

Université Sorbonne Paris Cité
Université Paris Diderot

ÉCOLE DOCTORALE 131

Langue, Littérature et Image : civilisations et sciences humaines

THÈSE DE DOCTORAT

Histoire et sémiologie du texte et de l'image

Par Marion GAUTHIER

**SCANDALE ET INDIGNATION DANS LES SERMONS
DE BOSSUET, BOURDALOUE ET MASSILLON**

Dirigée par M. Pascal DEBAILLY

Présentée et soutenue publiquement le 15 septembre 2017.

JURY

M. Frank GREINER, Pr., Université de Lille III, Président du jury.

M. Stéphane MACE, Pr., Université de Grenoble-Alpes, Rapporteur.

Mme Claire QUAGLIA, PRAG., IUT de Cachan, Université Paris-Sud 11, Rapporteur.

M. Pascal DEBAILLY, Pr., Université de Paris Diderot-Paris 7, Directeur de thèse.



Remerciements

Je remercie tout d'abord mon directeur de thèse, M. Pascal Debailly, de m'avoir accordé sa confiance au début de cette aventure et m'avoir encouragée chaleureusement tout au long de ce travail. Merci pour l'intérêt que vous avez témoigné, pour votre lecture méticuleuse, vos remarques et vos conseils précieux, mais aussi pour votre enthousiasme qui m'a donné le courage de venir à bout de cette thèse.

Je remercie également M. Frank Greiner et M. Stéphane Macé d'avoir accepté de relire cette thèse et d'en être les rapporteurs.

Je tiens à remercier sincèrement tous les membres du jury, Mme Claire Quaglia, M. Frank Greiner, M. Stéphane Macé et M. Pascal Debailly, qui m'ont fait l'honneur de lire et de juger mon travail.

Je remercie également l'équipe de l'école doctorale 131 de l'Université Paris 7 Denis Diderot, particulièrement Mme Évelyne Grossman.

Ma reconnaissance et ma gratitude vont également à ma famille,
à mes parents, qui m'ont guidée naturellement vers les études, et dont la confiance et le soutien indéfectible ont grandement facilité mes décisions et mes choix.

à ma sœur, pour l'aide et le soutien qu'elle m'apporte à chaque étape importante de ma vie. Merci d'avoir frayé un chemin qu'il m'a été plus facile d'emprunter ensuite.

à mon frère, à qui je souhaite de poursuivre de longues et fructueuses études, d'accomplir ses projets et de réaliser ses rêves de voyage et de découverte.

à Badr, pour m'avoir accompagnée patiemment et intelligemment dans mes balbutiements spirituels. Merci d'avoir été là.

à Sihame et Hind pour leur joie de vivre et le bonheur qu'elles ont apporté dans notre famille.

aux Chachour, pour votre accueil, votre soutien et vos encouragements.

Merci enfin à Kamel, sans qui cette thèse serait restée à l'état de projet. Merci pour ton soutien quotidien, pour tes encouragements, pour l'exemple de ton sérieux qui m'a appris l'exigence et la rigueur dans le travail. Merci de m'avoir accompagnée durant cette thèse et de soutenir avec le même naturel et la même spontanéité mes différents projets.

Merci à ma petite Hayat d'être là, si joyeuse et si vivante.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	9
Bossuet, Bourdaloue, Massillon, trois prédicateurs à la cour de Louis XIV	17

PREMIÈRE PARTIE

AUX ORIGINES DU SCANDALE	29
--------------------------------	----

Chapitre 1: Les scandales bibliques	31
--	-----------

1. Les scandales de l'homme et l'indignation de Dieu	32
1.1. <i>Scandalum</i> : les emplois bibliques	33
1.2. Les réponses divines face aux scandales : <i>ira, furor, indignatio</i>	39
1.3. Les prophètes face à l'indignation divine.....	43
2. Jésus Christ, pierre de scandale	48
2.1. Jésus Christ et le scandale	49
2.2. Saint Paul et les scandales	53
2.3. Le sermon sur la montagne.....	57
3. Les Pères de la prédication contre les scandales	61
3.1. La prédication des Pères : l'homélie.....	62
3.2. Le scandale et la défense de la doctrine	68
3.3. Le scandale et la défense de la morale	74

Chapitre 2: Les définitions du scandale	79
--	-----------

1. La définition théologique de saint Thomas d'Aquin.....	80
1.1. Une tentative de définition exhaustive	81
1.2. Les « parfaits » face au scandale	86
1.3. La colère contre les scandales	91
2. Le scandale dans le droit canonique.....	94
2.1. Le scandale : un flou juridique	94
2.2. Le scandale : un outil de coercition.....	98
2.3. Scandale et vérité.....	101
3. Calvin, théoricien du scandale	104
3.1. Les scandales selon Calvin.....	104
3.2. Le Christ, pierre de scandale	108
3.3. Les scandales occasionnés par l'Évangile.....	111
3.4. Les scandales des papistes et des incrédules	113

DEUXIÈME PARTIE

LE SCANDALE DE MŒURS À L'ÂGE CLASSIQUE..... 119

Chapitre 1 : Du scandale théologique au scandale de mœurs 121

1. Le scandale et le règne de la concupiscence 122
 - 1.1. Un monde concupiscent 123
 - 1.2. Les scandales de la concupiscence de la chair 126
 - 1.3. Les scandales de la concupiscence des yeux 130
 - 1.4. L'orgueil de la vie 133
2. La théorisation du scandale de mœurs à l'âge classique 138
 - 2.1. Le scandale dans la langue classique..... 139
 - 2.2. Du scandale de la croix à la morale de la croix 143
 - 2.3. Morale professée contre morale pratiquée..... 152
3. Les scandales de la morale du monde 156
 - 3.1. Les divertissements scandaleux..... 157
 - 3.2. L'honneur 165
 - 3.3. L'ambition 170

Chapitre 2 : Le sermon : l'arme rhétorique des prédicateurs 181

1. L'élaboration du sermon classique..... 182
 - 1.1. De l'homélie au sermon classique 183
 - 1.2. Prédication et rhétorique..... 191
 - 1.3. L'éloquence classique et l'idéal du sublime 199
 - 1.4. Bossuet, Bourdaloue, Massillon : trois modèles d'orateurs sacrés..... 207
2. La composition du sermon classique 215
 - 2.1. La préparation du sermon 216
 - 2.2. L'exorde et l'introduction..... 219
 - 2.3. La division du sermon 226
 - 2.4. La confirmation et la réfutation 230
 - 2.5. La péroraison 238
3. Le sermon : une performance oratoire 243
 - 3.1. L'action de l'orateur sacré..... 244
 - 3.2. L'éthos du prédicateur 248
 - 3.3. Une mise en scène de la parole..... 254
 - 3.4. L'éloquence du corps 262

Chapitre 3 : L'indignation, une passion contre les scandales 269

1. Caractères de la colère et de l'indignation 270
 - 1.1. Condamnation antique et réhabilitation patristique..... 270
 - 1.2. L'indignation dans la pensée moraliste classique..... 276
 - 1.3. L'indignation sainte des prédicateurs 283

2.	L'indignation : une passion rhétorique	289
2.1.	La rhétorique des passions à l'âge classique	289
2.2.	Zèle, indignation et véhémence	294
2.3.	Comment il faut exciter l'indignation	301
3.	Les portraits de scandaleux	311
3.1.	La rhétorique du portrait.....	312
3.2.	Le père indigne.....	316
3.3.	Le maître scandaleux.....	319
3.4.	La mère mondaine	324
TROISIÈME PARTIE		
	L'INÉVITABLE PROPAGATION DES SCANDALES.....	327
	Chapitre 1 : « Il est nécessaire qu'il arrive des scandales »	329
1.	La médisance : la fabrique du scandale	330
1.1.	Un péché orgueilleux.....	331
1.2.	Médisance et scandale	334
1.3.	L'attrait de la médisance, la fascination du scandale	339
2.	Le libertinage : le scandale nécessaire	343
2.1.	Le libertin : construction d'un ennemi de la morale.....	344
2.2.	Libertins, athées, philosophes.....	348
2.3.	La littérature romanesque : une propagande scandaleuse.....	355
3.	Les Grands : le remède et la cause des scandales.....	361
3.1.	De l'exemplarité morale des Grands	361
3.2.	Les scandales des Grands	366
3.3.	Le respect humain : la vertu méprisée, le vice honoré	371
	Chapitre 2: Les limites du sermon.....	379
1.	Le sermon : un discours efficace ?	380
1.1.	Un discours omniprésent	380
1.2.	Des conversions éclatantes	383
1.3.	Un public peu attentif	389
2.	Un discours contradictoire ?.....	399
2.1.	L'ambivalence de l'indignation chrétienne classique.....	400
2.2.	La dénonciation ambiguë d'un scandale public : la pauvreté.....	407
2.3.	Une défense sans nuance des privilèges	413
3.	L'alliance du trône et de la chaire.....	420
3.1.	Des prédicateurs au service de Dieu et de la monarchie	421
3.2.	La crainte des troubles politiques	426
3.3.	L'idéal du Prince charitable.....	429
	Conclusion.....	439
	Bibliographie.....	445

INTRODUCTION

Le XVII^e siècle est un siècle d'éloquence. Dans les tribunaux, dans les parlements, sur les planches du théâtre, et même dans les Salons, l'éloquence est partout. Les historiens modernes de la littérature s'intéressent de près à ces foyers d'éloquence, et la rhétorique classique est l'objet de nombreuses études de qualité. Pourtant, il est une forme d'éloquence qui bénéficie moins que les autres de ce regain d'intérêt : l'éloquence religieuse. Les quatre *Oraisons funèbres* de Bossuet mises à part, la littérature oratoire sacrée reste peu étudiée. Tout un pan en est même oublié : les sermons. Il n'existe à ce jour aucune édition moderne complète des sermons des grands prédicateurs de la cour de Louis XIV. Seuls des recueils d'oraisons funèbres ou de sermons, parfois seulement sous forme d'extraits, sont proposés aux lecteurs modernes. Les sermons classiques n'ont, semble-t-il, pas survécu au-delà du XIX^e siècle, les éditions de sermons sont depuis quasi inexistantes. Il faut avouer que ce corpus se montre peu engageant de prime abord, tant par son volume considérable que par le rigorisme des thèmes abordés. Toutefois, la prédication religieuse médiévale, qui partage ces caractéristiques avec la prédication religieuse classique, a trouvé, quant à elle, son public de chercheurs¹. De nombreux travaux sont publiés et leur contribution à notre thèse doit être soulignée, puisqu'il existe peu de travaux modernes de grande ampleur sur les sermons classiques. Ces derniers sont le plus souvent envisagés sous l'angle d'une seule de leurs nombreuses composantes – thème, rhétorique, occasion, prédicateur – mais rarement dans leur ensemble. Nous n'avons pas la prétention de combler ce manque que nous déplorons, l'ampleur d'un tel travail dépassant de très loin nos compétences.

Notre étude se limite à un corpus, qui bien qu'il soit déjà étendu, ne représente qu'une part infime des sermons qui ont été prêchés sous le règne de Louis XIV. Nous avons choisi de travailler sur les sermons de la seconde moitié du XVII^e siècle ; ceux que les historiens de la littérature appellent « sermons classiques » en raison de la rupture esthétique qui intervient autour des années 1650. Une contrainte matérielle de taille a ensuite guidé nos choix : seuls les sermons des prédicateurs les plus célèbres ont été conservés et publiés. Il existe ainsi très peu de sermons édités au regard du nombre considérable de prédications qui ont pu être entendues dans la seule ville de Paris sous le règne de Louis XIV. Mais les éditions de sermons, quand elles existent, posent encore d'autres problèmes. La nature même du

¹ Nicole Bériou contribue largement à l'essor des travaux sur la prédication médiévale.

sermon explique en partie les difficultés éditoriales. Bien qu'ils aient nécessité un long travail de composition à l'écrit, les sermons sont avant tout des discours. Ils sont composés par les prédicateurs « en fonction d'une publication orale unique », puis prêchés « en une occasion particulière, devant un public déterminé² ». Les éditions classiques de sermons sont le plus souvent constituées à partir des travaux préparatoires des prédicateurs ou à partir de copies qu'ils ont eux-mêmes supervisées. Il arrive encore que le matériau textuel soit réduit aux notes prises pendant le prêche par un secrétaire. Les versions écrites des sermons peuvent donc être de belles infidèles, car les éditeurs classiques n'hésitent pas à compléter, à corriger ou à modifier les textes pour les besoins de l'édition. Eugène Griselle, spécialiste de Bourdaloue, évoque ainsi les habitudes éditoriales classiques :

Le dessein de tirer des ouvrages d'un prédicateur de quoi perpétuer auprès des fidèles et des prédicateurs l'utilité de son enseignement d'autrefois, n'amenait aucunement à concevoir une édition « historique » des sermons. Non seulement on ne se souciait guère d'en reproduire le discours exactement comme il avait été dit, d'en garder à la postérité la date et les circonstances, mais l'*objet* même, et presque la *nature* du sermon, se trouvait modifié. Le prédicateur avait paru devant un auditoire concret, déterminé, et avait dû restreindre à ce cercle et à tel jour un effort individuel. Dès qu'il s'agit d'étendre à la postérité le fruit de cette prédication, ce ne sont pas purement d'autres hommes, mais les hommes, sinon l'homme en général, que le discours devra atteindre. De là une sorte de déformation que l'éditeur, comme d'instinct, travaillât-il sur son œuvre propre, va imposer à cette parole qui change d'horizon³.

Dans ces conditions, des informations qui nous semblent aujourd'hui essentielles manquent souvent cruellement dans les éditions⁴ classiques et ont été définitivement perdues : la date du sermon, le lieu, l'occasion du sermon ou encore la composition du public.

Les sermons qui constituent notre corpus ont, pour la plupart, été prêchés à la cour à l'occasion des grandes fêtes du calendrier liturgique tridentin : l'avent et le carême. Les autres sont des dominicales, mais ils ont été prêchés devant la cour⁵. Ce sont majoritairement des

² Yasmina Foehr-Janssens, « Sermon », in *Dictionnaire du littéraire*, dir. P. Aron, D. Saint-Jacques, A. Viala, Paris, PUF, 2010, [2002].

³ Eugène Griselle, *Bourdaloue, histoire critique de sa prédication*, Genève, Slatkine Reprints, 1971, (3 vol.), t. I, p. 129.

⁴ Jean-Pierre Landry, « Bourdaloue : l'établissement du texte et ses problèmes », in *Bossuet. La Prédication au XVII^e siècle, Actes du colloque tenu à Dijon les 2, 3 et 4 décembre 1977*, éd. T. Goyet et J.-P. Collinet, Clermont-Ferrand, Les Amis de Bossuet, 1980, résume la querelle qui oppose les spécialistes de Bourdaloue au sujet de l'authenticité de ses textes, ses manuscrits n'ayant jamais été retrouvés, p. 69 et suiv..

⁵ Augustin-Jean Hurel, *Les Orateurs sacrés à la cour de Louis XIV*, Genève, Slatkine Reprints, 1971 (2 vol.), distingue « la prédication à la cour, c'est-à-dire dans l'enceinte de quelque résidence royale » et « la prédication devant la cour, celle qu'honorait de sa présence le royal auditoire, dans quelque église du dehors », t. I, p. XL et XLII.

sermons de morale, bien que nous citions quelquefois d'autres types de sermons : sermon théologique, sermon de vêtue ou panégyrique. Nous avons, à dessein, laissé de côté les oraisons funèbres qui correspondent à une éloquence bien particulière. Quoi qu'il en soit, tous les sermons retenus relèvent de l'éloquence d'apparat⁶ dans ce qu'elle pouvait avoir de plus brillant. Certains noms se sont donc naturellement imposés à nous : Bossuet⁷, Bourdaloue⁸ et Massillon⁹. Leurs œuvres oratoires ont fait l'objet d'éditions critiques sérieuses, mais anciennes. Avec ces trois prédicateurs, la période considérée couvre la totalité du règne de Louis XIV. Bossuet a prêché devant un roi jeune et passionné, impatient de montrer à la face du monde la splendeur de son règne, Bourdaloue a fait face à un roi absolu, vivant dans un faste inouï au milieu de ses courtisans et de ses maîtresses, et Massillon s'est tenu devant un roi vieillissant, revenu de ses passions et se tournant tardivement vers la dévotion. Et pourtant, le discours reste étrangement le même.

Pour nous diriger dans ce corpus conséquent, nous avons suivi deux pistes : une piste thématique et une piste rhétorique. La piste thématique nous a menés dans l'univers complexe de la pensée moraliste. Aux côtés des célèbres moralistes écrivains, les prédicateurs occupent la place de moralistes orateurs. Quand Nicole, Pascal, La Bruyère ou La Rochefoucauld prennent la plume pour mettre en garde contre les passions humaines, Bossuet, Bourdaloue, Massillon mais aussi Fénelon, Mascaron, Fléchier et tant d'autres montent en chaire pour réaffirmer publiquement la morale chrétienne. L'horizon théologique est le même, les arguments sont similaires, seule change la forme du discours. Notre piste rhétorique suit à la

⁶ Nous employons l'expression dans le sens défini par Pierre Zoberman, *Les Cérémonies de la parole. L'éloquence d'apparat en France dans le dernier quart du XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998, mais en l'appliquant aux cérémonies religieuses de la parole liées aux temps forts du calendrier liturgique et se déroulant dans le cadre institutionnel de la cour.

⁷ Nous travaillons à partir de deux éditions des œuvres de Bossuet : l'édition scientifique de référence qui propose une chronologie précise des sermons : les *Œuvres oratoires de Bossuet*, Édition critique complète par l'Abbé J. Lebarq, revue et augmentée par Ch. Urbain et E. Levesque, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1914-1927 (7 vol.), et une édition des œuvres complètes de Bossuet : les *Œuvres complètes de Bossuet*, Publiées d'après les manuscrits originaux, purgées des interpolations et rendues à leur intégrité par F. Lachat, Paris, L. Vivès, 1862-1875 (31 vol.).

Disponible sur : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/Bibliotheque/bossuet/index.htm>

⁸ Nous travaillons à partir des *Œuvres complètes de Bourdaloue*, Publiées par des Prêtres de l'Immaculée-Conception de Saint-Dizier, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864 (4 vol.) Disponible sur : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bourdaloue/index.htm>. Les manuscrits de Bourdaloue étant perdus, l'établissement d'une chronologie fiable des sermons s'avère impossible. Nous suivons les avis d'Eugène Griselle, auteur d'une étude critique de la prédication de Bourdaloue, sur cette question lorsqu'ils diffèrent de l'édition Saint-Dizier.

⁹ Nous travaillons à partir de l'édition ancienne de référence : les *Œuvres complètes de Massillon, évêque de Clermont*, Édition collationnée sur les manuscrits et sur les meilleurs textes, avec notes, variantes, notices, augmentées de pièces rares ou inédites et suivies de nouvelles recherches biographiques, par l'Abbé E.-A. Blampignon, Bar-le-Duc, L. Guérin et Cie, 1865-1867 (3 vol.).

trace une passion autorisée, en quelque sorte spécialisée dans la lutte contre les scandales : l'indignation. Nous avons donc traqué les motifs de scandale dans les sermons de nos prédicateurs et nous avons prêté une oreille et un œil attentifs à l'indignation de ces hommes d'Église. Scandale et indignation sont deux notions intimement liées dans la prédication religieuse : le scandale suscite l'indignation – c'est même à cela qu'on le reconnaît – mais l'indignation peut également occasionner un scandale.

Pour comprendre les rapports étroits de causalité qui unissent ces deux notions au sein d'un même argumentaire moraliste, il nous a fallu, dans la première partie de notre travail, effectuer un travail d'archéologie sémantique et conceptuelle. Notre enquête a commencé par les textes bibliques, puisque le scandale est en premier lieu un concept théologique chrétien. Il interroge les rapports de l'Homme vis-à-vis de Dieu et de Sa Loi. Le scandale se rapporte en effet à la Chute, à la révolte orgueilleuse de l'Homme et à la rupture avec Dieu. Il s'inscrit toujours dans une dialectique de transgression-punition, puisqu'il s'attire expressément la colère ou l'indignation divine. Les travaux exégétiques des prédicateurs et des théologiens ont tissé au fil des siècles une nébuleuse sémantique autour de ce concept dont le contenu est redéfini au gré des besoins et des visées idéologiques. La richesse sémantique et la stratification conceptuelle du scandale donnent aujourd'hui lieu à des travaux dans diverses disciplines des sciences humaines : linguistique, histoire du droit, théorie politique, sociologie... Des textes bibliques aux sermons de morale classiques, notre travail s'attache à suivre le lent travail de construction d'un concept extensible et protéiforme mis au service aussi bien de la défense du christianisme que de la réformation des mœurs. Présenter, même succinctement, cet arrière-plan théorique nous paraît indispensable pour comprendre ce qui se cache derrière les scandales contre lesquels s'indignent les prédicateurs de la seconde moitié du XVII^e siècle.

Le scandale est un argument péremptoire aux mains des prédicateurs classiques qui en usent sans retenue. Ainsi, la seconde grande partie de notre travail tente de circonscrire ce que désigne le mot *scandale* dans les sermons classiques, car ce que Bossuet, Bourdaloue et Massillon qualifient de « scandale » dans leurs sermons semble outrepasser les limites de toute définition. Et pour cause, sous le règne de Louis XIV, le scandale s'inscrit au cœur d'une lutte idéologique acharnée que les prédicateurs, porte-paroles de l'Église, mènent contre « l'esprit du monde ». Le scandale rôde dans tout événement mondain, il se donne en spectacle dans tous les divertissements, il accompagne toute activité mise en honneur par la civilité classique. Son champ d'action est ainsi illimité, mais borné à un univers particulier : le

monde de la cour, le monde des Grands. Dans les sermons de notre corpus, les prédicateurs ne prêchent que devant ce public, le reste du peuple n'existe pas¹⁰. Ce sont les Grands qu'ils doivent prémunir contre les scandales et conduire sur la voie du salut, les autres suivront.

Dans ce réquisitoire contre les scandales, l'impétuosité oratoire des prédicateurs s'exprime au moyen d'une passion spécifique : l'indignation. À une époque où les passions humaines sont toujours suspectes, les moralistes classiques sont partagés au sujet de l'indignation ; certains la condamnent, au même titre que la colère en raison de sa violence, d'autres défendent au contraire une passion salutaire qui a le pouvoir de faire cesser les scandales. Pour comprendre les raisons, les implications et les conséquences de ces deux opinions contradictoires à l'âge classique, il nous faut d'abord les étudier à la lumière des traditions philosophiques ou patristiques qui les nourrissent.

Mais, malgré les réticences de certains de leurs contemporains moralistes, Bossuet, Bourdaloue et Massillon font entendre leur indignation dès qu'ils abordent le thème inépuisable des scandales du monde. Pour rendre compte de leur incroyable puissance oratoire et pour donner une idée de la véhémence stupéfiante de leur indignation, nous avons fait le choix d'intégrer de nombreuses citations de leurs sermons qui, parfois, pourront paraître un peu longues à nos lecteurs. Toutefois, il nous a semblé justifié, dans un travail qui traite d'éloquence, de laisser l'espace nécessaire au déploiement de ces voix dont il ne reste que les admirables vestiges écrits. C'est rendre justice à ces orateurs exceptionnels que de prendre le temps de lire et d'écouter leurs morceaux d'éloquence enflammée, de laisser résonner leurs accents pathétiques et de suivre leurs interminables périodes oratoires qui pressent l'auditeur jusqu'à l'épuisement moral. Il faut pouvoir se représenter Bossuet, Bourdaloue ou Massillon en chaire, drapés de leur prestige d'hommes de Dieu, emplissant l'église de leurs voix retentissantes, foudroyant de leurs terribles imprécations le public suspendu à leurs lèvres, pour saisir la nature éminemment spectaculaire d'un sermon. Dans cette mise en scène solennelle de la parole, l'indignation sainte des prédicateurs contre les scandales semble porter en elle une force de conviction capable de forcer l'adhésion des cœurs les plus endurcis.

Pour ce faire, le sermon est leur arme, la chaire leur légitimité. Annoncer la Bonne Nouvelle aux hommes et les éloigner du scandale pour les conduire au salut sont les raisons

¹⁰ Gérard Fritz, *L'idée de peuple en France du XVII^e au XIX^e siècle*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988, rappelle la lente construction de l'idée de peuple, qui est largement absente de pensée classique et de ses productions littéraires et culturelles.

d'être des prédicateurs. Dès les débuts du christianisme, les orateurs sacrés ont débattu des meilleurs moyens de mener à bien leur mission apostolique. Le sermon classique est l'aboutissement de plus d'un millénaire de prédication, l'éloquence classique est le résultat de siècles de réflexions et de débats sur les moyens humains de transmission de la parole divine. Dans une seconde partie, notre travail rappelle quelques étapes importantes de leur genèse. Des homélies patristiques, dont se réclament les prédicateurs classiques, aux sermons de Bossuet, Bourdaloue et Massillon, nous tâchons de mettre en évidence les transformations majeures qui touchent le sermon, genre instable et en perpétuel renouvellement jusqu'à sa codification progressive dans la seconde partie du XVII^e siècle.

Mais ce n'est pas tant l'étude des caractéristiques formelles du sermon qui intéresse notre travail, que la fonction et les enjeux de ce discours religieux. Sous le règne de Louis XIV, la chaire est une des rares tribunes publiques cautionnées par le pouvoir royal qui s'adresse directement à tous. Le prédicateur, protégé par sa mission apostolique, dispose d'une liberté de ton inattendue dans une société aussi policée que l'est la société classique. Sans jamais franchir la limite des bienséances, un prédicateur peut s'indigner hautement contre les Grands et condamner avec véhémence leurs scandales innombrables. Bossuet, Bourdaloue et Massillon peuvent vouer aux gémonies les scandaleux et les libertins, habilement associés dans leurs sermons. Ils peuvent s'attaquer aux mondaines trop coquettes, et promettre la damnation éternelle aux Grands trop passionnés, et cela sans risquer la disgrâce. Toutefois, la limite est ténue entre la dénonciation des scandales et le scandale lui-même. Un prédicateur trop imprudent provoquerait un éclat scandaleux qui signerait la fin de sa carrière. Notre étude de quelques traités d'éloquence sacrée tente de définir les bienséances de la chaire qui garantissent aux prédicateurs une immunité oratoire.

Dans une troisième et dernière partie, notre travail envisage les effets de la prédication sur le public. Il met en évidence les limites visibles du sermon et tente d'en identifier les causes. Comment expliquer en effet que, tout au long du règne de Louis XIV, Bossuet d'abord, puis Bourdaloue et enfin Massillon s'indignent des mêmes scandales, devant le même public ? La récurrence du thème du scandale nous amène légitimement à nous interroger sur l'efficacité de l'indignation comme moyen de persuasion, mais pose également la question de l'efficacité et de l'utilité du sermon comme moyen de convertir les hommes et de moraliser la société. Le monde peut-il être débarrassé du scandale ? Telle est la question que les prédicateurs eux-mêmes en viennent à se poser. Et comment expliquer l'échec du rappel constant de la Parole divine à endiguer ce phénomène ? La sociologie moderne apporte

de nouvelles réponses aux interrogations des prédicateurs classiques, et nous découvrons dans ce dialogue inattendu des pistes de réflexion complémentaires pour penser le scandale.

Pour s'attaquer au phénomène social des scandales, les prédicateurs ont besoin d'un ennemi propre à exciter l'indignation chrétienne. Celui par qui arrive le scandale emprunte ainsi les traits du libertin. Pour limiter la portée politique de la dénonciation des scandales, les prédicateurs attaquent de biais et visent plus volontiers la figure honnie du libertin que les Grands du royaume, nécessairement vertueux et exemplaires. C'est là une des raisons qui nous semble pouvoir expliquer en partie l'inefficacité du sermon de morale. Il est miné par des contradictions qui en affaiblissent la portée persuasive. Sous le règne de Louis XIV, la prédication religieuse sert deux maîtres : Dieu et le roi. Les prédicateurs sont contraints d'adopter un double discours, à la fois conservateur et réformateur. Il va sans dire que Bossuet, Bourdaloue et Massillon ont toujours défendu avec conviction l'absolutisme royal. Ils exaltent une alliance solide et durable de la chaire et du trône. Mais bien qu'ils s'interdisent de pénétrer plus avant dans le domaine politique et se maintiennent résolument dans les limites de la morale, la portée de leurs sermons leur échappe. On ne peut pas blâmer les vices des Grands, dénoncer leur immoralité et condamner leur mode de vie scandaleux sans donner des coups, même involontaires, à l'édifice social et politique de l'Ancien Régime. De même, on ne peut pas imputer tous les scandales du monde aux Grands sans remettre en cause jusqu'à la Providence, garante de leurs privilèges. La position ambivalente des prédicateurs classiques, qui rappellent aux Grands l'égalité des hommes devant Dieu en même temps que leur prééminence sur le peuple, laisse entrevoir la difficulté qu'il y a à œuvrer pour la moralisation des hommes sans toutefois remettre en question l'organisation sociale et politique de la société dans laquelle ils évoluent. Sermon, scandale et indignation forment ainsi trois objets d'étude complémentaires qui nous permettent d'entrer au cœur du discours moraliste classique et d'envisager les résonances politiques qui sont les siennes lorsqu'il est diffusé du haut de la chaire chrétienne.

Mais, avant de débiter, nous avons cru bon de proposer une brève notice biographique des trois prédicateurs sur lesquels porte notre étude. Nous revenons ainsi brièvement sur les étapes importantes de leur vie en privilégiant ce qui a trait à leur formation oratoire et aux débuts de leur carrière d'orateur sacré. Il nous importe avant tout de montrer comment ils sont devenus les trois plus grands prédicateurs du règne de Louis XIV.

INTRODUCTION

BOSSUET, BOURDALOUE, MASSILLON TROIS PRÉDICATEURS À LA COUR DE LOUIS XIV

Bossuet, Bourdaloue et Massillon sont trois noms que l'on rencontre fréquemment ensemble jusqu'au XIX^e siècle dans les ouvrages qui traitent de l'éloquence de la chaire. De ces trois célèbres prédicateurs, la postérité n'a retenu que Bossuet ; Bourdaloue et Massillon ont, quant à eux, sombré dans l'oubli. Pourtant, ce serait une erreur de penser que la renommée de Bossuet s'explique par la supériorité de son talent oratoire sur les deux autres. Sous le règne de Louis XIV, ces trois prédicateurs suscitent la même ferveur. À la cour, tous trois se soutiennent avec la même gloire et aucun d'eux n'éclipse les autres par un succès plus éclatant ou par une faveur royale plus marquée¹. L'abbé Blampignon, éditeur de Massillon, rend à chacun les honneurs qui lui sont dus :

Tandis que Bossuet a la chaleur ardente, les radieuses splendeurs ou les magnifiques tempêtes de l'été, et que Bourdaloue est chargé des savoureuses et utiles productions de l'automne, Massillon, venu pourtant le dernier, a toute la fleur et les suaves parfums du mois de mai. Quelle triomphante réunion que ces trois noms ! Que saurait-on lui opposer dans aucune nation, à moins de remonter à l'âge d'or du christianisme et aux siècles des Pères² ?

Même s'il tente de caractériser les styles différents de Bossuet, Bourdaloue et Massillon, l'abbé Blampignon préfère unir leurs trois noms dans un seul et même éloge plutôt que de comparer leurs talents et d'en distinguer un. Ces trois prédicateurs partagent la même particularité : celle d'avoir excellé dans l'exercice de la chaire et d'être devenus les modèles des générations suivantes. Au XVII^e siècle, il n'existe nulle concurrence directe entre Bossuet, Bourdaloue et Massillon³. Comme le souligne Sainte-Beuve dans son étude sur Massillon, ils n'ont pas prêché à la même époque, mais se sont plutôt succédé à la chaire :

Quand Massillon parut, Bourdaloue terminait sa carrière ; Bossuet, comme auteur de *Sermons*, avait clos la sienne au moment même où Bourdaloue

¹ Augustin-jean Hurel rapporte que Louis XIV consultait chaque année la liste entière des prédicateurs et désignait lui-même celui qui devait prêcher à la cour, in *op. cit.*, t. I, p. LIV-LV.

² L'abbé Blampignon, « Préface », in *Œuvres de Massillon, op. cit.*, t. I, p. VI.

³ Elfrieda Dubois, dans sa communication « Bourdaloue successeur et rival de Bossuet », in *Bossuet. La Prédication au XVII^e siècle, Actes du colloque tenu à Dijon les 2, 3 et 4 décembre 1977*, éd. T. Goyet et J.-P. Collinet, Clermont-Ferrand, Les Amis de Bossuet, 1980, déclare que dans son œuvre, Bourdaloue « semble avoir éclipsé son rival Bossuet », sans pour autant apporter d'éléments convaincants en faveur de cette thèse. Jacques Truchet discute d'ailleurs le bien-fondé de cette supposée « rivalité ».

commençait⁴. Ainsi ces grandes lumières n'eurent point à se combattre ni à s'éclipser l'une l'autre, elles se succédèrent paisiblement et largement comme une suite de riches saisons ou comme les heures d'une journée splendide⁵.

Sainte-Beuve rapporte pour preuve une parole que Bourdaloue aurait prononcée après avoir assisté à un sermon de Massillon : « *illum oportet crescere, me autem minui...* À lui désormais de grandir et de croître, à moi de m'effacer et de décliner⁶ ! » Il va sans dire que les historiens du XIX^e siècle aiment à propager l'image idéalisée d'un trio de prédicateurs exemplaires qu'ils présentent comme les meilleurs de leur siècle. Le parti pris des auteurs que nous citons a cet intérêt de renseigner sur la légende qui, déjà de leur vivant, se construisait autour de ces prédicateurs.

Bossuet est ainsi unanimement considéré comme « le véritable créateur et le plus parfait modèle de l'éloquence de la chaire⁷ », notamment parce qu'il rompt avec la manière de prêcher plus triviale et plus burlesque du siècle précédent et qu'il engage de profonds changements à l'origine de l'éloquence dite « classique ». Mais si, de l'avis de tous, Bossuet ouvre une nouvelle voie à l'éloquence sacrée, Bourdaloue et Massillon la perfectionnent et en reçoivent tout autant d'éloges. Le cardinal Maury, bossuétiste convaincu et premier éditeur de ses sermons, se trouve même obligé de défendre les sermons de Bossuet contre les critiques de ses contemporains qui leur préfèrent ceux de Bourdaloue et de Massillon :

On pense communément que Massillon et Bourdaloue ont posé les limites de l'art si difficile de la chaire, et que, s'étant emparés des grands mouvements et des plus riches de l'art oratoire, ils n'ont plus laissé à leurs successeurs que la gloire assez médiocre de glaner à leur suite, ou de saisir dans les passions des hommes quelques nouvelles nuances. J'avais toujours soupçonné que cette erreur ne se serait point accréditée, si l'on avait pu lire les sermons de Bossuet, et je ne m'étais pas trompé. Admirons les productions du génie, mais n'ayons pas la témérité de lui assigner des bornes⁸.

La conviction du cardinal Maury ne dissipe pas pour autant l'opinion commune concernant les sermons de Bossuet et qui est rapportée, entre autres, par Jean-François de La Harpe : « les sermons mêmes de Bossuet [...] ne répondent pas à la célébrité qu'ils ont acquise dans

⁴ Augustin-Jean Hurel est du même avis : « Le 25 décembre de l'année 1669, Bossuet se faisait entendre pour la dernière fois en qualité de stationnaire à la cour, et ce jour-là même, pour la première fois, apparaissait Bourdaloue dans les chaires de Paris », t. I, Livre III, p. 3.

⁵ Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, Paris, Garnier, 1857-1870, 3^{ème} éd., t. IX, p. 6.

⁶ *Ibid.*, t. IX, p. 299.

⁷ Jean-Sifrein Maury, *Essai sur l'éloquence de la chaire*, Paris, Lefèvre, 1845, p. 51. Peu d'historiens modernes de la littérature reviennent sur ce titre honorifique attribué à Bossuet.

⁸ Jean-Sifrein Maury, *Sermons choisis de Bossuet*, Paris, Firmin Didot Frères, 1845, p. 14.

l'oraison funèbre⁹ ». Ce sont les oraisons funèbres qui ont acquis à Bossuet une renommée éternelle. Fervent admirateur, il ajoute :

Quatre discours, qui sont quatre chefs-d'œuvre d'une éloquence qui ne pouvait pas avoir de modèles dans l'Antiquité, et que personne n'a depuis égalée, les oraisons funèbres de la reine d'Angleterre, de Madame, du grand Condé, et de la princesse palatine, surtout les trois premières ont placé Bossuet à la tête de tous les orateurs français, non pas, comme on voit par le nombre, mais par la supériorité des compositions¹⁰.

Or, selon le cardinal Maury, c'est pourtant dans le genre du sermon que Bossuet s'est tout d'abord distingué¹¹ :

Ce fut uniquement à ses succès dans la chaire qu'il dut son élévation. Les deux reines Anne et Marie-Thérèse d'Autriche venaient l'entendre dans toutes les églises de Paris, où il prêchait des stations, des vêtures religieuses, ou des panégyriques. Nous trouvons dans plusieurs de ses péroraisons les compliments toujours apostoliques et souvent éloquentes qu'il adressait en même temps à ces deux princesses¹².

Est-ce que ce sont alors uniquement les oraisons funèbres qui ont sauvé le grand Bossuet de l'oubli, quand le genre moins brillant du sermon n'a pu assurer à Bourdaloue et Massillon la même place dans le patrimoine littéraire ? On peut supposer que les autres qualités de Bossuet – ses hautes responsabilités politiques et religieuses, sa redoutable plume de controversiste, ses nombreux ouvrages théologiques – ont largement contribué à ce que son nom soit définitivement inscrit dans l'histoire du XVII^e siècle. Quelques éléments biographiques suffisent à rappeler le destin exceptionnel de ce personnage incontournable de l'âge classique.

Bossuet naît le 27 septembre 1627 à Metz dans une famille de magistrats¹³. Son père occupe de hautes fonctions au parlement et son frère aîné suit l'exemple paternel en devenant maître des requêtes, puis intendant de la ville de Soissons. Son oncle, Claude Bossuet, fréquente assidûment la cour du duc d'Enghien, futur Grand Condé, et y emmène souvent son neveu, le jeune Jacques-Bénigne Bossuet. Le Grand Condé s'attache à la famille Bossuet dont il devient le protecteur. Le jeune Bossuet, d'une intelligence précoce, embrasse très tôt la vie religieuse : il reçoit la tonsure en 1635 à l'âge de huit ans et reçoit un canonicat cinq ans plus

⁹ Jean-François de La Harpe, *Cours de littérature ancienne et moderne*, Paris, Delafoi, 1825, t. VII, p. 120.

¹⁰ *Ibid.*, t. VII, p. 130.

¹¹ Augustin-Jean Hurel ne partage pas cet avis ; il évoque l' « insuccès » ou encore « le peu de succès relatif de Bossuet comme prédicateur », *op. cit.*, t. I, Livre III, p. 4.

¹² Jean-Sifrein Maury, *Sermons choisis de Bossuet*, *op. cit.*, p. 8.

¹³ Nous renvoyons à l'ouvrage d'Aimé Richardt, *Bossuet. Conscience de l'Église de France*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2014, p.10 et suiv., pour une présentation plus détaillée des fonctions politiques assumées par les ascendants de Bossuet.

tard. Après un parcours remarqué au collège jésuite de Metz¹⁴, Bossuet apprend la philosophie à Paris sous la direction de Nicolas Cornet¹⁵. En 1643, il est choisi par ses professeurs pour soutenir une thèse devant M. Cospéan, évêque de Lisieux. Bossuet fait honneur au collège de Navarre en dévoilant de prometteuses qualités d'orateur et, à l'issue de cet exercice, il commence à se faire connaître à Paris¹⁶. Jean Levesque de Burigny, auteur d'une *Vie de Bossuet*, raconte l'anecdote suivante au sujet du talent naissant du jeune abbé :

Bientôt après on parla de lui dans Paris, comme d'un prodige. Il en fut question à l'Hôtel de Rambouillet, ce célèbre rendez-vous de presque tous les gens d'esprit de ce temps-là. Le marquis de Montausier offrit à la marquise de Rambouillet de lui faire faire connaissance avec ce jeune abbé, en qui il vantait un talent très singulier. Il assurait qu'en l'enfermant dans une chambre sans lui donner de livres, et en lui marquant tel sujet de sermon que l'on voudrait, il en ferait un sur-le-champ qu'il réciterait, et dont on serait content. La marquise de Rambouillet eut de la peine à croire une chose si extraordinaire : elle souhaita d'en avoir la preuve. Le jeune abbé fut amené à l'Hôtel de Rambouillet. En quelques heures de temps, il fit le sermon sur le sujet qui lui avait été prescrit, et il le prononça ensuite en présence d'une grande assemblée, qui avait été convoquée pour être témoin d'une merveille si extraordinaire. Le célèbre Voiture qui était un des auditeurs, dit à cette occasion : qu'il n'avait jamais ouï prêcher ni si tôt ni si tard. Il était onze heures du soir, lorsque le jeune Bossuet faisait ce sermon singulier¹⁷.

En 1648, Bossuet soutient sa thèse de bachelier qui reçoit un excellent accueil. Il la dédie au grand Condé, venu assister à la soutenance en compagnie de toute une cour. Il quitte alors Paris pour continuer ses études à Metz où il devient rapidement sous-diacre, diacre, puis archidiacre. En 1652, il reçoit le bonnet de docteur et il est ordonné prêtre durant le carême de la même année. Commence alors une période féconde de prédication durant laquelle Bossuet élabore patiemment l'éloquence qui l'a rendu si célèbre par la suite¹⁸.

¹⁴ La plupart des documents biographiques consultés insistent sur la nature laborieuse de Bossuet. Jean Levesque de Burigny, *Vie de Bossuet. Évêque de Meaux*, Bruxelles, Paris, 1761, rapporte à ce sujet l'anecdote suivante : « dès l'âge le plus tendre il était si laborieux, qu'il ne perdait jamais aucun moment, et que ses camarades par une allusion digne de leur âge l'appelaient *Bos suetus aratro* », p. 5.

¹⁵ Bossuet garde sa vie durant une grande admiration pour son ancien professeur dont il prononce l'oraison funèbre le 17 juin 1663.

¹⁶ Pour une présentation plus détaillée des années de formation de Bossuet, nous renvoyons à l'article de Jean-Louis Quantin, « La carrière de Bossuet », in G. Ferreyrolles, B. Guion, J.-L. Quantin et E. Bury, *Bossuet*, Paris, PUPS, 2008, p. 27-54.

¹⁷ Jean Levesque de Burigny, *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁸ Jean-Pierre Landry, « Le Panégyrique de saint Bernard », in *Bossuet à Metz (1652-1659). Les années de formation et leurs prolongements. Actes du colloque de Metz (21-22 mai 2004)*, Berne, Peter Lang, 2005, p. 63-75, voit ainsi dans le *Panégyrique de saint Bernard*, prêché à Metz le 20 août 1653 « l'acte de naissance d'un grand prédicateur », p. 64.

De retour à Paris en 1660, Bossuet prêche le carême dans l'église des Minimes de la place Royale. « C'était un concours prodigieux pour l'entendre », raconte Jean Levesque de Burigny, « les panégyriques qu'il y fit de saint François de Paul et de sainte Thérèse eurent un éclat étonnant¹⁹ ». Ce premier succès est tel que la reine Anne d'Autriche, à qui l'on avait parlé « très avantageusement du prédicateur²⁰ », vient entendre le panégyrique de saint Joseph, puis, en compagnie de la reine Marie-Thérèse, le sermon de vêtue de Mademoiselle de Bouillon en septembre 1660 aux grandes Carmélites. Les reines en sont tellement satisfaites qu'en 1662 Bossuet est demandé pour prêcher le carême devant le roi dans la chapelle du Louvre. Bossuet triomphe et Louis XIV, après l'avoir entendu prêcher, écrit personnellement à son père « pour le féliciter de l'honneur que ce fils, déjà célèbre, ferait un jour à la France et à son siècle²¹ ». S'ensuivent alors de nombreuses stations devant la cour : le carême à l'abbaye du Val-de-Grâce en 1663 (en présence de la reine), le carême à Saint-Thomas-du-Louvre en 1665, l'avent au Louvre en 1665 (en présence du roi), le carême à Saint-Germain-en-Laye en 1666 (en présence du roi), l'avent à Saint-Thomas-du-Louvre en 1668, l'avent à Saint-Germain-en-Laye en 1669 (en présence du roi).

Sa désignation à l'évêché de Condom le 21 septembre 1670 marque la fin de sa carrière de prédicateur. Absorbé par les affaires de son diocèse, il s'éloigne de la chaire et ne prêche plus de station à la cour. La même année, il devient précepteur du Dauphin et compose pour son jeune élève deux de ses ouvrages majeurs : le *Discours sur l'Histoire universelle* (publié en 1681) et le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* (édition posthume de 1741). Si l'histoire littéraire a surtout retenu l'orateur qu'était Bossuet, Jean-Louis Quantin rappelle que « ce fut d'abord en qualité de précepteur du dauphin que l'évêque de Condom fut élu à l'Académie française, à la fin du mois de mai 1671²² ». Nommé évêque de Meaux en 1681, il se consacre jusqu'à sa mort aux controverses théologiques qui ont tant fait couler d'encre au XVII^e siècle : l'*Histoire des variations des Églises protestantes* (1688) et sa *Défense* (1691), *Défense de la Tradition des Saints-Pères* (1693), les *Maximes et Réflexions sur la Comédie* (1694). Malgré ces nombreux travaux, il est rappelé à la chaire pour l'oraison funèbre de la reine Henriette de France le 16 novembre 1669, puis pour celle de sa fille, Henriette d'Angleterre, le 21 août 1670 à la basilique de Saint-Denis. On fait encore appel à lui pour l'oraison funèbre de la reine Marie-Thérèse d'Autriche le 1^{er} septembre 1683, et celle de la

¹⁹ Jean Levesque de Burigny, *op. cit.*, p. 55-56.

²⁰ *Ibid.*, p. 57.

²¹ Jean-Sifrein Maury, *Sermons choisis de Bossuet*, *op. cit.*, p. 4.

²² Jean-Louis Quantin, « La carrière de Bossuet », in *Bossuet*, *op. cit.*, p. 42.

princesse palatine le 9 août 1685, preuve s'il en faut qu'il reste l'un des prédicateurs favoris de la cour après plus d'une décennie de silence.

La vie de Bourdaloue ne ressemble en rien à la destinée éclatante de Bossuet. Contrairement à ce dernier et à Massillon, Bourdaloue n'a jamais occupé de prestigieuses fonctions religieuses. Il est resté, sa vie durant, simple prêtre et il a voué son existence entière au ministère saint de la prédication. Sainte-Beuve dit de lui :

Bourdaloue a, entre autres choses, cela d'admirable qu'il n'a point et ne peut avoir de biographie. Qu'a-t-il fait durant sa vie ? Il a prêché la parole sainte, il a été l'homme du verbe évangélique²³.

Force est de constater que les informations biographiques dont nous disposons sont peu nombreuses²⁴ et nous permettent à peine d'imaginer ce qu'a pu être la vie de Bourdaloue, un des plus célèbres et des plus méconnus prédicateurs de la cour de Louis XIV.

Louis Bourdaloue est né à Bourges à la fin du mois d'août 1632 dans une famille de noblesse récente, acquise en 1613 ou 1614 grâce aux fonctions d'échevin d'un aïeul²⁵. Il est le premier enfant et l'unique fils d'Eugène Bourdaloue, avocat au parlement de Bourges, qui place en lui toutes ses espérances. En 1640, le jeune Bourdaloue entre au collège des Jésuites de Bourges, y fait de brillantes études et soutient une thèse de droit et de physique en 1647. En dépit de l'ambition paternelle, Louis Bourdaloue est irrésistiblement attiré vers l'état ecclésiastique dès l'adolescence. À ce sujet, la comtesse de Pringy, à qui l'on doit une courte biographie, raconte la seule aventure connue qui a émaillé la vie de Bourdaloue :

Il conçut dans ce moment [de l'adolescence] le dessein d'être à Dieu sans réserve et sans partage ; il se sentit pressé par une salutaire impatience de le chercher dans la retraite ; il en examina toutes les obligations, et les embrassa dans cet âge rebelle à la raison, avec autant de goût qu'on en a d'ordinaire pour les plaisirs du monde ; il se déroba à sa famille pour se jeter dans la maison de saint Ignace. Il vint à Paris, sans l'aveu de ses parents. Son père ne fut pas plus tôt instruit de sa retraite, qu'il vint en poste au noviciat, et ramena son fils à Bourges ; mais il ne l'eut pas trois mois avec lui, que, pénétré de la solidité de sa vocation, il se reprocha sa vivacité ; et quoiqu'il

²³ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 262.

²⁴ Ces informations sont toutefois si succinctes que Henri Chérot intitule l'un des rares ouvrages consacrés à Bourdaloue au XX^e siècle, *Bourdaloue inconnu*.

²⁵ Éric de Moulins-Beaufort, « Louis Bourdaloue (1632-1704) : sa vie, son œuvre », in *Résurrection : L'éloquence sacrée*, n°105-106 (déc. 2004-mars 2005).

Disponible sur : <http://www.revue-resurrection.org/-No105-106-L-eloquence-sacree->

n'eût que lui de garçon, il revint à Paris le ramener au noviciat, en protestant qu'il était ravi de le voir dans un ordre où il aurait voulu être lui-même²⁶.

Une fois ses études terminées, Bourdaloue enseigne la théologie, la philosophie et la rhétorique. Ses vastes connaissances et ses compétences pédagogiques sont telles qu'

on lui confia l'éducation de feu M. de Louvois²⁷ ; il s'en acquitta si dignement et si prudemment, qu'il y aurait eu de l'imprudence de l'en ôter, si le merveilleux de ses talents n'avait obligé de le mettre dans les premières fonctions de l'apostolat²⁸.

Le talent oratoire de Bourdaloue incite ses supérieurs à le destiner à l'exercice difficile de la prédication. Comme Bossuet, le jeune Bourdaloue, devenu prêtre en 1665, commence sa carrière de prédicateur en province. Il prêche d'abord dans la ville d'Eu, « où feu Mademoiselle qui était d'un esprit si pénétrant et si délicat connut tout son mérite²⁹ », puis à Amiens, à Rennes et à Rouen³⁰ avant de revenir à Paris.

Arrivé à Paris en 1669, Bourdaloue remporte immédiatement un vif succès³¹ : « son coup d'essai fut un chef-d'œuvre », rapporte la comtesse de Pringy. Le père Bretonneau, premier éditeur de ses sermons, abonde en son sens :

À peine eut-il paru dans l'église de la maison professe des Jésuites que de tout Paris et de la cour même, une foule prodigieuse d'auditeurs y accourut. Une réputation si prompte est quelquefois sujette à dégénérer : celle du P. Bourdaloue crût toujours d'un sermon à l'autre ; et plus on l'entendit, plus on eut de goût pour l'entendre³².

Sa réputation de brillant prédicateur parvient rapidement aux oreilles du roi qui veut l'entendre pour l'avent 1670. Durant le règne de Louis XIV, il est l'un des prédicateurs les plus demandés pour prêcher à la cour, où il effectue douze stations³³ entre 1670 et 1697.

²⁶ *Vie de Bourdaloue par la comtesse de Pringy*, in *Œuvres complètes de Bourdaloue*, *op. cit.*, t. I, p. XIII.

²⁷ François Michel Le Tellier, marquis de Louvois (1641-1691), mènera une brillante carrière politique jusqu'à devenir ministre d'État en 1672.

²⁸ Comtesse de Pringy, *Vie de Bourdaloue*, in *op. cit.*, t. I, p. XXIV.

²⁹ *Ibid.*, t. I, p. XXIV.

³⁰ Henri Chérot, *Bourdaloue inconnu*, Genève, Sltakine Reprints, 1971, rapporte que Bourdaloue figure comme « confesseur à l'église du collège de Rouen » en 1668, p. 6.

³¹ Augustin-Jean Hurel écrit à ce propos : « dès le début de sa prédication à la cour, le célèbre jésuite s'empare en quelque sorte et des plumes et des conversations de tout ce monde aristocratique. Les salons retentissent de sa louange et les courriers la colportent de châteaux en châteaux. », *op. cit.*, t. I, p. 4.

³² « Préface du P. Bretonneau », in *op. cit.*, p. XXVII.

³³ Jean-Pierre Landry, « Bourdaloue dans la prédication du XVII^e siècle », in *Résurrection : L'éloquence sacrée*, *op. cit.*, écrit : « La consécration suprême était évidemment d'être appelé à prêcher à la Cour, pour un avent ou un carême. Le palmarès de ces invitations est surprenant et instructif : Gaillard fut le plus demandé (14 stations) devant Bourdaloue (12), Mascaron (10), La Rue (8), Le Boux (5), Dom Cosme et Bossuet (4)... Cela

Les éditeurs de Bourdaloue peinent à établir une chronologie précise de ses sermons qu'ils regroupent souvent par station – sermons de l'avent, sermons de carême, ou dominicales – sans parvenir à les dater précisément. Cette difficulté s'explique en partie par le fait que Bourdaloue a souvent prêché plusieurs fois les mêmes sermons, plus ou moins modifiés, d'une station à l'autre. C'est une pratique courante dans la prédication classique et le public de Bourdaloue ne lui en tient pas rigueur. Au contraire, une célèbre anecdote rapporte que « Louis XIV avait manifesté le désir de l'entendre tous les deux ans, *aimant mieux*, disait-il, *ses redites que les choses nouvelles d'un autre*³⁴. »

Le père Bourdaloue a toute la confiance de Louis XIV qui lui accorde en 1679 le titre de prédicateur ordinaire du roi. C'est encore à lui qu'il confie la délicate mission de prêcher le carême pour les nouveaux convertis de Montpellier en 1686, après la révocation de l'Édit de Nantes. En 1696, sentant ses forces décliner, Bourdaloue adresse une lettre à son supérieur dans laquelle il demande l'autorisation de se retirer dans une des maisons de l'ordre pour y passer ses dernières années et se préparer à la mort. On n'accède pas à sa demande et, l'année suivante, alors âgé de 65 ans, Bourdaloue prêche à la cour le jour de Noël. En 1700, Bourdaloue réitère sa demande qu'il adresse cette fois au père Général :

Il y a cinquante-deux ans que je vis dans la Compagnie, non pour moi, mais pour les autres ; du moins plus pour les autres que pour moi. Mille affaires me détournent, et m'empêchent de travailler, autant que je le voudrais, à ma perfection, qui néanmoins est la seule chose nécessaire... J'ai achevé ma course ; et plutôt à Dieu que je pusse ajouter : j'ai été fidèle !... Oubliant les choses du monde, je repasserai devant Dieu toutes les années de ma vie, dans l'amertume de mon âme. Voilà le sujet de tous mes vœux³⁵.

Cette fois encore, on ne lui accorde pas cette retraite qu'il appelle de ses vœux. Le père Bourdaloue poursuit ses activités de prédicateur jusqu'à sa mort en 1704.

Jean-Baptiste Massillon naît à Hyères le 24 juin 1663³⁶ dans une famille de la petite bourgeoisie provençale. Il entre dans la congrégation de l'Oratoire³⁷ à Aix-en-Provence le 10

permet de rectifier une opinion assez répandue, qui fait de Bossuet le grand prédicateur du XVII^e siècle. », non paginé.

³⁴ « Notice sur Bourdaloue », in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. III.

³⁵ Éric de Moulins-Beaufort, *op. cit.*, non paginé.

³⁶ Nous reprenons les informations biographiques d'Aimé Richardt, *Massillon (1163-1742)*, Tournai, Belgique, In Fine, 2001, p.259 et suiv.

³⁷ Pour une présentation plus détaillée de la formation oratorienne de Massillon, nous renvoyons à l'article du père Benoît Moradei, « Massillon oratorien et la présence de l'Oratoire en France et à Hyères », in *Massillon. Colloque organisé à l'occasion du 350^{ème} anniversaire de sa naissance, Hyères, 14 novembre 2013*, Hyères, Société Hyéroise d'Histoire et d'Archéologie (SHHA), 2014, p. 40 et suiv.

octobre 1681 à l'âge de 18 ans. Jusqu'en 1684, il suit des études de théologie à Arles sous la direction du futur évêque de Castres. Dès 1688, Massillon occupe la chaire de rhétorique au collège de Montbrison. Ordonné prêtre en 1691, à l'âge de 28 ans, il demeure six ans au séminaire de Vienne, où il enseigne la philosophie, puis la théologie. Ses supérieurs le destinent très tôt au ministère de la chaire, mais ce difficile emploi rebute le jeune Massillon qui écrit le 17 août 1689 au père de Sainte-Marthe, alors père Général de l'Oratoire :

Je considère que je ne suis dans la congrégation que pour être utile ; et comme mon talent et mon inclination m'éloignent de la chaire, j'ai cru qu'une philosophie ou une théologie me conviendraient mieux³⁸.

Ses supérieurs ne partagent pas ses inquiétudes et Massillon est choisi pour prononcer les oraisons funèbres de deux grands prélats : M. de Villeroy, archevêque de Lyon et M. de Villars, archevêque de Vienne³⁹. Ces deux oraisons lui acquièrent une réputation telle que le jeune Massillon s'en effraie et décide de se retirer dans l'abbaye de Septfonds. Dans son *Éloge de Massillon*, D'Alembert profite de cette anecdote pour souligner la grande humilité de Massillon :

L'humble orateur, effrayé de sa réputation naissante, et craignant, comme il le disait, *le démon de l'orgueil*, résolut de lui échapper pour toujours, en se vouant à la retraite la plus profonde, et même la plus austère⁴⁰.

Sa retraite est cependant de courte durée. Le jour où l'abbé de Septfonds reçoit une lettre du cardinal de Noailles, il demande à Massillon de rédiger la réponse. Le cardinal, étonné de recevoir une lettre si bien écrite, en demande le nom de l'auteur et exige alors que le jeune Massillon sorte de sa retraite. Massillon rejoint donc la congrégation et poursuit sa formation en vue de devenir ministre de la chaire, conformément aux prescriptions de ses supérieurs.

En 1698, il prêche avec succès le carême à Montpellier et, l'année suivante, c'est à Paris qu'il prêche le carême dans l'église de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré. La foule se presse pour venir l'entendre. D'Alembert raconte les premiers succès parisiens du jeune Massillon :

Ses premiers sermons produisirent l'effet que ses supérieurs et le cardinal de Noailles avaient prévu. À peine commença-t-il à se montrer dans les églises de Paris, qu'il effaça presque tous ceux qui brillaient alors dans cette

³⁸ *Vie de Massillon par le P. Bougerel, de l'Oratoire, in Œuvres complètes de Massillon, op. cit., t. I, p. XV.*

³⁹ Dans son *Éloge de Massillon*, D'Alembert écrit : « Déjà il avait prononcé, par pure obéissance, étant encore en province, les oraisons funèbres de M. de Villeroy, archevêque de Lyon, et de M. de Villars, archevêque de Vienne : ces deux discours, qui n'étaient à la vérité que le coup d'essai d'un jeune homme, mais d'un jeune homme qui annonçait déjà ce qu'il fut depuis, eurent le plus brillant succès. », in *ibid.*, t. I, p. VIII.

⁴⁰ *Ibid.*, t. I, p. VIII. D'Alembert donne une seconde anecdote similaire. À un confrère qui le félicite sur le succès de ses sermons, Massillon répond : « *Le diable [...] me l'a déjà dit plus éloquemment que vous.* », p. IX.

carrière. Il avait déclaré qu'*il ne prêcherait pas comme eux*, non par un sentiment présomptueux de sa supériorité, mais par l'idée, aussi juste que réfléchie, qu'il s'était faite de l'éloquence chrétienne⁴¹.

Massillon se démarque de ses confrères et remporte tous les suffrages. Le roi le demande et il prêche plusieurs stations à la cour avec un succès toujours grandissant : l'avent de 1699 à Versailles, le carême de 1701, puis celui de 1704. Le père Bougerel rapporte plusieurs paroles de Louis XIV qui attestent la sévérité et la probité de Massillon, ainsi que la faveur dont il jouissait auprès du roi. Après avoir écouté les sermons de l'avent, Louis XIV lui avoue :

Mon père, j'ai entendu plusieurs grands orateurs dans ma chapelle, j'en ai été fort content ; pour vous, toutes les fois que je vous entends, je suis très mécontent de moi-même⁴².

En 1704, il lui déclare encore : « Je veux, mon père, vous entendre désormais de deux ans en deux ans⁴³ ». Quoique ce désir de Louis XIV ne se réalise pas, Massillon continue de prêcher régulièrement devant la cour.

Massillon prêche encore les oraisons funèbres de plusieurs membres de la famille royale – généralement considérées comme étant inférieures à ses sermons par les spécialistes de l'éloquence des siècles suivants. En 1704, il prononce ainsi l'oraison funèbre du prince de Conti⁴⁴, deux ans plus tard, celle de Monseigneur, premier Dauphin, et en 1715, l'honneur lui revient de prononcer l'oraison funèbre de Louis XIV. Massillon est très apprécié des plus grands seigneurs du royaume : le duc de Lorraine le demande pour prêcher le carême à sa cour, Madame la Duchesse d'Orléans, la mère du Régent, l'appelle son « bon ami » et le Régent le récompense bientôt en le nommant à l'évêché de Clermont en 1717. Cette nomination ne marque pas la fin de sa carrière de prédicateur de cour. Au contraire, le Régent lui demande de prêcher le carême de 1718 devant le jeune Louis XV, âgé de neuf ans. Cette station, appelée *Petit Carême* en raison de la forme et du fond des sermons que Massillon a adaptés à l'intelligence d'un jeune enfant et futur monarque, est son œuvre la plus connue. Souvent comparé au *Télémaque* de Fénelon, le *Petit Carême* s'intéresse à la condition des Grands, à leurs devoirs et à leurs responsabilités, et à leurs vices et à leurs vertus. Il forme un petit traité d'éducation morale à l'usage du Prince. Le *Petit Carême*

⁴¹ *Ibid.*, t. I, p. VIII.

⁴² *Vie de Massillon par le P. Bougerel*, in *ibid.*, t. I, p. XVI.

⁴³ *Ibid.*, t. I, p. XVII.

⁴⁴ Le père Bougerel précise à ce propos : « C'est l'unique de ces sortes de pièces qu'il ait données lui-même au public. Elle parut en 1709, in-4°. Elle fut extrêmement applaudie quand il la prononça à Saint-André-des-Arts, et fut ensuite vivement critiquée. », *ibid.*, t. I, p. XVII.

connaît un grand succès au XVIII^e siècle ; il est par exemple l'une des lectures favorites de Voltaire qui en fait l'éloge dans une lettre à d'Argental :

Les sermons du père Massillon [...] sont un des plus agréables ouvrages que nous ayons dans notre langue. J'aime à me faire lire à table ; les Anciens en usaient ainsi, et je suis très ancien. Je suis d'ailleurs un adorateur très-zélé de la Divinité ; j'ai toujours été opposé à l'athéisme ; j'aime les livres qui exhortent à la vertu, depuis Confucius jusqu'à Massillon ; et sur cela on n'a rien à me dire qu'à m'imiter⁴⁵.

Le *Petit Carême* est la pierre de touche de l'œuvre de Massillon qui, en plus d'être un grand orateur, est également un excellent écrivain aux yeux de ses contemporains. Ses sermons se soutiennent aussi bien lorsqu'ils sont imprimés⁴⁶ que lorsqu'ils retentissent du haut de la chaire. Ainsi, le 21 février 1719, il est reçu à l'Académie française à la place de l'abbé de Louvois. Dans sa *Réponse au Discours de réception de Jean-Baptiste Massillon*, Claude Fleury fait un éloge appuyé du *Petit Carême* :

Vous avez montré que vous connaissez toutes les parties de l'orateur chrétien ; la pureté de la doctrine, la solidité des pensées, la force et la noblesse des expressions, les grâces extérieures ; enfin, vous avez fait voir combien vous savez vous accommoder à votre auditoire, dans les sermons du carême dernier, composés exprès pour notre jeune Roi ; il semble que vous ayez voulu imiter le prophète qui, pour ressusciter le fils de la Sunamite, se rapetissa, pour ainsi dire, mettant sa bouche sur la bouche, ses yeux sur les yeux, ses mains sur les mains de l'enfant, et l'ayant ainsi réchauffé, le rendit à sa mère plein de vie ; de même vous avez su proportionner vos discours, et pour la matière et pour le style, à la capacité du jeune Prince, véritablement grande pour son âge ; vous avez su nourrir et augmenter ce feu divin qui commence à éclairer son esprit et à embraser son cœur, et qui nous donne de si grandes espérances de voir revivre en lui les lumières et les vertus que nous admirions dans le Prince son père, et que nous lui proposons continuellement pour modèle⁴⁷.

Cependant, Massillon ne siège jamais véritablement parmi les Immortels, son diocèse le réclame et il s'y rend dès 1721. L'évêque de Clermont ne revient qu'une seule fois à Paris, en 1722, pour prononcer l'oraison funèbre de Madame la Duchesse d'Orléans. Durant les vingt dernières années de sa vie, il se consacre à la gestion de son diocèse dont il visite toutes les provinces. Il se dévoue à l'instruction de ses ouailles et à l'assistance des pauvres. C'est un évêque aimé de ses sujets qui décède le 18 septembre 1742.

⁴⁵ Anecdote rapportée par Sainte-Beuve, in *Causeries du lundi, op. cit.*, t. IX, p. 32-33.

⁴⁶ Même si la première édition sérieuse des sermons de Massillon est publiée en 1745, des copies plus ou moins fidèles de ses discours circulent depuis longtemps. Massillon s'est d'ailleurs inscrit en faux contre une édition de 1705 (éd. Trévoux en 4 volumes) qui mêlait certains de ses sermons à ceux d'autres prédicateurs.

⁴⁷ Claude Fleury, *Réponse au discours de réception de Jean-Baptiste Massillon*. Disponible sur : <http://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-reception-de-jean-baptiste-massillon>.

PREMIÈRE PARTIE

AUX ORIGINES DU SCANDALE

Chercher les origines du scandale nous mène naturellement vers la Bible, car c'est avec l'histoire de la création de l'Homme qu'apparaît le scandale, élément constitutif de la vie humaine. Le scandale s'inscrit originellement dans la relation transcendante de l'Homme avec Dieu. C'est donc dans les Écritures que commence la quête du scandale. Mais rapidement, la réflexion sur le scandale sort du cadre biblique et envisage une multitude de domaines très différents qui ont néanmoins tous en partage l'étude de l'Homme. Le scandale nous fait ainsi aborder des rivages aussi divers que la théologie, la morale, la philosophie, le droit, la théorie politique, la sociologie.

Cette première partie de notre travail s'attache tout d'abord à circonscrire l'objet *scandale* dans son contexte primitif : le contexte religieux. Nous tenterons ainsi de faire émerger un début de définition de ce que signifie le mot *scandale* dans la langue religieuse, et de déterminer ce que ce concept englobe dans la pensée chrétienne. Pour ce faire, nous commençons par étudier les emplois et les significations bibliques du scandale, ce qui nous permet de poser les premiers jalons indispensables à notre travail. Puis, nous nous intéressons aux travaux de définition et de conceptualisation du scandale par les théologiens chrétiens dont l'influence a été la plus déterminante : les Pères de l'Église aux premiers temps du christianisme, puis saint Thomas d'Aquin au Moyen Âge, et Jean Calvin à l'aube de l'âge classique. Toutefois, nous sommes amenés dès cette première partie de notre travail à envisager un champ d'études contigu au domaine religieux et théologique, celui du droit canonique. Le fonctionnement du scandale dans le droit canonique montre en effet une application concrète de ce concept théologique aux contours flous.

CHAPITRE I

LES SCANDALES BIBLIQUES

À l'origine, le mot *scandale* provient de la langue biblique. Déjà polysémique dans l'Ancien Testament, le scandale s'applique à des situations très diverses et désigne des réalités très différentes. Ses différents emplois enrichissent continuellement un sémantisme mouvant capable d'intégrer aisément de nouvelles acceptions. Pour établir les principales significations bibliques, nous suivons le fil sémantique du *scandalum* à travers un relevé non exhaustif, mais représentatif d'occurrences empruntées à l'Ancien Testament et au Nouveau Testament. Nous verrons alors que pour comprendre la nature du scandale biblique, il faut le replacer au centre d'un réseau sémantique qui fait appel à d'autres notions religieuses fondamentales : la colère et l'indignation de Dieu.

Dans ce travail de définition, nous insistons particulièrement sur les acceptions néotestamentaires qui fondent en grande partie le sens du mot *scandale* dans la pensée religieuse classique, notamment à travers les expressions qui réfèrent au Christ : « pierre de scandale », « occasion de chute » ou « scandale de la croix ». En effet, les *Évangiles*, mais aussi les *Épîtres* de saint Paul proposent de nouveaux emplois du substantif *scandale* et du verbe *scandaliser* qui constituent la pierre angulaire de la théologie chrétienne classique. Ces occurrences nous invitent logiquement à considérer l'usage de ces deux termes dans la rhétorique religieuse des premiers prédicateurs et théologiens du christianisme : les Pères de l'Église. Les emplois de Tertullien, saint Augustin, saint Chrysostome ou saint Jérôme étendent le sémantisme de ces mots à des domaines qui ne sont plus exclusivement religieux, tout en construisant peu à peu un des dogmes fondamentaux du christianisme classique.

1. LES SCANDALES DE L'HOMME ET L'INDIGNATION DE DIEU

Dans la Bible, le scandale réfère au lien de l'Homme avec Dieu, plus précisément à tout ce qui peut malmenier cette relation réciproque entre la créature et son Créateur. Le scandale est inhérent à la vie humaine et le premier scandale de l'histoire de l'humanité n'est autre que le Pêché originel, la désobéissance d'Adam et Ève qui, malgré l'interdit divin, goûtent au fruit de l'arbre défendu pour posséder le Savoir et devenir ainsi l'égal de Dieu. Cette première transgression de la Loi divine par l'Homme est immédiatement punie par Dieu qui expulse les transgresseurs du Paradis et les condamne à vivre une vie de mortels sur terre. Le scandale s'inscrit dès lors dans une dialectique de transgression-punition-déchéance qui interroge sans cesse les enjeux les plus existentiels de la croyance religieuse : l'orgueil de l'homme face à la Loi de Dieu, la coexistence du destin et du libre arbitre, la concurrence de la Justice divine et de la justice humaine.

La Bible peut d'ailleurs être lue comme un récit des perpétuels scandales des hommes et des multiples châtiments divins. Si les scandales sont une fatalité de la vie terrestre, le Dieu biblique reste seul Maître et Dispensateur de Ses punitions qui ne répondent pas toujours à une logique causale accessible à l'entendement humain. Face à des scandales en apparence similaires, la punition divine peut aussi bien prendre la forme d'un châtiment effectif, que rester à l'état d'avertissement et de menace. Cependant, dans tous les cas, les scandales des hommes éveillent une réaction punitive de la part de Dieu. Dans le cadre de cette étude, nous nous intéressons en particulier à la colère et à l'indignation comme réponses de Dieu aux scandales.

Une étude sémantique du mot *scandalum*, même succincte, est nécessaire pour en établir les différentes acceptions et délimiter par la suite les contours de ce concept religieux essentiel. Nous travaillons essentiellement à partir de la *Vulgate* latine de saint Jérôme de Stridon¹, des traductions classiques du Nouveau Testament qui font autorité au XVII^e siècle (la traduction de Denis Amelotte de 1666-1670² et celle de Port-Royal publiée à Mons en 1667³) et de la traduction œcuménique moderne de 2013⁴.

¹ Saint Jérôme de Stridon, *Vulgate latine*. Disponible sur : <http://laportelatine.org/bibliotheque/vulgata/vulgata.php>.

² Denis Amelotte, *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, François Muguet, 1666.

³ *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Mons, Gaspard Migeot, 1667.

⁴ *La Bible*, traduction œcuménique, Italie, Les Éditions du Cerf, [2010] 2013.



1.1. *Scandalum* : les emplois bibliques

Au commencement de la chaîne sémantique du mot scandale, on trouve l'étymon hébreu *miksôl* qui signifie « obstacle », et plus généralement « tout ce qui fait trébucher⁵ ». Dans les traductions successives de la Bible, c'est d'abord le terme grec *scandalon* qui traduit le mot hébreu, puis son emprunt latin *scandalum*. Chaque traduction étoffe un peu plus les significations du signifié originel.

Ainsi, le grec *scandalon* désigne d'abord le trébuchet d'un piège, puis par extension le piège lui-même. Il désigne enfin plus généralement « toute chose exerçant une action négative ou perturbante sur une autre chose », comme un « dommage physique, moral, religieux, psychique⁶ », explique la philologue Pascale Hummel. L'étymon latin *scandalum* reprend les principales significations du mot grec. Il ne possède pas de sens unique et ses différentes acceptions s'inscrivent dans un réseau lexical qui reprend l'idée du piège. Pascale Hummel propose une définition suffisamment large pour englober la plupart des emplois bibliques du terme :

Le mot dénote tout ce qui (circonstance, événement, personne, objet, geste, action) est occasion de chute (active ou passive) pour l'homme dans la relation avec lui-même et les autres⁷.

La cause d'un *scandalum* peut être n'importe quel élément de la vie humaine : circonstance, événement, personne, objet, geste, action. Face à la multiplicité des référents, les différentes traductions tentent de rendre compte de toutes les nuances sémantiques du *scandalum*. Le sens du mot dépend donc avant tout des constructions syntaxiques dans lesquelles il est employé.

Dans l'Ancien Testament, les occurrences de *scandalum* sont le plus souvent traduites⁸ par « piège » ou « obstacle ». On trouve ainsi le sens de « piège » dans l'*Exode*, dans les *Proverbes* ou encore dans les *Psaumes* :

Dixerunt autem servi Pharaonis ad eum : « usquequo patiemur hoc scandalum ? Dimitte homines, ut sacrificent Domino Deo suo : nonne vides quod perierit Aegyptus ? » (Ex., 10, 7)

⁵ *Dictionnaire historique de la langue française* (dir. Alain Rey), Paris, Le Robert, 2006.

⁶ Pascale Hummel, *Trébuchets, Étude sur les notions de pierre de touche et de pierre de scandale*, Berne, Peter Lang, 2004, p. 42-43.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ La traduction proposée est celle de la TOB, les autres traductions citées à titre de comparaison sont toujours précisées.

Les serviteurs du Pharaon lui dirent : « Jusques à quand cet individu sera-t-il pour nous un piège ? Laisse partir les hommes pour qu'ils servent le SEIGNEUR, leur Dieu. Ne sais-tu pas encore que l'Égypte dépérit ? »

Noli esse amicus homini iracundo neque ambules cum viro furioso, / ne forte semitas ejus et sumas scandalum animae tuae. (Pr., 22, 24-25)

Ne te fais pas l'ami d'un homme irascible et ne va pas avec l'emporté, / pour ne pas t'habituer à son travers et ne pas laisser prendre ta vie au piège.

Et servierunt sculptilibus eorum, et factum est illis in scandalum. (Ps., 106 (105), 36)

Ils ont servi leurs idoles qui devinrent un piège pour eux.

Dès ces premières occurrences, on peut sentir les limites de la traduction de *scandalum* par le mot « piège ». Le piège désigne indifféremment le prophète Moïse, la colère ou l'idolâtrie. Dans les deux premiers cas, le piège est tendu, il est prêt à se refermer sur sa proie. Pharaon ne peut pas libérer les Hébreux sans perdre la face, ce qui est impossible pour le dieu qu'il croit être. Le conseil du Sage s'adresse à un homme qui ne fréquente pas encore d'amis colériques, il ne dit rien à l'homme pris dans les filets d'une amitié fatale. Et dans le cas des idolâtres, la chute est d'ores et déjà consommée, le châtement divin est inévitable. La traduction de *scandalum* par « piège » souligne le poids du destin d'une part, et l'imminence d'une punition divine d'autre part.

Aux côtés du piège, se dresse souvent « l'obstacle », second choix de traduction largement utilisé pour rendre le sens de certaines occurrences de *scandalum* :

Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum. (Ps., 119 (118), 165)

Grande est la paix de ceux qui aiment ta Loi : pour eux plus d'obstacle !

« Fili hominis, viri isti posuerunt idola sua in cordibus suis et scandalum iniquitatis suae statuerunt contra faciem suam ; numquid interrogatus respondebo eis ? » (Ez., 14, 3)

« Fils d'homme, ces hommes-là portent leurs idoles dans leur cœur ; ils mettent devant eux l'obstacle qui les fera pécher. Vais-je me laisser consulter par eux ? »

L'obstacle est différent du piège, c'est une épreuve spirituelle, une « entrave » ou un « empêchement⁹ », pour reprendre les traductions proposées par Pascale Hummel. Les obstacles désignent tout ce qui empêche le croyant d'accéder à la plénitude de la foi, tout ce que « les hommes opposent à la victoire de la vérité et du bien¹⁰ ». Mais contrairement au piège, l'obstacle peut être dépassé. Ainsi le psaume 119 (118) évoque la paix de ceux qui ont triomphé de l'obstacle grâce à la foi. Dans la seconde occurrence, les obstacles sont toutes les

⁹ Pascale Hummel, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

idoles (« *idola* ») qui séparent les hommes du prophète, c'est-à-dire toutes les fausses représentations, les fausses idées et les passions que les hommes adorent et qui s'opposent au message divin, mais dont ils peuvent encore se purifier. Les idoles de bois, « *sculptilibus* », du psaume 105 (106) prennent définitivement au piège de l'idolâtrie les hommes orgueilleux qui érigent leurs propres divinités. Les « *idola* » ne sont encore que des obstacles et il suffit aux hommes d'écouter Ézéchiél et de réformer leur cœur pour éviter le *scandalum*. Toutefois, l'obstacle peut devenir piège et faire chuter les croyants qui ignoreront volontairement l'avertissement prophétique. D'ailleurs dans cette occurrence l'obstacle est tel qu'Ézéchiél doute de l'efficacité de sa parole et c'est Dieu qui prend alors le relais face à ces demi-pécheurs à la foi chancelante :

« Parle donc » répond Dieu à Ézéchiél, « et dis-leur : Ainsi parle le Seigneur DIEU : À tout homme de la maison d'Israël qui porte ses idoles dans son cœur, qui met devant lui l'obstacle qui le fera pécher, et qui vient ensuite vers le prophète, c'est moi, le SEIGNEUR, qui répondrai. » (*Ez.*, 14, 4)

Si les hommes persistent à conserver des obstacles à la foi dans leur cœur, Dieu leur répondra et décrètera leur chute. Le choix du mot *obstacle* souligne le rôle du libre arbitre de l'homme qui peut, s'il le décide, éviter l'irréparable.

Ce n'est plus le cas lorsque *scandalum* est traduit par des syntagmes signifiant la chute effective de l'homme. Si dans les occurrences précédentes, le *scandalum* n'était encore qu'une possibilité de chute, les syntagmes suivants soulignent la nature active du scandale :

et erit in sanctuarium in lapidem offensionis et in petram scandali duabus domibus Israel in laqueum et in insidias habitantibus Jerusalem. Et offendent ex eis plurimi et cadent et conterentur et inretientur et capientur (*Es.*, 8, 14-15)

[Le Seigneur] sera un sanctuaire et une pierre que l'on heurte et un rocher où l'on trébuche pour les deux maisons d'Israël, un filet et un piège pour l'habitant de Jérusalem. Beaucoup y trébucheront, tomberont, se briseront, seront pris au piège et capturés.

La prédiction du prophète Ésaïe envisage trois possibilités à l'arrivée du Messie : il sera un « sanctuaire » que les élus reconnaîtront, « une pierre que l'on heurte » (« *lapidem offensionis* ») sur laquelle la foi de certains croyants vacillera ou « un rocher où l'on trébuche » (« *petram scandali* ») qui sera fatal aux pécheurs. Les premiers reconnaîtront la Vérité et seront sauvés, les seconds hésiteront et pourront triompher de l'épreuve ou y succomber, les derniers refuseront la Vérité et sombreront dans l'impiété. La « pierre de scandale » agit donc de manière active sur l'homme et peut le sauver aussi bien que le faire chuter. L'homme qui chutera est presque une victime de cette « pierre de scandale » placée

sur sa route et sur laquelle il est destiné à trébucher. L'emploi du futur prophétique renforce cette prédiction qui ne laisse aucune issue à ceux qu'elle cible.

Dans d'autres occurrences, le *scandalum* dépasse le cadre de l'épreuve individuelle pour se muer en châtement collectif envoyé par Dieu pour punir tout un peuple de croyants récalcitrants :

Israel vero sectans legem justitiae legem non pervenit. / Quare ? Quia non ex fide sed quasi ex operibus ; offenderunt in lapidem offensionis, / sicut scriptum est : « Ecce pono in Sion lapidem offensionis et petram scandali ; et, qui credit in eo, non confundetur. » (Rm., 9, 31-33)

Tandis qu'Israël, qui recherchait une loi pouvant procurer la justice, est passé à côté de la loi. / Pourquoi ? Parce que cette justice, ils ne l'attendaient pas de la foi, mais pensaient l'obtenir des œuvres. Ils ont buté contre la pierre d'achoppement, / selon qu'il est écrit : *Voici que je pose en Sion une pierre d'achoppement, un roc qui fait tomber ; mais celui qui croit en lui ne sera pas confondu.*

De même que dans l'occurrence précédente, la « *petram scandali* » fait chuter le croyant quand la « *lapidem offensionis* » éprouve seulement sa foi. Mais si les deux expressions renvoient au même événement : l'arrivée du Messie, c'est parce que la pierre d'achoppement devient ici pierre de scandale.

Dans l'Ancien Testament, le *scandalum* tient le milieu entre la prédestination et le libre arbitre. Certaines occurrences mettent en valeur la dimension fatale du scandale, d'autres mettent au contraire l'accent sur le choix laissé à l'homme de se soumettre à la Vérité ou de désobéir. Dans le Nouveau Testament, la prédestination semble moins pesante, et c'est la reconnaissance du libre arbitre de l'homme qui guide le choix de l'expression « occasion de chute », souvent utilisée pour traduire *scandalum* :

Et scandalizabantur in eo. Jesus autem dixit eis : « non est propheta sine honore nisi in patria sua et in domo sua. » / Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum. (Mt., 13, 57)

Et il était pour eux une occasion de chute. Jésus leur dit : « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie et dans sa maison. » / Et là, il ne fit pas beaucoup de miracles, parce qu'ils ne croyaient pas.

Dans les *Évangiles*, le *scandalum* se réfère, dans la grande majorité des occurrences, à Jésus Christ. S'il devient une « occasion de chute » aux habitants de Nazareth qui doutent que cet homme qu'ils connaissent soit le Messie tant attendu, Jésus Christ n'est pas pour autant la cause directe de leur chute. Il offre une opportunité de salut, mais les hommes choisissent l'occasion de chuter. Les traductions classiques ne font pas le choix de la nuance qu'apporte l'expression « occasion de chute ». Jésus est « un sujet de scandale » dans la traduction de

Port-Royal, et les habitants de Nazareth « se scandalisaient en lui » dans la traduction du père Amelotte. Qu'il soit un agent actif (« sujet de scandale ») ou passif (« ils se scandalisaient en lui »), Jésus Christ cause directement la chute des habitants de Nazareth.

Dans les *Évangiles*, la dimension d'épreuve spirituelle supplante celle de désobéissance à la Loi divine qui dominait dans l'Ancien Testament. La situation est différente, les prophètes juifs étaient envoyés aux païens idolâtres, Jésus Christ arrive au milieu de croyants monothéistes. Avec l'arrivée du Messie, l'enjeu du scandale réside dans la réaction des Juifs vis-à-vis de Jésus. Dieu reste en retrait, le scandale se joue désormais entre hommes. Soit les Juifs reconnaissent Jésus et accèdent au salut, soit ils se détournent de lui – ils s'en scandalisent – et se perdent dans l'erreur. Cette épreuve spirituelle dépasse la seule confrontation intime de la foi à la nouvelle Vérité. Elle se poursuit bien après la reconnaissance du Messie, puisque Jésus annonce à ses propres disciples les persécutions qu'ils subiront pour avoir accepté de le suivre. Le scandale change de temporalité, il n'est plus un piège ou un obstacle ponctuel, limité dans le temps, mais une épreuve qui dure tout le temps de la vie humaine. Cette nouvelle configuration du scandale explique les multiples instructions, mises en garde et menaces que Jésus adresse aux hommes :

Haec locutus sum vobis, ut non scandalizemini. / Absque synagogis facient vos ; sed venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo. (Jn., 16/1)

Je vous ai dit tout cela afin que vous ne succombiez pas à l'épreuve. / On vous exclura des synagogues. Bien plus, l'heure vient où celui qui vous fera périr croira présenter un sacrifice à Dieu.

La traduction de Port-Royal insistait déjà sur la dimension d'épreuve : « Je vous ai dit ces choses pour vous préserver des scandales, et des chutes ». Le doublon « scandale et chute », qui associe l'action et sa conséquence, montre bien l'insuffisance sémantique du seul mot français *scandale*. L'accent est mis sur la compassion de Jésus Christ qui tente d'inciter les hommes à faire le bon choix, sans pour autant pouvoir les y contraindre. Denis Amelotte préfère une nouvelle fois la forme verbale qui souligne davantage la responsabilité des hommes dans leur chute : « Je vous ai dit ces choses, afin que vous ne vous scandalisiez point. »

Dans l'*Évangile selon Matthieu*, on trouve encore la promesse suivante :

et beatus est, qui non fuerit scandalizatus in me. (Mt., 11/6)
et heureux celui qui ne tombera pas à cause de moi !

La traduction de Port-Royal utilise à nouveau le même syntagme redondant : « heureux celui qui ne prendra point de moi un sujet de scandale et de chute ! » Le père Amelotte, quant à lui, préfère le verbe : « heureux celui qui ne se scandalisera pas de moi. » Jésus Christ avertit suffisamment explicitement les hommes pour que leur décision soit éclairée et qu'ils choisissent en toute connaissance de cause la Vérité ou l'erreur. Le scandale, dans ces occurrences, semble aisément évitable, et pourtant, Jésus dit encore :

Tunc dicit illis Jesus : « Omnes vos scandalum patiemini in me in ista nocte. Scriptum est enim : « Percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis. » (Mt., 26/31)

Alors Jésus leur dit : « Cette nuit même, vous allez tous tomber à cause de moi. Il est écrit, en effet : Je frapperai le berger et les brebis du troupeau seront dispersées. » (TOB)

Alors Jésus leur dit : Je vous serai à tous cette nuit une occasion de scandale et de chute. (Port-Royal)

Alors Jésus leur dit : Vous serez tous scandalisés en moi cette nuit. (Amelotte)

L'expression « occasion de scandale et de chute » choisie par la traduction de Port-Royal est ici empreinte du même caractère de fatalité que les verbes d'action « tomber » et « se scandaliser » choisis respectivement par la traduction œcuménique moderne et par le père Amelotte. Le *scandalum* que prédit Jésus à ses disciples est en effet inévitable, il est prévu par Dieu et nécessaire à la suite de sa mission. Dans la théologie chrétienne, le Christ doit mourir sur la croix pour racheter les péchés des hommes et leur accorder enfin la Rédemption, condition nécessaire et indispensable à leur salut. Ce scandale doit racheter définitivement le scandale originel pour que les hommes retrouvent enfin le paradis. Et pourtant, ce scandale rédempteur garde sa nature ambivalente, car il provoque la vaine révolte de Pierre :

Prenant la parole, Pierre lui dit : « Même si tous tombent à cause de toi, moi je ne tomberai jamais. » Jésus lui dit : « En vérité, je te le déclare, cette nuit même, avant que le coq chante, tu m'auras renié trois fois. » (Mt., 26, 33-34)

Dès qu'il est arrêté par les soldats de Pilate, le fidèle Pierre jure par trois fois ne pas connaître Jésus le Galiléen. La prédiction du Christ s'accomplit, et ses disciples chutent. Mais ce scandale annoncé est exempt de punition, puisque Jésus dit encore : « Mais une fois ressuscité, je vous précéderai en Galilée. » Associé au Christ, le scandale prend une nouvelle signification que les exégètes chrétiens n'auront de cesse d'essayer d'expliquer. La nature scandaleuse du Christ est un des mystères fondateurs de la théologie chrétienne sur lequel nous aurons l'occasion de revenir dans la suite de notre travail.

1.2. Les réponses divines face aux scandales : *ira, furor, indignatio*

Les textes de l'Ancien Testament regorgent d'expressions qui cherchent à peindre la colère divine. Colère, fureur, courroux, irritation, emportement, mais aussi indignation, tout le champ lexical de l'irascibilité est employé pour traduire la violence de l'émotion divine. S'il est clair que la colère, la fureur et l'indignation de Dieu éclatent en réaction aux différents scandales des hommes, il est difficile d'établir un rapport de causalité évident entre la gravité du scandale et l'intensité de la réponse divine. Toutefois, lorsque l'on compare les occurrences des termes *ira, furor* et *indignatio* dans la *Vulgate* latine de saint Jérôme de Stridon, on peut avancer quelques hypothèses. En effet, les termes *iratus/ira* et *furor*, qui sont de loin les plus fréquemment employés, apparaissent très souvent ensemble, alors qu'*indignatio* s'emploie souvent seul. De même, ce ne sont pas les mêmes situations scandaleuses qui déclenchent l'*ira* ou l'*indignatio* de Dieu.

Dans l'Ancien Testament, la colère, *ira*, n'est pas toujours suivie de châtements lorsqu'elle apparaît seule, sans être associée à la *furor*. Elle est déjà une punition en soi. S'attirer la colère de Dieu, sans même en ressentir immédiatement les effets, est une sanction à laquelle sont irrémédiablement attachées des conséquences fatidiques. Ainsi, lorsqu'Il considère les scandales des hommes, Dieu commence par se moquer de leur orgueil avant d'anéantir leurs prétentions par la seule force de Sa colère :

habitor caeli ridebit Dominus subsannabit eos / tunc loquetur ad eos in ira sua et in furore suo conturbabit eos (Ps., 2, 5)

Il rit, celui qui siège dans les cieux ; le Seigneur se moque d'eux. / Alors il leur parle avec colère et sa fureur les épouvante.

La colère de Dieu est une preuve éclatante de sa Puissance qu'il Lui suffit de brandir de temps à autre pour rappeler aux hommes l'illusion de leur pouvoir et la réalité de leur faiblesse. Dans ces occurrences, la colère est encore un avertissement de Dieu aux hommes. Elle n'est qu'un échantillon de ce qu'ils subiront s'ils persistent dans leur insoumission. Dieu les menace de Sa colère, démultipliée en *furor*, qui, au terme arrêté par Lui, sera suivi d'une terrible correction :

sin autem nec per haec audieritis me sed ambulaveritis contra me / et ego incedam adversum vos in furore contrario et corripiam vos septem plagis propter peccata vestra (Lv., 26, 27-28)

Si malgré cela vous ne m'écoutez pas et que vous vous opposiez à moi, / je m'opposerai à vous, plein de fureur ; je vous corrigerai moi-même sept fois pour vos péchés.

La *furor* intervient lorsque l'*ira* s'avère insuffisante à convaincre les hommes de cesser leurs péchés, et que Dieu n'a d'autre choix que de les punir. L'outrance de l'impiété des hommes, la démesure de leurs péchés et l'excès des désordres qu'ils répandent sur terre, leur attirent alors tous les tourments de la colère furieuse de Dieu :

et servierunt sculptilibus eorum et factum est eis in scandalum / et immolaverunt filios suos et filias suas daemonibus / et effuderunt sanguinem innocentem sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum quos immolaverunt sculptilibus Chanaan et polluta est terra sanguinibus / et coinquinati sunt in operibus suis et fornicati sunt in studiis suis / iratus est itaque furor Domini in populum suum et abominatus est hereditatem suam / et dedit eos in manu gentium et dominati sunt eorum qui oderant eos / et adflixerunt eos inimici sui et humiliati sunt sub manu eorum (Ps., 106 (105), 36-40)

Ils ont servi leurs idoles qui devinrent un piège pour eux. / Ils ont sacrifié leurs fils et leurs filles au démon. / Ils ont répandu un sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles qu'ils sacrifièrent aux idoles cananéennes et le pays fut sali par des flots de sang. / Ils se sont souillés par leurs pratiques et prostitués par leurs agissements. / La colère du SEIGNEUR s'enflamma contre son peuple et il prit en horreur son patrimoine. / Il les livra aux mains des nations, et leurs adversaires les ont dominés ; / l'ennemi les a opprimés, et ils ont fléchi sous sa main.

