté laïque : le père de famille qui respecte les vertus conjugales. Dans un premier temps, il choisit d'adopter le style du pur témoignage. La grande majorité de ses œuvres est écrite dans le genre du *journal de bord* : la relation minutieuse d'un cheminement vers la sérénité religieuse où chaque journée est signifiante de l'orientation que le chrétien donne à l'existence. À la fin des années 1950, il délaisse toutefois ce genre car un nouveau venu dans le champ littéraire lui permet de s'adonner à la fiction pure sans renier ses valeurs : le nouveau roman.

Le nouveau roman trouve auprès de la *Revue nouvelle* et de Charles Moeller une réception enthousiaste. Une congruence est possible entre le désir de témoigner de la foi sans Église et les possibilités de faire voir les non-dits du langage usuel que proposent les chefs de file de cette nouvelle « école du regard ». D'emblée les chrétiens ne peuvent que s'éprendre d'une forme romanesque qui interroge le langage pour dire l'inquiétude de l'homme dans le monde. Dès, 1959, Weyergans se lance dans l'aventure avec *Le bonheur à Venise*, qui paraît au Seuil. L'histoire, volontairement banale, raconte l'aventure d'un dramaturge britannique à Venise. Grisé par la ville et le succès, il manque de quitter l'épouse qu'il aime pour une actrice. Celle-ci refuse de le suivre et il reprend la vie conjugale, réalisant qu'il n'a fait qu'entrevoir un rêve. Par l'omniprésence du fragmentaire – qui doit beaucoup au cinéma dont l'auteur est un critique averti –, le rejet du narrateur omniscient et, partant, détenteur du savoir moral, le roman tente de faire voir « le mystère de vivre » et le drame de la non-communication. Les personnages sont décryptés de façon à provoquer, plus que la sympathie, la charité. C'est pourquoi le roman est qualifié par Léon Thoorens, critique à la *Revue nouvelle*, de « généreux » et de « plus chrétien » de ceux écrits par Weyergans ¹⁴.

Célébrations littéraires

La fragmentation du réel pour faire voir le symbolique fera école chez les écrivains qui s'expriment dans les revues étiquetées catholiques, et ce jusqu'à aujourd'hui. Marie Denis (1920-2006), également collaboratrice importante de *La Revue nouvelle* et figure emblématique du féminisme chrétien (elle est co-fondatrice du magazine *Voyelles* et fait partie du comité de rédaction des *Cahiers du GRIF*), intègre le procédé à son expérience religieuse personnelle. Dans un texte qu'elle intitule « Une drôle de conversion », elle explicite son besoin de « prendre les mots à la lettre et les événements à la gorge, par une sorte d'exigence qu'on appelle « conversion » ». Elle veut « toucher la vie par toutes les fibres de [ses] sens », essayant de « montrer le mystère que voile et dévoile la vie, la vie la plus ordinaire surtout » ¹⁵. Aussi, dans

¹⁴ LÉON THOORENS, « *Le bonheur à Venise*, de Franz Weyergans », dans *La Revue nouvelle*, xxx/7, 15 juillet 1959, p. 124.

¹⁵ MARIE DENIS, « Une drôle de conversion », dans *La Revue nouvelle*, LV/2, février 1972, p. 242.

ses textes littéraires, elle accomplit « le sacrement du quotidien »¹⁶ avec un certain succès. En 1972, son récit autobiographique, *L'odeur du père*, reçoit le prix Rossel.

La démarche consistant à ritualiser le quotidien s'accomplit également par l'acte de « célébration », manière moderne de procéder à la « communion » hors de la liturgie institutionnalisée. Par l'appropriation du réel et des objets communs, le pèlerin concrétise l'être ensemble religieux. L'écrivaine Colette Nys-Mazure (1939-), élève jadis de Moeller, qui l'a beaucoup marquée, consacre une partie de son œuvre à cette question : *Célébration du quotidien* (1997) et *Célébration de la lecture* (2005). En 2004, elle participe à l'ouvrage collectif *Célébrations chrétiennes* (Albin Michel), avec, entre autres, Didier Decoin, Sylvie Germain, Michel Tournier et Marie Rouanet.

Au travail de ritualisation de l'être ensemble religieux participe souvent l'évocation, voire la personnification de la filiation croyante, seule manière, semble-t-il, d'organiser la croyance alors que l'institution administrative est délégitimée. D'où un nombre important d'ouvrages sur le père, la mère mais aussi les enfants. Marie Denis explore ce thème avec *La célébration des grands-mères*, qui reçoit le prix des *Scriptores catholici* en 1998. Deux ans plus tard, Colette Nys-Mazure fait paraître une *Célébration de la mère*.

Cette méditation sur les faits les plus ordinaires, les plus personnels, coïncide avec l'expérience religieuse contemporaine. Comme l'a montré Danièle Hervieu-Léger, aujourd'hui que plus aucune institution ne régule le quotidien et que l'expérience religieuse se cantonne dans la sphère du privé, on assiste à une valorisation de l'expression des affects des individus croyants. La spontanéité, l'émotion guident le dire sur cette croyance¹⁷.

D'une manière peut-être inédite, une telle démarche rencontre une résonance très forte auprès d'individus non chrétiens. On en voudra par exemple pour preuve le succès du Français Christian Bobin ou du Brésilien Paulo Coelho (qu'on estime être l'un des trois écrivains les plus lus dans le monde). À l'heure où une demande sociale de valeur se fait toujours plus criante, les écrits chargés de sens et d'authenticité répondent à un réel besoin. D'autant que les auteurs de ces textes, en se posant en marge de la modernité, apparaissent comme une alternative bienvenue au mal-être moderne.

Conclusion

Force est de constater que les écrivains catholiques se sont admirablement adaptés au nouveau fonctionnement du champ littéraire. En plus des procédés d'écriture, la vague du nouveau roman leur a permis un repositionnement. En revendiquant leur adhésion à une littérature qui clame haut et fort son autonomie – et en en prenant acte par des textes exempts, d'une manière explicite, d'idéologie – les écrivains croyants parviennent, d'une manière inédite, à diluer leur ancrage social. Des textes tels que ceux de Moeller les autorisent à opérer une sorte d'interversion des

¹⁶ René ANDRIANNE, « Marie Denis. Prix *Scriptores Christiani* », dans *La Revue nouvelle*, CVIII/7-8, juillet 1998, p. 83.

¹⁷ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

croyanances. Puisque la grâce est en tout, et particulièrement dans la littérature, croire en la littérature signifie croire en l'espérance, signe du christianisme. Il est à noter que ce processus n'est possible que dans un état du champ religieux où l'institution a perdu sa légitimité régulatrice. Ainsi, les générations précédentes, ayant vécu et écrit dans le giron de l'Église, sentent bien tout le sacrilège qu'il y a à ériger la littérature en religion séculière ¹⁸. C'est pourtant le propre de la modernité de générer de telles religions.

Mais c'est aussi le propre des systèmes de socialisations modernes que de ne pas forcément dissoudre les strates sociales préexistantes. Comme l'ont montré les sociologues, l'expansion du pluralisme et du relativisme renforce, paradoxalement, les aspirations communautaires et les identifications confessionnelles ¹⁹. Celles-ci continuent à déterminer des réseaux différenciés de sociabilité. En Belgique, l'association des *Scriptores catholici*, devenue *Scriptores christiani* en 1979, se réunit depuis bientôt quatre-vingts ans. En France, une Association des écrivains catholiques continue à fonctionner, tout comme l'Association des écrivains croyants. Il n'est donc pas certain que l'écrivain catholique soit mort socialement...

¹⁸ Marcel LOBET parle en ce cas de « littérature de perdition » (« Littérature : perdition ou salut », dans *La Revue générale*, mai 1967, p. 84).

¹⁹ Roland DUCRET, Danièle HERVIEU-LÉGER et Paul LADRIÈRE, *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990 (Sciences humaines et religions).

« Ce qu'il faut à notre pays,
c'est une littérature franchement,
entièrement catholique »

La conception d'une littérature canadienne-française
nationale et catholique

Dorothea SCHOLL

La pensée humaine n'a pas produit de système catégoriel universel dans lequel se serait inscrit un vécu temporel et historique, lui-même universalisable.

Paul RICŒUR ¹

Die Wahrheit ist symphonisch.

Hans Urs VON BALTHASAR ²

Un pieux désir

« Ce qu'il faut à notre pays, c'est une littérature franchement, entièrement catholique » ³ – tel est le pieux désir qu'exprimait en 1871 Adolphe Basile Routhier, auteur du texte de l'hymne national canadien. Dans ce chant patriotique, Routhier communique sa vision de l'identité des Canadiens français. Il fait allusion aux racines françaises et au passé colonial de la Nouvelle-France, aux héros et aux martyrs, à l'attachement du peuple à la nature, à sa loyauté politique, au génie national et à l'appartenance religieuse. L'auteur a composé ce texte pour la fête de la Saint-Jean le 24 juin 1880, organisée par la Société Saint-Jean-Baptiste qui avait été fondée en 1834 pour assurer et défendre la cohérence culturelle des Canadiens français. Le premier couplet a été accepté comme version française officielle de l'hymne national du Canada :

Ô Canada ! Terre de nos aïeux,
Ton front est ceint de fleurons glorieux !
Car ton bras sait porter l'épée,
Il sait porter la croix !
Ton histoire est une épopée
Des plus brillants exploits.

¹ Paul RICŒUR, « Introduction » aux *Cultures et le temps*, études préparées pour l'UNESCO, Paris, Payot-Presses de l'Unesco, 1975, p. 31.

² Hans Urs VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln, Johannes, 1972.

³ Adolphe-Basile ROUTHIER, *Causeries du dimanche*, Montréal, Beauchemin-Valois, 1871, p. 153.

Et ta valeur, de foi trempée,
 Protégera nos foyers et nos droits,
 Protégera nos foyers et nos droits.

Routhier s'inscrit dans le mouvement messianiste, analysé par Réjean Beaudoin ⁴, mouvement qui réunissait laïcs et clercs. Selon Routhier et les adhérents au messianisme, le Canada français avait « une mission providentielle à remplir en Amérique » ⁵. Son rôle consistait à conserver et diffuser le catholicisme, à garantir cette confession contre son inexorable effritement, conséquence d'une société au pluralisme et au matérialisme exacerbés. Le Canada français devait répondre à la voix de son saint patron Jean-Baptiste : évangéliser et annoncer le règne de Dieu sur terre.

La littérature a joué un rôle important dans la concrétisation de ce projet. Notre contribution entend éclaircir les rapports tissés entre catholicisme et littérarité, considérés selon la problématique de l'écrivain catholique. Partant d'auteurs franco-canadiens qui, vers la fin du XIX^e siècle, essayaient de lier la catholicité à un projet de littérature nationale, nous essaierons de voir dans quelle mesure et selon quels contextes cette ambition a pu être rencontrée. Dans cette optique, il nous faudra remettre en perspective la question de l'identité québécoise telle qu'elle a été appréciée lors de la Révolution tranquille. Enfin, afin de cerner la problématique spécifique de l'écrivain catholique au Canada francophone dans sa dimension historique, idéologique, axiologique et esthétique, nous envisagerons le champ de la littérature catholique franco-canadienne dans la longue durée. Nous pourrons ensuite proposer une approche nouvelle permettant de lire sous un nouveau jour des textes aujourd'hui disparus de la mémoire collective ou jugés illisibles par la critique contemporaine.

Histoire, littérature, identité

De nombreux auteurs du XIX^e siècle ont utilisé la littérature afin d'inciter leurs compatriotes à prendre conscience de leur identité de « catholiques Canadiens français ». Aussi la même histoire fondatrice se trouve-t-elle répétée dans une multitude de métarécits : l'identité catholique aurait garanti la survie de ce peuple, égaré au pays des sauvages, vaincu par les Anglais, exposé à toutes sortes d'adversités, depuis les invasions jusqu'aux hivers rigoureux, en passant par les maladies, les menaces d'ordre politique, linguistique et social ; un peuple en somme aussi soumis aux aléas de l'ordre naturel qu'aux décrets du monde surnaturel.

⁴ Réjean BEAUDOIN, *Naissance d'une littérature. Essai sur le messianisme et les débuts de la littérature canadienne-française (1850-1890)*, Montréal, Bibliothèque nationale de Québec, 1989.

⁵ Adolphe-Basile ROUTHIER, *Causeries du dimanche*, op. cit., p. 66 (voir également p. 10-12) : « [...] nous avons une mission providentielle à remplir en Amérique. J'ai dit que la nationalité canadienne-française avait son fondement dans la foi catholique et ne pouvait subsister sans elle. Ces deux propositions, je pense, ne souffrent aucune contestation, et j'en tire la conséquence logique que le Canada français *doit avant tout* conserver sa foi, et ne pas traîner dans les voies aventureuses de l'impiété ».

Ce peuple que Lord Durham, dans son célèbre rapport à la reine Victoria, avait qualifié de « peuple sans histoire et sans littérature » ⁶, passait pour consommer son énergie à « abattre des arbres » au lieu de produire des ouvrages d'esprit. Piqué au vif, plusieurs auteurs du XIX^e siècle, menés par l'historiographe François-Xavier Garneau, ont cherché à défendre et à mettre en valeur l'action pionnière et civilisatrice des populations canadiennes francophones. L'opinion couramment répandue d'un manque de culture et l'absence d'une littérature propre a toutefois la vie dure, y compris à l'intérieur des milieux littéraires. « Plus je réfléchis sur les destinées de la littérature canadienne, moins je lui trouve des chances de laisser des traces dans l'histoire », écrit ainsi le poète Octave Crémazie dans une lettre à l'abbé Casgrain. Et il poursuit :

Ce qui manque au Canada, c'est d'avoir une langue à lui. Si nous parlions iroquois ou huron, notre littérature vivrait. Malheureusement nous parlons et écrivons d'une assez piteuse façon, il est vrai, la langue de Bossuet et de Racine. Nous avons beau dire et beau faire, nous ne serons toujours, au point de vue littéraire, qu'une simple colonie [...] ⁷.

De son côté, l'abbé Casgrain préférerait prophétiser l'avènement d'une littérature nationale et catholique à l'image du pays, du peuple et de son histoire.

Si, comme cela est incontestable, la littérature est le reflet des mœurs, du caractère, des aptitudes, du génie d'une nation, si elle garde aussi l'empreinte des lieux, des divers aspects de la nature, des sites, des perspectives, des horizons, la nôtre sera grave, méditative, spiritualiste, religieuse, évangélisatrice comme nos missionnaires, généreuse comme nos martyrs, énergique et persévérante comme nos pionniers d'autrefois ; [...] chaste et pure comme le manteau virginal de nos longs hivers. Mais surtout elle sera essentiellement croyante, religieuse ; telle sera sa forme caractéristique, son expression : sinon elle ne vivra pas, elle se tuera elle-même ⁸.