Face à l'énormité des scandales : idolâtrie, sacrifice humain, fornication, Dieu écoute Sa colère, laisse éclater Sa fureur et punit sans délai ces pécheurs endurcis en les livrant aux souffrances, à la destruction et à la mort. Les adversaires de ces impies deviennent l'instrument de Sa vengeance.

Il semble qu'au-delà d'un certain seuil difficile à déterminer, l'*ira* divine réclame vengeance et se mue alors en *indignatio*. En effet, l'*indignatio* de Dieu s'accompagne régulièrement de la destruction et de l'anéantissement des impies. Moïse exprime ainsi sa crainte de voir son peuple subir l'*indignatio* de Dieu et d'assister à son extermination :

et procidi ante Dominum sicut prius quadraginta diebus et noctibus panem non comedens et aquam non bibens propter omnia peccata vestra quae gessistis contra Dominum et eum ad iracundiam provocastis / timui enim indignationem et iram illius qua adversum vos concitatus delere vos voluit et exaudivit me Dominus etiam hac vice (Dt., 9, 18-19)

Je me suis prosterné devant le SEIGNEUR ; comme la première fois, pendant quarante jours et quarante nuits je n'ai pas mangé de pain, je n'ai pas bu d'eau, à cause de tous les péchés que vous aviez commis en faisant ce qui est mal aux yeux du SEIGNEUR au point de l'offenser. / Je redoutais la colère et la fureur du SEIGNEUR, irrité contre vous jusqu'à vous exterminer ; mais le SEIGNEUR cette fois encore, m'a écouté.

Les traducteurs modernes traduisent l'*indignatio* divine par *fureur* pour en souligner la violence, car le sens moderne d'*indignation* s'est affaibli. Or, le contexte est ici très violent,

puisque la colère de Dieu, *ira*, s'additionne à son indignation, *indignatio*, pour obtenir une vengeance totale contre les hommes. De même, dans le *Deuxième livre de Samuel*, la colère de Dieu se fait indignation pour s'abattre comme la foudre sur Ouzza, qui touche l'arche d'alliance malgré l'interdiction formelle de Dieu :

iratusque est indignatione Dominus contra Ozam et percussit eum super temeritate qui mortuus est ibi iuxta arcam Dei (2 S., 6, 7)
La colère du SEIGNEUR s'enflamme contre Ouzza, et Dieu le frappa là pour cette insolence.

La traduction œcuménique préfère user du verbe *s'enflammer*, qui doit rendre une nouvelle fois toute la violence agissante contenue dans l'indignation. L'indignation divine s'enflamme pour suppléer à la colère lorsque les actes commis par les hommes sont sacrilèges et ne peuvent rester impunis. Une extrême violence est alors attachée aux occurrences du terme *indignatio* :

effunde super eos indignationem tuam et ira furoris tui comprehendat eos (Ps., 69 (68), 25)
Répands sur eux ta fureur ; que ton ardente colère les atteigne !

Enflammer l'indignation de Dieu devient une menace plus effrayante que susciter sa colère, car cela signifie que les hommes seront atteints immédiatement dans leur existence d'une manière ou d'une autre. Pour accentuer le feu de l'indignation, la traduction œcuménique recourt à plusieurs reprises à l'expression « ardente colère ». Et pour cause, l'indignation de Dieu atteint son paroxysme lorsqu'Il condamne les hommes à la mort, les précipitant alors vers le châtement éternel :

qui misit in eos iram furoris sui indignationem et comminationem et angustiam in missionem angelorum malorum / munivit semitam furori suo non pepercit morti animae eorum et animantia eorum pesti tradidit (Ps., 77 (78), 49-50)
Il lâche sur eux son ardente colère : fureur, rage, suffocation, anges de malheur en mission. / Livrant passage à sa colère, il ne les préserve plus de la mort.

L'indignation a quelque chose des tourments de l'enfer, elle est implacable et le plus souvent irrémédiable.

Cette forme exacerbée de la colère est alors plus qu'une simple réaction au scandale, elle apporte justice et réparation sur terre pour l'offense commise à l'encontre de Dieu. Face à certains crimes imprescriptibles, elle n'est pas limitée dans le temps, comme c'est le cas dans une occurrence du *Deuxième livre des Rois* :

quia dereliquerunt me et sacrificaverunt diis alienis iritantes me in cunctis operibus manuum suarum et succendetur indignatio mea in loco hoc et non extinguetur. (2 R., 22, 17)

Puisqu'ils m'ont abandonné et qu'ils ont brûlé de l'encens à d'autres dieux au point de m'offenser par toutes les œuvres de leurs mains, ma fureur s'est enflammée contre ce lieu et elle ne s'éteindra jamais.

Une nouvelle fois, le choix de traduire *indignatio* par le verbe *enflammer* met en valeur les conséquences concrètes de l'indignation divine : la malédiction attachée au royaume de Juda. Pour s'être détourné du livre de la Loi, le royaume de Juda est maudit : tout n'est, et ne sera, désormais que mort et désolation. Car si l'on en croit David, l'indignation de Dieu n'épargne rien :

non est sanitas in carne mea a facie indignationis tuae non est pax ossibus meis a facie peccati mei (Ps., 38 (37), 4)

Rien d'intact dans ma chair, et cela par ta colère [indignation], rien de sain dans mes os, et cela par mon péché !

L'indignation s'accompagne des souffrances et des douleurs de la punition terrestre. Alors que l'homme reste pétrifié par la colère divine, il ressent dans sa chair les effets de l'indignation. L'indignation semble enfin être la preuve éclatante de la Toute-Puissance de Dieu :

quis novit fortitudinem irae tuae et secundum timorem tuum indignationem tuam (Ps., 90 (89), 11)

Qui peut connaître la force de ta colère ? plus on te craint, mieux on connaît ton courroux [indignation] !

Qui craint l'indignation de Dieu compte parmi les vrais croyants : ceux qui sauront se prémunir du scandale, ceux qui ne trébucheront ni ne tomberont pas, ceux qui n'auront pas à subir la vengeance divine.

Si toutes les occurrences que nous avons relevées sont extraites de l'Ancien Testament, c'est que la colère et l'indignation de Dieu sont absentes du Nouveau Testament. Les rares occurrences du verbe *indignare* inaugurent un nouvel emploi : ce sont désormais les hommes qui s'indignent. La cause de leur indignation n'est pas les innombrables scandales humains, mais le scandale causé par Jésus Christ. En effet, Jésus Christ, comme tous les prophètes bibliques, est au cœur de la dialectique scandale-indignation.

1.3. Les prophètes face à l'indignation divine

Parce qu'ils sont les intermédiaires entre Dieu et les hommes, les prophètes sont pris entre les scandales des hommes et l'indignation de Dieu. Parmi les hommes, ils sont ceux qui se confrontent à l'indignation divine, ceux qui en connaissent parfaitement les conséquences et qui intercèdent auprès de Dieu pour en sauver les hommes. Pourtant, eux-mêmes ne sont pas épargnés par l'indignation divine, ils la subissent parfois. Les prophètes sont avant tout des hommes dont Dieu éprouve sans cesse la foi et la soumission. C'est le prix de l'excellence, c'est le revers de la mission prophétique. Abraham, Noé, Moïse, David, Job, Jésus, tous ont rencontré des pierres de scandale sur leur chemin. Certains ont hésité, mais tous les ont finalement évitées. Ces victoires sur les scandales, ces victoires contre eux-mêmes et pour Dieu, leur octroient des prérogatives indispensables à leur mission : ils sont les relais de l'indignation de Dieu.

Le livre de Job met en scène une facette originale de l'indignation divine qui pousse au scandale, au lieu de le réprimer. L'histoire de Job interroge le scandale du malheur des justes et du bonheur des méchants, réalité qui fait trébucher nombre d'hommes. Dieu éprouve la foi de Job en l'accablant de souffrances et de malheurs divers. Job, qui ne voit aucune cause valable à cette suite de tourments, pense être la victime innocente de l'indignation de Dieu :

nonne dissimulavi nonne silui nonne quievi et venit super me indignatio (Jb., 3, 26)

Pour moi, ni tranquillité, ni cesse, ni repos. C'est le tourment qui vient.

Le choix de traduction insiste sur le ressenti de Job plutôt que sur l'indignation de Dieu, puisque *indignatio* est traduit par « tourment ». Dieu n'est pas indigné contre Job qui n'a pas transgressé Sa loi. L'indignation divine subie par Job se réduit à sa seule dimension punitive, sans cause apparente :

quia sagittae Domini in me sunt quarum indignatio ebibit spiritum meum et terrores Domini militant contra me. (Jb., 6, 4),

Car les flèches de Shaddai¹¹ sont en moi, et mon souffle en aspire le venin.
Les effrois de Dieu s'alignent contre moi.

La seconde occurrence s'inscrit dans le même parti pris interprétatif : l'*indignatio* de Dieu est un « venin » qui contamine Job. Après avoir enduré la perte de ses biens, le prophète souffre désormais dans sa chair. Job, qui ne comprend pas ces punitions imméritées, se révolte peu à peu et accuse Dieu d'injustice :

¹¹ Habituellement traduit par « le Dieu Puissant ».

caligavit ab indignatione oculus meus et membra mea quasi in nihili redacta sunt (Jb., 17, 7)

Mon œil s'éteint de chagrin et tous mes membres ne sont qu'une ombre

La réaction de Job à l'indignation divine est une indignation humaine : un « chagrin », un désespoir insoumis et qui demande justice. L'histoire de Job malmène la relation de causalité entre les scandales des hommes et l'indignation punitive et destructrice de Dieu. Que faire face à l'indignation injustifiée et implacable de Dieu ? La réponse du poète jobien est simple : il faut l'accepter, car les raisons de l'indignation de Dieu, comme celles de Sa bonté, sont hors de portée de l'entendement humain. Les réactions de Dieu, qu'elles prennent la forme de punitions ou de rétributions, ne suivent pas la logique humaine. Elles lui sont infiniment supérieures et l'homme ne peut que se soumettre à une Volonté qu'il ne peut pas comprendre. À travers la figure emblématique de Job, le poète dessine un nouvel idéal de foi et de piété « pour rien », débarrassé de la relation trop humaine de l'acte méritoire et de la récompense. Ainsi, si Job finit par trébucher, c'est sur son orgueil : il ose se révolter contre Dieu et l'accuser d'injustice, justifiant dès lors *a posteriori* l'indignation qu'il a subie. Parce que Job juge selon son point de vue et d'après ses critères humains, il se prend au piège de l'indignation divine. Cependant, parce qu'il est un juste, il ne chute pas et finit par se soumettre avec humilité :

Eh ! oui, j'ai abordé, sans le savoir, des mystères qui me confondent. « Écoute-moi », disais-je, « à moi la parole, je vais t'interroger et tu m'instruiras. » Je ne te connaissais que par ouï-dire, maintenant, mes yeux t'ont vu. Aussi, j'ai horreur de moi et je me désavoue sur la poussière et sur la cendre. (*Jb.*, 42, 3-6)

Face à cette profession d'humilité et de soumission, Dieu met fin à l'épreuve et rétablit Job dans son bonheur d'antan, le comblant à nouveau de biens et d'enfants. L'histoire de Job occupe une place à part dans le corpus biblique. Nul autre livre ne donne à voir avec un tel degré de complexité la relation qui lie les hommes à Dieu.

D'ailleurs, quand les autres prophètes déçoivent Dieu ou résistent à ses injonctions, ils s'attirent généralement Sa colère, *ira*, et non Son indignation destructrice, *indignatio*. Ainsi, lorsque Moïse émet des doutes sur sa capacité à porter le message divin aux hommes, Dieu se met en colère :

iratus Dominus in Mosen ait Aaron frater tuus Levites scio quod eloquens sit ecce ipse egreditur in occursum tuum vidensque te laetabitur corde (Ex., 4, 14)

La colère du Seigneur s'enflamma contre Moïse et il dit : « N'y a-t-il pas ton frère Aaron, le lévite ? Je sais qu'il a la parole facile, lui. Le voici même qui sort à ta rencontre ; quand il te verra, il se réjouira en son cœur.

De même, lorsque Salomon se détourne de Dieu :

igitur iratus est Dominus Salomoni quod aversa esset mens eius a Domino Deo Israhel qui apparuerat ei secundo (1 R., 11, 49)

Le SEIGNEUR s'irrita contre Salomon parce que son cœur s'était détourné de lui, le Dieu d'Israël qui lui était apparu deux fois.

Ou encore la prière de David, dans les *Psaumes* :

Domine ne in furore tuo arguas me neque in ira tua corripias me (Ps., 6, 2)
SEIGNEUR, châtie-moi sans colère, corrige-moi sans fureur.

Par sa prière, David, qui sait que ses péchés méritent une expiation, veut éviter la *furor* et l'*ira* de Dieu. Jamais, il n'envisage de subir Son indignation à laquelle il serait bien incapable de se soustraire.

Les prophètes de l'Ancien Testament, Job mis à part, n'encourent jamais l'indignation de Dieu. Et pour cause, ils ne chutent jamais, c'est pour cela même que Dieu les a choisis entre les hommes. Ils sont, au contraire, les relais de l'indignation divine qui menace les pécheurs. Ils avertissent les hommes que l'indignation de Dieu les frappera bientôt et qu'elle les punira de leur impiété. C'est le cas de Moïse qui a fort à faire avec son peuple qui, dès qu'il s'absente, s'adonne aux scandales. En qualité de prophète, il ne cesse de les avertir et de leur rappeler la punition qui les attend s'ils persistent à transgresser la Loi :

locutus est Moses ad Aaron et ad Eleazar atque Ithamar filios ejus capita vestra nolite nudare et vestimenta nolite scindere ne forte moriamini et super omnem coetum oriatur indignatio fratres vestri et omnis domus Israhel plangent incendium quod Dominus suscitavi. (Lv., 10, 6)

Moïse dit alors à Aaron, ainsi qu'à ses fils Éléazar et Itamar : « Ne défaites pas vos cheveux, ne déchirez pas vos vêtements, de peur de mourir et d'attirer la colère contre toute la communauté. Ce sont vos frères de la maison d'Israël qui pleureront ceux que le Seigneur a détruits par le feu. »

Pleurer les morts honnis de Dieu expose les Hébreux à Son indignation qui prendra la forme de la mort et de la destruction de la communauté. Pareillement, Ésaïe prédit les malheurs que Dieu enverra aux peuples infidèles. Le bâton de l'indignation divine anéantira la nation impie :

vae Assur virga furoris mei et baculus ipse in manu eorum indignatio mea / ad gentem fallacem mittam eum et contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat spolia et diripiat praedam et ponat illum in conculcationem quasi lutum platearum (Es., 10, 5-6)

Malheur à l'Assyrie, gourdin de ma colère, ce bâton dans sa main, c'est mon indignation. / Je l'envoie contre une nation impie, je le dépêche contre le peuple qui m'excède, pour y faire du butin, pour le fouler aux pieds comme la boue des rues.

La violence de l'indignation divine est également palpable dans l'avertissement transmis par le prophète Ézéchiel à Jérusalem. L'*indignatio* divine atteint son paroxysme dans la promesse de l'avilissement et de la destruction de la ville rebelle :

et conpleam furorem meum et requiescere faciam indignationem meam in eis et consolabor et scient quia ego Dominus locutus sum in zelo meo cum implevero indignationem meam in eis / et dabo te in desertum et in obprobrium in gentibus quae in circuitu tuo sunt in conspectu omnis praetereuntis / et eris obprobrium et blasphemia exemplum et stupor in gentibus quae in circuitu tuo sunt cum fecero in te judicia in furore et in indignatione et in increpationibus irae (Ez., 5, 13-15)

J'irai jusqu'au bout de ma colère, j'assouvirai ma fureur contre eux et je me vengerai ; alors ils connaîtront que je suis le SEIGNEUR, que j'ai parlé dans mon ardeur, en allant jusqu'au bout de ma fureur contre eux. / Je ferai de toi une ruine et un objet de honte parmi les nations qui t'entourent, aux yeux de tous les passants. Tu seras pour les nations qui t'entourent un objet de honte et de sarcasmes, leçon et motif de consternation, quand j'exécuterai contre toi la sentence, avec colère, fureur et furieux reproches. Moi, le SEIGNEUR, j'ai parlé.

Une grande partie de la mission des prophètes bibliques est ainsi de transmettre aux hommes pécheurs les sentences indignées de Dieu et de leur annoncer la vengeance à venir. Mais parfois, ils sortent de leur simple rôle d'intermédiaire et osent parler à Dieu au nom de ces hommes qui méritent Sa punition. La médiation s'inverse alors et, de descendante, elle se fait ascendante. Abraham qui a su triompher du plus périlleux des scandales, le sacrifice de son fils, prend la liberté incroyable de tenter de fléchir l'indignation de Dieu. Alors que Dieu est résolu à détruire Sodome, Abraham entame une négociation qui sauve la ville et ses habitants :

respondens Abraham ait quia semel coepi loquar ad Dominum meum cum sim pulvis et cinis / quid si minus quinquaginta justis quinque fuerint delebis propter quinque universam urbem et ait non delebo si invenero ibi quadraginta quinque / rursusque locutus est ad eum sin autem quadraginta inventi fuerint quid facies ait non percutiam propter quadraginta / ne quaeso inquit indigneris Domine si loquar quid si inventi fuerint ibi triginta respondit non faciam si invenero ibi triginta (Gn., 18, 27-30)

Abraham reprit et dit : « Je vais me décider à parler à mon Seigneur, moi qui ne suis que poussière et cendre. Peut-être sur cinquante justes en manquera-t-il cinq ! Pour cinq, détruiras-tu toute la ville ? » Il dit : « Je ne la détruirai pas si j'y trouve quarante-cinq justes. » Abraham reprit encore la parole et lui dit : « Peut-être s'en trouvera-t-il quarante ! » Il dit : « Je ne le ferai pas à cause de ces quarante. » Il reprit : « Que mon Seigneur ne s'irrite pas si je parle ; peut-être là s'en trouvera-t-il trente ! » Il dit : « Je ne le ferai pas si j'y trouve de ces trente. »

Conscient qu'il profite de la patience de Dieu à son égard, Abraham craint malgré tout d'épuiser Sa bonté par son insistance et de finir par réveiller Son indignation. Si tel était le

cas, Abraham manquerait à son rôle de médiateur entre Dieu et les hommes et condamnerait ces derniers à la mort. Moïse réalise le même exploit et se met en danger pour sauver son peuple de l'indignation divine. La faveur dont il jouit auprès de Dieu, lui permet de se tenir entre les hommes et Dieu et de détourner Son indignation :

dixit ergo ut contereret eos nisi Moses electus ejus stetisset medius contra faciem illius ut converteret indignationem ejus et non interficeret (Ps., 106 (105), 23)

Il décida de les exterminer, mais Moïse, son élu, se tenant sur la brèche devant lui, détourna sa fureur destructrice.

Les prophètes ont la possibilité de « se tenir sur la brèche », de faire obstacle à l'indignation de Dieu et de retarder l'accomplissement de la vengeance divine dans l'espoir que les hommes cesseront leurs péchés, se repentiront et se soumettront enfin à la Loi. Ils sont les premiers hommes à s'adresser publiquement à leur peuple pour les sauver des scandales et les conduire au salut. Ils parlent et agissent au nom de Dieu qui confère à leur parole Son autorité. Dieu les a choisis pour s'indigner des scandales des hommes avant que Lui-même ne laisse éclater Son indignation destructrice. Ils sont les premiers prédicateurs envoyés parmi les hommes pour rappeler la Loi et condamner les transgressions.

2. JÉSUS CHRIST, PIERRE DE SCANDALE

Jésus Christ est « une pierre d'achoppement », « un roc qui fait tomber », ou encore « une occasion de scandale », selon les expressions du Nouveau Testament. La tradition chrétienne préfère cette dernière qualification qui ne fait du Christ que la cause indirecte de la chute des hommes impies. Jésus Christ est le scandale fondateur du christianisme, il est à l'origine de cette révolution spirituelle et culturelle qui a bouleversé le monde. Il incarne parfaitement la puissance destructrice et créatrice du scandale. Il a divisé la communauté humaine en deux camps : ceux qui chutent et détruisent leur chance de salut, et ceux qui restent fermes dans leur foi et commencent une nouvelle vie en conformité avec les préceptes divins. Le scandale est alors une épreuve sur le chemin de l'erreur, mais aussi et surtout sur la voie de la Vérité.

L'histoire chrétienne de la vie de Jésus met en avant un second scandale qui vient parachever sa mission et qui constitue l'un des fondements du dogme chrétien : le scandale de la croix. C'est à Saint Paul que l'on doit l'expression « *scandalum crucis* » qu'il emploie dans l'*Épître aux Galates*. Au XVII^e siècle, les représentants de l'Église romaine délaissent le premier scandale culturel, social et politique engendré par Jésus Christ dans la société juive pour se focaliser sur ce second scandale — celui de la crucifixion d'un homme-dieu — auquel ils confèrent une dimension avant tout morale dans leurs sermons.

Jésus Christ instaure un nouveau mode de dialogue avec les hommes qu'il doit guider fondé sur l'enseignement et le rappel : le sermon au peuple. Les quatre *Évangiles* rapportent tous des épisodes de prédication au peuple, mais c'est dans l'*Évangile selon Matthieu* que l'on peut lire le célèbre *Sermon sur la montagne*. Dans ce sermon, Jésus développe une nouvelle conception du scandale qui influencera profondément les théologiens chrétiens du XVII^e siècle. C'est également cet illustre exemple de prédication qui sert de modèle idéal à tous les prédicateurs qui, au fil des siècles, continuent à propager la Bonne Nouvelle.

2.1. Jésus Christ et le scandale

Jésus Christ, comme les autres prophètes, est un *scandalum* pour les hommes, mais un *scandalum* absolument nécessaire et éminemment positif, puisqu'il permet la révélation de la Vérité aux hommes. Il est alors occasion de scandale, car il propose aux hommes deux choix : celui d'embrasser la Vérité qu'il apporte ou celui de s'en détourner et de rester dans l'erreur. Jean le Baptiste, le prophète annonciateur du Christ, prédisait déjà la scission irrémédiable que son successeur opérerait au sein de l'humanité :

« Moi, je vous baptise dans l'eau en vue de la conversion ; mais celui qui vient après moi est plus fort que moi : je ne suis pas digne de lui ôter ses sandales ; lui, il vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu¹. (Mt., 3, 11)

La prédiction de Jésus Christ, lorsqu'il annonce le Jugement, est tout aussi explicite : il divisera les hommes en deux camps, les justes et les méchants :

« Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, accompagné de tous les anges, alors il siégera sur son trône de gloire. / Devant lui seront rassemblées toutes les nations, et il séparera les hommes les uns des autres, comme le berger sépare les brebis des chèvres. / Il placera les brebis à sa droite et les chèvres à sa gauche. / Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, et recevez en partage le Royaume qui a été préparé pour vous depuis la fondation du monde. [...] Alors il dira à ceux qui seront à sa gauche : « Allez-vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. » (Mt., 25, 31-34, 41)

Dès le début de sa prédication publique, qui marque le véritable début du scandale, Jésus Christ insiste sur la violence de cette séparation qu'il occasionnera même parmi les hommes les plus unis :

« N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive. / Oui, je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère : / on aura pour ennemis les gens de sa maison. Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. Quiconque ne prend pas sa croix et vient à ma suite n'est pas digne de moi. (Mt., 10, 34-38)

Jésus Christ est un « semeur² » de Vérité, mais également de désordre, car il est venu « mettre la division³ » jusqu'au cœur des familles. Même les liens les plus indéfectibles, les liens du sang, ne résisteront pas au bouleversement violent que sa Parole occasionnera parmi les

¹ Les prochaines citations bibliques sont extraites de la TOB.

² « La parabole du semeur », in Mt., 13, 3-9.

³ Traduction proposée par le père Amelotte.

hommes. Jésus Christ séparera le bon grain de l'ivraie, les justes des méchants, quel que soit le prix à payer par la communauté humaine.

Le scandale que Jésus occasionne parmi les hommes est une épreuve pour la communauté entière. C'est « un moment de transformation sociale », car

[Le scandale] ne laisse jamais les choses en l'état. En tant que « cérémonie de dégradation salutaire », il conduit à des repositionnements, à une redistribution des cartes institutionnelles, voire à des remises en cause brutales des rapports institués. Il donne lieu, souvent, à des refontes organisationnelles, à la production de nouveaux dispositifs légaux, à la validation collective de pratiques inédites⁴.

Cette analyse sociologique du fonctionnement du scandale s'applique avec pertinence au scandale originel du christianisme provoqué par Jésus. La mission prophétique, inévitablement violente et douloureuse, passe par des actions d'éclat qui marquent une rupture franche avec un passé désormais révolu. L'épisode de l'expulsion des marchands du temple s'inscrit dans cette démonstration publique d'un changement radical des pratiques et des comportements religieux et sociaux :

Puis Jésus entra dans le temple et chassa tous ceux qui vendaient et achetaient dans le temple ; il renversa les tables des changeurs et les sièges des marchands de colombes. / Et il leur dit : « Il est écrit : *Ma maison sera appelée maison de prière* ; mais vous, vous en faites une *caverne de bandits* ! » / Des aveugles et des boiteux s'avancèrent vers lui dans le temple, et il les guérit. / Voyant les choses étonnantes qu'il venait de faire et ces enfants qui criaient dans le temple : « Hosanna au Fils de David ! », les grands prêtres et les scribes furent indignés / et ils lui dirent : « Tu entends ce qu'ils disent ? » Mais Jésus leur dit : « Oui ; n'avez-vous jamais lu ce texte : *Par la bouche des tout-petits et des nourrissons*, tu t'es préparé une louange ? » / Puis il les planta là et sortit de la ville pour se rendre à Béthanie, où il passa la nuit. (*Mt.*, 21, 12-17)

Le message porté par Jésus Christ remet en cause le système social et économique établi par les prêtres du temple, il fragilise du même coup leur autorité sur le peuple. Chasser l'élément profane du lieu sacré est un acte symbolique qui rend au temple sa seule fonction religieuse, et qui met en accusation l'orthodoxie des prêtres qui ont autorisé ce mélange des genres. Les prêtres sont indignés – *indignati sunt*⁵ – par cette action de Jésus qu'ils considèrent comme scandaleuse. Jésus transforme ainsi la relation scandale-indignation ; de verticale dans l'Ancien Testament, les hommes causent du scandale et Dieu s'indigne, elle devient horizontale dans le Nouveau Testament, l'homme de Dieu suscite du scandale et les

⁴ Damien de Blic et Cyril Lemieux, « Le scandale comme épreuve », *Éléments de sociologie pragmatique, Politix*, 2005/3, n° 71, p. 11-12.

⁵ Saint Jérôme de Stridon, *Vulgate latine, op. cit.*

hommes s'indignent. De plus, loin de causer du désordre dans la société humaine, ce scandale du temple rétablit au contraire l'ordre originel, il rétablit la Loi dans toute son intégrité.

Tout au long de sa vie, Jésus ne cesse de scandaliser les hommes réfractaires à son message et à ses actions. Les *Évangiles* rapportent plusieurs événements en ce sens :

Puis, appelant la foule, il leur dit : « Écoutez et comprenez ! / Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur ; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui rend l'homme impur. » / Alors les disciples s'approchèrent et lui dirent : « Sais-tu qu'en entendant cette parole, les Pharisiens ont été scandalisés ? » (*Mt.*, 15, 10-12)

La langue du Nouveau Testament donne ainsi au verbe *scandaliser* un sens différent de celui qu'il avait dans les occurrences de l'Ancien Testament. Dans cette occurrence, la cause et l'effet se confondent, et le verbe *scandaliser* prend le sens de « s'indigner ». Si par ailleurs, les Pharisiens chutent effectivement dans l'impiété en rejetant Jésus, ils sont surtout scandalisés – *scandalizati sunt*⁶ –, c'est-à-dire indignés, outrés, choqués par ses paroles. Et pour cause, les *Évangiles* insistent sur le choc, l'étonnement prodigieux et le miracle de l'enseignement de Jésus :

Or, quand Jésus eut achevé ces instructions, les foules restèrent frappées de son enseignement (*Mt.*, 7, 28)

Sa parole subjugué ou scandalise, persuade ou choque. Elle ne laisse personne indifférent et suscite autant de conversions que de résistances, d'hésitations, mais aussi de chutes :

Après l'avoir entendu, beaucoup de ses disciples commencèrent à dire : « Cette parole est rude ! Qui peut l'écouter ? » / Mais, sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, Jésus leur dit : « C'est donc pour vous une cause de scandale⁷ ? / Et si vous voyiez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant... ? / C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. / Mais il en est parmi vous qui ne croient pas. » (*Jn.*, 6, 60-64)

Pour aider les hommes à se prémunir du scandale qu'occasionne sa prédication, Jésus Christ les avertit sans cesse, tout au long des *Évangiles* :

et ad discipulos suos ait impossibile est ut non veniant scandala vae autem illi per quem veniunt / utilius est illi si lapis molaris inponatur circa collum eius et proiciatur in mare quam ut scandalizet unum de pusillis istis / adtendite vobis si peccaverit frater tuus increpa illum et si paenitentiam egerit dimitte illi (*Lc.*, 17, 1-3)

⁶ *Ibid.*

⁷ Saint Jérôme de Stridon donne : « *sciens autem Jesus apud semet ipsum quia murmurarent de hoc discipuli ejus dixit eis hoc vos scandalizat* » (*Jn.*, 6, 62), in *ibid.*

Jésus dit à ses disciples : « Il est inévitable qu'il y ait des causes de chute. Mais malheureux celui par qui la chute arrive. / Mieux vaut pour lui qu'on lui attache au cou une meule de moulin et qu'on le jette à la mer, et qu'il ne fasse pas tomber un seul de ces petits. / Tenez-vous sur vos gardes. »

Jésus dit à ses disciples : Il n'est pas possible qu'il n'arrive des scandales, mais malheur à celui par qui ils arrivent. / Il vaudrait mieux pour lui, qu'il fut jeté dans la mer ayant une meule de moulin attachée au cou, que de scandaliser un de ces petits. (Amelotte)

Jésus dit un jour à ses disciples : Il n'est pas possible qu'il n'arrive des scandales ; mais malheur à celui par qui ils arrivent. / Il vaudrait mieux pour lui qu'on lui mît au cou une meule de moulin, et qu'on le jetât dans la mer, que non pas qu'il fût un sujet de scandale et de chute à l'un de ces petits. (Port-Royal)

Là où la traduction de Port-Royal évite toute confusion avec le sens dérivé « indigné, choquer », en choisissant de traduire le verbe latin *scandalizare* par l'expression « être un sujet de scandale et de chute », le père Amelotte choisit le calque *scandaliser*, ce qui rend compte de la coexistence des deux emplois dans la langue classique courante. Quelle que soit la traduction choisie, la malédiction reste la même pour celui par qui la chute arrive. Jésus, occasion de scandale salutaire, maudit l'homme, cause de scandale funeste, qui détourne ses congénères de la Vérité. Scandale bénéfique contre scandale maléfique, il semble effectivement inévitable qu'il y ait des scandales ou des causes de chute. L'*Évangile selon Matthieu* propose une version quelque peu différente de la même mise en garde de Jésus :

« Mais quiconque entraîne la chute d'un seul de ces petits qui croient en moi, il est préférable pour lui qu'on lui attache au cou une grosse meule et qu'on le précipite dans l'abîme de la mer. / Malheureux le monde qui cause tant de chutes ! Certes il est nécessaire qu'il y en ait, mais malheureux l'homme par qui la chute arrive ! (Mt., 18, 6-7)

Jésus désigne un enfant, mais la tradition chrétienne comprendra longtemps dans tous les « petits » de la terre la multitude d'hommes pauvres, faibles, ignorants, privés de connaissances, d'autorité ou de pouvoir, et relégués au ban des sociétés humaines. Ces êtres, influençables du fait de leur faiblesse naturelle, seront un objet d'attention particulière pour les théoriciens du scandale. Ce sont en effet eux qui, victimes innocentes de méchants pernicious, chutent en plus grand nombre. Les diverses interprétations de ce passage de l'*Évangile* posent à nouveau, mais sous un angle collectif, la question de la responsabilité de l'homme dans sa chute.

2.2. Saint Paul et les scandales

Dans ses diverses prédications, Saint Paul a peu à peu étoffé le dogme du scandale en l'enrichissant de nouvelles significations. Sa conception du scandale a profondément influencé les générations de théologiens chrétiens qui se sont succédé, des Pères de l'Église aux théologiens classiques. Saint Paul développe notamment l'avertissement de Jésus Christ adressé aux hommes qui causent la chute de leur frère, et invente la célèbre expression du « scandale de la croix » qui deviendra un dogme essentiel dans la prédication classique.

Dans ses *Épîtres*, Saint Paul s'adresse à des chrétiens fraîchement convertis. Il s'attache donc à détruire les anciennes croyances et à inculquer les enseignements du Christ pour renforcer leur nouvelle foi. En ces temps difficiles où le christianisme doit s'imposer face aux croyances et aux philosophies plus anciennes, Saint Paul tente de conjurer les influences juives et grecques en recourant à l'argument du scandale :

Les Juifs demandent des signes, et les Grecs recherchent la sagesse ; /
mais nous, nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie
pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, il est
Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. (*I Co.*, 1, 22-23)

Les Juifs demandent les miracles, et les Grecs cherchent la science. /
Nous, nous prêchons Jésus-Christ crucifié, qui est un sujet de scandale aux
Juifs, et semble une folie aux Gentils⁸. (Amelotte)

Les Juifs demandent des miracles, et les Gentils cherchent la sagesse. /
Et pour nous, nous prêchons Jésus-Christ crucifié, qui est un scandale aux
Juifs, et une folie aux Gentils. (Port-Royal)

C'est la réaction des nouveaux chrétiens vis-à-vis de la crucifixion du Christ qui les distingue des Juifs et des Gentils. Quand les Juifs se scandalisent de sa mise à mort infamante et que les Grecs méprisent ce qu'ils jugent irrationnel, les chrétiens ne trébuchent pas sur cette pierre de scandale. Plus que jamais, lorsqu'il est associé à la croix, le scandale permet de définir une communauté soudée par l'exclusion des autres : ceux qui ne comprennent pas et qui rejettent un événement hors de portée de leur foi et de leur clairvoyance. Saint Paul dit au sujet de la parole de la croix, c'est-à-dire de la signification de ce scandale :

La parole de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour
ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, il⁹ est puissance de Dieu¹⁰.
(*I Co.*, 1, 18)

⁸ Denis Amelotte, *Les Épîtres de l'apôtre Saint Paul, Les Épîtres canoniques, L'Apocalypse*, Paris, François Muguet, 1687, t. II.

⁹ Selon la note de bas de page de la TOB, il semble que le pronom masculin renvoie à l'expression « le message de ceux qui prêchent la mort du Christ sur la croix », raccourcie en « la parole de la croix ».

Folie pour certains, puissance de Dieu pour d'autres, croire au scandale de la croix est un nouveau mode d'élection. Saint Paul institue le scandale de la croix – *scandalum crucis* – comme symbole de la nouvelle religion qu'il prêche. Le substituant au scandale primitif de la mission prophétique portée par Jésus, il hisse le scandale de la croix au rang de scandale fondateur de la religion des disciples du Christ. Ainsi, lorsqu'il s'adresse aux Galates, à qui des prédicateurs concurrents prêchent un retour à la stricte application de la loi de Moïse et notamment à l'impératif de la circoncision, Saint Paul invoque le scandale de la croix pour désavouer ce qu'il considère comme une rechute dans l'esclavage spirituel dont la Bonne Nouvelle les a délivrés :

C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés. Tenez donc ferme et ne vous laissez pas remettre sous le joug de l'esclavage. / Moi, Paul, je vous le dis : si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira plus de rien. / [...] / Pour moi, j'ai confiance dans le Seigneur pour vous : vous ne prendrez pas une autre orientation. Mais celui qui jette le trouble parmi vous en subira la sanction, quel qu'il soit. / Quant à moi, frères, si je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je alors persécuté ? Dans ce cas, le scandale de la croix est aboli¹¹ ! / Qu'ils aillent donc jusqu'à se mutiler tout à fait, ceux qui sèment le désordre parmi vous ! (*Ga.*, 5, 1-2 et 10-12)

Pour moi, mes frères, si je prêchais encore qu'il fallût être circoncis, pourquoi souffrirais-je persécution ? Le scandale de la croix serait donc ôté. (Amelotte, *Ga.*, 5, 11)

Et pour moi, mes frères, si je prêche encore la circoncision, pourquoi est-ce que je souffre tant de persécutions ? Le scandale de la croix est donc anéanti. (Port-Royal, *Ga.*, 5, 11)

La circoncision est un thème important de la prédication de Saint Paul. En cessant de se faire circoncire, les nouveaux chrétiens rompent de manière visible avec la tradition juive. Ils inaugurent une religion dans laquelle l'esprit et le cœur – avec le concept de circoncision du cœur notamment – supplantent la chair. Or, cette transgression de l'ancienne loi est directement liée au scandale de la croix, puisque d'après Saint Paul c'est ce scandale qui impose et justifie les innovations spirituelles et culturelles. Inversement, respecter les anciens rites de la loi de Moïse, c'est s'inscrire en faux contre le nouveau religieux porté par la crucifixion. C'est encore empêcher la distinction que permet le scandale de la croix entre les nouveaux croyants et les nouveaux impies.

On mesure la portée théologique du scandale de la croix, entendu comme acte fondateur d'une religion toute spirituelle, avec cette affirmation de Saint Paul :

¹⁰ La *Vulgate latine* de Saint Jérôme donne : « *quoniam et Judaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt / nos autem praedicamus Christum crucifixum Judaeis quidem scandalum gentibus autem stultitiam* », in *op. cit.*

¹¹ La *Vulgate latine* de Saint Jérôme donne : « *ego autem fratres si circumcisionem adhuc praedico quid adhuc persecutionem patior ergo evacuatum est scandalum crucis* », in *ibid.*

Ceux qui sont au Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs.
(*Ga.*, 5, 24)

Désormais, le scandale ne s'inscrit plus dans la relation de l'homme avec Dieu, mais dans la relation que l'homme entretient avec lui-même, avec son propre corps. Le scandale ne réside plus dans la révolte de l'homme qui refuse de se soumettre à la Loi divine, mais dans les comportements qui contreviennent à la dimension ascétique du scandale de la croix. La chair devient alors la première source de scandales :

On les connaît, les œuvres de la chair : libertinage, impureté, débauche, / idolâtrie, magie, haines, discordes, jalousie, emportements, rivalités, dissensions, factions, / envie, beuveries, ripailles et autres choses semblables ; leurs auteurs, je vous en préviens, comme je l'ai déjà dit, n'hériteront pas du Royaume de Dieu. (*Ga.*, 5, 19-21)

Saint Paul le prédit : ceux qui se livrent aux « œuvres de la chair » ne seront pas sauvés, autrement dit, ils trébucheront sur ces pierres de scandale et chuteront. La distinction entre scandale et péché est mise à mal, le premier se substituant au second. Dès lors, si chaque péché peut être qualifié de scandale, les disciples du Christ doivent être moralement exemplaires. Être un disciple du Christ astreint donc l'homme à une vie éprouvante, car il doit témoigner qu'il compte parmi ceux qui ont triomphé du scandale de la croix en crucifiant leur propre chair.

Dans ces temps de persécution, il est difficile d'afficher publiquement la foi chrétienne. Les chrétiens sont donc sommés de se distinguer en s'abstenant de toute pratique qui pourrait les assimiler aux Juifs ou aux Gentils. Le scandale se cache donc également dans l'interprétation erronée d'actes ou de paroles qui rappellent les anciens rites. Confronté au problème des banquets sacrificiels – peut-on manger de la nourriture consacrée aux idoles ? –, Saint Paul donne aux Romains et aux Corinthiens ce conseil qui sera érigé plus tard en impératif à portée générale par les prédicateurs classiques :

Je le sais, j'en suis convaincu par le Seigneur Jésus : rien n'est impur en soi. Mais une chose est impure pour celui qui la considère comme telle. / Si, en prenant telle nourriture, tu attristes ton frère, tu ne marches plus selon l'amour. Garde-toi, pour une question de nourriture, de faire périr celui pour lequel Christ est mort. / [...] / Pour une question de nourriture, ne détruis pas l'œuvre de Dieu. Tout est pur, certes, mais il est mal de manger quelque chose lorsqu'on est ainsi cause de chute. / Ce qui est bien, c'est de ne pas

manger de viande, de ne pas boire de vin, rien qui puisse faire tomber ton frère¹². (*Rm.*, 14, 14-15 et 20-21)

Ne détruisez pas pour de la viande l'ouvrage de Dieu. Il est vrai que toutes choses sont pures ; mais celui-là fait mal, qui mange d'une chose dont son frère se scandalise. / Il vaut mieux ne point manger de chair, et ne point boire de vin, ni n'user d'aucune chose, dont le prochain soit offensé ou scandalisé, ou affaibli. (Amelotte, *Rm.*, 14, 20-21)

Que le manger ne soit pas cause que vous détruisiez l'ouvrage de Dieu. Ce n'est pas que toutes les viandes ne soient pas pures, mais un homme fait mal d'en manger lorsqu'en le faisant il scandalise les autres. / Il est bon de ne point manger de chair, et de ne point boire de vin, et de ne rien faire de ce qui est à votre frère une occasion de chute ou de scandale, ou qui le blesse, parce qu'il est faible. (Port-Royal, *Rm.*, 14, 20-21)

Alors que la traduction moderne restreint l'application du conseil de Saint Paul aux seules actions qui causent directement la chute d'un homme, les traductions classiques élargissent considérablement le champ d'application du même conseil, notamment grâce au sémantisme mal défini du verbe *scandaliser*. Ainsi le chrétien classique est invité à ne rien faire qui peut scandaliser, offenser, blesser ou affaiblir la foi d'un autre homme. On entrevoit déjà l'usage que les prédicateurs du XVII^e siècle peuvent faire d'une telle interprétation de la parole de Saint Paul. Pourtant, la même recommandation, plus précise, dans la *Première Épître aux Corinthiens* n'invite pas à une telle extrapolation :

Ce n'est pas un aliment qui nous rapprochera de Dieu : si nous n'en mangeons pas, nous ne prendrons pas de retard ; si nous en mangeons, nous ne serons pas plus avancés. / Mais prenez garde que cette liberté même, qui est la vôtre, ne devienne pas une occasion de chute pour les faibles. / Car si l'on te voit, toi qui as la connaissance, attablé dans un temple d'idole, ce spectacle édifiant ne poussera-t-il pas celui dont la conscience est faible à manger ces viandes sacrifiées ? / Et, grâce à ta connaissance, le faible périt, ce frère pour lequel Christ est mort. / En péchant ainsi contre vos frères et en blessant leur conscience qui est faible, c'est contre Christ que vous péchez. / Voilà pourquoi, si un aliment doit faire tomber mon frère, je renoncerais à tout jamais à manger de la viande plutôt que de faire tomber mon frère¹³. (*I Co.*, 8, 8-13)

Saint Paul insiste en effet sur les relations que les chrétiens doivent tisser entre eux pour résister aux influences extérieures qui menacent de dissoudre cette petite communauté. Les chrétiens doivent veiller les uns sur les autres et éviter toute occasion de scandale.

¹² La *Vulgate latine* de Saint Jérôme donne : « *noli propter escam destruere opus Dei omnia quidem munda sunt sed malum est homini qui per offendiculum manducat / bonum est non manducare carnem et non bibere vinum neque in quo frater tuus offendit aut scandalizatur aut infirmatur* » (*Rm.*, 14, 20-21), in *ibid.*

¹³ La *Vulgate latine* de Saint Jérôme donne : « *quapropter si esca scandalizat fratrem meum non manducabo carnem in aeternum ne fratrem meum scandalizem* » (*I Co.*, 8, 13), in *ibid.*

Saint Paul invite même les chrétiens à se replier sur eux-mêmes et à s'isoler pour éviter tout ce qui pourrait troubler une foi encore vacillante. Un des scandales majeurs réside dans la diversité des discours religieux qui se côtoient et qui invitent les hommes à suivre des chemins spirituels divergents. Pour éviter de chuter dans l'erreur, les chrétiens doivent donc fuir tout discours dissonant, tout propos divergent, toute interprétation différente de la doctrine prêchée par Saint Paul :

Je vous exhorte, frères, à vous garder de ceux qui suscitent divisions et scandales en s'écartant de l'enseignement que vous avez reçu ; éloignez-vous d'eux. /, Car ces gens-là ne servent pas le Christ, notre Seigneur, mais leur ventre, et, par leurs belles paroles et leurs discours flatteurs, séduisent les cœurs simples. (*Rm.*, 16, 17-18)

Saint Paul met le doigt sur l'origine des polémiques, des controverses, mais aussi des affrontements plus violents que connaîtront les chrétiens au fil des siècles : la doctrine officielle n'est pas encore établie et les courants schismatiques sont nombreux. Pourtant, Saint Paul, conscient de sa mission apostolique, témoigne de sa sincérité :

Nous ne voulons d'aucune façon scandaliser personne, pour que notre ministère soit sans reproche. (*2 Co.*, 6, 3)

Bien plus fréquents que le scandale biblique de la rupture de l'homme avec Dieu, bien plus dangereux que les scandales liés à la chair, les scandales liés aux divergences doctrinales feront un nombre effroyable de victimes parmi les chrétiens.

2.3. Le sermon sur la montagne

Les *Évangiles* contiennent un sermon célèbre de Jésus qui a profondément influencé l'histoire de la prédication chrétienne. Il s'agit du sermon sur la montagne rapporté dans l'*Évangile selon Matthieu*¹⁴ (5, 1-7, 28). Les circonstances de ce sermon, la langue et le style utilisés par Jésus pour s'adresser à ses disciples, les enseignements qu'il leur dispense, notamment sur le scandale, et enfin l'effet que produit son discours sur le public ont modelé l'idéal de l'éloquence sacrée.

Jésus prononce ce sermon au début de sa mission prophétique, alors qu'il commence à prêcher publiquement la Bonne Nouvelle. Bien qu'il soit rejeté par les siens, une foule de plus en plus nombreuse, composée essentiellement de pauvres et de malades, le suit et

¹⁴ On retrouve des passages de ce sermon dans les discours de Jésus au peuple dans *les Évangiles selon Luc* (6, 12-49) et *selon Marc* (3, 1-34).

l'accompagne dans ses pérégrinations à travers la Galilée. C'est à cette nombreuse foule que Jésus s'adresse dans les *Évangiles selon Mathieu et selon Luc* :

À la vue des foules, Jésus monta dans la montagne. Il s'assit, et ses disciples s'approchèrent de lui. / Et, prenant la parole, il les¹⁵ enseignait (*Mt.*, 5, 1-2)

Descendant [de la montagne] avec [les douze apôtres], il s'arrêta sur un endroit plat avec une grande foule de ses disciples et une grande multitude du peuple de la Judée, de Jérusalem et du littoral de Tyr et de Sidon ; / ils étaient venus pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies (*Lc.*, 6, 17-18)

Plusieurs éléments sont importants dans ces deux descriptions des conditions d'énonciation du sermon de Jésus. Tout d'abord, le caractère public de la prédication est souligné par les deux évangélistes. Parmi ses plus proches disciples, Jésus a choisi douze apôtres, mais c'est à l'ensemble du peuple qu'il s'adresse, c'est à la foule entière qu'il délivre ses enseignements. La prédication évangélique est publique et populaire, elle n'est pas réservée à une élite ou à quelques rares élus. La position surplombante choisie par l'orateur, qui monte dans la montagne pour prêcher à la foule, instaure une configuration spatiale significative. Seul le prédicateur, détenteur de la Parole de Vérité, est élevé au-dessus des hommes le temps de son prêche. À ses pieds, le public se confond en une masse indistincte, sans aucune préséance visible. Enfin, en prêchant son sermon, Jésus répond aux attentes d'un public venu volontairement pour l'entendre. Il n'impose pas ses enseignements à un public indifférent qui se serait trouvé par hasard sur sa route. Au contraire, c'est parce que la foule voit en lui une personne exceptionnelle dotée de dons miraculeux qu'elle lui reconnaît le droit et l'autorité de délivrer des enseignements si fondamentaux. Pour porter ses fruits, la prédication religieuse ne peut se passer de ce contrat moral tacite passé entre l'orateur et le public. Le prédicateur ne saurait prêcher utilement s'il n'apparaît pas légitime aux yeux de son public. Sa moralité et son honnêteté lui assurent l'attention et la confiance de son public. Dans la suite de notre travail, nous aurons l'occasion de constater l'importance que prend la question de la moralité du prédicateur dans les ouvrages classiques consacrés à l'éloquence religieuse.

Le contenu du sermon sur la montagne est essentiellement moral. Jésus y rappelle les éléments fondamentaux de la Loi juive sur laquelle il surenchérit souvent. Dans une langue et un style à la portée de tous, il enrichit les principaux commandements de nouvelles significations plus profondes. Deux thématiques abordées dans ce sermon intéressent particulièrement notre travail : la colère et le scandale.

¹⁵ Le pronom « les » peut aussi bien renvoyer aux apôtres dans un sens restrictif, qu'aux « foules » dans un sens plus large, ce que semble corroborer la citation de l'*Évangile selon Luc*.

« Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : *Tu ne commettras pas de meurtre* ; celui qui commettra un meurtre en répondra au tribunal. / Et moi, je vous le dis : quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal ; celui qui dira à son frère : « Imbécile » sera justiciable du Sanhédrin¹⁶ ; celui qui dira : « Fou » sera passible de la géhenne de feu. [...] « Vous avez appris qu'il a été dit : *Tu ne commettras pas d'adultère*. / Et moi, je vous dis : quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle. / « Si ton œil droit entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi : car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne. / Et si ta main droite entraîne ta chute, coupe-la et jette-la loin de toi : car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres et que ton corps tout entier ne s'en aille pas dans la géhenne. (Mt., 5, 21-22, 27-30)

Alors qu'il délivre au peuple un enseignement d'une profondeur insondable, puisqu'il leur explique qu'il faut saisir l'esprit de la Loi et ses multiples implications et non seulement l'appliquer à la lettre, Jésus use de comparaisons et de paraboles simples dans lesquelles chaque esprit peut puiser selon ses forces. La puissance de cette éloquence réside essentiellement dans cette capacité à fournir à chacun la nourriture intellectuelle et spirituelle qu'il est capable d'assimiler. Se mettre à la portée de tous, s'adapter aux besoins de chaque individu tout en s'adressant à la foule est une des difficultés majeures que les prédicateurs doivent surmonter. À partir d'un exemple législatif concret, restreint à une unique situation (meurtre, adultère), Jésus énonce une loi morale à l'interprétation quasi illimitée et aux conséquences infinies. Ce n'est plus le seul acte qui est répréhensible, mais l'intention, volontaire ou non, qui y conduit qui devient punissable. La colère est ainsi aussi grave que le meurtre en raison de ce qu'elle contient de ressentiment, de haine et de volonté de nuire à autrui. L'adultère n'a plus besoin d'être consommé, le désir seul de le commettre est déjà une chute, une défaite de la foi face à la tentation du Mal. Le scandale ne réside plus seulement dans l'action, il investit l'intention. Il n'est plus seulement théologique, au sens de transgression volontaire de la Loi divine, il devient aussi moral, puisqu'il relève de la conscience individuelle du bien et du mal.

Les nouvelles significations que les enseignements de Jésus donnent aux mots *scandale* et *scandaliser* sont d'une telle importance que la même parabole est reprise et développée un peu plus loin dans l'*Évangile selon Matthieu* :

Mais quiconque entraîne la chute d'un seul de ces petits¹⁷ qui croient en moi, il est préférable pour lui qu'on lui attache au cou une grosse meule et qu'on le précipite dans l'abîme de la mer. / Malheureux le monde qui cause tant de

¹⁶ Tribunal civil et religieux de la Judée.

¹⁷ La *Vulgate latine* de Saint Jérôme donne : « *Qui autem scandalizaverit unum de pusillis istis* », in *op. cit.*

chutes ! Certes il est nécessaire qu'il y en ait, mais malheureux l'homme par qui la chute arrive¹⁸ ! / Si ta main ou ton pied entraînent ta chute, coupe-les et jette-les loin de toi ; mieux vaut pour toi entrer dans la vie manchot ou estropié que d'être jeté avec tes deux mains ou tes deux pieds dans le feu éternel ! / Et si ton œil entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi : mieux vaut pour toi entrer borgne dans la vie que d'être jeté avec tes deux yeux dans la géhenne de feu ! (*Mt.*, 18, 6-9)

Dans l'Ancien Testament, la chute était avant tout envisagée comme un malheur individuel. L'homme était responsable de sa propre chute, il brisait seul la relation qu'il entretenait avec Dieu. Dans le Nouveau Testament, l'homme devient responsable de la chute d'autres hommes : le *scandalum* concerne la relation qui lie l'homme avec ses semblables. Jésus demande donc aux hommes de se séparer de tout ce qui peut les conduire à pécher, quel que soit le degré de proximité ou d'intimité qui les lie avec cette occasion de chute. Un disciple de Jésus doit être capable de sacrifier ses amis et sa famille à sa foi, si ceux-ci le scandalisent et le poussent au mal. On peut sentir ici les limites de la traduction moderne par le mot « chute », car il ne rend pas compte de toute la richesse sémantique du *scandalum* dans ce discours. Il faut d'ailleurs noter que les traductions classiques font le choix du mot français *scandale* pour traduire ce célèbre passage de l'*Évangile selon Matthieu*, refusant d'assigner au *scandalum* les limites sémantiques d'un autre terme.

Enfin, l'*Évangile selon Matthieu* rapporte également l'effet produit par la prédication de Jésus sur le peuple :

Or, quand Jésus eut achevé ces instructions, les foules restèrent frappées de son enseignement ; / car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes. (*Mt.*, 7, 28-29)

Tel est l'effet que doit produire tout bon sermon : la stupéfaction et l'admiration devant la clarté des vérités transmises. Le prédicateur qui laisse son public aussi froid et indifférent qu'il l'a trouvé a manqué son but. L'annonce de la Bonne Nouvelle doit s'inscrire dans un contexte d'exaltation religieuse pour toucher profondément les auditeurs. Toute prédication doit donc ravir l'esprit et le cœur pour faire sentir la vérité des enseignements dispensés. C'est pour atteindre ce résultat sublime de communion collective des cœurs et des esprits autour de la Parole divine que les prédicateurs et les rhéteurs ont tant débattu au sujet de la bonne éloquence chrétienne : celle qui allierait la simplicité sublime et l'efficacité persuasive du Christ.

¹⁸ La *Vulgate latine* de Saint Jérôme donne : « *Vae mundo ab scandalis ! Necessse est enim ut veniant scandala : verumtamen vae homini, per quem scandalum venit !* », in *ibid.*

3. LES PÈRES DE LA PRÉDICATION CONTRE LES SCANDALES

Les Pères de l'Église sont les premiers théologiens et les premiers prédicateurs dont on a conservé les écrits et les prêches. Ils ont consacré leur vie à la double tâche d'élaboration de la doctrine chrétienne et d'enseignement de ses fondements à un nombre toujours croissant de fidèles. Les plus célèbres d'entre eux, saint Augustin, saint Chrysostome, saint Jérôme ont parcouru le monde méditerranéen pour prêcher l'évangile aux différentes communautés de chrétiens. Pour mener à bien cette mission apostolique si essentielle dans les premiers siècles du christianisme, ils développent une forme de prédication, inspirée du sermon sur la montagne de Jésus Christ : l'homélie.

Les éditions de sermons ou d'homélie patristiques connaissent un grand succès tout au long de l'âge classique. Mais bien qu'ils célèbrent l'éloquence des Pères, les prédicateurs du XVII^e siècle ne sauraient prêcher comme eux, l'esthétique classique ne s'y plie pas. L'homélie patristique qui est encensée au XVII^e siècle est en réalité largement adaptée par les éditeurs et les traducteurs pour satisfaire aux exigences du goût classique. Il règne ainsi une certaine confusion autour de l'homélie patristique et du sermon, deux genres pourtant absolument distincts. Bien souvent, les éditeurs classiques des Pères ne distinguent pas les deux appellations et intitulent leurs ouvrages indifféremment « sermons ou homélie », voire simplement « sermons ». Il nous faut alors démêler les fils pour déterminer ce qu'est l'homélie au temps des Pères de l'Église, avant d'envisager la manière dont l'éloquence patristique est perçue au XVII^e siècle.

La prédication des Pères a également donné à la prédication classique certains de ses thèmes favoris, parmi eux, le scandale. Les œuvres oratoires de ces prédicateurs théologiens qui ont développé la plupart des grands dogmes du christianisme sont, au même titre que les Saintes Écritures, les lectures quotidiennes des prédicateurs classiques. Au XVII^e siècle, l'autorité des Pères est telle que les traités théologiques classiques semblent parfois n'être que des traductions, des compilations ou des commentaires de leurs écrits. De même, la plupart des prédicateurs, au nombre desquels nous pouvons citer Bossuet, Bourdaloue et Massillon, se placent explicitement sous leur patronage dès qu'ils abordent des points de théologie ou de morale dans leurs sermons.

3.1. La prédication des Pères : l'homélie

Aux débuts du christianisme, seuls les évêques sont autorisés à prêcher. C'est pourquoi « il ne [se] trouve point [d'homélie] de Tertullien, Clément d'Alexandrie, et d'autres savants hommes¹ », explique Furetière à l'article « homélie » de son *Dictionnaire*. Mais à partir du VI^e siècle, face aux besoins pressants de diffuser plus largement la doctrine officielle de l'Église primitive, certains prêtres obtiennent exceptionnellement le droit de prêcher, saint Chrysostome tout d'abord, puis Origène et saint Augustin par la suite. Les dimensions des œuvres patristiques qui nous sont parvenues, notamment celle de saint Chrysostome, témoignent de leur intense activité de prédicateur. Commandée par le calendrier liturgique², la prédication patristique est avant tout pédagogique : il faut expliquer au peuple le sens des Écritures, mais aussi leur révéler la signification profonde des rites et des mystères liturgiques auxquels ils assistent. L'homélie est la forme de prédication la plus appropriée à cet exercice d'exégèse public.

Au XVII^e siècle, les homélies les plus éditées et les plus lues sont celles de saint Chrysostome et de saint Augustin. Elles sont données en modèle d'éloquence à tous les prédicateurs débutants et restent un idéal à atteindre pour les prédicateurs les plus aguerris. Selon Furetière, l'homélie « signifiait originairement conférence ou assemblée », avant de désigner « des exhortations et des sermons qu'on faisait au peuple ». Le sens de « conférence ou assemblée » s'explique par les conditions d'énonciation de l'homélie, puisque Furetière rappelle : « l'*homélie* se faisait familièrement dans les églises par les prélats qui interrogeaient le peuple, et qui en étaient interrogés, comme dans une conférence ». Au contraire, les sermons « se faisaient en chaire à la manière des orateurs³ ». Le positionnement du prédicateur vis-à-vis de son public est donc très différent s'il prêche une homélie ou un sermon. L'homélie permet une proximité du prédicateur avec son public, car il est « placé au même niveau que les auditeurs » et leur fait face lorsqu'il s'adresse à eux. Dans le cas du sermon, le prédicateur « gravit les marches de la chaire et regarde d'en haut la masse des

¹ Furetière : « homélie, ou homélie », in *Dictionnaire universel*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 3 volumes, 1690.

² Jean-Noël Guinot, « Prédication et liturgie chez saint Jean Chrysostome », in *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, éd. N. Bériou et F. Morenzoni, Turnhout, Belgium, Brepols, 2008, p. 53-77, p. 53 et suiv..

³ Furetière, *op. cit.* (1690).

fidèles⁴ ». Surplombant son public de toute son autorité, sa parole tombe d'en haut sur le public, qui, placé en contrebas, la reçoit passivement.

L'homélie patristique n'instaure pas cette relation verticale et unilatérale qui place le prédicateur au-dessus de ses fidèles et met ainsi en scène son élévation et son autorité. Au contraire, d'après le père Marie-François Berrouard, spécialiste de saint Augustin, l'homélie patristique laisse la part belle à l'improvisation et à la spontanéité. Il propose une reconstitution de l'homélie patristique – qu'il appelle pourtant « sermon » – fondée sur l'interaction du prédicateur avec son public :

[Saint Augustin] a longuement médité la page de l'Évangile qu'il explique, il en a dégagé les quelques thèmes qui vont constituer son sermon. La forme est improvisée ; le prédicateur ne se préoccupe pas d'appliquer ces règles de la rhétorique, qu'il a si longtemps enseignées, il n'a d'autre but que d'instruire, de convaincre et de toucher. Il ne déclame pas devant une foule un discours composé d'avance ; il est assis sur sa cathèdre et il converse avec tous ceux qui se tiennent debout devant lui, pour nourrir leur esprit de cette Vérité dont il se nourrit lui-même. [...] Plus ou moins rapidement, il est entré en contact avec son auditoire et il lui parle. Conversation familière et spontanée, mais qui suit un schéma préparé avec soin. Tantôt il s'adresse à tous, et tantôt il prend chacun à partie, l'interpellant pour lui rappeler son état de pécheur, sa responsabilité dans l'Église, l'obligation qu'il a de pardonner pour obtenir son propre pardon, lui découvrant le mystère de ses épreuves, lui prouvant qu'il préfère la beauté spirituelle à la beauté charnelle. Ses auditeurs ne peuvent rester passifs : il les entraîne avec lui dans sa recherche, il pose les questions, montre les difficultés, soulève les problèmes, mais c'est tous ensemble qu'ils doivent, sous sa conduite, chercher les solutions⁵.

L'homélie suit la progression linéaire d'un extrait des *Évangiles* qu'elle commente au fur et à mesure en organisant les réflexions autour de deux ou trois points essentiels. L'organisation thématique est conservée dans le sermon classique, mais elle se plie à une codification plus rigide. La souplesse que l'homélie laisse au prédicateur lui permet d'adapter son propos au plus près des attentes et des besoins de ses auditeurs. Il est en mesure de répondre aux réactions de son public, d'insister sur un point précis, d'argumenter plus avant une proposition qui ferait débat ou au contraire de passer sous silence une réflexion qui ne serait pas comprise de son public.

⁴ Carlo Delcorno, « Liturgie et art de bien prêcher (XIII^e-XVI^e siècle) », p. 201-221, in *Prédication et liturgie au Moyen Âge, op. cit.*. Carlo Delcorno explique que « l'image du prédicateur qui gravit les marches de la chaire et regarde d'en haut la masse des fidèles hante les traités du XVI^e siècle », p. 203.

⁵ Marie-François Berrouard, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, p. 9-11.

Le public devant lequel prêchent les Pères est turbulent. Il n'hésite pas à interrompre le prédicateur. Pour se faire entendre de son public dissipé, saint Augustin « recourt à une éloquence familière qui relève des procédés de la diatribe⁶ » comme les dialogues fictifs, les jeux de mots ou les énumérations, explique Suzanne Poque, traductrice de ses *Sermons pour la Pâque*. Il réussit à « tenir l'auditeur en éveil » par « un style dynamique [...] où les images ont une valeur dramatique [...], où l'expression est volontiers vigoureuse, voire hardie⁷ ». L'éloquence de saint Augustin qui allie vivacité, simplicité et surtout efficacité est célébrée et donnée en exemple aux prédicateurs du XVII^e siècle. Goibaut du Bois, qui publie une traduction des homélies de saint Augustin en 1694, raconte une de ses prédications célèbres contre la coutume de festoyer dans les églises à l'occasion des fêtes des martyrs. Sa description dépeint un prêche véhément qui prend la forme d'un combat disproportionné entre un homme seul, mais soutenu par l'Esprit Saint et qui dispose pour unique arme de l'Évangile, et une foule attachée à ses traditions, mécontente de s'en voir privée et qui tente de résister aux injonctions salutaires. Ce récit, que Goibaut du Bois reconstitue à partir d'une lettre de saint Augustin, prend des dimensions épiques et rend gloire au prédicateur qui remporte une victoire inattendue à l'issue d'une lutte acharnée :

Ce fut aux approches d'une fête que les peuples se disposaient à célébrer, ou plutôt à profaner, à leur manière ordinaire. Saint Augustin les assemble dans l'église, la veille de la fête, monte sur la tribune, muni de tout ce qu'il avait pu trouver dans l'Écriture de plus propre à faire impression sur ces âmes charnelles, et se confiant dans le secours de Celui qui tient dans sa main les cœurs des hommes, et qui sait amollir les plus durs quand il lui plaît.

Il leur parle, et il n'eut pas plus tôt laissé entrevoir qu'il en voulait à cette malheureuse coutume, qu'il voit tous les esprits révoltés. Mais ce premier mouvement ne l'étonne point. Il insiste, il les presse, par tout ce qu'il y avait de plus capable de les ébranler. Il fait tonner à leurs oreilles les menaces les plus terribles de la colère de Dieu. Il leur remet devant les yeux ce que l'Écriture nous a conservé des vengeances dont il a autrefois puni de semblables excès. Il les voit touchés : il redouble de force, il leur tire des larmes, il les fait mettre en prières, et prie lui-même avec eux. Il se remet à leur parler ; ils paraissent gagnés, et un moment après la force de l'accoutumance reprend le dessus : tout paraît renversé. Il ne se rebute point ; il revient à la charge avec plus de force que jamais. Le combat dure autant que le jour ; le succès paraît tantôt certain, tantôt douteux, tantôt désespéré. Mais lorsqu'il s'y attendait le moins, il revient un rayon d'espérance qui redouble son courage, et lui fait faire de nouveaux efforts. Enfin, il les emporte, et il a la consolation de voir son zèle couronné du

⁶ Saint Augustin, *Sermons pour la Pâque*, introduction, texte critique, traduction et notes de S. Poque, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, p. 122-123.

⁷ *Ibid.*, p. 122.

succès qu'il attendait, et cette malheureuse coutume abolie pour jamais à Hippone⁸.

La description de Goibaut du Bois est un bel éloge de la prédication patristique, capable de triompher de tous les vices et de tous les scandales, mais on sent ce que son admiration ajoute à ce glorieux tableau⁹.

En effet, le style oral et la composition libre, qui donnaient pourtant leur énergie et leur force persuasive aux homélies patristiques, mettent « bien souvent à l'épreuve la patience d'un Français d'aujourd'hui¹⁰ ». La composition lâche des homélies patristiques déconcerte le lecteur, habitué à des discours organisés. Le père Marie-François Berrouard en donne un aperçu :

Quant au sermon lui-même, on dirait qu'il se construit parfois comme une suite de réponses à une suite d'interrogations : c'est par une question très souvent que le prédicateur introduit ses développements ; il lui arrive de couper en deux la citation qu'il est en train de faire pour demander quelle est la suite du texte ; achevant de lire le verset qu'il va commenter, il n'est pas rare qu'il le répète pour demander ce qu'il signifie ou quel est le sens de telle expression, de tel mot¹¹.

Les traducteurs médiévaux et classiques ont souvent corrigé ce qu'ils percevaient comme une faiblesse de composition en étayant la démonstration. Ils ont également adouci la langue des Pères en en gommant les aspérités et les hardiesses. Comme le remarque Jean-Paul Bonnes, spécialiste des homéliaires patristiques : « Les sermons qui ont été traduits, l'ont été aux XVII^e et XVIII^e siècles, avec un souci d'éloquence plutôt que de fidélité aux textes¹² ». Les traducteurs modernes s'attachent aujourd'hui à retrouver la verve originale des Pères. Le père Marie-François Berrouard cherche ainsi à

⁸ Antoine Arnauld, *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs (1695)* et Philippe Goibaut du Bois, *Avertissement en tête de sa traduction des sermons de saint Augustin (1694)*, éd. T. M. Carr Jr., Genève, Droz, 1992, p. 91 (orthographe modernisée).

⁹ La description de l'éloquence patristique par Charles-Émile Freppel, *Les Pères de l'Église des trois premiers siècles*, Paris, Victor Retaux et fils, 1894, montre bien que cette conception idéalisée de l'éloquence des Pères a perduré jusqu'au XIX^e siècle : « Si à cette importance doctrinale qui ressort du fond même, l'on ajoute cet *épanchement familial* qui exclut toute recherche dans la forme ou dans l'expression, cette *simplicité de langage* qui se produit en dehors de toute préoccupation d'art et de méthode, cette *plénitude d'idées* qui se suffit à elle-même sans le secours de la rhétorique, cette *éloquence du cœur* qui est toute entière dans le mouvement de l'âme, dans la chaleur du sentiment, dans l'élan et dans la vivacité de la foi, l'on aura la physionomie complète de la littérature chrétienne dans la première phase de son développement. », p. 2-3.

¹⁰ Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1937, p. 61.

¹¹ Marie-François Berrouard, *op. cit.*, p. 11.

¹² Jean-Paul Bonnes, *Homéliaires patristiques, Homélies ou sermons des Pères de l'Église pour les principales fêtes de l'année liturgique ancienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1949, p. 9.

retrouver le rythme de [la] propre parole [de saint Augustin], déceler ses silences, remarquer ses changements de ton, noter les incidents qui interrompent la phrase ou même en brisent la construction¹³.

Pour Suzanne Poque, qui ne voit « rien de décousu » dans les « entretiens¹⁴ » de saint Augustin, une bonne traduction doit produire « un texte nerveux, parfois un peu heurté et dur, ce qui est précisément un indice de fidélité, car il s'agit d'un style oral¹⁵ ».

Les choix de traduction des homélies patristiques posent le problème de la nature composite de l'homélie et du sermon qui sont tout d'abord des performances orales avant de devenir des objets littéraires. Les homélies de saint Augustin qui nous sont parvenues n'ont pas été mises à l'écrit par le prédicateur lui-même avant ou après la prestation publique. Elles ont été prises en note par des *notarii* pendant qu'il prêchait. Cette transcription directe a dans un premier temps conservé une partie de l'oralité des homélies, mais ensuite, les notes étaient mises au propre par des *librarii* qui en ont composé des recueils. Il est « probable qu'Augustin recevait régulièrement une copie de ces sermons », puisque des « recueils ou des liasses¹⁶ » ont été retrouvés dans sa bibliothèque d'Hippone. Cependant, les collections primitives se sont perdues, il n'en est resté que des copies diverses plus ou moins fidèles au texte original. Et pour cause, de la fin de l'Antiquité chrétienne à l'âge classique, chaque génération de traducteurs a imprimé le goût de son époque à l'éloquence patristique tout en l'érigant en modèle à imiter. Chaque génération de prédicateurs a constitué ses propres recueils d'homélies et ses propres compilations de morceaux choisis en ajoutant parfois des pièces apocryphes.

Ainsi au XVII^e siècle, même si le sermon triomphe dans les chaires lors des temps forts du calendrier liturgique, l'homélie reste un genre apprécié. « Cette [...] manière de prêcher, qui consiste à expliquer l'Évangile, a toujours été et est encore aujourd'hui fort en usage dans l'Église¹⁷ », affirme Louis de Grenade, prédicateur espagnol du XVI^e siècle, dont le traité de *Rhétorique ecclésiastique, ou Traité d'éloquence des prédicateurs* est publié en français en 1698. L'homélie, moins solennelle et moins longue que le sermon, est prêchée dans un cadre plus familier, souvent au sein de l'église d'une paroisse ou d'un monastère. Elle prend la forme d'« instructions familières, pathétiques, pleines de tendres affections, et de réflexions

¹³ Marie-François Berrouard, *op. cit.*, p. 9-10.

¹⁴ Suzanne Poque, *op. cit.*, p. 125.

¹⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹⁶ Saint Augustin, *Sermons sur l'Écriture 1-15A*, trad. A. Bouissou, introduction et notes de G. Madec, Paris, Institut d'Études augustiniennes, Brepols, Nouvelle collection augustinienne, 1994, p. 10.

¹⁷ Louis de Grenade, *La Rhétorique de l'Église ou l'Éloquence des prédicateurs*, Traduit par Nicolas-Joseph Binet, Paris, Jean Villette, 1698, Livre IV, p. 65.

morales appliquées au lecteur¹⁸ », d'après le père Gilles du Port, auteur d'un *Art de prêcher* publié en 1682. Ce dernier propose une méthode pour composer des homélies fondée sur l'imitation des homélies patristiques :

Pour composer une homélie, les saints Pères choisissaient le plus souvent un, deux, ou trois versets de suite du même Évangile, et après en avoir attentivement et selon l'esprit de Dieu pénétré le sens, ils faisaient quelquefois une espèce de petit exorde, qu'ils tiraient des choses mêmes ou des circonstances du temps et des lieux, ensuite sans faire de proposition ni de division de leurs discours, ils paraphrasaient et expliquaient d'une manière naturelle les versets qu'ils avaient choisis ; ils éclaircissaient par des paraboles, et des comparaisons tirées de l'Écriture ou des choses sensibles, par des exemples familiers, par des histoires connues et touchantes. Ils prouvaient solidement et intelligiblement ce qu'ils avançaient, et les vérités dont ils instruisaient les fidèles étaient aisées à comprendre, et belles sans aucune affectation¹⁹.

Le vocabulaire employé par le père du Port, « exorde », « proposition », « division », montre bien l'impossibilité pour un rhéteur classique d'analyser les homélies patristiques en dehors du cadre formel élaboré pour le sermon. L'homélie est alors un petit sermon en négatif avec « une sorte de petit exorde », mais sans proposition et sans division du discours. Le père Gisbert, auteur d'un traité plus tardif sur *L'Éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique*, rédigé au début de l'année 1700, estompe un peu plus encore les frontières formelles entre le sermon et l'homélie :

L'homélie qui convient à l'orateur chrétien est un discours, selon toutes les règles de la bonne éloquence.

Car, en premier lieu, il doit y avoir de l'unité dans l'homélie ; c'est-à-dire, un point, où toutes les parties de l'homélie aillent aboutir comme à leur centre. Ce point doit être quelque vérité morale, qu'on prend tâche de persuader ; par là, on lui ôte cette multiplicité d'objets différents qui souvent n'ont nul rapport, nulle liaison entre eux. Multiplicité qui dissipe l'auditeur, et qui le faisant passer légèrement d'objet en objet, empêche qu'aucun n'agisse sur lui.

En second lieu, il faut de la méthode, de l'ordre, de l'arrangement dans l'homélie ; cela se fait en réduisant tout le texte de votre Évangile à certaines propositions subordonnées l'une à l'autre, et qui tendent toutes directement à prouver la même vérité. Par ce moyen, vous lui ôtez ces airs vagues et indéterminés, qui tiennent l'esprit de l'auditeur toujours flottant, et font qu'il ne sait jamais où le prédicateur va, ni où il doit aller.

En troisième lieu, il faut savoir donner à l'homélie toute la force, toute la grandeur, tout le sublime, et tout le pathétique du discours chrétien ; par là, vous lui conservez l'air majestueux de la chaire, et vous l'empêchez de dégénérer en exposition simple, froide et languissante. Qu'on ne s'imagine

¹⁸ Gilles du Port, *L'Art de prêcher contenant diverses méthodes pour faire des Sermons, des Panégyriques, des Homélies, des Prônes, de grands et de petits catéchismes*, Paris, Robert de Ninville et Charles de Sercy, 1682, p. 201.

¹⁹ *Ibid.*, p. 201-202.

donc pas que pour prêcher en homélie, on en doive prêcher moins éloquemment²⁰.

L'homélie selon le père Gisbert a peu à voir avec l'homélie patristique. Le goût classique – « unité », « ordre », « sublime » – impose à l'homélie patristique des contraintes formelles qui la réduisent à un petit sermon de facture classique. Le commentaire linéaire, propice aux digressions morales chères aux Pères de l'Église, doit se limiter à « certaines propositions subordonnées les unes aux autres », organisées autour d'une « vérité morale ». La composition libre de l'homélie patristique, accusée de donner au discours des « airs vagues et indéterminés », doit désormais laisser place à « de la méthode, de l'ordre, de l'arrangement ». La langue simple et sémillante des Pères doit s'effacer au profit de « toute la force, toute la grandeur, tout le sublime, et tout le pathétique du discours chrétien ». Au XVII^e siècle, l'homélie a bien peu à voir avec l'homélie patristique dont elle se réclame.

3.2. Le scandale et la défense de la doctrine

Le scandale est un argument que les Pères de l'Église utilisent dans leurs sermons pour préserver l'unité des communautés chrétiennes autour d'une seule doctrine, celle défendue par les représentants de l'Église. Pour promouvoir la doctrine officielle au peuple, saint Augustin prêche notamment une homélie *Sur les Scandales présents* et saint Chrysostome adresse un discours « à ceux qui se scandalisent ».

Dans son homélie, saint Augustin laisse de côté la signification théologique du scandale – désobéissance à Dieu et transgression de Sa Loi – et propose une explication plus psychologique de ce phénomène. Il explique que les scandales proviennent de l'interprétation erronée que les hommes se font des événements difficiles. Les hommes se scandalisent à tort des afflictions qu'ils subissent durant la vie terrestre, parce qu'ils ne savent pas leur conférer la dimension spirituelle qui est la leur. Saint Augustin donne une version édifiante et magnifiée de l'histoire de Job²¹ pour convaincre les chrétiens que la Vérité et le vrai Bonheur se trouvent au sein même de leurs malheurs :

²⁰ Blaise Gisbert, *L'Éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique*, Lyon, Antoine Boudet, 1715, p. 164-165.

²¹ L'interprétation moderne de l'histoire de Job est quelque peu différente. Les auteurs de la TOB expliquent ainsi que « Job est un exemple non seulement de vertu, mais aussi de fierté ». En effet, même si Job se soumet finalement et reconnaît la Toute-Puissance divine, « sous l'effet des attaques insidieuses de la maladie et de la douleur morale, sa fierté exacerbée devient peu à peu un orgueil surhumain, presque de la démesure d'un Titan. », in *op. cit.*, p. 979. Lorsque les Pères évoquent l'histoire de Job, ils mettent en avant l'humilité et la

Job aussi fut soumis à une cruelle épreuve, jeté sur le fumier, dépouillé de sa fortune, sans ressources, sans aucun bien, sans enfants, et avec seulement des vers qui le dévoraient. Tel était en lui l'homme extérieur, mais intérieurement il était rempli de Dieu ; aussi louait-il le Seigneur et cette affliction cruelle n'était pas pour lui un scandale²².

Augustin se lance alors dans une analyse complexe fondée sur des nuances sémantiques peu évidentes pour distinguer l'affliction qui opprime (« *pressura premit* ») du scandale qui oppresse (« *scandalum opprimit* ») :

Qu'est-ce que le scandale ? Attention ! Un homme, par exemple, éprouve quelque affliction, il est opprimé. Être opprimé n'est pas être scandalisé ; ainsi les martyrs ont été opprimés, mais non pas oppressés²³. Qu'on se préserve donc du scandale ; il est moins nécessaire d'échapper à l'affliction ; l'affliction opprime et le scandale oppresse.

Dans la distinction établie par Augustin, il apparaît que les malheurs et les scandales sont une seule et même chose, l'unique différence réside dans la manière dont réagissent les hommes face à ces « adversités temporelles ». Au lieu de percevoir dans le malheur qui les touche le bénéfice salutaire d'une mise à l'épreuve de leur foi, et de profiter de cette occasion pour témoigner de leur humilité et de leur soumission absolue à Dieu, les hommes se plaignent, crient à l'injustice et se révoltent contre leur destin. L'affliction devient alors un scandale, puisqu'elle ne fait naître chez l'homme que plaintes et reproches adressés à Dieu, et affaiblit sa foi au lieu de la renforcer. Et pourtant, l'affliction peut conduire au salut lorsqu'elle devient une source de piété et d'élévation. Elle permet à l'homme de se détacher de sa vie terrestre, dont la vanité s'impose à lui tout à coup dans toute sa violence, et de se rapprocher de la seule vie enviable, la vie éternelle :

Quelle différence y a-t-il donc entre l'affliction et le scandale ? Sous le poids de l'affliction, on se disposait à pratiquer la patience, à conserver la constance, et à être ferme dans la foi, à repousser le péché. Si l'on a été ou si l'on est fidèle à cette résolution, l'affliction ne nuira point ; elle fera ce que fait le pressoir, il ne cherche point à déchirer l'olive, mais à en exprimer l'huile. Et si l'on va alors jusqu'à louer Dieu, combien l'adversité est avantageuse, puisqu'elle sert à former ces divines louanges !

soumission du juste qui souffre, évacuant le difficile problème de « l'ambition égocentrique d'un homme vertueux. », in *op. cit.*, p. 978.

²² Saint Augustin, sermon LXXXI, *Sur les Scandales présents*, in *Œuvres complètes de Saint Augustin, Traduites pour la première fois, sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx*, Bar-le-Duc, Guérin et Cie, 1864-1872 t. VI, p. 357.

Disponible sur : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/serm81.htm>.

²³ En latin : « *non est hoc scandalum, quia pressura urgetur, pressura et martyres pressi sunt, sed non oppressi.* »

C'est donc uniquement en envisageant l'issue de l'épreuve que l'on peut déterminer *a posteriori* si l'adversité temporelle éprouvée était une affliction ou un scandale. Pour aider les chrétiens à se prémunir du scandale, saint Augustin revient à la source du problème : la foi. Car c'est bien là, selon lui, l'origine du scandale : une foi faible qui doute et qui chute face à l'obstacle. Seuls les vrais chrétiens s'affligent sans se scandaliser.

Se fondant sur l'altercation entre Pierre et Jésus (*Mt.*, 16, 23), saint Augustin met en garde les chrétiens contre leur entourage le plus intime – les proches, les amis, les voisins – dont les conseils, même dictés par l'affection, sont souvent des occasions de chute :

Tu regarderas donc comme étant un scandale pour toi quiconque entreprendra de te porter au mal. Et je prie votre charité de remarquer que ces conseils funestes viennent plus souvent d'une bienveillance aveugle que de la malveillance. Un de tes amis, un ami qui t'aime aussi sincèrement que tu l'aimes à ton tour, ton père, ton frère, ton fils, ton épouse, te voient dans le mal et ils veulent te rendre méchant²⁴.

La compassion devient une source de scandale lorsqu'elle tente de reconforter l'affligé en nourrissant sa colère et en le détournant de la dimension salutaire de l'épreuve. Saint Augustin glose la célèbre mise en garde de Jésus – « Si ton œil droit entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi » – et en propose une formulation moins symbolique et plus explicite à ses auditeurs. Toute parole négative (plainte ou reproche) est considérée comme une occasion de scandale, puisqu'elle remet en cause l'accomplissement de la volonté divine. Une lecture littérale du conseil de saint Augustin condamne presque tous les chrétiens au silence et à la solitude. Il faut situer l'homélie dans son contexte pour en saisir correctement le sens. Saint Augustin prêche cette homélie peu après le sac de Rome par les Goths vers l'an 410. Cet événement dramatique, ou plutôt cette « affliction », fait naître une profonde rancœur contre le christianisme, accusé d'avoir précipité la chute de l'Empire. La destruction de cette ville emblématique scandalise les hommes qui y voient une punition des anciens dieux. La révolte gronde et les critiques se multiplient. Saint Augustin, comme les autres prédicateurs chrétiens, doit étouffer ce scandale avant qu'il n'emporte avec lui les faibles communautés chrétiennes. Il faut rappeler aux fidèles qu'un chrétien supporte les afflictions avec patience et humilité, que la foi du croyant lui permet de résister à toutes les épreuves et que les païens sont définitivement dans l'erreur lorsqu'ils rendent Dieu responsable de leurs malheurs. Face à leurs récriminations, les communautés chrétiennes sont pressées de s'isoler et de se replier sur elles-mêmes pour ne pas céder aux alarmes des païens. Saint Augustin leur

²⁴ Saint Augustin, sermon *Sur les Scandales présents*, in *op. cit.*, t. XI, p. 358.

rappelle que le scandale n'est pas dans l'épreuve, mais bien dans la réaction des hommes éprouvés :

Où sont les scandales ? Dans ces discours, dans ces propos qui nous répètent : voilà ce que valent les temps chrétiens ! Là est le scandale ; car on ne te parle ainsi que pour te porter à blasphémer contre le Christ, si tu aimes le monde. Voilà bien, ô homme sensé, voilà la cause du trouble de ton cœur²⁵.

Coupée de son contexte, les paroles de saint Augustin sont sujettes à des interprétations extrêmement austères. Les prédicateurs du XVII^e siècle ne se privent pas d'exploiter toutes les conséquences de cette défense d'élever la moindre plainte ou le moindre reproche face aux difficultés de la vie humaine. L'exhortation à la patience et à l'humilité face aux afflictions sur lesquelles les hommes n'ont pas de prise se mue souvent au XVII^e siècle en une injonction à supporter et à accepter toutes les souffrances et toutes les injustices présentées comme inhérentes à la vie terrestre.

Lorsqu'il s'adresse « à ceux qui se scandalisent », saint Chrysostome s'inscrit dans la même démarche prosélyte²⁶ que saint Augustin. Il lui faut répondre aux détracteurs de la religion chrétienne et mettre un terme aux polémiques et aux controverses qui troublent les nouveaux croyants. Saint Chrysostome se montre toutefois plus pressant que saint Augustin dans sa lutte contre les scandales. Il insiste davantage sur l'omniprésence des occasions de scandale : les chrétiens doivent être à tout moment d'une vigilance extrême pour éviter les innombrables pièges qui les entourent. Seuls les prédicateurs peuvent les aider et les soutenir dans cette méfiance de tous les instants. Les auditeurs doivent donc suivre aveuglément les conseils et les recommandations – assimilés aux « divins oracles » – des prédicateurs, ces médecins de l'âme :

Ce n'est pas d'une seule, ni de deux, ni de trois, mais de mille manières, que dans la vie, le scandale frappe les faibles. Mais de quelque manière qu'ils en soient atteints, notre discours leur promet délivrance, si seulement, comme je l'ai déjà dit, ils veulent écouter mes paroles, et les graver dans leur esprit. Ce traitement que je prépare, je ne le tirerai pas seulement des saintes Écritures, mais encore de ce qui se voit, de ce qui arrive continuellement dans la vie, de sorte que notre remède puisse devenir le partage de ceux mêmes qui ne lisent pas les Écritures. Mais il faut qu'ils le veuillent, et je ne cesserai pas de le répéter. Car ce n'est ni par contrainte, ni par violence que ce remède pourrait servir à un seul de ceux qui lutteraient contre lui, où qui

²⁵ *Ibid.*, t. XI, p. 360.

²⁶ Jean-Noël Guinot, *op. cit.*, dans la conclusion de son article, insiste sur ce point : « La réputation de moraliste sévère, qu'a surtout retenue de Jean Chrysostome la postérité, a fait un peu injustement oublier le pasteur et le théologien, attentif à donner aux chrétiens de son temps un enseignement doctrinal sûr et à les mettre en garde contre des hérésies récurrentes ».

ne se soumettraient pas aux divins oracles. C'est de ces oracles que viendra la guérison, de ces oracles bien plus encore que de la démonstration que nous allons faire en nous appuyant sur les faits : car les faits qui frappent les yeux méritent beaucoup moins notre foi que la parole révélée de Dieu. Aussi ceux-là seront plus terriblement punis, qui, ayant entendu les Écritures, n'en auront retiré aucune utilité pour leur santé spirituelle et ne se seront pas guéris²⁷.

La vigilance s'exprime par la foi aveugle que les chrétiens doivent avoir en la parole de Dieu dont les prédicateurs se font les relais. La vigilance face au scandale se confond donc avec l'obéissance aveugle aux prédicateurs de la Parole divine. En conséquence, la cause de la maladie de l'âme qui conduit les chrétiens à se scandaliser est la défiance qu'ils peuvent avoir vis-à-vis des discours des représentants de l'Église. Aux yeux de saint Chrysostome, la plus grande source de scandales de son temps est ainsi la recherche effrénée du savoir religieux dont seuls les membres de l'Église sont autorisés à être les dépositaires. De son avis, le scandale le plus dangereux

c'est cet esprit de curiosité inquiète, c'est ce désir de connaître la raison de toutes choses, de pénétrer les secrets de l'incompréhensible, de l'ineffable providence de Dieu, de scruter impudemment cette sagesse, dont les desseins sont infinis, dont les voies sont invisibles et de s'enquérir de toutes choses²⁸.

Ce « désir de connaître la raison de toutes choses » est, pour l'archevêque de Constantinople, une cause première de scandales, car les premiers siècles du christianisme sont marqués par les incessantes querelles théologiques. L'Église commence à peine à se constituer et à diffuser une doctrine officielle, et les désaccords autour des enseignements de Jésus donnent naissance à de nombreuses sectes chrétiennes qui élaborent leur propre doctrine et attirent à elles les fidèles indécis. La discussion autour des dogmes principaux du christianisme – divinité du Christ, Trinité, sacrements – n'est pas encore close et les versions divergent selon les communautés chrétiennes. Il suffit de regarder la liste des œuvres polémiques des Pères pour constater l'ampleur du travail prosélyte qu'ils ont effectué pour faire triompher un discours unique.

Pour appuyer son propos, c'est la figure tutélaire d'Abraham que saint Chrysostome propose aux chrétiens comme modèle d'humilité face aux desseins incompréhensibles de Dieu. Le Patriarche fait preuve d'une soumission exemplaire face au commandement de Dieu

²⁷ Saint Chrysostome, « *Ad eos qui scandalizati sunt* », in *Oeuvres complètes traduites pour la première fois sous la direction de M. Jeannin*, Bar-le-Duc, L. Guérin et Cie, 1864, t. IV, p. 354.

Disponible sur : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/index.htm>

²⁸ *Ibid.*, t. IV, p. 354.

qui non seulement le prive de son fils, mais encore semble démentir la promesse divine d'une nombreuse descendance :

Mais ce qui est digne dans Abraham, ce n'est pas seulement qu'il eût cette foi ardente, mais encore qu'ayant, après cette promesse, reçu l'ordre d'immoler son fils unique, son fils chéri, il n'ait pas même alors été scandalisé, et pourtant que de causes de scandales pour l'âme faible qui n'aurait pas été attentive et vigilante !

Accepter les vérités sans discuter, sans chercher à comprendre le sens caché des mystères, voilà l'attitude qui préserve le chrétien des scandales, selon saint Chrysostome qui ajoute :

Ne vois-tu pas que c'est rendre gloire à Dieu, autant qu'il est en nous, que de s'humilier toujours devant les conseils impénétrables de la Providence, devant les mystères de sa puissance et de sa sagesse ; de ne pas se laisser aller à une vaine et inutile recherche et de ne pas se demander : Pourquoi ceci ? à quoi bon cela ? comment cela se peut-il faire²⁹ ?

Fermant volontairement les yeux sur le fait qu'Abraham est un prophète, c'est-à-dire un homme élu par Dieu pour sa piété extraordinaire et la sincérité exceptionnelle de sa foi, un homme qui doit servir d'exemple au genre humain, mais qui lui est infiniment supérieur, saint Chrysostome accuse les simples chrétiens de se montrer moins parfaits que lui dans l'épreuve :

Compare cette conduite avec celle des hommes qui nous entourent, et tu verras quelle pusillanimité est la tienne, quelle petitesse d'âme ont ceux qui se scandalisent aujourd'hui, et tu comprendras clairement que si le scandale t'atteint, la seule cause en est que, loin de t'humilier devant les mystères de la divine Providence, tu recherches partout la manière dont se déroule le plan de la Création, tu veux connaître toutes les raisons de toutes les choses, tu portes ta curiosité sur tout ce qui existe. Si Abraham avait agi comme tu fais, il aurait chancelé dans sa foi, mais toute autre a été sa conduite, aussi a-t-il obtenu une gloire éclatante, et a-t-il vu s'accomplir les promesses du Seigneur ; il ne s'est scandalisé ni à cause de son âge, ni à cause de l'ordre qu'il reçut ensuite ; il n'a pas cru que le sacrifice d'Isaac arrêterait l'effet des promesses du Seigneur et il n'a pas désespéré de la parole divine, bien que la fin des choses fût proche pour lui. Ne viens pas me dire que Dieu n'a pas permis que son commandement fût exécuté ni que la main du juste fût ensanglantée, mais considère qu'il ignorait qu'il ne savait pas qu'il obtiendrait la vie de son fils et le ramènerait dans sa demeure ; qu'au contraire il était tout entier à l'exécution du sacrifice qui lui était ordonné. C'est pour cela que la voix de l'ange cria par deux fois son nom du haut du ciel, car l'ange ne dit pas seulement : *Abraham*, mais : *Abraham, Abraham* ; car, comme toute son attention était tournée vers le sacrifice, il fallut l'appeler par deux fois pour

²⁹ *Ibid.*, t. IV, p. 369.

arracher son esprit à la préoccupation qui le remplissait, tant il s'était porté tout entier à l'exécution du commandement du Seigneur ! Tu vois donc qu'il l'exécuta complètement en intention, et que jamais cependant il ne fut scandalisé ; pourquoi ? parce qu'il ne chercha pas à pénétrer les desseins cachés de Dieu³⁰.