Cette prophétie ne s'est pourtant jamais accomplie. La conception d'une littérature canadienne française nationale et catholique s'est au contraire vue reléguée dans le passé. Née au moment de la crise moderniste, elle meurt lors de l'avènement de la Révolution tranquille. Suite à cette crise, toute trace de la littérature catholique qui avait émergé en l'espace de cent ans est brouillée, effacée, ou soumise à un renversement plus ou moins carnavalesque, comme l'atteste le théâtre de Jean Barbeau, où les signes du sacré sont banalisés pour ne plus revêtir qu'une fonction séculière.

⁶ John George Lambton DURHAM, *Report on the Affairs of British North America from the Earl of Durham her Majesty's High Commissioner* [1839], Oxford, Clarendon Press, 1912, t. II, p. 294 : « There can hardly be conceived a nationality more destitute of all that can invigorate and elevate a people than that which is exhibited by the descendants of the French in Lower Canada, owing to their peculiar language and manners. They are a people with no history, and no literature ».

⁷ Octave CRÉMAZIE, lettre à l'abbé Henri-Raymond Casgrain (29 janvier 1867), dans *Œuvres*, éd. Odette CONDEMINÉ, Ottawa, Université d'Ottawa, 1976, vol. II (*Prose*), p. 90-91.

⁸ Henri-Raymond CASGRAIN, « Le mouvement littéraire au Canada », dans Gilles MARCOTTE (éd.), *Anthologie de la littérature québécoise*, vol. II : René DIONNE (éd.), *La patrie littéraire, 1760-1895*, Ottawa, La Presse Ltée, 1978, p. 308.

Du refus global à l'anticléricalisme

Dès la fin des années quarante, la poésie de Claude Gauvreau (1925-1970), qui s'adonne au surréalisme « exploré » perçu comme un nouveau moyen d'accès à l'identité nationale, parodie la rhétorique des prêtres. La religion y subit blasphème et profanation. Le manifeste *Refus global*, paru en 1948 et signé par un grand nombre d'auteurs et d'artistes, incite lui aussi à la rupture totale. Profondément marqués par l'imaginaire chrétien, nombre de créateurs se tournent alors vers un anticléricalisme violent⁹ et cherchent à se débarrasser d'un pouvoir ecclésiastique qu'ils ressentent comme totalitaire, opportuniste et oppressant.

Douze ans après le manifeste *Refus global* paraît un autre appel à la libération : *Les insolences du frère Untel* (1960). Dans ce texte pamphlétaire, le système de l'enseignement est critiqué de l'intérieur. Un catholique chargé de l'éducation des élèves s'en prend à sa propre confession. Les expériences pédagogiques du frère Untel revêtent dès lors une valeur exemplaire. Celui-ci considère le système de l'éducation catholique comme néfaste, reposant sur la peur et responsable de ce qu'il désigne comme une « mentalité d'assiégés », tout en déplorant « la perte du sens de la liberté ». Caché derrière le pseudonyme d'Untel, le frère Jean-Paul Desbiens multiplie les insolences : « on devrait élever une basilique à Notre-Dame-de-la-Trouille, et organiser des pèlerinages »¹⁰. L'auteur ne s'arrêta pas à ces provocations mais incita encore ses élèves à récrire les paroles de l'hymne national de Routhier. Les résultats, publiés un an auparavant dans la revue *Le Devoir* du 21 octobre 1959, s'étaient révélés catastrophiques. « On s'aperçut tout à coup », nous apprend le frère Untel, « que le Canada avait le front *sein de flocons* glorieux », ajoutant entre parenthèses un mot du *Tartuffe* de Molière : « cachez ce sein que je ne saurais voir »¹¹. « Et ta valeur, de foi trempée » devint, dans la version jouée des élèves, « Et cavaleurs de froid trempé » ; d'autres écrivirent « de voir trembler », « de foi tremblée », etc. Desbiens ajoutait un commentaire narquois : « *Et cavaleurs de foi tremblée, serait-ce nous ?* »¹².

Le texte de Desbiens est souvent rangé dans la catégorie des textes anticléricaux datant de la période de la Révolution tranquille. Mais, Desbiens, qui avait prévu ce grief, prit ses précautions¹³. Il distingue de la sorte le catholicisme comme système établi du catholicisme comme doctrine substantielle. Selon cette optique, les méfaits diagnostiqués dans *Les insolences du frère Untel* ne sont pas attribuables « au catholicisme comme doctrine », mais bien, nous apprend l'auteur, « au catholicisme petitement et sécuritairement vécu »¹⁴. C'est dans cette perspective qu'il faut

⁹ Voir Claude RACINE, *L'anticléricalisme dans le roman québécois (1940-1965)*, Montréal, Hurtubise, 1972.

¹⁰ Jean-Paul DESBIENS, *alias* Le Frère Untel, professeur de philosophie, *Les insolences du Frère Untel* [Montréal, Éditions de l'Homme Ltée, 1960]. Préface d'André LAURENDEAU ; édition électronique réalisée par Jean-Marie TREMBLAY, Chicoutimi, 2005, p. 53.

¹¹ *Ibid.*, p. 22 (nous soulignons).

¹² *Ibid.*, p. 23.

¹³ *Ibid.*, p. 115 : « [...] je renvoie d'avance, dos à dos, les apprentis anticléricaux qui voudraient utiliser mon témoignage (c'est vraiment trop facile d'être anticlérical dans la province de Québec) de même que les dévots apeurés et les intégristes cafards ».

¹⁴ *Ibid.*, p. 47.

comprendre la profession de foi de l'écrivain catholique que Desbiens fait prononcer à son alter ego à la dernière page de l'essai : « je dis quand même que mon but, en écrivant, c'est de servir l'Église »¹⁵.

En amont : la crise moderniste et la querelle des anciens et des modernes

L'on dénombre déjà au XIX^e siècle, dans le milieu libéral de l'Institut canadien, des écrivains catholiques qui critiquent les méthodes obscurantistes de la presse catholique, la situation des collèges et des couvents de jeunes filles. Le *Syllabus errorum* (1864) du pape Pie IX¹⁶, condamnant le « libéralisme »¹⁷ comme l'une des « erreurs » principales de la modernité¹⁸, trouve cependant un grand nombre de défenseurs parmi les prédicateurs et les écrivains franco-canadiens¹⁹.

Une multitude d'écrits au caractère manichéen paraissent alors, tel *La source du mal de l'époque au Canada, par un catholique*²⁰ qui s'en prend ouvertement aux catholiques libéraux, et dont l'auteur, un dénommé Luigi, sert de pseudonyme à l'abbé Alexis Pelletier. Fortement impliqué dans les polémiques qui secouent l'Institut canadien et qui entourent la crise moderniste²¹, Pelletier défend à son tour le *Syllabus*

¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶ Pie IX avait, en 1854, prononcé le dogme de l'Immaculée Conception et proclame, en 1870, le dogme de l'infaillibilité du pape pour soutenir son autorité.

¹⁷ Gérard DUFOUR, « La diffusion en France et en Espagne du libéralisme chrétien dans les années 1820 », dans *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX^e siècle*, Université de Provence, 1989 (Études hispano-italiennes, 3), p. 262 : « [...] *stricto sensu*, on ne peut parler de libéralisme chrétien que pour ceux qui, parfois sans grande conscience politique, adhèrent au libéralisme en raison de leur attitude religieuse : protestants ou catholiques qui mirent en cause l'autorité absolue et exclusive du pape (tant dans le domaine spirituel que temporel) et œuvrèrent en faveur d'une réunion de toutes les communautés chrétiennes ».

¹⁸ Le *Syllabus* a été publié avec l'encyclique *Quanta cura* en 1864 et condamne le panthéisme, le naturalisme et le libéralisme.

¹⁹ L'abbé Louis-Nazaire BÉGIN, professeur de théologie à l'Université de Laval, prend dans *Le culte catholique ou exposition de la foi de l'Église romaine* (Québec, Coté, 1875) position contre les libéralistes qui attaquent le *Syllabus* et contre les protestants qui accusent les catholiques d'idolâtrie. Il défend le culte des saints et des anges ; celui des reliques ; l'Immaculée Conception, la virginité et la maternité de Marie et le culte à la sainte Vierge ; le culte des images et des pèlerinages ; la liturgie catholique et l'encens ; la confession et le célibat comme « état de perfection » (p. 134 et 178). Routhier se fait également le porte-parole du pape Pie IX qu'il appelle « le plus grand des Papes, après saint Pierre » (voir Adolphe-Basile ROUTHIER, *Causeries du dimanche*, op. cit., p. xi). Routhier adhère entièrement aux positions antimodernistes de Pie IX – qui lui conféra le titre de chevalier de l'ordre de Saint-Grégoire le Grand.

²⁰ LUIGI [abbé ALEXIS PELLETIER], *La source du mal de l'époque au Canada, par un catholique*, [s.l.n.d.] (1881 ?).

²¹ Parmi les nombreuses publications anonymes ou sous divers pseudonymes de l'abbé Alexis Pelletier concernant la crise moderniste et le libéralisme au Canada, notons ici : [LUIGI], *Le Don Quichotte montréalais sur la Rossinante. M. Dessaulles et la grande guerre ecclésiastique*, Montréal, Société des écrivains catholiques, 1873 ; ID., *Il y a du libéralisme et du gallicanisme en Canada*, Montréal, Le Franc Parleur, 1873 ; ID., *M. l'abbé Sax et ses*

et n'hésite pas à réclamer « que toutes les erreurs libérales, signalées par Pie IX, soient condamnées pour le Canada »²² ! Un second texte, tout aussi manichéen, voit dans la Révolution française la source du mal et condamne la liberté de la presse²³. Le traité *De l'éducation* de Pierre Boucher de La Bruère (1881) prophétise à son tour – non sans clairvoyance toutefois – le remplacement prochain de l'adoration du Christ et de la Vierge par le culte des « nudités de la dépravation et de la crapule [et de] la déesse du pétrole »²⁴. Ces textes aux allures eschatologiques font florès tout au long de la crise moderniste.

Beaucoup de textes de cette époque opposent le monde moderne – « païen » – au monde chrétien. Dans la querelle qui s'engage alors autour de « la méthode chrétienne », certains catholiques revendiquent l'enseignement des classiques et appuient leurs arguments sur l'autorité ecclésiastique, tandis que les fondamentalistes voudraient expurger ces repères culturels de tout référent au paganisme²⁵ !

Routhier, qui militait en faveur de ces derniers, ira jusqu'à remettre en cause le classicisme français. Une comparaison du tableau qu'il dresse de la littérature française du XVII^e siècle avec l'opinion défendue par Louis Veuillot – qui fut une figure médiatrice importante pour les catholiques au Canada et pour Routhier, en particulier²⁶ – se révèle particulièrement éloquente. Elle montre combien Veuillot, qui soutient la thèse selon laquelle la langue exerce une influence sur la religion et la morale, est beaucoup plus modéré que son admirateur canadien.

souffleurs : ou réfutation des erreurs contenues dans le manifeste libéral québécois par un conservateur catholique, Montréal, Le Franc Parleur, 1875.

²² LUIGI [abbé Alexis PELLETIER], *La source du mal de l'époque au Canada*, op. cit., p. 115.

²³ Collectif d'auteurs anonymes, *Étude sur le mal révolutionnaire en Canada. Humble recours au Saint-Siège*, Paris, Plon, 1881.

²⁴ Pierre BOUCHER DE LA BRUÈRE, *De l'éducation. Conférence faite en février 1881 devant le cercle catholique de Québec*, Saint-Hyacinthe, Presses du Courrier de Saint-Hyacinthe, 1881, p. 40.

²⁵ LUIGI [abbé Alexis PELLETIER], *M^{gr} Gaume, sa thèse et ses défenseurs : les classiques chrétiens et les classiques payens dans l'enseignement*, Saint-Hyacinthe, Lussier, 1865 ; ID., *La question des classiques en présence des rectifications et des critiques*, de M. l'Abbé CHANDONNET, par « un chrétien », [s.l.], 1865 ; George SAINT-AIMÉ [abbé Alexis PELLETIER], *La méthode chrétienne considérée dans ses avantages et sa nécessité et réponses à certaines difficultés*, Ottawa, Desbarats, 1866 ; ID., *Lettre à Monseigneur Baillargeon, évêque de Tloa, sur la question des classiques et commentaire sur la lettre du Cardinal Patrizi*, [s.l.n.d.] (1867 ?). Ce texte, qui contient un chapitre sur la mission de l'écrivain catholique, défend l'écrivain catholique laïque et cite une lettre du cardinal Patrizi concernant l'enseignement des classiques expurgés. Il faut tenir compte aussi du fait qu'un peu plus tard, des discours racistes s'engagent quant à la question des classiques.

²⁶ Adolphe-Basile ROUTHIER, *Causeries du dimanche*, op. cit., p. 152-153 : « C'est lui [Louis Veuillot] qui m'a introduit dans le vestibule de cette école catholique dont je compte les colonnes et dont j'étudie les splendides ornements ». Une autre figure médiatrice importante était Joseph de Maistre.

Veullot :

[...] combien tous ces écrivains [les classiques du XVII^e siècle] sont honnêtes et la plupart chrétiens dans le fond [...] ! C'est grand dommage qu'ils n'aient pas davantage tiré leurs inspirations du Christianisme. Avec cette connaissance de la langue, cette force de pensée et le loisir que la société leur faisait, ils auraient créé des monuments contre lesquels il semble que le génie du mal se fût épuisé sans fruit, et l'on ne pourrait pas étudié [*sic*] le français sans devenir bon catholique. Déjà par elle-même la langue du dix-septième siècle est un rempart contre l'impiété ; et c'est pourquoi les uns, de dessein formé, les autres instinctivement, délaissent tant de chefs-d'œuvre. On parle beaucoup de la bonne, de la grande éducation littéraire que la France reçoit. Je doute qu'il existe mille Français en état de goûter Molière ²⁷.

Routhier :

Le siècle de Louis XIV est une époque éminemment glorieuse pour la littérature et jamais la langue française n'était arrivée à ce degré de perfection. L'apologétique chrétienne, la philosophie, l'histoire et la poésie n'avaient jamais compté jusque-là de plus illustres représentants. Bossuet, Fénelon, Bourdaloue, Pascal, Racine, Corneille, Descartes ? Quelle réunion éblouissante de génies ! Et pourtant, il y a là quelques taches. Bossuet est le père du gallicanisme ! Pascal est Janséniste ! Fénelon, Racine et tous les littérateurs de ce temps, ont la tache payenne ! La philosophie Cartésienne n'est pas exempte de tout danger. Je ne parle pas de Boileau. Je n'ai jamais fort aimé ce vieux garçon à l'humeur acariâtre, qui ne voyait pas de poésie dans le Christianisme, et qui n'a trouvé dans nos temples qu'un lutrin qui valut la peine d'être chanté. Je ne parle pas non plus de Molière. Ses comédies n'ont corrigé personne, pas même sa femme, et elles ont fait mentir le *castigat ridendo mores*, des anciens [...] ²⁸.

Rien d'étonnant dès lors à ce que constate André Breton lors de sa visite au Canada dans les années 1940 : « le théâtre classique est pratiquement réduit à *Esther* et à *Polyeucte* qui s'offrent en hautes piles dans les librairies de Québec, le dix-huitième siècle semble ne pas avoir eu lieu, Hugo est introuvable » ²⁹. Selon lui, « l'Église catholique, fidèle à ses méthodes d'obscurcissement, use ici de sa toute-puissante influence pour prévenir la diffusion de ce qui n'est pas littérature édifiante » ³⁰. Cette situation va se modifier profondément grâce à la Révolution tranquille qui apportera un changement de paradigme dans le champ de la littérature catholique.

La Révolution tranquille : quand la littérature se « laïcise » et cherche son identité

Les positions antirévolutionnaires, antiromantiques et antimodernistes dominent jusqu'à la Révolution tranquille qui coïncide avec les sessions du concile de Vatican II. Si des études récentes ont mis en lumière l'apport considérable de l'Église canadienne

²⁷ Louis VEUILLOT, *Çà et là* [1860], Paris, Lethielleux, 1926 (*Œuvres complètes*, première série : *Œuvres diverses*, t. VIII), p. 525-526.

²⁸ Adolphe-Basile ROUTHIER, *Causeries du dimanche*, op. cit., p. 143.

²⁹ André BRETON, *Arcane 17 : Enté d'ajours*, Paris, Sagittaire, 1947, p. 12-13.

³⁰ *Ibid.*

aux délibérations conciliaires ³¹, il convient toutefois de reconnaître qu'une grande partie des représentants et des fidèles de l'Église catholique du Québec regardait la conception de l'*aggiornamento* d'un œil angoissé. La longue et violente discussion touchant le libéralisme n'aura pas été oubliée. Comment dès lors suivre les décisions prises par Vatican II sans s'exposer – une fois encore – à un reproche d'opportunisme ? On pourrait affirmer que le concile de Vatican II a, en définitive, contribué à accélérer une évolution qu'il voulait pourtant freiner. Une fois les réformes appliquées, beaucoup de prêtres et de fidèles se sont sentis soit en porte-à-faux face à leur Église, soit portés par un enthousiasme illusoire généré par l'avènement d'un temps nouveau et par l'espoir d'une modernisation à grande échelle.

Or, écrit Jacques Godbout en 1961, dans la revue *Liberté* dont il a été l'un des fondateurs : « la laïcité, c'est un renouveau ».

La laïcité, c'est un renouveau : quand on aura bien compris qu'être homme d'Amérique c'est aussi être européen (Bon Dieu, lisez Miller !) mais que pour être des Français améliorés il aurait fallu apprendre à lire et à écrire, quand on aura compris que le droit à une opinion pluraliste est un droit de toute nation, on aura alors un gouvernement laïque, un État laïque, une société laïque. C'est-à-dire neutres, c'est-à-dire non confessionnels. C'est-à-dire civiques. Le patronage ? C'est la réponse de l'esprit de paroisse à la démocratie ³².

Le déroulement de la Révolution tranquille dans le Québec des années soixante entraîne sur tous les plans une transformation radicale de la société et des institutions. Elle proclame la laïcisation de l'enseignement. Dans ce contexte, la littérature d'orientation catholique finit par être considérée comme démodée, antimoderne, réactionnaire, conservatrice, au point d'être accusée d'aliéner la conscience et de faire obstacle au renouveau de la littérature nationale.

Au moment même où le nombre de prêtres et de religieuses décroît ³³, le champ littéraire de l'écriture catholique se rétrécit. Des textes qui s'inscrivent dans cette tradition ne trouvent plus de lecteurs que dans les milieux catholiques conservateurs. À l'image d'une Église désertée, la littérature catholique est devenue infréquentable et se trouve marginalisée. Il faut en effet reconnaître qu'elle répond aux critères de marginalité établis par Deleuze et Guattari, c'est-à-dire d'une part à la « déterritorialisation de la langue », d'autre part au « branchement de l'individuel sur l'immédiat politique » et, enfin, à « l'agencement collectif d'énonciation » ³⁴. Cette littérature n'apparaît plus « littéraire » aux yeux d'une nouvelle critique qui s'attache à définir le concept de *littéarité*.

³¹ Gilles ROUTHIER (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Bibliothèque nationale du Québec, 1997 (Héritage et projet, 58).

³² Jacques GODBOUT, dans Michel LE BEL et Jean- Marcel PAQUETTE (éd.), *Le Québec par ses textes littéraires (1534-1976)*, Montréal-Ottawa, France-Québec, Nathan, 1979, p. 228.

³³ Voir Nive VOISINE, André BEAULIEU et Jean HAMELIN, *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*, Montréal, Fides, 1971, p. 73-85.

³⁴ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, 1975, p. 33.

Désormais, l'on ne parlera plus de littérature canadienne française, mais bien de littérature *québécoise*, manière de saluer l'avènement d'une littérature moderne, qui correspond à la recherche d'une identité nouvelle, libérée des entraves du passé. Des auteurs comme Gaston Miron, Hubert Aquin ou Michel Tremblay sont perçus comme les explorateurs, les représentants et les proclamateurs de cette nouvelle identité. La littérature québécoise s'investit d'une nouvelle mission : reconstituer l'homme rapaillé, *homo quebecensis* – pour citer Miron –, en décolonisant et en décléricalisant sa conscience aliénée mais aussi en générant de nouveaux symboles³⁵. Dans l'imaginaire collectif, le pape est progressivement remplacé par de Gaulle et sa formule lapidaire : « Vive le Québec libre ! ». L'ancien discours providentialiste fait place à un discours sur la « destinée québécoise ». Le catholicisme perd sa dimension de force unificatrice au profit d'un nationalisme érigé en valeur absolue.

La question des origines reste fondamentale pour qui se lance à la recherche de son identité. Dans cette nouvelle querelle des Anciens et des Modernes, les Anciens sont résolument perdants. Ceux qui se posent en Modernes vont dans le désaveu de leur passé catholique jusqu'à renier le Christ. Le refus du passé est global. Prenons l'exemple du romancier Hubert Aquin qui – cent ans après Crémazie – affirme dans son roman *Trou de mémoire* :

[...] ce pays n'a rien dit, ni rien écrit, il n'a pas produit un conte de fée, ni d'épopée pour figurer par tous les artifices de l'invention, son fameux destin de conquis [...] mon pays reste et demeurera longtemps dans l'infra littérature et dans la sous-histoire [...] ³⁶.

Cette déclaration révèle une perte de mémoire face à la littérature du passé. La négation – sans cesse réitérée – d'une tradition littéraire correspond à une construction idéologique qui permet en elle-même de refouler ce passé. Or, tout au long du XIX^e siècle, ce peuple que Lord Durham avait qualifié d'inculte, était malgré tout parvenu à faire émerger une littérature dite nationale et catholique. Une partie de cette littérature est aujourd'hui rangée sous l'étiquette de « littérature du terroir », ce qui correspond à une littérature tributaire d'une idéologie qui glorifie la race, la terre, et idéalise les valeurs et le fonctionnement de la société rurale.

La littérature canadienne française d'avant la Révolution tranquille a souvent été identifiée à cette « littérature du terroir », bien qu'une partie seulement de cette production ait été ainsi désignée. Lorsque l'on étudie le champ de la littérature catholique au Québec, l'on est en effet frappé du nombre immense d'œuvres aujourd'hui tombées dans l'oubli. Beaucoup d'auteurs réputés ont disparu en raison de l'inscription de leur ouvrage au cœur du paradigme de la littérature nationale et catholique. Laure Conan, dont le roman épistolaire *Angeline de Montbrun* (1881-1882), passe pour le premier roman psychologique de la littérature québécoise et le premier roman féminin, a également écrit des récits hagiographiques, entre autres un texte intitulé *Physionomies de saints*³⁷. Dans sa biographie de la fondatrice des Sœurs de la congrégation de

³⁵ Voir, à ce propos, Dorothea SCHOLL, « Die Mediatisierung des « kollektiven Unbewußten » als Kollektivsymbol und Archetypus », dans *Interlitteraria*, t. 10, 2005, p. 172-173.

³⁶ Hubert AQUIN, *Trou de mémoire*, Montréal, CLF, 1968, p. 55-56.

³⁷ Laure CONAN, *Physionomies de saints*, Montréal, Beauchemin, 1926.

Notre-Dame, Marguerite Bourgeoys (1620-1700), rédigée durant le procès de sa béatification, Laure Conan exprime le désir que l'œuvre de la religieuse soit reconnue par Rome et saluée par les catholiques du monde entier :

Deux siècles se sont écoulés et l'heure de la glorification semble proche. Dans l'Amérique du Nord, surtout au Canada, il y a eu d'illustres serviteurs de Dieu, mais pas un seul n'a encore été mis sur les autels. Il est probable que Marguerite Bourgeoys sera la première offerte à la vénération de l'univers ³⁸.

Ces nombreuses biographies et hagiographies dénoncent le souci des auteurs de trouver des héros catholiques fondateurs dignes d'être inscrits dans l'« épopée mystique » ³⁹ d'un peuple avide de reconnaissance. Au lieu de rejeter ces auteurs considérés comme « démodés », « insupportables » ou « sans intérêt », au lieu de les considérer comme les taches d'un passé dont l'on voudrait se débarrasser, sans doute conviendrait-il au contraire de rouvrir leurs œuvres et d'envisager à nouveau leur altérité. Aussi voudrions-nous parcourir rapidement ces œuvres en proposant de nouvelles perspectives de recherche.

Pour une nouvelle approche d'une littérature catholique « oubliée »

Cette littérature d'orientation catholique refoulée de la mémoire collective renferme des genres fort divers : chants, poèmes, romans, essais, épopées, contes, récits, légendes, historiographies, hagiographies, mémoires, journaux intimes, relations de voyages, annales, chroniques, pièces de théâtre, historiettes pour enfants, homélies, sermons, oraisons funèbres, catéchismes, manuels, correspondances, libelles, pamphlets, prières. Une analyse générique pourrait être utile, mais du fait que souvent, dans un même texte, se trouvent réunis plusieurs genres, je privilégierais une catégorisation différente, inspirée de celle qu'a proposée Paul Ricœur dans son *Herméneutique de l'idée de Révélation*, où il distingue à partir de textes bibliques cinq archétypes : 1. le discours *prophétique*, où la parole s'exprime au nom de Dieu ; 2. le discours *narratif*, où des événements fondateurs sont relatés comme la marque de Dieu dans l'histoire ; 3. le discours *prescriptif*, où l'on prétend exprimer la « volonté de Dieu » au moyen d'instructions, de préceptes et de lois ; 4. le discours de *sagesse*, qui communique une réflexion sur l'existence humaine face aux situations limites comme la solitude, la mort, l'expérience de l'absence de Dieu ; et 5. le discours de l'*hymne*, où est célébrée l'expérience de la présence de Dieu ⁴⁰.

³⁸ Laure CONAN, *Une immortelle. La vénérable Marguerite Bourgeoys*, Montréal, La Publicité, 1910, p. 32.

³⁹ M^{re} Camille ROY, *Pour conserver notre héritage français* [Montréal, Beauchemin, 1937], Bibliothèque électronique du Québec, vol. 163, septembre 2002, p. 92 : « Dans cette épopée, comme dans toutes les autres, il est entré de la joie et des larmes, du sang et de la gloire. Et c'est de la Croix que venaient toujours, et la générosité de verser le sang et l'ambition sainte de conquérir la gloire ».

⁴⁰ Paul RICŒUR, « Herméneutique de l'idée de Révélation », dans Paul RICŒUR, Emmanuel LEVINAS, Edgar HAULOTTE, Étienne CORNÉLIS et Claude GEFFRÉ (éd.), *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54.

En ce qui concerne le champ littéraire auquel nous avons affaire ici, on pourrait y ajouter et distinguer encore d'autres types de discours ou d'aspects qui parfois s'entrecroisent au sein d'un seul texte : prière, confession, lamentation, consolation, discours de conversion, discours de controverse confessionnelle, discours pamphlétaire, discours édifiant, panégyrique (par exemple dans la commémoration), discours apologétique ou de propagande religieuse, discours hagiographique ou riche d'aspects légendaires ou merveilleux, discours eschatologique.

La Bibliothèque nationale du Québec a numérisé une grande partie de ce riche héritage et a ainsi facilité l'accès à ces textes. Ils restent cependant peu étudiés. Notons encore que les *Relations* des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, dont l'influence est attestée en Europe dès la Renaissance (voir Montaigne, La Bruyère, Leibniz, Swift, Voltaire, Rousseau, Chateaubriand), sont bien mieux connues et plus étudiées que les textes du XIX^e siècle. Ces œuvres oubliées révèlent pourtant la continuité de la tradition des *Relations*, non seulement dans la mesure où leurs auteurs essayent de faire revivre ces narrations mais aussi dans leur manière de mettre en scène les premiers missionnaires campés en guides héroïques et transformés en *exempla*. L'étude de la réception des relations par les auteurs du XIX^e siècle jette une lumière neuve sur la genèse et sur les métamorphoses de l'écrivain catholique au Québec. Héritage réactualisé en permanence, l'histoire des origines revêt de la sorte une fonction rituelle. Plus encore, cette représentation d'une littérature pensée à travers les concepts de *tradition*, d'*imitation* et de *répétition* est fondamentale pour l'analyse d'une écriture proprement catholique. Il ne faudrait pas cependant, en retraçant l'histoire littéraire qui mène de l'*Imitatio Christi* à l'imitation des disciples du Christ, devenus à leur tour modèles de vie, négliger le manque de discernement dans l'orthodoxie des modèles. Cette légèreté est elle-même engendrée, paradoxalement, par l'engouement pour une littérature des origines qui cherche la caution des institutions politiques et ecclésiastiques mais qui se développe avant tout dans leurs marges.