Saint Chrysostome prêche autant pour sauver les chrétiens du scandale que pour justifier l'autorité des dépositaires de la Parole divine qui doit être indiscutable.

À l'époque des Pères de l'Église, le scandale est donc un argument récurrent dans la lutte idéologique que se livrent les prédicateurs des différentes sectes religieuses. Condamner au nom du scandale une réaction à un événement, une critique, une prise de position dissidente permet de clore rapidement le débat, le scandale étant d'une gravité telle qu'il discrédite immédiatement « celui par qui il arrive ». Cependant, s'il est très utilisé dans la défense de la doctrine chrétienne, l'argument du scandale ne se limite pas à ce domaine théologique, il envahit également le domaine de la morale.

3.3. Le scandale et la défense de la morale

Les Pères de l'Église mènent un second combat au travers de leurs prédications, celui de la réforme des mœurs. C'est encore la mise en garde contre les scandales qui est brandie aux auditeurs pour mettre fin aux coutumes païennes et imposer la morale chrétienne. Ainsi, à côté des discours qui construisent la signification théologique du scandale, coexistent les emplois plus profanes des termes *scandale* et *scandaliser*. Les emplois patristiques illustrent « le passage de l'acception théologique à l'acception morale³¹ », explique Pascale Hummel. Le verbe *scandaliser* conserve son sens théologique, mais il signifie plus souvent : « susciter l'indignation, choquer ». De même, la forme pronominale *se scandaliser* s'entend avec le sens de « s'offusquer, s'indigner ». Sans entrer dans une revue exhaustive des emplois de ces termes dans les oeuvres monumentales des Pères de l'Église, nous nous attachons à présenter quelques emplois caractéristiques et représentatifs de ce glissement sémantique.

Le discours patristique sur le scandale se concentre sur la lutte contre les péchés. C'est donc souvent au détour d'une condamnation des comportements ou des coutumes contraires aux prescriptions chrétiennes que l'on rencontre l'argument de l'occasion de scandale. L'indignation des Pères s'abat alors sur le théâtre et l'impudicité féminine,

³⁰ *Ibid.*, t. IV, p. 370.

³¹ Pascale Hummel, *op. cit.*, p. 77.

identifiés comme deux pierres de scandales particulièrement dangereuses. Lorsqu'ils s'attaquent à ces scandales, qui se confondent souvent dans une seule et unique condamnation, les Pères laissent éclater toute leur véhémence. Ils n'ont pas de mots assez forts, d'expressions assez virulentes, ni d'images assez effrayantes pour exprimer leur indignation, pâle reflet de la terrible indignation divine qui demandera justice aux hommes pécheurs. L'indignation patristique donne le ton à la prédication classique contre les scandales. Il suffit d'écouter Tertullien³² s'indigner au II^e siècle contre les spectacles et le théâtre pour découvrir la source des discours qui condamnent encore ce divertissement, tant apprécié des hommes, quinze siècles plus tard :

Il nous est prescrit [...] de haïr toute impudicité. Ce précepte nous ferme donc le théâtre, siège particulier de la dissolution, où rien n'est approuvé que ce qui est désapprouvé partout ailleurs. Aussi emprunte-t-il d'ordinaire son plus grand charme à la représentation de quelque infamie, qu'un histrion toscan traduit dans des gestes, qu'un comédien met en relief en abdiquant son sexe sous des habits de femme, de sorte que l'on rougit plus volontiers dans l'intérieur de la maison que sur la scène ; infamie enfin, qu'un pantomime subit dans son corps dès sa première jeunesse, afin de l'enseigner un jour. Il y a mieux : les malheureuses victimes de la lubricité publique sont traînées elles-mêmes sur le théâtre, d'autant plus infortunées qu'il leur faut rougir en présence des femmes à qui elles avaient eu soin jusqu'alors de cacher leur honte. On les expose à la vue de tout le monde, de tout âge, de toute condition ; un crieur public annonce à ceux qui n'en avaient pas besoin, leur loge, leur beauté, leur tarif !... Mais arrêtons-nous, et n'arrachons pas aux ténèbres de honteux secrets, de peur qu'ils ne souillent la lumière. Que le sénat rougisse, que toutes les classes rougissent ! Ces malheureuses qui immolent leur pudeur, en craignant d'étaler au grand jour et devant le peuple l'indécence de leurs gestes, savent du moins rougir une fois l'an³³.

Que dit de plus Bossuet dans ses *Maximes et réflexions contre la Comédie* en 1694 ? C'est aux Pères de l'Église que les théologiens et les prédicateurs du XVII^e siècle empruntent l'essentiel de leur réquisitoire contre le théâtre. On peut entendre la même véhémence chez saint Chrysostome qui s'exprime lui aussi contre le spectacle dramatique deux siècles après Tertullien :

Or, si fréquemment la rencontre faite par hasard, sur la place, d'une femme vêtue avec négligence, et un regard distrait jeté sur sa personne suffisent pour séduire : ceux qui vont au théâtre, non point par hasard, ni sans

³² En raison des positions dogmatiques divergentes qu'il défend à la fin de sa vie, Tertullien n'est pas considéré comme un Père de l'Église. Il reste toutefois un des théologiens les plus influents des débuts du christianisme.

³³ Tertullien, *Contre les Spectacles*, in *Œuvres de Tertullien*, traduites par E.-A. de Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852, t. II, p. 409-410.

Disponible sur : http://www.tertullian.org/french/g2_11_de_spectaculis.htm

réflexion, mais avec un empressement assez vif pour leur faire négliger l'Église, et sous l'empire d'une curiosité libertine, qui passent en cet endroit leur journée, les yeux attachés sur des femmes perdues d'honneur, comment pourraient-ils dire qu'ils n'ont pas regardé avec convoitise ? Là, où se rencontrent ensemble propos dissolus, chansons licencieuses, voix séduisante, fard autour des yeux, fard sur les joues, costumes arrangés avec coquetterie, attitudes enchanteresses et mille autres sortilèges, combinés comme des amorces pour leurrer les spectateurs ; puis le laisser-aller du public, le relâchement général, un lieu où tout invite à l'incontinence, tant les propos des assistants, avant la représentation, qu'ensuite ceux des acteurs ; la mélodie perfide des flûtes de toute espèce, et des autres instruments, qui amollit tout ce qu'il y a de ferme dans un cœur, qui livre toute une assemblée aux séductions des courtisanes, et la leur offre désarmée. Si dans ce lieu même, où retentissent les psaumes, les prières, les divines paroles, où règnent la crainte de Dieu et la piété profonde, souvent, comme un adroit voleur, se glisse en secret la concupiscence ; comment des hommes assis sur les degrés d'un théâtre, où ils ne voient que des spectacles, n'entendent que des propos corrupteurs, respirant la mollesse ou l'obscénité, attaqués ainsi de tous côtés, par les oreilles comme par les yeux, pourraient-ils triompher de cette pernicieuse concupiscence ? Et s'ils ne le peuvent point, comment sauraient-ils échapper à l'imputation d'adultère ? Mais ceux qui n'échappent point à l'inculpation d'adultère, comment pourront-ils sans remords, gravir les degrés de ces saints portiques, et prendre part à cette auguste réunion³⁴ ?

La traduction de 1864 porte les traces du filtre classique par lequel est passée la parole de saint Chrysostome. On découvre toutefois les principaux arguments qu'utiliseront après lui tous les détracteurs du théâtre classique : l'infamie des acteurs, l'impudicité des actrices, l'excitation de la concupiscence chez les spectateurs, la contagion des passions. Pour toutes ces raisons, le théâtre est un scandale, car il donne à voir de manière plaisante les vices que combat la morale chrétienne. Il incite les spectateurs à commettre les péchés que les prédicateurs tentent d'éradiquer.

Dès les saints Pères, le scandale du théâtre se confond avec le scandale de la coquetterie des femmes. Or, le thème de l'impudicité féminine, particulièrement décriée par les Pères de l'Église, illustre de manière visible la superposition des dimensions théologique (chute de l'homme) et morale (transgression des nouvelles règles de comportement imposées par le christianisme) dans les emplois patristiques du mot *scandale*. Tertullien est sans doute l'un des Pères les plus violents vis-à-vis des femmes. Il inaugure avec éclat la tradition de misogynie qui a miné si longtemps le discours religieux chrétien. Une chose aussi triviale que la toilette d'une femme est hissée au rang de scandale grâce à un arrière-plan théologique qui

³⁴ Saint Chrysostome, Troisième homélie *Qu'il est périlleux d'aller dans les théâtres*, in *op. cit.*, t. IV. p. 572.

rend toutes les femmes responsables de la Faute originelle. Tertullien s'adresse aux femmes, ses « sœurs bien-aimées » :

Si notre foi répondait ici-bas à l'immensité du salaire qui l'attend là-haut, il n'en est pas une d'entre vous, mes sœurs bien-aimées, qui, après avoir une fois connu Dieu et sa propre condition, je veux dire la condition de la femme, courût après les divertissements, encore moins après l'orgueil de la parure. Loin de là, elle afficherait le deuil et l'indigence des vêtements, n'offrant aux regards publics qu'une Ève pénitente, noyée dans les larmes et rachetant par l'extérieur de l'affliction l'ignominie d'une faute héréditaire et le reproche d'avoir perdu le genre humain. Il a été dit : « Tu enfanteras dans la douleur ; tu seras sous la puissance de ton mari ; il te dominera. » Ève c'est toi, et tu l'oublies ! La sentence de Dieu pèse ici-bas sur tout le sexe ; il faut donc que le châtiment pèse sur lui. Tu es la porte du démon ; c'est toi qui as brisé les sceaux de l'arbre défendu ; toi qui as violé la première la loi divine ; toi qui as persuadé celui que Satan n'osait attaquer en face : l'homme, cette auguste image de la divinité, tu l'as brisé d'un coup. C'est à cause de ton mérite, de ta mort, veux-je dire, que le Fils de Dieu a voulu mourir ; et tu songes à recouvrir d'ornements impudiques ces tuniques de peau, témoins de ta honte³⁵ !

Les femmes sont toutes jugées coupables de la faute d'Ève. Dans cette condition de pécheresses héréditaires, arborer une toilette recherchée ou porter de simples ornements prend pour Tertullien une dimension démesurée, puisqu'il s'agit ni plus ni moins d'une répétition du Péché originel, cause d'une chute toujours renouvelée. Le scandale biblique renaît donc dans « ces agréments extérieurs [qui] sont une amorce naturelle à la luxure³⁶ ». Tertullien inscrit ainsi le scandale primordial, le Péché originel, dans le champ de la sensualité féminine et de la sexualité. Dès lors, les deux thèmes resteront liés et nul prédicateur classique ne remettra en cause cette association discutable qui offre un fonds moraliste facile et inépuisable.

Dans la lignée de Tertullien, saint Jérôme peint un portrait virulent des femmes coquettes, véritable satire moraliste que nous aurons l'occasion de retrouver sous la plume d'un Bourdaloue ou d'un Massillon :

Ah ! qu'on se scandalise plutôt de voir des femmes qui mettent tous leurs soins à se farder ; qui, semblables à des idoles, paraissent aux yeux des hommes avec un visage de plâtre, et tout défiguré par le blanc qu'elles y mettent ; [...] qui élèvent par étage sur leur tête des cheveux empruntés ; qui tâchent de faire revivre sur un front ridé les traits usés d'une jeunesse que le temps a flétrie ; et qui, courbées et chancelantes sous le poids des années,

³⁵ Tertullien, *De l'ornement des femmes*, Livre premier, in *op. cit.*, t. III, p. 305-306.

³⁶ *Ibid.*, t. III, p. 316-317.

prennent des airs de jeunes filles, parmi une foule de neveux et de petit-fils qui les environnent³⁷.

Saint Jérôme enjoint aux chrétiens de se scandaliser de la coquetterie de ces femmes ridicules qui se rêvent en idoles des hommes et corrompent leur apparence par les fards et les artifices. Le verbe *scandalizare*³⁸, s'il était entendu dans son sens biblique serait un non-sens. Saint Jérôme ne demande évidemment pas aux chrétiens de chuter dans le péché de la chair, mais plutôt de s'en écarter dans un mouvement de rejet salutaire. C'est le sens profane de « s'indigner » face à un spectacle jugé scandaleux qui prévaut ici. Cet emploi renforce le lien sémantique qui unit le scandale, c'est-à-dire le péché exposé à la vue de tous, et l'indignation, la réaction d'un public outré, en faisant de l'indignation la manière de repousser et donc d'éviter le scandale.

Très tôt, le scandale a désigné des réalités d'ordre théologique et moral sans que les prédicateurs ne prennent la peine de justifier leur emploi de ce terme si pratique. Argument facile à manipuler et qui se prête si bien à toutes sortes de situations, le scandale prend une place démesurée dans l'argumentaire des prédicateurs patristiques.

³⁷ Saint Jérôme, *Lettre à Marcella, sur la maladie de Blésilla* (Rome 384), in *Œuvres de saint Jérôme*, Paris, Auguste Desrez, 1838, Série VI (*Correspondances*), p. 478.

Disponible sur : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/jerome/>

³⁸ « *Illae christianos oculos scandalizent potius, ...* » dans le texte original.

CHAPITRE II

LES DÉFINITIONS DU SCANDALE

Des occurrences bibliques aux emplois patristiques, le sémantisme du couple *scandale/scandaliser* a considérablement évolué. Les écrits et les discours patristiques ont développé de nouvelles acceptions caractérisées par un double processus de « gauchissement » et de « laïcisation¹ », notamment dans les emplois du verbe *scandaliser*. Les différentes significations se superposent et le *scandale* désigne aussi bien la révolte orgueilleuse de l'homme contre Dieu, la chute dans l'impiété à l'issue d'une épreuve, le vacillement de la foi face à un obstacle ou un malheur jugé insurmontable, mais aussi le mauvais exemple donné à autrui, l'action ou le comportement contraire à la morale, ou encore la cause d'un sentiment d'indignation.

Le foisonnement sémantique du scandale est tel qu'un travail précis de définition est nécessaire. C'est au Moyen Âge que la nécessité de clarifier et de mettre en ordre les concepts théologiques se fait sentir. Les théologiens, parmi eux saint Thomas d'Aquin, inventent alors une méthode d'analyse, la scolastique, qui vise à éclaircir les notions essentielles de la doctrine chrétienne et à les définir clairement. Cette tâche de mise en ordre de la théologie chrétienne rencontre le processus d'institutionnalisation de l'Église. Ainsi, le scandale qui occupe les théologiens intéresse également à la même époque les instances dirigeantes de l'Église. Le scandale intègre les outils juridiques du droit canonique indispensables à la mise en place d'une discipline religieuse au sein du clergé.

Toutefois, la définition qui résulte de la méthode scolastique de saint Thomas d'Aquin ne parvient pas à lever toutes les difficultés et toutes les ambiguïtés du scandale. En effet, non seulement le sémantisme ouvert du scandale empêche toute définition définitive, mais il lui permet encore d'élargir sans cesse son univers de référents selon les situations et les contextes auxquels on l'applique. Ainsi, en 1550, alors que les guerres de Religion déchirent la France, c'est le scandale qui donne à Jean Calvin, le dissident scandaleux, les principaux arguments pour défendre la doctrine réformée et attaquer les « papistes ».

¹ Pascale Hummel, *op. cit.*, p. 79.

1. LA DÉFINITION THÉOLOGIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Au Moyen Âge, les théologiens se sont attelés à la tâche considérable d'unifier et de synthétiser les concepts théologiques importants de la doctrine chrétienne dispersés dans les différentes œuvres patristiques. Parmi les ouvrages théologiques médiévaux, c'est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, rédigée au XIII^e siècle, qui est la plus célèbre et la plus lue. Dans la deuxième partie de sa *Somme*, Saint Thomas d'Aquin soumet le scandale à la méthode scolastique pour en établir une définition claire et complète. Le scandale est traité dans la question 43¹. Le docteur angélique y tente une synthèse des acceptions bibliques et post-bibliques issues de la patristique. Il s'évertue également à cerner les contours de l'objet « scandale » en envisageant sa nature, son fonctionnement, ses enjeux et ses conséquences. C'est cette définition théologique qui fait encore autorité au XVII^e siècle parmi les prédicateurs classiques.

La série de questions que pose le théologien annonce qu'il va s'attacher à lever toutes les difficultés que pose la définition du scandale :

1. Qu'est-ce que le scandale ? — 2. Est-il un péché ? — 3. Est-il un péché spécial ? — 4. Est-il un péché mortel ? — 5. Les parfaits peuvent-ils être scandalisés ? — 6. Peuvent-ils causer du scandale ? — 7. Doit-on renoncer aux biens spirituels pour éviter le scandale ? — 8. Doit-on renoncer aux biens temporels pour éviter le scandale ?

Mais malgré un programme qui paraît envisager toutes les facettes du scandale, saint Thomas ne parvient pas à venir à bout de certaines difficultés. Ainsi, lorsqu'il lui faut expliciter le rapport des « hommes parfaits » au scandale, il peine à justifier de manière convaincante une position qui reste embarrassée. Mais, nous constaterons que le scandale est un concept suffisamment souple pour se plier à toutes les distorsions théoriques et pour admettre certaines contradictions.

Saint Thomas étudie également la relation étroite qui unit le scandale et les réactions qu'il suscite : l'indignation ou la colère. La colère est traitée dans la question 158, saint Thomas essaie d'y définir précisément la nature et les manifestations de ces deux passions de l'appétit irascible.

¹ Saint Thomas, *Somme Théologique*, IIa, IIae, édition numérique du Cerf, 1999.

Disponible sur : <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm>



1.1. Une tentative de définition exhaustive

La méthode scolastique de saint Thomas suit toujours le même schéma. Pour définir un concept, le théologien formule une interrogation à laquelle sa démonstration doit répondre : « Qu'est-ce que le scandale ? » Il énumère ensuite toutes les « objections » que fait naître cette question, il les nuance, puis propose une conclusion. Viennent ensuite les solutions qui doivent répondre à toutes les objections, et enfin une seconde conclusion synthétique qui apporte une réponse définitive.

Comme c'est essentiellement aux Pères de l'Église qu'il se réfère, saint Thomas commence la liste des objections par une définition incomplète extraite de saint Augustin :

Il semble qu'on ne puisse approuver sa définition comme « une parole ou un acte peu régulier offrant une occasion de chute ». Car le scandale est un péché, nous le verrons bientôt. Mais d'après S. Augustin, le péché « est une parole, une action ou un désir contre la loi de Dieu ». La définition précédente paraît donc incomplète, puisqu'elle omet la pensée ou le désir.

Saint Thomas discute ensuite les deux expressions problématiques de cette définition : « acte peu régulier » et « occasion de chute ». Il entend l'expression « peu régulier » au sens de « qui manque de droiture ». Puis, après avoir affirmé que tous les actes vertueux ou réguliers ne se valent pas et que certains sont plus droits que d'autres, il tire la conséquence suivante : « Si donc le scandale est une parole ou une action moins droite, il s'ensuit que tout acte vertueux à l'exception du plus excellent serait un scandale ». Il répond lui-même à cette objection en rappelant que :

L'expression « peu régulier » ne s'applique pas ici à ce qui se trouve dépassé en rectitude par un autre. Elle signifie un manque de rectitude, soit parce que cela est mauvais en soi comme le péché ; soit parce que cela offre une apparence de mal, comme de « s'attabler dans un temple d'idoles » (*I Co.*, 8, 10)².

Pour ce qui est du sens à donner à l'expression « occasion de chute », saint Thomas avance également plusieurs objections :

3. On appelle occasion une cause par accident. Or ce qui est par accident ne doit pas figurer dans la définition, car cela ne donne pas le caractère spécifique. On ne doit pas mettre l'occasion dans la définition du scandale.
4. En tout ce que fait un autre, quelqu'un peut trouver une occasion de chute, parce que les causes par accident sont indéterminées. Si donc le scandale est ce qui fournit à autrui une occasion de tomber, n'importe quelle action ou parole pourra être un scandale. Ce qui paraît inacceptable.

² Article 1, Solutions, 1, in *op. cit.*

5. On donne à autrui occasion de chute quand on le heurte ou l'affaiblit. Or, le scandale se distingue de ces deux fautes. L'Apôtre dit en effet (*Rm.*, 14, 21) : « Ce qui est bien, c'est s'abstenir de viande et de vin, et de tout ce qui pourrait heurter, scandaliser ou affaiblir ton frère ». Donc cette définition du scandale est impropre.

Il se réfère alors à la définition étymologique de saint Jérôme pour nuancer les objections qu'il oppose à la définition de saint Augustin :

D'après S. Jérôme, « nous pouvons traduire le grec *scandalon* par faux pas, chute ou heurt du pied ». Il arrive parfois en effet qu'un obstacle se présente sur le chemin et qu'en le heurtant on s'expose à tomber. Cet obstacle est appelé scandale. Pareillement il arrive qu'au cours de l'itinéraire spirituel, les paroles et les actions d'autrui exposent à la chute spirituelle dans la mesure où cet autre, par ses conseils, ses suggestions ou son exemple, entraîne au péché³.

Cette définition qui reprend les principales significations bibliques du *scandalum* propose une autre formulation, mais n'apporte que peu d'éléments supplémentaires à la définition qu'élabore saint Thomas. Et pour cause, car s'il s'attache à répondre à toutes les objections soulevées par la définition de saint Augustin, c'est parce que c'est celle qu'il retient à la fin de sa démonstration.

Mais, il lui faut d'abord préciser certains points pour réfuter les objections. Tout d'abord, il rappelle que « la pensée ou la convoitise du mal », qui définissent le péché selon saint Augustin, ne sont pas des caractéristiques du scandale. Ce qu'on garde caché au fond du cœur « ne peut par conséquent offrir à autrui un obstacle amenant la chute⁴ ». Contrairement au péché qui relève de l'intime et ne concerne que l'homme qui le commet, le scandale est envisagé dans son rapport à autrui, parce qu'il est public et qu'il se commet devant des témoins. Un peu plus loin dans sa définition, saint Thomas précise d'ailleurs que « le scandale se définit par le fait qu'on pèche devant les autres⁵ ». Par conséquent, il préfère le terme « occasion », plutôt que « cause » :

Nous avons vu que rien ne pouvait être pour l'homme une cause suffisante de péché, donc de chute spirituelle, sinon sa propre volonté. C'est pourquoi les paroles, les actes ou les désirs d'un autre ne peuvent être qu'une cause imparfaite de péché, conduisant plus ou moins à la chute. Pour cette raison, on ne dit pas « qui offre une cause de chute », mais « qui offre une occasion », ce qui signale une cause imparfaite, et non pas toujours une cause par accident⁶.

³ Article 1, Conclusion, in *ibid.*

⁴ Article 1, Solutions, 1, in *ibid.*

⁵ Article 3, Objections, 3, in *ibid.*

⁶ Article 1, Solutions, 3, in *ibid.*

Nul ne peut porter l'entière responsabilité de la chute spirituelle d'un de ses coreligionnaires. Saint Thomas d'Aquin réaffirme le libre arbitre de l'homme. Même influencé ou incité à pécher, l'homme décide seul de chuter ou de rester ferme face à la tentation du mal parce qu'il dispose d'une volonté propre. Mais ce n'est pas parce qu'il fait porter à l'homme la responsabilité de ses actes qu'il dispense pour autant celui par qui le scandale arrive, c'est-à-dire, celui qui pousse au péché.

Saint Thomas tente alors de déterminer les responsabilités de chacun : de celui qui scandalise et de celui qui est scandalisé. Pour ce faire, il introduit la notion de scandale actif et de scandale passif :

Les paroles et les actions de quelqu'un peuvent être pour un autre une cause de péché de deux façons : de soi, ou par accident. De soi, lorsque quelqu'un, par ses paroles ou ses actions mauvaises, vise à entraîner un autre au péché ; ou bien, même si telle n'est pas son intention, lorsque ce qu'il fait est cependant de nature à entraîner au péché, lorsque par exemple il commet ostensiblement un péché ou ce qui ressemble à un péché. Celui qui fait une action de ce genre fournit proprement une occasion de chute. C'est pourquoi il s'agit dans ce cas d'un scandale actif⁷.

Si un homme commet, même involontairement, un péché ou ce qui ressemble à un péché en public, et qu'un témoin de son acte, entraîné par ce mauvais exemple, pèche à son tour, alors le premier pécheur est coupable d'avoir occasionné un scandale actif. Tout péché commis en public est susceptible d'être requalifié en scandale actif. Mais le scandale est dit passif quand un homme prend prétexte d'une action innocente ou d'un péché commis par accident et sans intention de nuire à autrui pour se scandaliser :

Mais par accident, les paroles ou les actions de quelqu'un peuvent être pour un autre cause de péché, lorsque, même en dehors de l'intention de celui qui agit, et en dehors des circonstances de son action, elles amènent cet autre à pécher parce qu'il se trouve dans de mauvaises dispositions, par exemple s'il est envieux des biens d'autrui. Celui qui agit ainsi, et dont l'action est droite, ne fournit pas d'occasion de péché autant qu'il dépend de lui ; c'est l'autre qui en prend occasion, comme l'indique l'*Épître aux Romains* (7, 8) : « Ayant pris occasion, etc. » Aussi doit-on parler ici de scandale passif, et non de scandale actif ; car celui qui agit avec droiture ne donne pas [...] occasion à la chute subie par l'autre.

Dans le cas du scandale passif, c'est la responsabilité de celui qui est scandalisé qui est mise en cause. L'homme qui se trouve « dans de mauvaises dispositions » trouve occasion de pécher dans des paroles ou actions d'autrui, et ce, indépendamment des circonstances. Grâce aux concepts de scandale actif ou passif, saint Thomas donne une interprétation plus équitable

⁷ Article 1, Solutions, 4, in *ibid.*

de la condamnation néotestamentaire qui pesait uniquement sur « celui par qui le scandale arrive ». Il va même plus loin, puisqu'il admet l'hypothèse qu'un péché commis en public ne devienne pas nécessairement un scandale actif pour ceux qui en sont témoins. Un chrétien vertueux peut ne pas chuter même lorsqu'il est témoin d'un péché :

Il arrive donc parfois qu'il y ait en même temps scandale actif chez l'un et scandale passif chez l'autre, lorsque par exemple cet autre pèche à l'instigation du premier. Parfois il y a scandale actif, mais non scandale passif, lorsque par exemple quelqu'un, par ses paroles et ses actions, pousse un autre à pécher, mais que celui-ci n'y consent pas. Enfin, il y a parfois scandale passif sans qu'il y ait scandale actif, on l'a déjà dit⁸.

Mais la position de saint Thomas fait naître une nouvelle interrogation à laquelle il ne répond pas. Si un scandale actif ne suscite aucune réaction et n'a aucune conséquence morale, est-il encore un scandale ? Les liens entre péché privé, péché public et scandale semblent donc plus complexes que la démonstration de saint Thomas veut le laisser croire.

En répondant à la seconde question : « le scandale est-il un péché ? », saint Thomas s'attache à éclaircir la confusion qui accompagne l'emploi de ces deux termes depuis les écrits patristiques. Il tente également de résoudre la difficulté de la nécessité des scandales. Pour mener à bien son étude, il commence par rappeler les caractéristiques qui distinguent le péché du scandale :

Les péchés n'arrivent pas de façon nécessaire parce que tout péché est volontaire, nous l'avons vu précédemment. Or nous lisons en S. Matthieu (18, 7) : « Il est nécessaire que les scandales arrivent ». Donc le scandale n'est pas un péché⁹.

Le péché est volontaire, mais il n'est pas nécessaire, le scandale est parfois involontaire, mais il est nécessaire. Saint Thomas est conscient qu'il lui faut justifier ces propositions qui ne vont pas de soi. Il donne alors son interprétation de la nécessité des scandales affirmée par Jésus :

La parole du Seigneur : « il est nécessaire que les scandales arrivent », ne doit pas s'entendre d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité conditionnelle, en ce sens qu'il est nécessaire que ce qui a été prévu et annoncé par Dieu arrive.

Pour soutenir son explication, saint Thomas propose alors deux exemples dans lesquels « on peut dire que les scandales sont nécessaires » :

On peut dire encore qu'il est nécessaire que les scandales arrivent en considération de la fin, en ce sens qu'ils sont utiles « pour permettre aux

⁸ Article 1, Solutions, 4, in *ibid.*

⁹ Article 1, Objections, 1, in *ibid.*

hommes éprouvés de se manifester » (*I Co.*, 11, 19). Ou bien encore, il est nécessaire que les scandales arrivent étant donné la condition des hommes, qui ne se gardent pas des péchés. C'est comme si un médecin, voyant certains hommes suivre un régime contre-indiqué, disait : « il est nécessaire que ces hommes soient malades » ; ce qui doit s'entendre avec cette condition : s'ils ne changent pas de régime. De même, il est nécessaire que les scandales arrivent si les hommes ne changent pas leur mauvais genre de vie.

Le premier exemple fait référence à l'interprétation de saint Augustin : le scandale fonctionne comme un révélateur de la foi des uns et de l'impiété des autres, et le second exemple reprend la métaphore médicale de Chrysostome : le scandale est une maladie de l'âme et, comme toutes les maladies, il est inévitable si les hommes ne respectent pas les avis éclairés des docteurs.

Cette objection résolue, saint Thomas poursuit sa comparaison entre le péché et le scandale qu'il oppose ensuite sur la question de l'intention :

Il n'est pas de péché procédant d'un sentiment affectueux, car « un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits » (*Mt.*, 7, 18). Or, le scandale procède parfois d'un tel sentiment, comme on le voit en S. Matthieu (16, 23), lorsque le Seigneur dit à Pierre : « Tu es pour moi un scandale ». Pour S. Jérôme en effet, « l'erreur de l'Apôtre procédant d'un sentiment affectueux ne provenait nullement d'une inspiration du démon ». Le scandale n'est donc pas toujours un péché.

Enfin, il rappelle l'effet caractéristique du scandale : le choc, qui ne mène pourtant pas nécessairement à la chute :

Le scandale implique que l'on reçoive un certain choc. Or, tous ceux qui trébuchent ainsi ne tombent pas. Le scandale, qui est une chute d'ordre spirituel, peut donc exister sans le péché¹⁰.

Le péché et le scandale sont donc bien deux choses différentes, cependant :

le scandale est « une parole ou un acte peu régulier ». Or, tout ce qui manque de rectitude a raison de péché. Donc le scandale comporte toujours un péché.

C'est grâce aux notions de scandale actif et passif que saint Thomas parvient finalement à différencier le scandale et le péché. Il conclut ainsi :

Le scandale passif est toujours un péché en celui qui est scandalisé, car nul n'est scandalisé que s'il tombe par une certaine chute spirituelle, qui est un péché. [...] Pareillement, le scandale actif est toujours un péché chez celui qui scandalise. Ou bien parce que l'action même qu'il fait est un péché ; ou encore, si ce qu'il fait a l'apparence du péché, il doit toujours s'en abstenir par charité envers le prochain, car la charité impose à chacun de veiller au salut

¹⁰ Article 2, Objections, 1, 2 et 3, in *ibid.*

de son prochain; ainsi celui qui ne s'abstient pas agit contrairement à la charité¹¹.

Par conséquent, le péché est rarement absent du scandale. Dans la relation qui unit celui qui scandalise et celui qui est scandalisé, il n'existe que deux configurations dans lesquelles l'une des deux parties est exempte de péché : lorsque le chrétien qui occasionne un scandale passif ne commet nulle faute, et lorsque le témoin d'un scandale actif ne s'en scandalise pas.

L'intérêt de la démonstration de saint Thomas n'est pas de proposer une définition claire et évidente du scandale – ce qu'il ne parvient pas à faire – mais de souligner, involontairement, de manière flagrante toute la complexité du scandale lorsqu'il est pris dans une double lecture théologique et morale. La question du scandale des « parfaits » est, à ce titre, révélatrice. Étant donné les caractéristiques du scandale (nécessaire, parfois involontaire et presque toujours empreint de péché), on peut se demander s'il existe des chrétiens suffisamment parfaits pour n'être ni de ceux qui scandalisent, même involontairement, ni de ceux qui sont scandalisés, même s'ils ne chutent pas ? Déjà débattue à l'époque des Pères, on retrouve cette question, toujours irrésolue et ambiguë, dans la prédication classique au sujet des Grands.

1.2. Les « parfaits » face au scandale

C'est dans le cas du scandale passif que se pose la question du scandale des « parfaits ». En effet, si saint Thomas déclare d'une part : « le scandale implique que l'on reçoive un certain choc. Or, tous ceux qui trébuchent ainsi ne tombent pas¹² », il affirme d'autre part : « Nul ne trébuche spirituellement, sans être retardé de quelque façon dans sa marche vers Dieu. Ce qui suppose au moins un péché véniel¹³ ». Il explique encore :

le scandale passif peut être quelquefois un péché véniel, quand il ne comporte que le choc, par exemple, lorsque, par suite d'une parole ou d'une action désordonnée d'autrui, on éprouve un mouvement de péché véniel¹⁴.

Même si le chrétien ne chute pas face au scandale, le seul fait qu'il ait été troublé ne serait-ce qu'un instant, suppose qu'il a commis au moins un péché véniel dans sa vie, ce qui le prédispose au scandale. Sa réaction, le choc ressenti, lui est alors comptée pour un péché

¹¹ Article 2, Conclusion, in *ibid.*

¹² Article 2, Objections, 3, in *ibid.*

¹³ Article 2, Solutions, 3, in *ibid.*

¹⁴ Article 4, Conclusion, in *ibid.*

vénuel de plus, ou même un « mouvement de péché vénuel ». Mais, si tous les hommes sont pécheurs et qu'ils commettent au moins des péchés véniels, est-il possible de sortir indemne du spectacle d'un péché, même si on ne pèche pas à son tour ? En d'autres termes, tous les hommes sont-ils condamnés à être éclaboussés par le scandale d'autrui ou existe-t-il des hommes parfaits qui traversent cette épreuve sans en recevoir aucune souillure morale ? « Le scandale passif peut-il atteindre les parfaits¹⁵ ? » Saint Thomas tente de répondre à cette question épineuse.

On serait tenté de répondre un peu rapidement par la négative, puisque, en toute logique, la perfection ne peut pas frayer avec le péché. La question soulève néanmoins les objections suivantes :

1. Il semble bien, car le Christ fut absolument parfait. Or, lui-même dit à S. Pierre (*Mt.*, 16, 23) : « Tu es pour moi un scandale ». À plus forte raison les autres parfaits peuvent-ils subir le scandale.
2. Le scandale implique un certain empêchement qui s'oppose à la vie spirituelle. Or, les hommes parfaits eux-mêmes peuvent rencontrer des obstacles dans le progrès de leur vie spirituelle, selon cette parole (*1 Th.*, 2, 18) : « Nous avons voulu nous rendre chez vous, moi Paul en particulier, et non pas une fois, mais deux ; mais Satan nous en a empêchés ». Ainsi donc, les hommes parfaits eux-mêmes peuvent subir le scandale.
3. Les péchés véniels peuvent se rencontrer même chez les parfaits, comme le prouve la *Première Épître de S. Jean* (1, 8) : « Si nous nous prétendons sans péché, nous nous égarons nous-mêmes ». Or, le scandale passif n'est pas toujours péché mortel, il est parfois péché vénuel, nous venons de le voir. Donc, le scandale passif peut se trouver chez les parfaits¹⁶.

Pourtant, saint Jérôme commentant l'*Évangile selon Matthieu* précise : « notez que celui qui est scandalisé est un petit, les grands, en effet, ne sont pas atteints par le scandale ». Saint Thomas développe alors :

Le scandale passif implique en celui qui le subit un certain ébranlement de l'âme à l'égard du bien. Or, nul n'est ébranlé quand il adhère fermement à quelque chose d'immuable. Et les grands, c'est-à-dire les parfaits, adhèrent à Dieu seul, dont la bonté est immuable ; [...] C'est pourquoi, s'ils voient les autres céder au désordre dans leurs paroles ou leurs actes, eux-mêmes ne se détournent pas pour autant de la voie droite¹⁷.

Les grands ou les parfaits sont-ils donc oui ou non sensibles au scandale ? Le problème semble insoluble à moins de recourir à des subtilités sémantiques, ce dont saint Thomas ne se prive pas. Ainsi, dans les trois objections, il faut entendre *scandale* « au sens large », explique

¹⁵ Article 5, in *ibid.*

¹⁶ Article 5, Objections, 1, 2 et 3, in *ibid.*

¹⁷ Article 5, Conclusion, in *ibid.*

saint Thomas, c'est-à-dire, dans le sens biblique « de toute espèce d'empêchement¹⁸ », et non dans le sens plus restrictif qu'il a lui-même défini précédemment : péché commis en public offrant une occasion de chute à ceux qui ont déjà commis un péché véniel. En effet, les empêchements que les parfaits rencontrent sur leur chemin spirituel n'atteignent que leurs « actions extérieures » et jamais « leur volonté intérieure¹⁹ » tendue vers Dieu, précise saint Thomas. Mais, malgré ses tergiversations, il est toutefois obligé d'admettre que

les hommes parfaits tombent quelquefois et [commettent] des péchés véniels par la faiblesse de leur chair ; mais les paroles et les actions des autres ne les scandalisent pas, selon la vraie notion du scandale. Il peut se trouver en eux toutefois comme une approche du scandale, selon la parole du *Psaume 73* (2) : « Un peu plus, et nos pieds trébuchaient²⁰ ».

Saint Thomas minimise par tous les moyens la participation des parfaits au scandale. Il introduit même dans sa démonstration des expressions nouvelles qu'il ne définit pas : on apprend ainsi que les parfaits ne se scandalisent jamais selon « la vraie notion du scandale », mais qu'on peut trouver en eux « comme une approche du scandale », formules on ne peut plus obscures auxquelles il n'apporte aucun éclaircissement.

Les hommes parfaits semblent donc, malgré une argumentation assez discutable, insensibles aux atteintes du « vrai » scandale, mais « peuvent-ils causer du scandale²¹ », interroge saint Thomas. En effet, il a déjà démontré que « pâtir est un effet de l'agir », c'est-à-dire, qu'un homme peut être une occasion de chute à ses semblables involontairement, d'autant plus qu'« il y a des gens qui sont passivement scandalisés en raison des paroles ou des actions des parfaits²² ». Jésus en est le plus parfait exemple. Si l'on suit la logique de saint Thomas, comme « le scandale actif est quelquefois péché véniel » et que « les péchés véniels peuvent exister même chez les hommes parfaits²³ », alors les parfaits peuvent occasionner un scandale. Toutefois, on s'en doute, la réponse s'avère plus compliquée. Saint Thomas commence par rappeler qu'

il y a proprement scandale actif lorsque quelqu'un dit ou fait quelque chose qui est de nature à faire tomber autrui ; ce qui n'a lieu que pour des actions ou des paroles désordonnées.

¹⁸ Article 5, Solutions, 1, in *ibid.*

¹⁹ Article 5, Solutions, 2, in *ibid.*

²⁰ Article 5, Solutions, 3, in *ibid.*

²¹ Article 6, in *ibid.*

²² Article 6, Objections, 1, in *ibid.*

²³ Article 6, Objections, 3, in *ibid.*

Il introduit alors un nouvel élément, et non des moindres, le rôle de la raison dans le scandale :

Or, il appartient aux parfaits d'ordonner tout ce qu'ils font conformément à la règle de la raison, selon S. Paul (1 *Co.*, 14, 40) : « Que tout se passe chez vous dignement et dans l'ordre ». Surtout, ils apportent tout spécialement ce souci dans les choses où non seulement ils pourraient eux-mêmes trébucher, mais aussi faire trébucher les autres.

Après avoir défendu la scrupuleuse intention des « parfaits » d'agir toujours conformément à la règle de la raison, il peut conclure :

Si parfois, dans ce qu'ils disent ou font en public, il se produit quelque chose qui manque à cette mesure, cela provient de la faiblesse humaine qui les fait déchoir de la perfection. Ils n'en déchoient pas toutefois au point de s'écarter beaucoup de l'ordre de la raison ; ils ne le font qu'un peu et de manière légère. Et cela n'est pas d'une telle importance qu'un autre puisse raisonnablement y trouver une occasion de pécher²⁴.

On peut difficilement louer cet argument pour sa rigueur intellectuelle et sa bonne foi, mais il présente l'intérêt de souligner l'embarras d'un théologien face aux scandales causés par les « parfaits », qui s'écarterent « parfois » de l'ordre de la raison, mais seulement « un peu et de manière légère ». Pour soutenir cette conclusion discutable, saint Thomas ajoute quelques arguments tout aussi faibles :

1. Le scandale passif est toujours causé par un scandale actif, mais non toujours par le scandale actif d'un autre ; ce peut être par le scandale actif de celui-là même qui est scandalisé, parce que c'est lui-même qui se scandalise. [...]
3. Les péchés véniels des parfaits consistent surtout en des mouvements soudains, qui lorsqu'ils restent cachés, ne peuvent scandaliser. Si, même extérieurement, dans leurs paroles ou leurs actions, ils commettent des péchés véniels ces péchés sont choses si légères qu'elles n'ont pas de soi, le pouvoir de scandaliser²⁵.

Une fois encore, saint Thomas s'appuie sur une notion nouvelle qu'il n'a pas préalablement définie et qui est pourtant loin d'être évidente : un homme peut se scandaliser lui-même. Puis, il disculpe entièrement les « parfaits » par une absolution totale de leurs péchés véniels, « choses si légères qu'elles n'ont pas de soi, le pouvoir de scandaliser ». La démonstration s'enlise et la volonté de placer hors de cause une catégorie d'hommes « parfaits » est un peu trop visible. Une question se pose alors : qui sont ces parfaits qui bénéficient d'une telle protection théologique et d'une telle immunité morale ?

²⁴ Article 6, Conclusion, in *ibid.*

²⁵ Article 6, Solutions, 1 et 3, in *ibid.*

C'est dans les œuvres patristiques que se trouve un début de réponse. Dans la croisade que les Pères de l'Église mènent pour la réformation des mœurs et la promotion de la morale chrétienne, le scandale est « brandi par les théologiens-orateurs comme une sorte de contrepoint ou de repoussoir comminatoire²⁶ ». Or, c'est par rapport à un idéal de comportement moral que le scandale fonctionne comme repoussoir. Le scandale s'articule donc nécessairement avec un devoir d'exemplarité : certains hommes « parfaits » doivent représenter l'excellence des valeurs chrétiennes. À l'époque des Pères, ces représentants du Christ qui doivent incarner la perfection de la religion chrétienne sont tout d'abord les prélats. Ils sont les premiers hommes à qui incombe le devoir exigeant d'être parfait pour éviter de devenir des occasions de scandales. L'enjeu est de taille, car les prélats sont les détenteurs du savoir sacré. Ce sont eux qui enseignent la Vérité au peuple et qui disposent d'une autorité spirituelle incontestable. Ils sont les guides du peuple, ils doivent donc être des exemples de vertu sous peine d'être une occasion d'innombrables scandales. Saint Chrysostome explique l'impact désastreux que provoque le péché public d'un homme respecté pour sa vertu :

Lorsqu'un homme du commun fait une chute, ce n'est pas un scandale pour l'Église ; mais lorsqu'un personnage dont la vertu éminente, comme placée en spectacle, le fait connaître partout et admirer généralement, cède à la tentation et succombe dans quelque occasion importante, il cause une grande ruine et un insigne dommage, non seulement parce qu'il tombe de haut, mais parce que son exemple en perd un grand nombre qui l'avaient pris pour modèle²⁷.

La chute d'un prélat est un scandale qui éclabousse l'Église et jette la suspicion sur ses membres d'une part, et sur le message qu'elle délivre d'autre part. Les faits et gestes des prélats sont donc scrutés et le moindre faux pas est blâmé au nom de l'exemplarité attendue et du scandale redouté. Certains Pères se montrent très scrupuleux, tel saint Jérôme qui dans une lettre adressée au pape Damase s'indigne de ce que certains prélats ne se privent pas de lire des livres païens :

En vain nous alléguons que nous n'ajoutons point foi aux fables dont ces auteurs ont rempli leurs écrits, cette raison ne nous justifie pas, parce que nous pouvons être une occasion de scandale pour tous ceux qui pensent que, loin de condamner ce que nous lisons, nous en approuvons les doctrines²⁸.

La littérature païenne peut occasionner un scandale passif. Si pour les prélats, parfaits dans leur foi, la lecture de livres païens est inoffensive, elle peut être un scandale pour les hommes

²⁶ Pascale Hummel, *op. cit.*, p. 105.

²⁷ Saint Chrysostome, *Homélie sur les statues au peuple d'Antioche, Première Homélie*, in *op. cit.*, t. II, p. 534.

²⁸ Saint Jérôme, *Explication de la parabole de l'enfant prodigue. Au pape Damase*, in *op. cit.*, Série II (*Critique Sacrée*), non paginé.

plus faibles. Mais plus grave encore, certains « ministres du Seigneur » oublient visiblement leur devoir d'exemplarité et se livrent à des pratiques bien plus condamnables :

Cependant aujourd'hui nous voyons des ministres du Seigneur, négligeant l'Évangile et les prophètes, lire des pièces de théâtre, avoir sans cesse Virgile entre les mains, chanter les chansons amoureuses que ce prophète mit dans la bouche de ses bergers, et trouver un plaisir criminel dans ce qui doit être uniquement un objet d'études pour la jeunesse²⁹.

Saint Jérôme pointe un problème dont l'Église ne parviendra jamais à se débarrasser : les membres de son clergé sont de toute évidence des hommes avant d'être des « parfaits », et comme le reste du genre humain, ils commettent nécessairement des péchés qui deviennent, du fait de leur dignité religieuse, des scandales actifs.

On comprend dès lors l'extrême bienveillance de saint Thomas qui tente de protéger ces « parfaits » un peu trop humains des accusations de scandales. Et ce ne sont pas les prédicateurs du XVII^e siècle qui lui en feront le reproche. Nous verrons que l'esprit de corps, sous le prétexte vertueux de correction fraternelle, incite les prédicateurs à couvrir les fautes de leurs pairs dans l'intérêt supérieur de l'Église qui doit rester parfaite aux yeux de la multitude des fidèles.

1.3. La colère contre les scandales

Saint Thomas d'Aquin étudie la colère dans la question 158 de la deuxième partie de la *Somme théologique*. Il lui faut donner une position théologique claire sur cette passion fréquemment condamnée par les traditions philosophiques de l'Antiquité, mais qui est envisagée de manière bien plus nuancée par la pensée chrétienne. Elle fait en effet partie des attributs divins, Dieu manifeste de la colère et de l'indignation face aux scandales des hommes. Saint Thomas tente alors d'éclaircir la position de l'Église sur ces deux passions en proposant une synthèse d'Aristote et des commentaires patristiques. Il propose une définition de la colère qui précise les conditions dans lesquelles cette passion est permise, voire nécessaire, mais qui restreint les formes qu'elle peut emprunter pour se manifester.

Selon saint Thomas, la colère n'est pas un péché, elle est une passion de l'appétit sensible et « aucune passion n'est un péché³⁰ ». Cependant, elle est malgré tout un vice capital, c'est-à-dire un vice « d'où naissent beaucoup d'autres vices », notamment « en raison

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Question 158, Article 2, Objections, 1, in Saint-Thomans, *op. cit.*

de son impétuosité, qui précipite l'esprit dans tous les désordres³¹ ». Lorsqu'elle n'entend plus raison, la colère devient la « porte des vices », mais quand elle reste subordonnée à la raison, la colère est permise et même louable dans certains cas. Les Pères ont en effet reconnu l'utilité de la colère dans la recherche du bien et de la justice. Saint Thomas cite saint Chrysostome à ce propos :

Chrysostome dit en commentant S. Matthieu : « Celui qui s'irrite sans motif sera coupable, mais celui qui le fait avec raison ne sera pas coupable. Car si la colère n'existe pas, ni l'instruction ne progresse, ni les jugements ne sont portés, ni les crimes ne sont réprimés³².

La colère n'est donc pas mauvaise en soi, car comme la plupart des passions de l'âme elle est ambivalente. Elle est avant tout « un appétit de vengeance » et, à ce titre, elle peut être un instrument de justice et de promotion du bien, ou au contraire un moyen de répandre le mal. C'est la raison qui est garante de sa bonne utilisation :

En effet, le désir de vengeance peut être bon ou mauvais. Le mal se trouve aussi dans une passion selon la quantité de celle-ci, c'est-à-dire selon sa surabondance ou son défaut. C'est ainsi que le mal peut se trouver dans la colère, par exemple, lorsque quelqu'un se met trop ou pas assez en colère, sortant de la mesure de la droite raison. Mais si l'on s'irrite selon la droite raison, se mettre en colère est louable³³.

La colère qui suit la raison, « en ce sens que l'appétit sensible s'élève contre les vices, conformément à l'ordre de la raison » est qualifiée de « colère par zèle³⁴ ». C'est même un devoir pour les chrétiens de « désirer la vengeance pour la correction des vices et le maintien du bien de la justice³⁵ », et donc de se mettre en colère par zèle. Saint Thomas autorise donc une forme de colère qui ressemble beaucoup à la colère divine de l'Ancien Testament, une colère qui œuvre pour la justice en punissant les méchants.

Saint Thomas ne s'intéresse pas à l'indignation, il en fait une des six « filles de la colère³⁶ » avec la querelle, l'excitation de l'esprit, l'outrage, la clameur et le blasphème. Il en propose une définition succincte et relativement obscure : l'indignation est un vice qui naît quand la colère se trouve dans le cœur de l'homme et « se prend du côté de celui contre

³¹ Article 6, Conclusion, in *ibid.*

³² Article 1, Cependant, in *ibid.*

³³ Article 1, Conclusion, in *ibid.*

³⁴ Article 1, Solutions, 2, in *ibid.*

³⁵ Article 1, Solutions, 3, in *ibid.*

³⁶ Article 7, Objections, 1, in *ibid.*

qui l'homme s'irrite, qu'il estime indigne pour lui avoir fait une telle chose³⁷ ». L'indignation s'élèverait contre l'homme en colère, en réaction à sa propre colère. On peut encore relever une mention de l'indignation, tout aussi lacunaire, dans la question consacrée au scandale :

le heurt désigne l'indignation éprouvée par quelqu'un contre celui qui pèche, laquelle peut exister parfois sans chute de sa part ; quant au scandale, il implique le choc qui amène la chute³⁸.

Bien que cette définition reste en grande partie énigmatique, elle confirme le lien qui existe entre le scandale et l'indignation.

L'indignation ne semble pas être une passion suffisamment importante aux yeux de saint Thomas pour faire l'objet d'une question spécifique au même titre que la colère. Les théologiens et les moralistes du XVII^e siècle accorderont bien plus d'intérêt à l'indignation et puiseront dans la définition théologique de la colère pour définir sa nature et son fonctionnement.

³⁷ Article 7, Conclusion. En latin : « *Unum quidem ex parte ejus contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit.* », in *ibid.*

³⁸ Question 43, Article 1, Solutions, 5, in *ibid.*

2. LE SCANDALE DANS LE DROIT CANONIQUE

Au Moyen Âge, la mise en ordre méthodique des concepts théologiques va de pair avec la mise en place d'une discipline religieuse plus rigoureuse qui passe, entre autres, par le développement du droit canonique. L'Église doit en effet unifier les pratiques culturelles sur des territoires chrétiens toujours plus vastes et ancrés dans des traditions culturelles différentes. À partir du XI^e siècle, avec la réforme grégorienne, l'Église devient une véritable institution organisée et hiérarchisée¹. Les conciles, très actifs durant cet « âge d'or du droit canonique² », ont produit une masse importante de textes législatifs sur de nombreux sujets : points de doctrine, organisation du clergé, répartition des bénéfices ecclésiastiques, mœurs et discipline des clercs. Le *Décret* de Gratien qui compile quatre mille canons devient, au XII^e siècle, la base du droit canon.

C'est d'abord dans ses rangs que l'Église veut imposer une discipline digne du sérieux de la vie chrétienne. Le clergé compte toujours plus de membres et il devient nécessaire de contrôler tout ce peuple de clercs, de moines, et autres hommes d'Église qui vit souvent de manière très libre et dont le comportement et la moralité sont loin d'être exemplaires. Le scandale est alors un outil juridique aux contours suffisamment flous pour mener à bien cette entreprise de répression des comportements déviants. En effet, sa définition juridique emprunte beaucoup au concept théologique établi par saint Thomas d'Aquin, ce qui rend son application concrète très souvent arbitraire. D'après les documents juridiques étudiés par les chercheurs en histoire du droit, le scandale canonique est invoqué essentiellement dans les affaires de mœurs impliquant des membres du clergé. Outil efficace du *jus coercendi*, le scandale est une menace que l'autorité ecclésiastique brandit aux moines, aux clercs et aux évêques pour les contraindre à respecter les nouvelles règles de comportement.

2.1. Le scandale : un flou juridique

Dans le droit canonique, comme dans la science théologique, le scandale est difficile à définir précisément et surtout à circonscrire. Le droit canonique propose une définition du scandale très similaire à la définition théologique de saint Thomas d'Aquin. Le scandale est « un acte qui consiste à fournir au prochain une occasion de ruine spirituelle, par un fait ou

¹ Anne-Marie Helvétius et Jean-Michel Matz, *Église et société au Moyen Âge, V^e-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 2008, « 3^{ème} partie : Apogée de la papauté et christianisation de la société (vers 1050-1274) ».

² Expression de J. Gaudemet citée par J.-M. Matz, in *ibid.*, p. 161.



par un propos³ », rappelle l'historienne du droit Capucine Nemo-Pekelman, et qui « constitue un trouble à l'ordre social », précise le sociologue du droit Pierre-Yves Condé. D'après cette définition, « le scandale semble faire référence à une réalité et à une exigence d'ordre pastorale », analyse encore ce dernier. Cependant, « sa signification [...] n'est pas aussi claire qu'il peut sembler au premier abord⁴ », prévient-il.

Le flou juridique qui entoure le scandale depuis le Moyen Âge tient en échec les spécialistes du droit canonique qui peinent à trouver la bonne dénomination pour le désigner. L'historien Arnaud Fossier parle de « catégorie juridique » pour analyser

des activités pastorales, administratives et juridiques, qui, de la fin du XII^e siècle au milieu du XVI^e siècle, en Occident, génèrent, entourent et portent la *catégorie* de « scandale »⁵.

Le scandale comme catégorie juridique se situe donc au croisement de domaines très différents et laisse entrevoir l'étendue de son champ d'application. Pierre-Yves Condé souligne « le flou des significations de « scandale » dans le droit canonique » et estime que le scandale est « une notion imprécise, voire impossible à définir⁶ ». Son angle d'étude met d'ailleurs en évidence une autre caractéristique du scandale :

Le scandale canonique peut être analysé dans le cadre d'une théorie juridique des dangers suscités par le non-respect des obligations et des interdits canoniques. L'étude du scandale ouvre ainsi la voie à une compréhension plus générale du lien entre l'ordre canonique et les pratiques et croyances dont la sociologie des religions fait d'ordinaire son sujet⁷.

Le scandale canonique révèle les tensions entre l'idéal religieux promu par l'Église et la réalité des pratiques religieuses du clergé et des fidèles. Capucine Nemo-Pekelman envisage également le scandale au prisme de l'écart inévitable entre la règle juridique d'une part et son application concrète d'autre part. Pour étudier le scandale, qui « fait partie de ces notions plastiques du droit », elle choisit d'utiliser l'expression « standard juridique ». Elle explique l'utilité de ces standards juridiques dans la pratique judiciaire quotidienne :

³ Capucine Nemo-Pekelman, « Scandale et vérité dans la doctrine canonique médiévale (XII^e-XIII^e siècles) », in *Revue historique de droit français et étranger*, 2007, vol. 85, p. 491-504, p. 2 (numérotation du document électronique).

URL : http://www.academia.edu/1785097/Scandale_et_verite_dans_la_doctrine_canonique_medievale_XIIe-XIIIe_siecles_

⁴ Pierre-Yves Condé, « Le scandale canonique entre concept théologique et signe linguistique », in *Revue de droit canonique*, 2000, 50/2, p. 243-262, p. 245-246.

⁵ Arnaud Fossier, « « *Propter vitandum scandalum* », Histoire d'une catégorie juridique (XII^e-XV^e siècle), in *MEFRM*, 2009, 121/12, p. 317-348, p. 318.

⁶ Pierre-Yves Condé, *op. cit.*, p. 247.

⁷ *Ibid.*, p. 245.

Législateur et juge utilisent à dessein ces mots tirés de la langue ordinaire, dont le sens varie suivant le contexte et les idées dominantes. Ils lui servent à établir des règles de droit et à dégager des solutions jurisprudentielles échappant aux exigences d'un raisonnement logique usant de *concepts* juridiques. Ils l'autorisent à fixer et à interpréter le droit suivant un certain *bon sens*, avec une marge de souplesse qui permet de résoudre la tension que rencontre nécessairement le juriste confronté à la complexité et à la mobilité de la vie sociale⁸.

Notion juridique « à contenu variable⁹ » chez Capucine Nemo-Pekelman, catégorie juridique « sans référent précis¹⁰ » pour Arnaud Fossier, le scandale fait la part belle à l'arbitraire. Capucine Nemo-Pekelman abonde en ce sens et rappelle qu'à notre époque encore :

L'usage de la notion de scandale en droit canonique se trouve ainsi controversé du fait de l'usage extensif qu'autorise sa signification éminemment flottante.

Pourtant, elle précise :

Aux XII^e-XIII^e siècles, pendant l'époque dite « classique » du droit canonique, des savants canonistes ont cherché à restreindre le recours, déjà courant en leur temps, à l'argument du scandale, en assignant des limites juridiques strictes à l'accusation¹¹.

Il faut en effet assigner des limites juridiques au scandale, moins pour circonscrire la notion que pour la distinguer juridiquement d'une autre, celle de crime. En effet, selon les critères canoniques le candidat aux ordres doit être *sine crimine*. Or, si les péchés sont considérés comme des crimes, alors il n'y aura plus aucun homme apte à servir l'Église, puisque la pensée chrétienne admet que tous les hommes sont pécheurs. Les juristes doivent donc séparer juridiquement les deux notions, et c'est le scandale qui permet cette opération. « Le scandale apparaît donc comme l'« opérateur » juridique qui permet de qualifier la faute comme « crime¹² ». Un péché commis par un clerc est considéré comme un crime uniquement s'il est accompagné de scandale, c'est-à-dire s'il est public et qu'il provoque des remous dans la communauté des fidèles. Dans ce cas, le péché public, devenu scandale, doit être réparé publiquement. Un juge ecclésiastique prononce une peine canonique contre le coupable, allant de la pénitence publique jusqu'à la déchéance pour les fautes les plus graves. Mais, si le péché reste suffisamment discret pour ne pas provoquer de scandale, alors l'auteur, bien que coupable, peut continuer à officier après avoir accompli une pénitence dans un lieu soustrait

⁸ Capucine Nemo-Pekelman, *op. cit.*, p. 1.

⁹ *Ibid.*, p. 3-4.

¹⁰ Arnaud Fossier, *op. cit.*, p. 327.

¹¹ Capucine Nemo-Pekelman, *op. cit.*, p. 4.

¹² Arnaud Fossier, *op. cit.*, p. 327.

aux regards du public. C'est donc davantage le retentissement public de la faute qui est sanctionné par les autorités ecclésiastiques, que la faute elle-même, quelle que soit sa gravité.

D'ailleurs, selon Pierre-Yves Condé, dans le droit canonique on ne peut pas analyser le scandale comme un moyen « d'établir des faits », mais uniquement « comme un signe linguistique ». Il explique :

« Scandale » semble ainsi pouvoir désigner aussi bien un acte que ses conséquences, ou même de simples conséquences potentielles, ce qui laisse entendre que l'acte ne serait pas forcément scandaleux en lui-même¹³.

Le scandale n'aurait donc pas « pour finalité la connaissance d'une réalité », car « on ne prouve pas le scandale, pas plus que l'accusé ne pourrait se défendre de n'être pas cause de scandale¹⁴ ». Scandale il y a, quand une autorité disciplinaire déclare : « il y a scandale » :

L'énoncé « il y a scandale » serait plutôt de nature performative, puisqu'il menace de la peine, avertissant de sa possibilité en un cas particulier. En dépit des apparences, « il y a scandale » n'a rien d'une affirmation portant sur une question de fait ; « il y a scandale » signifie que le juge, ou l'ordinaire, a le droit de prononcer une sanction ou une peine¹⁵.

Capucine Nemo-Pekelman fait le même constat : « Pour qu'une situation soit scandaleuse, il suffit que l'autorité la déclare comme telle¹⁶ ». C'est donc uniquement la compilation de jugements qui définit ce que recouvre le crime « scandale » :

à chaque fois qu'un juge, ou tout autre détenteur du pouvoir coercitif, se réfère à un scandale [...] il construit par la « jurisprudence » de ses références au scandale, un ensemble d'actes susceptibles de sanctions et procède à une classification¹⁷.

Il faut donc s'intéresser aux enjeux qui se cachent derrière l'utilisation du scandale dans le droit canonique médiéval pour cerner les visées de l'institution ecclésiale et comprendre à quoi sert vraiment le scandale canonique.

¹³ Pierre-Yves Condé, *op. cit.*, p. 247.

¹⁴ *Ibid.*, p. 259-260.

¹⁵ *Ibid.*, p. 250.

¹⁶ Capucine Nemo-Pekelman, *op. cit.*, p. 6.

¹⁷ Pierre-Yves Condé, *op. cit.*, p. 252.

2.2. Le scandale : un outil de coercition

Le scandale fait partie de l'arsenal juridique mis au service de la répression des comportements non conformes à la morale religieuse défendue par l'Église. Il est avant tout un outil de coercition aux mains des autorités ecclésiastiques qui s'en servent comme d'une menace planant au-dessus de la tête des clercs et des évêques récalcitrants qui refuseraient de se plier aux règles nouvellement instituées.

L'action déclarée « scandaleuse » par l'autorité ecclésiastique est plus souvent une « remise en cause » de cette autorité et des nouvelles normes de comportement qu'elle promeut, qu'un réel « péril de ruine spirituelle ». Pierre-Yves Condé explique :

Les moyens envisagés pour mettre fin ou réparer le scandale indiquent, comme en négatif, la nature du dommage infligé à la communauté. La capacité de la sanction à remédier, par sa propre efficacité, au scandale est difficilement compréhensible, sinon comme garantie d'une certaine autorité du droit, plus irrémédiablement que comme soin spirituel pour les âmes. [...] Voilà qu'au lieu du péril de ruine spirituelle, pour le moins incertain, et objet probable de controverse, se trouve un fait plus objectif, thème classique de l'histoire des sciences sociales : la déviance, le refus de se soumettre à l'autorité ecclésiastique¹⁸.

Le scandale, perçu comme déviance par rapport aux codes moraux institués, entre en opposition avec l'identité catholique que construisent peu à peu les textes législatifs des conciles. Pierre-Yves Condé assimile alors le fonctionnement de l'accusation de scandale au rôle des règles régulatrices dans une société donnée, ici « la communauté des fidèles » :

le scandale, en permettant de sanctionner la non-conformité à tout canon en vertu du danger de « ruine spirituelle », exprime le pouvoir fondamental de l'Église : celui de monopoliser l'interprétation juste et authentique du catholicisme et de ses références scripturaires, traditionnelles ou autre, et donc d'exclure de la communauté catholique juridiquement définie toute personne qui ne se plierait pas à l'observation des canons, monopolisant ainsi en droit la définition de l'identité catholique¹⁹.

Le scandale dans le droit canonique sanctionne donc tout ce qui porte atteinte à l'identité catholique. Il est ainsi profondément lié à un impératif de plus en plus contraignant pour les membres du clergé : montrer l'exemple.

Arnaud Fossier remarque dans le droit canon l'association « structurante » qui est faite entre *scandalum* et *exemplum*. Il rappelle que la « notion d'exemple fait irruption dans le

¹⁸ *Ibid.*, p. 256.

¹⁹ *Ibid.*, p. 258-259.

cadre de l'opposition scolastique entre le scandale « actif » [...] et le scandale « passif »²⁰ ».

Le scandale est révélateur à ses yeux d'une peur plus profonde :

Par la construction progressive du concept de *scandalum*, l'Église, du moins les théologiens et les confesseurs, semblent signifier la crainte institutionnelle de la *contagio* du mal, la peur pastorale d'une pandémie peccamineuse²¹.

L'étude du scandale dans les sermons des prédicateurs classiques confirme cette analyse. Les prédicateurs redoutent effectivement la propagation des scandales par contagion, phénomène qu'ils présentent comme impossible à endiguer une fois qu'il se met en branle, et qui menace dangereusement l'ordre et l'harmonie des sociétés humaines. L'exemple public du péché entraînerait nécessairement son imitation par ceux qui en sont témoins. Ces témoins deviendraient à leur tour de mauvais exemples imités par d'autres et ainsi de suite. Cette logique est encore renforcée par l'idée qu'il existe deux catégories de croyants : les grands dans la foi et les petits. Si le scandale des petits est négligeable, au contraire les scandales des grands, au premier rang desquels on trouve évidemment les membres du clergé, sont extrêmement dommageables. Capucine Nemo-Pekelman dit à ce propos :

Le mot *scandale*, dans le *Décret*, ne fait jamais l'objet d'une définition. Mais ses usages en apparence hétérogènes ramènent tous à l'idée qu'une faute commise par une personne constituée en dignité emporte plus de gravité que celle qui a été commise par un simple fidèle, puisqu'elle a effet d'exemplarité²².

Dans le droit canon, qui reprend à son compte l'association théologique entre *scandalum* et *exemplum*, « le scandale découle de l'adoption, par un ecclésiastique d'un mode de vie séculier²³ », résume Arnaud Fossier en conclusion de son étude des occurrences du terme dans des documents juridiques médiévaux. Il donne des exemples de scandales notifiés dans le *Décret* de Gratien :

L'écrasante majorité des cas de scandales contenus dans le *Décret* concerne donc la discipline ecclésiastique. Ainsi, les prêtres simoniaques, ayant acheté ou vendu leur charge, « scandalisent » les fidèles. Les ecclésiastiques ayant commis des crimes majeurs (parjure, vol, fornication, etc.) doivent quitter leur charge spirituelle, « car ils font scandale dans le peuple ». Le scandale y apparaît donc aussi comme antithétique de l'exemple que se doivent de fournir et incarner les clercs²⁴.

²⁰ Arnaud Fossier, *op. cit.*, p. 323.

²¹ *Ibid.*, p. 324.

²² Capucine Nemo-Pekelman, *op. cit.*, p. 5.

²³ Arnaud Fossier, *op. cit.*, p. 324-325.

²⁴ *Ibid.*, p. 325.

Ainsi, la catégorie juridique que constitue le scandale dans la documentation canonique de l'Église « recouvre fréquemment le rapport entre clercs et laïcs se jouant toujours sur le mode de l'exemplarité²⁵ ». L'enjeu est d'ordre essentiellement disciplinaire, il faut discipliner les clercs, « car l'indiscipline de ces derniers, leur mauvaise conduite, leurs tares, ébranlent sérieusement les fidèles et leurs croyances dans l'Église²⁶ ». Les clercs doivent être exemplaires, mais leur mode de vie doit encore se distinguer de celui des laïcs. Si jusqu'alors certains clercs se mariaient et fondaient une famille, désormais ils sont sommés de copier l'idéal de vie monacale. Le scandale, comme sanction disciplinaire, s'ancre ainsi dans le contrôle de la sexualité des clercs. La chasteté est une vertu indispensable pour entrer dans les ordres et l'incontinence, un scandale sévèrement sanctionné.

Mais rapidement, la volonté de réformer les mœurs et de contrôler les comportements ne se limite plus aux seuls ecclésiastiques. L'Église étend peu à peu son pouvoir coercitif sur toute la société civile et le scandale intègre le droit civil. L'historien du droit Gilles Lecuppre explique le rôle du scandale dans l'expansion de l'autorité religieuse :

L'Église a fait entrer les laïcs dans l'orbe du scandale, par le biais des questions matrimoniales. Plus généralement, la place de la femme dans la société est le foyer d'interrogations et de débats²⁷.

C'est en effet à partir du XIII^e siècle que l'Église s'intéresse au mariage qui, jusqu'alors, consistait en une simple union civile. Les autorités ecclésiastiques encadrent progressivement le mariage, imposant certaines règles qui s'opposent directement aux habitudes matrimoniales de l'aristocratie²⁸ : la période des fiançailles, la nécessité du consentement mutuel, et même l'indissolubilité de l'union maritale. S'émancipant du droit canonique, le scandale investit la morale collective pour établir les normes de comportements au sein de la société civile, à l'intérieur des familles, dans les divertissements, dans les institutions politiques. « Le scandale suit logiquement les modes, les obsessions, les innovations et nous permet de débusquer les valeurs montantes²⁹ », analyse Gilles Lecuppre. Il fonctionne comme un

révélateur, au sens photographique du terme, des rapports de force, des structures, des espaces positionnels ou des normes qui préexistaient. Il lui fut ainsi reconnu la capacité de rendre spectaculairement manifestes à l'observateur les lignes de clivage et les rapports de domination qui

²⁵ *Ibid.*, p. 326.

²⁶ *Ibid.*, p. 327.

²⁷ Gilles Lecuppre, « Le scandale : de l'exemple pervers à l'outil politique », *CRMH, Le droit et son écriture : la médiatisation du fait judiciaire dans la littérature médiévale*, 2013/25, p. 179-191, p. 186.

²⁸ Jean-Michel Matz, « Le Mariage », in *op. cit.*, p. 56.

²⁹ Gilles Lecuppre, *op. cit.*, p. 187.

traversent de façon ordinairement plus opaque une société, ou certaines fractions de ses élites³⁰.

Au XVII^e siècle, l'utilisation que les prédicateurs font du scandale rend compte de l'inscription profonde de ce concept aux résonances théologiques, juridiques et morales dans la société civile. Car c'est à un public de laïcs qu'ils brandissent la menace du scandale, mais à un public de Grands, de nobles, de représentants de l'autorité politique et économique. Le scandale tisse alors de nouveaux liens complexes entre le devoir d'exemplarité et la soumission aux autorités religieuses et politiques.

2.3. Scandale et vérité

À côté de la dimension disciplinaire et répressive, le droit canonique reconnaît cependant l'ambivalence du scandale qui n'est pas toujours négatif et condamnable. Le scandale est parfois utile, car il « sert à faire émerger la vérité ». Capucine Nemo-Pekelman cite un extrait d'une homélie de Bède le Vénérable qui défend l'utilité du scandale dans certains cas :

Il faut parfois craindre de scandaliser notre prochain lorsque nous agissons bien, et d'autres fois mépriser ce risque. Tant que nous pouvons éviter de scandaliser notre prochain sans pour autant pécher, nous le devons. Mais si le scandale émerge de la vérité, il est plus utile de le laisser naître que de laisser de côté la vérité³¹.

Les autorités ecclésiales font donc preuve de tolérance pour certains types de scandales. En effet, l'Église ne peut condamner définitivement et absolument le scandale, puisque le Christ lui-même est une pierre de scandale placée par Dieu parmi les hommes. Le christianisme est né d'un scandale prophétique qui a apporté la Vérité à une partie de l'humanité et a fait chuter l'autre dans l'erreur.

Face à ce dogme fondateur, le canoniste est obligé d'introduire dans l'ordre juridique « l'idée d'un scandale possiblement excusable, car nécessaire à l'émergence de la vérité³² ». C'est encore la distinction entre scandale actif et scandale passif qui permet cette exception, puisque le scandale peut survenir d'une action ou d'une parole vertueuse sans que la responsabilité de celui qui est à l'origine du scandale ne soit engagée. Or, il arrive fréquemment que le prêche d'un prédicateur scandalise les fidèles au lieu de les édifier.

³⁰ Damien de Blic et Cyril Lemieux, *op. cit.*, p.11.

³¹ Capucine Nemo-Pekelman, *op. cit.*, p. 8.

³² *Ibid.*, p. 9.

La résistance au message chrétien officiel élaboré par l'Église est encore vive au Moyen Âge. La légitimité de l'Église romaine, les décisions de certains conciles, le dogme de la grâce, le rôle des sacrements sont des questions qui sont loin de faire l'unanimité. En outre, les prédicateurs œuvrent pour la réformation des mœurs et sont donc amenés à blâmer sévèrement les habitudes et les coutumes contraires à la morale chrétienne. Les interdits qu'ils édictent et les condamnations qu'ils proclament en chaire sont propres à susciter un fort mécontentement dans les rangs des fidèles qui répugnent à changer de mode de vie. Un scandale peut donc surgir à tout moment, au détour de chaque prêche. Le législateur canonique envisage ce cas et offre une protection juridique à l'évêque, d'autant plus qu'un membre du clergé peut être accusé à tort de scandaliser ses fidèles, comme le rappelle Capucine Nemo-Pekelman :

l'accusation de scandale pouvait tout aussi bien être portée abusivement contre des membres du clergé par ceux qui [...] s'offusqueraient de comportements ou de propos tenus lors d'un prêche ou d'un enseignement. Elle pouvait servir d'arme efficace pour contraindre un évêque à démissionner de son office. En effet, le scandale comptait parmi les « justes causes » de la renonciation épiscopale. La règle leur offrait une base légale pour se défendre contre ses accusations, leur permettant de plaider que le scandale dont on les accusait avait pour source la « vérité »³³.

Pour éviter ces désagréments, les représentants de l'Église sont reconnus officiellement comme les détenteurs de la vérité. Tout ce qu'ils peuvent dire, dans les limites de la doctrine, s'inscrit dans ce vaste champ illimité de la « vérité » :

L'hypothèse est celle d'un scandale dont la cause serait la « vérité de la discipline », qui devient dans certains textes la « vérité de la prédication » ou de la « doctrine ». La vérité est alors celle qui tient du prélat, du prédicateur ou du docteur. La vérité se trouve ainsi [...] statutairement déterminée. Il s'agit manifestement de protéger les clercs en les prémunissant d'attaques qui porteraient sur le contenu de leur prêche ou de leur enseignement. Les réactions scandalisées sont par avance déclarées illégitimes, puisque la parole du clerc est instituée comme véridique³⁴.

De plus, comme ce sont les autorités ecclésiastiques qui décident aussi bien de la vérité que du scandale, cette seule exception offre en réalité une protection juridique très étendue. Capucine Nemo-Pekelman montre bien l'imbrication des concepts de vérité et de justice dans le cas du scandale canonique visant un membre du clergé :

Le juge se trouve ainsi institutionnellement investi du pouvoir de produire la parole vraie, le verdict. La procédure inquisitoire menée sous l'autorité de cet *inquisitor veritatis* aboutit à une sentence vraie. Mais la vérité dont il est

³³ *Ibid.*, p. 10.

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

question n'est pas absolue. Elle ne possède pas l'essence de ce qui est vrai. Mais, et c'est ce qui importe, elle est judiciairement incontestable. La question de la vérité n'est donc pas envisagée d'un point de vue ontologique, mais sous l'angle de l'efficacité et du pragmatisme. Déclarer fictivement toute sentence vraie sert à imposer la décision de l'institution et à se prémunir des contestations et de la vindicte populaire³⁵.

Le droit canon confère ainsi juridiquement le monopole de la prédication religieuse aux membres du clergé catholique. Cette confiscation de la parole publique religieuse permet aux autorités ecclésiastiques d'imposer un seul et unique discours de vérité.

Saint Thomas offrait une protection théologique aux « parfaits » en les innocentant des fautes qu'ils pouvaient commettre, le droit canon s'inscrit également dans la même logique. Quel que soit le domaine auquel on le rattache, le scandale offre toujours une souplesse qui permet une utilisation au cas par cas. Selon la qualité des personnes considérées, selon la publicité de l'événement, selon les circonstances, il y a ou non scandale, il y a ou non condamnation.

³⁵ *Ibid.*, p. 12.

3. CALVIN, THÉORICIEN DU SCANDALE

Dans le long travail de définition et de théorisation du concept de scandale, Calvin occupe une place importante. Les troubles provoqués par l'émergence de la Réforme et les conflits qu'elle fait naître avec l'Église romaine scandalisent de nombreux chrétiens du XVI^e siècle. Les chrétiens réformés, minoritaires et persécutés, sont particulièrement concernés par le scandale. Se détournant de la doctrine officielle, ils sont accusés de scandale par les autorités de l'Église. Pour guider et soutenir ses coreligionnaires, Calvin prend alors la plume et retourne l'accusation contre les accusateurs. Le scandale n'est plus le fait des réformés, mais au contraire des « papistes ». Son traité *Des Scandales qui empeschent aujourd'hui beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Évangile, et en desbauchent d'autres*, imprimé à Genève en 1550, est un « ouvrage polémique et d'édification¹ ». Il intéresse notre travail de définition de l'objet *scandale* à plusieurs titres, car il rend compte de l'utilisation efficace de ce concept comme argument décisif d'un réquisitoire avant tout moral.

Le traité de Calvin peut être divisé en deux grandes parties. Dans une première partie, il revient sur les points de doctrine qui causent encore des scandales parmi les hommes : la nature scandaleuse du Christ et les enseignements de l'Évangile. Il expose alors la doctrine réformée et en souligne la justesse et la supériorité sur la doctrine des « papistes ». Sa description des scandales lui permet de viser des adversaires précis, les impies et les « papistes ». La seconde partie de son traité, bien plus polémique est une réponse cinglante, parfois violente, aux accusations et aux calomnies que l'on publie contre la doctrine réformée. Au seuil de l'âge classique, le traité de Calvin rend compte de la nouvelle nature du scandale dont les significations théologique et morale se fondent désormais en un objet unique.

3.1. Les scandales selon Calvin

Calvin rédige son traité pour aider ses coreligionnaires à reconnaître les divers scandales et à s'en prémunir. Il rappelle ainsi à ses lecteurs que vivre chrétiennement signifie nécessairement être confronté aux scandales et savoir en triompher :

la façon de vivre que Dieu nous a ordonnée, et laquelle il nous faut tenir, est accompagnée à un chemin ou à une lice : de ceste similitude l'autre aussi est

¹ Jean Calvin, *Des Scandales*, éd. O. Fatio, Genève, Droz, 1984, p. 7.

venue d'appeler Scandales, tous empeschemens qui nous font esgarer du droit chemin, ou nous retardent, ou bien nous font tresbucher².

Pour Calvin, les scandales sont tous les « empeschemens » que les chrétiens sont susceptibles de rencontrer durant leur vie spirituelle, ce qui ne pose finalement aucune limite à ce qui peut être considéré comme scandaleux. Il précise donc cette définition générale en distinguant plus précisément trois espèces de scandales qui « ont troublé dès le commencement le cours de l'Évangile, et le retardent encores en ce temps-ci ». Il y a d'abord les scandales « Intérieurs, qui procedent de ce qui est contenu en l'Évangile, pour le moins à l'opinion commune des hommes », c'est-à-dire les scandales occasionnés par la personne du Christ, ses enseignements et sa mort. Puis, viennent les scandales « qui procedent d'ailleurs, mais toutesfois ils sont quasi tousjours conjoints³ », car ils naissent des conséquences, souvent malheureuses, de l'Évangile⁴. Enfin, les scandales de la troisième espèce « sans occasion si apparente sont prins et attirez de plus loin par la malice des hommes⁵ ». Cette dernière catégorie regroupe toutes les attaques et les détractations que subit la religion réformée de la part des « papistes ».

Dans cette tripartition, Calvin fait référence au concept de « scandale donné ou pris », qu'il développe dans *L'Institution de la religion chrétienne*, son ouvrage théologique majeur. Il explique ainsi la différence entre ces deux sortes de scandales :

Si quelcun donc, par légiereté intempérante ou témérité indiscrete, en temps ou en lieu importun, fait quelque chose dont les imbécilles et rudes soyent scandalisez, on pourra dire qu'il aura donné scandale, puisqu'il a esté fait par sa faute que tel scandale s'est esmeu. Et du tout, on peut dire que scandale est donné en quelque chose, quand la faute provient de l'auteur de la chose. On appelle scandale prins, quand quelque chose qui n'estoit point intempéramment ny indiscrettement faite, néantmoins par la mauvaistié et malice des autres est tirée en occasion de scandale. Car icy le scandale n'estoit point donné, mais les iniques sans cause le prennent⁶.

La distinction de Calvin entre « scandale donné » et « scandale prins » renvoie à celle établie avant lui par saint Thomas d'Aquin entre scandale actif et scandale passif. Dès lors, les deux premières espèces de scandale sont évidemment des scandales pris. Ni la mission salvatrice du Christ ni l'Évangile, parole de Vérité, ne peuvent être raisonnablement accusés de

² Calvin, *Recueil des opuscules, 1566. Des Scandales, 1550*, éd. M. Engammare et al., Genève, Droz, 2004, édition numérique, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ Olivier Fatio, *Des Scandales*, op. cit., rappelle que l'Évangile, « en tant que phénomène et signe extérieur de contradiction », fait nécessairement apparaître « troubles, impiété, sectes et licences », p. 29.

⁵ Calvin, *Des Scandales, 1550*, éd. M. Engammare, op. cit., p. 22.

⁶ Extrait cité par Olivier Fatio, in *Des Scandales*, éd. O. Fatio, op. cit., p. 25.

fomentent des troubles et des scandales parmi les hommes. Pour Calvin, les scandales sont l'œuvre de Satan qui machine « par son astuce, divers scandales et destourbiers » pour rendre la doctrine de l'Évangile « ou haineuse ou suspecte au monde⁷ ». Cependant, les scandales de la troisième espèce sont à la fois donnés par les « papistes » et pris par les chrétiens réformés faibles ou craintifs.

Tous les hommes ne sont pas affectés de la même manière par ces trois espèces de scandales. Calvin s'adresse ainsi en priorité à quatre catégories d'hommes :

Cependant cet avertissement servira pour savoir à quelles gens je m'adresse, à fin que les Lecteurs puissent juger ce qu'ils doivent attendre du présent livre. C'est que les infirmes et ignorans y trouveront dequoy se confier, pour surmonter les scandales : les malins et mesdisans trouveront réponses suffisantes pour rabatre leurs calomnies⁸.

Calvin espère tout d'abord éclairer les infirmes et les ignorants pour leur éviter de succomber aux deux premiers types de scandales. À ces hommes faibles, il explique et enseigne les mystères de la religion chrétienne qu'il tente de mettre à leur portée. La démarche est pédagogique et le ton édifiant. Calvin veut avant tout rassurer les chrétiens réformés qui craignent les persécutions des « papistes » et s'éloignent de l'Évangile pour se protéger. Mais, lorsqu'il s'agit des malins et des médisants, c'est-à-dire les gens d'esprits, les hommes de lettres, mais aussi et surtout les « papistes », la plume de Calvin devient acerbe et même vindicative. Pour « rabatre leurs calomnies » scandaleuses, Calvin s'autorise tous les procédés de la diatribe, y compris les grossièretés et les injures.

Aux chrétiens réformés, durement éprouvés par les scandales, Calvin n'adresse qu'une seule recommandation : fuir les occasions de scandales. Mais comment fuir des scandales nécessaires et prédits par l'Évangile ? Calvin doit alors revenir sur ce paradoxe que les théologiens de toutes les époques tentent d'expliquer : la nécessité des scandales. Sa réponse est simple. Puisque le Christ lui-même a été éprouvé par Satan au moyen des scandales, il est normal que ses disciples subissent les mêmes épreuves d'admission au salut :

Il ne se peut faire qu'il n'y ait beaucoup de scandales pour tormenter les fideles, puis que Jesus Christ mesmes n'en a point esté exempté : mesmes à grand'peine pouvons-nous esperer de marcher un seul pas, que Satan ne nous mette au devant quelque scandale. Parquoy il nous fault marcher parmi des scandales infinis. Mais quelque grande qu'en soit la multitude ou diversité, nul ne merite d'estre réputé Chrestien, s'il ne les surmonte. Jesus Christ dit que Pierre luy est un scandale, quand il tasche de le destourner de

⁷ Calvin, *Des Scandales*, 1550, éd. M. Engammare, *op. cit.*, p. 8.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

la mort : mais ayant un tel empeschement, recule-il neantmoins ?
Au contraire voyant que Satan incite S. Pierre pour le tenter, il le chasse loin
de soy.

Pour Calvin, la fermeté du Christ dans l'épreuve est la marque de sa divinité. Pour mériter le titre de chrétien, les hommes doivent faire preuve de la même résolution. Seuls ceux qui triomphent des scandales sont dignes d'être des disciples du Christ. Or, selon Calvin, le Christ a suffisamment averti les hommes pour qu'ils réussissent à éviter les occasions de chute :

Et à fin que nous sachions que ce combat nous est commun avec luy, il dit en general, qu'il fault qu'il advienne des scandales. Mais comme il advertit les siens, qu'ils seront tous sujets à endurer des scandales : aussi il declare qu'ils ne seront point à excuser, s'ils en sont vaincus⁹.

L'avertissement du Christ fait donc office de mise en garde suffisante. Puisque les chrétiens sont prévenus qu'ils seront sujets aux scandales, ils n'auront aucune excuse en cas de chute. S'ils se scandalisent malgré la recommandation christique, c'est parce qu'ils ne se montrent pas assez « soigneux à éviter les scandales » :

Si nous estions tant soigneux à éviter les scandales, que de ne point espargner nos yeux propres, la peine que j'ay prise en ce Traitté, eust esté superflue. Je confesse que c'est un combat difficile¹⁰

Quoique le combat contre les scandales excède les capacités humaines, Calvin n'accorde par ailleurs aucune circonstance atténuante aux hommes qui chutent. S'ils chutent, c'est parce qu'ils n'écoutent pas les « admonitions que Jesus Christ nous fait » et lui désobéissent par esprit de révolte. En effet, le Christ a laissé aux hommes l'Évangile pour les guider sur la voie de salut et les aider à éviter les scandales :

c'est de nuict qu'on choppe, quand on n'y voit goutte. Or nous avons la clairté de l'Evangile, laquelle nous monstrant le chemin, nous met devant les yeux les achoppemens dont il nous faut garder. Quelqu'un dira que ce qui nous ferme le passage, encores qu'on l'apperçoyve, ne laisse pas de nous tenir là tous courts. Mais j'ay desja déclaré que si nostre lascheté ne nous empeschoit, Jesus Christ est assez suffisant pour nous faire surmonter tous scandales, d'autant que par sa vertu celeste, il nous esleve dessus tout le monde¹¹.

Telle est la conclusion du traité de Calvin : Jésus-Christ est celui qui élève les hommes au-dessus des scandales et les guide sur la voie du salut. Pour être sauvé, il suffit donc de suivre l'Évangile. Mais quelques difficultés demeurent pourtant, car Jésus Christ, s'il est le Sauveur de l'humanité, est également appelé « pierre de scandale ». De même, si l'Évangile est la

⁹ *Ibid.*, p. 198-199.

¹⁰ *Ibid.*, p. 199.

¹¹ *Ibid.*, p. 199-200.

lumière qui éclaire le chrétien, sa prédication s'accompagne toujours d'innombrables scandales, puisque les « papistes », comme les réformés, prêchent le même Évangile.

3.2. Le Christ, pierre de scandale

Dans l'Évangile, comme le rappelle Calvin, Jésus Christ est à la fois nommé « porte de vie éternelle » et « pierre d'achoppement et scandale¹² ». Depuis l'origine du christianisme, cette contradiction a occasionné la chute d'une multitude d'hommes, et si l'on en croit Calvin, elle scandalise encore de nombreux chrétiens de son temps. Il estime donc nécessaire de commencer son traité par cette difficulté, source de tant d'erreurs et d'incompréhension parmi les hommes.

Comment le Christ, porte de vie éternelle qui doit mener les hommes au salut, peut au contraire faire trébucher et chuter autant d'hommes ? Calvin s'attache à expliquer cette contradiction insensée :

Voilà comment Jesus Christ se presente à tous pour fondement, à ce qu'ils servent au bastiment du temple de Dieu. En cela il n'y a point d'achoppement. Comment doncques s'y achoppent-ils ? C'est qu'au lieu de s'appuyer et reposer paisiblement en luy, par leur orgueil et rebellion ils se viennent jeter à l'encontre, d'une impetuositè insensee¹³.

C'est donc l'orgueil humain et l'esprit de rébellion qui transforment le Christ en pierre de scandale sur laquelle les hommes trébuchent. Seule la « malice » originelle des hommes peut faire d'un instrument si excellent de salut, une occasion de scandale et de chute :

Mais il advient par la malice des hommes, que si tost que Jesus Christ apparoist de loing, ils rencontrent mille scandales, ou plustost ils les vont chercher pour s'y heurter. Parquoy Jesus Christ est dit pierre de scandale, non pas qu'il soit cause qu'on s'achoppe à luy : mais d'autant que les hommes en prennent occasion

Les hommes prennent occasion du Christ, comme d'un prétexte, pour succomber aux sollicitations de Satan. D'ailleurs, même si c'est l'Évangile qui le nomme ainsi, Calvin l'affirme : « il n'y a rien plus repugnant à Christ, ni à son Évangile, que le titre de Scandale¹⁴ ».

¹² *Ibid.*, p. 10.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

Calvin tente alors d'expliquer cette fatale appétence des hommes pour le scandale, car comme il le rappelle : « il est nécessaire, que ce que le saint Esprit a prononcé de Jesus Christ memes, soit accompli : asçavoir qu'il devoit estre pierre de scandale et de choppement ». L'histoire de l'humanité semble lui donner raison, puisque Calvin précise encore : « si est-ce que cela luy est costumier, que toutesfois et quantes qu'il se presente aux hommes, une grande partie se vient heurter contre luy¹⁵ ». Il y a dans la vie, dans les enseignements et dans la mort du Christ, c'est-à-dire, dans la doctrine de l'Évangile, quelque chose qui heurte les hommes et qui excite leur orgueil, occasionnant leur chute. Pour Calvin, c'est essentiellement l'ascétisme du Christ et les leçons de mortification de l'Évangile qui révoltent la chair des hommes et les poussent à cette résistance impétueuse :

Il est difficile que ceux qui cuident estre assez sages se rendent dociles à Jesus Christ. D'avantage, veu que les affections de la chair qui regnent aux hommes sont comme autant de bestes sauvages, lesquelles ne se peuvent dompter, s'esbahit-on si elles resistent impetueusement au joug ? Or c'est chose trop inique de rejeter sur l'Evangile la coulpe du mal qui reside en nous¹⁶.

Or, si l'Évangile n'est pas responsable de la « coulpe du mal qui réside en nous », il n'en demeure pas moins qu'il heurte profondément le « jugement humain » d'une part, et « nostre sens charnel » d'autre part :

plusieurs choses y sont contenues qui semblent desraisonnables, voire bien sottes et dignes de mocquerie au jugement humain. Car quant à ce qui est là dit, que le Fils de Dieu qui est la vie eternelle, ait vestu nostre chair : ait esté fait homme mortel : que par sa mort la vie nous ait esté acquise : qu'en sa damnation nous ayons justice, et en sa malediction salut : cela est si contraire à nostre sens charnel, que ceux qui semblent estre les plus subtils, le rejettent tant plus loin¹⁷.

C'est bien la double nature du Christ, humaine et divine, qui scandalise les hommes. C'est pour cette raison que « S. Paul dit que l'Evangile est folie aux sages de ce monde ». Parmi les enseignements qui semblent déraisonnables aux hommes, Calvin cite encore le « scandale qui provient de la croix, pource qu'elle est dure et fascheuse » et « la doctrine de l'Evangile [...] trop austere¹⁸ ».