La sainteté en question

L'écriture hagiographique correspond en effet à un élargissement significatif de la notion de sainteté. Des personnages historiques comme Jacques Cartier ou Samuel de Champlain sont susceptibles d'être sanctifiés. En témoigne la biographie de *Marie de l'Incarnation* (1864) par l'abbé Casgrain. L'ouvrage est parsemé d'épisodes légendaires chargés de décerner à l'ensemble une odeur de sainteté qui rejaillit sur la genèse du Canada français. Casgrain retrace la vie de Marie de l'Incarnation, fondatrice du couvent des ursulines de Québec au XVII^e siècle. Cartier et Champlain y sont présentés comme des personnes pieuses remplissant consciencieusement leurs devoirs de bons catholiques. Casgrain enrichit son livre de dialogues fictifs édifiants, imités du style onctueux et doux des pasteurs, frisant parfois le kitsch. Les filles du roi, envoyées par Louis XIV aux colonies, sont assimilées, par exemple, à de « saintes colombes »⁴¹, tandis que les conquêtes réalisées par les pionniers sont enjolivées et leurs ruses minimisées. La vérité historique se dérobe sous l'euphémisme.

⁴¹ Abbé Henri-Raymond CASGRAIN, *Histoire de la mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des ursulines de la Nouvelle France, précédée d'une esquisse de l'histoire religieuse*

Les biographies de fondateurs de monastères, d'hôpitaux et d'asiles comportent des éléments merveilleux mais témoignent également du rayonnement réel des institutions. Des personnages moins extraordinaires sont également célébrés dans ces récits. Henri Giroux a ainsi mis en valeur l'humble Émilie Gamelin qui, au début du XIX^e siècle, a fondé l'asile de la Providence à Montréal après avoir elle-même accumulé depuis sa petite enfance les malheurs de toute sorte. À travers la modestie, l'abnégation et le dévouement d'Émilie, la biographie rend avant tout hommage aux valeurs chrétiennes ⁴².

Dans ces conditions s'engage naturellement un débat sur la notion de sainteté, liée à la fois au statut littéraire de l'hagiographie, à la question de la nature humaine et à la reconnaissance officielle de l'institution ecclésiastique par un procès de canonisation. Routhier, qui prend part au débat, est conscient que la fausse dévotion d'un protagoniste peut éclipser la valeur littéraire d'un texte :

Le grand intérêt de la vie des Saints se trouve surtout dans les luttes de la nature et de la grâce, et c'est un des plus beaux spectacles que l'on puisse contempler. Car il ne faut pas s'imaginer que la nature est morte dans les Saints. [...] Aussi les hagiographes qui suppriment la nature, et qui ne nous montrent que l'action de la grâce, ont-ils bien tort. Ils enlèvent à leurs récits ce qui les rendrait à la fois plus dramatiques, plus attachants et plus édifiants ⁴³.

Berthe Jetté a usé de l'épithète de « sainte » dans sa biographie de la mère d'Youville bien qu'elle ait déclaré que son « intention » n'était « aucunement d'anticiper sur la décision du Saint-Siège » et qu'elle se conformerait « en toutes choses aux décrets d'Urbain VIII » ⁴⁴. Selon les décrets entérinés durant ce pontificat (1623-1644), seul le pape a le droit de canoniser et de béatifier. Cette exclusive pèse par conséquent aussi sur la représentation des saints dans la littérature et les arts, déniait aux créateurs la liberté d'auréoler librement leurs personnages.

En étudiant et en comparant les écrits hagiographiques au Québec, on peut toutefois repérer une tendance à canoniser *implicitement* et *régionalement*, comme en témoigne l'exemple de Gérard Raymond (1912-1932), jeune garçon mort à vingt ans, dont le journal intime a été publié en 1937. Face aux décrets d'Urbain VIII régissant les étapes menant à la canonisation et à la béatification, son éditeur a pris la précaution de joindre des témoignages qui attribuent « à l'intercession » de Gérard « des conversions, des guérisons et autres faveurs temporelles » ⁴⁵. La publication

des premiers temps de cette colonie, Québec, Desbarats, 1864, p. 50.

⁴² Voir Henri GIROUX, *Héroïne du Canada : M^{me} Gamelin et ses œuvres*, Montréal, 1885. Ces valeurs, il faut le reconnaître, ont été souvent attribuées uniquement aux femmes. Il n'est donc pas étonnant que les féministes des années soixante-dix aient rejeté ces figures de « femmes fortes » dont les biographies avaient été rédigées par des écrivains masculins, suspects de vouloir entretenir le *statu quo* de la condition féminine en instrumentalisant ces modèles du passé afin d'agir sur leurs contemporaines.

⁴³ Adolphe-Basile ROUTHIER, préface à la *Vie de la vénérable mère d'Youville fondatrice des sœurs de la charité à Montréal, suivi d'un historique de son institut*, par Madame Berthe Jetté, Montréal, Cadieux-Derome, 1900, p. XIV-XV.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 1.

⁴⁵ Gérard RAYMOND, *Journal*, Québec, Garneau, 1937, p. 1.

du journal du jeune écolier s'abritait également derrière la force médiatrice des récits et des drames missionnaires composés par les prêtres des collèges ⁴⁶. En plusieurs pages, Gérard Raymond confiait en effet son rêve d'imiter les grands fondateurs et de devenir à son tour missionnaire et martyr ! Autre élément spécifique de l'écriture catholique, l'auteur dialogue avec les saints. Gérard Raymond consigne sa lecture de saint François de Sales qui lui révèle la nécessité d'un directeur de conscience, élément qui le détermine à envoyer une lettre à son supérieur afin d'être dirigé ⁴⁷.

Il faut également distinguer cette littérature en termes de « réservoir de valeurs » et d'exemplaire de la mémoire collective. Elle ne se pense pas uniquement à l'intérieur de la communauté des catholiques du Canada francophone, mais s'étend à la communauté universelle de l'Église. Ici se met en place un second type d'interaction, plus proprement nationaliste, entre les sociétés croyantes française et québécoise. L'ambition de vivre et d'afficher un catholicisme plus authentique que celui revendiqué en France contamine le désir d'apparaître par la même occasion « plus français » que les Français de métropole. Ce phénomène de concurrence relativement répandu entre « colonisés » et « anciens colonisateurs » a été évoqué par Jean Baudrillard :

Le dynamisme des « nouveaux mondes » témoigne toujours de leur supériorité sur leur patrie d'origine : ils opérationnalisent l'idéal que les autres cultivaient comme fin dernière et secrètement impossible ⁴⁸.

Cette sanctification d'un idéal utopique, la volonté de le populariser ou d'en témoigner, trouve fréquemment dans cette littérature un espace où se déployer, notamment à travers le récit des origines de la colonie.

Le catholicisme ne représente pas une entité homogène et ne l'a jamais été. De même, il s'élève dans le champ littéraire du catholicisme franco-canadien, et ce depuis ses origines, une pluralité de voix : celle des récollets, des jésuites, des ursulines, des curés, abbés ou évêques, des progressistes, des traditionalistes, des papistes, des fondamentalistes et des libéralistes. Cette symphonie de voix ne va pas sans fausse note ni sans quelques accords cacophoniques. Il faut admettre en effet que le catholicisme a été bien souvent instrumentalisé et mis au service d'une idéologie nationale, collective, étouffant ou disqualifiant les voix discordantes.

Il est impossible aujourd'hui d'aborder cette littérature sans relever au passage son aspect idéologique qui réside dans la propagation d'images stéréotypées et xénophobes à l'égard des autochtones, des Anglais, des Américains, des protestants ; qui consiste en une occultation des motifs impérialistes dans l'œuvre colonisatrice et missionnaire ; qui détourne la vérité historique par la mise en scène de la Providence et par l'introduction d'éléments de légende ; qui alimente un discours misogyne et, enfin, qui propage une idéologie de l'enracinement afin de guérir un complexe de « délocalisés » en mettant en exergue l'idée d'une excellence de la race.

⁴⁶ Voir notamment le père Stanislas BRAULT, *Le triomphe de deux vocations. Drame en cinq actes*, Montréal, Pères Oblats, 1898, p. 3 : « Léonard — Oh ! qu'un missionnaire fait de bien en évangélisant et en christianisant les peuples barbares ! ».

⁴⁷ Gérard RAYMOND, *Journal, op. cit.*, p. 91 sq.

⁴⁸ Jean BAUDRILLARD, *Amérique*, Paris, Grasset-Fasquelle, 1986, p. 77.

D'autre part, ces textes, en tant que documents humains, conservent une valeur de témoignage. Ils enregistrent et transmettent les œuvres et valeurs des ancêtres, expriment des expériences singulières et une sensibilité particulière qui peut paraître aujourd'hui surannée. En adoptant une perspective confessionnelle, les écrivains catholiques jettent souvent un regard critique sur le monde et osent en dénoncer les tares. C'est en ce sens qu'il conviendrait de reconsidérer l'aspect « prophétique » et la pensée sociale de cette production.

L'écriture hagiographique témoigne de la tradition orale de la société et du désir de mettre la mémoire des ancêtres à la portée de ceux qui écoutent. La tradition orale informe aussi les textes exégétiques. Ainsi, dans ses *Homélies pour le coin du feu* (1938), le frère Gilles, attaché à l'ordre des frères mineurs, révèle le souci de comprendre et de partager sa compréhension du texte biblique. Les descriptions des lieux saints de la Palestine, les commentaires et les digressions sur le monde contemporain abondent dans ses homélies. La vulgarisation entraîne également une liberté dans la forme d'expression, témoin ce commentaire lapidaire de l'évangile de Jean (IV) : « Or, cinq maris, c'est quand même un peu beaucoup trop pour une seule fille d'Ève »⁴⁹. Un peu plus, ce sont les Samaritaines attentives aux paroles du Christ qui sont comparées aux Québécoises friandes d'histoires piquantes qui alimentent « les papotages de leur *five o'clock* », manière directe de mettre en relief les devoirs et les vertus de la femme avant de clore l'homélie sur une prière⁵⁰. Afin de garantir ses paraphrases et son exégèse volontiers allégorique, soumise aux « écarts de l'imagination »⁵¹, frère Gilles rappelle la dimension narrative, « romanesque » et fictive des paraboles évangéliques, ce qui revient à placer le texte des *Écritures* en concordance avec la littérature profane.

Dans ses romans évangéliques qu'on nomme paraboles, le Divin Auteur campa talentueusement ses silhouettes dans des traits précis d'une si vivante vérité ; il leur imposa de si claires mimiques ; il mit sur leurs lèvres de si opportunes leçons que, des fictions où ces personnages sont nés, ils sont descendus dans la réalité – tout comme l'Harpagon de Molière, et tant d'autres⁵².

L'introduction de l'imaginaire dans le récit de l'écrivain catholique trouve ainsi sa caution dans l'autorité de la *Bible* même. D'un point de vue esthétique global, les choses paraissent souvent moins simples. Les écrivains catholiques sacrifient régulièrement l'imaginaire à l'apologétique, et l'esthétique à l'éthique en se dépouillant de toute « prétention littéraire »⁵³. Certains puiseront, dans la codification rhétorique du sublime et de l'enthousiasme, l'esthétique qui servira leurs écrits⁵⁴

⁴⁹ Frère GILLES, *Homélies pour le coin du feu*, Montréal, Saint-François, 1935, p. 27.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

⁵² *Ibid.*, p. 36-37.

⁵³ Préface d'Alphonse THOMAS à son roman *Albert ou l'orphelin catholique*, Montréal, Beauchemin-Valois, 1885, dans Guido ROUSSEAU (éd.), *Préfaces des romans québécois du XIX^e siècle*, Ottawa, Cosmos, 1970, p. 80.

⁵⁴ Sur cet aspect voir Dorothea SCHOLL, « Existe-t-il une esthétique franco-canadienne ? », dans Giovanni DOTOLI (éd.), *Canada – Le rotte della libertà*, Fasano, Schena (Cultura straniera, 140)-Associazione italiana di studi canadesi, 2006, p. 275-283.

mais la majorité des textes révèle surtout l'empreinte de notions comparables à celles mises en œuvre par le réalisme socialiste : un héros positif incarnant l'idéal social, une société laborieuse et bien pensante, la représentation d'une réalité idyllique d'où la violence et l'érotisme sont bannis, une idéologie du terroir, un manichéisme simpliste agrémenté d'une soumission aux autorités et au destin, qui marquent, en fin de compte, la subordination de l'écrivain à « l'intérêt commun »⁵⁵. C'est dans cet esprit que l'abbé Casgrain édite le *Chercheur de trésors* de Philippe Aubert de Gaspé fils en l'expurgeant « de jurons, de citations, de noms (Lamennais, Volney, Sue), et du mot *amour*, partout remplacé par *affection* ou *amitié* »⁵⁶.

Des voix se sont élevées contre cette tradition qualifiée par Maurice Lemire d'« euphémisante »⁵⁷. L'une d'entre elles est celle de Jules Fournier.

Le héros catholique – une construction littéraire ?

Dans son recueil de textes intitulé par Olivar Asselin, *Mon encrier* (1922), Fournier prend la défense du clergé catholique, mais s'oppose à la critique littéraire de l'abbé Camille Roy, qui fait autorité en cette matière au début du xx^e siècle. L'abbé avait salué le « roman canadien » *Au large de l'écueil* (1912) d'Hector Bernier comme un chef-d'œuvre. Fournier n'est pas de cet avis. Il prend la défense des Canadiens catholiques *normaux* contre la construction littéraire du Canadien catholique *artificiel*. Dans ce contraste entre *construction* et *expérience*, entre *norme* et *réalité*, se joue l'identité d'une littérature nationale et catholique. Selon Fournier, une littérature nationale n'est pas forcément le reflet de l'âme du peuple.

Après avoir démasqué le roman de Bernier comme « l'adaptation au Canada de *Colette Baudoche* »⁵⁸, œuvre de Maurice Barrès parue en 1909⁵⁹, Fournier s'en prend à l'intrigue et aux personnages du roman. Jules, un jeune Québécois catholique, s'éprend d'une Française. Fille d'un libre-penseur, elle est athée, mais, grâce à Jules, elle finit par se convertir. Le livre se referme sur ce *happy end*. Fournier déconstruit en réalité l'idéal littéraire du héros patriotique et catholique, dénonçant Jules comme

⁵⁵ Rolf-Dieter KLUGE, « Der sozialistische Realismus als Theorie und Methode der Sowjetliteratur », dans ID., *Vom kritischen zum sozialistischen Realismus. Studien zur literarischen Tradition in Rußland 1880 bis 1925*, München, List, 1973, p. 219-225 ; ID., « Stalinismus in der russischen Literatur », dans Jürgen WERTHEIMER (éd.), *Von Poesie und Politik. Zur Geschichte einer dubiosen Beziehung*, Tübingen 1994, p. 64-81.

⁵⁶ Laurent MAILHOT, *La littérature québécoise*, Paris, PUF, 1974, p. 31.

⁵⁷ Maurice LEMIRE, *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec 1764-1867*, Montréal, Hexagone, 1993.

⁵⁸ Jules FOURNIER, *Mon encrier, Recueil posthume d'études et d'articles choisis*. Préface d'Olivar ASSELIN, La Bibliothèque électronique du Québec, vol. 158, mai 2002, p. 248.

⁵⁹ *Au large de l'écueil* montre effectivement l'influence de Barrès, décédé en 1923. Une année auparavant, l'abbé Groulx avait publié son *Appel de la race* (1922), roman où un Québécois, du nom de Jules, convertit la fille d'un fédéraliste anglais au catholicisme avant de l'épouser. Ce mariage, en raison de l'incompatibilité entre le mode de vie « à l'anglaise » et le mode de vie « à la française », se terminera par une tragique séparation. Les écrits de l'abbé Groulx s'appuient à la fois sur l'idéologie de l'enracinement de Barrès et sur celle développée par Maurras.

« un parfait raseur » ou « un malappris »⁶⁰ qui, en guise d'échanges avec son amante, lui tient des discours de dévotion religieuse et patriotique :

Pauvre petite ! Vous pensez si elle avait là de quoi s'égayer. [...] Depuis le moment où il l'avait connue [...], point de jour que notre Canadien ne lui eût *collé* impitoyablement quelque discours de Saint-Jean-Baptiste⁶¹.

Fournier cite plusieurs fragments de ce discours « amoureux » :

Nous autres, Canadiens-français, nous sommes des catholiques... La Libre-Pensée nous répugne. Quoi que disent vos compatriotes, nous préférons toujours, pour notre part, le Christ à votre Voltaire⁶².

Et il commente :

Que la malheureuse lui parle du charme des paysages, de la poésie des monuments, de l'agrément des promenades ou simplement du temps qu'il fait, vlan ! il faut qu'il lui réponde par un sermon. Et quel sermon ! [...] *Hier soir*, dit-elle, *au château Frontenac, assise à la fenêtre de ma chambre qui regardait le Saint-Laurent, rouge de flammes, j'ai reçu le coup de foudre... Décidément je suis amoureuse ! [...]*. Un autre, vous, moi, enfin un Canadien ordinaire, un catholique dans la moyenne, aurait répondu par un mot aimable à cette aimable parole. Lui, écoutez-le : *Selon votre idéal de l'amour je suppose*, dit Jules, *avec un sourire. Quand il vous plaira de rompre vos amours, vous nous quitterez [...]*⁶³.

Toute une tradition littéraire catholique franco-canadienne est ainsi mise au ban de la littérature nationale.

En guise de conclusion : la survie de structures religieuses

La conception d'une littérature nationale et catholique a constitué une étape importante et décisive dans l'histoire du Québec. Même si à l'heure actuelle, l'épopée qui entoure la naissance et le destin de la nation semble démystifiée, l'univers religieux d'avant la Révolution tranquille représente toujours une référence incontournable. De nouveaux mythes émergent et révèlent des structures du sacré analogues à celles qui modélisaient les discours antérieurs. C'est ce qu'ont montré les travaux d'Yvon Desrosiers, entrepris dans une perspective d'anthropologie religieuse, et qui appliquent à la littérature québécoise actuelle le concept de la « démystification à rebours », utilisé par Mircea Éliade. Ces analyses ont permis de révéler les structures du sacré qui hantent le théâtre de Michel Tremblay, les romans d'Yves Beauchemin ou de Francine Noël⁶⁴.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 250.

⁶¹ *Ibid.*, p. 252.

⁶² *Ibid.*, p. 253.

⁶³ *Ibid.*, p. 254.

⁶⁴ « [...] nous ne nous bornerons pas à rechercher les références à la religion institutionnelle (i.e. aux thèmes religieux habituels comme ceux de Dieu, de l'Église, de la foi, de la charité, etc.), mais nous essaierons [...] de découvrir la dimension religieuse, les structures mythiques et rituelles, les figures et transformations du sacré présentes dans les œuvres analysées. Pareille démarche en est une d'anthropologie religieuse qui considère la religion comme un système de

On peut remarquer également que certaines œuvres d'auteurs contemporains (Jovette Marchessault, Michel-Marc Bouchard,...), ayant mené des enquêtes afin de reconstituer des scènes historiques et de rappeler à la mémoire des personnages oubliés, héritent de l'écriture de légendes et des hagiographies du XIX^e siècle. Ainsi, même après la laïcisation, tout un héritage refoulé resurgit à travers un imaginaire teinté de catholicisme. Transformé ou travesti, ce legs littéraire catholique appelle une confrontation entre les textes du passé et les œuvres contemporaines afin de cerner, avec plus d'exactitude, les éléments de continuité, de transformation et de rupture, qui émaillent l'histoire des idées littéraires, des doctrines religieuses, des concepts esthétiques et éthiques, mais qui constituent aussi les lignes de fuite d'une histoire des mentalités. C'est d'une manière sans doute plus insidieuse que jamais, que dans ce champ aujourd'hui, *le mort saisit le vif*.

symboles structurés, au niveau du récit, en mythes et, au niveau du geste, en rituels, système de symboles visant le sacré » (Yvon DESROSIERS, « Le sacré dans la littérature. Lecture du *Matou* et de *Maryse* », dans Yvon DESROSIERS (éd.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, p. 293-309 (citation p. 293-294)).

Itinéraire d'un passeur de frontières franco-suisse

Auguste Viatte

entre francophonie littéraire et engagements politiques

Claude HAUSER

Je ne suis en exil ni en France, ni dans aucun pays de
langue française

Auguste VIATTE

Professeur de littérature française à l'Université Laval de Québec durant la majeure partie de sa carrière, l'intellectuel d'origine franco-suisse Auguste Viatte (1901-1993) apparaît comme un « passeur de frontières » géographiquement, sociologiquement et scientifiquement. Ce voyageur passionné multiplie en effet les contacts entre histoire et littérature dans son œuvre de critique, et s'efforce de comparer les littératures « en français » pour s'affirmer comme l'un des derniers généralistes de la francophonie littéraire. Homme de conviction, catholique engagé, il franchira également à plusieurs reprises les limites entre le monde académique et la vie de la Cité, militant par exemple activement dans la résistance spirituelle pendant la Seconde Guerre mondiale. Il est intéressant d'essayer de comprendre comment l'itinéraire d'Auguste Viatte se façonne au contact des divers réseaux culturels et politiques qu'il fréquente, dans des contextes variés, et d'analyser de quelle manière leurs influences s'articulent plus ou moins durablement à son parcours, en fonction de ses choix de vie et de carrière. Les nombreux échanges socio-culturels induits par ces réseaux permettent également de s'interroger sur les rapports de pouvoir entre le centre parisien et les périphéries francophones dans une partie du champ intellectuel littéraire contemporain.

« Monter à Paris » : la trame solide et durable des réseaux catholiques

« Catholique d'abord », Auguste Viatte participe pleinement de la renaissance intellectuelle – et plus spécifiquement littéraire – que connaît le catholicisme en milieu francophone durant les années 1920, dans la mouvance d'un néo-thomisme conquérant ¹. Issu d'un milieu marqué par un catholicisme social ouvert – son père

¹ Voir la synthèse de Philippe CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique, 1920-1930*, Paris, Cerf, 1999 ; l'article d'Hervé SERRY, « Les

est au début du siècle l'un des animateurs de l'Union ouvrière catholique jurassienne inspirée notamment du *Sillon* de Marc Sangnier –, Auguste Viatte fait preuve dès ses études littéraires à l'Université de Fribourg de positions « intégrales » révélatrices de la matrice intransigeante que l'on trouve à l'origine du courant catholique social². Sa culture politique est influencée par l'esthétisme maurrassien qui condamne sans appel le romantisme et ses disciples en littérature. Dans la thèse sur *Les interprétations du catholicisme chez les romantiques* qu'il soutient en 1922 à Fribourg et publie chez de Boccard la même année, Viatte estime notamment que les grands auteurs romantiques, de Hugo à Baudelaire en passant par Sainte-Beuve, ont en quelque sorte trahi les idées romantico-mystiques originelles pour dériver « vers une religion du sentiment, remplaçant l'amour de Dieu par une religion de l'amour et ne prenant le christianisme que comme une source de beautés »³. Ce péché de sentimentalisme des romantiques est bien l'un des chevaux de bataille politico-littéraires de Charles Maurras ou de Pierre Lasserre, deux auteurs au sujet desquels Viatte avoue dans les commentaires bibliographiques de son doctorat que même s'il ne « saurait partager toutes leurs idées, ils ont du moins le grand mérite de mettre le doigt sur la plaie »⁴ : celle d'un romantisme jugé dévoyé.

Mais c'est surtout durant son séjour parisien, au début des années 1920, que le jeune intellectuel précise ses options idéologiques au contact des milieux littéraires catholiques français qu'il fréquente. Introduit par Pierre de Lescure à *La Revue des jeunes*, Viatte y rédige des articles dès l'été 1922, principalement dans le domaine littéraire, mais aussi en y tenant bientôt une rubrique d'actualité intitulée « La vie à l'étranger ». La première collaboration suivie de Viatte à une revue est donc destinée à un organe qui se situe dans la mouvance dominicaine, et qui représente alors un des « principaux lieux à se préoccuper de la nécessité d'une véritable formation intellectuelle au sein du catholicisme français »⁵. Sur proposition de son rédacteur en chef, le père Barge, un dominicain proche de l'esprit du *Sillon* et influencé par la pensée blondélienne, Viatte obtient même le secrétariat de rédaction de la revue à partir de juin 1923. Il y contribue jusqu'à la guerre, tout en entamant dès 1932 une nouvelle collaboration avec *La Vie intellectuelle*, revue lancée en 1928 par un autre dominicain, le père Bernadot, avec l'objectif principal de faire pièce à l'influence de l'Action française, récemment condamnée par Rome. Toujours à Paris, Auguste Viatte prend part, avec son maître-éveilleur Robert Garric, aux soirées littéraires organisées

écrivains catholiques dans les années 1920 », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 124, septembre 1998, p. 80-87 et, surtout, Pierre COLIN (éd.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, Paris, Cerf, 1997.

² A ce sujet, voir les ouvrages d'Émile POULAT dont *Église contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977.

³ Daniel SANGSUE, « Auguste Viatte et la littérature romantique », dans Claude HAUSER et Yvan LAMONDE (éd.), *Regards croisés entre le Jura, la Suisse romande et le Québec*, Québec-Porrentruy, PUL, 2002, p. 68.

⁴ Auguste VIATTE, *Les interprétations du catholicisme chez les romantiques*, Paris, de Boccard, 1922, p. 386-387.

⁵ Étienne FOUILLOUX, « « Intellectuels catholiques » ? Réflexions sur une naissance différée », dans *XX^e siècle*, janvier-mars 1997, p. 20.

par Gaëtan Bernoville, fondateur en 1913 de la revue *Les Lettres*. Il participe ainsi aux tentatives de regroupement des forces intellectuelles et religieuses françaises lancées par Bernoville, appréciant sa volonté de « faire table rase de nos discussions d'avant-guerre » et sa profession de foi républicaine : « Nous ne sommes pas des ralliés, nous sommes nés républicains »⁶. L'attraction idéologique de Viatte pour un « mouvement catholique social « gauche et centre » qui pourrait bien, demain, avoir le dernier mot »⁷ se dessine alors, influencée également par les réflexions et les positions qu'il note tout au long de sa participation à la deuxième Semaine des écrivains catholiques mise sur pied en juin 1922 par le même Bernoville⁸. Sur l'ensemble des débats de la Semaine, on découvre un Auguste Viatte attentif à identifier et évaluer les courants d'idées qui s'affrontent. S'il est agacé par les interventions thomistes de Maritain qu'il juge « accessoires » aux discussions, il se dit ému par la « foi vraie et l'esprit de soumission à l'Eglise » qui transparaissent dans le discours de clôture de Marc Sangnier, cet « écervelé et utopiste que personne ne prend au sérieux ». Au bilan, Viatte est surtout impressionné par « l'unanimité » finale de tous ces catholiques qui « participent aux mêmes œuvres et communient du même cœur »⁹.

Cette dernière réflexion est représentative de la subordination d'une pensée proprement politique à une plus forte exigence de spiritualité, caractéristique de la majorité des intellectuels catholiques français au cours des années vingt¹⁰. Certes, les temps sont favorables à la « primauté du spirituel », que renforcera la condamnation de *L'Action française* par Pie XI en 1926, mais les débats politiques demeurent omniprésents au sein du catholicisme, et Auguste Viatte y apparaît plus sensible que son maître Robert Garric, uniquement préoccupé de l'avancée du « social ». Cette position ne met d'ailleurs pas Viatte à l'abri de certaines contradictions. D'un côté, il condamne avec force et de manière répétée les agissements des Camelots du Roi et de leur mentor Léon Daudet, tour à tour qualifiés d'« imbéciles » et de « bande d'Apaches »¹¹ ; de l'autre, à l'issue des débats de 1922, il se montre satisfait de la constitution d'une Internationale catholique qui « jouerait, en faveur de notre religion, le rôle que la maçonnerie, le bolchévisme ou la juiverie jouent contre elle »¹². La caution qu'il apporte ainsi aux visions du leader de la droite catholique et initiateur des Semaines des écrivains, Henri Massis, lui-même peu éloigné des réflexions d'un

⁶ Archives de la République et Canton du Jura (ARCJ), Porrentruy, 118 J 28, Journal intime d'Auguste Viatte, 23 mai 1923.

⁷ *Ibid.*, 14 juin 1923.

⁸ Ces rencontres rassemblant des représentants des principales revues culturelles catholiques françaises se déroulèrent chaque année, de 1921 à 1929. Parties des milieux de la droite catholique – Henri Massis et François Hepp –, elles souhaitaient rassembler les intellectuels en « énonçant un programme minimum que nul écrivain catholique désireux de servir la France ne puisse récuser raisonnablement » (Véronique CHAVAGNAC, « Les écrivains catholiques et l'esprit des années 1920 », dans *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, *op. cit.*, p. 31-49).

⁹ ARCJ, 118 J 28, Journal intime d'Auguste Viatte, 18 juin 1922.

¹⁰ Véronique CHAVAGNAC, « Les écrivains catholiques », *op. cit.*, p. 48.

¹¹ ARCJ, 118 J 28, Journal intime d'Auguste Viatte, 18 juin 1922.

¹² *Ibid.*, 16 juin 1922.

Jacques Maritain à la même époque ¹³, s'explique certainement plus par les racines intégralistes de la pensée catholique sociale et la virulence militante de la reconquête thomiste des années vingt, teintée parfois d'antisémitisme, que par une adhésion idéologique de Viatte aux thèses de l'Action française. Celui qui se considère alors comme une nature mystique, autant « romanesque qu'intellectuel », ému par les comédies sentimentales et « amoureux de la joliesse » ¹⁴, se sent plutôt en phase avec le *Culte du moi* de Barrès et fait preuve d'une reconnaissance mesurée pour l'œuvre littéraire de Maurras, dont il saluerait certes l'accession à l'Académie française, « mais pas au pouvoir » ¹⁵.