D'après lui, beaucoup d'hommes seraient « bien contens d'embrasser le Filz de Dieu, s'ils le pouvoient séparer de sa croix ». Mais la faiblesse et la lâcheté des hommes leur font

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

rejeter la croix, car « d'où vient tel scandale, sinon de ce que nous sommes trop tendres¹⁹ ? », s'interroge-t-il. De même, l'austérité de la doctrine évangélique ne rebute les hommes que parce qu'elle anéantit leur orgueil et leur arrogance :

Semblablement quand l'Évangile nous prive de toute louange de sagesse, vertu et justice, et ne nous laisse rien de reste, sinon tout vitupère, il est impossible que cela ne nous offense bien fort. Car selon que nostre nature est arrogante, nul ne souffre volontiers qu'on luy oste les choses desquelles la fausse imagination que nous avons, nous rend enflés. Voyla donc une repugnance bien aspre. D'avantage ce qui est là dit, de renoncer à nous-mêmes, de crucifier nostre vieil homme, de mespriser le monde et embrasser la croix est merueilleusement dur et fascheux²⁰

L'Évangile prive les hommes de tout ce qui les enorgueillit et leur demande de « crucifier [leur] vieil homme », leur nature humaine, pour renaître dans la foi de l'Évangile. Pour être chrétiens, les hommes doivent donc nier leur être profond et accepter avec humilité le contenu de l'Évangile dans son intégralité sans rien en retrancher :

car le Fils de Dieu ne peut estre sinon tel que l'Escriture le déclare : ou bien qu'ils changent la nature des hommes, et qu'ils reforment tout le monde

C'est donc uniquement la faiblesse de la nature humaine qui est la cause de tous les maux. D'ailleurs, « l'Escriture nous enseigne qu'il y a une telle corruption en nostre nature, que nous n'apportons du ventre de la mère que toute malice et perversité », dit encore Calvin. Ce qui explique que « la cause de tous nos pechez est d'autant que nous appetons ce qui desplaist à Dieu ». Mais bien plus grave encore, non seulement les hommes cherchent volontairement à déplaire à Dieu, selon Calvin, mais « encor ne se contentants point de cela, appellent Dieu en cause ». Avec de telles dispositions naturelles au mal, il semble en effet nécessaire et fatal que le Christ soit une pierre de scandale. Au contraire, il est même surprenant que certains hommes ne succombent pas aux scandales et parviennent à vivre chrétiennement. Calvin nous apprend alors que si quelques hommes suivent la voie du salut sans trébucher ni chuter, c'est parce qu'ils bénéficient de « la grace de Jesus Christ²¹ ». Le mystère de la prédestination, principe fondateur de la doctrine réformée, rejoint chez Calvin la nécessité qu'il arrive des scandales. L'homme de Calvin est alors une victime coupable d'une chute inévitable décidée à l'avance.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 18.

²¹ *Ibid.*, p. 86.

3.3. Les scandales occasionnés par l'Évangile

La deuxième espèce de scandales qui ébranlent la foi des chrétiens regroupe toutes les réactions hostiles et les manifestations violentes liées à la prédication de l'Évangile :

Les exemples du second genre que nous avons mis sont, que si tost que l'Évangile vient en avant, plusieurs troubles et seditions se levent, l'impiété de plusieurs, qui avoit esté cachée, se descouvre : diverses sectes, et horribles erreurs sortent comme des bouillons

Comme les Pères de l'Église avant lui, Calvin redoute la multiplication des sectes chrétiennes et des doctrines contradictoires. Les querelles théologiques entre savants sont une source féconde de scandales, car elles créent une confusion qui est toujours préjudiciable à l'Évangile. D'ailleurs, pour Calvin

Satan use de ceste ruse et cautelle, de mettre picques et contentions entre les bons Ministres de Dieu, les bandans les uns contre les autres, pour mettre quelque mauvaise tache sur la doctrine sous ombre de leur infirmité²².

Les chrétiens pâtissent nécessairement de l'affrontement qui oppose les « papistes » et les « bons ministres de Dieu » de la Religion réformée. Si le Christ est un scandale bénéfique qui apporte la Vérité aux hommes, Satan est un scandale maléfique qui répand les erreurs parmi les hommes, notamment parmi les Ministres de Dieu.

Calvin voit dans les guerres de Religion de son époque une répétition des scandales qui ont accompagné la naissance et le développement de l'Église chrétienne primitive aux premiers temps du christianisme. Au XVI^e siècle, la crainte des persécutions détourne certains chrétiens de la « vraie Église », c'est-à-dire de l'Église réformée. Calvin blâme alors la lâcheté de ces esprits craintifs et délicats, qui, sous prétexte de fuir les scandales, refusent de prendre parti dans les querelles doctrinales et finissent par s'éloigner de toute pratique religieuse. Ainsi, le scandale guette les esprits pusillanimes qui refusent de vivre pleinement leur foi et qui font le choix de la neutralité. Calvin les interroge alors : puisque les scandales ont toujours accompagné l'annonce de la Bonne Nouvelle, du vivant du Christ, ces « délicats » se seraient-ils également détournés de la Vérité par crainte des scandales ?

S'ils respondent qu'ils ne l'eussent pas fait : pourquoy doncques sont-ils à présent si delicats ? Pourquoy ne recognoissent-ils en Jesus Christ les mesmes marques qu'il portoit desja alors ? Ils repliqueront que c'est une chose fascheuse que scandale, et que tous esprits modestes et paisibles doyvent avoir en horreur. Qui le nie ? Et de faict, je ne di pas qu'il les faille appeter, mais plustost qu'on les fuye tant qu'on pourra. Cependant un cœur

²² *Ibid.*, p. 19.

Chrestien doit estre tellement muni et fortifié, que pour quelques scandales qui s'esleveront, il ne soit jamais esbranlé pour s'eslongner de Christ, et ne fust-ce que d'un doigt. Quiconque n'est point disposé à telle constance qu'il puisse passer outre tous scandales n'entend point bien encores que vaut la Chrestienté²³.

Même si les chrétiens doivent à tout prix fuir les scandales, il existe des situations qui nécessitent de s'y confronter. Rester en retrait des querelles religieuses n'est en aucun cas gage de sécurité et de salut.

Au contraire, pour Calvin, le conflit qui met aux prises la Religion réformée et l'Église romaine est de même nature que celui qui opposait le Christ aux Juifs et aux païens. Ainsi, le silence des chrétiens face aux persécutions des « papistes » n'est autre qu'un tacite acquiescement de cette violence injuste :

Ceux aussi qui pour crainte de troubles et discords fuyent la doctrine de paix, et l'ont en horreur, ne sont non plus à excuser. Il leur semble qu'il n'y a rien meilleur que de se tenir coy : et pourtant ils prisent sur tout un estat paisible. Que sera-ce donc si un tyran a si fort estonné ses sujets par sa cruauté, que quand il ravit femmes et filles, qu'il pille et saccage tout le monde, qu'il tue et meurtrit les innocens, nul n'ose sonner mot ? Pour cela dirons-nous que la tyrannie merite louange²⁴ ?

Calvin refuse l'attentisme prudent et somme les réformés à réagir et à défendre hautement leur doctrine attaquée. L'exemple du Christ les guide dans cette épreuve périlleuse, puisqu'il leur montre que la Vérité est toujours du côté des faibles et des persécutés, en l'occurrence du côté de la doctrine réformée. Mais, comme la pauvreté et la simplicité du Christ qui ont scandalisé les hommes, la situation difficile de la Religion réformée rebute les chrétiens craintifs :

Car pourquoy est-ce qu'aujourd'huy plusieurs ne daignent venir à l'Evangile, sinon pource qu'ils voyent que nous sommes un petit nombre de gens, de petite autorité, et de nulle puissance : et entre les Papistes ils voyent tout le contraire ? Et de faict, comme les choses sont aujourd'huy, on ne se doit estonner si l'estat de la vraye Eglise, ainsi povre qu'elle est, les recule : et la grande pompe qui se monstre en nos adversaires leur esblouit les yeux²⁵.

La faiblesse apparente de la Religion réformée n'est pas le seul obstacle qui empêche les chrétiens de rejoindre la « vraye Église », les dissensions internes éloignent encore les

²³ *Ibid.*, p. 13-14.

²⁴ *Ibid.*, p. 91.

²⁵ *Ibid.*, p. 44.

croyants²⁶. Face à ce constat, Calvin s'insurge : les désaccords des ministres de la doctrine réformée ne doivent pas être un prétexte de scandale, puisque « la Papauté » n'est pas non plus épargnée par les disputes théologiques :

Il n'y a certes nulle couleur d'excuse pour ceulx qui allèguent que les dissensions qu'ils voient entre nous, les retiennent en la Papauté. Je parle d'une chose trop notoire. Il n'y a nul article en la religion, duquel les theologastres Papistes ne se debattent tous les jours ensemble. Combien leurs opinions sont contraires, et combien ils se picquent et mordent aigrement, on le voit par leurs livres. Mesme c'est gloire entre eulx, d'avoir et suyvre une secte à part.

Calvin se plaint alors du mauvais procès que l'on fait à la doctrine réformée. L'accuser de maux que l'on tolère chez les « papistes » n'est qu'une nouvelle preuve de la malice des hommes :

Ainsi ces bonnes gens ne sont point scandalisez des contentions et diversitez innumerables, qu'ils voyent entre les Papistes : mais un seul different qu'ils verront entre nous les navrera si fort, qu'ils rejetteront et fuyront toute nostre doctrine. Les Papistes ne s'accordent que trop bien en un poinct : c'est d'abbayer à l'envie contre la verité de Dieu, et de maintenir en toute obstination leurs superstitions et impietez²⁷.

Après avoir rappelé aux réformés leur devoir chrétien de réagir contre les scandales, Calvin désigne explicitement leurs adversaires : les impies et les papistes.

3.4. Les scandales des papistes et des incrédules

La troisième espèce de scandales définie par Calvin est imputable à tous les adversaires de la doctrine réformée qui la déforment et la calomnient :

La troiesme espece vient en partie de fausses calomnies, en partie de l'ingratitude des hommes, lesquels ramassent de çà et de là je ne say quelles reproches dont ils chargent fausement l'Evangile, pour le mettre en la haine des hommes²⁸.

Selon Calvin, les ennemis de la « vraie Église » s'évertuent à falsifier les principes de la doctrine réformée, notamment sur les questions du mariage des pasteurs ou de la prédestination. Mais, bien qu'il se défende des « faulses calomnies », il ne se lance pas dans

²⁶ Les désaccords théologiques et dogmatiques des pasteurs des Églises réformées fournissent à Bossuet ses principaux arguments contre les protestants dans son ouvrage *Histoire des variations des Églises protestantes* (1688).

²⁷ *Des Scandales*, éd. M. Engammare, *op. cit.*, p. 132-133.

²⁸ *Ibid.*, p. 20.

une réfutation en règle des « reproches » propagés par les papistes. Il préfère s'indigner²⁹ de ces diffamations absurdes, et accuser ses adversaires de fomenter à dessein des scandales, ce qui prouve assez leur nature diabolique :

Il y a puis apres les calomnies des advocats de la Papauté, comme du Cardinal Sadolet, de Pighius, et de leurs semblables : dont ils nous diffament, comme si nostre doctrine tiroit apres soy des absurditez infinies. Mais s'il y a quelque scandale de ce costé-là, c'est pour ceux qui ne voyent point nos livres. Car ceux qui entendent ce que nous enseignons, ont assez pour s'appaiser. Quant aux autres, que leur puis-je faire, sinon de les exhorter qu'ils ne s'offensent point devant le coup, pour fuir la verité incogneuë ? Car par ce moyen ils encourent la double punition de leur temerité, d'autant qu'ils se privent du salut qui leur estoit offert, et qu'ils n'eschapperont point la main de Dieu, en ce qu'ils advouënt le mensonge sans avoir entendu la cause³⁰.

C'est avant tout aux chrétiens réformés qu'il s'adresse : ils ne doivent pas se laisser persuader par les mensonges des « advocaz de la Papauté ». S'ils tombent dans les pièges des papistes, ce n'est pas à cause de la doctrine réformée, c'est par ignorance, bêtise et lâcheté.

Dans ce réquisitoire moral, les papistes ne sont pas les seules cibles de Calvin. Les écrivains et les philosophes humanistes subissent eux aussi les foudres du théologien. Et Calvin livrent des noms :

Chacun sait qu'Agrippa, Villeneuve, Dolet et leurs semblables ont tousjours orgueillement contemné l'Evangile : en la fin, ils sont tombez en telle rage, que non seulement ils ont desgorgé leurs blasphemes execrables contre Jesus Christ et sa doctrine, mais ont estimé quant à leurs ames, qu'ils ne differoyent en rien des chiens et des pourceaux. Les autres comme Rabelais, Degovea, Deperius et beaucoup d'autres que je ne nomme pas pour le present, apres avoir gousté l'Evangile, ont esté frappez d'un mesme aveuglement. Comment cela est-il advenu, sinon que desja ils avoyent par leur outrecuidance diabolique profané ce gage saint et sacré de la vie eternelle³¹ ?

Les accusations sont graves³², le procédé est violent. Jeter en pâture au public le nom de ses ennemis inscrit définitivement le traité *Des Scandales* sur le terrain de la polémique. Calvin flétrit profondément la réputation de ces hommes dans l'esprit des chrétiens de son temps. Il met ces auteurs au nombre des hommes maudits par le Christ, ceux par qui le scandale arrive et qui font chuter les faibles :

²⁹ Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Paris, Honoré Champion, 1992, étudie notamment la véhémence oratoire de Calvin, expression rhétorique de l'indignation, p. 327 et suiv..

³⁰ *Ibid.*, p. 84-85.

³¹ *Ibid.*, p. 101-102. « Villeneuve » désigne Michel Servet, « Degovéa » Antoine Govéan, « Deperius » Bonaventure des Périers.

³² Étienne Dolet, accusé d'athéisme, est condamné au bûcher le 3 août 1545.

Je n'en ay guere nommé pour ceste heure, mais nous avons à penser que Dieu nous monstre au doigt toutes telles gens, comme miroirs, pour nous advertir de cheminer en sa vocation avec crainte et sollicitude, de peur qu'il ne nous en advienne autant. Mais pource que ces mal-heureux non seulement scandalisent les infirmes par leur cheute, mais aussi espandent cà et là le venin de leur impiété, pour remplir tout le monde d'un contemnement de Dieu, il nous fault aussi remedier à un tel scandale³³.

Ces écrivains et philosophes, jugés incroyables ou hérétiques, sont pour Calvin les miroirs des vices diaboliques des hommes. Ils sont des avertisseurs d'impiété : partager leur point de vue et leur ressembler sont des signes de dévoiement spirituel. Il condamne ainsi non seulement les idées qu'ils développent dans leurs ouvrages, mais encore leur mode de vie. Le scandale moral se superpose au scandale théologique. L'injure arrive alors rapidement sous la plume agressive de Calvin :

Les chiens dont je parle, pour avoir plus de liberté à desgorgier leurs blasphemes sans reprehension, sont des plaisans : ainsi voltigent par les banquetts et compagnies joyeuses, et là en causant à plaisir, ils renversent entant qu'en eux est toute crainte de Dieu : vray est, qu'ils s'insinuent par petis broquards et faceties, sans faire semblant de tascher sinon à donner du passe-temps à ceux qui les escoutent : neantmoins leur fin est d'abolir toute reverence de Dieu. Car apres avoir bien tourné à l'entour du pot, ils ne feront point difficulté de dire, que toutes religions ont esté forgees au cerveau des hommes : que nous tenons qu'il est quelque Dieu, pource qu'il nous plaist de le croire ainsi : que l'esperance de la vie eternelle est pour amuser les idiots : que tout ce qu'on dit d'enfer, est pour espouvanter les petis enfans³⁴.

Le plaisir de banqueter et les compagnies joyeuses, les brocards et les facéties vont de pair avec l'irrévérence religieuse et l'incrédulité dans l'esprit austère de Calvin. Or, comme il est plus aisé de blâmer des conduites et des comportements contraires à la rigueur et à la sévérité de la vie chrétienne que de discuter les propositions théologiques dissidentes, c'est également par le biais des excès scandaleux des « papistes » que Calvin illustre la troisième espèce de scandales.

De l'avis de Calvin, nombreux sont les papistes qui « en faisant profession de l'Évangile le diffament entant qu'en eux est par leur meschante vie et desordonnée³⁵ ». Leur vie méchante et désordonnée dément leur profession de foi et jette le discrédit sur la doctrine de l'Évangile. Plus grave encore selon Calvin, ils se servent de leur qualité de pasteurs pour cacher leurs crimes et les multiplier en toute impunité :

³³ *Des Scandale*, éd. M. Engammare, *op. cit.*, p. 102.

³⁴ *Ibid.*, p. 102-103.

³⁵ *Ibid.*, p. 115.

Mais c'est encores un sacrilege plus execrable d'abuser du nom de l'Évangile, pour couvrir leur meschancetez. Je parle d'une façon assez commune, que beaucoup de galants ont : c'est de s'insinuer sous le nom de l'Évangile pour tromper, affronter, desrober, et faire tous les maux qu'ils peuvent. J'en ay veu quelques fois qui ne faisoient nul scrupule de se servir de l'Évangile pour colorer leurs paillardises : brief, qui en eussent volontiers faict un macquerelage³⁶

Parmi les papistes qui causent le plus de scandales, Calvin a une cible privilégiée, les moines. Il n'hésite pas à recourir aux grossièretés et aux injures pour décrire le mépris et le dégoût que lui inspire cette catégorie de religieux. Bien qu'il accuse Rabelais d'irrévérence scandaleuse vis-à-vis de Dieu par ses facéties et ses brocards, les descriptions de moines qu'il donne à voir à ses lecteurs partagent de nombreux traits avec celles de Rabelais. On croit ainsi reconnaître les comparses de Frère Jean dans les « ventres paresseux » que dépeint Calvin :

Quant à ceux qui donnent matiere de scandale, je di qu'ils ne sont pas tant malins de nature, ni à condamner pour leurs propres vices, comme ils sont infectez de ceste meschante et maudite nourriture des cloistres. Car en ce qu'ils sont ventres paresseux, mutins, traistres et desloyaux, ingrats, inhumains, addonnez à picques, et à faire bandes, larrons, de nature servile, et paillards, tout cela ne sent-il point l'ordre et la nature des cloistres ? Je say bien que chacun ordre de moines a sa reigle à part : mais tous ont ceste-ci commune, d'estre douëz des belles vertuz que j'ay recitees³⁷.

Mais, il est encore une dernière catégorie de religieux qui causent des scandales plus grands encore que les bandes de moines paillards et paresseux, les mauvais prédicateurs.

toutesfois il y a encore une playe en l'Église plus doloireuse : c'est que les Pasteurs, voire les pasteurs mesmes qui montent en la chaire, qui est le sacré throne de Jesus Christ, à telle condition qu'ils devroyent bien avoir une pureté eminente par dessus les autres, sont quelque fois patron et miroir de toute ordure. Et par ainsi leurs sermons n'ont non plus de gravité ni de foy, que si une farce se jouoit sur un eschaffaut. Et tels mal-heureux se plaignent qu'ils sont mesprizez du peuple, ou bien qu'on les monstre au doigt par mocquerie. Plustost je m'esbahi de la patience du peuple, de ce que les femmes et petis enfans ne leur jettent la bouë et la merde au visage³⁸.

Les dogmes évangéliques qui heurtent l'orgueil humain, les conséquences violentes qui accompagnent de la révélation de l'Évangile, les calomnies des adversaires de la Vérité et leur comportement immoral et scandaleux sont autant de scandales que les successeurs de Calvin, théologiens et prédicateurs, n'auront de cesse de dénoncer également. Mais, en évoquant l'indignité de certains prédicateurs, Calvin met le doigt sur un scandale qui fera couler beaucoup d'encre à l'âge classique. La dignité du ministre de la chaire, l'excellence de

³⁶ *Ibid.*, p. 116.

³⁷ *Ibid.*, p. 145-146.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

l'éloquence religieuse, le dessein salutaire de la prédication comme moyens d'action contre les scandales sont autant de problématiques qui travaillent la société classique en profondeur.

DEUXIÈME PARTIE

LE SCANDALE DE MŒURS À L'ÂGE CLASSIQUE

Au XVII^e siècle, le scandale et ses ramifications irriguent toute la doctrine chrétienne. Le scandale imprègne aussi bien les sciences théologiques que la pensée moraliste, si caractéristique de l'âge classique. Alors que l'Église cherche à étendre et à renforcer son influence sur la société civile, le scandale est toujours un thème récurrent de la prédication religieuse. À la lecture des sermons que Bossuet, Bourdaloue et Massillon prêchent devant la cour, on constate que la lutte contre les scandales du monde constitue l'une des missions essentielles de leur ministère. Or, ce que Bossuet, Bourdaloue et Massillon nomment « scandale », et qu'ils condamnent sans cesse dans leurs sermons, est à la fois omniprésent et insaisissable. Au fil des sermons, le scandale devient une marque de reconnaissance de tout ce qui s'oppose de près ou de loin à la morale chrétienne. Comme la peine d'infamie en son temps, le scandale appose son empreinte indélébile sur tout ce que les prédicateurs jugent « scandaleux ». Dès lors, toute récrimination adressée à un mondain ou à une mondaine sur ses habitudes, son comportement en société, ses divertissements, ses valeurs, en un mot, sur ses mœurs, tombe sous l'accusation de scandale.

Dans ce combat salutaire que mènent les prédicateurs, leur arme de prédilection est le sermon. Tout au long de l'âge classique, le sermon est au centre d'un débat riche et fécond qui interroge les visées de la prédication religieuse, d'une part et qui façonne progressivement une éloquence sacrée conforme au goût classique, d'autre part. La réflexion morale et esthétique qui accompagne l'élaboration du sermon classique met en jeu des problématiques essentielles de la pensée moraliste : la nature vicieuse de l'Homme et la réformation des mœurs, l'équilibre entre l'esprit et la chair et l'emprise des passions, ou encore l'efficacité de la Parole divine et la mission du prédicateur. Le sermon doit en effet être une parole persuasive et convaincante, portée par un prédicateur zélé, qui bouleverse profondément l'auditeur, le transporte et provoque chez lui un changement de vie brutal : une conversion religieuse définitive. Pour ce faire, les prédicateurs comptent sur l'efficacité des passions violentes, qui s'élèvent naturellement à la vue des scandales, particulièrement l'indignation.

CHAPITRE I

DU SCANDALE THÉOLOGIQUE AU SCANDALE DE MŒURS

Le scandale reste un des thèmes privilégiés de la prédication à visée morale. Avec le retour de la paix religieuse dominée par l'Église gallicane et le renforcement du pouvoir politique autour du Roi-Très-Chrétien, le christianisme ne redoute plus le scandale du schisme et ne craint pas encore vraiment celui de l'athéisme. Même si les controverses religieuses restent très nombreuses et très vives sous le règne de Louis XIV, elles ne remettent pas en cause les fondements du dogme et de la pratique chrétienne. Pour autant, la bataille idéologique que mènent les prédicateurs trouve un nouvel ennemi dans « l'esprit du monde », qui produit une morale profane favorable aux penchants vicieux des hommes. La morale mondaine, source intarissable de scandales, s'attire les foudres des prédicateurs indignés.

Pour justifier leur réquisitoire contre les innombrables scandales du monde, les prédicateurs ont soin d'établir un rapport de causalité direct entre scandale théologique et scandales de mœurs. Ainsi tout un pan de la doctrine catholique est régulièrement convoqué et retravaillé pour faire d'une passion, d'une coutume aristocratique, d'un divertissement mondain, ou même d'une médisance un scandale aussi grave que les scandales théologiques de la Bible. Dans la lignée des théologiens qui les ont précédés, les prédicateurs classiques tissent des liens inextricables entre le Pêché originel, le règne de la concupiscence dans le monde, la crucifixion du Christ et le scandale. Tout paraît lié et tout est alors coloré d'un pessimisme désespérant.

1. LE SCANDALE ET LE RÈGNE DE LA CONCUPISCENCE

Le scandale de mœurs est à la société civile ce que le scandale canonique est à la société religieuse : une menace redoutable au service de la réformation des mœurs et de la répression des comportements décrétés immoraux. Pour comprendre pourquoi le scandale de mœurs occupe une telle place dans la pensée moraliste, et particulièrement dans la prédication sacrée, il faut l'inscrire dans les représentations théologiques de l'époque classique. Il faut notamment rétablir les liens que le scandale entretient avec une anthropologie moraliste profondément marquée par le dogme du péché originel et ses conséquences fatales pour l'homme. Le scandale est l'un des rouages principaux d'une doctrine totalisante qui cherche sans cesse à réduire toute la vie humaine à un seul principe. Avec le scandale, c'est la face la plus sombre de l'homme qui est envisagée, c'est donc au fonds humain le plus corrompu qu'il faut le ramener pour en éclairer l'enjeu ontologique. Cette source de tout le mal dont l'homme est capable et qui est à l'origine de tous les scandales est la concupiscence¹.

La concupiscence, comme le scandale, est un concept théologique et moral extensible qui concerne tous les comportements, les désirs et les pensées contraires à la morale chrétienne. Inhérente à la nature charnelle de l'homme, la concupiscence se manifeste au travers des passions, des sentiments et des instincts naturels. Les théologiens classiques, parmi lesquels Bossuet, auteur d'un *Traité de la concupiscence*², distinguent trois sortes de concupiscence : la concupiscence de la chair, celle des yeux et ce qu'ils nomment l'orgueil de la vie. À elles trois, ces formes de concupiscence embrassent toutes les facultés humaines, rien de ce que peut faire ou penser un homme ne leur échappe. Seule la vie chrétienne la plus pieuse et la plus austère pourrait faire barrage à ce mal insidieux, mais les prédicateurs sont formels, l'esprit chrétien a déserté le monde. Il l'a abandonné au règne de la concupiscence et des scandales.

¹ Gérard Ferreyrolles, « Du discours théologique à la réflexion morale : prolégomènes à la concupiscence », in *Caractères et passions au XVII^e siècle*, Centre de Recherches sur l'Anthropologie au XVII^e siècle, Dijon, EUD, 1998, p. 71-87, revient sur l'importance de la concupiscence, entendue dans le sens large qui est le sien dans la langue classique, comme « instrument précieux de l'analyse anthropologique » pour comprendre la pensée moraliste, p. 75.

² Bossuet, *Traité de la Concupiscence*, in *Œuvres complètes* (éd. Lachat), Paris, Louis Vivès, 1862-1866, t. VII, p. 412-484.



1.1. Un monde concupiscent

Depuis les Pères de l'Église, la théologie chrétienne développe une vision binaire du monde qui se trouve partagé entre l'éternelle cité de Dieu et l'illusoire cité terrestre. La cité céleste est la récompense promise aux croyants fidèles après leur mort, la seconde cité n'est autre que le monde, la vie humaine ici-bas. Pendant leur vie terrestre, les hommes sont libres de vivre selon les lois de l'une ou l'autre cité, explique saint Augustin, « le grand homme du Grand Siècle³ », dans un de ses ouvrages majeurs, *La Cité de Dieu* :

les hommes sont partagés en deux cités différentes et contraires, parce que les uns vivent selon la chair, et les autres selon l'esprit ; on peut aussi exprimer la même idée en disant que les uns vivent selon l'homme, et les autres selon Dieu⁴.

La vie terrestre est donc une épreuve spirituelle en soi qui scandalise de nombreux hommes, car les chrétiens qui vivent selon la chair et qui font le choix de la vie matérielle renoncent de fait à vivre selon Dieu et à mériter la vie éternelle. La chair et l'esprit sont inconciliables dans la théologie chrétienne classique qui condamne la nature charnelle de l'homme au profit d'une exaltation idéalisée de sa nature spirituelle. Pour espérer le salut de son âme, l'homme doit vivre « selon Dieu » et non « selon l'homme ». Vivre selon Dieu signifie alors contraindre, réprimer et nier les manifestations du corps, les passions, pour laisser l'entière place à l'esprit et à l'âme. Il va sans dire que peu d'hommes réussissent l'épreuve de vivre uniquement « selon l'esprit ». Plongés dans le tumulte du monde et subissant l'emprise de leurs passions, la plupart des hommes se détournent de la voie étroite du christianisme et choisissent la voie plus large du monde. Or, Jésus l'a annoncé aux hommes dans l'*Évangile selon Matthieu* (18, 7) : « Malheureux le monde qui cause tant de chutes ! ». Vivre selon la chair ou selon l'homme, c'est aussi choisir de vivre dans la cité terrestre parmi les scandales. Les prophètes ont averti les hommes, les ont exhortés, les ont menacés de l'indignation divine, en vain. Car, au plus profond de la nature humaine se tapit un ennemi redoutable, la concupiscence, qui rend l'homme sourd aux avertissements bibliques, aveugle aux lumières de l'Évangile, mais sensible aux plaisirs de la chair.

³ Gérard Ferreyrolles, *Caractères et passions au XVII^e siècle*, op. cit., p. 75.

⁴ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, op. cit, t. XIII, p. 287.

La concupiscence a « fondamentalement rapport, de par son étymologie, avec le désir⁵ ». Elle a donc partie liée avec tous les vices humains, toutes les passions, tous les péchés et tous les scandales du monde, d'après la *Première Épître* de Jean :

N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Celui qui aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui, parce que tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, et concupiscence des yeux, et orgueil de la vie : laquelle concupiscence n'est pas du Père, mais elle est du monde⁶.

Dans son *Traité de la concupiscence*, Bossuet reprend la tripartition de l'apôtre et s'attache à définir ce poison mortel aux innombrables ramifications. La concupiscence est alors tour à tour une force « qui nous porte au mal », une « loi de rébellion et d'intempérance », un « mal [qui est] en nous, et attaché à nos entrailles⁷ ».

Les moralistes sont partagés sur l'apparition de la concupiscence. Était-elle déjà secrètement présente au fond des entrailles d'Adam au moment de sa création, attendant son heure pour se manifester, ou est-elle une des conséquences de la Chute⁸. Pierre Nicole, qui assimile concupiscence et passion, penche pour la seconde hypothèse. Comme saint Augustin, Nicole estime que « la passion est propre à l'état de nature déchue ». Dans l'état d'innocence, « Adam n'éprouvait pas de passions », qui sont donc « une des suites du péché originel⁹ ». Dans un sermon *Sur la Parfaite observance de la loi*, Bourdaloue défend, quant à lui, la première hypothèse et dévoile la responsabilité de l'orgueil, une des formes de la concupiscence, dans la Chute de l'homme :

À remonter jusqu'à la source de la corruption de l'homme, il est évident, Chrétiens, que le premier de tous les désordres, c'est l'orgueil ; et que le premier effet de l'orgueil, c'est l'amour de l'indépendance et de la liberté. Voilà le vice capital et prédominant de notre nature ; [...] Ce vice nous est si naturel, qu'il ne faut pas même l'imputer au péché d'origine comme à sa cause, puisqu'il est vrai que, jusque dans l'état d'innocence, le premier homme non seulement y fut sujet, mais y succomba, et que ce bienheureux état, qui l'exemptait de toute autre faiblesse, ne l'exempta pas de celle-ci ; je veux dire de cet orgueil secret qui le poussa à s'émanciper de l'obéissance due à son souverain et à son Dieu. Car, comme remarque saint Ambroise,

⁵ Gérard Ferreyrolles, *Caractères et passions au XVII^e siècle*, op. cit., p. 75.

⁶ (1 Jn., 2, 15-17) La traduction est de Bossuet (*Traité de la Concupiscence*). La TOB préfère à *concupiscence*, dont le sens moderne s'est spécialisé pour désigner le désir sexuel, le terme *convoitise* qui conserve un sens plus général.

⁷ Bossuet, op. cit. (éd. Lachat), t. VII, p. 417.

⁸ Gérard Ferreyrolles, *Caractères et passions au XVII^e siècle*, op. cit., revient sur la question de l'antériorité ou non de la concupiscence à la Chute dans la pensée moraliste. Il propose la synthèse suivante : « On pourrait dire que la concupiscence, qui avait été « prévenue » chez Adam innocent par l'exercice de sa liberté, « prévient » désormais, dans l'état de nature déchue, l'exercice de la nôtre. L'élan du premier homme s'est mué pour nous en état, la *libido* est devenue *consuetudo*. », p. 79.

⁹ Béatrice Guion, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 89.

l'homme n'est pas tombé dans ce désordre d'aimer la liberté et l'indépendance, parce qu'il a désobéi à Dieu ; mais il a désobéi à Dieu parce qu'il était sujet à ce désordre ; et l'on ne peut pas dire que son orgueil soit une suite de son péché, puisque l'Écriture nous apprend au contraire que son péché a été l'effet de son orgueil¹⁰.

Quelle que soit leur position sur cette question, les moralistes tombent d'accord pour établir un lien direct entre la concupiscence et la Chute. Qu'elle constitue l'origine ou la conséquence de sa chute, la concupiscence s'empare du cœur de l'homme déchu et le livre à la tyrannie de ses passions. Dès cet instant commence une lutte permanente et sans fin dans le cœur de l'homme entre la concupiscence et le désir d'élévation vers Dieu.

L'argument de la soumission du « monde » au règne de la concupiscence permet aux prédicateurs de jouer sur la polysémie du terme et de blâmer d'un même coup le monde qui désigne la vie terrestre coupée de l'horizon céleste, et le monde qui se limite au microcosme mondain de la cour et des salons parisiens. Cette indécision sémantique, maintenue à dessein par les prédicateurs, facilite alors le déploiement des figures d'amplification dans leurs sermons. Leurs peintures du monde font fi des limites et embrassent sans distinction l'univers théologique et la réalité humaine dans un même mouvement d'amplification saisissante. Le tableau du monde par Massillon dans son sermon *Sur le Bonheur des Justes* de l'avent de 1699 donne ainsi à voir l'action totalisante de la concupiscence dans le monde :

Qu'est-ce que le monde, pour les mondains eux-mêmes qui l'aiment et qui paraissent enivrés de ses plaisirs, et qui ne peuvent se passer de lui ? Le monde ? c'est une servitude éternelle où nul ne vit pour soi, et où pour être heureux, il faut pouvoir baiser ses fers et aimer son esclavage. Le monde ? c'est une révolution journalière d'événements qui réveillent tour à tour, dans le cœur de ses partisans, les passions les plus violentes et les plus tristes, des haines cruelles, des perplexités odieuses, des craintes amères, des jalousies dévorantes, des chagrins accablants. Le monde ? c'est une terre de malédiction où les plaisirs mêmes portent avec eux leurs épines et leur amertume. Le jeu lasse par ses fureurs et par ses caprices ; les conversations ennuient par les oppositions d'humeur et la contrariété des sentiments ; les passions et les attachements criminels ont leurs dégoûts, leurs contretemps, leurs bruits désagréables ; les spectacles, ne trouvant presque plus dans les spectateurs que des âmes grossièrement dissolues et incapables d'être éveillées que par les excès les plus monstrueux de la débauche, deviennent fades, en ne remuant que ces passions délicates qui ne font que montrer le crime de loin, et dresser des pièges à l'innocence. Le monde enfin est un lieu où l'espérance même qu'on regarde comme une passion si douce rend tous les hommes malheureux ; où ceux qui n'espèrent rien se croient encore plus misérables ; où tout ce qui plaît ne plaît jamais longtemps ; et où l'ennui est presque la destinée la plus douce et la plus supportable qu'on puisse attendre. Voilà le monde mes frères ; et ce n'est

¹⁰ Bourdaloue, sermon pour le mercredi de la troisième semaine de carême, *Sur la Parfaite observance de la Loi* (en présence de la reine), in *op. cit.*, t. I, p. 387.

pas ce monde obscur qui ne connaît ni les grands plaisirs ni les charmes de la prospérité, de la faveur et de l'opulence ; c'est le monde dans son beau, c'est le monde de la cour ; c'est vous-mêmes qui m'écoutez, mes frères. Voilà le monde ; et ce n'est pas une de ces peintures imaginées, et dont on ne trouve nulle part la ressemblance. Je ne peins le monde que d'après votre cœur ; c'est-à-dire tel que vous le connaissez et le sentez tous les jours vous-mêmes¹¹.

Massillon prêche à la cour devant un public de Grands et de mondains coupables des scandales qu'il énumère, « l'orator classique français n'est pas un homme servile...¹² », rappelle Gilles Declercq. Massillon en chaire peut, sans scandaliser ses auditeurs, dévoiler l'emprise de la concupiscence sur leur cœur, car il leur tient un discours véridique et leur expose une peinture authentique. Son sermon est à visée morale et non théologique ; il ne cherche pas à expliquer le dogme de la concupiscence, mais à inciter les Grands à réformer leur comportement. Aussi sa description se limite-t-elle au constat effrayant que le monde est un lieu de scandales et que les Grands s'y adonnent en toute circonstance. Pour mieux saisir l'arrière-plan théologique de telles peintures, fréquentes dans les sermons de notre corpus, et éclairer le lien de causalité que les prédicateurs établissent implicitement entre concupiscence et scandales, il faut nous tourner vers le *Traité de la concupiscence*, de Bossuet.

1.2. Les scandales de la concupiscence de la chair

Des trois formes de concupiscence, celle de la chair est de loin la hantise première des prédicateurs. Vivre selon l'esprit, c'est accepter de mortifier son corps pour étouffer les désirs trop humains qui pourraient détourner l'âme de Dieu. Mais, la concupiscence de la chair n'est autre que « l'amour des plaisirs des sens », explique Bossuet, « car ces plaisirs nous attachent à ce corps mortel¹³ ». La concupiscence est donc l'ennemi intime de l'esprit, puisqu'elle empêche l'élévation spirituelle de l'homme et l'enchaîne à la bassesse de son corps. Selon Bossuet, « le corps rabat la sublimité de nos pensées, et nous attache à la terre ». Le corps est un fardeau, « le joug le plus accablant que l'âme puisse porter¹⁴ », car sa sensibilité le rend vulnérable à toutes les sollicitations diaboliques. C'est pourquoi la concupiscence de la chair « nous porte à des excès terribles, à la gourmandise, à l'ivrognerie, à toute sorte

¹¹ Massillon, sermon pour la Fête de tous les Saints, *Sur le Bonheur des Justes* (1^{er} novembre 1699, en présence du roi, à Versailles), in *op. cit.*, t. I, p. 115.

¹² Gilles Declercq, « La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650-1675) », *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1550-1950*, dir. Marc Fumaroli, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 629-706, p. 630.

¹³ Bossuet, *Traité de la concupiscence*, in *op. cit.* (éd. Lachat), t. VII, p. 414.

¹⁴ *Ibid.*, t. VII, p. 415.

d'intempérances¹⁵ », affirme Bossuet, reprenant presque mot pour mot la condamnation paulinienne. Il ne précise pas davantage les « sortes d'intempérances » auxquelles porte la concupiscence, car il est certains plaisirs charnels que son statut d'évêque et son respect des bienséances lui interdisent d'évoquer. Le domaine privilégié de la concupiscence de la chair est en effet l'amour, l'érotisme et la sexualité. Ce n'est donc que d'une manière détournée que Bossuet décrit les effets de la concupiscence de la chair, préférant se concentrer sur les modes de contamination plutôt que sur les suites de cette terrible maladie morale :

c'est une racine empoisonnée qui étend ses branches sur tous les sens et se répand dans tout le corps. La vue en est infectée, puisque c'est par les yeux que l'on commence à avaler le poison de l'amour sensuel ; [...] Car ici où l'on ouvre les yeux pour s'assouvir de la vue des beautés mortelles, ou même se délecter à les voir et à en être vu, on est dominé par la concupiscence de la chair. Les oreilles en sont infectées, quand par de dangereux entretiens et des chants remplis de mollesse, l'on allume ou l'on entretient les flammes de l'amour impur, et cette secrète disposition que nous avons aux joies sensuelles. Car l'âme une fois touchée de ces plaisirs, perd sa force, affaiblit sa raison, s'attache aux sens et au corps¹⁶.

Les plaisirs sensuels qui attaquent l'âme sont particulièrement excités par les divertissements mondains, au premier rang desquels le théâtre et l'opéra. Les divertissements détournent les hommes de Dieu – c'est le sens étymologique du verbe *divertir* – d'une part, et ne sont qu'une invention de l'oisiveté, vice de corps et d'esprit qui naît de la vanité de la vie humaine, d'autre part. La concupiscence règne en maîtresse incontestée dans ce cercle vicieux qu'elle a elle-même créé.

Pour Bossuet, il n'existe pas de plaisirs innocents, une seule faiblesse suffit pour que la concupiscence s'empare de l'homme de manière irréversible :

Tous les plaisirs des sens s'excitent les uns les autres : l'âme qui en goûte un, remonte aisément à la source qui les produit tous. Ainsi les plus innocents, si l'on n'est toujours sur ses gardes, préparent aux plus coupables : les plus petits font sentir la joie qu'on ressentirait dans les plus grands, et réveillent la concupiscence¹⁷.

Le chrétien doit se montrer extrêmement vigilant, chacun de ses plaisirs est une pierre de scandale sur laquelle il peut trébucher. La concupiscence est une ennemie intérieure, tapie quelque part dans le cœur du chrétien et qui attend patiemment son heure. Les conseils de Bossuet pour lutter contre ce mal « attaché à nos entrailles » sont peu encourageants :

¹⁵ *Ibid.*, t. VII, p. 417.

¹⁶ *Ibid.*, t. VII, p. 421.

¹⁷ *Ibid.*, t. VII, p. 422.

Ainsi le mal est en nous, et attaché à nos entrailles d'une étrange sorte, soit que nous céditions au plaisir des sens, soit que nous le combattions par une continuelle résistance, puisque, comme dit saint Augustin, pour ne point tomber dans l'excès, il faut combattre le mal dans son principe : pour éviter le consentement, qui est le mal consommé, il faut continuellement résister au désir, qui en est le commencement¹⁸.

Être chrétien dans la pensée moraliste classique, c'est donc avant tout être un résistant moral. C'est se condamner volontairement à résister continuellement à tous les désirs humains que le monde peut satisfaire avec une diabolique facilité. Loin de se lancer dans cet austère combat spirituel, les mondains classiques semblent déjà appliquer le conseil qu'Oscar Wilde adressera aux hommes un siècle plus tard, au lieu de résister aux tentations, ils y cèdent volontiers. Bourdaloue, dans un sermon de carême *Sur les Tentations*, fustige les lâches mondains qui rendent les armes sans avoir même tenté de lutter :

Mais aujourd'hui, par des principes bien différents [de ceux du christianisme], vous vous livrez vous-même à tout ce qu'il y a pour vous dans le monde de plus dangereux et de plus propre à vous pervertir. Mais aujourd'hui, pour contenter votre inclination, vous entretenez des sociétés libertines et des amitiés pleines de scandale, des conversations dont la licence corromprait, si je puis ainsi parler, les anges mêmes. Mais aujourd'hui, par un engagement, ou de passion, ou de faiblesse, vous souffrez auprès de vous des gens contagieux, démons domestiques, toujours attentifs à vous séduire, à vous inspirer le poison qu'ils portent dans l'âme. Mais aujourd'hui, pour vous procurer un vain plaisir, vous courez à des spectacles, vous vous trouvez à des assemblées capables de faire sur votre cœur les plus mortelles impressions¹⁹.

Bourdaloue ne s'arrête pas aux seuls divertissements sensuels visés par Bossuet, sa condamnation porte sur quelque chose de bien plus large : la mixité. Les sociétés où se côtoient hommes et femmes sont taxées de libertines, et les amitiés entre sexes différents sont « pleines de scandales ». Derrière ces mises en garde se dessine le spectre de la sexualité et le profil de la femme mondaine. Les mondaines, par opposition aux chrétiennes, sont des incarnations vivantes de la concupiscence de la chair, car « leur plus grand malheur, Chrétiens, c'est qu'ordinairement leur désir de plaire est leur passion dominante²⁰ », rappelle Bossuet.

On entend aisément l'écho lointain de la voix de Tertullien dès qu'un prédicateur classique aborde le thème des femmes mondaines. Les Èves pécheresses de Tertullien continuent de scandaliser les chrétiens de Massillon, et ce jusque dans les églises. Dans un

¹⁸ *Ibid.*, t. VII, p. 417-418.

¹⁹ Bourdaloue, sermon pour le premier dimanche de la première semaine de carême, *Sur les Tentations*, in *op. cit.*, t. I, p. 228.

²⁰ Bossuet, panégyrique de sainte Catherine (25 novembre ≈ 1661), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 37.

sermon *Sur le Respect dans les temples* du carême du Louvre de 1704, l'impitoyable Massillon admoneste violemment les mondaines, allant jusqu'à les comparer à des prostituées :

Car c'est vous principalement que cet endroit de mon discours regarde. À quoi bon tout cet appareil, je ne dis pas seulement de faste et de vanité, mais d'immodestie et d'impudence, avec lequel vous venez paraître dans cette maison de larmes et de prières ? Venez-vous y disputer à Jésus-Christ les regards et les hommages de ceux qui l'adorent ? Venez-vous insulter aux mystères qui opèrent le salut des fidèles, en cherchant à corrompre leur cœur aux pieds mêmes des autels où ces mystères s'offrent pour eux ? Voulez-vous qu'il n'y ait pas un lieu sur la terre, le temple même, l'asile de la religion et de la piété, où l'innocence puisse être à couvert de vos nudités profanes et lascives ? Le monde ne vous fournit-il pas assez de théâtres impurs, assez d'assemblées de plaisirs, où vous pouvez faire gloire d'être une pierre de scandale à vos frères ? Vos maisons mêmes, ouvertes à la dissipation et à la joie, ne suffisent-elles pas pour vous y montrer avec une indécence qui n'aurait convenu autrefois qu'à des maisons de crime et de débauche, et qui fait que, ne vous respectant pas vous-mêmes, on perd pour vous ce respect dont la politesse de la nation a toujours été si jalouse, parce que la pudeur seule est estimable²¹ ?

L'audace de Massillon a de quoi étonner, puisqu'il s'exprime de la sorte devant des Princesses, des Comtesses, des Duchesses et d'autres femmes du monde qui tiennent avec gloire des salons, qui reçoivent quotidiennement nombre de visites et qui établissent un cercle d'intimes au cœur de leurs maisons. Quelle femme présente dans l'assemblée n'est pas visée par cette charge virulente ? Comme Tertullien, c'est principalement la toilette des femmes mondaines que condamne Massillon. Uniquement occupées à faire valoir leur beauté, les femmes du monde usurpent l'adoration que le chrétien doit exclusivement consacrer à Dieu. S'érigeant en idoles du monde, elles font alors régner le culte de la concupiscence au sein même du royaume de Jésus Christ. Bossuet les accuse du même crime :

Et vous, superbes idoles, vaines idoles du monde, pensez-vous être innocentes de l'idolâtrie que vous faites régner sur la terre ? C'est vous qui ornez l'idole, vous qui parez l'autel profane, vous-mêmes qui recevez l'encens et agréez le sacrifice d'abomination²².

Pour les prédicateurs du XVII^e siècle, comme pour les Pères de l'Église, la sensualité féminine, forme paroxystique de la concupiscence de la chair, fait se superposer les scandales théologique et moral. Non seulement la sensualité érotique des femmes est une pierre de scandale pour les hommes qui se mettent à adorer la créature au lieu du Créateur. Mais

²¹ Massillon, sermon pour le mardi de la première semaine de carême, *Sur le Respect dans les temples* (1704, en présence du roi, au Louvre), in *op. cit.*, t. I, p. 400.

²² Bossuet, sermon pour la vêtue de Mademoiselle de Beauvais (le 22 août 1667, en présence de la reine d'Angleterre, à Chaillot), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. V, p. 266.

l'attrait sexuel qu'elles occasionnent suscite également des scandales de mœurs qui troublent violemment la société humaine : hommages rendus publiquement à une femme mariée, relation adultère connue de tous, jusqu'à l'éclat ultime que sont le divorce et l'éclatement de la famille pour les hommes d'Église.

1.3. Les scandales de la concupiscence des yeux

La concupiscence des yeux s'exprime principalement à travers la curiosité, comme l'explique Bossuet, qui rappelle qu'il existe en l'homme

une autre source de corruption et un autre vice un peu plus délicat en apparence, mais dans le fond aussi grossier et aussi mauvais [que la concupiscence de la chair], et qui consiste principalement en deux choses, dont l'une est le désir de voir, d'expérimenter, de connaître, en un mot la curiosité ; et l'autre est le plaisir des yeux, lorsqu'on les repaît des objets d'un certain éclat capable de les éblouir ou de les séduire²³.

Saint Chrysostome mettait déjà en garde les chrétiens contre la curiosité, « ce désir de connaître la raison de toutes choses ». Il craignait que cette recherche du savoir ne remette en cause les dogmes établis par l'Église. Au XVII^e siècle, les querelles théologiques persistent, mais elles ne mettent pas en péril le *credo* catholique. Le « désir de voir, d'expérimenter, de connaître » les sciences religieuses en dehors de l'institution ecclésiale existe, mais il n'est le fait que d'un petit nombre « d'esprits forts » et de libertins, personnages dont nous aurons à présenter le rôle dans le fonctionnement du scandale dans la suite de notre travail. La curiosité qui retient l'attention de Bossuet est bien plus triviale, c'est d'abord celle qui « nous replonge dans la concupiscence de la chair ». Selon Bossuet, la concupiscence des yeux s'exprime avant tout au travers de

toutes ces vaines curiosités de savoir ce qui se passe dans le monde : tout le secret de cette intrigue, de quelque nature qu'elle soit ; tous les ressorts qui ont fait mouvoir tels et tels qui se donnent tant de mouvements dans le monde ; les ambitieux desseins de celui-ci et de celui-là, avec toute l'adresse qu'ils ont de le couvrir d'un beau prétexte, souvent même celui de la vertu. Ô Dieu, quelle pâture pour les âmes curieuses, et par là vaines et faibles ! Et qu'apprendrez-vous par là qui soit si digne d'être connu ? Est-ce une chose si merveilleuse de savoir ce qui meut les hommes et la cause de toutes leurs illusions, de tous leurs songes²⁴ ?

La concupiscence des yeux est un vice social qui fait du beau monde son terrain de jeu favori. L'oisiveté et la sociabilité mondaine favorisent cet espionnage des uns et des autres et ce désir

²³ Bossuet, *Traité de la concupiscence*, in *op. cit.* (éd. Lachat), t. VII, p. 427.

²⁴ *Ibid.*, t. VII, p. 427-428.

pressant de découvrir les secrets de chacun. Or, le désir curieux de découvrir l'intimité de ses pairs n'est vraiment assouvi que lorsque le secret découvert est partagé avec d'autres. La concupiscence des yeux, qui s'accompagne souvent de la médisance, est donc à l'origine de nombreux scandales ou éclats publics.

Le traité de Bossuet n'envisage la concupiscence des yeux que dans le contexte social du beau monde. Ainsi, la seconde forme de ce vice est le plaisir de l'éblouissement et du luxe ressenti à la vue des beaux objets, plaisir réservé aux Grands et aux puissants de la cour de Louis XIV. Si l'on en croit cette fois Bourdaloue qui aborde ce thème dans un sermon consacré aux richesses, la concupiscence des yeux, c'est également l'« envie d'avoir » :

Concupiscence des yeux, qui, inspirant à l'homme un secret dégoût de ce qu'il a, lui fait rechercher ce qu'il n'a pas. [...] Concupiscence des yeux, ou envie d'avoir, qui est la racine de tous les maux, mais en particulier de l'injustice. Orgueil de la vie, qui est l'ennemi de la charité, et qui conduit à l'impiété. Concupiscence de la chair, d'où naissent les passions impures, et d'où viennent les plus honteux excès. Or, je trouve, Chrétiens, que les richesses, par l'abus que le monde en fait, servent de matière à ces trois malheureuses concupiscences, et que la raison la plus générale, comme la plus naturelle, pourquoi les hommes sont injustes, superbes et sensuels, c'est qu'ils sont riches, ou qu'ils ont la passion de l'être²⁵.

Pour Bossuet, c'est la concupiscence de la chair qui est la racine de tous les maux, pour Bourdaloue, c'est celle des yeux parce qu'elle favorise le désir de richesses. Les prédicateurs accordent la prééminence du mal à différents vices selon les besoins de leur démonstration. Une étude attentive de leurs sermons met en évidence l'absence de hiérarchie stable entre les vices, comme nous le constaterons à nouveau avec l'orgueil de la vie.

Pour Bourdaloue, la concupiscence des yeux, qui prend la forme de la cupidité et de l'avarice, est des trois la plus nuisible en raison de ses conséquences sociales. Elle génère de l'injustice parce qu'elle excite chez les hommes le désir égoïste et insatiable d'accaparer toujours plus de richesses. Le problème de la pauvreté du peuple est souvent évoqué par les prédicateurs qui tentent d'expliquer, au moyen de la morale, l'existence de ce scandale dans un royaume chrétien. Ce sont généralement les mauvais chrétiens possédés par la concupiscence des yeux qui sont désignés comme étant la cause principale de la pauvreté. Bossuet glose les paroles de l'apôtre Jean pour découvrir aux Grands et aux mondains la concupiscence qui empoisonne leur cœur et scandalise le monde :

²⁵ Bourdaloue, sermon pour le deuxième jeudi de carême, *Sur les Richesses*, in *op. cit.*, t. I, p. 331.

Disons donc avec cet apôtre à tous les fidèles : « N'aimez pas le monde, ni ses pompes, ni ses spectacles, ni son vain éclat, ni tout ce qui vous attire ses regards, ni tout ce qui éblouit et séduit les vôtres. Vos yeux sont gâtés : vous ne pouvez souffrir la modestie ni les ornements médiocres. Vous étalez vos riches ameublements, vos riches habits, vos grands bâtiments. Qu'importe que tout cela soit grand en soi-même, ou par rapport aux proportions et aux bienséances de votre état ? Comme vous voulez être regardé, vous voulez aussi regarder ; et rien ne vous touche, ni dans les autres ni dans vous-même, que ce qui étale de la grandeur et ce qui distingue. Et tout cela qu'est-ce autre chose qu'ostentation d'abondance, et désir de se distinguer par des choses vaines ? C'est donc là, au lieu de grandeur, ce qui marque en vous de la petitesse. Une grande taille ne songe point à se rehausser en exhaussant sa chaussure. Tout ce qui emprunte est pauvre : et tout l'éclat que vous mendiez dans les choses extérieures, montre trop visiblement combien de vous-même vous êtes destitué de ce qui relève. Il faut rapporter l'amour de l'argent à cette concupiscence des yeux. Quand on le regarde comme un instrument pour acquérir d'autres biens, par exemple, ou pour acheter des plaisirs, ou s'avancer dans les grandes places du monde, on n'est pas avare, on est sensuel, ambitieux²⁶.

Ce discours annonce des thèmes que nous rencontrerons à nouveau lorsque nous étudierons les principaux scandales que dénoncent les prédicateurs dans leurs sermons. Bossuet situe l'origine du luxe excessif, du faux honneur et de l'ambition dans la concupiscence des yeux. Les prédicateurs blâment peu l'avarice, car ce vice qui ne peut rester longtemps secret et qui se découvre assez vite est déjà unanimement méprisé du monde. Le ridicule qui frappe l'avare dans une société où la libéralité est une qualité suffit aux prédicateurs qui ne s'attardent pas davantage sur le sujet. Ainsi l'amour concupiscent de l'argent ne rime pas avec l'avarice, mais avec la sensualité et l'ambition.

L'extrême dangerosité de la concupiscence des yeux fait sens dans la lecture moraliste du monde au sein de laquelle le paradigme de la vision est essentiel. Le destin de l'homme se décide selon la direction de ses regards : qu'il regarde vers le ciel et il sera sauvé, qu'il regarde le monde et les hommes et il sera perdu. C'est d'ailleurs la vocation des prédicateurs d'inciter l'homme à diriger ses regards, et donc par extension son âme, vers le ciel. « Le prédicateur a vocation à détourner la vue des leurres d'ici-bas », rappelle Jean-Philippe Grosseperin. Il doit donc vaincre la concupiscence des yeux qui attache les regards des hommes sur des objets vains et vicieux. Or, parce que les moralistes ne sous-estiment jamais la puissance de leurs ennemis – concupiscence, passions, amour-propre – et qu'au contraire, ils se défient toujours de la force morale des hommes, ils ne conseillent jamais à ces derniers de faire face aux vices, de s'y confronter directement pour en triompher une fois pour toutes. Au combat éclatant de la vertu contre le vice, les moralistes préfèrent une résistance prudente,

²⁶ Bossuet, *Traité de la concupiscence*, in *op. cit.* (éd. Lachat), t. VII, p. 430-431.

patiente et humble. Une vigilance de tous les instants qui se traduit par une « cécité volontaire²⁷ » ou encore par un « aveuglement salutaire²⁸ », seules manières de résister aux tentations scandaleuses qui assaillent les hommes de toutes parts.

1.4. L'orgueil de la vie

Enfin, la troisième forme de concupiscence, l'orgueil de la vie, est un thème récurrent de la littérature moraliste classique. L'orgueil est, depuis la théologie médiévale, un péché capital, il est même parfois présenté comme la « racine de tous les maux²⁹ ». Il est « une sorte de péché « général » qui [peut] résumer en lui toutes les fautes³⁰ ». Au XVII^e siècle, c'est surtout sous la forme de l'amour-propre, ou amour de soi, que les moralistes et les théologiens condamnent l'orgueil. Cet amour pour soi-même est encore une conséquence du Péché originel, selon Bossuet :

Pour pénétrer la nature d'un vice si inhérent, il faut aller à l'origine du péché et pour cela en revenir à cette parole du Sage : « Dieu a fait l'homme droit³¹ ». Cette rectitude de l'homme consistait à aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, de toute son intelligence, de toute sa pensée, d'un amour pur et parfait et pour l'amour de lui-même, et de s'aimer soi-même en lui et pour lui. Voilà la droiture et la rectitude de l'âme, voilà l'ordre, voilà la justice³².

Cependant, l'âme faite à l'image de Dieu s'est prise au piège de la contemplation narcissique de sa beauté et de sa bonté, pâles reflets des attributs divins. En conséquence, « elle a oublié sa dépendance³³ », explique Bossuet et, désirant la liberté, elle s'est révoltée contre Dieu. L'amour pur et absolu qu'elle portait à Dieu s'est alors mué en amour de soi-même. Les suites morales de cette corruption sont infinies, si l'on en croit Bossuet :

Qui n'aime pas Dieu n'aime que soi-même ; mais quiconque n'aime que soi-même, uniquement occupé de sa propre volonté et de son plaisir, n'est plus soumis à la volonté de Dieu ; et demeurant incapable d'être touché des intérêts d'autrui, il est non seulement rebelle à Dieu, mais encore insociable,

²⁷ Jean-Philippe Groperrin, « Chaire avec point de vue : de l'optique dans la prédication classique », in *L'optique des moralistes de Montaigne à Chamfort, Actes du colloque international de Grenoble, Université Stendhal, 27-29 mars 2003*, éd. B. Roukhomovsky, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 419.

²⁸ Laurent Thirouin, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Champion Classiques, 2007 [1997].

²⁹ Carla Casagrande et Vecchio Silvana, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003, citent le pape Grégoire (*Morales sur Job*), p. 8-9.

³⁰ *Ibid.*, p. 23.

³¹ *Qo.*, 7, 29.

³² Bossuet, *Traité de la concupiscence*, in *op. cit.* (éd. Lachat), t. VII, p. 436-437.

³³ *Ibid.*, t. VII, p. 437.

intraitable, injuste, déraisonnable envers les autres ; et veut que tout serve non seulement à ses intérêts, mais encore à ses caprices.

On peut reconnaître l'analyse dualiste chère aux prédicateurs classiques qui font souvent fi des nuances : « qui n'aime pas Dieu n'aime que soi-même ». Les conséquences de ce constat sont d'une logique imparable, puisque le Bien n'existe que dans l'amour de Dieu, l'homme orgueilleux ne peut faire que le Mal. Toutes les qualités chrétiennes lui faisant défaut, il accumule les vices méchants. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que le vice que Bossuet met en tête de son énumération est « l'insociabilité ». Cette incapacité à vivre en société est le vice le plus grave en raison du désordre et des troubles qu'il peut causer ou, en d'autres termes, à cause des scandales qu'il peut occasionner au sein de sa communauté. D'ailleurs, les traits de caractère de l'orgueilleux relevés par Bossuet, « intraitable, injuste, déraisonnable », sont tous des vices qui nuisent aux bonnes relations sociales. De même, Bourdaloue appelait l'orgueil de la vie « ennemi de la charité », soulignant par là son opposition au code de conduite chrétien à l'égard des autres. L'orgueilleux est un homme particulièrement désagréable et odieux à ses congénères.

Discréditer ainsi l'orgueilleux aux yeux des autres hommes révèle la volonté pressante des prédicateurs d'isoler cet individu dangereux. En effet, non seulement l'orgueilleux manque de charité, ce qui est déjà une forme de scandale, mais son vice le conduit surtout à l'impiété. Dans un sermon *Sur la Religion chrétienne*, Bourdaloue explique les mécanismes qui de l'orgueil de la vie mènent inéluctablement l'homme à l'impiété :

Prodige d'infidélité : il renonce à sa foi par un sentiment d'orgueil, mais d'un orgueil bizarre, ne voulant assujettir sa raison à la parole d'un Dieu, quoiqu'il se fasse une vertu et même une nécessité de l'assujettir tous les jours à la parole des hommes ; confessant en mille affaires temporelles qu'il a besoin d'être conduit et gouverné par autrui, mais prétendant qu'il est assez éclairé pour se conduire lui-même dans la recherche des vérités éternelles³⁴.

L'homme ne semble réserver son orgueil qu'à la seule « parole d'un Dieu », relayée par les prédicateurs sous la forme d'une discipline religieuse extrêmement contraignante, puisqu'il n'hésite pas à demander conseil pour gérer ses affaires temporelles. Les prédicateurs confondent toujours l'hostilité que certains hommes font paraître vis-à-vis de l'institution ecclésiastique, qui se lance à cette époque dans une croisade pour la moralisation de la société, et la réticence vis-à-vis de « la parole d'un Dieu ». Or, il s'avère que ce n'est pas tant la parole d'un Dieu qui rencontre de plus en plus de résistance dans le beau monde, mais bien

³⁴ Bourdaloue, sermon pour le mercredi après le premier dimanche de carême, *Sur la Religion chrétienne* (14 février 1674, en présence de la reine, à Saint-Germain-en-Laye ou à Versailles), in *op. cit.*, t. I, p. 264.

celle de ses relais officiels qui condamnent unanimement tous les usages de la vie mondaine. C'est d'ailleurs cette incompatibilité qui éloigne certains mondains de la pratique religieuse, comme le constate Bourdaloue :

Il renonce à sa foi, comment ? apprenez-le, et point d'autre preuve ici que votre expérience et l'usage que vous avez du monde : il renonce à sa foi par un esprit de singularité, pour avoir le ridicule avantage de ne pas penser comme pensent les autres, de dire ce que personne n'a dit et de contredire ce que tout le monde dit ; pour se figurer une religion à la mode, une divinité selon son sens, une Providence arbitraire et telle qu'il la veut concevoir³⁵.

Paraître singulier et se faire remarquer parmi la multitude de courtisans est une question de survie sociale pour l'homme qui veut se faire une place dans le beau monde. La discipline morale que prêchent les prédicateurs s'oppose à la plupart des impératifs sociaux imposés par la vie à la cour et place les mondains chrétiens dans une position moralement intenable.

Pour Bossuet, l'orgueil de la vie s'exprime avant tout par le fait de rire et de tourner en dérision les sujets sérieux et les choses saintes. Après la sensualité féminine, le rire est la deuxième hantise de Bossuet. Soutenu par l'idée que le Christ n'aurait jamais ri, Bossuet s'inscrit dans une tradition chrétienne sévère qui condamne le rire comme indigne du sérieux de la vie chrétienne³⁶. « Nous n'avons point sur la terre, depuis le péché, de vrai sujet de nous réjouir³⁷ », déclare-t-il dans les *Maximes et réflexions sur la Comédie*. Le railleur est toujours suspect aux yeux de Bossuet qui voit en lui un ennemi du Christ. En effet, comment rire après la crucifixion du Christ, comment rire après que ses tortionnaires riaient eux-mêmes de le mettre en croix ? Le rire signale donc toujours l'orgueil et l'impiété pour Bossuet qui affirme dans un sermon *Sur la Passion* :

Tous ces esprits rebelles sont nécessairement cruels et moqueurs : cruels, parce qu'ils sont envieux ; moqueurs, parce qu'ils sont superbes ; car on voit assez, sans que je le dise, que l'exercice, le plaisir de l'envie, c'est la cruauté ; et que le triomphe de l'orgueil, c'est la moquerie³⁸.

³⁵ *Ibid.*, t. I, p. 263.

³⁶ Dominique Bertrand, *Dire le rire à l'âge classique*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1995, rappelle que « le préjugé favorable aux pleurs, plus appropriés que les éclats à la misère de l'homme, reste au XVII^e siècle l'argument théologique essentiel contre le rire. », p. 107. Les autres arguments, généralement profanes, mettent l'accent sur le caractère incontrôlable du rire, sa démesure, son obscénité et sa proximité avec la folie.

³⁷ Bossuet, *Maximes et Réflexions sur la Comédie*, in *L'Église et le théâtre* (éd. Ch. Urbain et E. Levesque), Paris, Grasset, 1930, p. 273.

³⁸ Bossuet, sermon pour le Vendredi Saint, *Sur la Passion* (15 avril 1661, carême des Carmélites, à Paris), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. III, p. 273.

La moquerie est une preuve d'impiété pour Bossuet³⁹, car on ne ridiculise que ce que l'on méprise. C'est même une impiété publique, autrement dit un scandale, car une moquerie n'a de sens que si elle fait rire un public complice. Le rire conduit donc presque directement au libertinage de créance. Les rieurs, « ces pécheurs insolents », font ainsi souvent les frais de l'indignation de Bossuet qui leur promet les pires tourments :

Je pense pour moi, Messieurs, que cette dérision est le propre et le véritable partage des pécheurs publics et scandaleux. Tous les pécheurs transgressent la loi ; tous aussi méritent d'être confondus : mais tous n'insultent pas publiquement la sainteté de la loi ; ceux-là s'en moquent, ceux-là lui insultent, qui font trophée de leurs crimes, et les font éclater sans crainte à la face du ciel et de la terre. À ces pécheurs insolents, s'ils ne s'humilient pas bientôt par la pénitence, est réservée dans le jugement de cette dérision, cette moquerie terrible, ce juste et inévitable insulte d'un Dieu outragé. Car qu'y-a-t-il de plus indigne ? Nous les voyons tous les jours dans le monde, ces pécheurs superbes qui avec la face et le front d'une femme débauchée, osent, je ne dis plus excuser, mais encore soutenir leurs crimes. Ils ne trouveraient pas assez d'agrément dans leur intempérance s'ils ne s'en vantaient pas publiquement⁴⁰.

Ce n'est pas contre tous les pécheurs que s'élève le grand Bossuet, c'est contre les pécheurs scandaleux, c'est-à-dire ceux qui pèchent publiquement aux yeux de tous sans honte et sans dissimulation. Ceux-là sont les principaux ennemis des prédicateurs qui préfèrent encore les hypocrites aux libertins convaincus, car « l'hypocrisie [...], c'est du moins un hommage que le vice rend à la vertu en s'honorant même de ses apparences⁴¹ », déclare Massillon. Un libertin qui garderait son impiété secrète ne s'attirerait pas ainsi les foudres des prédicateurs qui pourraient même « [déplorer] son malheur, et [envisager son impiété] comme la plus terrible vengeance que Dieu pût exercer sur lui⁴² », aux dires de Bourdaloue. Or, au lieu de se soustraire honteusement aux yeux des hommes, les rieurs scandaleux courent le monde « avec la face et le front d'une femme débauchée ». Les rieurs et les femmes débauchées fraient évidemment ensemble chez Bossuet et défient la morale avec la même insolence scandaleuse.

La condition humaine vue par les moralistes classiques peut paraître d'un pessimisme désespérant. L'homme, trahi par son âme défaillante, marche sans cesse en équilibre sur un fil

³⁹ Dominique Bertrand rappelle la tradition dans laquelle s'inscrit cette pensée : « La tendance à lire le rire comme un indice de libertinage semble avoir perduré dans toute l'apologétique chrétienne du siècle qui entérine la condamnation patristique. », in *op. cit.*, p. 201.

⁴⁰ Bossuet, sermon pour le premier dimanche de l'avent, *Sur le Jugement dernier* (29 novembre 1665, avent du Louvre), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 561.

⁴¹ Massillon, sermon pour la Fête de la Purification de la Sainte Vierge, *Des Exemples des Grands* (2 février 1718, carême, en présence de Louis XV, aux Tuileries), in *op. cit.*, t. I, p. 18.

⁴² Bourdaloue, sermon *Sur la Religion chrétienne*, in *op. cit.*, t. I, p. 263.

tendu au-dessus du précipice infernal. Au moindre relâchement, ses sens corrompus le font trébucher et il chute dans le péché. Toutefois, les moralistes ne condamnent jamais définitivement l'homme, nuance Michel Bouvier qui rappelle

que l'homme n'est pas foncièrement mauvais, que le péché originel n'a pas détruit sa nature, mais l'a faussée, que ses facultés restent intactes, mais qu'il n'en a plus la maîtrise, le bon usage, ce qui n'est pas seulement l'enseignement de Bossuet, mais de quasi tous les moralistes. Ce qui manque à l'homme, c'est la maîtrise qui maintient l'ordre⁴³.

Affirmer sans nuance la nature vicieuse de l'homme, consisterait à nier la perfection de la Création divine. L'homme peut donc toujours être sauvé malgré tout et surtout malgré lui-même, et c'est pour lui apporter le salut que les prédicateurs et les moralistes prêchent inlassablement le respect de l'ordre, de la règle et de la soumission à la Loi. Derrière le poids écrasant du devoir, pointe toujours la lueur de l'espérance. Et même si notre travail s'intéresse davantage aux rappels à l'ordre, aux injonctions et aux prédictions effrayantes que les prédicateurs lancent aux chrétiens, il faut garder à l'esprit qu'à ces paroles menaçantes succèdent toujours des exhortations réconfortantes et des encouragements bienveillants. Les prédicateurs s'adressent à des hommes, certes, vicieux et scandaleux, mais surtout faibles et victimes de leurs passions.

⁴³ Michel Bouvier, « La morale de Bossuet », in *Bossuet*, éd. S. Macé, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2004, p. 3.

2. LA THÉORISATION DU SCANDALE DE MŒURS À L'ÂGE CLASSIQUE

Au fil de leurs sermons, Bossuet, Bourdaloue et Massillon élaborent une théorie du scandale qui s'apparente avant tout à un programme de remise en ordre de la société au moyen de la réaffirmation ferme des valeurs morales chrétiennes. L'obsession moraliste pour l'ordre social et moral trouve son origine dans les troubles politiques et religieux qui ont marqué le siècle précédent. La société classique s'est construite en réaction aux Guerres civiles de religion qui ont déchiré le XVI^e siècle et aux frondes politiques qui menacent l'unité du royaume jusque dans les années 1650. Les moralistes et les dévots classiques oeuvrent ensemble à la construction d'une société ordonnée et moralisée. Au chaos doit succéder le règne de l'ordre et de la morale¹.

Dans ce contexte, les scandales de mœurs sont perçus comme des désordres, susceptibles de faire à nouveau basculer la société dans la violence. Le scandale de mœurs n'est donc pas uniquement un problème moral, mais également un problème de cohésion sociale et de stabilité politique. La polysémie du terme *scandale* dans la langue classique fait coexister les acceptions théologique, morale et sociale et facilitant le glissement d'un domaine à l'autre, tend à les assimiler. Tout scandale de mœurs s'apparente au scandale théologique qui condamne l'homme à la damnation. La quasi-équivalence établie par les prédicateurs entre le scandale et le péché permet ainsi la condamnation générale de comportements très différents au nom du seul scandale.

Pour faire du scandale de mœurs l'égal du scandale théologique, les prédicateurs empruntent à saint Paul l'image saisissante du scandale de la croix, mais ils en proposent une interprétation morale. Le scandale de la croix signale alors clairement la frontière entre les valeurs chrétiennes et les valeurs impies. Le Christ, bien que considéré comme un « dieu-homme », est érigé en modèle à imiter par les prédicateurs, et tout comportement s'écartant de la norme qu'il incarne est taxé de libertin. Le Christ, pierre de scandale, sépare encore au XVII^e siècle les hommes en deux camps : les chrétiens et les libertins.

¹ Jean-Pierre Gutton, *op. cit.*, p. 39-40.



2.1. Le scandale dans la langue classique

Au XVII^e siècle, les trois grands dictionnaires de référence, les dictionnaires de Furetière (1690), de Richelet² (1680) et de l'Académie française³ (1694) rendent compte des emplois les plus courants des mots *scandale* et *scandaliser*. Ils témoignent de la très grande polysémie du mot qui s'enrichit notamment d'acceptions laïques qui éclipsent progressivement le sens premier de « chute dans le péché ». La langue des prédicateurs confirme la coexistence des emplois religieux, moral et laïc des termes *scandale* et *scandaliser*.

Les mots perçus comme synonymes de *scandale* dans la langue classique, *esclandre* ou *éclat*, soulignent l'importance du caractère public de l'événement scandaleux. Furetière rappelle l'hypothèse étymologique de Gilles Ménage⁴ qui fait d'*esclandre* un synonyme de *scandale* dérivant du même étymon *scandalum*, mais donne plutôt à *esclandre*, qualifié de « vieux mot », le sens d'« accident fâcheux qui troublait et interrompait le cours d'une affaire », sans préciser le caractère religieux ou moral de cet accident. Dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, *esclandre* signifie « malheur, accident qui fait éclat ». On retrouve dans ces définitions des mots sémantiquement proches des acceptions laïques de *scandale* comme *trouble* ou *affaire*. Le sème commun aux termes *esclandre* et *scandale* est l'éclat public qui résulte de l'un comme de l'autre. *Éclat* est un synonyme plus juste qu'*esclandre*, il est d'ailleurs donné comme tel par Furetière et les académiciens. Furetière rappelle ainsi qu'*éclat* « se dit figurément en choses morales » et donne comme exemple : « Cette fille s'est délivrée secrètement, son péché n'a point fait d'éclat, de scandale. » L'éclat cause donc la honte et le déshonneur de la personne prise en faute. C'est d'ailleurs le dernier sens que les académiciens donnent pour le mot *scandale* qui désigne « l'éclat que fait une chose qui est honteuse à quelqu'un ». Comme dans le droit canonique, le péché secret qui ne provoque ni éclat ni scandale semble bénéficier d'une certaine indulgence. Furetière souligne le rôle des « murmures » dans un autre exemple : « on dit aussi qu'une affaire a fait beaucoup d'éclat, qu'elle a excité beaucoup de murmures. » Dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, *éclat* signifie : « rumeur, scandale ». L'éclat, comme le scandale, se propage par les murmures et par la rumeur ou encore, pour reprendre un *topos* cher aux prédicateurs, au moyen de la médisance. L'exemple choisi par les académiciens pour illustrer cette définition établit quant

² Richelet, *Dictionnaire français*, Genève, Jean Herman Widerhold, 1680.

³ *Dictionnaire de l'Académie française dédié au Roi*, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1694.

⁴ Gilles Ménage, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Briasson, 1750.

à elle un rapport de causalité entre la colère et l'éclat public : « cet homme est emporté, il est à craindre qu'il ne fasse quelque éclat mal à propos. » La colère, passion incontrôlée, est propre à susciter l'éclat, le scandale, c'est-à-dire à troubler par sa violence et son exubérance la paix sociale.

Le *Dictionnaire* de Furetière propose tout d'abord un sens moral au mot *scandale* : « action ou doctrine qui choque les mœurs, ou la commune opinion d'une nation ». Mais l'exemple proposé est extrait de la célèbre parole de saint Paul : « La prédication de l'Évangile était un scandale chez les Juifs, et une folie chez les Grecs. ». Pour Furetière, le scandale du Christ n'est donc plus théologique (la chute des Juifs dans le péché), il est moral : les Juifs sont choqués par les mœurs de Jésus, notamment par ses recommandations cultuelles qui troublent certaines traditions juives. Le scandale, même s'il est fauteur de désordre social, en ce qu'il « choque » les mœurs et les coutumes d'une société, n'est pas connoté négativement puisque c'est l'exemple de Jésus qui est choisi pour l'illustrer. Ce n'est pas le cas de l'adjectif *scandaleux* qui s'applique à un individu « qui a une doctrine ou des mœurs corrompues et qui choquent le génie d'une nation. » La définition s'inscrit dans la continuité de la condamnation morale qui pèse au XVII^e siècle sur l'individu identifié comme scandaleux. Dans la langue courante classique, un scandaleux n'a donc jamais un rôle utile ou bénéfique sur le modèle de Jésus, c'est toujours une personne nuisible, « aux mœurs corrompues », qui donne le mauvais exemple. C'est ainsi bien plus souvent le scandaleux, ennemi de la morale chrétienne, qui s'attire les foudres des prédicateurs, plutôt que le scandale lui-même, objet trop abstrait pour soutenir toute une argumentation.

Si le sens théologique est oublié pour ce qui est du substantif et de l'adjectif, il est rappelé pour définir le verbe *scandaliser* qui, dans le *Dictionnaire* de Furetière, « signifie aussi pécher, ou donner occasion au péché. » On constate l'assimilation du scandale et du péché dans cette définition. Furetière ne distingue pas l'action de pécher, de celle d'inciter au péché. Il énumère ensuite également des acceptions laïques qui illustrent l'affaiblissement sémantique du verbe *scandaliser* qui « signifie aussi, trouver mauvais », ou encore « déchirer la réputation de quelqu'un, le blâmer ». Ce dernier sens envisage la réaction des témoins du scandale, ceux-là mêmes qui sont scandalisés. Cette réaction scandalisée prend la forme d'une punition sociale, puisque celui qui est au cœur d'un scandale, qu'il en soit ou non responsable, s'attire les blâmes et les réprobations des témoins. Il sort du scandale déshonoré et discrédité aux yeux de ses pairs. S'il est question de réputation, c'est que la sphère sociale que Furetière envisage se limite au beau monde. D'ailleurs, la seconde acception du substantif *scandale*

confirme cette observation, puisqu'il « se dit aussi du bruit, de l'affront qu'on fait en public à quelqu'un. » Seul un Grand peut subir un affront, l'honneur étant la valeur par excellence des Grands. Le scandale au XVII^e siècle est donc un phénomène social propre au beau monde.

Furetière définit également l'expression « pierre de scandale » qui, loin de renvoyer à la personne du Christ, désigne « la cause du mal, de la dissension, du scandale ». Les exemples de pierres de scandale sont ainsi une servante, cause du divorce d'une femme jalouse d'avec son mari, ou encore les lieux de prostitution, « appelés des maisons de scandale ». La langue courante du XVII^e siècle a visiblement intégré l'association du scandale et de la sexualité élaborée par l'usage religieux. Mais Furetière rappelle encore un sens de l'expression « pierre de scandale » que nous n'avions pas encore rencontré :

Cette façon de parler vient d'une pierre qui était élevée devant le grand portail du Capitole, où était gravée l'empreinte d'un lion, sur laquelle un cessionnaire criait à haute voix et tête nue, *cedo bonis*, sur laquelle on le faisait heurter par trois fois à cul nu ; et pour ce sujet elle était nommée la *pierre de scandale*, car dès lors le cessionnaire était intestable, et incapable de rendre témoignage.

Si l'existence de cette pierre de scandale élevée pour punir les banqueroutes n'est pas avérée⁵, elle établit malgré tout un lien ancien entre scandale et faillite financière. La déchéance financière, et par conséquent sociale, d'une famille aristocratique est vécue comme un véritable scandale dans la société classique. Les dépenses excessives qui mettent en péril la santé financière des familles sont perçues comme scandaleuses et dénoncées comme telles par les prédicateurs. La pierre de scandale de Furetière brise la réputation d'un « cessionnaire » par ce rituel humiliant et le prive des droits directement liés à la bonne réputation (témoigner ou « tester »). Le scandale, dans ce cas, a partie liée avec l'infamie, cette punition sociale qui marque à jamais la réputation d'un homme et l'exclut de la société de ses pairs. Même s'il faut rester prudent vis-à-vis des étymologies de Furetière⁶, ses définitions offrent une vue d'ensemble des différents emplois du mot *scandale* au XVII^e siècle.

⁵ Après plusieurs recherches, il s'avère que les seuls documents qui évoquent cette pierre de scandale citent Furetière. Aucune autre source n'a été trouvée pour attester de l'existence de cette pierre.

⁶ Furetière écrit que *scandale* vient du latin *scandalum* « qui a signifié selon Papias, une querelle qui survient à l'improvu ». Il s'appuie sur la citation suivante « *que subito inter aliquos scandit vel oritur* » qui ne comporte pas le mot *scandalum* et qui est incorrecte. Pascale Hummel donne la citation correcte : « Au Moyen Âge, Papias Lombardus (XI^e siècle) propose l'explication généalogique suivante (Ch. Du Cange) : « *scandalum dicitur, cum subito inter aliquos scandit, id est oritur dissensio vel pugna* » (on parle de scandale lorsque subitement éclate un litige, c'est-à-dire une discorde ou une dispute) », in *op. cit.*, p. 73. La référence à Papias, théologien peu connu, est étonnante quand on sait que des Pères de l'Église, bien plus connus au XVII^e siècle, saint Augustin ou saint Chrysostome entre autres, ont écrit sur le scandale.

Les deux autres dictionnaires qui font autorité, celui de Richelet et celui de l'Académie française, se montrent plus conservateurs que le *Dictionnaire* de Furetière et proposent tous deux comme premier sens au substantif *scandale* l'acception théologique. On trouve : « action, ou exemple qui donne aux autres occasion de pécher, tout ce qui est cause que d'autres se portent au péché » pour Richelet, et « ce qui est occasion de tomber dans l'erreur, dans le péché » pour l'Académie. Les académiciens proposent un second sens plus courant : « signifie plus ordinairement, le mauvais exemple qu'on donne par quelque action, par quelques discours. » Le scandale est encore une fois associé au devoir d'exemplarité. Il ne concerne donc que les détenteurs d'une autorité et d'un pouvoir qu'il soit religieux (les ecclésiastiques), politique (les ministres et les Princes), économique (les Grands), familial (les parents) ou même culturel (les artistes). Toutes les personnes que leur état expose aux yeux du public doivent donner le bon exemple au risque de créer un scandale. Richelet donne l'exemple suivant pour illustrer l'adverbe *scandaleusement* : « trahir scandaleusement la grandeur de sa maison. » Il situe donc, comme Furetière, l'existence du scandale dans le beau monde, le monde des Grands.

La troisième acception du substantif que donne le *Dictionnaire* de l'Académie se rapporte à la réaction du public confronté à la transgression que constitue le scandale : « se dit aussi de l'indignation qu'on a des actions et des discours de mauvais exemple. » Le scandale est ce qui fait naître l'indignation d'un certain public garant de la morale commune. L'exemple qui illustre cet emploi fait appel aux « gens de bien » : « Il avança des propositions impies au scandale, au grand scandale des gens de bien qui l'écoutaient ». Les « gens de bien » forment ce public qui partage les bonnes valeurs – celles qui le placent du côté du bien – et qui réagit aux actes et aux comportements scandaleux d'une personne qui se situe donc dans le camp diamétralement opposé sur l'échiquier moral. Lorsqu'ils sont les témoins de l'action incriminée, ce sont les « gens de bien » qui la déclarent scandaleuse. Ils forment l'instance de contrôle social qui déclenche le scandale en se scandalisant, en déclarant : « il y a scandale ». Ils sont le pendant laïque de l'institution ecclésiastique. Ils sont bien sûr encouragés et soutenus dans cette fonction par les prédicateurs qui usent, comme nous le verrons, de tous les artifices rhétoriques pour éveiller l'indignation chrétienne dans le cœur des « gens de bien ».

Qu'est-ce qui est alors identifié comme scandaleux dans ces deux dictionnaires ? Les exemples choisis par l'Académie française sont révélateurs de certaines valeurs essentielles de la société classique : « un concubinage public est scandaleux. Cela est

scandaleux. Une personne scandaleuse, un livre scandaleux, une proposition scandaleuse, un commerce scandaleux.» Si ces exemples sont représentatifs des emplois de l'adjectif *scandaleux* dans la langue classique, alors est scandaleux principalement ce qui se rapporte à la sexualité, quoique pour ce qui est du « livre scandaleux », on puisse également penser aux livres de controverses religieuses si l'on se réfère au dictionnaire de Richelet qui cite les *Lettres Provinciales* de Pascal pour illustrer sa définition du scandale. Plus généralement, sont scandaleux tout comportement et toute pensée qui sortent du cadre moral défini et garanti par « les gens de bien ». Il nous faut alors tenter de dessiner le cadre moral de la société classique pour comprendre ce qu'est le scandale pour les prédicateurs qui prêchent à la cour de Louis XIV.

2.2. Du scandale de la croix à la morale de la croix

On pourrait penser qu'au XVII^e siècle le scandale causé par le Christ a pris fin. Pourtant, au cœur du royaume de France, sous l'autorité d'un Roi-Très-Chrétien, les prédicateurs nous apprennent que le Christ scandalise encore et toujours les hommes. Pour comprendre ce paradoxe qui veut que des chrétiens se scandalisent de celui qu'ils reconnaissent comme leur dieu, il faut suivre de près l'argumentation des ministres de la chaire qui voient partout le renaître le scandale christique.

Dans son sermon *Sur le Scandale* de l'avent 1670, Bourdaloue cherche à démontrer à ses auditeurs en quoi le scandale du Christ se perpétue tous les jours. Il commence par rappeler l'ampleur de ce scandale primordial dans le monde « profane et impie » :

En effet, de quoi le monde, je dis le monde profane et impie, ne s'est-il pas scandalisé dans ce Dieu-Homme ? Il s'est scandalisé de sa personne, il s'est scandalisé de sa doctrine, il s'est scandalisé de sa loi, il s'est scandalisé de ses souffrances, il s'est scandalisé de sa mort, jusque-là que saint Paul, lorsqu'il parlait aux fidèles du mystère de la croix, ne l'appelait plus le mystère de la croix, mais le scandale de la croix⁷.

Selon Bourdaloue, tout ce qui touche au Christ – sa personne, sa doctrine, ses souffrances, sa mort – a scandalisé les hommes de son temps. Cependant, il reconnaît que le Christ n'est plus une pierre de scandale pour les chrétiens du XVII^e siècle qui adhèrent majoritairement à tous les dogmes établis par l'Église. Il ménage alors un renversement inattendu :

⁷ Bourdaloue, sermon pour le deuxième dimanche de l'avent, *Sur le Scandale* (7 décembre 1670, en présence du roi, aux Tuileries), in *op. cit.*, t. I, p. 29.

Jésus-Christ n'est plus pour nous un sujet de scandale, mais nous sommes des sujets de scandale pour Jésus-Christ ; nous ne sommes plus scandalisés de lui, mais nous le scandalisons lui-même dans la personne de nos frères.

C'est par cette pirouette rhétorique que Bourdaloue glisse du sens théologique du scandale au sens moral⁸, car dans la langue classique, scandaliser un frère, c'est tout aussi bien commettre un péché en sa présence, que le choquer ou l'indigner par un acte ou un propos identifiés comme contraire à la morale religieuse. Mais Bourdaloue prête à ce scandale moral les mêmes caractéristiques que le scandale théologique de la révolte contre Dieu et le Christ :

Quiconque est auteur de scandale, selon tous les principes de la religion, devient homicide des âmes qu'il scandalise. Péché monstrueux, péché diabolique, péché contre le Saint-Esprit, péché essentiellement opposé à la rédemption de Jésus-Christ, péché dont nous aurons singulièrement à rendre compte devant le tribunal de Dieu ; mais, ce qui mérite encore plus vos réflexions, péché d'autant plus dangereux qu'il est plus ordinaire dans le monde ; que tous les jours on le commet sans avoir même intention de le commettre ; que souvent il est attaché à des choses qui paraissent en elles-mêmes très légères, et dont on ne se fait nul scrupule, mais qui, selon Dieu, sont d'une malice énorme, parce qu'elles servent de matière au scandale⁹.

Bourdaloue s'inscrit dans la continuité de saint Thomas d'Aquin en assimilant le scandale au péché, mais il surenchérit sur le théologien en faisant du scandale le péché absolument opposé au christianisme. Pour Bourdaloue, commettre un péché devant témoin, c'est se rebeller contre le Saint-Esprit et contre la rédemption de Jésus Christ. Pourtant, il admet la difficulté de ne pas scandaliser ses frères, puisque le péché est « ordinaire dans le monde », qu'on le commet quotidiennement « sans avoir même intention de le commettre », et enfin, parce qu'« il est attaché à des choses en elles-mêmes très légères ». Bourdaloue ne parle donc pas du scandale théologique qui cause la chute d'un homme dans l'impiété, mais bien des scandales de mœurs, ces transgressions morales qui choquent la communauté. Et pour inscrire le scandale de mœurs dans la lignée du scandale théologique, il se réfère à la mise en croix du Christ. Dans un sermon *Sur le Scandale de la croix et les humiliations de Jésus-Christ*, il démontre que cet événement est une source de scandales tellement redoutable qu'il justifie la raison d'être de son « ministère » :

Il est donc, Chrétiens, du devoir de mon ministère, que je travaille, ou à vous préserver, ou à vous retirer d'un scandale qui se répand sans cesse, et qui infecte les âmes de son venin. Il est important d'exciter votre foi, de la soutenir et de vous mettre dans les mains des armes pour la défendre.

⁸ Hélène Martinet, dans « Prédication de la morale de la croix dans les sermons du Vendredi saint de Bossuet », in *Bossuet, op. cit.*, p. 25-43, analyse le même procédé dans les sermons de Bossuet, p. 31 et suiv.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

Il s'agit des points fondamentaux de notre religion, puisqu'elle est fondée sur la croix et sur les humiliations de Jésus-Christ¹⁰.

Bourdaloue l'affirme, la religion catholique « est fondée sur la croix et les humiliations de Jésus-Christ ». Construisant la morale chrétienne à partir de la croix et des humiliations de Jésus Christ, Bourdaloue peut alors soutenir que la moindre infraction à ce code moral est une remise en cause de toute la religion.

Le texte¹¹ du sermon *Sur le Scandale de la croix et les humiliations de Jésus-Christ* est extrait de l'*Évangile selon saint Luc* (18, 31-33). Il évoque l'aveuglement des apôtres lors de l'annonce par Jésus de sa mise à mort : « Mais eux n'y comprirent rien. Cette parole leur demeurait cachée et ils ne savaient pas ce que Jésus voulait dire. » La réaction des apôtres annonce celle d'une grande partie des croyants face au scandale de la croix : l'indignation et le rejet. Ce texte sert de support à une démonstration sur la nature particulière du scandale de la croix dans la spiritualité chrétienne :

Voilà, Chrétiens, ce qui a soulevé tant d'esprits, ce qui a même révolté toute la terre, et de quoi le monde entier s'est scandalisé : Jésus-Christ couvert d'ignominie et d'opprobres, Jésus-Christ souffrant et mourant sur une croix. Scandale de la croix, où sont compris tous les autres¹².

Bourdaloue fait du scandale de la croix une sorte de scandale type à l'origine de tous les autres. Ce que tous les autres scandales ont en partage avec le scandale de la croix, c'est l'orgueil, troisième forme de la concupiscence. La crucifixion du Christ heurte et révolte l'orgueil des hommes qui ne peuvent pas accepter l'idée d'un dieu martyrisé. Bossuet affirme lui aussi la prééminence de l'orgueil, la cause du scandale, sur tous les autres péchés :

Ô homme, si tu l'entends, l'orgueil est ta maladie la plus dangereuse. C'est par l'orgueil que secouant le joug de l'autorité souveraine, par laquelle ton âme doit être régie, tu t'es fait toi-même ta loi : la conduite de ta raison, ç'ont été ses propres lumières ; la règle de ta volonté, ç'ont été ses inclinations. C'est là ta blessure mortelle¹³.

La logique convergente à l'œuvre dans les discours des théologiens classiques fait naturellement se rencontrer le scandale de la croix, « où sont compris tous les autres », et le péché d'orgueil, père de tous les vices.

¹⁰ Bourdaloue, sermon pour le dimanche de la quinquagésime, *Sur le Scandale de la croix et les humiliations de Jésus-Christ* (prêché entre 1664 et 1669), in *op. cit.*, t. II, p. 105.

¹¹ Le « texte » du sermon est la citation des Écritures qui sert de support thématique au sermon.

¹² Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale de la croix et les humiliations de Jésus-Christ*, in *op. cit.*, t. II, p. 104.

¹³ Bossuet, premier sermon pour le deuxième dimanche de l'avent (1657, à Metz) in *op. cit.* (éd. Lachat), t. VIII, p. 170.

Ce qui choque encore et toujours l'orgueil des hommes dans le scandale de la croix, c'est l'humilité du Christ. Selon Bourdaloue, c'est déjà cette vertu christique qui avait scandalisé les Juifs en leur temps. Ils ont refusé de reconnaître le Messie annoncé sous les traits de cet homme pauvre et méprisable qu'était Jésus à leurs yeux :

Les Juifs attendaient un Messie riche, puissant, magnifique, envoyé de Dieu pour établir par ses conquêtes le royaume d'Israël, et dont ils se promettaient toute sorte de prospérités. Mais quand ils virent Jésus-Christ, dans une disette extrême de toutes choses, faible, petit, inconnu, condamné à la mort, et à la mort de la croix, ils le méprisèrent, et ce scandale les fit tomber dans l'infidélité ; leur infidélité les jeta dans l'endurcissement ; leur endurcissement irrita Dieu qui les abandonna ; et les effets de cet abandon de Dieu furent la destruction de leur ville, la profanation de leur temple, la ruine de toute leur nation¹⁴.