Insertion québécoise et ouvertures francophones

Détenteur depuis 1928 de son doctorat ès-lettres en Sorbonne, Auguste Viatte n'a au tournant des années 1930 que l'expérience d'un enseignement du français au Hunter College de New York, établissement huppé pour jeunes filles américaines, où il donne régulièrement des cours depuis 1925. Ces séjours outre-Atlantique lui ont ouvert les portes de la Société des professeurs français en Amérique, dont il est un membre actif, et l'ont également fait connaître des milieux de l'Alliance française, pour laquelle il donne de nombreuses conférences. Dès son retour de voyage autour du monde, en février 1929, le jeune docteur va ainsi s'activer pour décrocher une chaire universitaire à la hauteur de ses ambitions. Il échoue d'abord dans sa tentative de succéder à Gonzague de Reynold à l'Université de Berne ¹⁶. Cet échec amer de Berne fait resurgir l'ancienne idée de Viatte de tenter sa chance ailleurs en francophonie. Aussi n'hésite-t-il pas longtemps lorsqu'au printemps 1933 Monseigneur Camille Roy, recteur de l'Université Laval, lui propose une charge de cours en littérature française que vient de décliner son ami Robert Garric. L'insertion d'Auguste Viatte dans le sérail universitaire de Laval est facilitée par l'engagement presque simultané d'un trio de collègues européens dont l'un, le Belge Charles de Koninck, professeur de philosophie formé à Louvain, est devenu un proche ami à Québec ¹⁷. A peine entré dans ses fonctions académiques, Viatte profite de la relative légèreté de ses charges d'enseignement pour avancer dans ses recherches et développer

¹³ On rappellera que dans le rapport qu'il adresse à la Semaine des écrivains catholiques de mai 1921, Maritain, tout en prenant la précaution d'écrire qu'un écrivain catholique « doit à sa foi elle-même de se garder de toute haine et de tout mépris à l'égard de la race juive et de la religion d'Israël », assimile surtout le messianisme juif à la subversion révolutionnaire et préconise la mise en place « d'une lutte de salut public contre les sociétés secrètes judéo-maçonniques et contre la finance cosmopolite » (Pierre VIDAL-NAQUET, « Jacques Maritain et les Juifs. Réflexions sur un parcours », dans *Jacques Maritain. L'impossible antisémitisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 30-31).

¹⁴ ARCJ, 118 J 28, Journal intime d'Auguste Viatte, 18 janvier 1923.

¹⁵ « Maurras se présenterait à l'Académie. C'est bien sa place : peu d'hommes ont exercé une aussi grande influence sur la littérature et la pensée aujourd'hui. À l'Académie, tant que l'on voudra, mais pas au pouvoir » (*Ibid.*, 22 juin 1922).

¹⁶ À ce propos, voir Claude HAUSER, *Aux origines intellectuelles de la Question jurassienne*, Courrendlin, CJE, 1997, p. 113-124.

¹⁷ De Koninck enseigne à Laval depuis 1934, comme son collègue philosophe Jacques de Monléon, de l'Institut catholique de Paris. Quant à Jacques Dufrenne, il est arrivé de Paris

son réseau de relations. Ses ambitions culturelles de promoteur d'une francophonie littéraire consciente d'elle-même et unie face au danger de l'américanisme peuvent désormais se fonder sur une situation géographique médiane et de solides appuis institutionnels. En 1937, Viatte participe par exemple aux réunions préparatoires du deuxième Congrès de la langue française qui a lieu en juin à Québec, découvrant ainsi le patrimoine linguistique des Franco-Américains. Il peut compter dans l'engagement de ses « travaux sur les Français du Nouveau-Monde » sur le soutien inconditionnel du recteur de Laval, lui-même de formation littéraire. A la fin de cette même année 1937, il passe du poste de professeur agrégé qu'il occupait depuis deux ans à celui de titulaire de la chaire de littérature française. Cette promotion coïncide avec la création de la Faculté des lettres de l'Université Laval, obtenue non sans peine par l'action du recteur et de ses amis suite au redimensionnement d'une Faculté des arts jugée trop vaste et invertébrée ¹⁸.

D'outre-Atlantique, les regards de Viatte n'en demeurent pas moins tournés vers l'Europe et son évolution politique et sociale. La France en particulier demeure au centre de ses préoccupations, qu'il exprime dans nombre d'articles de presse et autres chroniques de revues. Moteur principal de l'engagement d'Auguste Viatte, son catholicisme militant est en effet étroitement associé à une image de la France « fille aînée de l'Eglise » qu'il chérit et souhaite forte, tant sur le plan culturel que dans le concert politique international. C'est dans ce sens que, devant le danger croissant que représente pour lui la montée des États totalitaires en Europe, il craint par-dessus tout les dissensions intérieures françaises, la crise de confiance qu'il discerne dans ce pays au cours de la seconde moitié des années trente, ainsi que la « socialisation lente qui pourrait lui être néfaste » sous le gouvernement du Front populaire ¹⁹. Même s'il reconnaît des qualités au travail gouvernemental de Léon Blum, Auguste Viatte marque ainsi ses réticences vis-à-vis d'une gauche rassemblée et sur laquelle il redoute surtout l'influence « bolcheviste ». Défenseur d'une troisième voie entre le fascisme et le communisme, hostile tout comme les promoteurs de l'Action catholique regroupés autour de *La Vie intellectuelle* et de l'hebdomadaire *Sept* à la « main tendue » par Maurice Thorez aux catholiques ouverts, Viatte rejette tout autant les excès nationalistes de l'extrême-droite qui s'expriment dans *L'Action française* ou *Gringoire*. De Québec, il s'engage notamment dans la défense de l'hebdomadaire *Sept* qui tente, entre mars 1934 et août 1937, de tenir une ligne « catholique d'abord » sans se laisser récupérer par le « bloc de droite ou le bloc de gauche » ²⁰. Evoluant dans une société québécoise marquée par le pouvoir dominant du clergé et un catholicisme très marqué à droite, Viatte s'efforce d'une part de faire gagner une respectabilité aux courants novateurs du catholicisme français en les rapprochant de la ligne de Pie XI ²¹,

dans le même bateau que Viatte pour occuper la chaire de langue et littérature grecques (Jean HAMELIN, *Histoire de l'Université Laval*, Sainte-Foy, PUL, p. 158).

¹⁸ *Ibid.*, p. 164-165.

¹⁹ Archives privées, documents famille Viatte, Auguste Viatte à sa mère, 22 avril 1937.

²⁰ André LAUDOUEZ, *Dominicains français et Action française*, Paris, Éd. ouvrières, 1990, p. 152.

²¹ Les pères Bernadot et Boisselot, directeurs de *Sept*, le remercient tour à tour de prendre dans *L'Action catholique* de Québec la défense de leur journal et, plus largement, du courant

d'autre part de tempérer les engagements trop marqués à gauche à son goût de certains catholiques qui, comme Henri Guillemin, n'hésitent pas à porter un regard critique et historique sur l'évolution de l'Église ²². A la veille de la guerre, le professeur franco-suisse possède donc une bonne assise socio-culturelle qu'il apprécie d'autant plus que sa satisfaction est grande de se trouver dans un pays où « au moins l'influence française signifie encore quelque chose » ²³.

Face à la guerre : engagements et réorientation des réseaux intellectuels

Le déclenchement de la guerre et la défaite de la France en juin 1940 impliquent une réorientation politique de ses réseaux intellectuels académiques, stimulée par l'arrivée sur le continent américain de toute une intelligentsia française en exil ²⁴. Autour de l'Université Laval gravite ainsi dès l'été 1940 un tandem dominicain dont l'influence sur les réflexions et les engagements d'Auguste Viatte va s'avérer déterminante. Les pères Vincent Ducattillon et Joseph-Thomas Delos entrent d'autant plus facilement en contact avec Viatte que celui-ci est un familier des frères prêcheurs et de leur revue *La Vie intellectuelle*. Proche du philosophe Jacques Maritain, le père Ducattillon est tôt engagé dans la résistance spirituelle à New York, où il réside depuis l'été 1940. Ce dominicain rencontre Viatte au cours de ses fréquents passages à Québec. Il y vient pour y prêcher, donner des conférences et bientôt discuter de la rédaction et de la diffusion d'un important manifeste en compagnie du tandem laïc Viatte-de Koninck et de ses frères Georges-Henri Lévesque et Joseph Delos. C'est en compagnie de ce dernier, professeur à l'École des sciences sociales de Laval depuis l'automne 1940, qu'Auguste Viatte développe le projet d'un Centre de propagande et de documentation pour l'organisation de l'après-guerre, financé par le riche peintre de Sillery Percyval, Tudor-Hart. C'est encore au tandem Viatte-Delos que l'on doit l'initiative du Manifeste des catholiques européens séjournant en Amérique lancée le 23 juillet 1941. Liberté de conscience, rejet de tout corporatisme, liberté des groupes et associations ainsi que reconnaissance de la « dignité sociale de la personne ouvrière » en matière économique, condamnation de toute discrimination raciale, en particulier de l'antisémitisme, recherche, enfin, d'une harmonie entre les principes d'interdépendance et d'autonomie des peuples : telles sont les lignes de force de ce document collectif intitulé *Devant la crise mondiale* ²⁵. Au printemps

catholique « ouvert » qu'il représente (ARCI, 118 J 220, Corr. gén., M.-V. Bernadot à Viatte, 22 novembre 1936 et P. Boisselot à Viatte, 15 décembre 1937).

²² Henri GUILLEMIN, « Par notre faute », dans *La Vie intellectuelle*, 10 septembre 1937. Auguste Viatte songe à répondre dans la même revue par un article intitulé « Que l'Église est faite d'hommes » ; il y renoncera finalement, suite à la dure mise au point romaine imposée à la rédaction de *La Vie intellectuelle* par le père Mariano Cordovani, maître du Sacré Palais Apostolique (10 novembre 1937, p. 481-484).

²³ Archives privées, documents famille Viatte, Auguste Viatte à sa mère, 30 mars 1938.

²⁴ Pour plus de détails sur les engagements de Viatte durant la guerre, voir son Journal : Claude HAUSER (éd.), *Auguste Viatte. D'un monde à l'autre. Journal d'un intellectuel jurassien au Québec (1939-1949)*, 2 vol., Québec-Courrendlin, PUL-CJE, 2001-2004.

²⁵ Michel FOURCADE, « Jacques Maritain et l'Europe en exil (1940-1945) », dans *Jacques Maritain en Europe, la réception de sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 306-309.

1942, les positions politiques de Viatte ont évolué et correspondent à une réorientation de ses réseaux d'influence, à la fois empreinte et matrice de ses engagements plus marqués dans la résistance spirituelle. L'heure des choix correspond pour Viatte à une prise de distance d'avec les milieux favorables au maréchal Pétain qui noyautent *L'Action catholique* de Québec dont il est le chroniqueur politique régulier. Viatte a longtemps espéré pouvoir jouer les rassembleurs des différentes « familles spirituelles de la France » par-delà les clivages politiques. Se prévalant d'une très helvétique « neutralité morale » dans ses prises de position publiques de l'été 1940, Viatte évolue rapidement de la neutralité à la non-belligérance dans ses appréciations sur l'antagonisme Pétain-de Gaulle, pour adopter des positions de plus en plus nettement et ouvertement résistantes dès le début de l'année 1941. Cet engagement tient aussi pour beaucoup à une rencontre, celle d'Élisabeth de Miribel, envoyée dès l'été 1940 au Québec par le général de Gaulle pour y développer la propagande de la France libre. Cette femme de conviction et d'action, en rupture avec sa famille catholique traditionaliste devenue pétainiste, influence notablement l'engagement résistant plus déterminé du professeur de littérature.

En juillet 1942, Viatte publie dans *L'Action catholique* un article où il estime que « le maréchal Pétain glisse peu à peu vers le passé » au profit de Laval et de « sa rouerie ». Cette nette prise de parti consacre sa rupture avec les milieux favorables à Vichy qu'il avait jusqu'alors tenté de ménager et de maintenir dans une « unité nationale française » devenue impossible. Elle lui attire la réplique cinglante du bénédictin dom Jamet, partisan de Vichy, d'obédience Action française, qui l'attaque dans un journal nationaliste de Montréal ²⁶. Rupture et éloignement d'un côté, rapprochement et liaisons de l'autre. Par ses engagements plus marqués et sa contribution à la réalisation du fameux manifeste, le rayonnement d'Auguste Viatte a franchi les murs de l'Université Laval et lui donne une assise plus solide. Au printemps 1942, c'est l'un de ses anciens maîtres de Paris, le médiéviste Gustave Cohen, qui l'invite à venir enseigner à l'École libre des hautes études de New York. Cette université en exil, fondée le 14 février 1942, regroupe à ses débuts une centaine de professeurs ; elle apparaît aux États-Unis comme « l'axe majeur de cristallisation de l'*intelligentsia* française républicaine et patriotique » ; marquée par l'esprit de la résistance, elle se réclame moralement de la France libre, sans pour autant solliciter de ses enseignants un « embrigadement gaulliste » ²⁷. On comprend que Viatte ne voie « que des raisons d'accepter » cette proposition, d'autant que dès juillet 1942, le père Delos entre à son tour au service de l'École libre de New York. Cette nouvelle fonction influencera également sa culture politique, la fréquentation d'intellectuels républicains tempérant son attirance pour le pouvoir élitaire et aristocratique. De même, les nouvelles formes de sociabilité que Viatte expérimente dans cet environnement imprégné de culture juive, particulièrement lors des rencontres de Mount Holyoke, petit « Pontigny » américain mis sur pied par Gustave Cohen, vont s'avérer très importantes dans

²⁶ *Le Devoir*, 1^{er} août 1942.

²⁷ François CHAUBET et Emmanuelle LOYER, « L'École libre des hautes études de New York : exil et résistance intellectuelle », dans *Revue historique*, 616, octobre-décembre 2000, p. 970-971.

l'évolution de sa perception du judaïsme. A son retour à Québec, Viatte se fait l'ambassadeur de l'École libre auprès des autorités universitaires de Laval afin d'y faire inviter, non sans difficultés, quelques-uns de ses représentants. Une médiation qui s'ajoute à beaucoup d'autres pour cet intellectuel qui apparaît en quête continuelle d'engagements modérés qui soient sans compromissions avec ses multiples identités et qualités. Franco-suisse intégré dans la société québécoise, il s'indigne devant l'opposition des Canadiens français à la conscription mais « en tant qu'hôte », se retient de toute prise de position publique tranchée sur ce sujet épineux. Comme il le confie au cardinal Rodrigue Villeneuve, auprès de qui il jouit d'une certaine audience en tant que professeur à l'Université Laval et éditorialiste à *L'Action catholique*, son idéal consiste essentiellement à travailler « plus efficacement au rapprochement futur entre la France combattante de l'exil et la France souffrante de l'intérieur, entre la France et la Grande-Bretagne, et par ricochet entre Français et Anglais du Canada »²⁸.

La fin de la guerre approchant, Viatte affiche de plus en plus nettement son désir d'assister à l'émergence d'une « troisième voie » francophone qui tire parti du grand mouvement de décolonisation à venir. La bipolarisation du monde est menaçante pour cet intellectuel chrétien qui estime que les « petits États du Vieux et du Nouveau Monde », particulièrement les minorités non anglo-saxonnes, peuvent et doivent constituer un facteur d'équilibre entre la puissance de la civilisation machiniste américaine et les velléités croissantes d'expansion de l'Union soviétique vers l'Europe occidentale. Viatte peut ici s'appuyer sur ses expériences vécues lors de ses longs séjours haïtiens et ses voyages d'étude chez les Franco-Américains de Nouvelle-Angleterre. La coopération culturelle et économique entre le Canada et Haïti est ainsi pour lui un contrepoids intéressant à la mainmise des États-Unis sur l'ensemble du continent américain, qu'il juge néfaste. C'est dans ce sens qu'il travaille à l'obtention de bourses pour les étudiants haïtiens qui souhaitent s'inscrire à Laval, joue un rôle de premier plan lors de la visite du président haïtien Lescot à Québec, à l'automne 1943, et s'engage pleinement dans des missions d'enseignement en Haïti. Viatte en profite pour écumer les bibliothèques et librairies de ce pays francophone. Dans cette optique, il remet à l'automne 1948 à son ami Maurice Lebel un plan détaillé d'une *Histoire littéraire de l'Amérique française* pour laquelle il espère bénéficier d'une bourse substantielle de la fondation Rockefeller. L'idéal francophone qui anime la majorité des recherches littéraires entreprises par Auguste Viatte après-guerre émerge donc nettement de préoccupations politiques liées au contexte de la guerre froide qui s'annonce. Il procède également d'une conception de l'influence coloniale française pétrie d'accents paternalistes « façon Lyautey », que l'on retrouve également chez un des maîtres-éveilleurs de Viatte, le comparatiste Fernand Baldensperger. L'un comme l'autre voudraient que la colonisation française, même indirecte ou fonctionnant selon le principe d'un « fédéralisme impérial associant les citoyens français de toutes races », soit de nature humaniste et vaille mieux que toute internationalisation des domaines coloniaux comme celle qui se dessine en Indochine. En cela, le discours de Viatte se situe dans la droite ligne des objectifs de la conférence de Brazzaville, qui vise notamment à affirmer, début 1944, que seule la France est apte à gérer l'avenir

²⁸ ARCI, 118 J 30, « Mes Cahiers », 7 mars 1941.

de son empire colonial. Les membres de celui-ci, s'ils bénéficient pour « services rendus » durant le conflit d'un élargissement de leur autonomie, ne peuvent encore concevoir leur avenir politique que sous la souveraineté de la métropole, comme le confirmera l'Union française instaurée par cette dernière en 1946.

De la guerre à la paix : les difficultés à passer « d'un monde à l'autre »

Comme d'autres intellectuels et non sans difficultés, doutes ou déceptions, Viatte participe de l'intérieur du catholicisme à la préparation d'une Révolution tranquille qui émancipera le Québec de l'emprise clérico-nationaliste au tournant des années soixante²⁹. C'est dans ses domaines de prédilection, la critique et l'histoire littéraire, que Viatte s'engage le plus ardemment, avec l'idée que la culture peut jouer au Québec une carte modernisatrice intéressante en poursuivant le renouveau entamé par les œuvres de Félix-Antoine Savard, Roger Lemelin et autre Gabrielle Roy. Optimiste sur l'avenir de la littérature canadienne-française, Viatte l'est aussi parce qu'il croit encore à la poursuite de l'essor de son support éditorial constaté durant le conflit. Les premiers signes d'un essoufflement et des difficultés inhérentes à ce champ de production se manifestent pourtant déjà. Durant le premier semestre de 1945, les notes personnelles du professeur de Laval sont émaillées de plaintes provenant de différents auteurs ayant publié aux Éditions de l'Arbre, mécontents du suivi éditorial assuré par la maison montréalaise. Dans ce contexte, Viatte joue une fois de plus un rôle de médiateur culturel, tente de retarder l'abandon de la collection des classiques de l'Arbre, et estime de manière trop optimiste que la concurrence de l'édition française n'est pas pour tout de suite. Acteur de cette histoire en marche, il ne peut percevoir que l'effort éditorial méritoire produit par Robert Charbonneau et Claude Hurtubise ne sera pas suivi d'effets positifs : dans un marché qui a tendance à se contracter, la stratégie d'expansion et de conquêtes de nouveaux débouchés menée par l'Arbre va se heurter dès la fin de l'année au retour du livre français sur le continent américain³⁰. En juin 1945, Viatte reçoit du consul de France à Montréal un ordre de mission qui l'enjoint notamment de rencontrer des éditeurs et écrivains français en tant que représentant de l'Arbre. Une telle perspective plaît d'autant plus à Viatte qu'elle va lui permettre après-guerre de reprendre contact avec la France et ses milieux intellectuels en pleine effervescence. Quelques mois plus tôt, lors d'un séjour à New York, Viatte a rencontré Jacques Maritain qui lui a demandé s'il ne songeait pas à retourner en France, celle-ci manquant de forces vives. Encouragé par ce philosophe dont le poids politico-culturel compte dans la France libérée, Viatte commence à s'informer régulièrement auprès de son collègue Pierre Moreau sur la situation des chaires de littérature disponibles dans l'Hexagone. L'attrait d'une nouvelle vie sur territoire français est alors d'autant plus fort qu'elle correspond chez Viatte à des projets de carrière ambitieux, ainsi qu'à un

²⁹ Voir à ce propos les thèses récentes et stimulantes de E.-Martin MEUNIER et Jean-Philippe WARREN, *Sortir de la grande noirceur. L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*. Sillery, Éditions du Septentrion, 2002.

³⁰ Jacques MICHON, « Les Éditions de l'Arbre », dans *Éditeurs transatlantiques*, Sherbrooke-Montréal, Ex Libris-Triptyque, 1991, p. 31.

désir personnel croissant de faire coïncider le regroupement familial avec la possibilité d'une éducation « française », idéalisée, pour ses trois enfants.

Jusqu'à la fin de l'année 1948, le professeur de Laval poursuit ses activités de chroniqueur politique et culturel international, en publiant une centaine d'articles d'actualité culturelle et politique, dont un quart paraissent dans des revues ou journaux français, auxquels Viatte avait complètement cessé de contribuer depuis la défaite de juin 1940. Signe du rétablissement d'un courant normal dans les relations culturelles franco-québécoises, ces contributions marquent également l'intérêt croissant de Viatte à participer au renouveau intellectuel catholique qu'on observe alors en France. Cette ouverture se fait aussi par rapport au type de collaborations choisies et marque une certaine émancipation de l'intellectuel catholique laïc vis-à-vis du milieu presque exclusivement dominicain dans lequel il évoluait avant-guerre. Sans renier ses origines et comme d'autres « théologiens en veston » qui ont le vent en poupe dans la France libérée, Viatte ne se contente plus d'envoyer ses billets à *La Revue des jeunes* et à *La Vie intellectuelle*, qui accueillait avant-guerre la quasi-totalité de ses contributions périodiques. Il signe à présent dans des revues ou organes de presse moins marqués de l'empreinte cléricale, pour la plupart issus de la mouvance de la résistance – très souvent spirituelle. Viatte promet des articles sur la société canadienne française – et parfois haïtienne – à Hubert Beuve-Méry pour *Le Monde*, ainsi qu'aux pères Maydiou et Chaillet pour *La Vie intellectuelle* et les *Cahiers du monde nouveau*. Il envoie des billets réguliers sur la vie de l'Église au Québec au bulletin du *Centre d'information catholique* et collabore à *Temps présent* et *Témoignage chrétien*, même si ce dernier périodique l'agace par ses positions marquées à gauche dans le domaine social.

Retour en Suisse : le recentrage francophone d'un intellectuel périphérique

Omniprésente, avec des variations d'intensité selon les périodes, l'idée d'un retour en France et d'une carrière parisienne, au pire provinciale, hante l'esprit d'Auguste Viatte depuis son arrivée au Québec en 1933. A l'issue de la guerre, la douzaine d'années bien remplies passées à Laval ont cependant produit chez lui une acculturation québécoise qui, jointe à son éloignement du champ académique hexagonal, brouille un peu plus les pistes d'une carrière qu'il voyait *a priori* culminer en France. Après plusieurs postes convoités sans succès, correspondant à autant de projets de retour en Europe déçus, l'ouverture décisive se produit deux jours après l'arrivée de Viatte à Paris en juillet 1949. Il est contacté par ses amis Charles Bruneau et Jacques Schérer, professeur de littérature à l'Université de Nancy qu'il a soutenu lors de ses démêlés financiers avec les Éditions de l'Arbre à propos de son volume sur *Beaumarchais*. Ceux-ci souhaitent l'inviter à Nancy, pour y occuper un poste de maître de conférences en littérature française. L'engagement sera conclu en date du 14 septembre 1949. Le retour de Viatte en France s'esquisse donc non pas vers le centre parisien longtemps convoité, mais par un « boulevard académique périphérique » somme toute classique. Aux yeux de Viatte, le poste de Nancy ne représente qu'une étape. Il occupera celui de maître de conférences à Nancy durant deux ans et demi. Une expérience en demi-teinte, si l'on en croit le peu de détails touchant ce bref épisode de sa carrière dans les notices biographiques qui lui sont consacrées. En 1952, il s'engage dans la succession

du professeur Charly Clerc et décroche le 15 juillet la chaire de littérature française de l'École polytechnique fédérale de Zurich.

Curieuse destinée, *a priori* paradoxale, pour ce professeur binational qui, plus d'une fois, au détour de ses Cahiers, est allé jusqu'à renier son identité helvétique. La nomination dans une université suisse alémanique aurait ainsi pu correspondre à un déracinement pour cet intellectuel à la fibre très francophile et au profil littéraire très francophone. Pourtant, par son caractère plus représentatif que pédagogique, la chaire du Polytechnicum de Zurich va permettre à son détenteur de rayonner hors de l'institution dans son domaine de prédilection, celui des littératures francophones hors de France. Directeur ou animateur de plusieurs associations comme Culture française, France-Québec, France-Haïti ou encore France-Canada, Viatte développe également une sociabilité culturelle et scientifique foisonnante en prenant part à des congrès, colloques et autres conférences qui lui font parcourir le monde francophone jusqu'à la fin des années 1980. La période de son professorat zurichois est aussi celle des synthèses, comme en témoignent les nombreux articles de cette nature qu'il publie dans des encyclopédies, dictionnaires ou autres ouvrages de référence ³¹. L'intellectuel Viatte a ainsi acquis une notoriété, et accède à la catégorie bourdieusienne de « notable » non pas dans le centre académique parisien qu'il rêvait d'intégrer, mais grâce à son omniprésence dans les périphéries francophones, où il obtient la reconnaissance de ses pairs.

³¹ Par exemple l'*Histoire des littératures* publiée par La Pléiade en 1958, l'*Histoire générale des littératures* de Quillet publiée en 1961, dans laquelle Viatte rédige les chapitres consacrés aux littératures canadienne française et haïtienne, l'*Histoire comparée des littératures francophones* parue chez Nathan en 1980, sans oublier la direction du *Dictionnaire général de la francophonie* qu'il assume, avec Gaston Zananiri et Jean-Jacques Luthi, en 1985 (Paris, Letouzey et Ané, 1986).

Liste des auteurs

Bruno BERNARD, docteur en Philosophie et Lettres (Histoire), est chargé de cours à l'Université libre de Bruxelles. Il s'est spécialisé dans l'étude de l'histoire politique, religieuse et socio-culturelle du XVIII^e siècle. Il est codirecteur du Groupe d'étude du XVIII^e siècle de l'ULB, ainsi que de la revue *Études sur le XVIII^e siècle*, publiée par les Éditions de l'Université de Bruxelles.

Corinne BONAFoux, agrégée d'histoire, est maître de conférences en Histoire contemporaine à l'Université de Savoie. Sa thèse (Institut d'études politiques de Paris, 1999) portait sur la droite catholique française ; elle a été publiée chez Fayard sous le titre *A la droite de Dieu* (2004). Ses recherches portent surtout sur les choix politiques et culturels des catholiques français à la fin du XIX^e et durant le premier XX^e siècle.

Alain DIERKENS, historien et archéologue, est professeur à l'Université libre de Bruxelles et directeur du Séminaire d'Histoire du Moyen Âge de cette Université. Ancien secrétaire de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité, il est, depuis 1991, éditeur scientifique des *Problèmes d'histoire des religions*. Directeur (Histoire) de la *Revue belge de philologie et d'histoire*, il s'intéresse particulièrement à l'histoire et à l'archéologie du Haut Moyen Âge occidental, à l'histoire religieuse médiévale et à l'histoire des principautés « belges » au Moyen Âge.

Frédéric GUGELot, docteur en histoire, est maître de conférences à l'Université de Reims et chercheur au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR) à l'École des hautes études en sciences sociales. Il est l'auteur de *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935* (Paris, CNRS Éditions, 1998) et, en collaboration, de *Chrétiens et Juifs : entre ignorance, hostilité et rapprochement*,

UL3-Travaux et recherches, 2002 et de « Engagement des intellectuels catholiques », dans *Les catholiques dans la République 1905-2005* (Paris, Éditions de l'Atelier-Éditions ouvrières, 2005).

Claude HAUSER, professeur associé d'histoire contemporaine auprès de la Chaire d'histoire contemporaine, générale et suisse, de l'Université de Fribourg (Suisse), s'est spécialisé en histoire culturelle. Il travaille actuellement sur les relations culturelles internationales de la Suisse après 1945 et les contacts politico-culturels entre la Suisse et le Québec au temps de la Révolution tranquille. Il co-dirige, avec Alain Clavien, le Groupe de recherche en histoire intellectuelle contemporaine (GRHIC) et prépare dans ce cadre un Dictionnaire des revues culturelles suisses en ligne.