Ce court exposé historique de Bourdaloue illustre la construction de la plupart de ses raisonnements : tous les faits s'enchaînent selon un principe de causalité unique. À chaque fait correspond une cause, la causalité multifactorielle n'existe pas dans la logique de Bourdaloue. C'est ce qui donne à ses démonstrations leur puissance de persuasion, puisque l'auditeur peut suivre aisément la progression de l'argumentation et en retenir les conclusions, qui apparaissent toujours d'une évidence logique. Il va sans dire que cette méthode de simplification des faits résiste mal à un examen plus approfondi du texte écrit. Bourdaloue identifie ainsi précisément l'unique cause du scandale des Juifs : l'orgueil. Il s'attache alors à démontrer que les chrétiens, malgré la fidélité qu'ils témoignent au Christ, trébuchent sur le même vice, l'idée d'un dieu faible choque encore leur foi :

Qu'on nous propose un Dieu tout-puissant et brillant dans l'éclat de sa gloire, notre esprit reçoit aisément les grandes idées qu'on nous en donne. Mais qu'on nous fasse voir ce même Dieu dans l'obscurité et dans les douleurs d'un supplice également rigoureux et honteux, c'est à quoi notre cœur sent une résistance naturelle ; et de cette résistance dont on ne suit que trop le mouvement, naît, jusques au milieu du christianisme, le libertinage.

L'humilité du Christ sur la croix est le nouveau scandale qui écarte les hommes du christianisme. Ils ressentent en effet « une résistance naturelle » à reconnaître Dieu sous les traits d'un être misérable et martyrisé. Cette répugnance de la nature humaine face à l'humiliation, à la bassesse et à l'indignité d'un être divin est justement la manifestation de l'orgueil de l'homme. Cette nouvelle révolte contre le Christ va de pair avec l'affirmation d'une dignité humaine qui refuse cette image dégradante de l'humanité que les théologiens érigent en modèle.

¹⁴ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale de la croix et les humiliations de Jésus-Christ*, in *op. cit.*, t. II, p. 110.

Or, l'attitude du chrétien face au scandale de la croix détermine son degré de foi et de piété. Être chrétien, selon Bourdaloue, c'est imiter l'humilité dont a fait preuve le Christ face à son supplice, et s'imposer une abnégation totale :

Car qui dit un Dieu crucifié dit un Dieu anéanti, un Dieu méprisé, un Dieu persécuté. Et parce que tout cela est venu de son choix, dire tout cela, c'est dire un Dieu qui a aimé les mépris, les abaissements, les persécutions, les souffrances. Et comme le choix de Dieu fait le prix et la valeur des choses, dire un Dieu qui a aimé tout cela, c'est dire un Dieu qui nous a rendu tout cela recommandable, qui l'a estimé, qui l'a conseillé, qui l'a établi pour fondement de la perfection des hommes ; et qui par conséquent nous a imposé une obligation indispensable d'estimer tout cela nous-mêmes et de le respecter, puisqu'il est bien juste que la créature conforme ses sentiments à ceux de son souverain auteur et de son Dieu.

Les mépris, les abaissements, les persécutions et les souffrances forment pour Bourdaloue le « fondement de la perfection humaine ». La croix devient donc une épreuve morale et spirituelle surhumaine, car seuls quelques justes peuvent prétendre atteindre la perfection de leur nature dans les pires afflictions. Ainsi décrite par les prédicateurs, la voie qui mène au salut est plus qu'étroite, elle est presque impraticable. On se doute dès lors qu'un tel programme moral rencontre certains obstacles : « C'est toutefois, mes chers auditeurs, de ces humiliations et de cette croix que les hommes se sont laissés rebuter¹⁵ », reconnaît Bourdaloue. L'orgueil humain réclame un Dieu tout puissant pour proclamer haut et fort la dignité de Sa créature. Loin d'accepter l'humilité d'un dieu qui lui impose une bassesse insupportable, l'orgueil de l'homme se révolte et se fabrique alors une divinité moins difficile à adorer, constate Bourdaloue :

On voit dans le christianisme des hommes à qui leur Dieu, si je puis ainsi parler, ne plaît pas. Ils ne trouvent pas bon qu'il se soit fait ce qu'il est, ni qu'il ait été ce qu'il a voulu être. Il s'est fait homme, cela les révolte. En qualité d'homme, il a voulu s'anéantir et souffrir ; mais ils le voudraient dans l'éclat et dans la grandeur ; et s'ils pouvaient le réformer, ils en feraient un tout autre Dieu. Car voilà l'idée, ou plutôt la présomption de tout ce qu'on appelle esprits forts du monde, c'est-à-dire des libertins du monde, des sensuels du monde, des ambitieux du monde, et même des femmes du monde¹⁶.

Les ennemis de Jésus sont ceux qui s'indignent de son humilité : les libertins, les sensuels, les ambitieux et les femmes du monde. En effet, même les femmes du monde s'occupent désormais à parler de Dieu, voilà sans doute pour Bourdaloue la preuve éclatante que le scandale règne sur terre. La vision manichéenne de Bourdaloue classe les hommes en deux

¹⁵ *Ibid.*, t. II, p. 104-105.

¹⁶ *Ibid.*, t. II, p. 106.

catégories : les chrétiens fidèles et les esprits forts. Qui ne se soumet pas sans condition au mystère de la croix est identifié comme esprit fort.

C'est donc également tout esprit critique, forme de concupiscence des yeux qui rejoint la *libido sciendi* augustinienne, que le chrétien doit abandonner face au mystère de la croix, pour éviter le scandale. Vaincre son orgueil, c'est humilier sa raison en la soumettant à l'inintelligible. Bossuet rappelle l'insuffisance de la raison humaine lorsqu'elle est confrontée aux mystères divins :

Quand Dieu aurait fait des choses dont notre raison semblerait offensée, dès là que la foi se présente avec tous ses motifs, pour nous déclarer que cela est, ce serait à nous de condamner notre raison comme aveugle et téméraire, et non pas à notre raison de trouver à redire aux œuvres de Dieu¹⁷.

Le nouveau scandale de la croix consiste en cette lutte entre la raison orgueilleuse d'une part et la foi soumise et humiliée d'autre part :

Il faut que ces deux facultés [la raison et la volonté] soient humiliées, afin qu'elles puissent être guéries. Comme ta volonté s'abaisse par l'obéissance, ton entendement se soumet par la foi. Tu soumets ta volonté à ton Dieu, quand tu embrasses les choses parce qu'Il les veut ; tu Lui soumets ton entendement, quand tu les crois parce qu'Il les dit. [...] Et quel doit être le sacrifice d'un Dieu anéanti pour l'amour de l'homme, sinon l'homme anéanti devant Dieu ? Or ce ne serait pas beaucoup pour lui que de pratiquer les choses aisées et de croire celles qui sont plausibles ; de sorte que pour la perfection de ce sacrifice que nous devons offrir au Dieu incarné, il fallait et faire les choses difficiles et croire les incroyables. Ainsi nous détruisons devant lui tout ce que nous sommes, afin que tout soit réparé de sa main. C'est pourquoi il était à propos pour rétablir la raison humaine par l'humilité, que les vérités de Jésus fussent incroyables. Et tout ce qui est incroyable est choquant, et tout ce qui est choquant fait du trouble : de là le scandale des infidèles.

L'éloquence et la puissance de raisonnement de Bossuet ne sont pas de trop pour tenter d'expliquer ce mystère insondable de l'indignité de Dieu qui commande une vie de souffrances et de mortifications aux hommes, qui impose la défaite de la raison pour permettre sa réhabilitation. La résistance intellectuelle et émotionnelle face à l'injonction d'aimer la souffrance et l'humiliation cause une nouvelle scission chez les chrétiens divisés entre les vrais chrétiens et les chrétiens tièdes.

Pour ne pas se scandaliser de la croix, les chrétiens doivent accepter les souffrances de la vie humaine sans se révolter, à l'image du Christ. Bourdaloue explicite en ce sens la signification symbolique de la croix :

¹⁷ Bossuet, premier sermon pour le deuxième dimanche de l'avent, in *op. cit.* (éd. Lachat), t. VIII, p. 170.

Et quand je dis la croix du Sauveur, je n'entends pas [...] cette croix extérieure et matérielle qui fut l'instrument de son supplice, et dont nous voyons la représentation sur nos autels, parce qu'il se peut que, par une habitude de religion et une certaine coutume, nous honorions celle-là, sans en recevoir nulle atteinte de scandale ; mais j'entends cette croix intérieure dont le Fils de Dieu fut affligé dans le secret de son âme, et à laquelle nous participons tous les jours par les injures, par les adversités, par les disgrâces de la vie, par la perte de nos biens, par le mépris de nos personnes, par les persécutions qu'on nous suscite. Car dans le langage de l'Évangile et celui de saint Paul, c'est précisément tout cela que signifie la croix¹⁸ ;

La croix symbolique que le Christ a portée, « la croix intérieure », n'est autre que le fardeau des souffrances humaines. Mais, selon Bourdaloue, les souffrances humaines sont directement causées par les péchés que les hommes commettent tous les jours dans le monde. Il est en effet difficile d'imaginer que « les injures », « les adversités », « la perte des biens » ou encore « le mépris de nos personnes » soient des afflictions du même acabit que celles subies par le Christ pendant la Passion. En abolissant ainsi toute frontière entre les domaines théologique, symbolique et moral, Bourdaloue établit un lien de causalité direct entre la Passion du Christ et les scandales de mœurs.

Massillon, dans un sermon *Sur les Afflictions* du 6 décembre 1699, explique pareillement :

que pouvait-il y avoir qui pût être pour les hommes un sujet de scandale ? Sa croix, mes très chers frères, oui, sa croix qui fut autrefois le scandale du juif, et qui est et sera dans toute la suite des siècles, le scandale de la plupart des chrétiens. Mais quand je dis que la croix du Sauveur est le scandale de la plupart des chrétiens, je n'entends pas seulement la croix qu'il a portée, j'entends surtout celle qu'il nous oblige de porter à son exemple, sans laquelle il refuse de nous reconnaître pour ses disciples et de partager avec nous la gloire dans laquelle il n'est entré lui-même que par la croix¹⁹.

Massillon évoque un élément important de la conversion chrétienne : la réciprocité de la reconnaissance. On peut reconnaître ici le paradoxe de Bourdaloue, « Jésus-Christ n'est plus pour nous un sujet de scandale, mais nous sommes des sujets de scandale pour Jésus-Christ », formulé différemment. Il ne suffit pas de reconnaître le Christ comme Dieu ou Fils de Dieu pour être sauvé, il faut encore que le Christ reconnaisse le chrétien comme étant l'un des siens. Cette reconnaissance ne se produit que par l'intermédiaire de la croix. Chaque chrétien est condamné à porter sa propre croix, c'est-à-dire à supporter avec patience et humilité les

¹⁸ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale de la croix et les humiliations de Jésus-Christ*, in *op. cit.*, t. II, p. 111.

¹⁹ Massillon, sermon pour le deuxième dimanche de l'avent, *Sur les Afflictions* (6 décembre 1699, en présence du roi, à Versailles), in *op. cit.*, t. I, p. 153.

nombreuses afflictions humaines sans se révolter. Mais, ce fardeau de souffrances effraie le chrétien et, par lâcheté et par ingratitude, il s'en scandalise :

Voilà ce qui nous révolte et ce que nous trouvons à redire dans notre divin Sauveur : nous voudrions que puisqu'il fallait qu'il souffrît, ses souffrances eussent été pour nous comme un titre d'exemption et nous eussent mérité le privilège de ne point souffrir avec lui.

Le Christ a racheté les péchés de l'humanité, il ne l'a pas exempté des souffrances inhérentes à la vie humaine depuis le péché originel et la sortie du paradis. Ainsi, « la seule chose qui dépende de nous, c'est de rendre nos souffrances méritoires ; mais souffrir ou ne pas souffrir n'est point laissé à notre choix », précise Massillon. L'homme est condamné à souffrir, car il est gouverné par des vices et des passions qui ne lui laissent aucune autre alternative : soit le chrétien décide de lutter contre ses mauvais penchants et souffre de devoir se mortifier sans cesse ; soit le chrétien cède à ses vices et souffre des conséquences funestes de ses péchés. Dans cette perspective, on comprend mieux comment la croix peut occasionner une infinité de scandales chez les chrétiens classiques.

Enfin, le sens que Bossuet donne à la croix dans son sermon *Sur la Passion* de 1666 met en évidence la vision dualiste du monde défendue par la doctrine chrétienne :

Ô Croix qui nous fait voir aujourd'hui le plus grand de tous les miracles dans le plus grand de tous les scandales ; Ô Croix, supplice du juste et asile des criminels, qui nous ôtes Jésus-Christ et qui nous le donnes ; qui le fais notre victime et notre monarque, et enfermes dans le mystère du même écriteau la cause de sa mort et le titre de sa royauté, reçois nos adorations, et fais-nous part de tes grâces et de tes lumières²⁰.

Ce qui caractérise la croix pour Bossuet, c'est l'union des contraires : « le plus grand de tous les miracles » et « le plus grand de tous les scandales ». Le récit de la Passion se fonde en effet sur une série d'oppositions fondamentales : la soumission du Christ opposée à la révolte des hommes (la réaction de Pierre²¹), la souffrance du Christ opposée à la raillerie de ses tortionnaires :

²⁰ Bossuet, sermon pour le Vendredi Saint, *Sur la Passion* (23 avril 1666, carême de Saint-Germain-en-Laye), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. V, p. 192-193.

²¹ Mt, 16, 21-23 : « À partir de ce moment, Jésus Christ commença à montrer à ses disciples qu'il lui fallait s'en aller à Jérusalem, souffrir beaucoup de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes, être mis à mort et, le troisième jour, ressusciter. / Pierre, le tirant à part, se mit à le réprimander, en disant : « Dieu t'en préserve, Seigneur ! Non, cela ne t'arrivera pas ! » / Mais lui, se retournant, dit à Pierre : « Retire-toi ! Derrière moi, Satan ! Tu es pour moi occasion de chute, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. »

Jamais il n'y eut d'exemple d'une dérision plus sanglante que dans le mystère de la Passion. C'est une chose inouïe que la cruauté et la risée se joignent ensemble dans toute leur force²².

Plus généralement, elle oppose bien entendu l'humilité du Christ à l'orgueil des hommes :

L'innocence ne s'est pas défendue ; et nous, criminels, nous défendrons-nous ? Il a été patient et humble dans un jugement de rigueur : garderons-nous notre orgueil dans un jugement de miséricorde²³ ?

Le scandale de la croix met en scène de manière spectaculaire la confrontation entre deux systèmes de valeurs, les valeurs chrétiennes incarnées par le Christ et les valeurs du monde incarnées par les hommes. C'est de ce choc moral, qui s'ajoute au choc théologique, que découlent une infinité de scandales de mœurs. Tout comportement qui s'oppose au *credo* moral catholique élaboré à partir de l'exemple du Christ en croix devient une forme de scandale. Le Christ est un médecin des âmes, il vient pour réformer les mœurs des hommes et leur indiquer les nouvelles normes de comportement. Cependant, « telle est la condition de notre nature, qu'il faut nécessairement que le bien nous coûte²⁴ », déclare Bossuet devant les Carmélites, ces femmes qui ont choisi, ou à qui on a imposé, une vie de labeur, de silence et de solitude. Suivre les prescriptions morales du Christ, relayées par les prédicateurs classiques, est une épreuve perpétuelle pour le chrétien. Le scandale n'est plus un obstacle extérieur qui ébranle la foi du croyant – persécutions, martyres, catastrophes naturelles vécues comme des châtements divins –, il devient une faiblesse intérieure, une défaite intime dans la lutte que le croyant mène contre ses vices, explique Bourdaloue :

Ne cherchons donc point la véritable source de nos scandales ailleurs que dans nous-mêmes, que dans nos vices, dans nos inclinations criminelles, dans nos dérèglements. Et c'est par là que nous devrions encore juger de la qualité de ce scandale, puisqu'il ne procède que de notre iniquité, et qu'il ne se forme dans nous qu'à proportion que nos mœurs se pervertissent²⁵.

Le cercle vicieux du scandale se referme sur le chrétien : ses vices naturels le poussent à se scandaliser, le scandale l'entraîne vers le péché, le péché pervertit ses mœurs, sa perversion morale fait qu'il se scandalise des vertus chrétiennes et commet de nouveaux péchés. Car, selon Bourdaloue :

²² Bossuet, sermon *Sur la Passion* (1661), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. III, p. 273.

²³ Bossuet, sermon *Sur l'Intégrité de la pénitence* (31 mars 1662, carême du Louvre), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 249.

²⁴ Bossuet, sermon pour le premier dimanche de carême, *Sur la Pénitence* (6 mars 1661, carême des Carmélites, à Paris), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. III, p. 556.

²⁵ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale de la croix et les humiliations de Jésus-Christ*, in *op. cit.*, t. II, p. 110.

S'il y a des chrétiens intéressés, c'est parce qu'il y a des chrétiens scandalisés de la pauvreté de Jésus-Christ. S'il y a des chrétiens ambitieux, c'est parce qu'il y a des chrétiens scandalisés de l'humilité de Jésus-Christ. S'il y a des chrétiens sensuels et voluptueux, c'est parce qu'il y a des chrétiens scandalisés de la vie austère et de la mortification de Jésus-Christ²⁶.

L'enjeu du scandale de la croix pour les prédicateurs classiques est donc avant tout d'ordre moral. Le récit de la Passion établit en effet un système moral simple : le Christ incarne toutes les vertus, ses tortionnaires tous les vices, toutes les passions et tous les péchés. Tous les scandales de mœurs s'inscrivent ainsi dans l'héritage des bourreaux du Christ : avarice, ambition, orgueil, raillerie, médisance, incontinence, excès en tout genre. Tous les scandaleux deviennent des ennemis du Christ, chaque scandale de mœurs réactive le scandale de la croix et rend inutile la mort du Sauveur. Massillon l'exprime clairement dans son sermon *Sur la Médisance* prêché pendant le carême du Louvre de 1701 :

nous savons qu'être une pierre de scandale à nos frères, c'est détruire, par rapport à eux, l'ouvrage de la mission de votre Fils, et anéantir le fruit de ses travaux, de sa mort et de tout son ministère²⁷.

2.3. **Morale professée contre morale pratiquée**

La morale que les prédicateurs professent est d'une telle sévérité que peu de chrétiens semblent parvenir à s'y soumettre si l'on en croit les reproches que les prédicateurs leur adressent dans leurs sermons. Aux côtés de cette morale professée coexiste donc la morale pratiquée²⁸, plus adaptée à la réalité de la vie en humaine en société. Cette réalité n'échappe pas aux prédicateurs, mais à leurs yeux ce n'est pas l'inadéquation des principes moraux qu'ils défendent aux règles de la civilité mondaine qui explique cet état de fait, c'est évidemment l'action de la concupiscence dans le cœur des hommes. C'est même à leurs yeux la première victoire de la concupiscence dans le monde que d'avoir réussi à inspirer aux hommes leur propre morale, plus encline à favoriser leurs penchants vicieux. Et parce que la concupiscence porte en elle le germe du désordre, de l'iniquité et de l'injustice, elle inverse l'ordre naturel des choses et distille une morale du monde en tout point opposée à la morale

²⁶ *Ibid.*, t. II, p. 112.

²⁷ Massillon, sermon pour le quatrième lundi de carême, *Sur la Médisance* (7 mars 1701, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. II, p. 143.

²⁸ Gustave Belot, « Le scandale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, juil.-déc. 1929 (54^e année), t. CVIII, Paris, Félix Alcan, p. 161-189, écrit : « Il y a toujours dans une société deux morales, non pas au sens qui a autrefois « fait scandale », mais en ce sens très simple : qu'il y a toujours à côté de la morale qui est professée, la morale qui est pratiquée », p. 172.

chrétienne. Dévoiler aux hommes le désordre latent que la concupiscence fait régner dans le monde est un objectif important de la bataille idéologique que mènent les prédicateurs chrétiens contre « l'esprit du monde ».

Il leur faut alors absolument rappeler « la règle », car les hommes seront jugés selon les préceptes de la morale chrétienne et non selon les compromis mondains. Massillon se charge de cette tâche dans un sermon du carême du Louvre de 1701 :

la règle, c'est que nous serons jugés sur les préceptes de Jésus-Christ et non pas sur les mœurs de notre siècle, que les exemples, quelque universels qu'ils puissent être, n'autorisent pas des abus que la loi condamne, et qu'au contraire se conformer à la multitude est suivre la voie qui conduit toujours à la mort : voilà la règle²⁹.

La morale du monde s'écarte de la règle, car même si elle respecte en apparence les devoirs chrétiens, elle prend aussi en compte les impératifs sociaux liés à la vie dans le « beau monde », la vie à la cour. Bourdaloue condamne fermement cette morale pratiquée qui accepte les concessions imposées par « l'esprit du monde » et qui tend à se substituer à la morale religieuse :

Tout l'univers est aujourd'hui rempli de l'esprit du monde, et on peut dire que l'esprit du monde est l'esprit dominant qui conduit tout. En effet, c'est l'esprit du monde que l'on consulte dans les affaires, c'est l'esprit du monde qui règne dans les conversations, c'est l'esprit du monde qui fait les liaisons et les sociétés, c'est l'esprit du monde qui règle les usages et les coutumes. On juge selon l'esprit du monde, on parle selon l'esprit du monde, on agit et on se gouverne selon l'esprit du monde ; le dirai-je ? on voudrait même servir Dieu selon l'esprit du monde, et accommoder sa religion à l'esprit du monde. Et parce que cet esprit du monde est un esprit de mensonge, un esprit d'erreur, un esprit d'imposture et d'hypocrisie, par une conséquence nécessaire, et que l'expérience même ne nous fait que trop sentir, de là vient qu'il n'y a rien dans le monde que de faux et d'apparent. Faux plaisirs, faux honneurs, fausses joies, fausses prospérités, fausses promesses, fausses louanges : voilà pour les biens extérieurs ; fausses vertus, fausse prudence, fausse modération, fausse justice, fausse générosité, fausse probité : voilà pour les biens de l'esprit ; mais ce qui est bien plus indigne, fausses conversions, fausses humilités, fausses pénitences, faux zèles pour Dieu, et fausses charités pour le prochain : voilà pour ce qui regarde le salut³⁰.

L'esprit du monde que fustige Bourdaloue accorde la vanité de la vie mondaine avec le sérieux de la vie chrétienne en falsifiant la morale religieuse. Il encourage l'illusion des plaisirs terrestres comme les « faux plaisirs, faux honneurs, fausses joies, fausses

²⁹ Massillon, sermon pour le premier vendredi de carême, *Sur la Confession* (18 février 1701, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 445.

³⁰ Bourdaloue, sermon pour la Pentecôte (1689, en présence de la reine d'Angleterre, à Chaillot), in *op. cit.*, t. III, p. 121.

prospérités... » au détriment des vérités évangéliques. L'esprit du monde concurrence l'esprit de Dieu dans la pratique même de la religion et pour accommoder deux choses aussi incompatibles, les hommes travestissent les valeurs chrétiennes en les adaptant à leur mode de vie. La morale mondaine, directement inspirée par l'esprit du monde, élève ainsi au rang de vertus des vices chrétiens et flétrit des vertus chrétiennes, incompatibles avec la vie mondaine.

Bossuet, dans un sermon *Sur l'Honneur*, prêché durant le carême de Saint-Germain-en-Laye en 1666, condamne lui aussi cette perversion de la morale qui légitime tous les scandales de mœurs en les couvrant d'un voile de fausse respectabilité :

Il n'est rien de plus odieux que les concussions et les rapines ; et toutefois ceux qui ont pu s'en servir pour faire une belle dépense, qui paraît libéralité et qui est une damnable injustice, ont presque effacé toute cette honte dans le sentiment du vulgaire. L'impudicité même, c'est-à-dire la honte même, que l'on appelle brutalité quand elle court ouvertement à la débauche, si peu qu'elle s'étudie à se couvrir de belles couleurs de fidélité, de discrétion, de prévenance, ne va-t-elle pas la tête levée, ne semble-t-elle pas digne des héros ? ne perd-elle pas son nom d'impudicité pour prendre celui de galanterie ; et n'avons-nous pas vu le monde poli traiter de sauvages et de rustiques ceux qui n'avaient point de telles attaches³¹ ?

L'une des batailles que mènent les prédicateurs contre la morale du monde est d'abord lexicale. Aux yeux des prédicateurs, l'inversion de l'ordre naturel, orchestrée par la concupiscence au moyen de la morale mondaine, est entérinée par les noms élogieux donnés aux vices. Il faut alors redonner aux vices leur véritable nom, et appeler « concussions et rapines » la « libéralité » mondaine ou « impudicité » la « galanterie », c'est du même coup condamner la réalité désignée par le mot et discréditer le système de valeurs qui nomme les vices du nom des vertus.

Mais comment dénoncer les scandales provoqués par ces passions vicieuses lorsqu'elles sont estimées et défendues par les hommes du monde les plus respectés ? La prééminence des valeurs mondaines sur les règles chrétiennes concurrence directement l'autorité morale de l'Église et de ses représentants. Discréditer la morale du monde est donc également un enjeu politique pour les prédicateurs. Dans un sermon *Sur la Parole de Dieu* qu'il prêche en présence du roi, Bourdaloue évoque ainsi la vanité de cette morale mondaine qui prétend remplacer la morale religieuse :

On ne veut plus qu'une morale délicate, qu'une morale étudiée, qui fasse connaître le cœur de l'homme, et qui serve de miroir où chacun, non pas se

³¹ Bossuet, sermon *Sur l'Honneur* (24 mars 1666, carême de Saint-Germain-en-Laye, sermon incomplet), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. V, p. 52-53.

regarde soi-même, mais contemple les vices d'autrui. Et qui sait si cette morale n'aura pas enfin le même sort, et si elle ne perdra pas bientôt cette pointe qui la soutient ? Après cela que restera-t-il à un prédicateur pour gagner les âmes ; disons mieux, que restera-t-il par où la grâce, sans un miracle du cœur, puisse trouver entrée dans les cœurs ?

Bourdaloue s'inquiète de l'évolution des mœurs qui prive le sermon d'arguments efficaces. Les premiers prédicateurs professaient aux hommes une morale sévère et les incitaient à imiter les exemples des saints et des martyrs dont la foi triomphante était propre à susciter des conversions. Bourdaloue regrette que cette puissante éloquence ne touche plus le public classique :

Si les Pères de l'Église revenaient au monde, et qu'ils prêchassent dans cet auditoire ces éloquents discours qu'ils faisaient aux peuples et que nous avons encore dans les mains, je ne sais s'ils seraient écoutés³²

Les prédicateurs du XVII^e siècle sont obligés de faire avec « la morale délicate » des hommes de leurs temps qui ne sont sensibles qu'aux portraits des vices d'autrui. Cette délicatesse morale est un produit de la civilité mondaine qui façonne la morale de l'honnête homme, le code des bienséances et des convenances et le bon goût³³. Mais, à trop policer leurs discours, les prédicateurs prennent le risque de ne plus réussir à provoquer, chez leurs auditeurs, le choc salutaire qui les fera se détourner du monde pour rejoindre la voie de l'Église. En empruntant au monde son langage, la morale religieuse se trouve contaminée par la morale mondaine. Et si la morale du monde supplante la morale religieuse : « que restera-t-il à un prédicateur pour gagner les âmes ? », s'inquiète Bourdaloue. Ce qu'il redoute, comme tous les prédicateurs de son temps, c'est de perdre l'exclusivité dont jouit l'Église dans le domaine de la morale, il craint de devoir partager avec les célébrités mondaines du moment le pouvoir de décider du bien et du mal.

³² Bourdaloue, sermon pour le dimanche de la cinquième semaine de carême, *Sur la Parole de Dieu* (en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 484.

³³ Jean-Pierre Dens, *L'Honnête homme et la critique du goût. Esthétique et société au XVII^e siècle*, Lexington, Kentucky, French Forum Publishers, 1981, met précisément en évidence les liens qui unissent le « bon goût » et le statut social de l'honnête homme.

3. LES SCANDALES DE LA MORALE DU MONDE

Pour lutter contre la morale du monde et le modèle de l'homme de cour qui supplantent la morale religieuse et l'idéal chrétien dans le beau monde, les prédicateurs s'attèlent à mettre au jour les scandales qui se cachent dans les activités quotidiennes des Grands et dans les vertus qu'ils célèbrent, l'honneur et l'ambition notamment.

Les prédicateurs blâment sévèrement l'oisiveté des Grands qui, pour tromper leur ennui, passent leur temps à se divertir. Or, les divertissements si prisés des mondains sont tous entachés de concupiscence. Au vice de l'oisiveté s'ajoutent donc les innombrables scandales occasionnés par le théâtre, la lecture, les jeux d'argent et même la promenade. Mais si les divertissements occupent une place si importante dans la vie des Grands, et pareillement, s'ils tiennent en si haute estime des vertus mondaines telles que l'honneur et l'ambition, c'est aussi parce que la vie à la cour leur impose un certain comportement qu'ils doivent respecter et une étiquette précise à laquelle ils doivent se soumettre. Les prédicateurs doivent composer avec cette réalité complexe. Il leur faut condamner un mode de vie sans en dévoiler les causes et les motivations, il leur faut réformer les mœurs sans remettre en cause l'organisation sociale, il leur faut enfin condamner des vices entretenus par le système de la vie à la cour sans émettre de critiques à l'encontre de ce dernier. Pour éviter toute critique politique trop directe, les prédicateurs s'en tiennent exclusivement à la morale, à ce qu'on peut appeler avec Louis Van Delft, l'anthropologie moraliste¹.

L'argument du scandale est alors à double tranchant, car s'il est une raison suffisante pour s'indigner contre les comportements des Grands, ils les habituent progressivement à l'idée que leur vie est nécessairement scandaleuse. Brandi à tort et à travers, l'argument du scandale s'use et perd de sa force persuasive. Au lieu de pousser à la réformation des mœurs, il participe à reconnaître l'existence des scandales et à les entériner officiellement : le monde est effectivement rempli de scandales.

¹ Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie, Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993.



3.1. Les divertissements scandaleux

Les prédicateurs sont unanimes, les Grands passent leur vie à se divertir. Leur emploi du temps n'est qu'une succession perpétuelle de divertissements. La frivolité et la vanité sont les maîtres mots d'une existence qui devrait être entièrement consacrée à Dieu et à la quête du salut. Cette oisiveté scandaleuse des mondains trouble l'ordre des choses, car l'homme est fait pour travailler et non pour se divertir. Le délasserment, terme que les prédicateurs préfèrent à celui de divertissement, n'est autorisé que pour reposer le corps et l'esprit des hommes laborieux, non pas pour emplir tous les instants d'une vie oisive. C'est donc en dénonçant l'oisiveté, vice du beau monde, que les prédicateurs ouvrent généralement leur réquisitoire contre les divertissements. Dans son sermon *Sur l'Emploi du temps*, Massillon rappelle les conditions qui rendent les délasserments permis par la morale chrétienne :

les délasserments supposent les peines et les soins qui les ont précédés, et toute votre vie n'est qu'un délasserment perpétuel ; mais les délasserments sont permis à ceux qui, après avoir rempli tous leurs devoirs, sont obligés d'accorder quelques moments de relâche à la faiblesse humaine ; mais vous, si vous avez besoin de vous délasser, c'est de la continuité de vos plaisirs et de vos délasserments mêmes

Cependant, l'oisiveté est attachée au statut social des Grands qui doivent leur prestige et leur distinction au fait même de ne pas travailler. Seule la défense du royaume relève de leurs prérogatives, mais en temps de paix les aristocrates restent pour la plupart inactifs. Ils passent alors leur vie à la cour dans l'espoir d'être remarqués par le roi pour obtenir quelques-unes de ses faveurs.

Pour combler le vide de leur vie, les Grands sont contraints de trouver des occupations autorisées par l'étiquette et les bienséances, comme les jeux d'argent. Bourdaloue et Massillon établissent un lien de causalité direct entre l'oisiveté des mondains et le jeu, qu'ils considèrent comme un véritable fléau social et moral. Le jeu connaît en effet une vogue sans précédent sous le règne de Louis XIV. Hommes et femmes s'y adonnent avec frénésie et le désordre qui s'imisce dans les maisons où l'on joue avec passion indignes les prédicateurs. Massillon blâme cette passion scandaleuse :

Quel délasserment qu'une passion effrénée qui occupe presque toute votre vie, qui épuise votre santé, qui dérange votre fortune, qui vous rend le jouet éternel de la bizarrerie et du hasard ! et n'est-ce pas dans ces maisons où règne un jeu éternel et public, qu'on ne voit nul ordre, nulle règle, nulle discipline, tous les devoirs sérieux oubliés, des enfants mal élevés, des

domestiques déréglés, des affaires en décadence, les murmures de ceux qui ont autorité sur vous, le scandale des gens de bien, la risée du public, les soupçons, et peut-être les discours sur vos mœurs, sur votre conduite, sur une vie qui vous livre, pour ainsi dire, au public, à des inconnus comme à vos citoyens, à des sociétés qui ne sièent ni à votre rang ni à votre sexe, à des familiarités dont la réputation souffre toujours ? La passion du jeu n'est presque jamais seule, et dans les personnes du sexe surtout, elle est toujours la source ou l'occasion de toutes les autres. Voilà ces délassements que vous croyez innocents et nécessaires pour remplir les moments vides de vos journées².

La fièvre du jeu qui s'empare des mondains et des mondaines scandalise les prédicateurs, la place qu'occupe le jeu dans la vie de ces joueurs invétérés les inquiète, les conséquences sociales d'une telle passion les révoltent. Dans le cercle vicieux du monde, les scandales sont liés les uns aux autres, et le seul vice du jeu engendre une infinité de scandales plus dommageables. C'est moins le jeu en lui-même que blâment les prédicateurs que les effets d'une passion enflammée qui en allume nécessairement d'autres à son contact. Bourdaloue fait ainsi le portrait effrayant d'un homme désœuvré possédé par la passion dévorante du jeu :

Ne parlons point seulement en général ; mais, pour l'édification de vos mœurs et pour vous rendre ce discours utile, entrons dans le détail. Un homme du monde, tel qu'à la confusion de notre siècle nous en voyons tous les jours ; un homme du monde, dont par une habitude pitoyable la sphère est bornée au plaisir ou à l'ennui, qui passe sa vie à de frivoles amusements, à s'informer de ce qui se dit, à contrôler ce qui se fait, à courir après les spectacles, à se réjouir dans les compagnies, à se vanter de ce qu'il n'est pas, à railler sans cesse sans jamais rien faire ni rien dire de sérieux, un chrétien réduit à n'avoir point de plus ordinaire ni de plus constante occupation que le jeu, c'est-à-dire qui n'use plus du jeu comme d'un relâchement d'esprit dont il avait besoin pour se distraire, mais comme d'un emploi auquel il s'attache, et qui est le charme de son oisiveté, un chrétien déconcerté et embarrassé de lui-même quand il ne joue pas, qui ne sait ce qu'il fera ni ce qu'il deviendra, quand une assemblée ou une partie de jeu lui manque ; et, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, qui ne joue pas pour vivre, mais qui ne vit que pour jouer³.

La passion du jeu aspire à elle toute la vie des hommes et les abandonne, vide et sans but, à la vanité du monde. L'esprit de Dieu et la quête du salut ne peuvent raisonnablement pas cohabiter avec la passion du jeu. Aucun compromis n'est possible ; qui s'adonne au jeu n'est pas un chrétien soucieux de son salut, mais bien un homme déchu qui a buté sur cette pierre de scandale mondaine.

² Massillon, sermon pour le lundi de la Passion, *Sur l'Emploi du temps* (14 mars 1701, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. II, p. 262.

³ Bourdaloue, sermon pour le dimanche de la septuagésime, *Sur l'Oisiveté* (prêché entre 1664 et 1666), in *op. cit.*, t. II, p. 82.

Pour Massillon, la terrible emprise que le jeu a sur les hommes prouve suffisamment sa nature diabolique. Ses suites sont trop souvent scandaleuses pour que le jeu reste un divertissement autorisé. D'un point de vue plus profane, le jeu est perçu comme une injuste confiscation des biens qui devraient revenir aux pauvres et aux nécessiteux, mais aussi aux nombreux crédateurs des Grands. Les mondains dissipent l'argent des aumônes et de leurs emprunts sans jamais rembourser leurs nombreuses dettes. De plus, il n'est pas rare que la fièvre du jeu conduise certaines familles à la faillite. Face à ce scandale public, Massillon en appelle aux pouvoirs civils. Il demande l'interdiction pure et simple du jeu pour les débiteurs :

Jeu plein d'injustice, jeu également odieux, et à Dieu et aux hommes ; à Dieu, qui voit l'ordre de sa providence renversé et ses lois violées ; aux hommes qui se trouvent par là frustrés de ce qui leur est dû et de ce qui leur appartient par de si justes titres. Ah ! mon cher auditeur, acquittez-vous ; voilà votre principale obligation. N'engagez pas pour un vain plaisir le sang de vos frères, et la substance des pauvres. Jusque-là il n'y a point de jeu pour vous, ou il n'y en doit point avoir ; et pour peu que vous y puissiez mettre, c'est toujours trop, puisque c'est le bien d'autrui que vous exposez, et dont vous faites la plus inutile et la plus injuste dépense. Si vous voulez jouer, que ce soit du vôtre, et souvenez-vous que le vôtre même n'est plus à vous pour le risquer, tandis qu'il est sujet à des charges et que vous en êtes redevable. Importante maxime que je voudrais pouvoir imprimer dans l'esprit de tant de grands et de tant d'autres ! Que tout à coup on verrait tomber les tables de jeu, si le jeu par la loi des hommes était interdit à ces débiteurs qui, bien loin de le quitter pour se dégager de leurs dettes, entassent dettes sur dettes pour l'entretenir, et se rendent enfin insolubles ! Mais si la loi des hommes n'a rien ordonné là-dessus, faut-il une autre loi que la loi de l'Évangile, que la loi de la conscience, que la loi de la nature⁴ ?

N'en déplaise à Massillon, pour ce qui est de la régulation des jeux d'argent, la loi de l'Évangile n'est de toute évidence pas suffisante, et la loi des hommes ne se mêle pas de ce divertissement réservé à la bonne société. Pour ce qui est du jeu, Massillon se permet de pointer du doigt l'inertie des pouvoirs civils et de souligner leur responsabilité dans la propagation de ce scandale. Toutefois, les incursions dans la loi des hommes restent rares et les prédicateurs préfèrent les éviter d'autant plus qu'elles mettent en évidence l'insuffisance de la loi religieuse.

Parmi les divertissements mondains décriés, le théâtre occupe évidemment une place de choix. Pour blâmer ce divertissement populaire, les prédicateurs classiques se réfèrent aux écrits et aux prédications des Pères de l'Église dans lesquels ils puisent leurs principaux

⁴ Bourdaloue, sermon pour le troisième dimanche après Pâques, *Sur les Divertissements du monde*, in *op. cit.*, t. II., 135.

arguments. En effet, de l'avis de Bourdaloue, la lecture des Pères est suffisante pour convaincre et persuader un chrétien de délaisser ce spectacle scandaleux :

Car [les Pères de l'Église] m'apprendraient des vérités capables, non seulement de me déterminer, mais de m'inspirer pour ces sortes de divertissements une espèce d'horreur. Suivez-moi, je vous prie⁵.

Bourdaloue se prend lui-même comme exemple et confère à ses auditeurs ses propres scrupules. Il lui est alors plus aisé de convaincre son public, puisqu'il est lui-même déjà absolument persuadé de la nature pernicieuse du théâtre. Sans préciser que les Pères de l'Église lançaient des anathèmes véhéments contre le théâtre antique parce qu'il était consacré aux divinités païennes, les prédicateurs classiques utilisent l'autorité religieuse des Pères pour condamner le théâtre de leur époque⁶. Bourdaloue prévoit les objections qu'un tel procédé soulève et répond à ceux qui oseraient murmurer contre cette argumentation contestable :

Enfin, quand les Pères de l'Église invectivaient avec tant de zèle contre les abus et les scandales du théâtre ; quand ils défendaient aux fidèles les spectacles, et qu'ils les sommaient en conséquence de leur baptême d'y renoncer, il faudrait regarder ces invectives comme des figures et ces discours si pathétiques comme des exagérations. Mais pensez-en, mes chers auditeurs, tout ce qu'il vous plaira, il est difficile que tous les Saints se soient trompés ; et, quand il s'agit de la conscience, j'en croirai toujours les Saints, plutôt que le monde et tous les partisans du monde : car les Saints parlaient, les Saints agissaient par l'Esprit de Dieu ; et l'Esprit de Dieu ne fut jamais, ni ne peut jamais être sujet à l'erreur⁷.

Contredire les Pères de l'Église revient à douter de l'omniscience de l'Esprit de Dieu, et donc à se comporter en impie déclaré. Le chrétien ne peut qu'accepter les avis patristiques avec la même soumission que les paroles évangéliques, ou que les prêches des prédicateurs classiques. Mais pour adapter le réquisitoire patristique contre les spectacles au théâtre du XVII^e siècle, les prédicateurs délaissent les arguments qui n'ont plus de sens pour les chrétiens de leur époque, notamment l'idolâtrie. Ils concentrent toute leur argumentation dans un argument cher aux moralistes classiques : l'excitation de la concupiscence. Parce qu'ils ne peuvent attaquer de front la concupiscence et les passions, les prédicateurs et les moralistes classiques prêchent « une morale de la privation », selon l'expression de Béatrice Guion.

⁵ *Ibid.*, t. II, p. 129.

⁶ Tous les défenseurs du théâtre (l'abbé d'Aubignac et Molière, entre autres) s'attachent ainsi à montrer que la condamnation patristique n'a plus lieu d'être, puisque le théâtre classique est absolument profane, ce qui ne l'empêche pas d'être vertueux. Au sujet de la querelle de la moralité du théâtre classique, nous renvoyons à l'article de Marc Fumaroli, « La querelle de la moralité du théâtre au XVII^e siècle », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, juill.-sept. 1990, p. 65-97.

⁷ Bourdaloue, sermon pour le premier dimanche de carême, *Sur les Tentations* (carême à la cour), in *op. cit.*, t. I., p. 230.

« Le remède principal consiste dès lors dans la privation des objets susceptibles d'entretenir les passions⁸ ». Bourdaloue insiste en ce sens sur l'impureté du théâtre, ce qui lui permet de congédier habilement l'argument daté de son origine païenne :

[les Pères de l'Église] ne blâmaient pas seulement le théâtre parce que de leur temps il servait à l'idolâtrie et à la superstition, mais parce que c'était une école d'impureté. Or, vous savez s'il ne l'est pas encore plus aujourd'hui, et si la contagion de l'impureté n'y est pas d'autant plus à craindre qu'elle y est plus déguisée et plus raffinée. Il est vrai, le langage en est plus pur, plus étudié, plus châtié ; mais vous savez si ce langage en ternit moins l'esprit, s'il en corrompt moins le cœur, et si peut-être il ne vaudrait pas mieux entendre les adultères d'un Jupiter et des autres divinités, dont les excès, exprimés ouvertement et sans réserve, blessant les oreilles, feraient moins d'impression sur l'âme⁹.

En faisant de l'idolâtrie un péché moins grave que la concupiscence, le théâtre des païens devient ainsi moins scandaleux que le théâtre classique. En dissimulant les impuretés antiques sous un voile de respectabilité, les classiques développent un raffinement dans le vice qui rend plus dangereux encore le spectacle dramatique. Ce paradoxe qui veut que plus on épure le théâtre, plus il est dangereux est un argument fort du réquisitoire moraliste contre le théâtre.

On le retrouve notamment dans les *Maximes et Réflexions sur la Comédie* de Bossuet. Bossuet écrit ce traité en 1694 en réponse au père Caffaro, un prêtre italien favorable au théâtre. Ce dernier avait laissé publier en tête du recueil de son ami Boursault un avis dans lequel il jugeait la comédie « indifférente », conformément à l'avis de saint Thomas d'Aquin. Pour Bossuet, le théâtre n'est pas indifférent, il excite la concupiscence et occasionne des scandales infinis. C'est la concupiscence, « cette secrète disposition que nous avons aux joies sensuelles¹⁰ », qui attire le chrétien au théâtre et lui fait apprécier le spectacle. La beauté des décors et des costumes, l'illusion théâtrale, l'incarnation des personnages par des acteurs font ressentir aux spectateurs des émotions, certes fausses, mais qui corrompent réellement leur âme de manière irréversible. La proscription du théâtre s'inscrit dans la réprobation plus générale des passions humaines. Ainsi, chez un certain nombre de moralistes, la position vis-à-vis du théâtre dépasse la seule condamnation de l'impudicité des actrices et des intrigues immorales. Pierre Nicole fait par exemple résider « l'immoralité du théâtre dans son essence, indépendamment des éléments contingents que constituent les mœurs des acteurs et la moralité des intrigues¹¹ », explique Béatrice Guion. C'est le fonctionnement dramaturgique du

⁸ Béatrice Guion, *Pierre Nicole moraliste, op. cit.*, p. 114-115.

⁹ Bourdaloue, sermon *Sur les Divertissements du monde*, in *op. cit.*, t. II, p. 129.

¹⁰ Bossuet, *Traité de la concupiscence*, in *op. cit.* (éd. Lachat), t. VII, p. 421.

¹¹ Béatrice Guion, *Pierre Nicole moraliste, op. cit.*, p. 594.

théâtre que Nicole attaque. Il démontre, analyse de pièces à l'appui, que les passions dramaturgiques sont toujours vicieuses, car,

autant les passions sont indispensables pour éveiller et maintenir l'intérêt du spectateur, autant les vertus chrétiennes, qui leur sont contraires, sont impropres à la représentation théâtre¹².

De l'avis des moralistes et des prédicateurs, le théâtre ne peut être et ne sera jamais moral en raison de son essence même. Le succès du théâtre classique n'est qu'une confirmation du règne de la concupiscence dans le monde. Ce divertissement mondain est donc l'ennemi le plus scandaleux, le plus éclatant et le plus impudent que les prédicateurs ont à combattre.

D'un point de vue plus prosaïque, le théâtre est un concurrent sérieux du prêche, car les représentations ont lieu le dimanche, le même jour que la messe. La pensée que des chrétiens délaissent les bancs de l'église pour remplir les balcons du théâtre ou, qu'au sortir de la messe, les fidèles aillent oublier toutes les exhortations salutaires dans le rire et les larmes du spectacle dramatique est intolérable pour les prédicateurs. Massillon craint la coexistence du théâtre et du sermon dans le cœur du chrétien dont la faiblesse le fait inmanquablement pencher vers les séductions du premier, plutôt que vers les rigueurs du second :

c'est de là qu'on sort toujours plein, occupé, transporté des maximes lascives qu'un théâtre criminel a chantées. On en repasse les endroits qui ont fait sur le cœur des impressions plus dangereuses ; on en porte le souvenir jusqu'aux pieds des autels. Ces images si fatales à l'innocence ne peuvent plus s'effacer ; et, au sortir de la parole sainte, tout ce que vous en avez retenu, ce sont peut-être les défauts de celui qui vous l'a annoncée¹³.

C'est un fait contre lequel les prédicateurs ne peuvent que se désespérer : le théâtre est le divertissement favori des hommes du XVII^e siècle. Depuis Louis XIII, et grâce notamment à l'action du cardinal Richelieu, le pouvoir royal finance des troupes de théâtre. La « Déclaration royale sur la profession des comédiens¹⁴ » de 1641 suspend la peine d'infamie qui pesait sur les acteurs et juge que le théâtre peut être un divertissement innocent, et même utile au peuple. Louis XIV poursuit cette politique favorable au théâtre, il protège les comédiens contre leurs détracteurs et organise régulièrement à Versailles des fêtes grandioses

¹² *Ibid.*, p. 599.

¹³ Massillon, sermon pour le premier dimanche de carême, *Sur la Parole de Dieu* (13 février 1701, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 367.

¹⁴ La « Déclaration royale sur la profession des comédiens, qui leur défend les paroles lascives et deshonnêtes », du 16 avril 1641 : « En cas que lesdits comédiens règlent tellement les actions du théâtre qu'elles soient, du tout, exemptes d'impuretés, nous voulons que leur exercice qui peut innocemment divertir nos peuples de diverses occupations mauvaises, ne puisse leur être imputé à blâme ni préjudicier à leur réputation dans le commerce public. » in Isambert, *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420, jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1829, t. XVI, p. 536.

pendant lesquelles les représentations dramatiques sont mises à l'honneur. Ainsi, c'est pour la fête des Plaisirs de l'Île Enchantée, donnée par le roi le 12 mai 1664, que la troupe de Molière joue pour la première fois une des pièces les plus scandaleuses de son répertoire : *Tartuffe*. Le théâtre n'est donc pas seulement un simple divertissement, c'est un spectacle apprécié du roi, ce qui en fait une obligation pour l'homme de cour qui cherche à plaire à son souverain. Ainsi, comme pour le jeu, les prédicateurs ne peuvent compter que sur leur éloquence et leur indignation pour convaincre les mondains de renoncer à ce divertissement scandaleux. Les pouvoirs judiciaires, malgré quelques tentatives de censure visant Molière, laissent le théâtre se jouer en liberté. Et, preuve que la fréquentation des théâtres ne faiblit pas, Massillon essaie encore en 1704 de susciter l'horreur du théâtre dans le cœur des Grands, toujours avec les mêmes arguments :

Tout ce que nous faisons, que nous pleurons, que nous nous réjouissons, il doit être d'une telle nature, que nous puissions du moins le rapporter à Jésus-Christ, et le faire pour sa gloire. Or, sur ce principe le plus incontestable, le plus universellement reçu de la morale chrétienne, vous n'avez qu'à décider. Pouvez-vous rapporter à la gloire de Jésus-Christ les plaisirs du théâtre ? Jésus-Christ peut-il entrer pour quelque chose dans ces délassements ; et avant que d'y entrer, pourriez-vous lui dire que vous ne vous proposez dans cette action que sa gloire et le désir de lui plaire ? Quoi ! les spectacles, tels que nous les voyons aujourd'hui, plus criminels encore par la débauche publique des créatures infortunées qui montent sur le théâtre, que par les scènes impures ou passionnées qu'elles débitent, les spectacles seraient l'œuvre de Jésus-Christ ? Jésus-Christ animerait une bouche d'où sortent des airs profanes et lascifs ? Jésus-Christ formerait lui-même les sons d'une voix qui corrompt les cœurs ? Jésus-Christ paraîtrait sur les théâtres en la personne d'un acteur, d'une actrice effrontée, gens infâmes, même selon les lois des hommes ? Mais ces blasphèmes me font horreur ; Jésus-Christ présiderait à des assemblées de péché, où tout ce qu'on entend anéantit sa doctrine, où le poison entre par tous les sens de l'âme, où tout l'art se réduit à inspirer, à éveiller, à justifier les passions qu'il condamne¹⁵ ?

L'argument de Massillon – le chrétien doit rapporter sa vie entière à Jésus Christ – est d'une rigueur digne de la vie chrétienne, mais il peut ne trouver que peu d'écho chez des auditeurs mondains. Les images sont plus saisissantes et celles de Jésus Christ en spectateur, puis en dramaturge, et enfin en acteur de théâtre sont d'une efficacité autrement plus persuasive. Révulsé par une telle abomination, Massillon s'indigne : « Mais ces blasphèmes me font horreur », communiquant son émotion à son public, sommé de partager cette indignation chrétienne.

¹⁵ Massillon, sermon pour le troisième dimanche de carême, *Sur le Petit nombre des Élus* (24 février 1704, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. II, p. 34.

La condamnation des divertissements par les prédicateurs ne se limite pas au seul théâtre. Elle s'abat avec la même véhémence sur des loisirs en apparence bien innocents comme la promenade. « Mais n'y a-t-il pas, ajoutez-vous, des délassements innocents dans la vie¹⁶ ? », interroge à juste titre Massillon dans son sermon *Sur l'Emploi du temps*. Le sévère Bourdaloue répond définitivement par la négative. À ses yeux, même la promenade est scandaleuse :

De tous les plaisirs y en a-t-il un plus indifférent en soi et plus innocent que la promenade ? et n'est-ce pas de tous les divertissements du monde celui où la censure peut moins trouver à reprendre, et sur quoi les lois de la conscience ont moins, ce semble, à réformer ? Or, je prétends néanmoins, et vous en êtes aussi instruits que moi, qu'il y a des promenades suspectes, qu'il y en a d'ouvertement mauvaises, qu'il y en a de scandaleuses, et que ce scandale ne regarde pas seulement les âmes libertines et déclarées pour le vice, mais celles mêmes qui du reste en ont, ou paraissent en avoir plus d'éloignement et plus d'horreur. Siècle profane, que n'as-tu su corrompre, et où n'as-tu pas répandu ta malignité ? Vous m'entendez, mes chers auditeurs, et vous devez m'entendre. Vous savez ce que sont devenues certaines promenades, et ce qu'elles deviennent tous les jours. Vous savez ce qui les fait préférer à d'autres, et ce qu'on y va chercher. Concours tumultueux et confuse multitude, s'il y a un ornement et une parure à faire briller, n'est-ce pas là qu'on l'étale avec plus d'éclat et plus de pompe ? Au milieu de tant d'objets différents qui, tour à tour et comme par des évolutions réglées passent sans cesse et repassent, de quoi les yeux sont-ils frappés, et à quoi se rendent-ils attentifs ? Quelles pensées se forment dans les esprits, quels sentiments touchent les cœurs, et sur quels sujets roulent les conversations ?

Bourdaloue sait que la condamnation des promenades trouvera nombre d'opposants parmi ses auditeurs. Si pour l'homme d'Église, la concupiscence se déploie partout dans cet étalage de beautés et d'ornements, dans cette recherche du luxe le plus tapageur, dans ce désir impérieux d'être remarqué et admiré de tous ; si, à ses yeux, le scandale guette sans cesse lors de ces rencontres mixtes, dans les regards et les sourires complices, les quelques paroles et les billets échangés, il n'en demeure pas moins qu'il est difficile d'accepter que la promenade soit un divertissement scandaleux en soi. Bourdaloue prend soin de répondre à l'objection attendue :

Scandale d'autant plus dangereux qu'on en voit moins le danger, et qu'on le craint moins. Car, combien de mes auditeurs et de ceux mêmes qui professent plus hautement le christianisme et qui veulent vivre avec plus d'ordre, m'accusent peut-être de porter ici trop loin la sévérité de la morale évangélique ? Ils conviendront avec moi de tout ce que j'ai dit du théâtre, du jeu, des spectacles, des assemblées, des lectures, et de tout ce que j'en puis dire. Mais que j'attaque jusqu'à la promenade ; que je prétende qu'il y ait sur cela des mesures à garder et des précautions à prendre ; que je sois dans l'opinion qu'une mère chrétienne ne doit pas sans ménagement et sans réflexion y exposer une jeune personne ; qu'elle doit avoir égard aux temps,

¹⁶ Massillon, sermon *Sur l'Emploi du temps*, in *op. cit.*, t. II, p. 262.

aux lieux, à bien des circonstances dont elle n'a guère été en peine jusqu'à présent, c'est ce qu'on traitera d'exagération, et sur quoi l'on ne voudra pas m'en croire. Mais moi je sais ce qu'en ont pensé les Pères de l'Église, et c'est à eux que je m'en rapporterai. Car ce n'est pas d'aujourd'hui que ce scandale a paru dans le monde, et que les prédicateurs et les conducteurs des âmes se sont employés à le retrancher du royaume de Dieu. Je sais ce qu'en a dit saint Ambroise dans cet excellent ouvrage de l'instruction des vierges. Je sais ce que saint Jérôme en a écrit, non pas une fois, mais en divers traités sur cette matière¹⁷.

Une fois encore, la seule mention des glorieux noms de saint Ambroise ou de saint Jérôme suffit à discréditer toute tentative de discussion. Bourdaloue d'ailleurs n'en dit pas beaucoup plus, il se contente de nommer ces saints hommes qui ont recommandé la pudeur, la discrétion et la retraite aux jeunes filles. Le rapport direct avec la promenade ne saute pas aux yeux et l'autorité des Pères ne légitime que la mise en garde que Bourdaloue adresse aux mères quant à l'exposition de leurs filles aux regards du monde, et non sa condamnation générale de la promenade.

Peu de divertissements échappent donc à la censure des prédicateurs, et les Grands sont contraints de cesser toute vie sociale et culturelle pour contenter de si sévères censeurs. Mais, ce ne sont pas uniquement les occupations oisives des mondains qui sont mises en cause par Bossuet, Bourdaloue et Massillon, ce sont encore des valeurs essentielles dans la vie de l'homme de cour qui sont blâmées, particulièrement l'honneur et l'ambition.

3.2. L'honneur

L'honneur est la valeur qui distingue les Grands du reste de la population. Attaché à la naissance, mais aussi à la fortune et à la réputation, l'honneur est la pierre de touche de la morale de la cour, rappelle Norbert Elias :

Il est certain qu'au début le terme d'« honneur » exprimait l'appartenance à une société aristocratique. On avait son « honneur » tant qu'on passait aux yeux des gens de la société en question, de ce fait aussi dans son propre esprit, pour un de ses membres. « Perdre l'honneur », c'était perdre son appartenance à la « bonne société ». On la perdait par le verdict de l'« opinion » de ces cercles si souvent très fermés, ou, parfois, par le verdict de délégués spéciaux de ces cercles réunis en « tribunal d'honneur ». Ils jugeaient au nom d'une morale aristocratique spécifique, dont l'impératif essentiel était le maintien des distances séparant les couches aristocratiques

¹⁷ Bourdaloue, sermon pour le troisième dimanche après Pâques, *Sur les Divertissements du monde*, in *op. cit.*, t. II, p. 137-138.

des couches inférieures et l'affirmation d'être noble comme d'une valeur en soi¹⁸.

Or, c'est bien cette « morale aristocratique spécifique » qui alarme les prédicateurs. Quand dans la morale du monde, l'honneur est une qualité existentielle, aux yeux des prédicateurs, c'est avant tout une pierre de scandale, car la préservation de l'honneur dicte aux Grands des conduites contraires à la morale chrétienne.

Bossuet, dans un sermon *Sur l'Honneur* qu'il prêche à la cour en 1666, condamne l'honneur du monde au nom d'une seule de ses conséquences, la plus malheureuse et la plus sanguinaire : le duel du point d'honneur. Enfanté par l'orgueil de la vie, l'honneur fait naître la haine et le désir de vengeance là où la morale chrétienne commande l'humilité et le pardon :

Mais aussi, si peu qu'on prenne soin de mêler avec le vice quelque teinture de vertu, il pourra, sans trop se cacher et presque sans se contraindre, paraître avec honneur dans le monde. Par exemple, est-il rien de plus injuste que de verser le sang humain pour des injures particulières et d'ôter par un même attentat un citoyen à sa patrie, un serviteur à son roi, un enfant à l'Église, et une âme à Dieu, qu'il a rachetée de son sang ? Et toutefois, depuis que les hommes ont mêlé quelque couleur de vertu à ces actions sanguinaires, l'honneur y est attaché avec une attache si opiniâtre, que ni les anathèmes de l'Église, ni les lois sévères du Prince, ni sa fermeté invincible, ni la justice rigoureuse d'un Dieu vengeur, ne peuvent venir à bout et l'en arracher¹⁹.

Le duel du point d'honneur, cette vengeance imposée par le beau monde pour conserver son honneur, fait fi des anathèmes de l'Église, des lois sévères du Prince et même de la justice rigoureuse d'un Dieu vengeur. Alors que le Christ a supporté toutes les humiliations et toutes les injures avec humilité, l'homme du monde répare le moindre affront dans le sang. La morale chrétienne demande de pardonner avec humilité, la morale mondaine impose de venger avec orgueil. Mais la condamnation du duel dépasse le seul cadre religieux, car cette forme de justice coutumière crée du désordre social. Elle tient tête autant à l'autorité religieuse qu'au pouvoir royal. Le cas des duels est à ce titre révélateur du contre-pouvoir moral qu'entretiennent certaines valeurs aristocratiques. Plus que la mort d'un être humain, c'est l'acte délibéré de désobéissance aux deux instances coercitives de la société classique qui constitue le véritable scandale et qui indigne Bossuet. Le crime consistant à ôter un citoyen à la patrie et un serviteur au roi précède ainsi celui d'ôter un enfant à l'Église et une âme à Dieu. Même si l'on peut reconnaître une manœuvre quelque peu complaisante dans

¹⁸ Norbert Elias, *La Société de cour*, Mayenne, Calmann-Lévy, 1974, p. 85-86.

¹⁹ Bossuet, sermon *Sur l'Honneur*, in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. V, p. 52.

cette prééminence accordée au roi, il n'en demeure pas moins que la morale mondaine est présentée comme frondeuse et impie.

Massillon tient le même discours devant la cour plusieurs années plus tard, alors même que Louis XIV a promulgué l'édit interdisant les duels²⁰ :

Quel est cet honneur, mes Frères, qu'on ne peut acheter qu'au prix de son âme et de son salut éternel ? Et que l'on est à plaindre, si l'on ne peut se sauver de l'ignominie que par un crime ! je sais que c'est ici où les fausses lois du monde semblent l'emporter sur celles de la religion ; et que les plus sages même, qui conviennent de la folie de cet abus, sont pourtant d'avis qu'il faut s'y soumettre. Mais je parle devant un prince, qui plus sage que le monde, et justement indigné contre une fureur aussi opposée aux maximes de l'Évangile qu'aux intérêts de l'État, montre à ses sujets quel est le véritable honneur ; et qui, en leur arrachant des mains des armes criminelles, a noté d'une infamie éternelle ces vengeances auxquelles l'erreur publique avait attaché une gloire déplorable²¹.

Massillon prête au roi une juste indignation face au scandale des duels. Lui-même s'élève contre cette conception erronée de l'honneur et propose une solution étonnante pour que cette vertu belliqueuse s'exprime dans un cadre autorisé :

Vous craignez de passer pour un lâche ? Montrez votre valeur en répandant votre sang pour la défense de la patrie ; allez à la tête de nos armées affronter les périls, et chercher la gloire dans le devoir ; assurez votre réputation par des actions dignes de passer dans nos histoires et d'être comptées parmi les événements mémorables d'un règne si glorieux : voilà une valeur que l'État exige, et que la religion autorise.

La guerre plutôt que le duel, c'est donc bien le désordre provoqué par cette violence incontrôlée qui dérange Massillon. Verser le sang de jeunes hommes loin des regards, sur les champs de bataille, pour le bien de la patrie, est autorisé ; répandre le sang de jeunes hommes dans les rues et sur les places publiques, au su de tous, en dehors du contrôle de l'État est interdit. Désobéir publiquement aux lois civiles et religieuses est un scandale dangereux pour la stabilité du royaume. L'aristocratie doit abandonner ses dernières prérogatives pour se soumettre entièrement au roi et à l'Église. Les prédicateurs soutiennent activement la politique d'asservissement de la noblesse entreprise par Louis XIV.

Les prédicateurs accusent encore unanimement les mondains d'un second scandale tout aussi grave, et qui procède, selon eux, d'une mauvaise conception de l'honneur.

²⁰ Malgré les différents édits promulgués tout au long du XVII^e siècle, les duels continuent de faire des ravages dans les rangs de la jeunesse aristocratique. Les prédicateurs mènent campagne pour que Louis XIV promulgue un nouvel édit contre les duels, ce qui sera fait en 1679, mais ne mettra pas un terme à cette pratique.

²¹ Massillon, sermon pour le vendredi des Cendres, *Sur le Pardon des offenses* (avant 1705, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 359.

Les Grands soutiennent en effet leur honneur, leur rang et leur prestige par le plus grand étalage de richesses possible. Bossuet reproche aux mondains de rendre ainsi honorable une dépense scandaleuse :

Nous mettons beaucoup d'honneur dans des choses vaines, dans la pompe, dans la parure, dans cet appareil extérieur. Nous en mettons dans des choses mauvaises : il y a des vices que nous honorons ; il y a de fausses vaillances qui ont leur couronne, et de fausses libéralités que le monde ne laisse pas d'admirer²².

Les prédicateurs prêchent aux Grands la modération dans leurs dépenses, tout en concédant toutefois qu'il leur faut mener grand train pour tenir leur rang dans la société. Ce n'est donc jamais la trop grande richesse que les prédicateurs condamnent²³, mais plutôt les dépenses excessives dans tout ce qui est « superflu » ; dépenses excessives qui n'ont d'autre utilité que de flatter l'amour-propre. Dans le sermon *Sur l'Aumône* qu'il prêche pendant le carême de 1673 devant Monsieur, frère du roi, Bourdaloue répond aux Grands qui estiment que toutes leurs dépenses sont nécessaires et qu'ils ne disposent pas de superflu²⁴ :

Mais qu'est-ce que ce superflu ? Voilà l'importante et l'essentielle question qu'il s'agit maintenant de bien résoudre. Si je consulte la théologie, que me répond-elle ? que sous ce terme de superflu elle comprend tout ce qui n'est point nécessaire à l'entretien honnête de la condition et de l'état ; et c'est là qu'elle s'en tient. [...] Quel est cet état ? est-ce un état chrétien, ou est-ce un état païen ? est-ce un état réel, ou est-ce un état imaginaire ? est-ce un état borné, ou est-ce un état sans limites ? est-ce un état dont Dieu soit l'auteur, ou est-ce un état que se soit fait une passion aveugle ? Car voilà le nœud de toute la difficulté. Si c'est un état qui n'ait point de bornes, un état qui ne soit fondé que sur les vastes idées de votre orgueil, un état dont le paganisme même aurait condamné les abus, et dont le faste immodéré soit le scandale et la honte du christianisme, ah ! mon cher auditeur, je conçois alors comment il peut être vrai que vous n'avez point de superflu ; comment il est possible que le nécessaire même vous manque²⁵.

Vivre dans le luxe, c'est vivre comme un païen, c'est se scandaliser de la pauvreté du Christ. La quête d'un luxe toujours plus raffiné – manifestation de la concupiscence des yeux –

²² Bossuet, sermon *Sur l'Honneur* (1666), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. V, p. 43.

²³ Aristote, *La Rhétorique*, éd. M. Dufour et A. Wartelle, Saint-Amand, Gallimard, Les Belles Lettres, 1998, fait preuve de la même bienveillance à l'égard des riches en expliquant : « Les injustices que commettent les riches ne sont pas inspirées par le désir de faire le mal, mais les unes par la démesure, les autres par l'intempérance », Livre II, 91a, p. 154-155.

²⁴ Norbert Elias rapporte une citation de Max Weber à ce propos : « Ce « luxe », par lequel il faut entendre ici le refus d'une orientation utilitariste de la consommation, n'était pas, dans la classe féodale dirigeante, du « superflu », mais un moyen d'auto-affirmation. », in *op. cit.*, p. 12.

²⁵ Bourdaloue, sermon pour le premier vendredi de carême, *Sur l'Aumône* (1673, carême de Saint-Eustache, en présence de Monsieur, frère du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 218.

provoque dans le monde des scandales éclatants. Lorsqu'il s'agit de condamner le luxe, Bourdaloue place sans surprise les femmes du monde au premier rang des accusés :

On vous l'a dit tant de fois, Mesdames, et personne ne le doit mieux savoir que vous-mêmes ; vous le reconnaissez devant Dieu, combien ce luxe profane est opposé à l'humilité de votre religion, de combien de péchés il est le principe, à combien de scandales il vous expose. Mais ce que je ne puis comprendre, c'est qu'étant aussi portées que vous l'êtes à tout ce qui regarde la vraie piété, on vous engage néanmoins avec tant de peine à la pratique de ce détachement²⁶.

L'argument est le même que celui de Tertullien, mais la langue policée du XVII^e siècle adoucit considérablement la violence de la condamnation. Cependant, Bourdaloue ignore volontairement que la vie à la cour impose aux femmes ce luxe indécent, qu'elles reconnaissent pourtant comme contraire aux principes du christianisme. Le problème insoluble du luxe, c'est qu'il est imposé par la vie à la cour, mais qu'il scandalise les prédicateurs. Pour renoncer au luxe et au superflu, les Grands doivent donc renoncer à vivre à la cour, car comme l'explique Norbert Elias :

nous avons affaire à un système social de normes et de valeurs, aux exigences duquel l'individu ne peut se soustraire que s'il renonce à la fréquentation de ses semblables, à son appartenance au groupe en tant que tel²⁷.

Mais, c'est surtout une conséquence plus pratique des dépenses excessives des Grands que les prédicateurs envisagent : la dissipation des richesses est responsable de la raréfaction des aumônes. Bourdaloue, indigné, prend à partie ses auditeurs : « n'est-ce pas un scandale de voir des riches vivre dans l'opulence et de ne savoir, ni s'ils font l'aumône, ni où ils la font²⁸ ? » Pour maintenir un train de vie trop luxueux, les riches s'endettent, ils délaissent leur devoir d'assistance aux pauvres et n'alimentent plus les œuvres de bienfaisance de l'Église par leurs aumônes. Les Grands sont donc sévèrement accusés de dissipation et d'ingratitude. Pour exciter leur générosité, les prédicateurs peignent des tableaux poignants de la misère du peuple. Pendant le carême du Louvre de 1701, Massillon les accuse de sacrifier leur dignité de chrétiens sur l'autel de l'honneur du monde :

Tandis que la face de tout un royaume est changée, et que tout retentit de cris et de gémissements autour de votre demeure superbe ; pourriez-vous conserver au-dedans le même air de joie, de pompe, de sérénité, d'opulence ? Et où serait l'humanité, la raison, la religion ? Dans une

²⁶ Bourdaloue, sermon pour le dimanche des Rameaux, *Sur la Communion pascale* (en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 548.

²⁷ Norbert Elias, in *op. cit.*, p. 47.

²⁸ Bourdaloue, sermon *Sur l'Aumône*, in *op. cit.*, t. I, p. 223.

république païenne, on vous regarderait comme un mauvais citoyen, dans une société de sages et de mondains, comme une âme vile, sordide, sans noblesse, sans générosité, sans élévation ; et dans l'Église de Jésus-Christ, sur quel pied voulez-vous qu'on vous regarde ? Eh ! comme un monstre indigne du nom de chrétien que vous portez, de la foi dont vous vous glorifiez, des sacrements dont vous approchez, de l'entrée même de nos temples où vous venez, puisque ce sont là les symboles sacrés de l'union qui doit être parmi les fidèles²⁹.

L'honneur mondain et ses conséquences scandaleuses sont condamnés au nom du sentiment chrétien le plus élémentaire : la charité. Le scandale de la coexistence du luxe le plus brillant et de la misère la plus noire atteint les riches dans leur dignité de chrétiens, c'est-à-dire d'hommes qui respectent une règle fondée sur le comportement charitable du Christ.

Bourdaloue met enfin en évidence la collusion entre l'honneur du monde et l'ambition, seconde vertu mondaine blâmée par les prédicateurs. Il rapporte les justifications des mondains qui ne voient dans leur richesse qu'un moyen de s'enrichir davantage et de s'élever :

Mais ne puis-je pas me servir de ce superflu, pour m'agrandir et pour accroître ma fortune ? Ah ! Chrétiens, voici l'écueil et la pierre de scandale pour tous les riches du siècle : ce désir de s'agrandir, de parvenir à tout, sans jamais borner ses vues, et jamais dire : c'est assez³⁰.

L'ambition est, aux yeux de Bourdaloue, une autre pierre de scandale sur laquelle chutent un grand nombre de Grands et de mondains.

3.3. L'ambition

Comme l'honneur, l'ambition est un vice qui empoisonne le beau monde, car

les honneurs du monde sont, dans les principes de prédestination éternelle, autant de vocations de Dieu ; mais le scandale du christianisme est de les voir aujourd'hui traités comme les choses les plus profanes³¹.

L'ambition a perverti les principes de « prédestination éternelle », explique Bourdaloue, et loin d'être réprouvé par les chrétiens, ce scandale est admis de tous. Il est même au centre de la morale mondaine, car selon Bourdaloue :

²⁹ Massillon, sermon pour le quatrième dimanche de carême, *Sur l'Aumône* (6 mars 1701, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. II, p. 124.

³⁰ Bourdaloue, sermon *Sur l'Aumône*, in *op. cit.*, t. I, p. 219.

³¹ Bourdaloue, sermon pour le second mercredi de carême, *Sur l'Ambition* (16 mars 1672, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, 319.

à la cour, bien loin de se faire un crime de l'ambition, on s'en fait une vertu ou si elle y passe pour un vice, du reste on la regarde comme le vice des grandes âmes³².

Perçue dans le monde comme un juste désir de s'élever et comme une légitime reconnaissance de la valeur personnelle, l'ambition³³ produit pourtant intrigues et trahisons sans nombre. Une nouvelle fois, Bourdaloue ferme volontairement les yeux sur la responsabilité de l'organisation sociale de la cour qui contraint les Grands à lutter perpétuellement pour acquérir plus de prestige. La concurrence est féroce et « la vie dans la société de cour n'était pas une vie de tout repos », rappelle Norbert Elias. Il dépeint un tableau éloquent du fonctionnement de cette société concurrentielle, dans laquelle l'ambition la plus acharnée est un gage de survie sociale :

Le nombre des personnes évoluant continuellement et inéluctablement dans le même cercle était élevé. Elles se bousculaient, elles luttaient pour des chances de prestige, pour leur position dans la hiérarchie de cour. Les scandales, intrigues, disputes pour la faveur de tel ou tel n'en finissaient jamais. Chacun dépendant de chacun, tous dépendaient du roi. Chacun pouvait faire du tort à chacun. Celui qui hier tenait un rang élevé pouvait le perdre demain. Il n'y avait pas de sécurité³⁴.

Loin de remettre en cause ce système, les imprécations des prédicateurs le renforcent. Le scandale qui suscite leur indignation la plus véhémement est ainsi l'obtention imméritée de charges ou de dignités. L'ascension fulgurante d'un ambitieux est vécue comme un véritable scandale public et suscite une forte indignation. Dans cette société régie par les règles complexes de l'étiquette, un ambitieux qui obtient une charge réservée aux hommes de rang supérieur, ébranle toute la pyramide sociale³⁵. Bourdaloue se fait ainsi le relais des murmures qui s'élèvent dans le monde, lorsque l'on voit que

les premiers postes sont souvent occupés par les plus indignes, par les plus ignorants, par les plus vicieux pendant que les sages, que les intelligents, que les gens de bien demeurent dans l'obscurité et dans l'oubli. Car il n'est rien

³² *Ibid.*, t. I, p. 317.

³³ Nicolas Faret, *L'honnête homme, ou l'Art de plaire à la cour*, Paris, Augustin Besoign, 1681, associe l'ambition à la fortune et insiste sur son omniprésence dans à la cours : « L'envie et l'ambition qui suivent [la fortune] partout règnent particulièrement avec elle auprès des Rois, où elles attirent de tous côtés un nombre infini de ces esprits mercenaires, à qui le dérèglement d'une convoitise insatiable ne permet pas de se contenir dans une vie pleine de douceur et de tranquillité, pour les jeter dans les tumultes, dont les grandes cours, comme de grandes mers, sont continuellement agitées. C'est là que ces Furies sèment la haine et la discorde parmi les plus proches, ourdissent les trahisons de toutes parts, et font germer des semences de bassesse et de lâcheté dans les âmes mêmes qui n'avaient que des impressions de générosité. », p. 3-4.

³⁴ Norbert Elias, *op. cit.*, p. 97-98.

³⁵ Norbert Elias explique en effet : « C'est par l'étiquette que cet équilibre se manifestait aux yeux du monde. Elle était pour chacun un lien, mais aussi une assurance, assurance précaire, il est vrai, de son existence sociale sévèrement hiérarchisée et de son prestige. », *ibid.*, p. 76. La moindre entorse à l'étiquette ébranle alors tout le système de répartition hiérarchisée des charges et des dignités.

de plus hardi que l'ignorance et que le vice pour prendre avec impunité l'ascendant partout. [...] ; et ce scandale serait encore maintenant plus universel s'il n'y avait un certain jugement public et incorruptible, qui s'oppose aux entreprises de ces esprits vains, jusqu'à ce que le jugement de Dieu en punisse les excès, dont il n'est pas possible que sa providence ne soit offensée³⁶.

Là encore, le discours religieux rencontre une réalité politique encouragée par Louis XIV. Ces ambitieux qui « usurpent » les charges auparavant réservées aux « gens de bien » font partie de cette classe de ministres que Louis XIV entretient et couvre de gloire en dépit de leur naissance parfois obscure. C'est le caractère récent de cette nouvelle fortune qui indignent les anciens bénéficiaires dont les privilèges paraissent naturels, car établis depuis plusieurs générations. Aristote explique clairement le sentiment d'indignation que suscitent les parvenus :

comme l'ancien paraît proche du naturel, il suit nécessairement qu'entre deux sortes de personnes possédant le même bien, celles qui l'ont acquis récemment et lui doivent leur bonheur excitent une indignation plus vive ; ceux qui sont riches depuis peu nous peinent, en effet, plus que ceux qui sont riches depuis longtemps et de naissance ; il en est pareillement de ceux qui ont commandement, puissance, nombreux amis, beaux enfants et quelque autre bien de ce genre. – Notre indignation est aussi plus vive, si ces avantages sont pour eux la cause de quelque autre bien de ce genre ; en effet, les nouveaux riches qui exercent un commandement à cause de leur richesse nous causent plus de peine que les anciens riches. Il en est de même des autres biens³⁷.

Si Bourdaloue ignore superbement la responsabilité du roi dans cette nouvelle répartition des charges, Bossuet ose pointer du doigt le système de la vie à la cour :

C'est vouloir en quelque sorte désertir la cour que de combattre l'ambition, qui est l'âme de ceux qui la suivent ; et il pourrait même sembler que c'est diminuer quelque chose de la majesté des princes, que de décrier les présents de la fortune dont ils sont les dispensateurs. Mais les souverains pieux veulent bien que toute leur gloire s'efface en présence de celle de Dieu ; et bien loin de s'offenser que l'on diminue leur puissance dans cette vue, ils savent qu'on ne les honore jamais plus intimement que quand on les rabaisse de la sorte³⁸.

Il y a fort à parier que Louis XIV ne partage pas l'avis de Bossuet, toutefois la critique trouve un écho certain chez les personnes de qualité. Ainsi la retrouve-t-on chez Saint-Simon, ce fervent défenseur de la hiérarchie aristocratique. Le mémorialiste s'indigne notamment du

³⁶ Bourdaloue, sermon pour le seizième dimanche après la Pentecôte, *Sur l'Ambition* (prêché entre 1664 et 1669), in *op. cit.*, t. II, p. 342-243.

³⁷ Aristote, *op. cit.*, Livre II, 87a, p. 140.

³⁸ Bossuet, sermon pour le quatrième dimanche de carême, *Sur l'Ambition* (1666, carême de Saint-Germain-en-Laye), in *op. cit.* (éd. Lachat), t. IX, p. 317.

désordre scandaleux que la faveur de Louis XIV à l'endroit de ses ministres fait régner dans les rangs de préséance :

De là les secrétaires d'État et les ministres successivement à quitter le manteau, puis le rabat, après l'habit noir, ensuite l'uni, le simple, le modeste, enfin à s'habiller comme les gens de qualité ; de là à en prendre les manières, puis les avantages, et par échelons admis à manger avec le Roi³⁹.

Ces hommes intrigants s'immiscent alors aux plus hautes charges de l'État, non grâce à leurs compétences reconnues par le Roi en personne, mais bien grâce à leur ambition scandaleuse, à leurs flatteries éhontées et à leurs manœuvres déloyales, selon Saint-Simon. Leur naissance obscure ne leur conférant pas les qualités innées nécessaires aux titres glorieux, ces ministres d'État, dépourvus de cet honneur aristocratique héréditaire, mais favoris d'un Louis XIV aveuglé par son orgueil, qui tel Dieu se plaît à élever des hommes du commun jusqu'aux hauteurs de la gloire, ne peuvent être que des usurpateurs :

De là l'autorité personnelle et particulière des ministres montée au comble, jusqu'en ce qui ne regardait ni les ordres ni le service du roi, sous l'ombre que c'était la sienne ; de là ce degré de puissance qu'ils usurpèrent ; de là leurs richesses immenses, et les alliances qu'ils firent tous à leur choix⁴⁰.

Bourdaloue se range aux côtés de la grande noblesse bafouée par les succès de ces hommes obscurs qui bouleversent l'ordre des choses. Il souligne le rôle d'« un certain jugement public » qui s'indigne de ces ambitions scandaleuses. Le jugement public, réaction légitime face à ces scandales politiques, sert de régulateur social, puisque, selon Bourdaloue, il contient les désirs excessifs des ambitieux.

Le prédicateur ne s'aventure jamais dans le champ de l'analyse politique, son discours reste toujours cantonné à la morale religieuse. Ainsi, le scandale de l'usurpation des charges par les ministres est rapporté à une unique cause, le péché de l'ambition. Et comme les péchés ne vont jamais seuls, mais s'appellent les uns les autres, l'ambitieux accumule les iniquités et se montre absolument indigne de sa fonction. L'indignité de cet « homme obscur et inconnu » limite ses compétences, quand au contraire un homme honorable et digne saurait se montrer juste et probe :

Ainsi un homme, auparavant obscur et inconnu, s'est poussé par ses intrigues dans ces emplois où, sans un miracle de la grâce, il est presque aussi impossible de se sauver qu'il est facile de s'enrichir en très peu d'années. On l'a vu s'élever de l'extrême indigence ou d'un état médiocre, à une prospérité qui scandalise le public. Chargé de l'administration du bien

³⁹ Saint-Simon, *Mémoires*, éd. Yves Coirault, Tours, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, t. I, p. 481.

⁴⁰ *Ibid.*, t. I, p. 483.

d'autrui, dans le maniement qu'il en a fait, il n'a eu ni l'exactitude, ni peut-être la bonne foi nécessaire pour ne pas confondre les intérêts du prochain avec les siens propres. Celui-ci, dans les fonctions de la magistrature, a cent fois montré, aux dépens du faible et du pauvre, ce qu'il pouvait en faveur de ses amis⁴¹.

Mais l'indignité de ces hommes obscurs n'est pas qu'une source de scandales, elle est également une cause d'injustice sociale. Les prédicateurs s'indignent régulièrement des injustices commises à l'égard des faibles et des pauvres par ces ambitieux qui travaillent pour leur compte et pour celui de leurs amis au lieu de défendre leurs intérêts. Leur indignation se limite à la seule condamnation des ambitieux aveuglés par leur vice, ce qui permet ainsi de réduire l'injustice sociale à la seule volonté inique de quelques hommes scandaleux.

La dénonciation du scandale des ambitieux rencontre encore la critique véhémement de l'oisiveté des mondains. Car si un « homme obscur et inconnu » parvient aux plus hautes charges de l'État, c'est aussi parce que les mondains délaissent leurs devoirs et s'abandonnent à l'oisiveté. Peu habitués aux rigueurs du travail, les hommes du monde se montrent souvent incompetents. Dans son sermon *Sur l'Oisiveté*, Bourdaloue blâme la paresse des mondains :

Qu'est-ce donc que se relâcher dans sa profession, et d'y vivre sans le travail qui lui est propre ? Ah ! Chrétiens ! concevez-le une fois. Le voici : c'est pervertir l'ordre des choses, c'est être infidèle à la Providence, c'est déshonorer son état ; et par une suite nécessaire, mais bien terrible, c'est engager sa conscience, et s'exposer à une éternelle réprobation⁴².

Bourdaloue rappelle un *topos* cher aux moralistes : ne pas respecter ses devoirs, « c'est pervertir l'ordre des choses ». En évoquant la Providence, Bourdaloue inscrit cette critique dans le champ religieux, mais l'écho politique de cette parole ne doit pas échapper au public mondain devant lequel il prêche. Un Grand, qui se montre indigne de ses responsabilités, offre le flanc à toutes les critiques, et encourage les hommes obscurs et inconnus à occuper les charges que sa naissance lui octroyait. Pour la préservation de l'ordre des choses, qui veut que les Grands du monde se rendent maîtres des plus hautes dignités de l'État, Bourdaloue fustige sévèrement l'éducation insuffisante et superficielle des jeunes nobles qui les prive des compétences nécessaires à l'éclat de leur rang :

si ce jeune homme de qualité passe ses premières années dans les divertissements et les plaisirs, comment acquerra-t-il les connaissances qui sont le fondement nécessaire sur lequel il doit bâtir tout ce qu'il sera un jour ? N'ayant pas ces connaissances, comment sera-t-il capable d'exercer

⁴¹ Bourdaloue, sermon pour le mercredi de la quatrième semaine de carême, *Sur l'Aveuglement spirituel* (en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 445.

⁴² Bourdaloue, sermon *Sur l'Oisiveté*, in *op. cit.*, t. II., p. 88.

les emplois où l'on le destinera : et s'engageant dans ces emplois avec une incapacité absolue, comment pourra-t-il s'y sauver ? Quoi donc ! Dieu lui donnera-t-il une science infuse, au moment qu'il entrera en possession de cette dignité ? Commencera-t-il à s'instruire, lorsqu'il sera question de juger et de décider ? Fera-t-il l'apprentissage de son ignorance aux dépens d'autrui ? [...] Cependant, Chrétiens, rien de plus commun ; car si le monde est aujourd'hui plein de sujets indignes et incapables de ce qu'ils sont, il n'en faut point chercher d'autre principe. La vie paresseuse et inutile des jeunes gens est la cause principale de ce désordre ; et ce désordre, la source funeste de leur réprobation⁴³.

La hantise du désordre et du bouleversement social hante les sermons des prédicateurs. L'usurpation des dignités par « les méchants » au détriment « des justes » remet en cause un principe essentiel de la stabilité sociale : la Providence divine. Dans le discours des prédicateurs, la hiérarchie sociale, c'est-à-dire la domination de la noblesse et du clergé sur le peuple, est légitimée par la Providence. Mais si un homme « obscur et inconnu » accède aux dignités par la seule force de sa volonté et de son ambition, évinçant les nobles qui ne remplissent pas dignement leurs charges, qu'est-ce qui justifie encore la domination de ces derniers sur tous ?

Bossuet, dans un sermon *Sur nos Dispositions à l'égard des nécessités de la vie*, s'indigne pareillement de ce que l'ambition démesurée des hommes introduit « la confusion dans tous les ordres » :

Ô mœurs dépravées ! ô étrange désolation du christianisme ! [...] on ne songe qu'à la vanité et à la pompe. Parlez, parlez, Messieurs ; démentez-moi hautement, si je ne dis pas la vérité. Quel siècle a-t-on jamais vu où l'ambition ait été si désordonnée ? Quelle condition n'a pas oublié ses bornes ? Quelle famille s'est contentée des titres qu'elle avait reçus de ses ancêtres ? On s'est servi de l'occasion des misères publiques pour multiplier sans fin les dignités, qui n'a pas pu avoir la grandeur, a voulu néanmoins la contrefaire ; et cette superbe ostentation de grandeur a mis une telle confusion dans tous les ordres, qu'on ne peut plus y faire de discernement ; et, par un juste retour, la grandeur s'est tellement étendue qu'elle s'est enfin ravilie. O siècle stérile en vertu, magnifique seulement en titres⁴⁴ !

La trop grande ambition crée un scandale politique et social effrayant aux yeux de Bossuet : le désordre. La notion d'ordre est un principe structurant de la pensée de Bossuet, comme le rappelle Anne Régent-Susini :

⁴³ *Ibid.*, t. II, p. 87-88.

⁴⁴ Bossuet, sermon pour le quatrième dimanche de carême, *Sur nos Dispositions à l'égard des nécessités de la vie* (1660, carême des Minimes), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. III, p. 304.

Directement lié au dessein divin qu'il matérialise, l'ordre constitue en effet chez Bossuet une valeur à la fois stable et dynamique, se déclinant dans les domaines intellectuel, social, esthétique et métaphysique⁴⁵.

Bossuet tente alors de contenir le potentiel subversif d'une ambition démesurée, en la mettant au service de la charité :

Ne te persuade pas, Chrétien, que pour ne pas pouvoir t'élever à ces emplois éclatants, tu demeures sans occupation et sans exercice. Il ne faut point sortir de ta condition. Ta condition a ses bornes, mais la charité n'en a point, et son étendue est infinie où tu peux t'exercer tant que tu voudras. Ton grand courage veut-il s'élever ? Élève-toi jusqu'à Dieu par la charité. Ton esprit agissant veut-il s'occuper ? Considère tant d'emplois de charité, tant de pauvres familles abandonnées, tant de désordres publics et particuliers ; joins-toi aux fidèles serviteurs de Dieu qui travaillent à les réformer. Demeure dans tes limites, c'est un effet de modération, mais exerce-toi dans ces limites dans les emplois de la charité qui sont infinis, et ne porte jamais ton ambition à une condition plus élevée, qu'un plus grand bien ne t'y appelle⁴⁶.

Comme Bourdaloue, Bossuet tente de détourner l'ambition politique et économique vers la morale et la piété. La vraie réussite devient l'élévation spirituelle au moyen de la charité. Mais derrière l'exhortation charitable, le discours est sans équivoque : chaque homme doit accepter sa condition et ne pas essayer d'en sortir.

Les scandales occasionnés par l'ambition ne se limitent pas à la sphère politique, ils portent également atteinte à l'Église. Au XVII^e siècle, les scandales de mœurs impliquant des ecclésiastiques font trembler l'Église et fragilisent son autorité morale. Ils sont d'autant plus nombreux qu'à cette époque peu d'ecclésiastiques choisissent cet état par vocation. Bourdaloue et Massillon rendent l'ambition mondaine responsable des vocations forcées et des scandales qu'elles occasionnent. Ils tonnent d'une seule voix pour accabler ces familles, aveuglées par l'ambition, qui décident de sacrifier les cadets à la gloire des aînés et de se débarrasser de leurs enfants contrefaits en les confiant à l'Église. Dans son sermon *Sur les Dispositions nécessaires pour se consacrer à Dieu dans une nouvelle vie*, Massillon condamne l'attitude des mondains qui, non contents de forcer les vocations religieuses de leurs enfants, se rient ensuite des ecclésiastiques scandaleux :

Vous faites cela vous-mêmes, mes Frères, du dérèglement ou de l'ignorance des personnes consacrées à Dieu, le sujet le plus ordinaire et le plus agréable de vos dérisions et de vos censures ; mais n'est-ce pas l'ouvrage de votre orgueil et de vos intérêts sordides, que vous trouvez si digne de risée ? Ne sont-ce pas les mains de votre cupidité qui ont placé sur l'autel ces idoles

⁴⁵ Anne Régent-Susini, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 37.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 303.

méprisables que vous insultez ? S'il n'y avait point dans l'Église de parents avarés, ambitieux, injustes, y verrait-on beaucoup de ministres mondains, scandaleux, ignorants ? Si le Seigneur choisissait lui-même ses victimes, seraient-elles si indignes de lui ? Et les asiles saints cacheraient-ils tant de dégoûts, de faiblesses et de murmures ? Eh ! pleurez plutôt sur des désordres dont vous êtes les seuls auteurs, et que la justice de Dieu vous imputera un jour ; couvrez plutôt du voile du silence des plaies que vous avez faites vous-mêmes à l'Église. Tournez contre vous-mêmes vos propres censures ; que les scandales du sanctuaire vous rappellent uniquement l'injustice de vos destinations sur vos enfants. Nos égarements sont toujours ou la peine, ou le fruit des vôtres⁴⁷.

Pour expliquer les scandales qui ébranlent l'Église, Massillon met directement en cause la responsabilité des grandes familles aristocrates. La plus grosse part de l'héritage et l'établissement le plus glorieux étant réservés au fils aîné, les bénéfices ecclésiastiques sont une forme d'établissement de second choix pour les cadets. Bourdaloue s'indigne également de cette tradition mondaine :

Il suffit que ce jeune homme soit le cadet de sa maison, pour ne pas douter qu'il ne soit dès là appelé aux fonctions redoutables de pasteur des âmes. Si les choses changeaient de face, sa vocation changerait de même. Tandis qu'il aura un aîné, elle subsistera : et cela, dit-on, parce que, pour l'intérêt de la famille, il faut que l'un des deux s'avance par là⁴⁸.

Pire encore, ce n'est pas seulement le rang de naissance qui impose la vocation, ce sont aussi les tares des enfants. L'Église devient ainsi le refuge des enfants aristocrates débiles, scandale qui existait déjà au temps de saint Salvien, comme le rappelle Bourdaloue :

dans ce département de conditions, fait par des parents aveugles et prévenus de l'esprit du monde, si de plusieurs enfants qui composent la même famille, il y en a un plus méprisable, c'est toujours celui à qui les honneurs de l'Église sont réservés. S'il est disgracié, mal fait, ou s'il n'a pas l'inclination du père et de la mère, dès là il en faut faire un bénéficiaire. Ô impiété ! s'écriait [saint Salvien], comme si de n'être pas propre à tout le reste, c'était une vocation pour la maison de Dieu, et que les autels dussent être pourvus des rebuts du monde⁴⁹.