Sophie HOUDARD est maître de conférences en littérature du XVII^e siècle à l'Université de Paris III-Sorbonne nouvelle. Spécialiste des littératures spirituelles, démonologiques et libertines, elle est l'auteur d'études relatives à la production de discours qui, entre le XVI^e et le XVII^e siècle, traitent des relations entre religion, anthropologie et politique. Elle est notamment l'auteur de *Les sciences du diable, XV^e-XVII^e siècle* (Paris, Éditions du Cerf, 1992) et de *Les invasions mystiques. Spiritualité, hétérodoxie et censures (France, première moitié du XVII^e siècle)* (Paris, Les Belles Lettres, 2008, à paraître).

Béatrice JAKOBS est maître de conférences à l'Université de Kiel, où elle enseigne depuis 2001 les littératures française et italienne. Sa thèse de doctorat, *Rhetorik des Lachens und Diätetik in Boccaccios Decameron*, a paru à Berlin (Duncker & Humblot) en 2006. Ses recherches portent aussi sur la littérature française du XVII^e siècle (écriture moraliste, écrits de conversion) et sur les livrets d'opéras italiens et français.

Volker KAPP, professeur émérite à l'Université de Kiel, est spécialiste des littératures française et italienne. Ses principaux domaines de recherche sont l'histoire de la rhétorique, le rapport entre littérature et spiritualité, le théâtre et les problèmes de la traduction. Il a notamment édité avec Manfred Tietz, *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France* (Tübingen-Paris, 1984), et publié *Télémaque de Fénelon : la signification d'une œuvre littéraire à la fin du siècle classique* (Tübingen-Paris, Narr-Place, 1982).

Pierre LASSAVE est chercheur au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR) à l'École des hautes études en sciences sociales. Il a récemment publié *Sciences sociales et littérature* (Paris, Presses universitaires de France, 2002) et *Bible : la traduction des alliances* (Paris, L'Harmattan, 2005).

Jacques LE BRUN est directeur d'études honoraire à l'École pratique des hautes études (section des Sciences religieuses, Sorbonne). Éditeur des *Œuvres* de Fénelon dans la Bibliothèque de la Pléiade (Paris, Gallimard, t. 1, 1983 ; t. 2, 1997), il est notamment l'auteur de *La jouissance et le trouble : recherches sur la littérature chrétienne de l'Âge classique* (Genève, Droz, 2004) et de *Le pur amour de Platon à Lacan* (Paris, Seuil, 2002).

Philippe MARTIN est professeur d'histoire moderne à l'Université de Nancy 2. Après avoir travaillé sur les formes extériorisées de la religion (processions, pèlerinages), il s'est intéressé au for intérieur. Il a publié *Une religion des livres* (Paris, Cerf, 2005), qui montre l'importance du livre de piété dans la construction du catholicisme entre le milieu du XVII^e et le milieu du XIX^e siècle.

Jacques MARX est professeur ordinaire à l'Université libre de Bruxelles. Il a publié de très nombreuses études sur des sujets variés, qui vont de l'histoire des sciences à l'histoire religieuse, en passant par l'étude des thèmes, des idées et des images véhiculées par la littérature des XVIII^e et XIX^e siècles. Il poursuit une réflexion axée sur l'histoire des idées et des idéologies, avec une accentuation particulière sur les systèmes de représentation, comme le montrent ses livres : *Charles Bonnet contre les Lumières 1738-1850* (Oxford, SVEC, 1976) ; *Tiphaigne de la Roche. Modèles de l'Imaginaire au XVIII^e siècle* (Bruxelles, Éditions de l'Université, 1981) ; *Verhaeren. Biographie d'une œuvre* (Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises, 1996) ; *Le Péché de la France. Surnaturel et politique au XIX^e siècle* (Bruxelles, Centre d'action laïque, 2005).

Fabrice PREYAT, docteur en Philosophie et Lettres de l'Université libre de Bruxelles, est chercheur qualifié auprès du FNRS. Ses travaux envisagent les rapports entre mécénat religieux, littérature et théologie. Après une thèse consacrée au *Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, il prépare actuellement une édition critique des *Œuvres littéraires* de l'abbé de Choisy.

Dorothea SCHOLL enseigne les littératures francophone et italienne à l'Université de Kiel. Ses champs de recherche recouvrent la littérature de la Renaissance, du baroque et de la modernité. Parmi ses publications : « *Moyse sauvé* » : *Poétique et originalité de l'idylle héroïque de Saint-Amant* (Paris-Seattle-Tübingen, 1995) et *Von den « Grottesken » zum Grottesken. Die Konstituierung einer Poetik des Grottesken in der italienischen Renaissance* (Münster, Lit Verlag, 2004). Elle a édité avec Volker Kapp, *Bibeldichtung* (Berlin, Duncker & Humblot, 2006) et elle a collaboré à la *Kanadische Literaturgeschichte* (Stuttgart, Metzler, 2005).

Hervé SERRY, sociologue, est chargé de recherche au CNRS. Il est actuellement directeur adjoint du laboratoire « Cultures et sociétés urbaines » et directeur adjoint de l'école doctorale Sciences sociales de l'Université de Paris 8. Ses travaux et ses enseignements relèvent de la sociologie de l'édition, des intellectuels et de la religion catholique. Ses recherches les plus récentes portent sur les mutations de l'édition française depuis 1950, aussi bien du point de vue des contenus éditoriaux, des métiers de l'édition que des logiques économiques. Il a notamment publié *Naissance de l'intellectuel catholique* (Paris, La Découverte, 2004) et plusieurs articles sur l'histoire des éditions du Seuil.

Laurent SUSINI, ancien élève de l'ENS (Ulm) et maître de conférences à l'Université de Paris IV-Sorbonne, a consacré une thèse à *L'Écriture de Pascal* (à paraître aux

éditions Champion), une étude aux *Pensées* (Gallimard, collection Foliothèque) et divers articles à l'œuvre de Saint-Simon ainsi qu'à la rhétorique sacrée à l'Âge classique. Il a assuré, en collaboration avec Anne Régent, la direction scientifique du colloque international *La campagne des Provinciales* (19-21 septembre 2007) et fait actuellement porter ses recherches sur la dimension polyphonique des *Pensées*, en travaillant par ailleurs à l'établissement de leur édition génétique.

Corinne VALASIK a soutenu une thèse sur les intellectuels catholiques laïcs en France de la guerre d'Algérie à nos jours, sous la direction de Danièle Hervieu-Léger à l'École des hautes études en sciences sociales. Elle est actuellement chercheur associé au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR) à l'EHESS. Dans le cadre d'un programme de recherche européen dirigé par l'Université d'Uppsala, elle travaille sur les réponses apportées par les différentes religions aux problèmes sociaux français.

Cécile VANDERPELEN-DIAGRE, docteure en Philosophie et Lettres (Histoire) de l'Université libre de Bruxelles, est chargée de recherche au FNRS. Elle est l'auteur de deux ouvrages : *Écrire en Belgique sous le regard de Dieu. La littérature catholique belge dans l'Entre-deux-guerres* (Bruxelles, Complexe-CEGES, 2004) et, en collaboration avec Paul Aron, de *Vérités et mensonges de la collaboration. Trois écrivains racontent « leur » guerre (Raymond De Becker, Félicien Marceau et Robert Poulet)* (Bruxelles, Labor, coll. « Quartier libre », 2006). Son livre intitulé *Mémoire d'y croire. Le monde catholique et la littérature au Québec (1920-1960)* paraîtra chez Nota Bene (Québec) à l'automne 2007.

Table des matières

Note de l'éditeur de la collection	
Alain DIERKENS	7
Modes de vie, représentations et constructions de l'écrivain catholique en francophonie (XVII ^e -XXI ^e siècles)	
Frédéric GUGELOT, Fabrice PREYAT et Cécile VANDERPELEN-DIAGRE	9
<i>Des Pensées ingénieuses des Pères de l'Église à l'Anthologie de la poésie catholique. L'invention oratoire entre rhétorique et théologie</i>	
Volker KAPP	15
Critique ou apologétique	
À propos du statut de l'écrivain catholique à l'âge classique	
Jacques LE BRUN	33
L'arc-en-ciel et le vide. De <i>L'essai des merveilles de nature</i> de Binet aux <i>Pensées</i> de Pascal : mesure d'un écart	
Laurent SUSINI	41
Auctorialité, croyances religieuses et vérité romanesque dans l'apologétique littéraire à l'aube des Lumières	
Fabrice PREYAT	53
L'auteur de piété est-il un anonyme ?	
Philippe MARTIN	75
<i>Atala</i> de Chateaubriand : une idylle chrétienne	
Bruno BERNARD	87

Jules Barbey d'Aureville : un critique catholique ? Corinne BONAFOUX	97
Henri Bremond (1865-1933) ou les métamorphoses d'un historien de la <i>catholicité littéraire</i> Sophie HOUDARD.....	107
Un enchanteur chrétien chez les Papous André Dupeyrat et l'écriture missionnaire Jacques MARX.....	119
Dynamiques institutionnelles, engagements individuels et œuvres littéraires Les écrivains catholiques français dans l'Entre-deux-guerres Hervé SERRY	137
« Le salut de l'homme surgit justement là où finit le pouvoir dans la souffrance » Le drame musical religieux au XX ^e siècle Béatrice JAKOBS	147
Intellectuels/écrivains catholiques en France actuellement. Une désillusion ? Corinne VALASIK.....	161
Les écrivains de la <i>Bible. Nouvelle Traduction</i> Pierre LASSAVE	173
Le bégaiement du Père Delombre La figure du prêtre dans la littérature française aujourd'hui Frédéric GUGELOT	183
La reconversion des écrivains catholiques belges francophones dans la deuxième moitié du XX ^e siècle Cécile VANDERPELEN-DIAGRE	191
« Ce qu'il faut à notre pays, c'est une littérature franchement, entièrement catholique ». La conception d'une littérature canadienne-française nationale et catholique Dorothea SCHOLL	199
Itinéraire d'un passeur de frontières franco-suisse Auguste Viatte entre francophonie littéraire et engagements politiques Claude HAUSER	217
Liste des auteurs.....	229
Table des matières.....	233

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (fondé par Jacques Mégret et dirigé jusqu'en 2005, par Michel Waelbroeck, Jean-Victor Louis, Daniel Vignes, Jean-Louis Dewost, Georges Vandersanden ; à partir de 2006, Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia (secrétaire de rédaction), Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Laurence Idot, Jean-Paul Jacqué, Henry Labayle, Denys Simon)
- Aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten)
- Economie (Henri Capron)
- Education (Françoise Thys-Clément)
- Etudes européennes (Marianne Dony et Paul Magnette)
- Histoire (Eliane Gubin)
- Philosophie et lettres (Manuel Couvreur)
- Philosophie et société (Jean-Marc Ferry et Nathalie Zaccā-Reyners)
- Science politique (Jean-Michel De Waele)
- Sociologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- Spiritualités et pensées libres (Hervé Hasquin)
- Statistique et mathématiques appliquées (Jean-Jacques Droesbeke)

Elles éditent aussi deux séries, les *Problèmes d'histoire des religions* et les *Etudes sur le XVIII^e siècle*.

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26, 1000 Bruxelles, Belgique

EDITIONS@admin.ulb.ac.be

<http://www.editions-universite-bruxelles.be>

Fax +32 (0) 2 650 37 94

Direction, droits étrangers : Michèle Mat.

Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada) ; Centre d'exportation du livre français (CELF) (autres pays).

La question de l'identité des écrivains catholiques francophones a longtemps été envisagée sous l'angle d'un engagement personnel unissant foi et littérature. Un parcours diachronique et interdisciplinaire original permet d'analyser leurs trajectoires institutionnelles en les inscrivant dans leur contexte historique et esthétique, en les situant aussi dans le maillage social des réseaux littéraires.

Entre les contraintes qui découlent du magistère de l'Église et celles de l'art, il s'agit d'éclairer l'évolution d'une *image de soi* que les écrivains déclinent au gré de stratégies multiples. Cette question ne concerne pas seulement la reproduction et la réception d'œuvres pensées au cœur de l'institution ecclésiastique, en ses marges ou à sa périphérie, mais interroge, avec une actualité criante, les processus de construction des identités collectives. Elle remet en perspective la figure de l'écrivain aux prises avec les identités fluctuantes du croyant, du clerc ou du laïc qui tous tentent de conférer le prestige du sacerdoce à la mission sociale de l'artiste.

TABLE DES MATIÈRES

ALAIN DIERKENS, Note de l'éditeur de la collection

FRÉDÉRIC GUGELOT, FABRICE PREYAT ET CÉCILE VANDERPELEN-DIAGRE, Introduction. Modes de vie, représentations et constructions de l'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles)

VOLKER KAPP, *Des Pensées ingénieuses des Pères de l'Église à l'Anthologie de la poésie catholique*. L'invention oratoire entre rhétorique et théologie

JACQUES LE BRUN, Critique ou apologétique. A propos du statut de l'écrivain catholique à l'âge classique

LAURENT SUSINI, L'arc-en-ciel et le vide. De *L'essai des merveilles de nature* de Binet aux *Pensées* de Pascal : mesure d'un écart

FABRICE PREYAT, Auctorialité, croyances religieuses et vérité romanesque dans l'apologétique littéraire à l'aube des Lumières

PHILIPPE MARTIN, L'auteur de piété est-il un anonyme ?

BRUNO BERNARD, *Atala* de Chateaubriand : une idylle chrétienne

CORINNE BONAFOUX, Jules Barbey d'Aureilly, un critique catholique ?

SOPHIE HOUDARD, Henri Bremond (1865-1933) ou les métamorphoses d'un historien de la *catholicité littéraire*

JACQUES MARX, Un enchanteur chrétien chez les Papous : André Dupeyrat et l'écriture missionnaire

HERVÉ SERRY, Dynamiques institutionnelles, engagements individuels et œuvres littéraires. Les écrivains catholiques français dans l'Entre-deux-guerres

BÉATRICE JAKOBS, « Le salut de l'homme surgit justement là où finit le pouvoir dans la souffrance ». Le drame musical religieux au XX^e siècle

CORINNE VALASIK, Intellectuels/écrivains catholiques en France actuellement : une désillusion ?

PIERRE LASSAVE, Les écrivains de la *Bible. Nouvelle Traduction*

FRÉDÉRIC GUGELOT, Le bégaiement du Père Delombre. La figure du prêtre dans la littérature française aujourd'hui

CÉCILE VANDERPELEN-DIAGRE, La reconversion des écrivains catholiques belges francophones dans la deuxième moitié du XX^e siècle

DOROTHÉA SCHOLL, « Ce qu'il faut à notre pays, c'est une littérature franchement, entièrement catholique » : la conception d'une littérature canadienne-française nationale et catholique

CLAUDE HAUSER, Itinéraire d'un passeur de frontières franco-suisse. Auguste Viatte entre francophonie littéraire et engagements politiques