Les mondains ne peuvent témoigner plus de mépris à la fonction ecclésiastique qu'en lui envoyant ses enfants honteux et impropres à soutenir l'honneur de leur famille. C'est, pour Bourdaloue, avilir le service de Dieu d'une manière scandaleuse.

Dans son sermon *Sur le Devoir des pères par rapport à la vocation de leurs enfants*, Bourdaloue s'insurge encore contre cet abus de pouvoir des parents qui opposent leur

⁴⁷ Massillon, sermon *Sur les Dispositions nécessaires pour se consacrer à Dieu par une nouvelle vie*, in *op. cit.*, t. I, p. 301.

⁴⁸ Bourdaloue, sermon *Sur l'Ambition* (1672), in *op. cit.*, t. I, p. 321.

⁴⁹ *Ibid.*, t. I, p. 321.

ambition aux desseins de la Providence. Son réquisitoire renverse violemment tous les faux-semblants et place les parents face à leurs injustices. Selon Bourdaloue, les pères usurpent une prérogative divine lorsqu'ils forcent la vocation de leurs enfants. Dans ce discours étonnant, le prédicateur place l'intérêt de l'enfant, à qui il attribue le statut de personne dont l'intégrité mérite d'être respectée, au-dessus de l'ambition des pères :

Un père sur la terre peut disposer de l'éducation de ses enfants, il peut disposer de leurs biens et de leurs partages ; mais de leurs personnes, c'est-à-dire de ce qui porte avec soi engagement d'état, il n'y a que vous ô mon Dieu ! disait le plus sage des hommes, Salomon, il n'y a que vous qui en soyez l'arbitre ; c'est un droit qui vous est réservé. [...] Vous n'avez pas voulu, Seigneur, que cette disposition de nos personnes fût entre les mains de nos pères temporels ni qu'ils en fussent les maîtres. Vous avez bien prévu qu'ils n'en useraient jamais avec les égards ni avec le respect que nos personnes méritent. Et en effet, mon Dieu, nous voyons qu'autant de fois qu'ils s'ingèrent dans cette fonction, c'est toujours avec des motifs indignes de la grandeur du sujet et de la chose dont il s'agit. Car il s'agit de pourvoir des âmes chrétiennes, et de les établir dans la voie qui les doit conduire au salut ; et eux n'y procèdent que par des vues basses et charnelles, que par de vils intérêts, que par je ne sais quelles maximes du monde corrompu et réprouvé : se souciant peu que cet enfant soit dans la condition qui lui est propre, pourvu qu'il soit dans celle qui leur plaît, dans celle qui se trouve plus conforme à leurs fins et à leur ambition ; ayant égard à tout, hors à la personne dont ils disposent ; et, par un désordre très criminel et très commun, accommodant le choix de l'état, non pas aux qualités de celui qu'ils y engagent, mais aux désirs de celui qui l'y engage.

C'est encore une fois la morale du monde qui autorise ce crime et justifie ces terribles injustices. La suite du discours est un tableau effrayant de la violence sourde qui règne dans les familles rongées par l'ambition :

Ce cadet n'a pas l'avantage de l'aînesse : sans examiner si Dieu le demande ni s'il l'accepte, on le lui donne. Cet aîné n'a pas été en naissant assez favorisé par la nature, et manque de certaines qualités pour soutenir la gloire de son nom : sans égards aux vues de Dieu sur lui, on pense, pour ainsi dire, à le dégrader, on le rabaisse au rang du cadet, on lui substitue celui-ci, et pour cela on extorque un consentement forcé ; on y fait servir l'artifice et la violence, les caresses et les menaces. L'établissement de cette fille coûterait : sans autre motif, c'est assez pour la dévouer à la religion. Mais elle n'est pas appelée à ce genre de vie : il faut bien qu'elle le soit, puisqu'il n'y a point d'autre parti à prendre pour elle. Mais Dieu ne la veut pas dans cet état : il faut bien qu'Il l'y [veuille], et faire comme s'Il l'y voulait. Mais elle n'a nulle marque de vocation : c'en est une assez grande que la conjoncture présente des affaires et de la nécessité. Mais elle avoue elle-même qu'elle n'a pas cette grâce d'attrait : cette grâce lui viendra avec le temps, et lorsqu'elle sera dans un lieu propre à la recevoir. Cependant, on conduit cette victime dans le temple, les pieds et les mains liés, je veux dire dans la disposition d'une volonté contrainte, la bouche muette par la crainte et le respect d'un père qu'elle a toujours honoré. Au milieu d'une cérémonie, brillante pour les spectateurs qui y assistent, mais funèbre pour la personne

qui en est le sujet, on la présente au prêtre, et l'on en fait un sacrifice, qui, bien loin de glorifier Dieu et de lui plaire, devient exécration à ses yeux et provoque sa vengeance. Ah ! Chrétiens, quelle abomination ! Et faut-il s'étonner, après cela, si des familles entières sont frappées de la malédiction divine⁵⁰ ?

Les mariages coûteux des aînées condamnent les cadettes au couvent et les filles sont sacrifiées sur l'autel de l'ambition de leurs parents. Bourdaloue, Bossuet et Massillon ont prononcé plusieurs sermons pour la vêtue de jeunes aristocrates, ils ont peut-être eux-mêmes participé à cette cérémonie sacrée, pervertie en mascarade cruelle lorsqu'elle se déroule sans le consentement de la jeune fille. Défendant sans cesse la sainteté et la gloire de l'Église, Bourdaloue ne peut accepter que l'ambition s'imisce dans la vocation et que l'état de religieuse, si sacré à ses yeux, soit réduit à n'être qu'une cruelle injustice.

⁵⁰ Bourdaloue, sermon pour le premier dimanche après l'Épiphanie, *Sur le Devoir des pères par rapport à la vocation de leurs enfants* (prêché entre 1664 et 1669), in *op. cit.*, t. II, p. 6-7.

CHAPITRE II

LE SERMON : L'ARME RHÉTORIQUE DES PRÉDICATEURS

Dans la croisade qu'ils mènent contre la morale relâchée du monde et les scandales de mœurs, les prédicateurs disposent d'un atout majeur : le sermon. Du haut de la chaire, auréolée du prestige de la fonction apostolique, la parole des prédicateurs retentit dans le silence recueilli des églises avec force et autorité. Pendant plus d'une heure, les mondains assistent au spectacle d'un ministre en chaire qui déploie toutes les ressources de son éloquence pour leur transmettre le discours moral officiel de l'Église. La solennité de la cérémonie religieuse, la sainteté du thème, la dignité de la mission apostolique, mais également la rigueur argumentative du discours, la maîtrise de l'art rhétorique, la prestance et le talent de l'orateur concourent à la mise en scène spectaculaire d'une parole d'autorité.

Les spécialistes de l'éloquence sacrée au XVII^e siècle inscrivent le sermon dans la lignée des homélies des Pères de l'Église, comme s'il en était naturellement le descendant légitime. Une confusion s'établit donc durablement entre le sermon et l'homélie, et les classiques emploient indifféremment l'un ou l'autre terme pour désigner des pièces oratoires pourtant différentes¹. Il y a en effet peu de ressemblances entre les homélies patristiques qui nous sont parvenues et les sermons classiques. L'esthétique classique a considérablement transformé le type de prêche pratiqué par les Pères de l'Église. Mais, l'éloquence patristique, idéalisée par les classiques, confère toujours aux homélies une légitimité indiscutable, quand bien même, dans les faits, elles ne possèdent pas le prestige du sermon. Nous verrons l'importance que prend la référence à l'éloquence patristique et aux homélies dans la querelle qui touche l'éloquence sacrée et l'art rhétorique au XVII^e siècle.

¹ L'abbé Cu villier publie ainsi une *Étude sur l'homélie d'après les meilleurs auteurs*, Douai/Arras, Dechristé, 1865, et compare les homélies patristiques et les sermons de son siècle sans s'arrêter sur les différences formelles et esthétiques.

1. L'ÉLABORATION DU SERMON CLASSIQUE

Les auteurs de traités de rhétorique et d'arts de prêcher revendiquent l'héritage patristique et inscrivent le sermon classique¹ dans la lignée de l'homélie. L'homélie patristique et le sermon classique partagent en effet un objectif commun : convertir les hommes au christianisme et les convaincre de respecter la Loi divine. Pourtant, les différences formelles qui existent entre ces deux prêches sont telles au XVII^e siècle qu'homélie et sermon appartiennent définitivement à des genres oratoires différents. L'homélie et le sermon commencent à se distinguer dès le Moyen Âge. La prédication religieuse connaît alors un essor sans précédent qui conduit notamment à la codification progressive du sermon.

À l'âge classique, le sermon est une forme fixe aux règles desquelles tout bon prédicateur se conforme. La Bruyère rappelle :

Un beau sermon est un discours oratoire qui est, dans toutes ses règles, purgé de tous ses défauts, conforme aux préceptes de l'éloquence humaine et paré de tous les ornements de la rhétorique².

La définition de La Bruyère insiste sur les éléments qui nourrissent la querelle de l'éloquence religieuse : l'utilisation de l'art rhétorique dans le ministère saint de la chaire. Les plus grands penseurs classiques se sont prononcés sur cette question et ont contribué par leurs ouvrages à élaborer la théorie de l'éloquence sacrée. Le sermon a parallèlement gagné ses lettres de noblesse grâce au talent de prédicateurs qui ont brillé en chaire et ont marqué profondément les esprits. Bossuet, Bourdaloue et Massillon sont tous trois des modèles d'éloquence sacrée pour leurs contemporains.

¹ Les sermons dits « classiques » désignent les sermons postérieurs à 1650. Notre travail ne s'intéresse qu'aux sermons catholiques, la prédication réformée faisant encore très peu l'objet d'études. Julien Goeury, « Y a-t-il eu une querelle de l'éloquence sacrée dans les temples réformés à l'âge classique ? », in *Le temps des Beaux sermons*, éd. J.-P. Landry, Genève, Droz, 2006, p. 29-45, propose une explication à ce désintérêt : « l'absence notable de l'homilétique protestante de la plupart des études consacrées à l'éloquence de la chaire » peut s'expliquer par la « mauvaise réputation d'une prédication toujours présentée comme laborieuse et sans éclat », p. 32.

² La Bruyère, « De la chaire », *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle*, éd. Roland Barthes, Dijon/Paris, Club des Libraires de France, 1964, p. 418-419.

1.1. De l'homélie au sermon classique

Les homélies patristiques ont longtemps servi de modèles de prêches, bien qu'elles aient très tôt été concurrencées par la forme plus élaborée du sermon. C'est à partir de la fin du XI^e siècle, sous l'impulsion de la réforme grégorienne que la prédication s'institutionnalise et que les deux discours, homélie et sermon, commencent à se spécialiser : « le type homélie était plutôt destiné au milieu monastique, tandis que le sermon plus moralisant était destiné au peuple³ ».

La médiéviste Nicole Bériou identifie deux causes principales qui peuvent expliquer l'essor de la prédication à cette époque, l'une politique et l'autre spirituelle. Les autorités ecclésiastiques prennent en effet conscience de l'« instrument de communication et de propagande offert par la prédication⁴ ». En 1095, le pape Urbain II, successeur de Grégoire VII, lance la première croisade dans l'espoir d'unifier la Chrétienté sous l'autorité pontificale, et la prédication s'avère vite indispensable pour convaincre les chrétiens de soutenir cette cause et les encourager à participer à cette guerre sacrée. Dans le même temps, la christianisation de la société médiévale s'intensifie. Elle éveille chez les fidèles « une sorte de retour spontané aux sources du modèle évangélique », marqué notamment par

la soif de mieux connaître le message évangélique, le désir d'y accéder dans une langue immédiatement compréhensible, et la volonté de partager avec d'autres, sans plus attendre, ce qu'ils en avaient entendu et retenu.

Ce double mouvement « conduit au XII^e siècle à la prolifération, dans toute la société occidentale, de prises de parole difficilement contrôlables ». Les milieux dirigeants de l'Église sentent alors vivement la nécessité d'encadrer cet engouement pour la prédication et acquièrent rapidement

la conviction que tout clerc en charge du soin des âmes [doit] à ce titre assumer, entre autres, l'office de prédication pour conduire toutes ses ouailles au salut, en pasteur digne de ce nom⁵.

La prédication médiévale ne se limite pas au seul domaine religieux, elle investit également le champ politique de la société civile. « La société médiévale ne pouvait se

³ Martine de Reu, « Divers chemins pour étudier un sermon », p. 331-340, in *De l'homélie au sermon, Histoire de la prédication médiévale*, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992), éd. J. Hammesse et X. Hermand, Louvain-la-Neuve, Université de Louvain, Publications de l'institut d'études médiévales, 1993, p. 337.

⁴ Nicole Bériou et Franco Morenzoni, *op. cit.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 11-12.

concevoir séparée de l'Église, et son idéologie renvoyait constamment à la Bible⁶ », rappelle l'historienne Rosa Maria Dessi, qui étudie deux visées de la prédication médiévale : *Prêcher la paix et discipliner la société*. Obéissant à l'injonction christique, le prédicateur remplit la mission apostolique de propagation du message chrétien : « Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures⁷ », d'une part. Et il contribue à la mise en ordre de la société, d'autre part. Pour « discipliner la société » médiévale, les prédicateurs prêchent « la paix » au sens où l'entendait saint Augustin : la « *tranquillitas ordinis*, c'est-à-dire la stabilité dans la hiérarchie, où l'inférieur doit être subordonné à une autorité supérieure⁸ ». Rosa Maria Dessi souligne le rôle de la prédication dans la promotion de cette « stabilité dans la hiérarchie » :

Le discours de la paix était le plus souvent véhiculé par une parole publique dont la particularité notable est de revêtir une forme ecclésiastique et d'avoir un fondement scripturaire⁹.

Dès le Moyen Âge, la prédication rend compte des accointances entre les autorités ecclésiastiques et les autorités politiques qui travaillent de concert pour asseoir un modèle politique et moral garantissant la stabilité de leurs pouvoirs respectifs. Malgré la séparation du pouvoir temporel incarné par le roi et du pouvoir spirituel assumé par l'Église gallicane, la prédication du XVII^e siècle s'inscrit dans cette continuité et réaffirme sans cesse l'union du trône et de la chaire.

Mais confier à chaque clerc le devoir de prêcher les vérités spirituelles et temporelles s'accompagne obligatoirement de la mise en place d'une formation et d'un encadrement strict de ce nouveau ministère. Les clercs ne sont pas autorisés à prêcher selon leur fantaisie¹⁰. « Pendant des siècles, la recommandation la plus commune semble avoir été de recourir à des sermonnaires tout faits¹¹ », explique Nicole Bériou. Les clercs utilisent d'abord des

⁶ Rosa Maria Dessi, *Prêcher la paix et discipliner la société, Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, collection d'études médiévales de Nice, vol. 5, 2005, p. 10.

⁷ Mc., 16, 15.

⁸ Rosa Maria Dessi, *op. cit.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰ Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Édit de Nantes. La Prédication réformée au XVII^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1994, rappelle que Calvin « condamnait de manière catégorique l'improvisation. », p. 47.

¹¹ Nicole Bériou, « Prédication et communication du message religieux, le tournant du XIII^e siècle », in *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle) permanences et mutations de la prédication*, Actes du colloque international de Strasbourg (20-22 novembre 2003), éd. M. Arnold, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 41. L'utilisation de ce type d'ouvrages utilitaires est très ancienne, puisque les premiers utilisés, les homéliaires de Césaire d'Arles et de Grégoire le Grand, circulent à partir du IV^e siècle, précise Nicole Bériou.

« reportations¹² », c'est-à-dire des recueils composites d'extraits de sermons pris en notes lors du prêche, avant de recourir aux homéliaires et sermonnaires, ouvrages plus formels et mieux organisés qui présentent de larges extraits de prêches empruntés aux Pères de l'Église. Les clercs peuvent alors composer facilement un sermon à partir de ces matériaux textuels qu'ils n'ont qu'à sélectionner et organiser pour créer une cohérence d'ensemble. Mais à partir du XII^e siècle, Nicole Bériou remarque un « premier essor de recueils directement écrits en langue vernaculaire ». Et pour cause, désormais les curés comme les évêques prêchent au peuple, et les sermons au peuple imposent des contraintes fort différentes de celles des sermons universitaires prêchés devant un public de religieux¹³. Une différence déterminante réside dans la disposition du public et son niveau de compréhension. Pour être intelligible du peuple, la Parole transmise par le clerc doit subir quelques aménagements ; le premier étant de parler au public dans une langue qu'il comprend de sujets qui lui sont familiers.

À partir du XIII^e siècle, les responsables ecclésiastiques encouragent alors « une prédication nourrie de la *lectio*, et bientôt une mise en forme à partir d'un seul verset de l'Écriture » qui vise « l'interprétation contrôlée de l'Écriture¹⁴ ». Le travail de composition se concentre autour de deux grands principes : la division et la dilatation du thème. L'image de l'arbre illustre bien cette organisation dans laquelle « toutes les parties sont vivifiées par la sève biblique qui les nourrit, à partir du thème¹⁵ ». Cette nouvelle méthode de composition rompt avec l'homélie patristique et signe les débuts du sermon. Les prédicateurs s'émancipent véritablement des sermonnaires-homéliaires et disposent d'une plus grande liberté dans leurs prédications¹⁶, une liberté toutefois sous condition, précise Nicole Bériou :

À condition d'avoir appris à maîtriser les techniques de l'interprétation, et à utiliser les livres qui les transmettent et qui deviennent les instruments de travail normaux pour la préparation des sermons à partir du XIII^e siècle, les prédicateurs disposent de ressources illimitées pour modeler et orienter leurs propos¹⁷.

Ériger la prédication en science herméneutique et imposer aux prédicateurs de suivre un enseignement spécifique pour maîtriser les « techniques de l'interprétation » sont des moyens

¹² Nicole Bériou, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Brepols, Institut d'Études augustiniennes, 1998 (2 vol.), t. I, p. 89-92. Elle précise que plus de quatre mille textes de sermons nous sont parvenus, c'est dire le nombre de reportations qui pouvaient circuler durant le Moyen Âge.

¹³ Nicole Bériou parle de « vulgarisation » de la Parole pour qualifier ce tournant de la prédication médiévale, in *ibid.*, t. I, p. 125.

¹⁴ Nicole Bériou, *Annoncer l'Évangile*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵ Nicole Bériou, *L'Avènement des maîtres de la Parole*, *op. cit.*, t. I, p. 148.

¹⁶ Françoise Chevalier rapporte que les pasteurs réformés qui prêchaient au peuple pouvaient posséder plusieurs centaines d'ouvrages pour préparer et nourrir leurs prédications, in *op. cit.*, p 48 et suiv.

¹⁷ *Ibid.*, p. 48-49.

efficaces de contrôler les prêches qui fleurissent dans tout le royaume. Seul un prédicateur formé par les autorités ecclésiastiques est capable de prêcher la vérité, tout autre prédicateur est donc nécessairement une occasion de scandale. Anne Régent-Susini rappelle le travail conjoint des canonistes et des théologiens pour assurer à l'Église le monopole de la prédication religieuse :

il n'est pas interdit de considérer que l'extrême sophistication et le formalisme rigoureux du sermon scolastique (ou *sermo modernus*), qui prévalut à partir du XIII^e siècle, constitua une autre manière de réserver la prédication aux clercs : au moment même où, face à une prolifération de discours dissidents (vaudois, cathares, etc.), les canonistes travaillaient à la définition plus stricte des normes d'une parole autorisée et interdisaient définitivement la prédication aux laïcs, les théologiens s'érigeaient en maîtres exclusifs de l'interprétation et de la diffusion de la Parole, en mettant au point une technique exégétique et homilétique à laquelle eux, seuls, par un apprentissage rigoureux, pouvaient avoir accès : désormais la prédication relevait d'une compétence spécialisée et était réservée aux experts formés par l'institution ecclésiastique¹⁸.

Ce nouvel art de prêcher s'appuie sur une multitude de manuels de composition, nouveaux outils de travail de tout prédicateur. Ces ouvrages techniques, ou *artes praedicandi*, proposent des extraits de prêches classés par thème ou par partie spécifique : exorde, division, développement, conclusion. « Les diocèses impriment volontiers des conférences ecclésiastiques toutes faites, auxquelles les prédicateurs n'ont plus qu'à ajouter un exorde et une péroraison¹⁹ », explique Anne Régent-Susini. Les *artes praedicandi* permettent donc de « modeler et orienter » le propos des prédicateurs, mais ils participent aussi grandement au renouveau de la prédication et à la formalisation progressive du sermon. Les auteurs d'*artes praedicandi* proposent en effet une nouvelle manière de prêcher qui se distingue de la prédication patristique. Marie-Dominique Chenu, en introduction d'un ouvrage déjà ancien consacré aux *Artes praedicandi*, explique en quoi consiste la « modernité » d'un art de prêcher médiéval :

Il est moderne premièrement par rapport à l'éloquence des Pères de l'Église, qui, eux, animés par l'Esprit, n'avaient pas à s'enfermer dans les préceptes étroits d'une méthode humaine [...]. Mais il est moderne aussi en un sens plus strict [...] : la prédication a évolué, et bien des traits sont venus en renforcer, en préciser, en compliquer l'appareil, à l'intérieur d'une méthode qui déjà par elle-même n'était qu'une suppléance de l'inspiration²⁰.

¹⁸ Anne Régent-Susini, *L'Éloquence de la chaire, Les sermons de saint Augustin à nos jours*, Paris, Seuil, 2009, p. 24-25.

¹⁹ *Ibid*, p. 28.

²⁰ Thomas-Marie Charland, *Artes Praedicandi, Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris, Ottawa, Institut d'études médiévales, J. Vrin, 1936, « Introduction » par Marie-Dominique Chenu, p. 9.

Du Moyen Âge au XVII^e siècle perdure une conception idéalisée de la prédication patristique. L'éloquence des Pères de l'Église ne recourait à aucun artifice oratoire, car elle serait inspirée par l'Esprit saint. Cependant, leurs successeurs ne bénéficient plus de cette faveur céleste et doivent donc compenser cette perte fâcheuse par les préceptes de la rhétorique. Les *artes praedicandi* s'inscrivent dans cette logique. Ils enseignent les règles rhétoriques à respecter pour prêcher correctement. L'homélie inspirée des Pères se mue peu à peu en un sermon précisément composé. Marie-Dominique Chenu présente la principale innovation qui impose au sermon une codification plus stricte :

On ne prêche plus « à plein évangile », par manière d'homélie, en dégageant le sens spirituel des textes ; on choisit un thème, c'est-à-dire une proposition extraite de l'Écriture selon des règles conventionnelles, d'une arbitraire minutie. Ce thème, on le traite comme une « autorité », c'est-à-dire que, lui attribuant une valeur absolue, on le détache de son contexte et on le revêt de tous les sens que des mots ainsi abstraits peuvent supporter²¹.

C'est le rôle primordial accordé au thème qui distingue formellement le sermon de l'homélie. Les théoriciens médiévaux « conçoivent le sermon proprement dit comme un discours sortant tout entier d'un thème comme de son principe²² ». Bien que les prédicateurs ne bénéficient plus du secours de l'Esprit pendant leurs prédications, ils n'en restent pas moins convaincus qu'on ne saurait prêcher efficacement sans l'aide de Dieu. Le prédicateur et l'auditoire ont besoin de la grâce, le premier « pour s'acquitter dignement de sa tâche : annoncer la parole de Dieu », et le second « pour que cette parole produise en lui tous ses fruits » et qu'elle provoque une conversion sincère. Dans ce but, l'annonce du thème est suivie du prothème, une courte prière collective qui « trouve sa justification dans la nécessité du secours divin pour une œuvre de caractère surnaturel comme la prédication²³ ». La codification progressive du sermon n'empêche pas une production d'une grande diversité, constate Anne Régent-Susini : « sermons de mission, sermons de controverse, sermons de Cour et sermons paroissiaux se distinguent tant par leurs visées que par leur forme²⁴ ». Le sermon s'adapte aisément aux différentes occasions qu'offre la prédication régulière. Le prédicateur écrit toujours son sermon en fonction des conditions de son énonciation. Chaque sermon « est conçu en fonction d'une publication orale unique²⁵ ».

²¹ *Ibid.*, p. 9.

²² *Ibid.*, p. 112.

²³ *Ibid.*, p. 125.

²⁴ Anne Régent-Susini, *L'Éloquence de la chaire*, *op. cit.*, p. 20.

²⁵ Yasmina Foehr-Janssens, « Sermon » in *op. cit.*. La lecture des sermons de Bossuet, Bourdaloue et Massillon nous amène toutefois à nuancer cette affirmation, car il s'avère que ces prédicateurs ont tous trois prêché le

Dans l'histoire de la genèse du sermon, les historiens de la prédication sont unanimes pour reconnaître une transition tout à fait fondamentale qui s'accomplit entre 1550 et 1650²⁶. Ils identifient une « frontière entre un avant et un après 1650 », date à laquelle apparaît une « crise²⁷ » dans la prédication catholique. Certains parlent de « renaissance religieuse du XVII^e siècle²⁸ » pour qualifier la transformation rapide et profonde de l'éloquence sacrée à partir du milieu du siècle et comparent les productions de cette époque à la littérature des Pères. Cette crise donne naissance au sermon classique. Au Moyen Âge, la prédication s'aventurait volontiers sur le terrain politique. Le sermon donnait à entendre une parole d'autorité qui souhaitait tout autant évangéliser et moraliser la société civile que l'ordonner et la discipliner. Au XVI^e siècle, pendant les guerres de Religion, le sermon prend une part active aux hostilités comme arme polémique et outil de propagande. Les prédicateurs mettent leur autorité au service des factions dont ils partagent les intérêts et les églises retentissent d'appels à la vengeance, à la guerre et au sang. Avec la fin des guerres civiles, le sermon délaisse peu à peu le terrain de la polémique pour se limiter au champ religieux. C'est au XVII^e siècle que « le sermon retrouve pleinement et son autonomie et sa vocation première », explique l'historien Louis Châtellier. Les prédicateurs recentrent alors le sermon sur l'objectif spirituel et salutaire qui est le sien :

le bon prédicateur est celui qui annonce l'espérance et aide le chrétien à infléchir le cours de sa vie en vue du salut. Pour parvenir à ce résultat, il lui faut [...] puiser aux sources de la foi et de la tradition chrétienne, plutôt que dans l'actualité brûlante²⁹.

Dès le début de l'âge classique, la parole religieuse ne se mêle plus des événements de la vie civile et politique. Dans son étude consacrée aux *prédicateurs du XVII^e siècle avant Bossuet*, Paul Jacquinet précise à ce sujet :

Pour ne rien omettre, cependant, il y a une différence à noter, un progrès à enregistrer, progrès définitivement accompli dès les premières années du siècle. Alors, en effet, deux choses furent séparées, que les âges précédents avaient vues plus d'une fois s'unir dans la chaire et s'y confondre en un mélange équivoque, je veux dire le libre et pacifique enseignement de la morale et de la justice chrétiennes, et la critique directe et agressive du

même sermon en plusieurs occasions, soit intégralement, soit en reprenant de larges extraits sans les modifier. Il est vrai que le public devant lequel ils prêchaient alors était le même, puisqu'il s'agit de sermons d'avent ou de carême prêchés à la cour, mais l'occasion était différente.

²⁶ Louis Châtellier, « De l'instruction à la conversion, la prédication en question après le Concile de Trente », in *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle)*, op. cit., p. 201.

²⁷ Stefano Simiz, « La prédication catholique en ville, du concile de Trente au milieu du XVII^e siècle », in *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle)*, op. cit., p. 193.

²⁸ Paul Jacquinet, *Des prédicateurs du XVII^e siècle avant Bossuet*, Paris, Didier et Cie, 1863, p. 113.

²⁹ Louis Châtellier, op. cit., p. 202.

gouvernement des sociétés et de la gestion du pouvoir, la lutte généreuse contre les appétits et les iniquités du monde, et l'intervention passionnée dans les débats orageux du siècle, la religion, en un mot, et la politique. Alors enfin, et pour toujours, la chaire renonça à ce hardi contrôle sur les actes du souverain temporel, à cette libre censure des vices de l'État ou des fautes du pouvoir, qu'elle s'était fréquemment arrogée au sein de l'anarchie du Moyen Âge, qu'elle avait exercée avec moins de mesure encore au milieu du XVI^e siècle, et qui, parfois généreuse et salutaire, avait trop souvent dégénéré en opposition partielle et violente, ou même en hostilité démagogique et factieuse : elle abdiqua décidément tout rôle politique, et se réduisit à son droit de censure sur les mœurs, en s'interdisant ce qu'elle s'était permis trop de fois, le blâme ouvertement dirigé contre les personnes, les peintures morales portant un nom d'homme, ou s'appliquant trop visiblement à quelqu'un³⁰.

Le mélange des genres donne occasion aux scandales³¹, aux crises et aux dissensions de toutes sortes. Soucieux de conserver l'harmonie du royaume, unifié autour de la figure du Prince, les prédicateurs classiques s'interdisent formellement de pénétrer dans les affaires politiques. Les auteurs classiques d'arts de prêcher limitent ainsi le nombre de sujets autorisés des sermons :

On réduit ces sujets à six chefs, car on prêche d'une vertu ou contre un vice, de la vie d'un saint, ou des mystères de notre religion, sur quelque histoire, ou sur quelque parabole de l'Évangile, sur quelque matière de controverse, ou sur quelque point de la doctrine chrétienne³².

Toutefois, cette restriction n'entrave, selon eux, aucunement la liberté du prédicateur, puisque

La manière de les traiter est différente selon le génie des prédicateurs. Mais la fin doit être la même en tous, puisqu'ils doivent tous regarder la gloire de Dieu, et le salut de l'âme³³.

La fin du sermon est uniquement religieuse. Les allusions aux événements ou à l'actualité du royaume sont inexistantes et les sermons classiques, n'en déplaise aux amateurs, se prêtent très mal à une lecture à clefs.

À cette évolution thématique, caractérisée par « le recentrage évangélique » du sermon, s'ajoute une rupture majeure concernant « le style formel de la prédication³⁴ ». Le sermon classique rompt en effet avec le style baroque qui accablait l'auditeur d'un « fatras d'érudition

³⁰ Paul Jacquinet, *op. cit.*, p. 86-87.

³¹ Francis Goyet, *Le sublime du « lieu commun ». L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1996, p. 424. Il explique : « Un tel mélange de n'importe quel sujet avec les « matières d'Etat » rappelle précisément les caractéristiques de l'affaire ou du scandale politique [...]. Ce tourbillon de mayonnaise est alors ravageur. Lorsque cela prend les proportions des guerres de religion ou de l'Affaire Dreyfus, on ne peut plus faire comme si de rien n'était. », p. 424.

³² Gilles du Port, *op. cit.*, p. 166.

³³ Christophe Tachon, *De la Sainteté et des devoirs du prédicateur, avec l'art de bien prêcher, et une courte méthode pour bien catéchiser*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1685, p. 113-114.

³⁴ Louis Châtellier, *op. cit.*, p. 201.

antiquisante » et faisait ressembler le sermon à un « exercice d'école³⁵ ». Les prédicateurs abandonnent les « figures bizarres³⁶ », les périphrases obscures et les comparaisons hasardeuses. Aux origines de ce mouvement de réforme de la prédication, Paul Jacquinet identifie l'influence et « l'émulation féconde des trois sociétés célèbres qui en étaient les principaux foyers (l'Oratoire, les Jésuites, Port-Royal)³⁷ ». Les trois prédicateurs que nous étudions sont issus de deux de ces sociétés. Bossuet et Bourdaloue ont suivi tous deux l'enseignement des Jésuites et Massillon s'est formé chez les oratoriens. Bossuet lui-même n'hésite pas à célébrer l'éloquence de l'Oratoire dans l'*Oraison funèbre du Révérend Père François Bourgoing*, supérieur général de la congrégation de 1641 à 1662. Bossuet y fait l'éloge de l'éloquence des sermons du père Bourgoing qui ne visent qu'à convertir les cœurs, et en profite pour blâmer les « faibles discoureurs » qui ne cherchent qu'à charmer le public pour leur propre gloire :

Ô Dieu vivant et éternel, quel zèle ! quelle onction ! quelle douceur ! quelle force ! quelle simplicité et quelle éloquence ! Ô qu'il était éloigné de ces prédicateurs infidèles, qui ravilissent leur dignité jusqu'à faire servir au désir de plaire le ministère d'instruire ; qui ne rougissent pas d'acheter des acclamations par des instructions ; des paroles de flatterie par la parole de vérité ; des louanges, vains aliments d'un esprit léger, par la nourriture solide et substantielle que Dieu a préparée à ses enfants ! Quel désordre ! quelle indignité ! Est-ce ainsi qu'on fait parler Jésus-Christ ? Savez-vous, ô prédicateurs, que ce divin conquérant veut régner sur les cœurs par votre parole ? Mais ces cœurs sont retranchés contre lui ; et pour les abattre à ses pieds, pour les forcer invinciblement au milieu de leurs défenses, que ne faut-il pas entreprendre ? quels obstacles ne faut-il pas surmonter ? [...] Que ferez-vous ici, faibles discoureurs ? Détruisez-vous ces remparts en jetant des fleurs ? Dissiperez-vous ces conseils cachés en chatouillant les oreilles ? Croyez-vous que ces superbes hauteurs tombent au bruit de vos périodes mesurées ? Et pour captiver les esprits, est-ce assez de les charmer un moment par la surprise d'un plaisir qui passe ? Non, non, ne nous trompons pas : pour renverser tant de remparts et vaincre tant de résistance, et nos mouvements affectés, et nos paroles arrangées, et nos figures artificielles sont des machines trop faibles. Il faut prendre des armes plus puissantes, plus efficaces, celles qu'employait si heureusement le saint prêtre dont nous parlons. La parole de l'Évangile sortait de sa bouche, vive, pénétrante, animée, toute pleine d'esprit et de feu. Ses sermons n'étaient pas le fruit d'une

³⁵ Stefano Simiz, *op. cit.*, p. 193. Paul Jacquinet donne des exemples d'expressions érudites : « Ces mots d'école étaient ridiculement prodigués alors dans la chaire. Comme on disait *hypostase* pour personne, *syndérèse* pour conscience, on disait *philautie* pour amour-propre, *compulsatoire* pour motif, *les parties potentielles de l'âme* pour les facultés », in *op. cit.*, p. 50.

³⁶ Paul Jacquinet donne également des exemples de ces « figures bizarres » et burlesques, courantes dans la prédication de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle. Il cite Pierre de Besse, qui célèbre le carême de 1602 devant le jeune Condé, sous le règne de Henri IV : « *les aqueducs de la grâce*, c'est-à-dire, *les sacrements*, *les allumettes des vices*, à savoir, les mauvaises pensées, *le procureur d'Abraham*, pour Jésus-Christ, *l'Infante de la Trinité*, pour la Vierge, *le concierge des démons*, pour Lucifer », *op. cit.*, p. 49-50.

³⁷ *Ibid.*, p. 362.

étude lente et tardive ; mais d'une céleste ferveur, mais d'une prompte et soudaine illumination³⁸.

Le Père Bourgoing compte parmi les modèles de la vraie éloquence chrétienne et son talent rend gloire à son ordre. Paul Jacquinet, quant à lui, propose une description élogieuse de l'éloquence de Port-Royal :

L'éloquence de la chaire à Port-Royal se distingue par un caractère tout particulier d'austérité, de simplicité et de réserve. La tâche de l'orateur sacré, selon Port-Royal, consiste surtout à énoncer, à exposer, dans la disposition d'âme la plus sainte, en toute fidélité et clarté, la vérité chrétienne : c'est proprement un enseignement, où le prêtre s'attache à représenter cette vérité sans ombre aux intelligences, à l'approcher toute pure des cœurs, en quelque sorte, en s'effaçant lui-même devant elle, et en se dérochant de son mieux, pour la laisser agir par sa vertu propre. Fidèles à cette haine du moi, qui est un des grands traits de l'esprit religieux de Port-Royal, les élèves de M. de Saint-Cyran s'efforçaient, au rebours de tant d'autres, de mettre le moins possible de leur personne dans la parole qui instruit et régénère³⁹.

Certaines qualités de l'éloquence classique se dessinent à travers ces deux éloges ; la bonne éloquence est sobre, claire et simple, elle plaît et instruit également l'auditeur.

1.2. Prédication et rhétorique

L'usage de la rhétorique dans la prédication fait renaître de nombreux débats dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Bien que la prédication atteigne, sous le règne de Louis XIV, un prestige inégalé grâce à des prédicateurs tels que Bossuet, Bourdaloue ou Massillon, le recours à « l'éloquence humaine », c'est-à-dire, à l'art de la rhétorique dans le ministère saint de la prédication est critiqué. La querelle de l'éloquence classique a fait l'objet ces dernières années de nombreuses études qui s'intéressent aux traités d'éloquence et de rhétorique ou aux arts de prêcher. On peut regretter que ces travaux n'aient pas véritablement intégré à leur réflexion les productions oratoires dont débattent les théoriciens classiques : les sermons.

Selon Gilles Declercq, le débat des classiques « procède de la remise en cause de la littérature et de l'éloquence profane au nom d'une religion soucieuse de simplicité évangélique⁴⁰ », et pose un véritable défi à la rhétorique traditionnelle : comment transmettre la Parole de Dieu, parfaite par essence, sans l'altérer et sans la corrompre au moyen du langage humain forcément imparfait et déficient ? Le dessein de la prédication est d'annoncer

³⁸ Bossuet, *Oraison funèbre du Révérend Père François Bourgoing*, in *op. cit.* (éd. Lachat), t. XII, p. 648-649.

³⁹ Paul Jacquinet, *op. cit.*, p. 339-340.

⁴⁰ Gilles Declercq, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, *op. cit.*, p. 632.

l'Évangile et de persuader les pécheurs de se convertir, mais d'où provient la force persuasive de la prédication ? de la Parole de Dieu elle-même qui atteint les cœurs par sa Vérité ? ou de l'éloquence du prédicateur qui sait tirer parti de cette Parole pour émouvoir les cœurs grâce à sa maîtrise de l'art oratoire ? En d'autres termes, l'effet d'une prédication réussie, c'est-à-dire la conversion des auditeurs, est-il dû à l'Esprit saint ou aux artifices rhétoriques ? Julien Goeury, qui s'intéresse plus particulièrement aux échos de la « querelle de l'éloquence sacrée » dans la prédication réformée, présente les principales conséquences pratiques de ce débat. Il constate

une simplification du rôle du prédicant, en charge d'un discours oral sur l'Écriture Sainte dont la dimension oratoire se voit théoriquement réduite *a minima*, et dont Saint Paul et Jean Chrysostome redeviennent les paradigmes historiques les plus couramment cités. Il appartient pourtant toujours à cet orateur « d'instruire l'entendement, de toucher le cœur et d'enflammer la volonté pour engendrer un comportement nouveau », si l'on veut bien reprendre la vulgate cicéronienne jamais véritablement remise en cause dans les faits⁴¹.

Emmanuel Bury souligne, quant à lui, l'influence déterminante de saint Augustin et de sa *Doctrina christiana* dans la formulation des débats classiques. Pour lui, la question que ce débat « pose d'emblée » est avant tout « la question de l'autorité » ; l'autorité « fondée sur l'évidence de la parole divine, qui s'impose d'elle-même, par des moyens qui ne sont pas ceux de l'éloquence humaine⁴² ».

C'est la position défendue par les adversaires de la rhétorique, parmi lesquels Goibaut du Bois dans son édition des sermons de saint Augustin. Goibaut du Bois fonde sa démonstration sur un double argument d'autorité : saint Paul et saint Augustin. D'après lui, saint Augustin, bien que rhéteur avant sa conversion, prêchait d'inspiration sans recourir à l'art de la rhétorique⁴³, conformément aux instructions de saint Paul. Il décrit ainsi les sermons de saint Augustin :

⁴¹ Julien Goeury, *op. cit.*, p. 29.

⁴² Emmanuel Bury, « L'évidence au service de la prédication : réflexions du XVII^e siècle sur saint Augustin », in *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, éd. C. Lévy et L. Pernot, Cahiers de philosophie de l'Université Paris XII – Val de Marne, n° 2, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 75-91, p. 77.

⁴³ Pour Cicéron, *De l'orateur*, Texte établi par E. Courbaud et E. Bornecque, Les Belles Lettres, 1967, 3 vol., c'est la nature et le génie qui forment le mieux à l'éloquence et non les préceptes d'un art de parler qu'il dédaigne : « nature et génie, voilà suivant moi ce qui nous forme d'abord et le mieux à l'éloquence [...]. Les dons d'intelligence et d'imagination sont essentiels, j'entends la facilité à recevoir des impressions vives, d'où résulte la finesse pénétrante de l'invention, l'abondance du développement et de l'élocution, la fermeté et la solidité de la mémoire. Quelqu'un se figure-t-il qu'il atteindra ces résultats par le secours de l'art : il se trompe. », Livre I, XXV-113-114.

Ce n'est point ici des pièces d'éloquence étudiées et assorties de tout ce que l'art a su inventer pour se faire écouter agréablement. Cet art n'était pas inconnu à saint Augustin ; il en avait même fait des leçons, mais dans l'exercice de son ministère, il faisait profession, comme saint Paul, de ne savoir que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Il avait appris de ce grand apôtre que c'est par la vertu de l'Esprit de Dieu, dont ceux qui sont appelés à une si haute fonction doivent être remplis, et non pas par les tours et les adresses de l'éloquence humaine, qu'il faut faire entrer la science du salut dans les cœurs des fidèles, afin, dit saint Paul, que leur foi, c'est-à-dire, tout ce qu'on tâche de leur inspirer de sentiments de religion et de piété, soit l'effet de la vertu toute puissante de ce divin esprit, et non pas de ce qui se peut tirer du fonds de la sagesse de l'homme, qui ne saurait jamais rien produire que d'humain⁴⁴.

C'est dans les paroles que saint Paul adresse aux Corinthiens que Goibaut du Bois et les autres contempteurs de la rhétorique trouvent la justification de leur position. Dans la *Première Épître aux Corinthiens*, l'apôtre dit en effet :

Moi-même, quand je suis venu chez vous, frères, ce n'est pas avec le prestige de la parole ou de la sagesse que je suis venu vous annoncer le mystère de Dieu. Car j'ai décidé de ne rien savoir parmi vous, sinon Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Aussi ai-je été devant vous faible, craintif et tout tremblant : ma parole et ma prédication n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse, mais elles étaient une démonstration faite par la puissance de l'Esprit, afin que votre foi ne soit pas fondée sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu⁴⁵.

Nicolas-Joseph Binet, traducteur du traité de rhétorique sacrée de Louis Grenade, répond à cet argument dans son « Avis de l'auteur sur la nécessité de l'éloquence pour la prédication ». Dans le combat d'autorités bibliques et patristiques que se livrent les auteurs, Nicolas-Joseph Binet choisit de faire parler saint Chrysostome :

Quand on a le don des miracles, dit S. Chrysostome, on n'a pas tant besoin d'employer le secours de la parole. Saint Paul, et les autres premiers prédicateurs de l'Évangile, en qui ce don excellait si particulièrement, au lieu des discours sublimes et persuasifs de l'éloquence dont ils n'ont point usé, prouvaient les vérités qu'ils avançaient : par les effets sensibles de l'esprit et de la vertu de Dieu, selon l'expression de l'Apôtre même, c'est-à-dire par les miracles, comme par autant de démonstrations sensibles⁴⁶.

Dans ses *Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier* de 1718, Fénelon discute également le même argument par l'intermédiaire des locuteurs A et C, et propose son interprétation personnelle des paroles de saint Paul. Le locuteur C soutient le même parti que Goibaut du Bois :

⁴⁴ Antoine Arnauld, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁵ 1 Co., 2, 4-5.

⁴⁶ Louis de Grenade, « Avis de l'auteur sur la nécessité de l'éloquence pour la prédication », in *op. cit.*, t. I, non paginé.

Mais j'avais toujours compris que saint Paul voulait dire dans ce passage qu'il renonçait à l'éloquence, et qu'il ne s'attachait qu'à la simplicité de la doctrine évangélique. Oui sûrement, et je l'ai ouï dire à beaucoup de gens de bien, que l'Écriture sainte n'est point éloquente. [...] Dieu n'a-t-il pas voulu éprouver notre foi, non seulement par l'obscurité, mais encore par la bassesse du style de l'Écriture, comme par la pauvreté de Jésus-Christ⁴⁷ ?

La réponse du locuteur A corrige l'interprétation erronée des paroles de saint Paul au sujet de l'éloquence et reprend l'argument avancé par Nicolas-Joseph Binet :

Saint Paul a raisonné, saint Paul a persuadé ; ainsi il était, dans le fond, excellent philosophe et orateur. Mais sa prédication, comme il le dit dans le passage en question, n'a été fondée ni sur le raisonnement ni sur la persuasion humaine. C'était un ministère dont toute la force venait d'en haut. [...] Ce n'est pas qu'il n'y ait eu de l'éloquence et de la sagesse dans la plupart de ceux qui ont annoncé Jésus-Christ ; mais ils ne se sont point confiés à cette sagesse et à cette éloquence comme ce qui devait donner de l'efficace à leurs paroles. Tout a été fondé, comme dit saint Paul, non sur les discours persuasifs de la philosophie humaine, mais sur les effets de l'esprit et de la vertu de Dieu, c'est-à-dire sur les miracles qui frappaient les yeux, et sur l'opération intérieure de la grâce⁴⁸.

Selon ses défenseurs, l'usage de l'art rhétorique s'explique donc par la nécessité de convaincre les esprits par des moyens humains, puisque les prédicateurs sont désormais privés des miracles. Les moyens humains pallient tant bien que mal l'absence des spectaculaires preuves divines. Fénelon conclut ainsi :

La différence qu'il y a donc entre les apôtres et leurs successeurs, est que leurs successeurs, n'étant pas inspirés miraculeusement comme eux, ont besoin de se préparer et de se remplir de la doctrine et de l'esprit des Écritures pour former leurs discours⁴⁹.

Les ouvrages qui alimentent les controverses classiques forment un dialogue entre auteurs qui s'interpellent, se répondent et se citent sans cesse. Ainsi, Nicolas-Joseph Binet emprunte à Antoine Arnauld la conclusion de sa démonstration en faveur de la rhétorique :

Mais il n'en est pas de même des prédicateurs de ce temps-ci, comme l'a très bien remarqué l'auteur des savantes et judicieuses *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs*, qu'on a vu paraître depuis environ trois ans. Ils trouvent, dit-il, la foi toute fondée, et n'ont pas besoin pour l'établir d'avoir le don des miracles. Leur principale fonction est de persuader aux fidèles de vivre selon leur foi⁵⁰.

⁴⁷ Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, in *Œuvres*, éd. J. Le Brun, Dijon, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, p. 60.

⁴⁸ Fénelon, *op. cit.*, t. I, p. 64-65.

⁴⁹ *Ibid.*, t. I, p. 66.

⁵⁰ Louis de Grenade, *Préface de l'auteur*, in *op. cit.*, t. I, non paginé.

Au cours des siècles, ce ne sont pas uniquement les conditions de transmission de la Parole qui ont évolué, c'est également la visée de la prédication qui s'est modifiée. Le travail du prédicateur s'adapte donc logiquement aux nouveaux objectifs de sa mission. Quand les apôtres et les premiers Pères prêchaient d'inspiration à un public païen réceptif aux preuves miraculeuses pour l'inciter à embrasser une nouvelle religion, les prédicateurs classiques doivent s'atteler à un patient travail de préparation en amont du prêche pour convaincre un public chrétien d'appliquer plus fidèlement les préceptes de leur religion.

Dans cette querelle qui se nourrit inlassablement des mêmes arguments et se réfère aux mêmes autorités, Antoine Arnauld renvoie Goibaut du Bois au quatrième livre de *La Doctrine chrétienne* dans lequel saint Augustin affirme très clairement : « le docteur chrétien doit se servir de l'art de la rhétorique ». Saint Augustin distingue en effet la nature de la rhétorique de son usage et soutient que cette technique du discours peut tout aussi bien servir à prêcher la vérité que le mensonge :

Si l'art de la rhétorique s'emploie pour persuader le faux comme le vrai, comment prétendre que les défenseurs de la vérité puissent la laisser désarmée en face de l'erreur ; qu'ils soient dépourvus du talent qu'ont les professeurs de mensonges, de rendre, dès le début, l'auditeur bienveillant, attentif et docile ? Verra-t-on les uns exposer leurs erreurs avec précision, clarté et vraisemblance, et les autres enseigner la vérité d'une manière insipide, obscure, incapable de produire la conviction ? Ceux-là ébranler la vérité et soutenir le mensonge par le faux éclat de leurs sophismes, et ceux-ci demeurer impuissants à réfuter l'erreur et à défendre la vérité ? Les premiers sauront-ils, en faveur du mensonge, émouvoir l'auditeur, l'effrayer, l'affliger, le réjouir, l'exhorter, l'entraîner avec force, tandis que les seconds seront lents, froids, sans animation et sans vie pour la cause de la vérité ? Quelle folie de le penser ! Si donc le talent de la parole peut être mis au service d'une double cause ; s'il est si puissant pour persuader le bien ou le mal, pourquoi les hommes vertueux ne s'efforceraient-ils pas de l'acquérir, pour le consacrer à la défense de la vérité, quand les méchants en abusent indignement pour les intérêts de l'injustice et de l'erreur⁵¹ ?

La position de saint Augustin sur la nature indifférente de l'art rhétorique⁵² est largement reprise par les défenseurs de l'éloquence humaine au XVII^e siècle. Fénelon fait ainsi dire à son locuteur A que l'éloquence peut être envisagée comme

⁵¹ Saint Augustin, in *op. cit.*, t. IV, p. 63-64.

⁵² L'argument est emprunté à Aristote : « Objectera-t-on que l'homme peut nuire gravement en faisant injuste usage de cette faculté ambiguë de la parole ; mais à l'exception de la vertu, l'on en peut dire autant de tous les biens, surtout des plus utiles, tels que vigueur, santé, richesse, commandement d'armée ; autant le juste usage en peut être utile, autant l'injuste en peut être dommageable. Il est donc manifeste que la rhétorique n'appartient pas à un genre défini, mais, tout comme la dialectique..., et qu'elle est utile, et aussi que sa fonction propre n'est pas de persuader, mais de voir les moyens de persuader que comporte chaque sujet ; il en va pareillement de tous les autres arts », in *op. cit.*, 1998, Livre I, 55b, p. 20-21.

un art indifférent, dont les méchants se peuvent servir aussi bien que les bons, et qui peut persuader l'erreur, l'injustice, autant que la justice et la vérité⁵³

Après avoir relevé les principales déclarations de saint Augustin en faveur de la rhétorique, Antoine Arnauld s'étonne que Goibaut du Bois donne dans une contradiction si flagrante :

Il faut, Monsieur, que vous avouiez, ou que vos pensées sont bien contraires à celles de saint Augustin ; ou que si elles y sont conformes, vous vous soyez mal expliqué. Car au lieu que S. Augustin enseigne positivement, que le prédicateur évangélique peut et doit se servir utilement de l'éloquence qui s'enseigne dans les écoles, et qu'on peut employer à persuader le vrai et le faux, ce qui ne convient qu'à l'éloquence humaine, vous décidez au contraire que *c'est faire injure à une si haute fonction que d'employer les tours et les adresses de l'éloquence humaine pour faire entrer la science du salut dans le cœur des fidèles*⁵⁴.

Or, « pour faire entrer la science du salut dans le cœur des fidèles » et susciter leur conversion, un bon prédicateur doit savoir convaincre les esprits et persuader les cœurs. La parfaite maîtrise de l'art rhétorique est indispensable pour trouver le bon équilibre entre les arguments rationnels et sensibles. De l'avis de Nicolas-Joseph Binet, c'est même « principalement sur le cœur » des auditeurs que le prédicateur doit agir :

Pour bien comprendre combien l'éloquence est particulièrement nécessaire aux prédicateurs de l'Évangile, il faut considérer que c'est principalement sur le cœur que leurs discours doivent faire le plus d'impressions. Car si une personne est avare, ou aime le plaisir, ou a de l'ambition, suffira-t-il pour la faire agir contre sa passion dominante, de lui proposer simplement ou froidement la vérité, sans y employer aucun des moyens que l'expérience a fait trouver propres à vaincre la résistance qu'ont les hommes à faire leur devoir, quand il est contraire à leurs inclinations ? Comme donc la plupart de ceux devant qui ils parlent sont d'ordinaire dans des dispositions toutes opposées à celles dans lesquelles ils veulent les faire entrer ; peut-on douter que les ornements, les figures brillantes, et les plus grands efforts de l'éloquence soient jamais plus nécessaires que dans la prédication⁵⁵.

Les auteurs parlent d'expérience, face à la corruption générale des mœurs et à la propagation des scandales, les prédicateurs doivent combattre le vice à armes égales. Aux passions vicieuses qui aveuglent l'esprit des chrétiens et voilent leurs cœurs, les prédicateurs doivent opposer les passions vertueuses, seules capables de lutter contre leurs rivales scandaleuses.

⁵³ Fénelon, *op. cit.*, t. I, p. 10.

⁵⁴ Antoine Arnauld, *op. cit.*, p. 134-135.

⁵⁵ Louis de Grenade, *Avis de l'auteur de cette traduction*, in *op. cit.*, t. I, non paginé.

C'est ainsi qu'ils parviendront à faire renaître dans les cœurs la lumière de la parole divine, obscurcie par les vices et les péchés⁵⁶.

Mais c'est justement un des reproches que Goibaut du Bois formule à l'encontre de l'éloquence humaine. Il accuse les prédicateurs de ne s'adresser qu'à l'imagination des auditeurs et de nourrir ainsi leur impiété, car :

quoique l'imagination n'ait nulle prise sur la vérité, elle ne laisse pas de se mêler d'en juger, mais elle en juge à sa mode. Ce qui est vrai pour elle, c'est ce qui se présente à elle sous une forme agréable, ce qui la réjouit, ce qui s'accorde avec ses idées, ce qui ne la contredit point, et qui ne tend pas même à la jeter dans le moindre doute. [...] Or, c'est à des hommes livrés à cette faculté si dangereuse que les prédicateurs ont affaire⁵⁷.

Prêcher selon les préceptes de la rhétorique éveille et stimule l'imagination des auditeurs. Loin de les pousser à la méditation des vérités chrétiennes, un sermon qui s'appuie sur les passions pour solliciter l'imagination ne peut que « rejeter dans son tourbillon l'âme la plus profondément rentrée en elle-même⁵⁸ ». Dans ces conditions, Goibaut du Bois ne s'étonne pas de l'inefficacité des sermons sur la réforme des mœurs :

Si on ne voit donc jamais aucun effet de ces pièces d'éloquence qui se débitent dans la chaire, qu'on ne s'en étonne plus puisqu'elles ne parlent qu'à l'imagination, qui n'est capable d'aucune vérité, à moins encore de celles du salut des autres ; et que bien loin qu'on puisse les faire entrer dans l'esprit ni dans le cœur, par cette voie, la moindre interposition de l'imagination suffit pour leur fermer l'entrée de l'un et de l'autre⁵⁹.

Goibaut du Bois oppose l'imagination, faculté sensible qui se nourrit des passions et l'intelligence, faculté raisonnable seule à même de comprendre la vérité du christianisme. Puisque Goibaut du Bois condamne l'éloquence parce qu'elle excite l'imagination sensible et renforce l'emprise des passions sur les hommes, Arnauld s'attache à réhabiliter l'imagination pour défendre la « science de toucher et de persuader⁶⁰ ». Soutenant que l'imagination est une « faculté bonne en soi », il prend le contre-pied de son adversaire :

⁵⁶ Emmanuel Bury rappelle l'importance des métaphores de la lumière et du dévoilement dans la rhétorique augustinienne : « Il suffit de lire les *Confessions* pour retrouver cette constante affirmation d'une lumière comme expérience du message évangélique. Elle s'impose d'elle-même, sans aucun secours humain, car elle est inscrite dans nos cœurs, sur cette table dure et ineffaçable que même le péché n'a pas réussi à voiler tout à fait. Car là est l'autre aspect majeur de l'anthropologie augustinienne : notre rapport à la vérité se comprend sur le mode du dévoilement. *Tout est déjà écrit*, en nous ; l'évidence est une redécouverte de ce que le péché nous a fait oublier. », in *Dire l'évidence, op. cit.*, p. 79.

⁵⁷ Goibaut du Bois, *op. cit.*, p. 102-103.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁰ Furetière, *Dictionnaire*, « Éloquence ».

on a aussi peu de raison de dire que c'est une faculté fort dangereuse, que si on le disait de la vue, de l'ouïe, ou de quelque autre sens extérieur, mais on doit reconnaître que c'est une faculté bonne en soi, qui nous a été donnée de Dieu, aussi bien que les sens extérieurs, par une suite comme nécessaire de l'union de notre esprit avec notre corps ; et que sur tout on ne lui doit attribuer ni erreur, ni vérité ; parce que la vérité et l'erreur ne se trouvent que dans nos jugements, et que l'imagination ne juge de rien⁶¹.

Comme la rhétorique, l'imagination, « considérée comme cause occasionnelle, est bonne ou mauvaise par le bon ou mauvais usage qu'on en fait⁶² », conclut Arnauld. Les erreurs et les égarements ne relèvent que de la seule la raison, faculté du jugement.

La question de la place à accorder à l'imagination et à la raison dans le processus de réception de la Parole divine interroge également les prédicateurs. Elle traverse ainsi l'œuvre de Bossuet. Dans sa conséquente étude consacrée à la rhétorique de Bossuet, Anne Régent-Susini analyse la position ambiguë de ce dernier. Depuis la Chute, l'homme n'est plus maître absolu de ses sens, mais « pour Bossuet, la raison humaine semble encore capable de dominer, dans une certaine mesure au moins, les sens et l'imagination⁶³ ». Bossuet incite ses auditeurs à contrôler leur imagination plutôt qu'à chercher vainement à l'étouffer, car il reconnaît par ailleurs l'impossibilité de sentir la puissance de la Vérité uniquement au moyen de la raison. Anne Régent-Susini explique ainsi :

Loin de n'entrer avec la raison que dans une relation d'opposition, les sens et l'imagination peuvent et doivent donc se mettre au service d'une raison visant d'abord à permettre le « recueillement en soi-même » et la pleine et aimante « attention » aux vérités que tout homme est capable d'entrevoir avec évidence en lui-même⁶⁴.

Goibaut du Bois condamne absolument l'imagination, d'abord parce qu'elle devient, pour les besoins de sa démonstration, la marque visible de la « mauvaise » éloquence qu'il voudrait voir bannie de la chaire. En guise de conclusion il propose alors une solution simple :

pour résoudre toutes ces difficultés, il n'y a qu'à faire la différence de la vraie et de la fausse éloquence, car ce n'est qu'à la fausse qu'on en veut

Surgit alors une nouvelle difficulté et non des moindres, définir la bonne éloquence :

La vraie éloquence est celle qui se trouve nécessairement dans tout homme de bon esprit qui sait bien parler et qui est bien plein et bien pénétré de sa matière. Ceux en qui ces deux choses se rencontrent sont infailliblement éloquents ; et ils le sont comme il le faut être, c'est-à-dire sans penser à

⁶¹ Antoine Arnauld, *op. cit.*, p. 165.

⁶² *Ibid.*, p. 167.

⁶³ Anne Régent-Susini, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, *op. cit.*, p. 149.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 153.

l'être, et par la seule direction de leur disposition intérieure qui les conduit d'elle-même à tout ce qui se peut désirer en fait d'éloquence. Elle les y conduit même si sûrement, et elle leur y fait garder de si justes mesures, que les règles de l'éloquence n'ont été tirées que de ce qu'on a observé dans ceux qui étaient éloquents de cette sorte⁶⁵.

La vraie éloquence est donc l'éloquence des hommes éloquents. En quelques phrases éloquents, Arnauld réfute l'ensemble de la démonstration de Goibaut du Bois :

Vous ne dissimulez pas que votre dessein a été de persuader [aux prédicateurs] de ne plus employer l'éloquence humaine dans leurs prédications ; cependant vous avez si peu expliqué quelle est l'éloquence dont vous ne voudriez pas qu'on se servît dans la chaire, qu'il est bien difficile de le deviner. Car si on s'arrête à la première et à la deuxième partie de votre discours, on sera porté à croire que vous bannissez toute éloquence de la chaire ; ce qui est tout à fait contraire à saint Augustin. Et si on veut corriger cette dureté par la dernière partie, on ne sera guère plus avancé, puisqu'on n'aura pas moins de peine à comprendre distinctement quelle est cette bonne éloquence que vous n'en bannissez pas⁶⁶.

Il est en effet difficile de soutenir contre les orateurs de l'Antiquité, contre les Pères de l'Église, contre les prédicateurs sacrés si célèbres au XVII^e siècle qu'il faut bannir toute éloquence de la chaire. D'ailleurs Goibaut du Bois ne condamne finalement qu'une sorte d'éloquence, la « fausse », qu'il peine à définir clairement ; il lui est tout aussi malaisé de définir la bonne éloquence qui doit nécessairement retentir du haut des chaires pour convertir les auditeurs. L'enjeu du débat autour de l'éloquence dans la prédication n'est donc pas seulement spirituel – interroger les conditions de la transmission de la Parole divine –, il s'inscrit aussi dans une réflexion esthétique qui concerne tous les arts et qui est celle de la formation du goût classique. Le sermon classique s'élabore progressivement dans ce contexte fécond en réflexions critiques et profite pleinement de cette émulation intellectuelle et esthétique.

1.3. L'éloquence classique et l'idéal du sublime

L'éloquence classique se forme progressivement au long du XVII^e siècle, mais à partir de 1650, elle se définit de manière plus affirmée, notamment dans son rapport au sublime et à l'évidence. Les traités d'éloquence foisonnent de descriptions plus ou moins précises de la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 108-109.

⁶⁶ Antoine Arnauld, *op. cit.*, p. 133.

bonne éloquence, l'éloquence « forte, courte, claire et variée⁶⁷ ». Clarté et simplicité de l'expression, justesse des idées, solidité des enchaînements, telles sont les qualités de l'éloquence sacrée qui se déploie dans le cadre formel du sermon. Le prédicateur dont le nom est sans cesse associé à ces critères de qualité oratoire n'est autre que Bossuet⁶⁸. Paul Jacquinet et bien d'autres critiques après lui l'érigent en maître incontesté de l'éloquence sacrée :

Le véritable réformateur de l'éloquence sacrée fut donc, en un sens, celui-là même qui la porta à un degré de beauté et de grandeur inconnu des siècles précédents : ce fut Bossuet. Quand une telle voix parla ; quand on entendit ce théologien, qui, sans transporter l'École dans la chaire, sans appareil compliqué de démonstration, sans nuageuses subtilités, s'élevait d'un plein vol aux plus sublimes hauteurs du dogme chrétien, et y emportait avec lui ses auditeurs étonnés de pénétrer si avant dans ces mystères ; ce moraliste, à l'expérience profonde, aux regards perçants, à qui rien n'échappait des secrets de la nature humaine et de la vie, pour qui le cœur humain, cet obscur abîme, n'avait point d'ombres ; ce dialecticien au langage animé et poétique, cet orateur inspiré et réglé, noble sans faste, familier sans bassesse, riche de tous les tons et de tous les accents, tour à tour grave, doux, austère, insinuant, pathétique, sublime, toujours simple ; talent complet, âme immense, génie multiple, véritablement fait pour servir d'organe à cette religion qui sait parler à tout l'homme, et pour exprimer toutes les tendresses du christianisme, comme toutes ses sévérités et toutes ses grandeurs ; alors une nouvelle lumière se fit dans les esprits : on reconnut à plein la frivolité et l'impuissance des faux talents dont la vogue se soutenait encore, appuyée sur un reste de mode ou de préjugé ; on s'étonna d'avoir pu si longtemps confondre l'éloquence du saint ministère avec ses subtiles démonstrations ou ces déclamations insipides qui en avaient pris la place⁶⁹.

Les éloges de cette nature ont peu à peu forgé la légende de l'aigle de Meaux, prédicateur éloquent et théologien respecté. La figure de Bossuet plane sur la prédication de la seconde moitié du XVII^e siècle, il devient l'étalon d'éloquence des prédicateurs qui lui succèdent. Volker Kapp rappelle que « Bossuet éclipse [...] le prestige [des] prédicateurs de son époque dès le XVIII^e siècle », grâce notamment aux critiques littéraires qui l'exaltent jusqu'à en faire le « paradigme de l'orateur français⁷⁰ ». On pourrait reprendre le conseil de Goibaut du Bois et dire que pour prêcher avec éloquence dans la seconde moitié du XVII^e siècle, il faut

⁶⁷ Gilles du Port, *op. cit.*, qualifie ainsi les différentes parties du sermon : la division doit être « claire, juste et solide », p. 113, « juste, claire et courte », p. 128 ; la confirmation doit être « forte, courte, claire et variée », p. 138.

⁶⁸ Christine Noille-Clauzade, « À la recherche du texte écrit : enquête rhétorique dans les sermons de Bossuet », in *Lectures de Bossuet : Le Carême du Louvre*, dir. G. Peureux, 2002, p. 89-109, évoque quant à elle « le mythe, celui d'un style, d'une éloquence sublime, d'un art lyrique de la période » qui s'immisce « entre nous et le texte », p. 89.

⁶⁹ Paul Jacquinet, *op. cit.*, p. 364-365.

⁷⁰ Volker Kapp, « Bossuet comme paradigme de l'orateur français », in *Bossuet. Le Verbe et l'Histoire (1704-2004), Actes du colloque international de Paris et Meaux pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet*, éd. G. Ferreyrolles, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 271-283, p. 273.

prêcher comme Bossuet⁷¹. Et pour cause, Bossuet « applique [...] à l'éloquence sacrée le principe paulinien : le discours chrétien tire sa force de la faiblesse même des moyens qu'il met en œuvre », rappelle Jean-Pierre Landry, qui précise :

le dépouillement volontaire de l'éloquence se conforme à l'humilité du Christ : c'est la seule façon de parler qui soit en accord avec l'esprit des Évangiles, avec l'annonce d'une religion qui méprise les vanités du monde⁷².

Le dépouillement de l'éloquence sacrée donne tout son éclat à la simplicité de la Parole qui n'a pas besoin des artifices rhétoriques pour toucher les cœurs et subjuguier les esprits. La transmission de la Parole impose en effet la clarté de l'expression⁷³, et c'est par cette forme d'ascèse rhétorique que Bossuet touche au sublime⁷⁴.

Les auteurs de traités de rhétorique et d'arts de prêcher n'ont de cesse de décrire les qualités du style sublime qui est d'abord « ce qui forme l'excellence et la souveraine perfection du discours⁷⁵ ». La première qualité d'un discours est qu'il paraisse naturel ; l'art de l'éloquence doit avant tout dissimuler les artifices rhétoriques. Malgré le long travail de méditation que demande l'écriture d'un sermon, puis la codification extrêmement précise de sa composition, le discours doit créer l'illusion du naturel et de la spontanéité. L'auditeur doit croire « que les paroles, les expressions [du prédicateur] naissent dans sa bouche au moment qu'il les prononce ». Il doit avoir l'impression que ses mouvements pathétiques – le pathétique étant l'une des sources du sublime – sont la manifestation d'une émotion involontaire et qu'ils naissent dans son cœur « au moment qu'il les produit au-dehors⁷⁶ ». Le père Gisbert souligne l'importance de cette illusion pour l'auditeur qui doit absolument être convaincu de la « bonne foi » de l'orateur pour se laisser persuader par son discours :

⁷¹ Dans sa critique de l'art rhétorique, Cicéron exprime la même idée : « Donc valeur réelle des préceptes, valeur toutefois limitée, à mon sens ; et ce n'est pas pour les avoir suivis que les grands orateurs ont été grands. Mais ce que faisaient d'instinct les hommes éloquents, d'autres après eux l'ont observé, étudié avec soin. Ainsi ce n'est pas l'éloquence qui est née de la rhétorique, c'est la rhétorique qui est née de l'éloquence. », in *op. cit.*, Livre I, XXXII-146.

⁷² Jean-Pierre Landry, « Parole de Dieu et paroles des hommes : limites et légitimité de la prédication selon Bossuet », in *Bossuet. Sermons. Anthologie critique*, Paris, Klincksieck, 2002, p. 137-150, p. 139.

⁷³ Alain Faudemay, « Le clair et l'obscur à l'âge classique », in *La Clarté à l'âge classique*, éd. E. Bury et C. Meiner, Paris, Garnier Classiques, 2013, p. 139-152, rappelle les rapports étroits que le concept de clarté et les questions religieuses entretiennent au XVII^e siècle. La clarté fait l'objet de nombreuses controverses, chaque courant religieux la revendiquant pour mieux taxer leurs adversaires d'obscurité, p. 154 et suivantes.

⁷⁴ Gilles Declercq, « Aux confins de la rhétorique : sublime et ineffable dans le classicisme français », in *Dire l'évidence, op. cit.*, p. 403-434, rappelle : « En effet, la première source du sublime longinien réside non dans les mots, mais dans les pensées », p. 403

⁷⁵ Nicolas Boileau, *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours, Traduit du grec de Longin*, in *Œuvres complètes*, Introduction par A. Adam, éd. F. Escal, Bruges, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, p. 341.

⁷⁶ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 265.

C'est une maxime fondamentale dans le métier de l'éloquence que la perfection de l'art est de le cacher ; que tout l'art même est anéanti dès qu'il paraît ; qu'un discours cesse d'être éloquent dès que l'art y domine et s'y fait sentir ; et que dès lors ce n'est plus un discours propre à persuader parce que l'art qui saute aux yeux de l'auditeur lui inspire de la défiance, et détruit en lui insensiblement l'opinion qu'il avait conçue de la bonne foi de l'orateur. Il croit, du moins il soupçonne que ce que l'orateur lui dit, ne sont pas les véritables sentiments de son cœur ; qu'il y a de la dissimulation et de l'artifice ; que l'orateur lui tend des pièges ; qu'il a quelque intérêt à le surprendre, et à lui déguiser la vérité⁷⁷.

L'exigence de naturel au summum de l'art ; en toile de fond de ce paradoxe se dessinent la querelle de l'éloquence sacrée et la suspicion qui pèse sur la rhétorique. Malgré les règles précises et les contraintes strictes qu'ils enseignent, les théoriciens soulignent tous les limites de l'art rhétorique :

Mais il faut avouer que l'art seul ne donne pas cette souveraine perfection qui consiste à faire et à dire toujours ce qui sied bien, et à le dire, et à le faire comme il convient. La nature y a beaucoup de part, pour ne pas dire la meilleure. Ce n'est pas une conséquence qu'une chose vous sied bien, parce qu'elle est bienséante à un autre ; ce que vous ferez, selon les règles de l'art, vous siéra quelquefois très mal, tandis que ce qu'un autre fera contre les règles, lui siéra parfaitement. C'est ici, le je ne sais quoi, cette raison secrète et ineffable, qui fait que tout plaît dans les uns, jusqu'aux défauts, et que dans les autres, les vertus mêmes n'ont point de grâce⁷⁸.

L'art ne supplée pas au « je ne sais quoi » qui différencie un très bon prédicateur d'un prédicateur excellent ; qui fait qu'un Bourdaloue convainc et persuade l'auditeur par une démonstration solide et efficace, quand un Bossuet « ravit, [...] transporte, et produit en nous une certaine admiration mêlée d'étonnement et de surprise⁷⁹ » qui est le propre du sublime⁸⁰. Les spécialistes de ses œuvres oratoires insistent unanimement sur le naturel que Bossuet sait conserver dans ses discours les plus élaborés. Jean-François de la Harpe remarque ainsi :

Dans Bossuet, pas la moindre apparence d'efforts, ni d'appâts, rien qui ne vous fasse songer à l'auteur ; il vous échappe entièrement et ne vous attache qu'à ce qu'il dit⁸¹.

Anne Régent-Susini met au jour la signification et les enjeux du « naturel » dans la rhétorique de Bossuet, en rappelant que « pour Bossuet, le *naturel* entendu comme *non artificiel*, et le

⁷⁷ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 275.

⁷⁹ Nicolas Boileau, *op. cit.*, p. 341.

⁸⁰ Gilles Declercq analyse le rapport étroit de l'ineffable, ce « je ne sais quoi », et du sublime. Leur association mène selon lui « aux confins de la rhétorique classique » parce que « de manière singulière, la définition du sublime longinien engage, précisément dans son rapport à l'ineffable, et peut-être à l'insu de ses promoteurs, une altération radicale de la rhétorique », in *Dire l'évidence, op. cit.*, p. 409-410.

⁸¹ Jean-François de la Harpe, *op. cit.*, t. VII, p. 131.

naturel entendu comme *conforme à la tradition donc à la vérité* ne font qu'un. » Le « naturel » de Bossuet s'inscrit dans l'héritage de l'éloquence des Pères de l'Église, ces garants de la tradition et ces initiateurs de la prédication chrétienne. C'est ce « naturel » en lien direct avec la « vérité nue⁸² », tant sur le fond que sur la forme, qui rend possible la saillie sublime⁸³.

Le style sublime est le plus propre et le plus efficace pour servir le but ultime de la prédication, à savoir la conversion profonde, sincère et définitive du chrétien. La force du sublime tient à son action irrésistible qui transporte les auditeurs sans même qu'ils ne songent à s'y opposer. L'auteur du *Traité du sublime* décrit très bien cette puissance particulière du sublime sur les cœurs et les esprits :

Nous pouvons dire à l'égard de la persuasion, que pour l'ordinaire, elle n'a sur nous qu'autant de puissance que nous voulons. Il n'en est pas ainsi du sublime : il donne au discours une certaine vigueur noble, une force invincible qui enlève l'âme de quiconque nous écoute. [...] Quand le sublime vient à paraître où il faut, il renverse tout comme un foudre, et présente d'abord toutes les forces de l'orateur ramassées ensemble⁸⁴.

La seconde caractéristique du style sublime, qui peut expliquer ce phénomène d'adhésion irrépressible des cœurs et des esprits, est sa dimension universelle. Une parole, une image ou un geste sublime touchent directement l'homme en ce qu'il a de plus humain, faisant fi des particularités de chacun. Et parce qu'il est senti immédiatement par tous, il inscrit durablement les idées et les expressions qu'il véhicule chez l'auditeur. Il révèle dans toute sa clarté une idée longtemps pressentie, mais jamais formulée. Le sublime est ainsi le *style de la révélation*, c'est là sa « marque infaillible » selon l'auteur du *Traité du sublime* :

La marque infaillible du sublime, c'est quand nous sentons qu'un discours nous laisse beaucoup à penser, fait d'abord un effet sur nous auquel il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de résister, et qu'ensuite le souvenir nous en dure, et ne s'efface qu'avec peine. En un mot, figurez-vous qu'une chose est véritablement sublime, quand vous voyez qu'elle plaît universellement et dans toutes ses parties. Car lorsqu'en un grand nombre de personnes différentes de profession et d'âge, qui n'ont aucun rapport ni d'humeurs ni d'inclinations, tout le monde vient à être frappé également de quelque endroit d'un discours ; ce jugement et cette approbation uniforme de

⁸² Anne Régent-Susini, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, op. cit., p. 107.

⁸³ Sophie Hache, *La langue du ciel. Le sublime en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2000, remarque à ce propos dans les ouvrages classiques d'éloquence, une insistance sur « l'incapacité du prédicateur à échapper au sublime » qui repose « sur un système analogique : l'orateur se voit emporté par le Verbe divin, peut-être en dépit de lui-même », p. 160. Ainsi, toutes les marques d'expression des passions violentes qui se saisissent de l'orateur et du public sont des preuves de la présence du sublime, ce sont les effets du sublime divin sur les cœurs.

⁸⁴ Nicolas Boileau, op. cit., p. 341-342.

tant d'esprits discordants d'ailleurs, est une preuve certaine et indubitable qu'il y a là du Merveilleux et du Grand⁸⁵.

Le style sublime est ainsi tout à fait propre à annoncer les vérités chrétiennes et, pour les auteurs classiques, les meilleurs exemples du style sublime se trouvent bien entendu dans les Écritures Saintes. D'ailleurs, selon Christine Noille-Clauzade, « Boileau n'a retenu du *Traité du sublime* que le présupposé philosophique d'une grandeur morale pour caractériser la valeur d'une œuvre ». Une parole est sublime par la « profondeur » et la « gravité du sens » qu'elle transmet. Le style sublime est donc le seul qui sied à l'éloquence de la chaire, selon le père Gisbert :

disons donc, et n'hésitons pas à le dire, que le style sublime est le seul bienséant à l'orateur chrétien. Pourquoi ? parce que c'est le seul qui convienne, et à la majesté du caractère qu'il a à soutenir, et à l'importance des matières qu'il a à traiter, et à l'excellence de la fin qu'il doit se proposer⁸⁶.

Cette déclaration du père Gisbert va dans le sens de l'analyse de Christine Noille-Clauzade qui identifie un glissement de la rhétorique à l'herméneutique dans les théories de l'éloquence à partir de 1670. Ce glissement est selon elle particulièrement visible dans la *Préface* que Boileau écrit pour sa traduction du *Traité du sublime* et qui est marquée par « la dénégation de la rhétorique et son dépassement dans une philosophie morale de l'expression⁸⁷. » En effet, il semble peu probable que le père Gisbert se réfère à la définition strictement rhétorique du style sublime lorsqu'il impose son usage exclusif dans la chaire.

Car tous les rhéteurs l'affirment : un prédicateur ne peut espérer prononcer tout un sermon en style sublime. Le sublime est nécessairement rare et exceptionnel. Il ne doit qu'émailler un discours pour mettre en valeur les passages les plus importants. Au prédicateur d'« avoir soin dans tous ses sermons de choisir toujours un ou plusieurs points, qu'il puisse traiter dans ce genre d'éloquence⁸⁸ », explique Louis de Grenade. Et cependant, à trop rechercher le sublime, le prédicateur risque de tomber dans « l'enflure », l'excès de grand ou dans « une fureur *hors de saison*⁸⁹ », s'il amplifie exagérément les mouvements pathétiques. L'exceptionnelle facilité de Bossuet à manier le style sublime vient justement de ce qu'il ne le recherche pas, selon le cardinal Maury :

⁸⁵ *Ibid.*, p. 348-349.

⁸⁶ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 278.

⁸⁷ Christine Noille-Clauzade, *L'Éloquence du sage. Platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 232.

⁸⁸ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre V, p. 310.

⁸⁹ Nicolas Boileau, *op. cit.*, p. 344.

Jamais ce grand homme ne cherche le sublime : il le trouve dans je ne sais quel admirable abandon qui le caractérise ; et l'on croit, quand on l'entend, converser avec soi-même sur un sujet qu'on a profondément médité. Son expression, presque toujours métaphorique, bien que souvent elle soit simple jusqu'à la familiarité, réveille fortement l'attention : c'est un levier dont se sert l'orateur pour ébranler et pour abattre tout ce qui lui résiste⁹⁰.

L'opinion du cardinal Maury conforte la légende du grand Bossuet qui serait doté d'une éloquence naturellement sublime. Il est possible de nuancer cette affirmation en rappelant que c'est surtout dans ses *Oraisons funèbres*, œuvres de la maturité, que Bossuet parvient au sublime. Ses sermons, même les plus réussis, portent moins la trace de l'éloquence sublime qu'il a développée vers la fin de sa carrière d'orateur. Et pour cause, l'oraison funèbre par son sujet, son occasion et son public, est propice aux envolées sublimes, quand le sermon, plus didactique et plus moralisateur, doit varier les différents styles pour ne pas lasser ses auditeurs. C'est d'ailleurs, à l'occasion de l'oraison funèbre de Louis XIV, que l'éloquence de Massillon est qualifiée de sublime par Jean-François de la Harpe, qui ne lui attribue que rarement cette qualité :

Représentons-nous Massillon dans la chaire, prêt à faire l'oraison funèbre de Louis XIV, jetant d'abord les yeux autour de lui, les fixant quelque temps sur cette pompe lugubre et imposante qui suit les rois jusque dans ces asiles de mort où il n'y a que des cercueils et des cendres, les baissant ensuite un moment avec l'air de la méditation, puis les relevant vers le ciel, et prononçant ces mots d'une voix ferme et grave : Dieu seul est grand, mes frères ! Quel exorde renfermé dans une seule parole accompagnée de cette action ! comme elle devient sublime par le spectacle qui entoure l'orateur ! comme ce seul mot anéantit tout ce qui n'est pas Dieu⁹¹ !

Dans le sermon, quelques parties seulement sont propices au style sublime, les autres demandent l'emploi du style moyen. C'est d'ailleurs le style moyen, qui « vise un idéal de diversité à l'intérieur d'un cadre unificateur⁹² », qui permet la sortie sublime. Louis de Grenade rappelle en ce sens les conseils de saint Augustin :

Il est clair par ces paroles de S. Augustin, que ces trois styles ou genres d'éloquence, *le simple, le médiocre, et le sublime*, se rapportent aux trois parties, ou fonctions de l'orateur, *enseigner, plaire, et toucher*. Mais comme il n'y a rien de petit dans les choses dont un orateur chrétien ou un prédicateur doit parler, il est bon d'apprendre ici du même S. Augustin qu'il ne doit pas néanmoins toujours dire les choses, même les plus grandes d'un style sublime, mais d'un style simple quand il enseigne, d'un style médiocre quand il loue ou qu'il blâme, et que quand il s'agit de faire pratiquer quelque action de vertu à des personnes qui en ont de l'éloignement, c'est alors qu'il

⁹⁰ Jean-Sifrein Maury, *Sermons choisis de Bossuet*, op. cit., p. 11.

⁹¹ Jean-François de la Harpe, op. cit., t. VII, p. 191.

⁹² Volker Kapp, « La clarté et le style moyen dans la rhétorique des XVII^e et XVIII^e siècles en France et en Italie », in *La Clarté à l'âge classique*, Paris, Garnier classiques, 2013, p. 79-95, p. 81.

faut employer un style grand et sublime, et des paroles fortes et propres à les enlever⁹³.

En conséquence de quoi, certains sujets théologiques se prêtent parfaitement au style sublime :

On rapporte donc à ce style ou genre sublime d'éloquence tout ce qui se dit de la redoutable sévérité du dernier jugement, de la grandeur et de l'éternité des peines que les méchants souffrent dans l'enfer, et de l'énormité du péché mortel, laquelle étant bien amplifiée, nous donne lieu de nous élever par de fortes et véhémentes invectives contre ceux qui s'abandonnent à ces sortes de péchés sans aucun remords de conscience. Nous nous élevons de même par des mouvements d'indignation contre ceux qui, pour des sujets très légers, comme pour un petit gain, ou un petit intérêt, et souvent même sans aucun sujet, ne craignent point d'offenser la divine majesté, ni de perdre sa grâce et son amitié. [...] C'est encore de cette sorte que nous exagérons l'effroyable péril de ces gens qui aussitôt après leur confession retombent dans les mêmes péchés dont ils s'étaient accusés, et se font ainsi toute leur vie un jeu de la confession ; et de tant d'autres qui remettent de jour en jour leur conversion ; et bien plus particulièrement encore de ceux qui remettent à la fin de leur vie à faire pénitence ; comme aussi de ceux qui sont accoutumés au péché par une longue habitude d'en commettre, et dont la conversion est si difficile⁹⁴.

La dénonciation des nombreux scandales du monde convient donc parfaitement au genre d'éloquence sublime, d'autant plus lorsque le prédicateur rappelle la conséquence inéluctable du scandale : la damnation éternelle. Le prédicateur laisse alors libre cours à ses « mouvements d'indignation » et emploie toutes les figures qui contribuent au sublime : les amplifications, les apostrophes, les interrogations, les métaphores, les comparaisons, les hyperboles. Mais, la gloire légendaire qui entoure Bossuet, intronisé maître du sublime, nous apprend encore que tout prédicateur n'est pas digne d'accéder à ce style d'éloquence. Toute la personne du prédicateur entre en jeu dans cette performance oratoire, ses mœurs, ses vertus, ses qualités, mais aussi sa prestance, son attitude, ses gestes, tout concourt à créer l'instant où l'éloquence atteint le sublime.

⁹³ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre V, p. 276-277.

⁹⁴ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre V, p. 311.

1.4. Bossuet, Bourdaloue, Massillon : trois modèles d'orateurs sacrés

La chaire est un « théâtre auguste » dans lequel le prédicateur doit tenir un rôle exigeant, à la hauteur de sa dignité et de sa réputation. Bossuet, Bourdaloue et Massillon y ont tous trois excellé et sont régulièrement donnés en exemple à leurs contemporains. Pour Jean-François de la Harpe, le modèle de l'orateur est Bossuet :

La tribune sainte est pour l'éloquence un théâtre auguste, d'où elle peut de toute manière dominer sur les hommes ; mais il faut que l'orateur sache y tenir sa place. S'il vous laisse trop vous souvenir que ce n'est qu'un homme qui parle ; si Dieu n'est pas toujours à côté de lui, on ne verra plus qu'un rhéteur mondain, qui adresse à des cendres les derniers mensonges de la flatterie. Au contraire, s'il est capable d'avoir toujours l'œil vers les cieux, même en louant les héros de la terre ; si en célébrant ce qui passe, il porte toujours sa pensée et la nôtre vers ce qui ne passe point ; s'il ne perd jamais de vue ce mélange heureux, qui est à la fois le comble de l'art et de la force, alors ce sera en effet l'orateur de l'Évangile, le juge des puissances, l'interprète des révélations divines ; en un mot, ce sera Bossuet⁹⁵.

Ce qui fait la supériorité de Bossuet sur ces prédécesseurs et signe sa particularité, c'est la langue originale qu'il a forgée pour exprimer fidèlement sa pensée. Jean-François de la Harpe s'émerveille ainsi de la facilité avec laquelle Bossuet s'approprie la langue pour la faire sienne :

Que cet homme est un puissant orateur ! En vérité, il ne se sert point de la langue des autres hommes ; il fait la sienne, il la fait telle qu'il la lui faut pour la manière de penser et de sentir qui est à lui : expressions, tournures, mouvements, constructions, harmonie, tout lui appartient⁹⁶.

Le cardinal Maury partage également cette admiration, peignant Bossuet sous les traits d'

un orateur qui se crée une langue aussi neuve et aussi originale que ses idées, qui donne à ses expressions un tel caractère d'énergie, qu'on croit l'entendre quand on le lit, et à son style une telle majesté d'élocution, que l'idiome dont il se sert semble se transformer et s'agrandir sous sa plume⁹⁷

D'après l'abbé Ledieu, secrétaire de Bossuet, le talent particulier de ce dernier tenait à ce qu'il « n'a jamais prêché à la cour de sermons étudiés et préparés⁹⁸ », seule « la considération actuelle des personnes, du lieu et du temps le déterminait sur le choix du sujet⁹⁹ ». Se laissant emporter par son instinct d'orateur, « il prêchait donc de génie, et sa vivacité et son abondance lui donnaient une facilité inconnue aux autres. » Si l'on en croit le témoignage de

⁹⁵ Jean-François de la Harpe, *op. cit.*, t. VII, p. 129-130.

⁹⁶ *Ibid.*, t. VII, p. 131-132.

⁹⁷ Jean-Sifrein Maury, *Essai sur l'éloquence*, *op. cit.*, p. 50.

⁹⁸ L'abbé Ledieu, *Mémoires et journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, Paris, Didier et Cie, 1856, p. 100.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 101.

l'abbé Ledieu, Bossuet prêchait d'inspiration, à la manière des Pères de l'Église et se laissait emporter par la spontanéité de son action oratoire¹⁰⁰. Le cardinal Maury, pour qui « Bossuet a été en Europe, le véritable créateur et le plus parfait modèle de l'éloquence de la chaire », voit en lui un digne héritier de Démosthène et de Cicéron

Au seul nom de Démosthène, mon admiration me rappelle celui de ses émules avec lequel il a le plus de ressemblance, l'homme le plus éloquent de notre nation. Que l'on se représente donc un de ces orateurs que Cicéron appelle *véhéments, et en quelque sorte tragiques*, qui doués par la nature de la souveraineté de la parole et emportés par une éloquence toujours armée de traits brûlants comme la foudre, s'élèvent au-dessus des règles et des modèles, et portent l'art à toute la hauteur de leurs propres conceptions ; un orateur qui par ses élans monte jusques aux cieux, d'où il descend avec ses vastes pensées agrandies encore par la religion, pour s'asseoir sur les bords d'un tombeau, et abattre l'orgueil des princes et des rois devant le Dieu qui, après les avoir distingués sur la terre, durant le rapide instant de la vie, les rend tous à leur néant et les confond à jamais dans la poussière de notre commune origine ; un orateur qui a montré dans tous les genres qu'il invente ou qu'il féconde, le premier et le plus beau génie qui ait jamais illustré les lettres, et qu'on peut placer, avec une juste confiance, à la tête de tous les écrivains anciens ou modernes qui ont fait le plus d'honneur à l'esprit humain ; [...] un apôtre qui instruit l'univers, en pleurant et en célébrant les plus illustres de ses contemporains, qu'il rend eux-mêmes du fond de leur cercueil les premiers instituteurs et les plus imposants moralistes de tous les siècles ; qui répand la consternation autour de lui, en rendant, pour ainsi dire, présents les malheurs qu'il raconte, et qui, en déplorant la mort d'un seul homme, montre à découvert le néant de la nature humaine ; enfin, un orateur dont les discours inspirés ou animés par la verve la plus ardente, la plus originale, la plus véhémence et la plus sublime sont des ouvrages classiques qu'il faut étudier sans cesse, comme dans les arts on va former son goût et mûrir son talent à Rome, en méditant les chefs-d'œuvre de Raphaël et de Michel-Ange. Voilà le Démosthène français ! voilà Bossuet¹⁰¹ !

Les nombreux portraits dithyrambiques, qui égrènent une qualité après l'autre avec toujours plus d'emphase, ont progressivement construit la légende de Bossuet et l'ont inscrit définitivement dans le patrimoine littéraire. On ne peut plus aujourd'hui parler d'éloquence sacrée sans évoquer Bossuet. François de la Harpe le place lui aussi loin au-dessus des autres orateurs qu'il survole de sa majesté sublime :

Suivez de l'œil l'aigle au plus haut des airs, traversant toute l'étendue de l'horizon ; il vole, et ses ailes semblent immobiles : on croirait que les airs le

¹⁰⁰ Cinthia Meli, dans son étude *Le Livre et la chaire. Les pratiques d'écriture et de publication de Bossuet*, Paris, Honoré Champion, 2014, remet en cause la véracité de cette légende : « Cette synthèse réussie de la profession et de l'inspiration dans la figure cohérente du prédicateur n'aura pourtant qu'un temps : la découverte des manuscrits autographes de Bossuet, au XVIII^e siècle, qui, contrairement à la description donnée par Ledieu, contiennent pour nombre d'entre eux des sermons entièrement rédigés, obligera les critiques et les historiens de la littérature à penser dans d'autres termes son identité non plus de prédicateur, mais d'auteur, entre écrivain attaché au travail du style et poète en proie à l'inspiration », p. 131.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 49-51.

portent ; c'est l'emblème de l'orateur et du poète dans le genre sublime : c'est celui de Bossuet¹⁰².

Le père Bourdaloue n'a pas la même originalité que Bossuet ni ne possède le même raffinement que Massillon. Il n'a pas comme Bossuet « les foudres à son commandement et la main pleine d'éclairs », ni comme Massillon « l'urne de parfums qui s'épanche ». Jean-François de la Harpe lui décerne des qualités bien plus pragmatiques : « Bourdaloue, c'est l'orateur qu'il faut être quand on veut prêcher trente-quatre ans de suite et être utile¹⁰³ ». Eugène Griselle partage ce point de vue :

Bourdaloue paraît bien avoir dû son rapide et constant succès à la façon dont il est entré dans le courant des habitudes reçues et a répondu aux aspirations et aux goûts de l'auditoire de Paris, tels que l'avaient formé ses prédécesseurs¹⁰⁴.

La prédication de Bourdaloue satisfait tellement le goût et les aspirations de son auditoire, que Mme de Sévigné se plaint à plusieurs reprises de la foule qui vient l'écouter. Ainsi, elle ne peut pas assister au sermon *Sur la Passion*, qu'elle avait déjà entendu l'année précédente avec son gendre, M. de Grignan :

J'avais grande envie de me jeter dans le Bourdaloue, mais l'impossibilité m'en a ôté le goût ; les laquais y étaient dès mercredi, et la presse était à mourir. Je savais qu'il devait redire celle que M. de Grignan et moi entendîmes l'année passée aux Jésuites, et c'était pour cela que j'en avais envie. Elle était parfaitement belle, et je ne m'en souviens que comme d'un songe¹⁰⁵ !

Pendant plus de trois décennies, Bourdaloue règne en maître incontesté de la chaire grâce à des qualités indéniables : la clarté et la force de son raisonnement. Voltaire lui adresse cet éloge resté célèbre : « L'éloquence de la chaire avait été presque barbare jusqu'au P. Bourdaloue ; il fut un des premiers qui firent parler la raison¹⁰⁶. » Sainte-Beuve l'imagine sous les traits d'un général romain dont les armes seraient la logique et la rhétorique, et le champ de bataille la chaire chrétienne :

Bourdaloue a donc, comme on dit, l'*imperatoria virtus*, cette qualité souveraine de général qui fait que tout marche en ordre et à son rang ; que rien ne s'ébranle sans le mot du chef. C'est en effet l'impression que donne la savante disposition de son discours, cette forme de dialectique morale et de démonstration ferme qui s'avance d'abord sur deux ou trois lignes de

¹⁰² Jean-François de La Harpe, *op. cit.*, t. VII, p. 131.

¹⁰³ Jean-François de la Harpe, *op. cit.*, t. XIV, p. 273.

¹⁰⁴ Eugène Griselle, *Le Ton de la prédication avant Bourdaloue*, Genève, Slatkine Reprints, 1971, p. 4.

¹⁰⁵ Madame de Sévigné, *Correspondance*, éd. R. Duchêne, Tours, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, 2 vol., t. I, p. 202 (149. Lettre du 27 mars 1671 à Mme de Grignan).

¹⁰⁶ Voltaire, « Éloquence », in *Les Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, t. XLI, p. 65.

front, et qui aime encore à se subdiviser dans le détail par groupes de trois ou quatre arguments. Bourdaloue excelle à livrer de ces batailles rangées à la conscience de ses auditeurs¹⁰⁷.

Déjà en son temps, le président Lamoignon soulignait la rigueur et l'efficacité des démonstrations de Bourdaloue, qui entraînaient la conviction des auditeurs malgré eux :

Uniquement pénétré de l'esprit de l'Évangile et de la substance des livres saints, il traite solidement un sujet, le dispose avec vigueur. Il est concluant dans ses raisonnements, sûr dans sa marche, clair et instructif dans ses résultats. Mais il a peu de ce qu'on peut appeler les grandes parties de l'orateur, qui sont les mouvements, l'élocution, le sentiment. C'est un excellent théologien, un savant catéchique plutôt qu'un savant prédicateur. En portant toujours avec lui la conviction, il laisse trop désirer cette onction précieuse qui rend la conviction efficace¹⁰⁸.

Une célèbre anecdote rapportée par Mme de Sévigné est un éloge de la rigueur argumentative de Bourdaloue :

Le maréchal de Gramont était l'autre jour si transporté de la beauté d'un sermon du Bourdaloue, qu'il s'écria tout haut, en un endroit qui le toucha : « Mordieu, il a raison ! » Madame s'éclata de rire, et le sermon en fut tellement interrompu qu'on ne savait ce qui en arriverait¹⁰⁹.

Bourdaloue n'a ni la superbe de Bossuet ni l'onction de Massillon, mais son style oratoire plus simple est capable de toucher tous les publics. Toutefois, si l'on en croit Sainte-Beuve, la simplicité de Bourdaloue laissait parfois certains de ses auditeurs insatisfaits. Ainsi, il rapporte que Mme de Montespan affirmait « que le père Bourdaloue prêchait assez bien pour la déguster de ceux qui prêchaient, mais non pas assez bien pour remplir l'idée qu'elle avait d'un prédicateur¹¹⁰ ». Cependant, nulle dépréciation lorsque son éloquence est qualifiée de simple, Bourdaloue choisit la simplicité du beau, du noble et de l'évidence, les qualités du message évangélique. D'ailleurs, Mme de Sévigné ne partage pas l'avis de Mme de Montespan et s'extasie à l'éloquence énergique de Bourdaloue :

Nous entendîmes, après dîner, le sermon du Bourdaloue, qui frappe toujours comme un sourd, disant des vérités à bride abattue, parlant contre l'adultère à tort et à travers. Sauve qui peut ; il va toujours son chemin¹¹¹.

De même, le père Martineau se souvient de la « beauté majestueuse » que son confrère donnait à ses prêches :

¹⁰⁷ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 275-276.

¹⁰⁸ Jean-François de La Harpe, *op. cit.*, t. VII, p. 119-120.

¹⁰⁹ Madame de Sévigné, *op. cit.*, t. I, p. 479 (261. Lettre du 13 avril 1672 à Mme de Grignan).

¹¹⁰ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 273.

¹¹¹ Madame de Sévigné, *op. cit.*, t. II, p. 887 (749. Lettre du 29 mars 1680 à Mme de Grignan).

En effet, sans faire son capital de la politesse, qui ne lui manquait assurément pas, il donnait à ses discours une beauté majestueuse, une douceur forte et pénétrante, un tour noble et insinuant, une grandeur naturelle et à la portée de tout le monde. Ainsi, également goûté des Grands et du peuple, des savants et des simples ; il se rendait maître du cœur et de l'esprit de ses auditeurs pour les soumettre à la vérité qu'il leur annonçait¹¹².

Cette simplicité de l'expression ne va pas sans la clarté de la langue, le choix du mot juste, quitte à employer quelquefois une tournure inusitée lorsqu'elle semble la plus appropriée. Les mondains pardonnent difficilement à un prédicateur ses maladresses qui se transforment aussitôt en plaisanteries et en bons mots que l'on se raconte dans les Salons. Il semble à ce propos que Bourdaloue n'ait pas échappé aux critiques de ses contemporains, ce que confirme la démarche du père Bretonneau qui se sent obligé de défendre son confrère contre certains reproches :

Son expression répond parfaitement à ses pensées : elle est noble et naturelle tout ensemble. Il parle bien, et ne fait point voir qu'il veut bien parler. Quand il s'élève, ce n'est point avec emphase ; c'est, pour user d'un terme consacré par le Saint-Esprit, avec une certaine magnificence, où, sans qu'il n'y ait rien d'outré, tout est majestueux et grand. Et quand il se communique, c'est toujours avec la même dignité ; et, dans les plus petits détails, il n'a rien de petit ni de rampant. On trouvera peut-être quelques expressions moins usitées et un peu hardies ; mais l'image qu'elles font à l'esprit les justifie assez ; et il faut dire alors que, si ce n'est pas communément ainsi qu'on s'exprime, c'est ainsi qu'il a dû et qu'on devrait, ce semble, s'exprimer¹¹³.

On retrouve cette même réserve concernant la parfaite pureté de la langue de Bourdaloue dans la lettre du président Lamoignon :

Quoiqu'il ne recherchât pas toujours dans ses discours l'exactitude des expressions, il ne lui en échappait aucune qu'on pût trouver basse, et peu digne du sujet qu'il traitait¹¹⁴.

Malgré cette légère insuffisance qui a pu parfois heurter le goût de ses auditeurs mondains, Bourdaloue est réputé pour la sagacité de ses sermons toujours utiles aux auditeurs et pour son immense science qu'il sait mettre à la portée de tous. Le président Lamoignon présente quelques-unes des innovations qu'il a introduites avec succès dans l'éloquence de la chaire :

Il bannit de la chaire ces pensées frivoles, plus propres pour des discours académiques que pour instruire les peuples ; il en retrancha aussi ces longues dissertations de théologie, qui ennuièrent les auditeurs, et qui ne servent qu'à remplir le vide des sermons ; il établit les vérités de la religion solidement ; et jamais personne n'a su comme lui tirer de ces vérités des conséquences

¹¹² Lettre du P. Martineau de la Compagnie de Jésus (14 mai 1704), in Bourdaloue, *Œuvres complètes, op. cit.*, (éd. Saint-Dizier), t. I, p. XX.

¹¹³ Préface du P. Bretonneau, in *ibid.*, t. I, p. XXVII.

¹¹⁴ Lettre de M. C.-F. Lamoignon, in *ibid.*, t. I, p. XX.

utiles aux auditeurs, et si naturelles que chacun de ceux qui l'entendaient pouvait s'appliquer ce qu'il disait¹¹⁵.

Sans souffrir du voisinage proche de ces maîtres glorieux dont les noms étaient encore si présents à la mémoire des Grands et des mondains parisiens, Massillon impose rapidement un style nouveau et original. Se démarquant tout autant de Bossuet que de Bourdaloue, il déploie un style ample, riche et chatoyant. Les spécialistes de l'éloquence lui reconnaissent unanimement les dons de la variété, de l'amplification et de la nuance qu'il met au service de la peinture des passions humaines. Dans les éloges adressés à Massillon par ses admirateurs, on peut reconnaître les qualités que Cicéron attribue aux meilleurs orateurs :

Quel est donc l'homme qui fait frissonner une assemblée ? qui, lorsqu'il parle, retient sur lui tous les regards interdits ? qui arrache des cris d'admiration ? qui semble presque un dieu parmi les mortels ? Celui dont le style a de la variété, de la netteté, de l'ampleur, qui sait mettre en lumière des pensées et les mots, et qui, s'exprimant en prose, crée comme une sorte de rythme et de cadence poétique ; bref ce que j'entends par brillant¹¹⁶

Si Bourdaloue est le dialecticien de la chaire, Massillon en est le poète qui charme ses auditeurs, selon Jean-François de la Harpe :

C'est dans les sermons que Massillon est au-dessus de tout ce qui l'a précédé et de tout ce qui l'a suivi, par le nombre, la variété et l'excellence de ses productions. Un charme d'élocution continu, une harmonie enchanteresse, un choix de mots qui vont tous au cœur ou qui parlent à l'imagination ; un assemblage de force et de douceur, de dignité et de grâce, de sévérité et d'onction ; une intarissable fécondité de moyens, se fortifiant tous les uns par les autres ; une surprenante richesse de développements ; un art de pénétrer dans les secrets replis du cœur humain, de manière à l'étonner et à le confondre, d'en détailler les faiblesses les plus communes, de manière à en rajeunir la peinture, de l'effrayer et de le consoler tour à tour, de tonner dans les consciences et de les rassurer, de tempérer ce que l'Évangile a d'austère par tout ce que la pratique des vertus a de plus attrayant ; l'usage le plus heureux de l'Écriture et des Pères ; un pathétique entraînant et par-dessus tout un caractère de facilité qui fait que tout semble valoir davantage, parce que tout semble avoir peu coûté : c'est à ces traits réunis que tous les juges éclairés ont reconnu dans Massillon un homme du très petit nombre de ceux que la nature fit éloquents ; c'est à ces titres que ceux mêmes qui ne croyaient pas à sa doctrine ont cru du moins à son talent, et qu'il a été appelé le Racine de la chaire et le Cicéron de la France¹¹⁷.

Massillon est des trois prédicateurs celui qui connaît le plus intimement les passions humaines, celui qui porte le regard le plus pénétrant au fond du cœur humain pour en découvrir les ressorts cachés. À ceux qui s'étonnent de sa finesse de moraliste, Massillon

¹¹⁵ *Ibid.*, t. I, p. XX.

¹¹⁶ Cicéron, *op. cit.*, Livre III, XIV-53.

¹¹⁷ Jean-François de La Harpe, *op. cit.*, t. VIII, p. 190-191.

répond : « C'est en me sondant moi-même que j'ai appris à tracer ces peintures¹¹⁸ ». La facilité de ses développements et l'abondance de ses détails lui permettent de saisir au plus près tous les mouvements du cœur.

Ces qualités font de Massillon le plus littéraire des trois prédicateurs. Alors que Sainte-Beuve prévient ses lecteurs : « n'oublions jamais que Bourdaloue était, avant tout, un orateur, non un écrivain¹¹⁹ », il attribue un mérite particulier aux esprits qui goûtent Massillon, se plaisant bien évidemment à être l'un d'entre eux :

Aimer Massillon, le goûter sincèrement et sans ennui, c'est une qualité et presque une propriété de certains esprits, et qui peut servir à le définir. Celui-là aimera Massillon, qui aime mieux le juste et le noble que le nouveau, qui préfère le naturel élégant au grandiose un peu brusque ; qui, dans l'ordre de l'esprit, se complaît avant tout à la riche fertilité et à la culture, à la modération ornée, à l'ampleur ingénieuse, à un certain calme et à un certain repos jusque dans le mouvement, et qui ne se lasse point de ces lieux communs éternels de morale que l'humanité n'épuisera jamais. Massillon plaira à celui qui a une certaine corde sensible dans le cœur, et qui préfère Racine à tous les poètes ; à celui qui a dans l'oreille un vague instinct d'harmonie et de douceur qui lui fait aimer jusqu'à la surabondance de certaines paroles. Il plaira à ceux qui n'ont point les impatiences d'un goût trop superbe ou trop délicat ni les promptes fièvres des admirations ardentes ; qui n'ont point surtout la soif de la surprise ni de la découverte¹²⁰.

La fortune littéraire de Massillon encore vivace au XIX^e siècle ne doit cependant pas faire oublier qu'il était avant tout un orateur extraordinaire qui a surpris et étonné ses auditeurs. Dans une lettre du 8 avril 1699, M. de Vuillart, ami de Port-Royal, raconte à M. de Préfontaine le premier prêche de Massillon auquel il assiste. Il est impressionné par ses talents d'orateur :

J'ai ouï aujourd'hui le père Massillon pour la première fois de ma vie. Je reprends ma lettre où je l'ai interrompue le matin, pour vous dire que ce prédicateur est charmant par sa solidité, son onction, son ordre, sa netteté et sa vivacité d'élocution, et, au milieu de tout cela, par son incomparable modestie. Il prêcha sur l'Évangile de demain, qui est de la femme à qui il fut pardonné, parce qu'elle avait aimé beaucoup. Ce fut (sans citer que très peu les Pères) la substance et comme le tissu de tout ce qu'ils ont de plus beau, de plus fort et de plus décisif, fondé sur l'Écriture, qu'il possède admirablement¹²¹.

Massillon, digne héritier de Bossuet et de Bourdaloue, fait encore briller la chaire chrétienne jusque sous la Régence perpétuant l'éclat du règne de Louis XIV. Bossuet, Bourdaloue et

¹¹⁸ D'Alembert, *Éloge de Massillon*, in *Œuvres complètes de Massillon*, op. cit., t. I, p. IX.

¹¹⁹ Sainte-Beuve, op. cit., p. 268.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 10-11.

¹²¹ Sainte-Beuve, op. cit., p. 38-39.

Massillon ont eu par la suite de nombreux successeurs, mais la parole religieuse ne retentit plus avec autant de gloire et d'autorité dans la chaire française.

2. LA COMPOSITION DU SERMON CLASSIQUE

Le sermon est un discours sacré conforme aux règles de la rhétorique et aux bienséances de la chaire chrétienne, selon les théoriciens classiques. Il est avant tout « un acte de langage à la fois illocutoire et perlocutoire » pour les critiques modernes. Le sermon vise en effet « la « conversion » ; c'est-à-dire littéralement, [le] retournement de l'auditoire », rappelle Patrice Soler. « C'est un déchiffrement de l'Écriture, mais à finalité pragmatique : il cherche à opérer le commencement d'une mutation chez l'auditeur¹ ». Et pour ce faire, il a besoin de toutes les ressources de l'art de parler, car le défi est de taille. Il s'agit de persuader les hommes de délaisser la plupart des plaisirs de la vie pour se plier à une morale austère. Pour réussir ce tour de force rhétorique, il est « une condition, préalable à toutes les autres, en quelque sorte absolue », qui est au cœur des traités classiques d'éloquence sacrée et que rappelle Louis Van Delft : « la maîtrise, dans l'art de persuader, ne peut s'exercer qu'en prenant appui pleinement, à tout instant, sur la connaissance du cœur et de l'esprit de l'autre² ». Un bon prédicateur est nécessairement un bon moraliste.

Composer un sermon impose donc un minutieux travail de préparation, au cours duquel le prédicateur doit prendre en compte l'ensemble des éléments constitutifs de la situation d'énonciation (temps, lieu, public) pour atteindre son but. « Le sermon est pris dans plusieurs tensions », explique Patrice Soler. À mi-chemin de l'écrit, « un texte composé et construit », et de l'oralité, qui suppose une « part d'improvisation due aux réactions de l'assistance³ », le sermon présente toujours un risque pour le prédicateur, qui ne peut pas tout prévoir. La mise en forme du sermon, soumise à de nombreuses contraintes formelles et précisément décrite dans les traités rhétoriques et les arts de prêcher, constitue finalement la partie la plus aisée du travail de l'orateur sacré. Un sermon classique est toujours composé de cinq parties :

La prédication a cinq parties : l'exorde, l'introduction, la division, la confirmation, et la conclusion. Pour connaître la nécessité et la liaison de ces parties, il n'y a qu'à remarquer leur usage.

L'exorde qu'on nomme, l'*Ave Maria*⁴, sert pour gagner l'affection et l'estime des auditeurs, et se les rendre dociles.

L'introduction se fait pour proposer le dessein sur lequel on veut parler ; la division pour le partager en deux ou trois points ; la confirmation pour le

¹ Patrice Soler, *Genres, formes, tons*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 412.

² Louis Van Delft, « Caractère et style », in *Caractères et passions au XVII^e siècle*, op. cit., p. 13-32, p. 13.

³ Patrice Soler, op. cit., p. 412.

⁴ L'exorde présente le sujet, commente le texte et annonce le plan, puis se termine en effet par une prière adressée à Marie, l'*Ave Maria*.

prouver, et la conclusion sert à exciter les passions selon la diversité des sujets, et le besoin des auditeurs⁵.

2.1. La préparation du sermon

S'il est un principe auquel le prédicateur classique ne doit pas déroger, c'est le strict respect des bienséances. Dans l'exercice difficile qu'est la composition d'un sermon réussi, les bienséances constituent un fil d'Ariane que se doit de suivre le prédicateur pour éviter les pièges et les impasses. Les auteurs de traités d'éloquence renvoient inlassablement l'orateur sacré à ce code tacite, qu'ils ont beaucoup de mal à définir précisément. Les bienséances si nécessaires à l'exercice de la chaire sont rappelées sous la forme de répertoires de bonnes pratiques et d'usages autorisés, sans autre justification que des jugements empruntés à l'opinion commune ou avancés par l'auteur lui-même. Les bienséances sont souvent définies par les contraintes qu'elles font peser sur le prédicateur, contraintes liées à la situation d'énonciation du sermon :

La bienséance veut que vous ajustiez vos discours, aux lieux où vous les prononcez, et aux personnes à qui vous parlez. La différence des temps forme aussi une différence de bienséances. Tous sujets ne conviennent pas en tout temps ; il y en a qui sont attachés à un certain temps, et à certains jours. Il est d'une bienséance indispensable de s'y accommoder⁶.

Le sermon est un discours, il vise en cela un public déterminé auquel il doit transmettre un message compréhensible. Adapter son sermon aux besoins spirituels, mais surtout aux compétences intellectuelles et culturelles du public est une nécessité. Les prédicateurs doivent étudier leur public et déterminer le profil des auditeurs pour atteindre l'objectif pratique du sermon : convertir les foules. Dans le cas contraire, non seulement la prédication ne porte aucun fruit, mais elle affaiblit également la Parole de Dieu, rendue inintelligible. Le père Gilles du Port rappelle cette réalité dans son « Advis pour prêcher utilement » :

La capacité et le besoin des personnes à qui on parle sont différents ; ce qui est propre pour être prêché à la ville ne l'est pas toujours pour être prêché aux villages. Cependant, il se trouve des prédicateurs, qui ne faisant pas assez de réflexion là-dessus, débitent à la campagne ce qu'ils ont composé pour la ville ; et comme il n'y a point de rapport des points de leurs sermons à la capacité et au besoin de ceux qui les écoutent, la parole de Dieu qui devait être une source de grâce et de lumière pour les gens leur est inutile⁷.

⁵ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 96-97.

⁶ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 272.

⁷ Gilles du port, *op. cit.*, p. 158.

Le sermon n'est pas le lieu des méditations métaphysiques ou des élévations spirituelles accessibles aux esprits éclairés, il est un discours pédagogique moral à destination d'un public de chrétiens aussi nombreux que divers. Le père Gisbert brocarde la situation absurde d'un sermon qui manque son public :

Entre le prédicateur et l'auditeur, il arrive souvent qu'il n'y [ait] nulle communication, nul commerce ; le prédicateur est élevé dans la région supérieure, tandis que l'auditeur est assis dans la basse région. Tout ce qu'il dit est beau, tout ce qu'il dit est chrétien : mais rien de ce qu'il dit n'est à la portée du peuple. Que fait le peuple aux sermons de ces prédicateurs ? Il écoute, il est frappé du son de la voix, de la beauté du geste, du feu de la prononciation ; quelquefois il va plus loin, car il admire, il applaudit. Mais qu'admire-t-il ? à quoi applaudit-il ? Il n'en sait rien⁸.

Mais si le principal écueil du prédicateur est celui d'être incompris lorsqu'il prêche devant le peuple, il est des risques bien plus préjudiciables à prêcher maladroitement devant un autre public, plus bien exigeant : les mondains et les Grands de la cour. Le père Gisbert interpelle les prédicateurs inconscients qui n'étudient pas suffisamment ce public exigeant avant de s'y confronter :

Vous avez à parler aux gens du monde, et vous ne savez pas le monde ? Vous risquez beaucoup, car vous risquez de dire ce qu'il faudrait taire, de taire ce qu'il faudrait dire, ou de le dire comme il ne faudrait pas. Ce n'est pas assez à un homme qui se destine à parler en public, de savoir comme on vit dans le monde, il faut qu'il sache encore comme on y parle. Soyez également instruit, et de la vie qu'on y mène, et du langage qu'on y tient ; je veux dire de la signification que les gens du monde donnent aux termes qui sont en usage parmi eux. Cette science des termes ne fut jamais plus nécessaire aux prédicateurs, qu'elle l'est dans le siècle où nous sommes ; la corruption et le libertinage se font tous les jours un plaisir d'attacher à des termes innocents des significations très criminelles : je vais tout simplement, je marche sur la bonne foi de nos pères, j'insinue dans mon discours un de ces termes empoisonnés. Qu'arrive-t-il ? je fais rire les uns, je fais rougir les autres ; et je perds tout le fruit de mon discours : ne négligez rien, si vous prétendez réussir. Un rien est capable de gâter le tout⁹.

Prêcher devant le monde est un exercice périlleux et le prédicateur n'a pas le droit de commettre le moindre impair. Un mot à double sens, une allusion maladroite, une inconvenance quelconque et il se ridiculise aux yeux du monde. Si les paroles à double-entente amusent tant les mondains, c'est qu'elles sont la seule expression de l'obscénité autorisée dans le beau monde. L'étiquette et les règles de politesse proscrivent bien évidemment toute parole grossière ou obscène et aucune personne de qualité n'oserait rire franchement d'une plaisanterie ouvertement obscène. Mais, si « l'obscénité est *déguisée* au

⁸ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 167.

⁹ *Ibid.*, p. 129.

moyen d'une trouvaille linguistique », alors l'auditeur peut « déguiser ses réactions » sans exposer sa personne au jugement de ses pairs. « Le voile langagier », quand il est conscient, concilie ainsi « démarche artistique et jeu social¹⁰ » ; lorsque le mot est involontaire et placé dans la bouche d'un ministre de la chaire, le public mondain peut d'autant plus goûter la plaisanterie qu'elle ne choque pas les usages de politesse. Seule une connaissance parfaite du monde et des bienséances peut éviter au prédicateur le faux pas scandaleux. La science du monde s'acquiert progressivement et aucun prédicateur débutant ne paraît devant la cour. Bossuet, Bourdaloue ou Massillon sont déjà des orateurs aguerris lorsqu'ils arrivent à Paris. L'intimité qui les lie avec les Grands du royaume affine leur connaissance de ce monde particulier. Les confessions qu'ils reçoivent sont autant d'occasions d'aiguiser leur regard de moraliste sur les vices et les faiblesses des mondains de leur temps.

Mais, bien que cela soit nécessaire, il ne suffit pas au prédicateur de connaître parfaitement son public pour réussir sa prédication. Avant de s'engager sur le chemin de croix qui le mène à la chaire, le prédicateur doit s'adonner à une sainte méditation¹¹. En effet, d'après Christophe Tachon :

un sermon n'étant à proprement parler, qu'une expression d'une profonde méditation des vérités chrétiennes, qu'on produit au dehors pour le bien et l'utilité des auditeurs ; et la méditation n'étant autre chose qu'un sermon intérieur qu'on se fait à soi-même, pour la conversion et la réformation de ses mœurs ; l'on peut dire raisonnablement d'un sermon, ce que le Sage dit de l'Oraison, qu'il faut s'y préparer pour ne pas tenter Dieu¹².

La méditation doit ponctuer toutes les étapes de préparation d'un sermon, car le prédicateur a besoin des secours divins à tout moment pour mener à bien sa mission salutaire. Il doit d'abord méditer longuement son sujet pour en tirer la substance spirituelle et morale susceptible d'éclairer ses auditeurs, il doit encore méditer la composition proprement dite de son sermon pour choisir les preuves les plus fortes et les arguments les plus évidents. Le Père Gisbert présente le long travail préparatoire que nécessite la composition d'un sermon :

Saint Chrysostome comprenant toute l'importance et toute la grandeur du ministère évangélique, exige des prédicateurs un grand et assidu travail à préparer les discours qu'ils ont à débiter au peuple, parce que de ce travail

¹⁰ Jean-Christophe Abramovici, *Obscénité et classicisme*, Paris, PUF, 2003, p. 249.

¹¹ Christian Belin, « La tradition méditative : écriture, procédures, mystère », in *La Méditation au XVII^e siècle. Rhétorique, art, spiritualité*, dir. C. Belin, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 15-31, rappelle l'essor de la méditation depuis la Réforme qui témoigne selon lui de nouveaux besoins religieux. L'Église doit faire face à un individualisme plus affirmé, à une rationalité scientifique qui s'impose progressivement et à un processus de sécularisation grandissant qui demande des « formes nouvelles d'inculturation, où puisse s'épancher une foi vécue au plus profond de la personne et de la conscience », p. 15.

¹² Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 113.

dépend la conversion de plusieurs. Avec ce travail vous parviendrez à dire ce qu'il faut pour faire impression ; sans ce travail, vous n'y parviendrez jamais. Les auditeurs ne viennent pas à nos sermons comme des disciples dociles et soumis, prêts à recevoir avec respect, et avec une déférence aveugle, tout ce qui sort de la bouche d'un maître, mais comme des spectateurs froids et tranquilles, ou comme des juges et des censeurs sévères, souvent plus disposés à blâmer, qu'à approuver, à censurer, qu'à applaudir. Il faut animer le froid et l'indolence des uns, imposer silence à la secrète malignité des autres. Qu'on m'apprenne comment cela se peut faire, sans les charmes victorieux et dominants d'un discours bien préparé, et bien médité¹³.

Mais le prédicateur n'a jamais autant besoin de l'assistance de Dieu qu'au moment de monter en chaire. Les auteurs d'arts de prêcher lui recommandent de s'abîmer longuement dans une pieuse méditation qui rejaillira aux yeux des auditeurs du sermon lorsqu'il se présentera à eux. Tout juste descendu des hauteurs de la foi et encore auréolé de sainteté, le prédicateur sera lui-même dans les pieuses dispositions propres à persuader les cœurs.

2.2. L'exorde et l'introduction

Chaque sermon s'ouvre par la récitation en latin, puis en français d'un verset de l'Écriture qui est le « texte » du sermon. Ce texte annonce le thème du sermon et lui confère l'autorité scripturaire indispensable à toute prédication. Le choix du texte est important, car il définit le sujet, mais il annonce surtout d'emblée la tonalité du sermon. Pour son sermon *Sur le Scandale*, Bourdaloue choisit ainsi un verset de l'Évangile selon Matthieu assez inattendu lorsque l'on connaît la célèbre mise en garde du Christ¹⁴ contre le scandale rapportée dans ce même livre :

Respondens Jesus, ait illis : Euntes, renuntiate Joanni quae audistis et vidistis : Caeci vident, claudi ambulant, surdi audiunt, mortui resurgunt, et beatus est qui non fuerit scandalizatus in me !

Jésus-Christ leur répondit : Allez dire à Jean ce que vous avez vu et entendu : Les aveugles voient, les boiteux marchent, les sourds entendent, les morts ressuscitent, et heureux celui qui ne sera point scandalisé de moi¹⁵ !

Le prédicateur doit ensuite « paraphraser ce texte » et « s'arrêter sur chaque parole¹⁶ » pour expliquer en peu de mots le sujet du sermon et éveiller ainsi l'intérêt des auditeurs¹⁷, précise

¹³ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 262.

¹⁴ *Mt.*, 18, 6-9.

¹⁵ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 29. Texte latin extrait de la *Vulgate* de saint Jérôme, *Mt.*, 11, 4-6 ; traduction de Bourdaloue.

¹⁶ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 102.

le père du Port. Pour révéler le sens profond des paroles du Christ, Bourdaloue choisit la « façon qu'on nomme *a contrariis* », c'est-à-dire qu'il avance une « proposition générale qui [est] contraire à celle de la division qu'[il] veut établir¹⁸ » :

Sire,

Après des miracles si éclatants, le Sauveur du monde avait droit de se promettre, non seulement que les hommes ne se scandaliseraient point de son Évangile, mais qu'ils feraient gloire de l'embrasser et de le suivre. Tant de malades guéris, sourds, muets, aveugles, boiteux, des morts ressuscités, mille autres prodiges qui marquaient si visiblement la force et la vertu d'un Dieu, devaient sous doute lui attirer le respect et la vénération, que dis-je ? l'adoration même et le culte de toute la terre.

Telle aurait dû être la réaction naturelle des hommes au message du Christ. Mais la corruption générale du monde et la perversion des hommes ont produit l'exact inverse :

Cependant, ô profondeur et abîme des conseils de Dieu ! malgré ces miracles, Jésus-Christ est un sujet de scandale pour le monde, et ce scandale est devenu si général, que lui-même, dans l'Évangile, déclare bienheureux quiconque saura s'en préserver : *Et beatus qui non fuerit scandalizatus in me*¹⁹ !

L'objection de Bourdaloue insiste sur la révolte orgueilleuse des hommes en « [marquant] la nullité de la proposition contraire à celles de la division ». Les auditeurs ne s'y trompent pas, Bourdaloue ne va pas leur parler des bienheureux qui n'ont pas besoin de ses exhortations, puisqu'ils sont déjà sauvés ; il va leur parler exclusivement des autres, de ceux qui se sont détournés des enseignements du Christ au lieu de les suivre aveuglément, en d'autres termes, il va leur parler des scandaleux.

Une fois le texte présenté aux auditeurs, le sermon débute réellement par l'exorde. Selon Louis de Grenade, la nature même de l'homme justifie l'utilité de l'exorde, puisque pour entrer dans un discours, il faut que « nous commençons d'abord par nous concilier les esprits de ceux qui nous écoutent²⁰ ». L'exorde sert donc à « préparer les esprits, et les exciter à l'attention » pour « se les rendre affectionnés, attentifs et dociles²¹ ». On trouve la même formulation dans le traité de Christophe Tachon qui écrit : « l'exorde tient lieu de préparation, parce qu'il doit préparer l'esprit des auditeurs, et les rendre dociles à écouter attentivement, et avec plaisir tout le discours ». Le prédicateur doit impérativement rendre les auditeurs

¹⁷ Aristote rappelle que « les auditeurs sont attentifs aux choses importantes, à celles qui les intéressent personnellement, à celles qui leur causent de la surprise, à celles qui leur sont agréables ; c'est pourquoi l'orateur doit imposer l'idée que son discours porte sur de tels sujets. », in *op. cit.*, Livre III, 15b, p. 249.

¹⁸ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 114.

¹⁹ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 29.

²⁰ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre IV, p. 4.

²¹ *Ibid.*, Livre IV, p. 5.

suffisamment « dociles » pour réussir à les mener sans résistance, par des chemins souvent abrupts, jusqu'à la destination de tout sermon : la conversion. L'importance que les auteurs accordent à la docilité des auditeurs rend compte de la difficulté de la prédication qui manque souvent son but. Les auteurs de traités d'éloquence multiplient alors les conseils et les avertissements contre certaines facilités oratoires qui pourraient amadouer des auditeurs rétifs, mais qui sont indignes de la chaire évangélique. Christophe Tachon met par exemple en garde les prédicateurs contre toute flatterie scandaleuse et hors de propos dans un sermon :

C'est ici le lieu d'avertir les prédicateurs de l'obligation qu'ils ont de s'abstenir de ces harangues flatteuses et quelquefois scandaleuses, et presque toujours inutiles qu'on fait communément au commencement du sermon lorsqu'il y a des personnes fort qualifiées, qui y assistent. [...] La flatterie est blâmable en tout lieu, mais surtout dans la chaire de vérité, où l'on ne doit flatter personne, et où elle ne peut être sans scandale, lors principalement qu'on loue des personnes, qui sont manifestement dépourvues des vertus qu'on leur attribue, et toutes pleines des vices contraires²².

Profiter d'un sermon pour flatter un haut personnage et obtenir ainsi sa protection est une pratique répandue dans une société qui repose largement sur le clientélisme. Elle nous renseigne également sur l'intégrité de Bossuet, Bourdaloue et Massillon dont les exordes sont exempts de « harangues flatteuses », eux qui prêchaient pourtant régulièrement devant la cour. Même dans son oraison funèbre de Louis XIV, Massillon évite le piège de la flatterie et ose un « beau mot », empreint de « provocation » et de « violence symbolique », selon l'analyse de Stéphane Macé²³. « Dieu seul est grand », voici par quelle formule Massillon ouvre l'oraison funèbre de Louis XIV, dit Louis le Grand, passé brutalement de la plus grande des gloires au célèbre « je ne sais quoi » de Bossuet. Toute la vanité de la vie humaine est implacablement jetée au visage de la cour en deuil. Tout le faste et la gloire de cette cour si brillante sont anéantis en une parole d'une efficacité rhétorique exemplaire. Bossuet, quant à lui, omet souvent l'adresse traditionnelle au roi, « Sire », en début de sermon et le lecteur ne devine sa présence qu'au moment de la péroraison, en fin de sermon. Bourdaloue fait preuve de la même retenue devant le roi, mais il s'autorise plusieurs éloges de la piété de la reine, comme dans le sermon *Sur la Religion chrétienne* :

C'est l'importante matière que j'ai entrepris de traiter dans ce discours. Et le puis-je faire, Madame, avec plus d'avantages qu'en présence de Votre Majesté, dont les sentiments et les exemples doivent être pour tout cet auditoire autant de preuves sensibles et convaincantes de ce que je veux

²² Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 124-125.

²³ Stéphane Macé, « La grandeur à l'épreuve de la mort : à propos de l'oraison funèbre de Louis XIV par Massillon », *Dix-septième siècle*, 2015/4 (n°269), p. 623-632, p. 626. Stéphane Macé questionne et analyse le fonctionnement de ce « beau mot » au sein de « la logique globale » de l'oraison funèbre.

aujourd'hui lui persuader ? Car quel effet plus merveilleux peut avoir la religion chrétienne, que de sanctifier, au milieu de la cour et jusque sur le trône, la plus grande reine du monde ? et cela seul ne doit-il pas déjà nous faire conclure que cette religion est nécessairement l'ouvrage de Dieu, et non pas des hommes ? [...], mais, Madame, outre que vous écoutez ici la sagesse même de Jésus-Christ et sa parole, que n'aurais-je point à dire de la pureté de votre foi, de l'ardeur de votre zèle pour les intérêts de Dieu, de la tendresse de votre amour pour les peuples, des soins vigilants et empressés de votre charité pour les pauvres, de ces ferventes prières au pied des autels, de ces longues oraisons dans le secret de l'oratoire, de tant de saintes pratiques qui partagent une si belle vie, et qui font également le sujet de notre admiration et de notre édification ?

Mais Bourdaloue modère cet éloge en rappelant son devoir de prédicateur :

Cependant, Madame, Votre Majesté n'attend point aujourd'hui de moi de justes éloges, mais une instruction salutaire ; et c'est pour seconder sa piété toute royale que je m'adresse au Saint-Esprit, et que je lui demande, par l'intercession de Marie, les lumières nécessaires : *Ave, Maria*²⁴.

Quant à l'habile Massillon²⁵, dans son sermon *Sur le Bonheur des Justes*, il loue le roi sans prendre sur lui la responsabilité de l'éloge qu'il attribue au « monde », et oppose aux louanges du monde les sévères exhortations de « Jésus-Christ » :

Si le monde parlait ici à la place de Jésus-Christ, sans doute il ne tiendrait pas à Votre Majesté le même langage. Heureux le prince, vous dirait-il, qui n'a jamais combattu que pour vaincre, qui n'a vu tant de puissances armées contre lui que pour leur donner une paix plus glorieuse, et qui a toujours été plus grand ou que le péril ou que la victoire !

Heureux le prince qui, durant le cours d'un règne long et florissant, jouit à loisir des fruits de sa gloire, de l'amour de ses peuples, de l'estime de ses ennemis, de l'admiration de l'univers, de l'avantage de ses conquêtes, de la magnificence de ses ouvrages, de la sagesse de ses lois, de l'espérance auguste d'une nombreuse postérité ; et qui n'a plus rien à désirer que de conserver longtemps ce qu'il possède !

Ainsi parlerait le monde. Mais, Sire, Jésus-Christ ne parle pas comme le monde.

Heureux, vous dit-il, non celui qui fait l'admiration de son siècle, mais celui qui fait sa principale occupation du siècle à venir, et qui vit dans le mépris de soi-même et de tout ce qui se passe ; parce que le royaume du ciel est à lui : *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*.

Heureux non celui dont l'histoire va immortaliser le règne et les actions dans le souvenir des hommes, mais celui dont les larmes auront effacé l'histoire de ses péchés du souvenir de Dieu même, parce qu'il sera éternellement consolé : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur !*

²⁴ Bourdaloue, sermon *Sur la Religion Chrétienne*, in *op. cit.*, t. I, p. 255. On trouve un autre éloge de la reine dans l'exorde du sermon pour le mercredi de la troisième semaine de carême, *Sur l'Observance de la Loi*, p. 387.

²⁵ Sainte-Beuve fait l'éloge de cet exorde : « On voit le double développement, et avec quel art délicat et majestueux Massillon qui paraissait pour la première fois devant Louis XIV, et qui y venait précédé d'une réputation d'austérité, savait mêler le compliment et l'hommage à la leçon même. », in *op. cit.*, p. 8.

Heureux non celui qui aura étendu par de nouvelles conquêtes les bornes de son empire, mais celui qui aura su renfermer ses désirs et ses passions dans les bornes de la loi de Dieu, parce qu'il possèdera une terre plus durable que l'empire de l'univers : *Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram*²⁶ !

Même si en 1699, Massillon prêche devant le roi repent et converti, il n'en demeure pas moins que l'éclat du règne de Louis XIV tient moins à sa piété tardive qu'au faste de la cour et aux divertissements luxueux longtemps mis à l'honneur. Si « le monde » célèbre la jeunesse flamboyante de Louis XIV, les exhortations de Jésus Christ résonnent comme un blâme sévère de ces plaisirs passés.

Les flatteries inappropriées ne sont pas le seul écueil de l'exorde. La recherche excessive de raffinement dans le seul but d'émerveiller l'auditoire, mais qui fait ressembler le début du sermon à un exercice d'éloquence, est un autre piège que le prédicateur doit éviter. « On doit procéder simplement et sans affectation », prévient Christophe Tachon, car « un exorde trop recherché est plus propre à un orateur profane, qu'à un prédicateur évangélique²⁷ ». L'exorde ne doit pas être « trop figuré²⁸ » et le prédicateur ne doit pas « [se fatiguer] pour trouver quelque pointe d'esprit²⁹ ». Au contraire, l'« exorde doit être court, poli, et propre au sujet », explique le père du Port qui justifie ces qualités³⁰ :

court, afin de déterminer l'esprit qui est impatient de savoir ce qu'on veut dire ; propre au sujet, parce que c'est une partie du discours auquel il doit être lié ; et poli, pour ne pas d'abord dégoûter les auditeurs par une négligence qui marque à leur égard quelque sorte de mépris³¹.

La simplicité et la clarté de l'exorde fonctionnent comme des marqueurs du discours, les auditeurs les reconnaissent et adoptent la disposition d'esprit attendue – la docilité – pour recevoir la parole de Dieu. « Chaque art a son langage », rappelle le père Gisbert et le prédicateur qui ne respecte pas l'ensemble des règles et des codes qui définissent « le langage de la chaire³² » sort de son rôle, affaiblit son autorité et se montre indigne du ministère de la prédication. De plus, si l'on en croit Louis de Grenade, la simplicité et la clarté de l'exorde portent toujours leurs fruits :

²⁶ Massillon, sermon *Sur le Bonheur des Justes*, in *op. cit.*, t. I, p. 112.

²⁷ Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 123.

²⁸ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 99.

²⁹ Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 125.

³⁰ Ces qualités sont directement inspirées de celles recommandées par Cicéron : « L'exorde doit toujours être soigné, ingénieux, nourri de pensées, orné d'expressions justes, surtout bien approprié à la cause. C'est l'exorde, peut-on dire, qui donne une idée du reste du discours et lui sert de recommandation ; il faut donc qu'il charme aussitôt et gagne les auditeurs. », in *op. cit.*, Livre II, LXXVIII-315.

³¹ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 98-99.

³² Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 163.

On trouvera toujours [les auditeurs] dociles, si on sait bien leur représenter sommairement toute la substance du sujet, et les rendre attentifs ; car c'est être docile, que de vouloir bien écouter avec attention³³.

Pour rendre ses auditeurs dociles, Bourdaloue doit ainsi expliciter le paradoxe qui donne lieu au sermon en justifiant notamment les deux propositions qu'il avance : « Jésus-Christ est un sujet de scandale pour le monde, et ce scandale est devenu [...] général ». Il commence alors par un bref rappel du scandale occasionné par Jésus-Christ parmi ses contemporains :

En effet, de quoi le monde, je dis le monde profane et impie, ne s'est-il pas scandalisé dans ce Dieu-Homme ? Il s'est scandalisé de sa personne, il s'est scandalisé de sa doctrine, il s'est scandalisé de sa loi, il s'est scandalisé de ses souffrances, il s'est scandalisé de sa mort, jusque-là que saint Paul, lorsqu'il parlait aux fidèles du mystère de la croix, ne l'appelait plus le mystère de la croix, mais le scandale de la croix : *Ergo evacuatum est scandalum crucis* ! Eh ! quoi donc, mes frères, écrivait-il aux Galates, le scandale de la croix est-il anéanti ? ce que les fidèles entendaient, et ce qui leur faisait comprendre que la croix, qui devait être pour les prédestinés un mystère de rédemption, serait pour les réprouvés un signe de contradiction, et que le grand scandale des hommes serait le Dieu même qui s'était fait homme pour les sauver³⁴.

L'autorité de saint Paul vient appuyer une énumération qui peut paraître discutable, puisque Bourdaloue sous-entend que toute remise en cause du dogme chrétien est un scandale de même nature que celui de la mise à mort du « Dieu-Homme ». Cependant, l'apôtre s'adressait à des chrétiens encore mal assurés dans leur nouvelle foi et en proie à des influences religieuses hostiles au christianisme naissant³⁵, Bourdaloue s'adresse à un public chrétien qui vit sous l'autorité d'un Roi-Très-Chrétien. Le scandale biblique qu'il évoque n'existe plus au XVII^e siècle, il est obligé d'en convenir :

Tel était alors le langage des apôtres ; mais rendons aujourd'hui gloire à Dieu, ce scandale a enfin cessé : Jésus-Christ a triomphé du monde, sa doctrine a été reçue, sa religion a prévalu, sa croix, comme dit saint Augustin, est sur le front des souverains et des monarques.

Le scandale du Christ sous la forme paroxystique du scandale de la croix – la mise à mort d'un dieu par les hommes – a cessé, nous dit Bourdaloue. Mais il s'est perpétué sous une autre forme plus symbolique mais tout aussi grave, le scandale du péché public donné en exemple aux autres :

³³ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre IV, p. 5.

³⁴ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 29.

³⁵ Les contributeurs de la TOB évoquent le contexte de crise qui oblige saint Paul à s'adresser aux Galates : l'influence grandissante des « chrétiens « judaïsants » qui veulent imposer la pratique stricte de la loi mosaïque », et qui rejettent en partie les enseignements de l'Évangile, in *op. cit.*, p. 1877.

Mais à ce scandale dont Jésus-Christ était l'objet, il en a succédé un autre dont nous sommes les auteurs, un autre non moins funeste, et peut-être encore plus criminel. Je m'explique. Jésus-Christ n'est plus pour nous un sujet de scandale, mais nous sommes des sujets de scandale pour Jésus-Christ ; nous ne sommes plus scandalisés de lui, mais nous le scandalisons lui-même dans la personne de nos frères, comme il est écrit que saint Paul le persécutait en persécutant l'Église : *Saule, Saule, quid me persequeris ?* Saul, Saul, disait le Sauveur du monde, pourquoi me persécutez-vous ? n'est-ce pas ainsi qu'il pourrait nous dire : Pourquoi me scandalisez-vous en scandalisant ceux qui m'appartiennent, et qui sont les membres de mon corps mystique ? Or, c'est de ce scandale causé au prochain que j'ai aujourd'hui à vous entretenir, après que nous aurons demandé le secours du ciel par l'intercession de Marie. *Ave Maria*³⁶.

Bourdaloue ne craint pas de reformuler les paroles du Christ pour les adapter à son propos. Le « Sauveur du monde » ne s'adresse plus à Saul, mais aux mondains classiques, nouveaux persécuteurs de ses disciples. Conformément aux prescriptions des auteurs de traités de rhétorique, l'exorde de Bourdaloue est court, mais efficace. En bon dialecticien, il pose d'abord les prémisses de son argumentation et les justifie en citant des autorités incontestables au XVII^e siècle. Le thème du sermon semble alors procéder logiquement des affirmations préalables : puisque le scandale christique se poursuit aujourd'hui sous la forme du « scandale causé au prochain », Bourdaloue va donc « entretenir » ses auditeurs de cette nouvelle occasion de chute. La présentation du sujet est simple et claire, dépourvue de fioritures inutiles. Bourdaloue s'autorise comme seules figures oratoires quelques énumérations et questions rhétoriques pour amplifier la gravité de son sujet et insister sur l'importance du sermon qu'il s'apprête à faire. Enfin, pour achever cette préparation des cœurs et des esprits, il termine l'exorde par une courte prière, suivie d'un *Ave Maria*, dans laquelle il demande l'intercession du Saint-Esprit et l'aide de la Vierge.

Après l'exorde vient l'introduction qui, à en croire le père du Port, « est aussi à proprement parler un second exorde ». Une fois les auditeurs disposés à écouter docilement et attentivement le sermon, « l'introduction sert à leur en faire comprendre le dessein, et est suivie de la division du discours³⁷ ». Bourdaloue introduit ainsi le dessein de son sermon :

J'entre d'abord dans mon sujet, et m'arrêtant à la pensée du Fils de Dieu, sur laquelle roule toute la morale de notre évangile, et qui doit servir à notre instruction ; au lieu que le Sauveur du monde déclare heureux quiconque ne sera point scandalisé de lui : *Et beatus qui non fuerit scandalizatur in me*, par une conséquence toute opposée, je conclus que malheureux est celui qui scandalise Jésus-Christ même, en scandalisant le prochain. Voilà le point important que j'entreprends d'établir. Péchés de scandale, que Dieu déteste et

³⁶ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 29.

³⁷ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 113.

qu'il condamne si hautement en mille endroits de l'Écriture. Péchés qu'il reprochait si fortement à une âme infidèle, par ces paroles du *Psaume* : *Adversus filium matris tuae ponebas scandalum* ; vous dressiez un piège à votre frère, pour le faire tomber ; et, insensible à la douleur que l'Église, votre commune mère, ressentirait de sa perte, vous ne craigniez point d'être pour lui une occasion de scandale. Péchés, dit Tertullien, qui forment les âmes au crime, comme le bon exemple les forme à la vertu. *Scandalum exemplum rei malae, aedificans ad delictum*. Je veux aujourd'hui, Chrétiens, vous donner l'idée et la juste notion de ce péché ; je veux vous en inspirer l'horreur ; je veux avec le secours de la parole de Dieu, vous apprendre à le craindre et à l'éviter³⁸.

Le dessein du sermon est d'avertir les chrétiens et de les prémunir contre ce nouveau scandale. Bourdaloue prêche contre le péché de scandale pour en susciter l'horreur chez ses auditeurs, pour qu'ils le craignent et surtout pour qu'ils l'évitent. Éviter les scandales est le premier pas décisif sur le chemin de la conversion.

2.3. La division du sermon

Une fois le dessein du sermon expliqué et justifié, le prédicateur présente la division de son discours en deux ou trois parties. « Pour la facilité du prédicateur qui instruit, et des fidèles qui écoutent son instruction », la division doit donc être « claire, juste et courte », selon le père du Port qui précise la finalité de chacune de ces qualités :

elle est juste quand elle partage également le discours, qu'elle enferme tout ce qu'on veut dire sur un sujet, et que les parties ont de la liaison les unes avec les autres ; elle est claire, quand les termes de la division sont connus, propres et de bel usage ; elle est courte, quand on la fait en peu de mots, et en peu d'articles³⁹.

Pour prémunir ses auditeurs contre les scandales, Bourdaloue divise son sermon *Sur le Scandale* en deux parties. Sa division remplit les conditions énoncées par le père du Port : justesse, clarté et brièveté :

Or, pour cela j'avance deux propositions : écoutez-les, parce qu'elles vont faire le partage de ce discours. Malheureux est celui qui cause le scandale : c'est la première ; mais doublement malheureux celui qui le cause, quand il est spécialement obligé à donner l'exemple : c'est la seconde. Malheureux celui qui cause le scandale : voilà le genre de péché que je combats, et qui, regardé absolument, ne se trouve que trop répandu dans toutes les conditions. Mais doublement malheureux celui qui cause le scandale, quand il est spécialement obligé à donner l'exemple : voilà l'espèce particulière de ce péché, qui, pour être borné à certains états, n'est encore néanmoins, comme vous le verrez, que d'une trop grande étendue. Malheureux l'homme,

³⁸ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 29-30.

³⁹ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 127-128.

quel qu'il soit, qui devient à ses frères un sujet de scandale et de chute : la seule qualité de chrétien doit faire sa condamnation. Mais plus malheureux l'homme qui scandalise ses frères, lorsqu'outre la qualité commune de chrétien, il a encore un titre propre et personnel qui l'engage à les édifier⁴⁰.

Bourdaloue n'hésite pas à répéter et à reformuler plusieurs fois les parties de sa division pour s'assurer d'être parfaitement compris de ses auditeurs. Son sermon suit une progression logique qui part du général, le péché de scandale, pour arriver au particulier, le péché de scandale commis par ceux qui doivent « édifier » leurs prochains, c'est-à-dire les Grands. La seconde partie du sermon est directement et spécialement adressée aux auditeurs qui composent son public, puisque Bourdaloue prêche devant le roi et la cour. Il prend donc en compte les titres et les conditions des chrétiens devant lesquels il prêche :

Dans la première partie, je vous donnerai sur cette importante matière des règles et des maximes générales, qui conviendront à tous. Dans la seconde, je tirerai de la différence de vos conditions des motifs particuliers, mais motifs pressants, pour vous inspirer à chacun sur ce même sujet, et selon votre état, tout le zèle et toute la vigilance nécessaire. L'un et l'autre [comprennent] tout mon dessein. Commençons.

Les auditeurs savent désormais avec précision ce que Bourdaloue va leur dire, ils peuvent frémir d'avance, car la seconde partie du sermon sur le scandale des Grands leur est consacrée.

Dans le sermon *Sur les Vices et les Vertus des Grands*, qui aborde également le thème des scandales occasionnés par les Grands, Massillon suit une seconde manière de procéder. Il commence par introduire son sujet et annoncer la division de son discours avant de prononcer l'exorde ou *Ave Maria*. La division qu'il propose est, d'après le père du Port, « la manière la plus facile et la plus solide pour faire le partage d'un sermon⁴¹ ». Elle consiste à « considérer les principaux effets d'une vertu, ou les plus notables dommages du vice dont on parle ». Massillon envisage ainsi successivement « les grands biens ou les grands maux » attachés à la condition des Grands :

Mon dessein donc aujourd'hui est de vous représenter les grands biens ou les grands maux qui accompagnent toujours vos vertus ou vos vices ; est de vous faire sentir ce que peut pour le bien ou pour le mal l'élévation où vous êtes nés ; est enfin, de vous rendre le désordre odieux en vous développant les suites inexplicables que vos passions traînent après elles, et la piété aimable par les utilités incompréhensibles qui suivent toujours vos bons exemples. Ce ne serait pas assez de vous marquer les grands périls de votre état, il faut aussi vous en découvrir les avantages. La chaire chrétienne invective d'ordinaire contre les grandeurs et la gloire du siècle ; mais il serait

⁴⁰ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 30.

⁴¹ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 130.

inutile de vous parler sans cesse de vos maux, si l'on ne vous en présentait en même temps les remèdes. C'est ces deux vérités que je me propose de réunir dans ce discours, en vous exposant quelles sont les suites infinies des vices des grands et des puissants, et quelles sont les utilités inestimables de leurs vertus. *Ave Maria*⁴².

Le sermon de Massillon est moins accablant que celui de Bourdaloue, car après avoir invectivé avec véhémence contre les vices scandaleux des Grands, Massillon exalte leurs vertus édifiantes. Il établit ainsi un équilibre moral propre à susciter la conversion de ses auditeurs.

La division du sermon en deux ou trois parties est une méthode rhétorique éprouvée et utilisée par les orateurs depuis l'Antiquité. Cependant, cette méthode de composition a des détracteurs parmi les prédicateurs classiques. Certains lui reprochent ainsi sa trop grande rigidité formelle, son manque de pertinence et son aspect artificiel parfois trop visible. De plus, le partage du discours en plusieurs parties distinctes brise l'unité du discours, c'est du moins l'avis du locuteur A des *Dialogues* de Fénelon qui désapprouve le système des divisions. Au locuteur B qui l'interroge : « Ne mettent-elles pas de l'ordre dans un discours ? », il répond :

D'ordinaire elles y en mettent un qui n'est qu'apparent ; de plus elles dessèchent et gênent le discours ; elles le coupent en deux ou trois parties qui interrompent l'action de l'orateur et l'effet qu'elle doit produire ; il n'y a plus d'unité véritable, ce sont deux ou trois discours différents qui ne sont unis que par une liaison arbitraire. Le sermon d'avant-hier, celui d'hier, et celui d'aujourd'hui, pourvu qu'ils soient d'un dessein suivi, comme les desseins d'aveugle, font autant ensemble un tout et un corps de discours, que les trois points d'un de ces sermons font un tout entre eux⁴³.

Pour le père Gisbert, cette organisation imposée entrave la liberté du prédicateur :

Que devient la liberté de l'éloquence avec ces divisions ? peut-elle se conserver parmi tant de contraintes ? L'orateur s'étant lié et enchaîné lui-même, dès l'entrée de son discours, quel effort peut-il se donner ? Il ne peut aller au-delà des bornes qu'il s'est prescrites. Il faut qu'il traîne partout ces chaînes qu'il a forgées, et qu'il gémissent souvent sous le joug qu'il s'est imposé lui-même ? Que devient l'unité ? cette unité, dis-je, qui doit se trouver dans tout discours fait selon les règles, et qui consiste en un certain point de vérité morale, où tout ce qui se dit dans le discours, doit aboutir directement, et comme à son centre ? Ces divisions ne la détruisent-elles pas ? il me serait aisé de le faire voir par l'analyse des sermons, où on les voit étalées en tant de manières ; car au lieu d'un discours, j'en trouverais deux, j'en trouverais trois ; chaque partie de la division fait son discours à

⁴² Massillon, sermon *Sur les Vices et les vertus des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 89.

⁴³ Fénelon, *op. cit.*, p. 49-50.

part, chacune a son exorde, chacune sa proposition ; la division même n'y manque pas. La confirmation, la péroraison n'y sont point oubliées⁴⁴.

Le père Gisbert déplore l'absence d'unité thématique et l'obligation de suivre un enchaînement artificiel d'idées différentes qui s'accumulent et qui empêchent tout examen approfondi d'un unique « point de vérité morale ». Pour lui comme pour Fénelon, « l'usage des divisions s'est [...] introduit dans la chaire [...] à mesure que l'éloquence a commencé à dégénérer ». Il propose d'appeler les divisions, ni plus ni moins que : « les filles de la corruption de l'éloquence⁴⁵ ».

La remise en cause de la division reste cependant minoritaire et nombreux sont les auteurs de traités qui voient dans cette organisation du discours une facilité pour l'orateur et pour l'auditeur. Louis de Grenade en fait partie :

[la division] sert merveilleusement à rendre l'auditeur docile, lorsqu'il connaît ainsi par avance toutes les parties du sujet de tout le discours, et l'ordre dans lequel chacune de ces parties y doit être traitée⁴⁶.

Pour conserver l'auditeur dans de bonnes dispositions tout au long du sermon, les prédicateurs doivent préparer les esprits et les cœurs avant chaque proposition importante qu'ils avancent. Il leur faut encore identifier les endroits de leur sermon qui heurteront les résistances naturelles de leurs auditeurs. Christophe Tachon rappelle la difficulté de la tâche du prédicateur qui doit combattre les « trois ennemis de Dieu et des hommes » :

La parole de Dieu ne tend qu'à ruiner l'empire du démon, qu'à détruire les maximes du monde, et qu'à bien ordonner les inclinations de la chair ; c'est pourquoi il ne faut point s'étonner si elle est contredite par ces trois ennemis de Dieu et des hommes. Le démon la persécute en lui donnant un sens qui jette les hommes dans l'erreur. Le monde la contredit, la faisant passer pour trop sévère ; et la chair tâche de la détruire, ou si elle ne peut, de l'accommoder à ses inclinations vicieuses⁴⁷.

C'est justement pour lutter contre les ennemis de Dieu qui font naître des objections que la division du thème est suivie de la confirmation et de la réfutation.

⁴⁴ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p.73-74.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75-76.

⁴⁶ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre IV, p. 21.

⁴⁷ Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 135-136.

2.4. La confirmation et la réfutation

La confirmation, également appelée la preuve, constitue « le corps du sermon » dans lequel le prédicateur déploie son argumentation :

On peut dire que la confirmation est une preuve des propositions qu'on a faites dans le partage du discours. Elle doit être soutenue par de bonnes autorités, de fortes raisons et de beaux exemples ; car c'est dans cette partie qui fait le corps du sermon, qu'on doit tout à la fois prouver ce qu'on avance, et l'appliquer au besoin des auditeurs⁴⁸.

Pour le père du Port, « les qualités de la confirmation sont d'être forte, courte, claire et variée ». La confirmation doit être forte pour réfuter les objections des ennemis de Dieu et « pour convaincre l'esprit », courte « pour ne pas le fatiguer », claire « pour être aisément comprise », et enfin variée pour être « agréable ». Le prédicateur ne peut pas enraciner profondément les vérités chrétiennes dans le cœur des auditeurs, s'il n'arrache auparavant la « prévention de l'esprit des auditeurs ». C'est pour cette raison que toute confirmation contient également une réfutation qui doit répondre fermement aux « doutes [que les auditeurs] peuvent avoir sur les vérités qu'on leur prêche ». Selon le père du Port, il existe quatre manières de réfuter :

La première c'est quand on s'objecte les raisons de ceux qui sont ou dans l'erreur, ou dans le crime, et qu'ensuite on les détruit avec force et avec esprit, avec force par l'Écriture, par les Conciles, par les Pères, par la Théologie, par l'Histoire, par la Tradition, ou par le sentiment universel des savants ; et avec esprit quand on détruit l'objection par elle-même, ou en montrant les contrariétés qu'elle enferme, ou en se servant des dilemmes qui pressent ceux contre lesquels on les fait. La deuxième manière de réfuter est de montrer que les défauts qu'on nous reproche sont plus grands en la personne de ceux qui nous les font qu'en la nôtre. La troisième manière de réfuter, est de faire voir la fausseté des choses qu'on nous objecte, et que ce qu'on nous reproche est souvent la créance ou la pratique de ceux qui nous les font. La quatrième manière de réfuter est de répondre avec ironie, et de rendre ridicule l'objection qu'on nous fait ; enfin on réfute en niant la faute ou le crime dont on nous accuse, ou comme supposé ou comme de peu de conséquence, et qui doit faire plus de honte à celui qui le fait, qu'à la personne à qui on le fait⁴⁹.

La réfutation va de pair avec la confirmation. Chaque objection, une fois réfutée, est remplacée dans l'esprit des auditeurs par une vérité chrétienne que le prédicateur s'attache à prouver. Le prédicateur doit alors faire preuve d'invention, car il puise tous ses arguments dans une matière limitée et codifiée. Le père du Port énumère les différentes autorités par ordre d'importance que le prédicateur doit citer à l'appui de sa démonstration :

⁴⁸ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 138-139.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 141-143.

Les preuves dont on se sert dans la confirmation se tirent principalement de l'Écriture, des Pères, des Conciles, de la théologie, de l'histoire ecclésiastique, et rarement de la profane⁵⁰.

La première preuve est évidemment la parole de Dieu annoncée par les prophètes de l'Ancien Testament et par Jésus Christ. Pour Christophe Tachon, « il est juste qu'on lui donne le premier rang dans les preuves, comme étant toute divine, toute forte et efficace⁵¹ ». Pour la deuxième preuve, Christophe Tachon, comme le père du Port, explique qu'« il faut se servir de l'autorité des Conciles, des souverains Pontifes, et des SS. PP », car ils sont « la tradition de l'Église » et « [les interprètes] de la parole de Dieu⁵² » les plus légitimes. « Le raisonnement théologique » vient après la parole de Dieu et son exégèse, car « la raison étant la suivante de la foi, il est bien juste qu'elle lui cède le premier rang », justifie Christophe Tachon. Dans un sermon, le raisonnement ne peut pas se substituer à la foi ; au contraire, « quand on y étale des raisons et des discours de philosophie, on diminue le mérite de la foi⁵³ ». Christophe Tachon dit encore en ce sens :

Il ne suffit pas d'avoir convaincu l'entendement par le moyen des preuves ; si on ne tâche d'échauffer la volonté et de la porter à la pratique des vérités connues. Comme on ne médite pas les vérités chrétiennes seulement pour les savoir, mais pour les goûter, et y conformer ses actions et sa vie ; de même on ne doit point prêcher la parole de Dieu, seulement pour éclairer l'entendement, mais aussi pour exciter dans la volonté des auditeurs de saintes affections, et les porter à la mettre en pratique. C'est au cœur que les prédicateurs doivent principalement parler⁵⁴.

Le prédicateur privilégie donc la rhétorique des passions qui emporte l'adhésion des cœurs à l'enchaînement logique d'arguments qui convainc l'entendement. Persuader plutôt que convaincre, Fénelon défend la même position par l'intermédiaire du locuteur A :

La persuasion a donc au-dessus de la simple conviction, que non seulement elle fait voir la vérité, mais qu'elle la dépeint aimable, et qu'elle émeut les hommes en sa faveur. Ainsi dans l'éloquence, tout consiste à ajouter à la preuve solide les moyens d'intéresser l'auditeur, et d'employer ses passions pour le dessein qu'on se propose. On lui inspire l'indignation contre l'ingratitude, l'horreur contre la cruauté, la compassion pour la misère, l'amour pour la vertu, et le reste de même⁵⁵.

Christophe Tachon propose une quatrième preuve, il s'agit « des similitudes et des comparaisons familières des choses naturelles » à la manière des proverbes et des paraboles

⁵⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁵¹ Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 128.

⁵² *Ibid.*, p. 130.

⁵³ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁵ Fénelon, *op. cit.*, t. I, p. 32.

bibliques. Enfin, la dernière preuve est l'exemple qui doit être tiré exclusivement, pour Christophe Tachon, de l'histoire sainte ou ecclésiastique.

Dans la première partie du sermon *Sur le Scandale*, Bourdaloue doit prouver la première proposition qu'il a avancée en introduction, à savoir : « malheureux celui qui cause le scandale ». Pour ce faire, il cite alternativement l'Écriture sainte, plus précisément l'*Évangile selon Matthieu* (18, 7) et le commentaire exégétique qu'en a fait saint Chrysostome :

Il est nécessaire qu'il arrive des scandales : c'est Jésus-Christ qui l'a dit, et c'est un de ces profonds mystères où les jugements de Dieu nous doivent paraître plus impénétrables. Car sur quoi peut être fondée cette nécessité ? N'en cherchons point d'autres raisons que l'iniquité du monde, dont Dieu sait bien tirer sa gloire quand il lui plaît, mais dont il ne lui plaît pas toujours d'arrêter le cours par les voies extraordinaires de son absolue puissance. Le monde, remarque fort bien saint Chrysostome expliquant ce passage, le monde étant aussi perverti qu'il est, et Dieu, par des raisons supérieures de sa providence, le laissant dans la corruption où nous le voyons, et ne voulant point faire de miracle pour l'en tirer, il est d'une conséquence nécessaire qu'il y ait des scandales : *Necesse est ut veniant scandala*⁵⁶.

Bourdaloue ne cherche pas à convaincre ses auditeurs de l'évidence logique de sa proposition, car il le dit lui-même : l'existence des scandales est « un des profonds mystères où les jugements de Dieu nous doivent paraître plus impénétrables ». L'exégèse de saint Chrysostome fonctionne uniquement comme argument d'autorité, car elle n'apporte finalement aucun élément de compréhension supplémentaire pour appréhender ce mystère insondable. Dès lors, Bourdaloue ne s'adresse pas à la raison, mais tente de « toucher les cœurs les plus endurcis » en leur rappelant la menace du Christ aux scandaleux :

Mais quelque nécessaire et quelque infaillible que soit cette conséquence, malheur à l'homme par qui le scandale arrive ! C'est ce qu'ajoute le Fils de Dieu, et c'est le terrible anathème qu'il a prononcé contre les pécheurs scandaleux : *Verumtamen vae homini illi per quem scandalum venit*. Anathème, dit saint Chrysostome, que les prédicateurs de l'Évangile ne sauraient ni trop souvent répéter à leurs auditeurs ni trop vivement leur faire appréhender. Appliquez-vous donc, Chrétiens, et souvenez-vous que voici peut-être le point de notre religion sur quoi il nous importe le plus d'être solidement instruits. *Vae homini illi* ; malheur à celui qui cause le scandale ! Pourquoi ? parce qu'il est homicide devant Dieu de toutes les âmes qu'il scandalise, et parce qu'il doit répondre à Dieu de tous les crimes de ceux qu'il scandalise. Deux raisons qu'en apporte saint Chrysostome, et qui sont capables de toucher les cœurs les plus endurcis, s'il leur reste encore une étincelle de foi. Donnez aujourd'hui, Seigneur, à mes paroles une force toute nouvelle : et vous, Chrétiens, rendez-vous plus attentifs que jamais, et ne perdez rien de tout ce qu'il plaira à Dieu de m'inspirer pour votre instruction.

⁵⁶ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 30.

Bourdaloue répète plusieurs fois « l'anathème » du Christ, se pliant gracieusement à la recommandation que saint Chrysostome adresse aux prédicateurs : « anathème [...] que les prédicateurs de l'Évangile ne sauraient ni trop souvent répéter ni trop vivement leur faire appréhender ». Multipliant les adresses successives aux chrétiens et à Dieu, il façonne son statut de médiateur sacré et formule explicitement l'effet que doit produire sa parole inspirée sur les cœurs des chrétiens. Bourdaloue prévient ses auditeurs : ne pas être touché par ses paroles est un aveu d'impiété. Il ne reste aucune étincelle de foi dans les cœurs des auditeurs insensibles. Les doutes ainsi étouffés, la définition du scandale peut alors débiter, toujours sous l'égide de saint Chrysostome. La définition est un argument commun de la confirmation, Bourdaloue définit le scandale par l'énumération de ses attributs qu'il développe ensuite dans autant de sous-parties :

Quiconque est auteur du scandale, selon tous les principes de la religion, devient homicide des âmes qu'il scandalise. Pêché monstrueux, péché diabolique, péché contre le Saint-Esprit, péché essentiellement opposé à la rédemption de Jésus-Christ, péché dont nous aurons singulièrement à rendre compte devant le tribunal de Dieu ; mais, ce qui mérite encore plus vos réflexions, péché d'autant plus dangereux qu'il est plus ordinaire dans le monde ; que tous les jours on le commet sans avoir même intention de le commettre ; que souvent il est attaché à des choses qui paraissent en elles-mêmes très légères, et dont on ne se fait nul scrupule, mais qui, selon Dieu, sont d'une malice énorme, parce qu'elles servent de matière au scandale. Comprenez bien tout ceci, et voyons s'il n'y a rien en quoi je passe les bornes de la plus étroite vérité⁵⁷.

Les premières caractéristiques sont définies à partir de preuves tirées essentiellement de l'Écriture sainte, des Pères et de la théologie. Bourdaloue reprend à son compte les éléments de la définition traditionnelle qu'il synthétise. Sa démonstration laisse peu de place aux objections des « ennemis de Dieu et des hommes ». D'ailleurs, les quelques objections timides que Bourdaloue fait entendre dans son sermon servent la réfutation qui les « détruit avec force et avec esprit » :

De là péché dont Dieu nous fera rendre un compte plus rigoureux à son jugement. Car une des menaces de Dieu les plus terribles que je trouve dans l'Écriture, c'est celle-ci : qu'il nous demandera compte, non seulement de nous-mêmes, mais de notre prochain : *Sanguinem autem ejus de manu tua requiram*⁵⁸. Dois-je répondre d'un autre que de moi ? disait Caïn en parlant à Dieu et voulant se justifier devant lui ; m'avez-vous établi le tuteur de mon frère ? *Num custos fratris mei sum ego*⁵⁹ ? Langage que tiennent encore tous

⁵⁷ *Ibid.*, t. I, p. 30.

⁵⁸ *Ez.*, 3, 18.

⁵⁹ *Gn.*, 4, 9.

les jours tant de mondains : Suis-je chargé du salut d'autrui ? en suis-je responsable⁶⁰ ?

Le mondain, réincarnation de Caïn, pose une question à laquelle Dieu lui-même a déjà répondu. Pourtant la réponse de Bourdaloue se mêle à la parole divine, surenchérit sur elle et donne une résonnance toute classique à l'intemporelle menace biblique :

Oui, reprend le Seigneur par son prophète, vous m'en répondrez ; et quand je viendrai, comme juge souverain, pour rendre à chacun ce qui lui sera dû et pour porter mes derniers arrêts, j'aurai droit selon toutes les lois de l'équité de me venger sur vous de bien des crimes dont vous aurez été le premier principe. Car c'est par vos sollicitations que votre frère s'est perdu ; c'est par vos discours licencieux que la pureté de son âme a été souillée ; c'est vous qui, par vos erreurs et par les détestables maximes de votre libertinage raffiné, lui avez gâté l'esprit, c'est vous qui, par l'attrait et par le charme de votre vie dissolue lui avez empoisonné le cœur, c'est vous qui l'avez dégoûté de ses devoirs ; vous, qui par vos railleries pleines d'irréligion, lui avez fait secouer le joug et abandonner toutes les pratiques du christianisme : s'il s'est engagé dans vos voies corrompues, c'est par la liaison qu'il a eue avec vous ; s'il s'est livré à toutes ses passions, c'est par la fausse gloire qu'il s'est faite de vous imiter ; s'il a contracté tous vos vices, c'est par le désir de vous plaire. Voilà, dit Dieu dans son courroux, ce qui vous sera imputé, et ce que je punirai par les plus sévères châtiments. Vous avez fait de cet homme un impie ; et, entraîné par votre exemple, il a vécu et il est mort dans son iniquité ; mais son sang criera à mon tribunal bien plus haut que celui d'Abel ; il me demandera justice contre vous, et quelle sera votre défense⁶¹ ?

Comme souvent dans les sermons de Bourdaloue, la distinction entre les citations, les paroles rapportées et ses propres arguments n'est pas très claire. Bourdaloue réfute puissamment une objection déjà mal assurée et confirme avec véhémence à l'aide d'une prosopopée divine l'entière responsabilité des Grands, car c'est bien d'eux dont il s'agit, dans la chute des faibles.

Certains traits de la définition du scandale élaborée par Bourdaloue rencontrent cependant plus de résistance. C'est le cas pour la dernière caractéristique, le scandale serait un « péché dont on se rend coupable, sans avoir même intention de le commettre ». Séparer le péché de l'intention consciente de nuire est une position discutable, qu'on l'envisage sur le plan moral ou théologique. Pour soutenir une telle affirmation, Bourdaloue doit alors faire preuve de « toute la subtilité et la justesse d'un dialecticien exact, avec toute la solidité et la profondeur d'un théologien habile⁶² », deux qualités du bon prédicateur, selon le père Gisbert. Bourdaloue sait qu'il va heurter certains esprits comme en témoigne sa question introductive, mais la puissance de sa logique argumentative renverse toutes les objections :

⁶⁰ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 33.

⁶¹ *Ibid.*, t. I, p. 33.

⁶² Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 144.

Péché dont souvent on se rend coupable, sans avoir même intention de le commettre. Serais-je assez heureux pour vous faire bien sentir cette vérité, et pour obtenir de vous que chacun s'applique à lui-même cette importante leçon ? Car il n'est pas nécessaire, pour scandaliser les âmes, de se proposer, par un dessein formé, leur damnation, ni d'avoir une volonté déterminée d'être au prochain un sujet de chute. Le démon seul est capable d'une telle malice, et lui seul, dit saint Chrysostome, aime le scandale pour le scandale même. Il n'est pas, dis-je, besoin que je veuille expressément faire périr l'âme de mon frère ; c'est assez que je m'aperçoive qu'en effet je la fais périr ; c'est assez que je tiens une conduite qui tend d'elle-même à la faire périr ; c'est assez que je fasse une action en conséquence de laquelle il est indubitable qu'elle périra. Mais je voudrais qu'elle ne pérît pas. Il est vrai, vous le voudriez ; mais vouloir qu'elle ne pérît pas, et en même temps vouloir ce qui la fait périr, ce sont, répond saint Chrysostome, deux volontés contradictoires : et votre désordre est que de ces deux volontés, l'une bonne, l'autre mauvaise, la première, qui vous fait souhaiter que votre frère ne pérît pas, et qui est bonne, n'est qu'une demi-volonté, qu'une volonté imparfaite, qu'une de ces vellétés dont l'enfer est plein, et qui ne servent qu'à notre damnation ; au lieu que la seconde, par où vous voulez ce qui le fait périr, et qui est mauvaise, est une volonté efficace, une volonté absolue, une volonté consommée, et réduite à son entier accomplissement⁶³.

Bourdaloue substitue la volonté à l'intention et glisse de l'intention avérée de scandaliser autrui, malice dont seul le diable est capable, à la volonté de commettre des actes répréhensibles sur le plan de la morale, réalité vécue par une grande majorité des mondains. Ainsi, le scandale réside dans la volonté de s'adonner aux divertissements mondains les plus courants au XVII^e siècle : théâtre, opéra, bal, jeu, mais aussi promenade, ou lecture de romans.

Mais bien que les différentes preuves constituent la trame persuasive du sermon, le prédicateur ne doit pas compter sur la seule force de leur autorité. Il doit les disposer habilement au cœur de courtes narrations plaisantes et instructives. Le père du Port explique le rôle argumentatif des narrations :

Puisqu'en prêchant on fait quelquefois de petits récits qui servent à expliquer, à prouver, ou à embellir un sermon ; il est utile de savoir qu'on appelle la narration dont on se sert dans la chaire, une description vraie ou vraisemblable qui comprend les circonstances des choses du temps, du lieu, ou des personnes. C'est une description vraie, lorsqu'on rapporte quelque histoire, ou qu'on décrit les choses comme elles sont, ou comme elles ont été. C'est une description vraisemblable, lorsqu'on suppose les choses comme elles pouvaient être, qu'on ne dit rien du chimérique, et qui tiennent du roman, ou qu'on n'avance rien qui soit contre le bon sens, ou les apparences de la vérité.

Il existe ainsi trois sortes de narration selon les buts que le prédicateur se propose : « l'une quand on instruit, l'autre quand on loue, et la troisième quand on rapporte une histoire pour

⁶³ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 33.

prouver quelque vérité⁶⁴ », selon le père du Port. Louis de Grenade propose la même tripartition, mais dans un ordre différent :

La première est, lorsque l'on rapporte pour exemple, ou pour preuve de quelque vérité, des faits ou des actions tirées de l'Écriture sainte, et des Vies des Saints, [...]. La seconde sorte de narration s'emploie dans le discours, pour amplifier le sujet qu'on s'y est proposé, et sert particulièrement à relever les actions et les vertus héroïques des Saints, et à exagérer les vices et les détestables exemples des méchants et des impies. [...] La troisième sorte de narration est celle qui sert à l'allégorie et aux sens mystiques et spirituels de l'Écriture sainte⁶⁵.

Les trois sortes de narration qui expliquent, illustrent et justifient les propositions avancées par le prédicateur apportent au sermon la variété indispensable pour maintenir éveillée l'attention des auditeurs.

Dans les sermons de morale, les narrations ou « descriptions vraies ou vraisemblables » sont le plus souvent des portraits. Ainsi, pour illustrer sa proposition qui veut que celui qui scandalise, intentionnellement ou non, porte l'entière responsabilité du péché, Bourdaloue fait une « description raccourcie des mœurs et des inclinations » d'une femme mondaine « pour en faire marquer les défauts⁶⁶ ». Le portrait de cette pécheresse scandaleuse ne rapporte qu'un exemple parmi d'autres, mais en approuvant l'exemple l'auditeur approuve du même coup la proposition bien plus générale de Bourdaloue. L'éthopée de la mondaine exagère donc les conséquences scandaleuses de ses vices pour blâmer son mode de vie et son comportement. Pour cela Bourdaloue met en scène :

une femme remplie des idées du monde, et vide de l'esprit de Dieu [qui] se trouve engagée dans des visites, dans des conversations dangereuses, et qu'elle ne veut pas interrompre, se portant à elle-même témoignage qu'elle ne s'y propose aucune intention criminelle ; toutefois elle voit bien que par ce commerce elle entretient la passion d'un homme sensuel, qu'elle excite dans son cœur des désirs dérégés, qu'elle le détourne des voies de son salut, qu'elle donne lieu à ses folles cajoleries ; elle voit bien qu'en souffrant ses assiduités, sans qu'elle le veuille perdre, elle le perd néanmoins : en est-elle moins homicide de son âme ? Non, chrétiens : le scandale qu'elle donne est un péché pour elle, et un péché grief. Son intention, dans ce commerce, n'est que de satisfaire sa vanité ; mais indépendamment de son intention, sa vanité ne laisse pas d'allumer dans ce jeune homme et d'y nourrir une impudicité secrète. Elle ne répond à l'attachement qu'on a pour elle que par des complaisances qu'elle appelle de pures honnêtetés, et elle est bien résolue d'en demeurer là : mais sa résolution n'empêche pas que l'effet de ses complaisances n'aille plus loin, et que, malgré elle, elle ne fasse périr celui

⁶⁴ Gilles du port, *op. cit.*, p. 132-133.

⁶⁵ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre IV, p. 6-10.

⁶⁶ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 57-58.

qu'elle voudrait seulement se conserver, et à qui elle n'a pas le courage de renoncer⁶⁷.

L'exemple de la femme mondaine est toujours persuasif, car le public classique est profondément imprégné par l'imaginaire moraliste qui présente la sensualité féminine comme un piège diabolique. Les femmes, en ne réprimant pas leur aura érotique, agissent de concert avec le Malin pour perdre les hommes, souvent dépeints sous les traits d'innocentes victimes sacrifiées à la vanité du beau sexe. La femme mondaine qui vit selon le monde, suivant ses modes et ses usages, est une coupable facile que les prédicateurs aiment désigner à la vindicte populaire. Pourtant, il semble que cet exemple ne suffise pas à étouffer entièrement toutes les objections, puisque Bourdaloue ajoute : « Mais les péchés, me direz-vous, sont personnels ». Pour renverser définitivement les derniers doutes, Bourdaloue poursuit alors le portrait de la mondaine : la description s'amplifie, le ton est plus véhément, les adresses succèdent aux questions rhétoriques, les énumérations ne viennent pas à bout des scandales innombrables de la pécheresse et, peu à peu, Bourdaloue éveille et attise l'indignation dans le cœur de ses auditeurs.

C'est de là même que j'ai dit (et plutôt au ciel que vous sussiez profiter des malheureuses épreuves que vous en faites tous les jours, et de l'expérience que vous en avez, ou que vous en devez avoir!), c'est de là que j'ai dit, et je le dis encore, que cet homicide des âmes est souvent attaché à des choses très-légères dans l'opinion du monde, mais qui, pesées dans la balance du sanctuaire, sont des abominations devant Dieu ; à des immodesties dans les habits, à un certain luxe dans les parures, à des nudités indécentes, à des modes que le dieu du siècle, c'est-à-dire que le démon de la chair a inventées, à des légèretés et des privautés où l'on ne fait point difficulté de se relâcher d'une certaine bienséance ; à des entretiens particuliers dont le secret, la familiarité, la douceur affaiblit les forts et infatue les sages ; à des airs d'enjouement peu réguliers et trop libres, à des affectations de plaire et de passer pour agréable. Tout cela, dites-vous, est innocent. Hé quoi ! répond saint Jérôme, vous appelez innocent ce qui fait à l'âme de votre prochain les plus profondes et les plus mortelles blessures ! Et quand, selon vos vœux, que Dieu saura bien confondre, tout cela en soi-même serait innocent, du moment que les suites en sont si funestes, devez-vous vous le permettre, ou plutôt ne le devez-vous pas avoir en horreur⁶⁸ ?

L'émotion prend le pas sur la raison dès que l'argument est difficile à prouver. L'horreur ressentie doit persuader les cœurs, même si la raison continue à douter du bien-fondé de l'argument.

⁶⁷ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 34.

⁶⁸ *Ibid.*, t. I, p. 34.

2.5. La péroration

Vient enfin la péroration, partie aussi essentielle que l'exorde, et qui est « la fin ingénieuse du sermon ». Comme les autres parties, la péroration est précisément codifiée. Elle est composée de deux parties : « le dénombrement, ou la récapitulation, et les mouvements, ou les affections⁶⁹ », explique le père du Port. Louis de Grenade se réfère à Cicéron⁷⁰ pour décrire l'importance du pathétique dans la péroration :

Cette dernière partie du discours, qui en est comme le terme ou la fin artificielle, consiste presque toute [...] dans un redoublement d'efforts pour exciter dans les esprits des passions et des mouvements, et y jeter des impressions conformes au sujet et à la matière que l'on a traitée, et à la fin qu'on s'est proposée dans tout le discours⁷¹.

De l'avis des auteurs de traités d'éloquence sacrée, la péroration, point final de la démonstration, doit « savoir exciter les passions ». Les auditeurs doivent quitter le sermon, remplis de « ces idées et ces raisonnements qui remuent en eux le sang et les esprits », car seules les passions ont le pouvoir de leur donner « un très vif sentiment des choses⁷² », explique le père du Port. Dans la péroration, le prédicateur doit « donner les voiles à l'amplification » et appliquer « les aiguillons de l'exhortation⁷³ » sur le cœur des auditeurs pour achever de les persuader.

Bourdaloue ne déroge pas à la règle et livre une péroration qui répond à toutes les exigences du genre. Il commence par rappeler très clairement la division de son discours et les principales preuves tirées de l'Écriture sainte qu'il a utilisées :

Concluons, mes chers auditeurs, et pour recueillir en deux mots tout le fruit de ces grandes vérités, mettons-nous en garde contre les scandales qu'on peut nous donner ; mais ayons encore plus de soin nous-mêmes de ne scandaliser jamais les autres. Disons tous les jours à Dieu, comme David : *Custodi me a scandalis operantium iniquitem*⁷⁴ : préservez-moi, Seigneur, des hommes scandaleux, de ces pécheurs qui commettent ouvertement l'iniquité ; mais ne soyons pas nous-mêmes de ce nombre. Si notre prochain est pour nous une occasion de chute, observons les saintes règles que Jésus-

⁶⁹ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 145.

⁷⁰ Cicéron dit au sujet de l'exorde et de la péroration : « Sans doute, quand il s'agit, non pas d'argumenter et d'instruire, mais de persuader et de toucher (ce qui produit de très grands effets), cet appel au sentiment a sa place toute particulière dans l'exorde et dans la péroration », in *op. cit.*, LXXVII-311.

⁷¹ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre IV, p. 25.

⁷² Gilles du Port, *op. cit.*, p. 146.

⁷³ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre IV, p. 30.

⁷⁴ *Ps.*, 141 (140), 9 : « *Custodi me a laqueo quem statuerunt mihi et ab scandalis operantium iniquitatem* ». La TOB propose : « garde-moi du filet qu'on m'a tendu et des prières des malfaisants ».

Christ nous a prescrites ; et, n'épargnant ni l'œil ni la main qui nous scandalise, arrachons l'un et coupons l'autre ; c'est-à-dire, quelque violence qu'il nous en coûte, séparons-nous de ce que nous avons de plus cher, plutôt que de perdre notre âme ; mais gardons-nous aussi d'engager le prochain dans la voie de perdition, parce qu'en le perdant avec nous, nous sommes doublement coupable, et doublement enfants de colère⁷⁵.

Après ce bref rappel de la démonstration, Bourdaloue donne les voiles à l'amplification pathétique. Mais, autant le ton du sermon dans son ensemble est véhément, autant le ton que Bourdaloue adopte dans la péroraison se veut réconfortant. Après avoir déversé tout au long de son sermon, un flot d'indignation sur ses auditeurs mondains, accusés de tous les maux, Bourdaloue s'adoucit. Son dessein est d'éveiller le repentir chez ses auditeurs, de les pousser à faire pénitence de leurs péchés et de les persuader de vivre plus chrétiennement. S'il s'est montré implacable pendant le sermon, il ne doit pas les laisser quitter l'église accablés par le poids de leurs péchés et désespérés de leur salut. Il doit au contraire les rassurer et les encourager ; s'ils ont jusqu'à ce jour scandalisé leurs frères, ils peuvent désormais les édifier :

Et vous surtout que Dieu a distingués, qu'il a élevés dans le monde, appliquez-vous cette morale, et souvenez-vous que votre élévation même vous impose un devoir particulier, et une obligation plus étroite d'édifier le monde, qu'il y a plus à craindre que vos exemples n'entraînent les faibles. Car qui peut y résister, et où sont les âmes solides qui se raidissent et qui tiennent ferme contre ce torrent ? Souvenez-vous de cette parole de Jésus-Christ : *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona*⁷⁶ : faites que votre lumière brille aux yeux des hommes, afin que les hommes, édifiés de votre conduite et accoutumés à vous suivre, se trouvent réduits à l'heureuse nécessité de fuir le mal, et à la nécessité encore plus heureuse de faire le bien. N'oubliez jamais que c'est à vous de purger le monde des scandales qui y règnent, et que Dieu pour cela vous a choisis et placés [à] la tête des autres⁷⁷.

Les mondains que Bourdaloue accusait de propager les scandales dans le monde se voient désormais confier la mission de « purger le monde des scandales ». Voilà sans doute une des faiblesses de la rhétorique des passions, elle pousse quelquefois le prédicateur à la contradiction. Mais, si le lecteur attentif peut découvrir les faiblesses de l'argumentation, il n'en est sans doute pas de même pour l'auditeur qui est emporté par la prestation spectaculaire du prédicateur. En effet, l'action du prédicateur contribue autant, si ce n'est plus, à la persuasion des auditeurs que la logique de ses arguments et l'autorité de ses preuves. Ainsi, à la fin de la péroraison, Bourdaloue, s'adressant à Dieu, met en scène son affliction de

⁷⁵ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 41.

⁷⁶ *Mt.*, 5, 16. La TOB propose : « De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre père qui est aux cieux. »

⁷⁷ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 41.

ne pas réussir à prévenir suffisamment ses auditeurs, et exprime son espérance de les voir rejoindre les rangs des fidèles :

Ah ! Seigneur ! que ne puis-je faire aujourd'hui dans cet auditoire et dans cette cour ce que feront les anges dans le dernier jugement ? Une des commissions que vous leur donnerez sera de ramasser et de jeter hors de votre royaume tous les scandales qui s'y trouveront : *Et mittet angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala*⁷⁸. Que ne puis-je les prévenir ! que ne puis-je par avance exécuter l'ordre qu'ils recevront alors de vous ! que ne puis-je dès maintenant, pour bannir tous les scandales, délivrer votre Église de tous les scandaleux, non pas comme vos anges exterminateurs, en les réprouvant de votre part, mais comme prédicateur de votre Évangile, en les convertissant, en les sanctifiant. Il ne tient qu'à vous, mes chers auditeurs, que mes vœux ne soient accomplis. Il y va de votre intérêt, de votre plus grand intérêt, puisqu'il y va de votre salut, et du bonheur éternel que je vous souhaite, etc.⁷⁹.

En tant que prédicateur de l'Évangile, Bourdaloue se tient aux côtés de Dieu avec qui il partage la Vérité qu'il désespère parfois de faire apercevoir à ses auditeurs scandaleux. Bourdaloue l'affirme, il ne parle que dans l'intérêt de ses auditeurs, car sa proximité avec Dieu lui permet de savoir ce qui les attend. Mais, alors qu'il a plus d'une fois adopté un ton péremptoire, voire autoritaire pour condamner les comportements immoraux, Bourdaloue met son autorité de côté pour laisser à ses auditeurs, malmenés depuis plus d'une heure, l'impression d'être les maîtres de leur décision. « Il ne tient qu'à vous », leur dit-il, « que mes vœux ne soient accomplis ». Mais, même s'il semble leur accorder une liberté d'intention et d'action, ses auditeurs sont surtout libres de se soumettre à ses injonctions, puisqu'il ne leur commande que dans l'intérêt de leur salut.

Dans la péroraison de son sermon *Sur les Vices et les vertus des Grands*, Massillon laisse plus encore libre cours à l'expression des passions. Les éloges et les exhortations pathétiques s'enchaînent dans une longue énumération qui amplifie peu à peu l'émotion jusqu'à l'exaltation :

Et ici, mes Frères, comprenez, si vous pouvez, les fruits immenses de votre vertu et les avantages inexplicables qu'en retire l'Église. Que de scandales évités ! que de crimes prévenus ! que de maux publics arrêtés ! que de faibles conservés ! que de justes affermis ! que de pécheurs rappelés ! que d'âmes retirées du précipice ! Que vous contribuez, mes Frères, quand vous servez Dieu, à la gloire de l'Église, à l'agrandissement du royaume de Jésus-Christ, à l'honneur de la religion, à la consommation des saints, au salut de tous les fidèles ! Qu'il se trouvera un jour d'élus dans le ciel de toute langue et de toute tribu qui mettront à vos pieds leur couronne d'immortalité,

⁷⁸ Mt., 13, 41. La TOB propose : « le Fils de l'homme enverra ses anges ; ils ramasseront, pour les mettre hors de son Royaume, toutes les causes de chute et tous ceux qui commettent l'iniquité ».

⁷⁹ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 41-42.

comme pour confesser publiquement qu'ils vous en sont redevables ! Quelle consolation pour vous de pouvoir vous dire à vous-même qu'en servant Dieu vous lui attirez des serviteurs, et que votre piété devient une source de bénédictions pour les peuples ! Non, mes Frères, s'il y a quelque chose de flatteur dans l'élévation, ah ! ce n'est pas les vaines distinctions que l'usage y attache ; c'est d'y pouvoir devenir, en servant Dieu, la source des biens publics, le soutien de la religion, la consolation de l'Église et les principaux instruments dont Dieu se sert pour l'accomplissement de ses desseins de miséricorde sur les hommes.

Chez Massillon aussi, les Grands coupables de tous les excès scandaleux et de la plupart des désordres du monde deviennent les guides du peuple sur la voie du christianisme. Grâce à leur gloire et à l'attraction qu'ils exercent sur le reste des hommes, les Grands ont le pouvoir d'édifier toute la société et de conduire ses membres vers le salut. Massillon ne tarit pas d'éloges sur les bienfaits que peuvent dispenser les Grands et, si son exorde est exempt de louanges trop flatteuses, la péroraison verse par instant dans la flatterie appuyée :

Que vous perdez donc, mes Frères, en ne vivant pas selon Dieu ! que l'Église perd en vous perdant ! que nous perdons nous-mêmes lorsque vous nous manquez ! de combien d'avantages privez-vous les fidèles ! quelles consolations vous ôtez-vous à vous-mêmes ! quelle joie dans le ciel pour la conversion d'un seul pécheur élevé dans le siècle ! Que vous êtes coupables, mes Frères, quand vous ne vivez pas selon Dieu ! Vous ne pouvez ni vous perdre, ni vous sauver tout seuls. Vous ressemblez ou à ce dragon de l'Apocalypse qui en tombant du ciel où il était élevé, entraîne par sa chute la plupart des étoiles dans l'abîme, ou à ce serpent mystérieux dont parle Jésus-Christ, qui, étant élevé sur la terre attire heureusement tout après lui. Vous êtes établis pour la perte ou pour le salut de plusieurs, des plaies ou des ressources publiques. Puissiez-vous, mes Frères, connaître vos véritables intérêts ; sentir ce que vous êtes dans les desseins de Dieu, ce que vous pouvez pour sa gloire, ce qu'il attend de vous, ce qu'en attend l'Église, ce que nous en attendons nous-mêmes !

Ah ! vous avez une si grande idée de votre rang et de vos places par rapport au monde ! Mais, mes Frères, permettez-moi de vous le dire : vous n'en connaissez pas encore toute la grandeur, vous ne voyez qu'à demi ce que vous êtes ; vous êtes encore bien plus grands par rapport à la piété ; et les privilèges de votre vertu sont bien plus brillants et plus singuliers que ceux de vos titres. Puissiez-vous, mes Frères, remplir toute votre destinée ! Et vous, ô mon Dieu, touchez durant ces jours de salut, par la force de la vérité que vous mettez dans nos bouches, les grands et les puissants ; attirez à vous des cœurs dont la conquête vous assure celle du reste des fidèles ; ayez pitié de vos peuples, en sanctifiant ceux que votre providence a mis à leur tête ; sauvez Israël en sauvant ceux qui le régissent ; donnez à votre Église de grands exemples qui perpétuent la vertu d'âge en âge, et qui aident jusqu'à la fin à former cette assemblée immortelle de justes qui vous bénira dans tous les siècles. Ainsi soit-il⁸⁰.

Pour servir les intérêts de l'Église, Massillon éveille et excite les passions mondaines qu'il condamne par ailleurs : la gloire, l'honneur, la vanité. Les Grands et les puissants quittent le

⁸⁰ Massillon, sermon *Sur les Vices et les vertus des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 90.

sermon assurés de leur prééminence et persuadés que leur autorité sur le peuple est un don de Dieu.

3. LE SERMON : UNE PERFORMANCE ORATOIRE

Bossuet, Bourdaloue et Massillon ont, de l'avis de leurs contemporains, excellé dans le ministère de la chaire, mais étudier ces grands orateurs fait rapidement naître une frustration inévitable. Nous sommes réduits à les lire, quand il faudrait pouvoir les entendre et les regarder pour prendre la pleine mesure de leur talent exceptionnel. En effet, le sermon, et plus encore le sermon de cour, est une cérémonie minutieusement mise en scène. Un sermon s'écoute, se regarde, se vit. L'action oratoire du prédicateur et les réactions de son public font partie intégrante de ce spectacle sacré. Le support textuel, bien qu'il constitue le fond du sermon, n'offre qu'un aperçu de la dimension spectaculaire d'un prêche¹ de Bossuet, de Bourdaloue ou de Massillon.

Le sermon est une performance oratoire, c'est d'abord une mise en scène de la Parole divine. Le prédicateur ne doit donc pas seulement disposer de qualités intellectuelles et littéraires pour écrire un beau sermon, il doit encore maîtriser parfaitement son action oratoire pour donner vie à sa parole. L'action oratoire du prédicateur désigne l'ensemble « des gestes, du mouvement du corps, et de l'ardeur avec laquelle on prononce, ou on fait quelque chose² ». Les traités d'éloquence classiques codifient donc précisément les principaux moyens de ce langage corporel : la voix, la prononciation, le regard, l'expression du visage, la posture du corps, la gestuelle.

En rappelant les préceptes rhétoriques qui codifient l'action oratoire des prédicateurs à l'âge classique et en les confrontant aux témoignages de leurs contemporains et aux descriptions de leurs sermons, il est alors possible de se livrer à un travail de reconstitution, forcément lacunaire, pour se représenter la dimension spectaculaire d'un sermon de cour et imaginer la performance oratoire de prédicateurs aussi craints et respectés que pouvaient l'être Bossuet, Bourdaloue et Massillon.

¹ La position de Violaine Géraud, « Bossuet et Fénelon : sévérité et douceur dans la prédication classique », in *Le temps des beaux sermons, op. cit.*, qui affirme que l'« écriture [du sermon] rend perceptible sa *pronuntiatio*, voire son *actio* [...] par une surcharge d'effets proprement oratoires qui exhibent en permanence l'énonciation et empêchent d'arracher le texte à sa logique situationnelle », p. 169, nous paraît sous-estimer quelque peu l'important travail d'interprétation subjective du lecteur. La dimension oratoire du texte ne nous semble pas aussi transparente et aussi directement perceptible.

² Furetière, *Dictionnaire, op. cit.*, (éd. 1690). La seconde édition (1727) donne : « se dit plus particulièrement des gestes, de la contenance, et de la manière avec laquelle on prononce, ou l'on fait quelque chose. »



3.1. L'action de l'orateur sacré

Les traités d'éloquence qui décrivent l'action oratoire des prédicateurs se réfèrent explicitement aux traités antiques de Cicéron³ et de Quintilien. Les théoriciens classiques reprennent leurs principaux arguments pour souligner le rôle fondamental de l'action de l'orateur sacré dans la prédication. Le père du Port rappelle les objectifs que sert l'action oratoire :

L'action est si nécessaire pour prêcher utilement, qu'on ne saurait la négliger sans renoncer à ce que l'éloquence a de plus fort et de plus éclatant. C'est elle qui rend les choses sensibles au peuple, qui a l'art d'imposer par les apparences, quand celui de toucher par les effets lui manque ; c'est elle enfin qui a le pouvoir d'animer ce qu'on dit, et d'attirer l'attention et l'estime des auditeurs ; en effet on voit tous les jours dans la chaire qu'un prédicateur qui a une belle action fait que les choses qui sont les plus communes sont écoutées avec plus de fruit et d'applaudissement que ce qu'un autre qui n'a pas l'action agréable dit de plus extraordinaire⁴.

Sans action oratoire, il n'est pas de prédication efficace⁵, « l'orateur *est* son corps parlant⁶ », selon la formule de Florence Dupont. Partant de ce constat, il convient pour les théoriciens classiques de codifier précisément l'action de l'orateur chrétien. Car, s'ils s'inspirent bien évidemment des règles de l'*actio* antique, il leur faut distinguer nettement l'action de l'orateur sacré de l'action de l'orateur profane. Le père du Port propose ainsi une description de l'action bienséante du ministre de la chaire :

L'action du prédicateur est la manière de prononcer avec grâce un sermon, et de l'accommoder d'un geste grave, modeste et conforme aux choses dont on parle. Elle doit être sainte, libre, noble, généreuse, naïve, grave, forte, et surtout pathétique, dévote, et pleine d'une sainte ferveur. L'action du prédicateur doit être sainte pour exclure tout ce qui ressent l'esprit mondain et séculier. Elle doit être libre, c'est-à-dire éloignée de toute contrainte et de toute affectation. Elle doit être noble, pour bannir de la chaire évangélique la manière grossière de quelques-uns, qui en prêchant, frappent des poings et des pieds, crient et tempêtent souvent hors de propos. Elle doit être généreuse à quoi manquent ceux qui ont une action craintive et timide, comme s'ils parlaient à leurs maîtres, ou à leurs pères, et non à leurs disciples, et à leurs enfants. Elle doit être naïve, c'est-à-dire sans artifice. Elle doit être forte et non pas froide, molle, et sans vigueur. Elle doit être grave et entièrement opposée à la façon de faire de certains prédicateurs qui

³ Cicéron déclare : « à tout mouvement de l'âme correspond en quelque sorte naturellement son expression de physionomie, son accent et son geste propres, et tout le corps de l'homme, toute sa physionomie, tous ses accents vibrent, comme les cordes d'une lyre, selon le mouvement de l'âme qui les met en branle. », in *op. cit.*, Livre III, LVII-216.

⁴ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 251-252.

⁵ Cicéron affirme la prépondérance de l'action : « C'est l'action, oui, l'action, qui, dans l'art oratoire, joue le rôle vraiment prépondérant. Sans elle, le plus grand orateur peut ne pas compter ; un orateur médiocre, qui possède ce don, peut souvent l'emporter sur les plus grands. », in *op. cit.*, Livre III, LVI. 213.

⁶ Florence Dupont, *L'Orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*, Paris, PUF, 2000, p. 20.

s'amuse indiscrètement avec leurs mouchoirs ou avec leurs manches et les glands de leur surplis, ou à faire quelque légèreté. Enfin, elle doit être un peu lente contre une certaine manière d'agir, étourdie et précipitée de quelques autres, qui charment plus les yeux des assistants par la variété de leurs gestes, qu'ils ne les édifient et ne leur touchent le cœur. Surtout elle doit être affective, dévote et fervente, et pour cela il faut que le prédicateur soit bien épris et profondément pénétré lui-même de l'amour des mystères et des vérités qu'il veut persuader⁷.

Le père du Port pose un principe essentiel, l'action du prédicateur doit entièrement se rapporter à la foi chrétienne pour rester dans les limites étroites des bienséances de la chaire.

Le père Gisbert explicite cette condition indispensable :

Mais qu'est-ce, dira-t-on, que ces bienséances de la chaire chrétienne, sans quoi il ne peut y avoir de vraie éloquence ? Ce n'est autre chose, à les bien définir, que ce qui convient à l'orateur chrétien, eu égard au caractère qu'il représente, et à la fin unique et essentielle qu'il doit se proposer. Son caractère est celui d'ambassadeur de Jésus-Christ ; sa fin, c'est la conversion et le salut du prochain⁸.

La finalité salutaire du sermon est le repère qui doit toujours guider les prédicateurs dans leur action oratoire. À aucun moment ils ne doivent oublier qu'ils prêchent pour sauver les hommes de l'Enfer. Garder à l'esprit cet enjeu existentiel protège le prédicateur des nombreux écueils de l'action oratoire, notamment du plus scandaleux : l'assimilation de la performance sacrée du sermon au spectacle profane de l'art dramatique. En effet, « le sermon sollicite [...] le paradigme du théâtre⁹ » rappelle Jean-Philippe Groperrin. Il est donc d'une nécessité absolue de distinguer clairement le prédicateur du comédien. Selon le père Gisbert, c'est uniquement le respect des bienséances qui peut éviter cette confusion des genres :

Je dis en quatrième lieu, qu'il y a une bienséance d'action. L'orateur chrétien doit être acteur ; mais il doit l'être d'une manière bien différente du déclamateur et du comédien. L'action qui convient à ceux-ci lui siérait mal ; le théâtre sera toujours une très mauvaise école, pour former l'action du prédicateur ; et c'est n'avoir pas les premières notions de la chaire chrétienne, que de vouloir régler l'action d'un ministre de l'Évangile, sur celle d'un acteur de l'opéra ou de la comédie. Quelle impression en effet ferait-il sur l'esprit de ses auditeurs, si le voyant et l'entendant, ils s'imaginaient voir et entendre B... sur le théâtre. Serait-ce là à votre avis une disposition bien favorable à les toucher, et à les convertir ? Il sied bien à un homme qui parle de la part de Dieu, d'avoir une action noble et majestueuse. S'il ne l'a pas, comment soutiendra-t-il la grandeur du caractère qu'il

⁷ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 249-250.

⁸ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 269.

⁹ Jean-Philippe Groperrin, « « Accourez à ce spectacle de la foi » : économie de la scène dans la prédication classique », in *Bossuet. Sermons. Anthologie critique, op. cit.*, p. 165-180, p. 168.

représente. Cette disproportion de l'action au caractère forme une indécence qui choque¹⁰.

L'action de l'orateur chrétien partage avec l'*actio* des orateurs antiques une caractéristique fondamentale : elle est foncièrement différente de l'action du comédien. Florence Dupont rappelle cette distinction essentielle :

À Rome, une technique d'énonciation ne peut être que le prolongement du sujet parlant dont la position sociale légitime la parole, par conséquent l'honorable orateur ne saurait s'emparer de la technique de l'infâme histrion sans perdre immédiatement toute autorité¹¹.

Comme les orateurs romains, les prédicateurs confèrent à leur parole leur dignité et leur autorité. Ce sont les qualités sublimes de leur ministère sacré qui placent les prédicateurs bien au-dessus des comédiens profanes. Les spécialistes de l'éloquence sacrée insistent sur cette distinction : le prédicateur est un successeur des apôtres, il est le médiateur de la Parole divine, le comédien n'est qu'un mercenaire de la parole. « Ce qui fonde la parole de l'orateur c'est sa vérité, ce qui fonde la parole de l'acteur c'est sa fausseté », rappelle Florence Dupont, qui souligne l'erreur d'associer ainsi « ce couple infernal », et qui insiste « l'acteur n'est pas « le modèle ou le repoussoir » de l'orateur¹² ». D'ailleurs, à Rome « le terme latin *actio* ne concerne que les orateurs et ne s'applique jamais au jeu des acteurs¹³ », conclut-elle. Il n'y a donc pas lieu de comparer comédien et orateur. Le public sait parfaitement qu'il n'assiste pas au même type de discours lorsqu'il écoute un orateur sacré dans une église ou lorsqu'il regarde un comédien sur la scène d'un théâtre. Mais les théoriciens classiques semblent incapables de penser l'éloquence sacrée du prédicateur sans la rapporter et la comparer à l'éloquence profane du comédien. Ils perpétuent ainsi involontairement un parallèle entre deux types d'éloquence qu'ils aimeraient pourtant dissocier une fois pour toutes. Une anecdote que les biographes de Massillon se plaisent à rapporter est très révélatrice de la relation particulière que les classiques établissent entre l'orateur et le comédien. On la trouve notamment chez Sainte-Beuve :

N'oublions jamais en lisant [Massillon] qu'il y manque celui qui les animait de son action modérée et de sa personne, celui dont la voix avait tous les

¹⁰ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 273.

¹¹ Florence Dupont, *op. cit.*, p. 21-22.

¹² Florence Dupont, *op. cit.*, p. 10 et 13. Nous renvoyons à l'analyse de Florence Dupont qui explique l'origine de cette association erronée par une confusion persistante entre l'*hupokrisis* grecque et l'*actio* romaine, p. 16 et suivantes.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

tons de l'âme, et dont le grand acteur Baron disait après l'avoir entendu :
« Voilà un orateur ! nous ne sommes que des comédiens¹⁴ ! »

Cette exclamation du « grand acteur Baron » est un éloge du talent de Massillon, mais aussi une reconnaissance de la supériorité de l'éloquence sacrée. La remarque de Baron, interprétée unanimement comme un désaveu de toute sa profession, est le meilleur argument que les moralistes ont à apporter à ceux qui voudraient que la scène dramatique participe à l'édification morale des hommes. Quand le comédien multiplie les artifices pour imiter des émotions factices et émouvoir les spectateurs, l'orateur sacré n'a qu'à laisser parler son cœur sanctifié par la méditation des vérités chrétiennes pour ravir les auditeurs. Le naturel et la sincérité surpassent l'artifice et l'intérêt personnel, et donnent à l'action oratoire du prédicateur son caractère sublime qui touche les cœurs.

Voltaire célèbre ainsi la puissance de l'action oratoire de Massillon qui pouvait saisir les foules :

Le lecteur sera bien aise de trouver ici ce qui arriva la première fois que M. Massillon, depuis évêque de Clermont, prêcha son fameux sermon du petit nombre des élus : il y eut un endroit où un transport de saisissement s'empara de tout l'auditoire ; presque tout le monde se leva à moitié par un mouvement involontaire ; le murmure d'acclamation et de surprise fut si fort, qu'il troubla l'orateur, et ce trouble ne servit qu'à augmenter le pathétique de ce morceau¹⁵.

L'action conjuguée de l'éloquence et de l'action oratoire du prédicateur peut provoquer ce type de réaction spontanée dans le public. C'est la marque d'une prédication réussie. Mais pour parvenir à susciter un tel mouvement chez leurs auditeurs, les prédicateurs ne s'abandonnent pas à leur seul talent d'orateur et à l'espoir d'un miracle. Ils travaillent leur action oratoire autant que la composition de leurs sermons. Le témoignage de l'abbé Ledieu livre quelques informations intéressantes sur le travail préparatoire auquel se livrait Bossuet :

Quand il préparait les oraisons funèbres où il entre beaucoup de narratifs à quoi il n'y a rien à changer, et ses autres discours où l'exposition du dogme doit être claire, simple et précise, il écrivait tout sur un papier à deux colonnes, avec plusieurs expressions différentes des grands mouvements, mises l'une à côté de l'autre, dont il se réservait le choix dans la chaleur de la prononciation pour se conserver, disait-il, la liberté de l'action en s'abandonnant à son mouvement sur ses auditeurs et tournant à leur profit les applaudissements mêmes qu'il en recevait¹⁶.

¹⁴ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵ Voltaire, « Éloquence », in *op. cit.*, p. 65.

¹⁶ L'abbé Ledieu, *op. cit.*, p. 117.

Malgré une préparation pointilleuse de ses sermons, Bossuet se laissait la liberté d'improviser son action oratoire au moment de la performance. Son génie naturel guide ainsi les grands mouvements pathétiques qui visent à toucher les cœurs et émerveiller les esprits. On retrouve le même type d'éloges adressés à Massillon :

Il parle enfin, mais ce n'est pas comme un orateur qui vient débiter avec art un discours dont il a chargé sa mémoire. Tout coule de source. Il parle de l'abondance du cœur, ne pouvant contenir au-dedans de lui les vérités dont il est plein. Un feu intérieur le dévore, il faut qu'il lui ouvre une issue, et qu'il le laisse éclater au-dehors. Aussi rien en lui qui ne soit animé, tout parle, tout persuade, tout remue, tout attendrit, tout porte dans l'âme la conviction et le sentiment : et cela n'était point du tout un effet de l'art dans le P. Massillon ; c'était un talent naturel qui lui faisait exprimer et dire les choses avec force et vivacité, parce qu'il les sentait de même¹⁷.

L'éloquence de Bossuet et Massillon « coule de source », parce qu'elle sort d'un cœur droit et sincère, et qu'elle est alimentée par une foi et une piété exemplaires. C'est en effet l'exemplarité morale, la dignité de la fonction, en un mot l'*ethos* de l'orateur sacré qui fait naître chez leurs auditeurs d'authentiques élans spirituels.

3.2. L'éthos du prédicateur

Un jour que [Bourdaloue] devait prêcher à Saint Sulpice, comme la foule qui encombrait l'église faisait du bruit, tout d'un coup en le voyant paraître en chaire, le prince de Condé s'écria : « Silence ! voici l'ennemi¹⁸ ! »

Cette anecdote témoigne de l'effet produit lorsqu'un prédicateur tel que Bourdaloue monte en chaire. La réaction du grand Condé est un éloge des mœurs et de la piété de Bourdaloue. Sa réputation de prêtre austère et de moraliste implacable le précède, et sa seule vue impose le respect et la crainte à son public. La *dignitas* de l'orateur sacré donne à sa parole sa légitimité et son autorité¹⁹.

Pour asseoir son *ethos*, le prédicateur doit faire preuve d'une moralité exemplaire dans sa vie publique. Bernard Lamy rappelle les « qualités requises dans la personne de celui qui veut gagner ceux à qui il parle » :

Il est important que les auditeurs aient de l'estime pour celui qu'ils écoutent, et qu'il passe dans leur esprit pour une personne sage. Un orateur doit

¹⁷ Préface de l'édition de 1745, in *Œuvres complètes de Massillon, op. cit.*, t. I, p. XXII-XXIII.

¹⁸ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 276.

¹⁹ Aristote écrit : « c'est le caractère qui, peut-on dire, constitue presque la plus efficace des preuves. », in *op. cit.*, Livre II, 56b, p. 23.

donner des témoignages d'amitié à ceux qu'il veut persuader, et faire paraître que c'est un zèle sincère de leur intérêt qui le fait parler. La modestie lui est nécessaire, la fierté et l'orgueil étant d'invincibles obstacles à la persuasion. Ainsi il faut qu'on remarque ces quatre qualités dans la personne d'un orateur ; de la probité, de la prudence, de la bienveillance, et de la modestie²⁰

Christophe Tachon rappelle la même évidence, le prédicateur doit être un modèle de vertu :

Si le bon exemple est nécessaire aux prédicateurs, pour rendre leur doctrine efficace ; on peut dire qu'il n'est rien qui la rend plus inutile que le mauvais exemple. Prêcher la vertu de bouche, et enseigner le vice par ses actions ; c'est, dit S. Grégoire, détruire par les œuvres, ce qu'on établit par la langue.

La bonne moralité du prédicateur doit en effet être solidement établie pour que ses auditeurs lui reconnaissent le droit de blâmer leurs péchés et de les exhorter à la vertu²¹ :

On reçoit avec peine les corrections faites par un homme de bien ; comment recevra-t-on celles qui sont faites par un homme, qui est sujet aux vices qu'il reprend ? Comment peut-il croire qu'on écoute ses reproches, puisqu'il ne daigne point écouter ceux que Dieu lui fait dans ses Écritures, et par la voix de sa propre conscience²² ?

Les théoriciens de l'éloquence sacrée ne distinguent les mœurs oratoires des mœurs réelles²³. Le prédicateur ne doit pas paraître honnête et probe uniquement dans son discours, il doit l'être réellement, car le succès de la prédication en dépend. Le père Gisbert est catégorique, on ne peut prêcher utilement si l'on n'est pas « homme de bien » :

J'ai compris, je l'ai senti, qu'il fallait être véritablement homme de bien, pour bien prêcher.
Entrer dans les vues que l'orateur chrétien doit se proposer, ne s'en écarter jamais, n'avoir jamais aucune vue étrangère à son ministère, se dépouiller de soi-même, renoncer à mille retours flatteurs, préférer le bien de l'auditeur à votre propre gloire, aimer mieux le toucher que le charmer, le convertir que de s'en faire admirer, aimer mieux lui arracher des larmes, que des applaudissements, sacrifier à son salut toutes les plus agréables productions d'un esprit naturellement porté au beau, au charmant, à l'éblouissant. Ferez-

²⁰ Bernard Lamy, *La Rhétorique ou l'art de parler, Nouvelle édition, revue et augmentée, où l'on a ajouté ses Nouvelles réflexions sur l'art poétique*, Paris, Nyon, [1678], 1757, p. 400-401.

²¹ Une fois encore l'argument est tiré de la *Rhétorique* d'Aristote où l'on peut lire : « Quant aux orateurs, ils inspirent confiance pour trois raisons [...] : la prudence, la vertu et la bienveillance. », in *op. cit.*, Livre II, 78a, p. 108.

²² Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 36.

²³ Michel Le Guern, dans son article « L'éthos dans la rhétorique française de l'âge classique », in *Stratégies discursives. Actes du Colloque du Centre de Recherches Linguistiques et Sémiologiques de Lyon, 20-22 mai 1977*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978, p. 281-287, relève l'« embarras » des théoriciens de la rhétorique sur cette question : « Pour des raisons de pure morale, il leur est impossible d'affirmer ce à quoi les conduit leur réflexion sur le langage, à savoir que le paraître est supérieur à l'être pour assurer l'efficacité du discours. Ils le savent bien, mais ils peuvent pas (sic) le reconnaître. De là vient sans doute un certain embarras qu'on sent dans tous ces développements sur les mœurs oratoires. De là vient aussi une tendance constante à glisser d'une réflexion sur l'éthos à des problèmes apparentés certes, mais différents. », p. 284.

vous tout cela si vous n'êtes homme de bien ? Cependant, si vous ne le faites pas, vous ne prêcherez jamais bien²⁴.

Pour le père Gisbert, une moralité trouble influe nécessairement sur l'intention du prédicateur qui mêle alors à la sainteté de sa mission des vues plus profanes : la gloire et les applaudissements des mondains qu'il devrait au contraire contraindre aux larmes et au repentir. Antoine Arnauld, dans ses *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs*, se montre plus nuancé et plus pragmatique :

Quoiqu'il soit vrai, comme [saint Augustin] l'a dit avant vous, que la vertu exemplaire des prédicateurs de l'Évangile a plus de poids pour persuader les auditeurs que la plus grande éloquence ; il ne faut pas néanmoins faire entendre au peuple qu'il ne lui servirait de rien d'écouter les prédicateurs qui sont assez malheureux pour ne pas vivre selon les règles qu'ils recommandent aux autres de suivre²⁵.

La position d'Arnauld est loin d'être la plus répandue, et les rhétoriciens préfèrent condamner avec véhémence les « médisances » et les « calomnies » qui « n'épargnent pas ceux qui combattent ouvertement le vice²⁶ », que de reconnaître l'immoralité manifeste de certains prédicateurs.

Et ces médisances et calomnies n'épargnent personne puisque le grand Massillon lui-même en aurait été victime²⁷. On « calomnia les mœurs de Massillon²⁸ », s'indigne D'Alembert, et l'on s'appliqua à empêcher sa nomination à l'épiscopat. Louis XIV aurait été « ébranlé » par ce « mensonge », et ce n'est en effet qu'à sa mort que le Régent nomme Massillon à l'évêché de Clermont²⁹. Sainte-Beuve s'étend davantage sur cet épisode, sans toutefois y ajouter foi, et rapporte que Chamfort « dans une anecdote dénuée de toute authenticité, est allé jusqu'à nommer la personne du sexe dont il le prétend occupé d'une manière mondaine³⁰ ». C'est dans sa fonction de directeur de conscience que la moralité de Massillon a été attaquée, son nom apparaissant même dans un recueil de chansons

²⁴ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 51.

²⁵ Antoine Arnauld, *op. cit.*, p. 215.

²⁶ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 243.

²⁷ Jean-Michel Delacomptée, dans *Langue morte. Bossuet*, Mayenne, Gallimard, 2009, évoque des rumeurs similaires au sujet de Bossuet : « La calomnie lui inventera des maîtresses, entre autres sa belle-sœur, la femme d'Antoine son frère aîné. [...] On lui attribua aussi une demoiselle de Mauléon, blanchisseuse, avec qui il aurait contracté mariage. », p. 57.

²⁸ D'Alembert, *Éloge de Massillon*, in *Œuvres complètes de Massillon*, *op. cit.*, t. I, p. X.

²⁹ Aimé Richardt explique la « disgrâce relative » de Massillon, qui « fut banni de la chapelle royale jusqu'à la mort de Louis XIV », par une accusation de jansénisme lancée par les jésuites et par « une certaine rumeur publique », in *op. cit.*, p. 63.

³⁰ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 26.

satiriques³¹. Même si les admirateurs de Massillon s'insurgent d'une seule voix contre ce qu'ils considèrent comme une odieuse calomnie, il n'en demeure pas moins que les scandales de mœurs impliquant les prélats de l'Église sont légion au XVII^e siècle. Les théoriciens de l'éloquence sacrée évitent prudemment le chapitre des ecclésiastiques scandaleux, et préfèrent rappeler le principe de prudence qui prévaut dans la dénonciation de certains scandales :

Que si, comme dit S. Augustin, c'est un conseil, que la charité inspire, et non pas une occasion, que l'amour propre recherche, de laisser quelquefois sans correction ceux qui pèchent, parce qu'on attend un temps propre pour le faire avec fruit ; ou bien parce qu'on a sujet de craindre, que ceux qu'on veut corriger, n'en deviennent plus méchants : qui osera reprendre les prédicateurs, s'ils sont quelquefois muets à la vue des scandales publics, parce qu'ils craignent raisonnablement d'en exciter de nouveaux par leurs invectives³² ?

Bourdaloue adopte la même position, lorsqu'il aborde le problème des ministres scandaleux, certains scandales ne doivent pas éclater sous peine d'occasionner de plus grands dommages. Cet argument met à couvert les nombreux péchés de certains ecclésiastiques.

Mais, sans aller jusqu'aux vices et aux scandales indignes de leur fonction, la seule absence de vocation chez les prédicateurs explique la plupart du temps l'échec de leurs sermons, selon les théoriciens de l'éloquence. En effet, comment expliquer que la Parole divine n'ait aucun effet sur les hommes, si ce n'est qu'elle est mal transmise ? Christophe Tachon rappelle la puissance créatrice de la parole divine qui a tiré le monde du néant, puis s'interroge :

D'où vient donc que cette sainte parole est si peu efficace à l'égard de la plupart de ceux qui l'écoutent ? D'où vient que les hommes sont si insensibles à la voix de ce tonnerre ? Que leurs cœurs sont tout glacés aux approches de ce feu divin ? qu'ils s'endurcissent sous les coups de ce marteau ? D'où vient qu'ils sont impénétrables au tranchant de ce glaive, et qu'ils restent tout stériles, après avoir reçu cette semence céleste³³ ?

Puisque l'inefficacité ne peut venir de la « semence céleste », elle vient de ceux qui la répandent :

Mais il faut avouer que ceux qui répandent cette divine semence, c'est-à-dire les prédicateurs de la sainte parole, la rendent aussi très souvent inutile, et par la mauvaise disposition qu'ils y apportent, n'ayant ni la capacité, ni la vocation, ni les qualités requises à un si haut emploi ; et par les fins qui les font agir, regardant uniquement ou principalement leur propre intérêt ; et par

³¹ Sainte-Beuve écrit : « Le Recueil de chansons satiriques dit *Recueil de Maurepas* (Bibliothèque impériale) contient, en quatre ou cinq endroits, de grossiers couplets injurieux à Massillon », *ibid.*, p. 26.

³² Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 33-34.

³³ *Ibid.*, p. 3-4.

l'abus qu'ils en font, en la débitant d'une manière toute humaine et profane, et en la corrompant et altérant par le mélange de leurs idées, de leurs maximes, ou d'une scolastique purement spéculative, et tout à fait inutile³⁴.

Les spécialistes de l'éloquence de la chaire le reconnaissent, les prédicateurs qui se montrent à la hauteur de leur mission sacrée sont rares³⁵. Ce qui manque communément à la foule de prédicateurs médiocres, ce sont l'humilité et la sincérité. Voilà pourquoi les auteurs des traités d'éloquence leur recommandent de s'abîmer longtemps dans la prière et la méditation avant de monter en chaire. Ils doivent épurer leur intention afin qu'elle reste uniquement tournée vers Dieu. Le bon prédicateur doit encore surveiller son intention tout au long de son sermon pour éviter de profaner l'intérêt de Dieu par les mouvements de son amour-propre, facilement éveillé par les applaudissements et l'enthousiasme du public. Christophe Tachon décrit cette étroite surveillance à laquelle le prédicateur doit se soumettre continuellement pour mener à bien sa mission :

Pour droite que soit l'intention des prédicateurs, lorsqu'ils montent en chaire, il est toujours dangereux, dit S. Grégoire, qu'elle ne se dérègle et ne se pervertisse dans la suite du discours, et qu'au lieu de chercher la gloire de Dieu et le salut des âmes, ils ne se laissent aller à l'attrait de la faveur populaire ; et cela arrive infailliblement lorsqu'ils ne sont point fondés dans une véritable humilité. Ainsi, ces prédicateurs, qu'on regarde comme des oliviers agréables, verdoyants et fertiles, comme dit le prophète Jérémie, étant exposés à la faveur et aux louanges des hommes, et se voyant applaudis par des gens d'esprit et de savoir, se laissent insensiblement gagner à ces vaines louanges, et s'imaginent que tout le monde les admire ; ce qui allume si fort le feu de leur ambition et de leur amour propre, qu'il consume tout le fruit de leurs prédications³⁶.

Christophe Tachon n'envisage que le défaut d'humilité du prédicateur qui monte en chaire, et pourtant le résultat est implacable : la prédication ne porte aucun fruit. Dès que son amour-propre et son ambition sont excités, le prédicateur ne peut plus prêcher utilement pour le salut des âmes, il ne cherche plus qu'à satisfaire ses vices si puissants. Le père Gisbert condamne l'« espèce de commerce » qui s'établit alors entre le prédicateur et l'auditeur :

Nous ne voyons que trop souvent régner une espèce de commerce entre l'auditeur et le prédicateur. Le prédicateur paye les louanges, que l'auditeur lui prodigue, par le plaisir qu'il lui donne ; et l'auditeur paye le plaisir que le prédicateur lui donne, par les louanges qu'il lui prodigue³⁷.

³⁴ *Ibid.*, p. 4-5.

³⁵ Cicéron fait le même constat à son époque, mais il propose une autre explication pour expliquer cette rareté : « Cessons donc de nous étonner qu'il y ait si peu d'hommes éloquents, puisque l'éloquence se compose d'une réunion de qualités, dont chacune séparément ne peut être acquise sans les plus pénibles efforts. », in *op. cit.*, Livre I, VI-19.

³⁶ Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 50-51.

³⁷ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 257.

Si ces prédicateurs frivoles, trop nombreux aux yeux du père Gisbert, sont sensibles à l'appel de la gloire et au démon de l'ambition, qu'en est-il de ceux qui « embrassent le métier de la chaire par des vues toutes profanes ? » Car, lier l'efficacité de la prédication à la moralité et à l'intention du prédicateur fait surgir une nouvelle fois le problème épineux des vocations forcées.

Nombreux sont les prédicateurs qui montent en chaire pour le prestige et la gloire, selon le sévère père Gisbert, qui accable ces usurpateurs scandaleux :

On en voit [...] qui embrassent le métier de la chaire par des vues toutes profanes. On veut se produire aux yeux du monde, se faire un nom, se distinguer. La chaire chrétienne paraît un théâtre propre pour cela. Combien de gens prêchent pour parvenir ? combien pour se faire des patrons ? combien pour s'attirer l'estime et la confiance des dames ? combien par un esprit de cupidité et d'avarice ? combien pour faire dire au public : voilà un habile homme, un homme poli, un acteur agréable³⁸.

Le père Gisbert laisse éclater son indignation à l'évocation de ces prédicateurs-comédiens qui jouent à l'« homme de bien » pour tromper le public :

Si je ne le suis pas, direz-vous, je ferai semblant de l'être. Je me revêtirai de l'homme de bien, j'en prendrai l'air, les manières, les pensées, les sentiments, tout enfin, hors la réalité. Cela ne suffit-il pas ? Vous prétendez donc toute votre vie imposer au public ? Pour remplir votre ministère, vous avez recours à l'hypocrisie et à l'imposture ? Vous ne faites nulle différence du métier de prédicateur à celui de comédien ? Paraître en chaire, ou paraître sur le théâtre est pour vous une même chose ? et vous confondez le plus saint de tous les emplois, avec le plus profane de tous les arts ? Ô Dieu ! quelle disposition à annoncer l'Évangile, à être apôtre, à convertir³⁹ !

Le scandale de l'hypocrisie religieuse se pense évidemment par l'intermédiaire du comédien. Les mœurs du prédicateur hypocrite transparaissent dans son éloquence et son vice pervertit sa parole. Ainsi, le parallèle entre le prédicateur et le comédien dépasse la seule question de l'éloquence pour viser également l'ethos de l'orateur sacré. Cicéron s'indignait déjà en son temps des désordres que pouvaient occasionner des orateurs dépourvus de vertu :

Mais, plus [la puissance de l'éloquence] est grande, plus il faut que s'y joignent une haute probité et une sagesse exemplaires. À des hommes privés de ces vertus donner les moyens de parler, ce n'est pas en faire des orateurs, c'est mettre en quelque sorte des armes aux mains des forcenés⁴⁰.

Le sermon est une arme de prosélytisme aux mains des prédicateurs et ils doivent la manier avec prudence. Une intention pieuse et sincère, un cœur vertueux, un esprit tourné vers le

³⁸ *Ibid.*, p. 33.

³⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁰ Cicéron, *op. cit.*, Livre III, XIV-55.

salut, une réputation inattaquable sont autant de qualités indispensables que le public doit leur attribuer. Leur exposition publique et leur mission apostolique les rendent particulièrement sensibles aux scandales. Rien dans la cérémonie sacrée du sermon ne doit laisser place au soupçon.

3.3. Une mise en scène de la parole

« Le discours chrétien est devenu un spectacle⁴¹ », accuse La Bruyère ; la prédication offre « un double spectacle », renchérit Jean-Philippe Groperrin : le spectacle de la Parole et le spectacle de l'orateur sacré⁴². Le sermon « s'écoute et se regarde. De là sa dégénérescence possible⁴³ ! », prévient Patrice Soler. C'est pour cette raison que l'orateur doit s'effacer au profit de son discours, il doit détourner l'attention des auditeurs de sa propre personne pour la diriger sur l'efficace de la Parole. Le spectacle « invisible, imaginaire, purement discursif » doit s'imposer face au spectacle « visible » qu'est la situation d'énonciation. Pour ce faire, l'orateur doit faire voir aux auditeurs cette Parole en action. « L'art de prêcher suppose alors un art de faire voir... », analyse Jean-Philippe Groperrin, qui ajoute :

si l'on peut parler ici de discours mis en scène, il faut l'entendre non pas comme une théâtralisation de la situation d'énonciation, mais d'abord comme mise en spectacle (intradiscursive) de l'objet du discours⁴⁴.

Dans cette perspective, la voix du prédicateur prend une dimension toute particulière, car elle devient pour l'occasion la médiation de cette mise en spectacle, elle est l'instrument de la révélation. La mise en scène de cette voix est donc parfaitement maîtrisée⁴⁵ : elle doit venir d'en haut et tomber sur un public habitué à tourner ses yeux en direction du ciel dans l'attente de la Vérité. À l'âge classique, la chaire occupe une place centrale dans ce dispositif de dramatisation de la parole. Cela n'a pas toujours été le cas, et c'est au terme d'un long

⁴¹ Jean de La Bruyère, *op. cit.*, p. 415.

⁴² Emmanuel Bury souligne le caractère « étonnant » du couple « *Res et verba*, corps et parole », « dont toute la réflexion oratoire, de saint Augustin à Fénelon a voulu », selon lui, « penser la fusion, l'harmonie, aux dépens [...], d'une conception autonome et plénière de la rhétorique conçue et pratiquée par les hommes. », in *Dire l'évidence*, *op. cit.*, p. 75.

⁴³ Patrice Soler, *op. cit.*, p. 414.

⁴⁴ Jean-Philippe Groperrin, in *Bossuet. Sermons. Anthologie critique*, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁵ Pour Aristote, la maîtrise de la voix est l'essentiel de l'action oratoire : « L'action consiste dans l'usage de la voix, comment il faut s'en servir pour chaque passion, c'est-à-dire quand il faut prendre la forte, la faible et la moyenne, et comment employer les intonations, à savoir l'aiguë, la grave et la moyenne, et à quels rythmes il faut avoir recours pour chaque sentiment. », in *op. cit.*, Livre III, 03b, p. 206.

processus qu'elle est devenue un « instrument et [un] espace de la prédication catholique⁴⁶ », explique Philippe Martin. La généralisation progressive des chaires dans les églises est révélatrice de l'évolution de la prédication. Au-delà de la fonction pratique de la chaire qui facilite le travail du prédicateur, elle possède un « aspect symbolique⁴⁷ », que souligne Philippe Martin :

après le sermon, demeurée dans une nef devenue silencieuse, elle était la manifestation monumentale que cet espace était consacré à la Parole de Dieu⁴⁸.

Espace consacré à la Parole de Dieu, la chaire est occupée par le prédicateur aurolé de la dignité symbolique de cette position. Du haut de sa chaire, sa voix peut retentir et résonner avec d'autant plus d'éclat jusque dans les profondeurs de l'église.

Mais la chaire ne fait pas tout, la voix du prédicateur doit encore posséder des qualités spécifiques pour devenir l'instrument de la révélation divine. Le sermon est le lieu d'une opération transcendante, « l'orateur sacré doit [...] ne plus *prendre* la parole, mais laisser parler dans l'auditeur le divin maître⁴⁹ ». La voix du prédicateur n'est alors qu'un médium de la Parole divine qu'elle rend audible et compréhensible aux auditeurs. Selon le père Gisbert, c'est cette incarnation qui donne à la prédication son efficacité quand les meilleurs livres échouent à convertir les hommes :

C'est que la divine parole dans les bons livres est comme une parole morte ; au lieu que dans la bouche des prédicateurs, elle est vive et animée. Tout frappe en la personne d'un ministre de l'Évangile : sa voix, son geste, son action, ses yeux, son silence. La même vérité, que vous aurez lue, sans en être touché, prêchée et entendue, vous touchera. Rarement voyons-nous revenir les grands pécheurs de leurs désordres, que par la force de la prédication. C'est une parole sortie de la bouche du prédicateur, comme un éclair, comme un coup de tonnerre d'une nue embrasée, qui les a étonnés, effrayés, abattus⁵⁰.

La parole du prédicateur n'est performative que si elle s'élève dans un cadre précisément délimité par les théoriciens de l'éloquence sacrée. N'en déplaise aux défenseurs de l'éloquence inspirée, c'est bien par des moyens rhétoriques que le prédicateur peut prétendre prêter sa voix à l'annonce des vérités chrétiennes. Le prédicateur doit travailler sa voix

⁴⁶ Philippe Martin, « La chaire : instrument et espace de la prédication catholique », in *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle)*, op. cit., p. 397.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 398.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 400.

⁴⁹ Jean-Robert Armogathe, « Bossuet, orateur sacré. La rhétorique de la prétérition », in *Bossuet. Le Verbe et l'Histoire (1704-2004)*, op. cit., p. 257-269, p. 259.

⁵⁰ Blaise Gisbert, op. cit., p. 250.

comme un instrument pour développer une élocution claire et agréable, trouver les bonnes intonations et les inflexions appropriées, maîtriser les nuances et les degrés d'intensité pour jouer toute la gamme des émotions. En bon ambassadeur de Jésus Christ, le prédicateur choisit toujours la prononciation qui sied aux sujets qu'il traite. Il adapte sa voix aux différentes parties de son sermon et la module selon les passions qu'il veut exciter chez ses auditeurs. En effet, le maître mot quant à la prononciation est la variation. Le père du Port rappelle qu'il est indispensable d'éviter la monotonie pour conserver l'attention des auditeurs :

De là vient qu'on doit prendre garde de varier [la voix], selon les sujets qu'on traite, selon les passions qu'on excite, selon les figures qu'on emploie, et les parties du discours qu'on traite ; car il est certain que la variation de la voix est le charme sensible de l'oreille, et le secret le plus puissant pour se faire écouter avec plaisir⁵¹.

Un sermon peut durer jusqu'à deux heures, la prononciation doit donc être énergique. La diversité des intonations, les ruptures de ton, les éclats de voix doivent ponctuer le discours pour garder les auditeurs en éveil et souligner les moments importants du discours. Mais cette variation ne doit pas fatiguer l'auditeur par une abondance d'effets de voix qui finissent par lasser autant que la monotonie d'une voix ennuyeuse. Christophe Tachon met en parallèle ces deux excès dans lesquels les prédicateurs peuvent tomber :

Ce qu'il y a de plus considérable et de plus important est de bien conduire et modérer la voix. On voit des prédicateurs qui prêchent toujours d'un ton égal et uniforme ; d'autres qui chantent au lieu de prêcher, élevant et abaissant la voix successivement à chaque période. Cette monotonie des uns ne peut être que désagréable ; mais ce chant irrégulier des autres l'est davantage⁵².

La bienséance demande un juste équilibre entre une prononciation calme, mais animée, tranquille, mais résolue, véhémence, mais mesurée. Christophe Tachon tente alors de cerner au plus près cette prononciation harmonieuse que les prédicateurs doivent rechercher :

Quant à la prononciation, elle doit être libre et non contrainte, ni trop étudiée, hardie et non craintive, comme parlant de la part de Dieu à ses enfants et à ses sujets ; noble et non rustique et grossière, comme celle de ceux qui s'emportent dans des cris et des hurlements désagréables ; naïve sans artifice ou affectation ; forte et non languissante, molle et sans vigueur ; grave, sainte, et un peu lente ; évitant la légèreté et la précipitation : et prenant bien garde de ne rien dire qui puisse rendre le discours facétieux, car il n'est pas croyable combien cela décrédite et le prédicateur, et les choses

⁵¹ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 255.

⁵² Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 154.

qu'il prêche dans l'esprit des auditeurs, qui en font un sujet de risée et une farce⁵³.

On constate la difficulté des théoriciens à donner une description précise du type de prononciation qui sied à la prédication. Comme Christophe Tachon, le père du Port essaie de dépeindre cette « médiocrité » de voix située au croisement de toutes les nuances :

le prédicateur doit garder en tout ce qu'il prononce une médiocrité de voix raisonnable, et pour cela il faut que sa voix ne soit ni trop haute, ni trop basse, ni trop douce, ni trop véhémence, ni trop lente, ni trop vite ; elle ne doit pas être trop haute, parce qu'elle choque l'oreille de ses auditeurs, ni trop basse, parce qu'on ne serait pas entendu. Elle ne doit pas être trop douce, parce que le discours ne serait pas animé et ne toucherait personne ; ni trop véhémence, car on ne pourra continuer longtemps à prononcer de la sorte, et la voix lui manquera tout à coup⁵⁴.

Le secret de la « médiocrité de voix » réside dans une diction naturelle qui doit provenir du cœur. La voix et le cœur du prédicateur doivent résonner à l'unisson. Les inflexions de sa voix toucheront l'auditeur par leur sincérité si le prédicateur ressent vraiment l'émotion qu'il veut transmettre. Le père Gisbert souligne l'importance de la sincérité du cœur dans l'alliance complexe d'une prononciation « toujours tranquille et toujours animée » :

Si le feu de la prononciation doit être toujours tranquille et toujours animé, il ne doit pas l'être toujours ; il y a différents degrés de tranquillité, différents degrés de feu. Cette variété si propre à prévenir l'ennui et à soutenir l'attention doit venir du cœur comme de sa source. Ce doit être le ressort caché de l'action du prédicateur. Pour cet effet, il faut que votre cœur sente tout ce que vous direz, qu'il soit toujours ému, touché, pénétré. À mesure qu'il sera plus ou moins pénétré, touché, ému, votre action sera plus ou moins vive, plus ou moins tranquille. Ces différents sentiments, qui se succéderont dans votre cœur, selon les impressions que le sujet que vous traitez y produira naturellement, viendront se peindre dans vos yeux, sur votre visage, dans toute votre personne, et vous donneront, presque sans que vous y pensiez, cet air de prononciation qui convient au véritable caractère de l'orateur chrétien⁵⁵.

La sincérité du cœur qui s'exprime par une prononciation juste, facile et naturelle est une qualité que les spécialistes s'accordent à trouver chez Massillon. D'Alembert livre une description représentative de ce que les critiques ont pu écrire sur la diction de Massillon :

Sa diction, toujours facile, élégante et pure, est partout de cette simplicité noble sans laquelle il n'y a ni bon goût, ni véritable éloquence ; simplicité qui, étant réunie dans Massillon à l'harmonie la plus séduisante et la plus douce, en emprunte encore des grâces nouvelles ; et, ce qui met le comble au

⁵³ *Ibid.*, p. 153-154.

⁵⁴ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 253.

⁵⁵ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 149.

charme que fait éprouver ce style enchanteur, on sent que tant de beautés ont coulé de source, et n'ont rien coûté à celui qui les a produites⁵⁶.

La supposée facilité naturelle de Massillon qui aurait écrit et prononcé ses sermons sans aucun effort est un éloge qui revient souvent sous la plume de ses admirateurs.

Toutefois, la lecture des traités d'éloquence nuance le caractère supposé naturel de la bonne prononciation. Tout est affaire d'entraînement si l'on en croit Michel Le Faucheur qui propose une série d'exercices visant à développer les capacités vocales des futurs orateurs dans son ouvrage consacré à la bonne prononciation. Le premier soin du prédicateur « doit être de se faire entendre aisément et sans peine⁵⁷ », rappelle-t-il comme une évidence. Mais « ce n'est pas assez d'être ouï », précise-t-il, « il faut, s'il est possible, que vous le soyez avec plaisir⁵⁸ ». Pour rendre sa voix douce et agréable à l'oreille, l'orateur doit donc s'astreindre à toutes sortes d'exercices vocaux, mais également à un régime particulier recommandé par les médecins. Enfin, l'orateur doit s'entraîner à « diversifier [sa] voix selon la diversité des sujets » pour éviter de susciter « ennui » et « dégoût⁵⁹ » chez ses auditeurs. La prononciation doit varier selon les sujets, mais également selon les passions. Le bon prédicateur doit donc également disposer d'une voix ample, car « il n'y a point de proportion d'une petite voix aux grandes choses qu'il va dire », précise le père Gisbert. Lorsque le prédicateur aborde des sujets d'importance et qu'il convoque de puissantes passions pour les soutenir, la prononciation se doit d'être puissante et véhémence. Dépourvu d'une belle voix retentissante, « comment soutiendra-t-il la grandeur des vérités qu'il doit exposer ? » et surtout, « comment tonnera-t-il ? comment foudroiera-t-il, lorsque le sujet le demande⁶⁰ ? », interroge le père Gisbert. Pour être capable de tonner et de foudroyer les scandaleux, la voix du prédicateur doit pouvoir emprunter les attributs de la voix divine, explique Christophe Tachon :

Sa voix n'est point une voix humaine, mais une voix terrible comme celle d'un tonnerre, éclatante comme la voix d'une trompette, pour annoncer à tout le monde l'énormité de leurs crimes, et la sévérité de la justice divine sur tous ceux qui méprisent sa patience⁶¹.

Il n'est toutefois pas aisé de s'emporter et de s'indigner sans verser dans l'excès, toujours ridicule. Le rempart contre cet écueil est à nouveau le strict respect des bienséances.

⁵⁶ D'Alembert, *Éloge de Massillon*, in *Œuvres complètes de Massillon*, op. cit., t. I, p. VIII.

⁵⁷ Michel Le Faucheur, *Traité de l'action de l'orateur ou de la prononciation et du geste*, Paris, Louis Billaine, 1667, p. 58.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁰ Blaise Gisbert, op. cit., p. 274.

⁶¹ Christophe Tachon, op. cit., p. 31.

Le Faucheur liste les techniques oratoires permettant d'exprimer les différentes passions. Concernant la colère, le prédicateur « la donnera à connaître par une voix aiguë, impétueuse et violente, et par de fréquentes reprises d'haleine ». Il lui faudra « prononcer d'un ton élevé, d'une voix émue, de l'accent d'un homme qui est tout feu, et qui n'est pas à soi⁶² ». Reste à mettre en pratique ces recommandations, et c'est là où le bât blesse. La part d'interprétation laissée aux futurs orateurs est importante, et si l'on considère les multiples mises en garde et avertissements des auteurs de traités qui rappellent inlassablement aux prédicateurs de proportionner leur action au sujet qu'ils traitent, il semble que de nombreux orateurs appliquent mal les principes théoriques de l'*actio*.

Le locuteur A des *Dialogues* de Fénelon fait ainsi part de son malaise face au spectacle d'un prédicateur qui s'emporte à contre temps :

Rien ne me semble si choquant et si absurde que de voir un homme qui se tourmente pour me dire des choses froides : pendant qu'il sue, il me glace le sang. Il y a quelque temps que je m'endormis à un sermon. Vous savez que le sommeil surprend aux sermons de l'après-midi : aussi ne prêchait-on anciennement que le matin à la messe après l'Évangile. Je m'éveillai bientôt, et j'entendis le prédicateur qui s'agitait extraordinairement ; je crus que c'était le fort de sa morale.

B. Eh bien, qu'était-ce donc ?

A. C'est qu'il avertissait ses auditeurs que le dimanche suivant il prêcherait sur la pénitence. Cet avertissement fait avec tant de violence me surprit, et m'aurait fait rire si le respect du lieu et de l'action ne m'eût retenu⁶³.

Il faut savoir tonner et foudroyer ses auditeurs au moment propice, et certains passages du sermon donnent au prédicateur la liberté de donner de la voix et de s'indigner. La dénonciation des scandales est la meilleure occasion de faire entendre l'indignation divine dans toute sa force : « Si on discourt [...] des mauvaises [actions des hommes], la voix doit être d'une personne indignée⁶⁴ », explique le père du Port. « Quand on discourt [des] menaces [divines] ou de ses châtiments, [la voix] doit être forte et tonnante⁶⁵ », ajoute-t-il. Un bel exemple de cette voix indignée, forte et tonnante nous est donné par Massillon lorsqu'il évoque « ce jour terrible où Dieu seul sera grand » et où les scandales des Grands seront enfin punis :

⁶² Michel Le Faucheur, *op. cit.*, p. 115-116.

⁶³ Fénelon, *op. cit.*, t. I, p. 40.

⁶⁴ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 258. L'argument est emprunté à Aristote : « quand il s'agit d'actes impies et honteux, [le langage est] celui d'un homme qui s'indigne et a scrupule même à les énoncer », in *op. cit.*, Livre III, 08a, p. 222.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 257.

Quelle idée de la divinité avons-nous, mes frères ! Quel Dieu de chair et de sang nous formons-nous ! Quoi ! dans ce jour terrible où Dieu seul sera grand, où le roi et l'esclave seront confondus, où les œuvres seules seront pesées, Dieu n'exercerait que des jugements favorables envers ces hommes que nous appelons grands, ces hommes qu'il avait comblés de biens, qui avaient été les heureux de la terre, qui s'étaient fait ici-bas une injuste félicité, et qui, oubliant presque tous l'auteur de leur prospérité, n'avaient vécu que pour eux-mêmes ! Et il s'armerait alors de toute sa sévérité contre le pauvre qu'il avait toujours affligé ! et il réserverait toute la rigueur de ses jugements pour des infortunés qui n'avaient passé que des jours de deuils et des nuits laborieuses sur la terre, et qui souvent l'avaient béni dans leur affliction et invoqué dans leur délaissement et leur amertume ! Vous êtes juste, Seigneur, et vos jugements seront équitables⁶⁶.

La dernière phrase, lourde de menaces, est propre à faire frissonner l'auditeur visé par cette accusation. Massillon prédit une justice divine qui a tout à voir avec une vengeance terrible et destructrice.

Après avoir accusé et effrayé le pécheur, le prédicateur doit encore user d'une voix « ferme, élevée, éclatante et pressante » pour le pousser enfin à la conversion :

Pour exciter la hardiesse, la voix doit être ferme, élevée, éclatante et pressante. Pour exciter une sainte colère et une juste indignation des pécheurs contre eux-mêmes, il faut que la voix soit semblable à celle dont on se sert pour exciter la hardiesse, mais encore plus pressante et accompagnée de plus d'éclat et de plus d'action⁶⁷.

Il faut savoir manier la voix « d'une personne indignée » avec habileté, car l'indignation doit faire apparaître au scandaleux l'horreur de ses vices, non pas le briser sous le poids de ses péchés. Il faut trouver la juste indignation qui sied au but du prédicateur : persuader le pécheur qu'il lui reste une chance de salut dans la conversion et la pénitence. Christophe Tachon préconise alors la prudence pour ne pas manquer l'effet de l'indignation :

Lorsqu'il s'agit de donner de l'horreur de quelque vice ou péché, [le prédicateur] doit prendre un ton ardent et sévère, qui marque l'horreur qu'il en a lui-même conçue, en sorte néanmoins qu'il ne paraisse pas vouloir insulter et accabler le pécheur, au lieu de lui compatir et de l'encourager à la pénitence, car cette manière de prêcher de quelques prédicateurs, qui est toute dans les invectives et dans les répréhensions, ne fait qu'aigrir les esprits des pécheurs, au lieu de les disposer à une véritable conversion⁶⁸.

Ce sont les mauvais prédicateurs qui tonnent et s'indignent outre mesure et hors de propos. Le père Gisbert affirme en ce sens :

⁶⁶ Massillon, sermon pour le second dimanche de carême, *Sur le Respect que les Grands doivent à la religion* (13 mars 1718, en présence de Louis XV enfant), in *op. cit.*, t. II, p. 32.

⁶⁷ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 263.

⁶⁸ Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 155.

Rien de si contraire à la fin de l'orateur chrétien, qu'une prononciation violente et emportée, parce qu'elle fatigue ; elle accable, elle étourdit, et celui qui dit, et celui qui écoute⁶⁹.

Les bons prédicateurs savent adoucir une indignation véhémement par une espérance salvatrice, et savent alterner une voix tonnante et ardente avec une voix douce et réconfortante. Ainsi selon un contemporain de Massillon, ce dernier ne tonnait ni n'épouvantait ses auditeurs par des invectives trop véhémentes :

Il ne tonnait pas dans la chaire, il n'épouvantait pas l'auditeur par la force de ses mouvements et l'éclat de sa voix. Non, mais par sa douce persuasion, il versait en eux, comme naturellement, ces sentiments qui attendrissent et qui se manifestent par les larmes et le silence⁷⁰.

Nous avons pourtant pu constater que Massillon savait parfaitement tonner contre les scandales du monde, et que son indignation implacable était tout à fait propre à accabler un pécheur mondain. Les biographes de Massillon préfèrent cependant mettre en avant sa douceur et son onction, plutôt que sa véhémence et sa sévérité. Au contraire, la légende de Bourdaloue lui reconnaît cette propension à l'indignation qui est si visible dans ses sermons :

C'était un orateur, et il en avait tous les dons pour le genre d'enseignement sacré auquel il s'était voué : il avait l'action, le feu, la rapidité, et, en déroulant ce fleuve de la parole, qui chez lui, à la lecture, nous paraît volontiers égal et surtout puissant par sa vigueur et sa continuité, il y avait des endroits où il tonnait. [...] Mais, dans tous les cas, cette forme de débit n'était qu'une convenance de plus, une manière de pousser plus avant, et comme tout droit devant lui sa démonstration inflexible et sévère. Aujourd'hui, ces heureuses et vives qualités de l'orateur, parmi lesquelles il faut compter l'une des premières, « une voix pleine, résonnante, douce et harmonieuse », ont disparu⁷¹.

Certains confrères lui reprochent même de trop crier ; parmi eux, l'abbé Fleury qui, pour célébrer le père Lingendes, déprécie quelque peu l'éloquence de Bourdaloue :

Le P. Lingendes était le plus parfait prédicateur que j'aie jamais ouï, au-dessus même du père Bourdaloue. Le P. Bourdaloue n'a jamais osé parler sur-le-champ, et peut-être n'était-il pas capable de le faire. Comme donc sa mémoire travaillait toujours, il était obligé de penser uniquement à ce qu'il disait et non à la situation des auditeurs. Qu'ils l'écoutassent ou qu'ils s'endormissent, il n'était pas maître de s'accommoder à leurs besoins présents, et comme un ressort qui se débande, il fallait absolument aller jusqu'au bout. Il criait donc et parlait avec feu, mais ce n'est pas ce qui touche davantage⁷².

⁶⁹ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 246.

⁷⁰ *Réponse de M. Languet de Gergy* (4 février 1743), *op. cit.*, non paginé.

⁷¹ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 268.

⁷² Eugène Griselle, *op. cit.*, t. II, p. 743.

La critique est sévère et trouve peu d'échos parmi les contemporains de Bourdaloue.

3.4. L'éloquence du corps

La chaire, instrument clef du dispositif spectaculaire du sermon, donne une visibilité au corps du prédicateur. Et même si celui-ci doit effacer sa présence corporelle pour laisser la place à la Parole divine, le fait est que son corps est offert aux yeux du public. Dans les traités de rhétorique classique, la description de l'éloquence du corps prend la forme d'un inventaire des situations et des états qui demandent un geste spécifique⁷³. La précision de ces catalogues des usages autorisés des gestes rend aujourd'hui leur lecture laborieuse, mais elle a le mérite de rendre compte de l'obsession que nourrit le XVII^e siècle pour le contrôle du corps. Toute monstration publique du corps est soumise à « un régime de codification et de signification ». Olivier Leplatre parle, à ce propos, de « sémiologie du corps » et précise

l'orateur est le filigrane d'une société qui se structure, se distingue, se contraint et s'estime comme civilisation par l'expansion idéologique de l'éloquence à toutes les pratiques sociales. La gestualité prend donc une valeur centrale : morale, politique, esthétique... Elle s'institue comme le complément expressif indispensable à l'ordre du discours, le soulignant, renchérisant sur lui ou même se substituant à lui⁷⁴.

L'*actio* du prédicateur est ainsi minutieusement contrôlée pour transcender l'image d'un corps en mouvement en incarnation de la Parole. Le corps du prédicateur doit alors être en parfaite harmonie avec la mise en scène de la Parole sacrée, car le geste en est le prolongement, il est « un langage commun de tout le genre humain⁷⁵ », selon Le Faucheur. « La voix du prédicateur sort d'un corps, corps harmonique elle-même, tandis que la performance oratoire assigne au corps un statut spécifiquement religieux⁷⁶ », analyse Jean-Philippe Groperrin, qui précise :

L'éloquence chrétienne sollicite le corps, prends corps et fait corps dans un acte à la fois spirituel et rhétorique, poétique également. Pour l'orateur, il s'agit sans doute de donner corps à une doctrine ; et comme pour tout chrétien, il s'agit en effet de trouver un corps convenable au salut⁷⁷.

⁷³ Lucie Desjardins, *Le Corps parlant. Savoirs et représentations des passions au XVIII^e siècle*, Laval, L'Harmattan, 2001, p. 117 et 129.

⁷⁴ Olivier Leplatre, « Le geste et la parole chez Bossuet », in *Le temps des beaux sermons*, op. cit., p. 206.

⁷⁵ Michel Le Faucheur, op. cit., p. 189.

⁷⁶ Jean-Philippe Groperrin, « Sur l'économie du corps dans la prédication de Bossuet », in *Bossuet. Le Verbe et l'Histoire (1704-2004)*, op. cit., p. 285-304, p. 285.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 286.

Les traités d'éloquence et de rhétorique ne manquent pas de détailler précisément ce que doit être ce « corps convenable au salut » que le prédicateur expose à la vue des auditeurs comme un exemple à suivre. Sans entrer dans le détail des nombreuses règles qui codifient le moindre mouvement de l'orateur sacré, il est intéressant d'en donner une vue d'ensemble pour comprendre la dimension spectaculaire du sermon classique.

Lorsqu'un prédicateur monte en chaire, ce qui frappe de prime abord les auditeurs est l'expression de son visage. Selon le père du Port, le prédicateur doit se composer un visage de circonstance :

Il faut que le visage du prédicateur regarde le milieu de son auditoire, qu'il soit pour l'ordinaire serein et modeste ; et comme il n'y a point de partie du corps qui soit plus exposée à la vue des auditeurs que le visage. Il n'y doit rien avoir de rebutant ; car ils considèrent d'abord le visage de celui qui les instruit. Ils y connaissent, si ce qu'il dit est conforme à ce qu'il pense, parce que cette partie du corps étant le miroir de l'âme, sert beaucoup à exciter les passions. Mais la principale chose que doit marquer le visage de celui qui prêche, c'est la pudeur, la dévotion et la majesté⁷⁸.

La pudeur et la modestie du visage sont essentielles, parce qu'elles se communiquent à toute l'attitude du prédicateur. Nulle attitude n'est plus séante à l'orateur chrétien que la modestie, car elle dispose favorablement les auditeurs. Ces derniers sont alors touchés par l'humilité de celui qui s'apprête à leur adresser de terribles exhortations. Bossuet, Massillon et Bourdaloue ont en partage cette modestie majestueuse qui impose le respect. L'abbé Ledieu nous livre cette image de Bossuet lorsqu'il prêchait :

Ses tendres yeux, son air accueillant, sa voix douce, son geste modeste et naturel, sa noblesse et sa dignité, tout parlait, tout était passionné⁷⁹.

Le premier éditeur des sermons de Massillon, après avoir reconnu qu'« il serait fort difficile de faire comprendre à ceux qui ne l'ont point entendu ce que c'était que son action », se risque malgré tout à décrire Massillon en chaire :

On le voyait arriver dans la chaire comme un homme qui vient de méditer profondément un sujet. Dès qu'il paraît, son air recueilli et pénétré annonce déjà la grandeur et l'importance des vérités dont il va vous entretenir. Il n'a pas ouvert la bouche, et l'auditoire est saisi⁸⁰.

Dans son *Éloge*, D'Alembert s'inspire de cette description pour peindre un beau portrait de Massillon :

⁷⁸ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 266-267.

⁷⁹ L'abbé Ledieu, *op. cit.*, p. 95.

⁸⁰ Préface de l'édition de 1745, in *Œuvres complètes de Massillon*, *op. cit.*, t. I, p. XXII-XXIII.

Son action était parfaitement assortie au genre d'éloquence qu'il avait embrassé. Au moment où il entrait en chaire, il paraissait pénétré des grandes vérités qu'il allait dire ; les yeux baissés, l'air modeste et recueilli, sans mouvements violents et presque sans gestes, mais animant tout par une voix touchante et sensible, il répandait dans son auditoire le sentiment religieux que son extérieur annonçait ; il se faisait écouter avec ce silence profond qui loue encore mieux l'éloquence que les applaudissements les plus tumultueux⁸¹.

M. Languet de Gergy, archevêque de Sens, s'attarde également sur l'humilité de son confrère :

Ne vous semble-t-il pas le voir encore dans nos chaires avec cet air simple, ce maintien modeste, ces yeux humblement baissés, ce geste négligé, ce ton affectueux, cette contenance d'homme pénétré, portant dans les esprits les plus brillantes lumières, et dans les cœurs, les mouvements les plus tendres⁸² ?

Dans le visage, le regard est très important⁸³, c'est lui qui éveille les passions. Selon le locuteur A des *Dialogues* de Fénelon, « dans le visage les yeux font le principal effet ; un seul regard jeté bien à propos pénètre dans le fond des cœurs⁸⁴ ». Le prédicateur, placé en surplomb de son public, peut facilement profiter des ressources expressives d'un regard expressif. Ainsi, « l'œil éloquent » de Massillon a fortement marqué ceux qui ont assisté à ses sermons.

Massillon en chaire n'avait presque point de gestes : cet œil qu'il baissait d'abord, qu'il tenait abaissé d'habitude, lorsqu'ensuite, à de rares intervalles, il le levait et le promenait sur l'auditoire, lui faisait le plus beau geste ; il avait, a dit l'abbé Maury, *l'œil éloquent*⁸⁵.

Cet œil éloquent pouvait tour à tour foudroyer les scandaleux dans les mouvements les plus véhéments, et rassurer les chrétiens pénitents dans les rappels de la miséricorde divine. Pour ce qui est de Bourdaloue, un passage des *Dialogues* de Fénelon est à l'origine de la légende qui veut qu'il prêchait les yeux fermés :

B. Vous me faites souvenir que le prédicateur dont nous parlions, a d'ordinaire les yeux fermés : quand on le regarde de près, cela choque.

A. C'est qu'on sent qu'il lui manque une des choses qui devraient animer des discours.

⁸¹ D'Alembert, *Éloge de Massillon*, in *ibid.*, t. I, p. IX.

⁸² *Réponse de M. Languet de Gergy* (4 février 1743), *op. cit.*, non paginé.

⁸³ Cicéron écrit : « Mais tout dépend de la physionomie et dans cette physionomie même ce sont les yeux qui jouent le rôle prépondérant. [...] C'est l'âme, en effet, qui anime toute l'action, et le miroir de l'âme c'est la physionomie, comme son truchement ce sont les yeux, car c'est la seule partie du corps qui, à toutes les passions, puisse faire correspondre autant d'expressions différentes, et il est certain que personne, les yeux fermés, ne peut produire le même effet. », in *op. cit.*, Livre III, LIX, 221.

⁸⁴ Fénelon, *op. cit.*, t. I, p. 44.

⁸⁵ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 7.

B. Mais pourquoi le fait-il ?

A. Il se hâte de prononcer, et il ferme les yeux, parce que sa mémoire travaille trop⁸⁶.

Une gravure de Bourdaloue le représentant les yeux fermés et les mains jointes est souvent placée en tête des éditions de ses sermons et vient étayer cette légende. Mais d'après Eugène Griselle⁸⁷ qui discute le bien-fondé de cette légende, la posture de Bourdaloue sur cette gravure est plutôt celle d'un prêtre en méditation ou en prière, et non celle d'un orateur en chaire. Cependant, c'est également ainsi que le dépeint Sainte-Beuve, en conservant toutefois quelque réserve :

On a dit qu'il baissait volontiers les yeux en parlant, et qu'il s'interdisait cette forme d'éloquence que Massillon s'accordait quelquefois : cela est possible⁸⁸

C'est l'extrême concentration dont il avait besoin pour réciter ses sermons qui expliquerait que Bourdaloue prêchait les yeux fermés, selon les défenseurs de cette légende. En effet, plusieurs témoignages confirment la faiblesse de sa mémoire. Il lui arriva par exemple de « demeurer court » pendant son compliment au roi le jour de Noël 1689⁸⁹. Pour éviter ce genre de déconvenues, il aurait passé « sept heures par jour à apprendre ses sermons par cœur ». À un ami qui lui demandait lequel de ses sermons il préférerait, Bourdaloue aurait répondu : « C'est celui que je sais le mieux, parce que c'est celui que je dis le mieux⁹⁰ ». Massillon aurait souffert du même défaut de mémoire et certains y voient la raison principale qui l'éloigne de la chaire dès son accession à l'épiscopat.

Si le visage et le regard impressionnent les auditeurs dès le commencement du sermon, les mouvements du corps et les gestes des bras et des mains ne doivent pas démentir le premier effet produit. La modestie du visage doit se manifester également dans le mouvement de tout le corps, rappelle le père Gisbert :

Il y a une modestie d'action. Votre action sera modeste, si sur votre visage, dans vos gestes, dans tous vos mouvements, il n'y paraît rien de dérangé, rien de déconcerté. Le dérèglement du corps, si j'ose m'exprimer de la sorte, est un fâcheux préjugé pour l'immodestie de l'âme⁹¹.

« Le dérèglement du corps » est une inquiétude récurrente des théoriciens. Il faut donc contrôler le corps et le contenir dans les normes de la bienséance. La chaire est un auxiliaire

⁸⁶ Fénelon, *op. cit.*, t. I, p. 44.

⁸⁷ Eugène Griselle, *Bourdaloue. Histoire critique de sa prédication*, *op. cit.*, t. II, p. 745 et suivantes.

⁸⁸ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 268.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 729.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 738.

⁹¹ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 253.

efficace de cette contrainte qui pèse sur le « corps religieux » du prédicateur, explique Philippe Martin :

La chaire devait permettre cette prédication efficace : laisser suffisamment de place au clerc pour qu'il puisse bouger à son aise sans pour autant être la scène d'un drame mimé⁹²

L'espace restreint de la chaire empêche toute action excessive. Le prédicateur doit donc rester la plupart du temps calme et tranquille. S'il est autorisé à s'animer, c'est uniquement lorsque ses paroles le lui permettent, selon le locuteur A de Fénelon :

Mais, en public comme en particulier, il faut qu'il agisse toujours naturellement : il faut que son corps ait du mouvement quand ses paroles en ont ; et que son corps demeure tranquille quand ses paroles n'ont rien que de doux et de simple⁹³.

Pour le père Gisbert au contraire, la passion du discours n'autorise pas le prédicateur à sortir de la sainte tranquillité qui est la sienne. Il reconnaît toutefois qu'exercer ce strict contrôle sur soi « est donné à bien peu d'orateurs » :

Il est donné à bien peu d'orateurs de conserver cette tranquillité, malgré le feu que la prononciation demande ; leur imagination les emporte, ils n'en sont plus les maîtres : c'est un char que des chevaux fougueux entraînent, c'est un vaisseau que les vents agitent à leur gré. De là, ces efforts, ces contorsions, cette foule de gestes mal concertés⁹⁴.

En plus de révéler une faiblesse morale, les gestes désordonnés sont également le signe des lacunes du sermon. C'est forcément parce qu'ils « ont peu de choses à dire » que certains prédicateurs s'agitent outre mesure, dans l'espoir de détourner l'attention des auditeurs :

Plus ils sont stériles en raisons, plus ils sont abondants en gestes. Ils s'imaginent par le grand feu de leur action, donner du poids à ce qui n'en a pas, et du prix à ce qui vaut très peu ; ils crient, ils déclament ; c'est là tout leur mérite⁹⁵.

Le corps pallie l'insuffisance intellectuelle de l'orateur qui s'apparente, dès lors, plus à l'histrion ridicule qu'au prédicateur sacré. Pour éviter cette pierre d'achoppement, les prédicateurs débutants sont invités à respecter à la lettre les prescriptions des traités de rhétorique.

⁹² Philippe Martin, *Annoncer l'Évangile*, op. cit., p. 407.

⁹³ Fénelon, op. cit., p. 78.

⁹⁴ Blaise Gisbert, op. cit., p. 247.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 248-249.

Le traité du père du Port compte parmi ceux qui proposent les descriptions les plus détaillées. Il commence par indiquer à quelles étapes du sermon le prédicateur doit se tenir debout ou assis :

Le corps du prédicateur doit être droit au commencement du discours, mais de telle sorte qu'il se tourne aisément, afin qu'il puisse être entendu de tous ceux qui l'écoutent. Le prédicateur doit être assis pendant quelque période, lorsqu'après l'*Ave Maria*, il commence son discours, lorsqu'il établit ses principes, qu'il explique quelque vérité, qu'il fait le récit de quelque chose d'importance, et au commencement de chaque point du sermon ; mais dans les preuves, dans la réfutation, ou dans la morale, il doit être debout⁹⁶.

La station debout correspond aux passages importants du sermon : les preuves, la réfutation ou la confirmation et la morale. Lorsque le prédicateur se lève, les auditeurs savent donc qu'ils doivent redoubler d'attention. Lorsqu'il se rassoit, les auditeurs peuvent reprendre haleine et se reposer. C'est lorsqu'il se tient debout, exposé à la vue de tous, que le prédicateur tire profit du mouvement des bras et des mains. Les gestes des bras, très limités, servent généralement à amplifier l'expression de certaines passions. Mais, le corps ne doit pas se laisser emporter par cet élan pathétique, il doit rester immobile :

Le mouvement des bras doit être réglé de telle sorte, que les bras ne soient ni trop mobiles ni trop oisifs. Il ne faut pas les élever trop haut ni les abaisser trop bas ; c'est contre la bienséance d'avancer le ventre, de remuer les épaules et de frapper des pieds ; enfin, il ne faut faire aucun geste qui puisse choquer ceux qui écoutent, car le prédicateur doit témoigner par sa parole et par son action le respect qu'il a pour son ministère et pour ses auditeurs⁹⁷.

Les défenses du père du Port touchant le ventre, les épaules et les pieds laissent imaginer l'action grotesque des prédicateurs maladroits. Mais elles traduisent aussi le potentiel toujours comique du corps en action et la nécessité pour les prédicateurs de l'assujettir. La gestuelle des mains, comme celle des bras, doit respecter certaines règles pour rester, elle aussi, bienséante :

Le mouvement des mains étant comme l'âme du geste doit être bien réglé. Il faut que le geste aille de la main gauche à la droite, qu'il commence et qu'il finisse avec la parole.

Le principe qui régit le mouvement de la main droite est celui de la concordance et de la proportion avec les paroles. La main accompagne la voix, accentue une intonation, elle souligne une expression, amplifie une passion :

⁹⁶ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 265-266.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 269.

Le geste de la main droite doit être conforme à la nature des choses dont on parle et des actions qu'on représente ; mais il ne faut jamais contrefaire les joueurs d'instruments, ou autres choses semblables qui peuvent exciter à rire, parce que ces sortes de représentations sont plus propres pour le théâtre que pour la chaire.

La main gauche n'intervient qu'exceptionnellement lorsque le prédicateur aborde « des sujets terribles » et qu'il doit faire part de son indignation :

On fait rarement des gestes de la main gauche toute seule, si ce n'est dans des sujets terribles. [...] Il ne faut pas hausser la main qu'un peu au-delà des yeux, si ce n'est lorsqu'on veut marquer fortement un refus et une indignation. La main ne doit pas être abaissée plus bas que le bord de la chaire⁹⁸.

L'auditeur averti sait décoder l'action du prédicateur, il discerne les moments clefs de l'argumentation, reconnaît les sujets graves et perçoit les émotions de l'orateur uniquement grâce aux mouvements de son corps. Chaque geste est significatif et, même s'il lui arrive de manquer d'attention, l'auditeur se laisse happer par la performance oratoire du prédicateur. Le sermon s'écoute et se regarde, l'action oratoire du prédicateur confère au sermon une dimension spectaculaire qui participe efficacement à l'effet persuasif. Lorsqu'il condamne les scandales du monde, c'est par l'intonation de sa voix, par son regard, l'expression de son visage, le geste de ses mains que le prédicateur exprime son indignation et cherche à l'éveiller dans le cœur de ses auditeurs.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 267-268.

CHAPITRE III

L'INDIGNATION, UNE PASSION CONTRE LES SCANDALES

Pour persuader les chrétiens du péril qu'ils courent à vivre selon le monde, les prédicateurs doivent éveiller et exciter de puissantes passions dans le cœur de leurs auditeurs. La passion qui doit s'élever dans le cœur des gens de bien à la vue des scandales de mœurs est l'indignation. Mais, l'indignation est une passion de l'appétit irascible et, à ce titre, elle éveille une certaine méfiance chez les moralistes qui craignent l'emprise des passions violentes sur le cœur des chrétiens. Cependant, parce qu'elle fait partie des attributs divins, l'indignation bénéficie d'une forme de respectabilité qui empêche les moralistes de la condamner absolument.

Pour tenter de définir l'indignation et la distinguer de la colère, il faut esquisser une brève histoire de cette passion associée à la dénonciation des scandales. De la condamnation quasi unanime des philosophes antiques, à la réhabilitation partielle des moralistes classiques, en accord avec la tradition patristique, cette passion divise les penseurs moralistes. Si l'indignation, comme le scandale, se trouve au cœur de tant de théories et de réflexions, c'est qu'elle met en jeu des problématiques cruciales qui travaillent les sociétés humaines. L'indignation interroge les valeurs morales d'une société et met en lumière les scandales la traverse.

Les auteurs de traités d'éloquence sacrée conseillent vivement aux prédicateurs de recourir à cette passion essentielle, et décrivent les différents procédés qui permettent de l'éveiller et de l'exciter à propos dans le cœur des auditeurs. Les sermons de Bossuet, Bourdaloue et Massillon contiennent ainsi de beaux morceaux d'éloquence indignée, notamment lorsqu'ils dépeignent des tableaux du monde pervers ou des portraits de scandaleux. Leur indignation s'élève alors avec une véhémence saisissante et foudroie de toute son autorité et de toute sa puissance les scandaleux qui répandent la corruption dans le monde.

1. CARACTÈRES DE LA COLÈRE ET DE L'INDIGNATION

La colère et l'indignation sont deux passions que l'on rencontre fréquemment ensemble lorsqu'il est question de péché et de scandale. Au début de notre travail, nous avons essayé de mettre en lumière les nuances sémantiques qui privilégient l'emploi de l'un ou l'autre terme dans l'Ancien Testament. Nous avons remarqué que l'indignation divine était souvent une forme punitive de la colère, une vengeance destructrice qui mettait un terme immédiat aux scandales les plus graves. La colère, quant à elle, demeurait généralement à l'état de menace, se bornant à annoncer la punition inévitable des péchés lors du « Jour de colère ».

Cependant, lorsque l'on se penche sur les différentes définitions morales de la colère et de l'indignation, on constate rapidement que la distinction entre ces deux passions est très difficile. Qu'il s'agisse des philosophes grecs, des Pères de l'Église ou des moralistes classiques, la nature et les caractéristiques de chacune de ces deux passions font débat. Tantôt l'indignation emprunte à la colère certaines de ses caractéristiques, tantôt c'est elle qui transfère à la colère quelques-unes de ses spécificités. Il faut ainsi toujours les envisager ensemble et tenter de relever, au fil des analyses, des explications et des justifications, les éléments de définition qui peuvent nous permettre de les différencier. Car, s'ils ne parviennent pas toujours à en expliquer clairement les raisons, les moralistes sont pour la plupart convaincus que ces passions sont profondément différentes. Nous tentons donc de suivre les tours et les détours qu'empruntent les nombreuses descriptions de la colère et de l'indignation chez les philosophes grecs, les Pères de l'Église, les moralistes et les prédicateurs classiques.

1.1. Condamnation antique et réhabilitation patristique

La condamnation morale de la colère trouve son origine dans la philosophie grecque, et plus particulièrement dans le stoïcisme. Sénèque blâme « cette passion, de toutes la plus hideuse et la plus effrénée », parce qu'elle prive l'homme de ce qui le distingue de l'animal, la raison. Sa description de l'homme en colère donne ainsi la part belle à la sauvagerie et à la bestialité :

Si tu veux avoir la preuve que ceux que domine la colère n'ont pas leur bon sens, regarde leur extérieur, car si ce sont des symptômes manifestes de la folie que des yeux hardis et menaçants, un front sombre, une physionomie farouche, un pas précipité, des mains tremblantes, un changement de couleur, une respiration forte et haletante, les mêmes signes se retrouvent



dans la colère : les yeux s'enflamment, lancent des éclairs, une vive rougeur se répand sur tout le visage sous l'action du sang qui afflue du cœur, les lèvres tremblent, les dents se serrent, les cheveux se dressent et se hérissent, la respiration est gênée et sifflante, les articulations, en se tordant, craquent, aux gémissements, aux mugissements se mêlent des lambeaux de phrases indistinctes, les mains s'entrechoquent sans cesse, les pieds frappent la terre, le corps tout entier est en mouvement « et lance des menaces irritées », les traits grimaçants et bouffis sont défigurés et hideux. On ne sait ce qui l'emporte dans ce vice de l'odieux ou de la laideur¹.

La colère déforme le corps de l'homme et aveugle son esprit. Incapable d'être maîtrisée et sourde aux conseils et à la raison, la colère est à l'origine des pires fléaux de l'humanité. Sénèque insiste sur la puissance destructrice de cette passion qui se nourrit d'un violent désir de vengeance et de châtement à l'encontre de celui qui nous a infligé une offense, ou qui a manifesté son intention de nous offenser. La colère est ainsi « un désir de rendre le mal pour le mal² » chez Sénèque. Sa définition est similaire à celle qu'Aristote propose dans sa *Rhétorique* :

la colère est le désir impulsif et pénible de la vengeance notoire d'un dédain notoire en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres, ce dédain n'étant pas mérité. Si c'est bien en cela que consiste la colère, il s'ensuit nécessairement d'abord que l'on se met toujours en colère contre un individu déterminé, par exemple Cléon, et non pas contre l'homme en général³.

La colère est une passion égoïste, puisque « nous nous mettons encore en colère, contre tous ceux qui s'opposent à notre action, ou ne la secondent pas ou contrarient notre désir en quelque autre façon⁴ ». La colère vise alors à se venger d'un dédaigneux qui nous a méprisé, vexé ou outragé⁵.

Pour Sénèque, en plus d'être indigne du sage, la colère est parfaitement inutile sur le plan moral. Le sage ne peut espérer réprimer les vices des hommes par sa juste colère, il ne peut que s'épuiser et se désespérer dans ce vain combat :

Est-il rien de plus indigne que de faire dépendre l'humeur du sage de la perversité d'autrui ? [...] Si le sage doit s'irriter des turpitudes, s'impatienter et s'attrister des crimes, il n'y aura pas d'esprit plus chagrin que lui. Toute sa vie se passera dans l'irritation et l'affliction. Y aura-t-il un moment en effet où il ne verra rien à désapprouver ? Chaque fois qu'il mettra le pied hors de chez lui, il lui faudra marcher au milieu de scélérats, d'avares, de prodiges, de débauchés, tous heureux de leurs vices. Ses yeux ne se porteront nulle

¹ Sénèque, *Dialogues, De la Colère*, Texte établi et traduit par A. Bourguery, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1971 (5^{ème} tirage), t. I, Livre I, I, 3-5.

² *Ibid.*, Livre I, III, 3.

³ Aristote, *op. cit.*, Livre II, 78a-78b, p. 109.

⁴ *Ibid.*, Livre II, 79a, p. 112.

⁵ « il y a trois espèces de dédain : le mépris, la vexation, l'outrage », in *ibid.*, Livre II, 78b, p. 110.

part sans trouver un sujet d'irritation ; il faillira à la tâche, s'il lui faut invoquer la colère toutes les fois qu'une circonstance l'exigera⁶.

Même si elle peut naître de la révolte légitime d'un sage, qui serait témoin des crimes de ses semblables, la colère doit être absolument réprimée et étouffée. Le sage doit rester impassible en toute circonstance et indifférent aux vices qui l'entourent :

Le sage ne s'irritera pas des fautes commises. Pourquoi ? Parce qu'il sait que personne n'est sage, mais qu'on le devient ; [...] parce qu'il a sous les yeux la condition humaine ; or aucun homme sensé ne s'irrite contre la nature⁷.

Chez les Grecs, « la colère était l'archétype des mauvaises passions manifestant toujours l'impuissance de l'âme qui s'y laisse prendre⁸ », explique Pierre Zaoui dans son article « Colère et indignation ». La condamnation de cette passion est donc unanime, et pas seulement par les philosophes, puisque Pierre Zaoui rappelle que les médecines grecque et romaine perçoivent la colère comme un excès de bile jaune dont il faut nécessairement se purger. La conception grecque de la colère a beaucoup influencé la pensée chrétienne qui ne se montre pas moins hostile à cette passion. Mais, si le christianisme occidental est imprégné par l'idéal stoïcien d'ataraxie⁹, certains Pères de l'Église sont pourtant contraints de réhabiliter une forme de colère puisque, dans les Écritures, Dieu lui-même n'est pas exempt de cette passion. Parmi eux, Lactance se charge de répondre à ceux qui ne peuvent concevoir l'idée d'un dieu en colère. Il commence par leur concéder le principal argument de Sénèque, la colère est indigne du sage, et à plus forte raison, indigne de Dieu :

En effet si la colère ne convient pas à un homme grave ni à un homme sage, puisqu'elle est comme une tempête qui agite l'âme et qui trouble sa tranquillité, qu'elle met l'ardeur dans les yeux, le tremblement dans la bouche, le bégaiement dans la langue, la confusion, la rougeur et la pâleur sur le visage, elle convient beaucoup moins à Dieu¹⁰.

⁶ Sénèque, *op. cit.*, Livre II, VII, 1-2.

⁷ *Ibid.*, Livre II, X, 6.

⁸ Pierre Zaoui, « Colère et indignation ». Disponible sur : <http://www.vacarme.org/article1207.html>

⁹ Lytta Basset, *Sainte Colère, Jacob, Job, Jésus*, Paris, Bayard, 2002, s'interroge sur la censure morale de la colère et voit l'origine de cet interdit dans l'héritage stoïcien qui a influencé les débuts du christianisme : « Notre aspiration à lever l'interdit sur la colère soulève la question du pourquoi de l'interdit : d'où est venue la censure ? On invoquera à juste titre l'imprégnation précoce du christianisme occidental par l'idéal stoïcien d'ataraxie – cette tranquillité de l'âme à l'abri des passions – par le dualisme platonicien assorti d'un tenace mépris du corps, donc aussi des émotions et des sentiments, jusqu'aux temps modernes ; d'autre part, une éducation traditionnelle fondée sur l'obéissance et une conception musclée de l'autorité ; enfin le choix personnel qui consiste à exercer un réel pouvoir sur soi-même lorsque la libre expression des émotions n'est pas tolérée. », p. 34.

¹⁰ Lactance, *De la Colère de Dieu*, chap. V, in *Choix de monuments primitifs de l'Église Chrétienne*, Paris, Société du Panthéon Littéraire, 1843.

Disponible sur : <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/lactance/colere.htm>

Lactance n'insiste pas sur le spectacle dégradant de l'homme en colère, il préfère s'attarder sur l'origine noble du mouvement colérique. Il rapproche alors la colère de l'amour, pour en faire les deux faces du même instrument de la justice divine :

si Dieu n'entre point en colère contre les impies, il n'aime point les gens de bien. [...] Il faut, par exemple, que celui qui aime les gens de bien haïsse les méchants, et que celui qui ne hait point les méchants n'aime point les gens de bien, parce que l'amour que l'on a pour les gens de bien vient de la haine que l'on a pour les méchants, et la haine que l'on a pour les méchants vient de l'amour que l'on a pour les gens de bien.

La colère ne se range plus parmi les passions mauvaises et destructrices, mais prend place avec l'amour aux côtés de la justice. Lactance s'engouffre dans la brèche laissée par Sénèque qui s'intéressait peu aux motivations parfois légitimes du sentiment de colère et conseillait au sage de fermer les yeux sur les crimes des hommes. Au contraire pour Lactance, Dieu montre au chrétien l'attitude à adopter face aux pécheurs, il faut leur témoigner une indignation salutaire :

Le monde est sa maison, les hommes sont ses serviteurs : quelle serait donc la patience qu'il aurait de souffrir que ses serviteurs le méprisassent, qu'ils se moquassent de sa bonté, qu'ils déshonorassent son nom, et de ne concevoir aucune indignation, bien que ce soit le sentiment que conçoivent tous ceux à qui les désordres et les débordements déplaisent¹¹ ?

Lactance substitue habilement l'indignation à la colère, réaction légitime des gens de bien à la vue des péchés. C'est là une finesse linguistique qui n'est pas anodine, car les philosophes grecs distinguent généralement la colère de l'indignation et, s'ils condamnent unanimement la première, ils se montrent moins sévères vis-à-vis de l'indignation.

Aristote introduit ainsi une différence fondamentale qui donne à l'indignation une honorabilité à laquelle la colère ne peut pas prétendre, l'altruisme. « L'absence de tout intérêt personnel et la seule considération du prochain¹² » caractérise cette émotion, selon Aristote. Si ces conditions manquent, alors il ne s'agit plus d'indignation, mais de crainte. Alors que la colère est une réaction purement égoïste, l'indignation est un sentiment qui s'intéresse au sort d'autrui. C'est pour cette raison qu'Aristote la rapproche d'une autre passion altruiste, la pitié :

Ce qui s'oppose surtout au procès de la pitié, c'est le procès de ce que l'on appelle l'indignation ; car à la peine ressentie pour les malheurs

¹¹ *Ibid.*, chap. XVII : « *qualis aut quanta patientia est, ut honoribus suis cedat, prava et iniqua fieri videat, et non indignetur, quod proprium et naturale est ei, cui peccata non placeant.* »

¹² Aristote, *op. cit.*, Livre II, 86b, p. 139.

immérités s'oppose en un certain sens et procède du même caractère la peine ressentie pour les bonheurs immérités ; éprouver ces deux affections est d'un caractère honnête ; car sur ceux qui sont malheureux sans le mériter on se doit affliger et apitoyer ; au sujet de ceux qui sont heureux sans le mériter, s'indigner ; injuste est, en effet, ce qui arrive contrairement au mérite, et c'est précisément pourquoi nous attribuons l'indignation aux dieux.¹³

L'indignation, passion divine, est donc nécessairement juste et légitime. À l'image des dieux, tout homme honnête et vertueux s'indigne naturellement à la vue des injustices. Alors que la colère se limite à la sphère privée, puisqu'elle est un désir personnel de vengeance, l'indignation s'exprime dans la sphère sociale, en réaction aux injustices scandaleuses subies par les hommes.

Lactance confond donc colère et indignation pour réhabiliter la première au moyen de la seconde, car si la colère est le propre des hommes brutaux et égoïstes, l'indignation est, dès Aristote, le propre de l'homme supérieur, « car l'on s'indigne à cause du sentiment de sa supériorité¹⁴ », selon Aristote. Ainsi,

L'on est soi-même porté à l'indignation, si l'on se trouve mériter les plus grands biens et les posséder ; car il n'est pas juste que ceux qui ne sont pas nos pareils soient jugés dignes de biens pareils aux nôtres. En second lieu, si l'on se trouve être vertueux et de haute qualité morale ; car alors on juge bien et l'on hait l'injustice. Et si l'on a de l'ambition et l'appétition de certains avantages, surtout si notre ambition a des objets auxquels d'autres atteignent sans les mériter. Et, en général, ceux qui eux-mêmes croient mériter des avantages, qu'à leur sentiment d'autres ne méritent pas, sont portés à l'indignation contre ces personnes et relativement à ces objets ; et c'est pourquoi les caractères serviles, bas et sans ambition ne sont pas sujets à l'indignation ; car il n'est rien dont ils se croient dignes¹⁵.

Il faut avoir conscience de son mérite et de sa dignité pour ressentir de l'indignation. En d'autres termes, il faut être conscient de sa *dignitas*, « cette vertu consistant à avoir honte des fautes commises par soi-même ou par autrui envers les exigences de son rang ou de son masque (de sa *persona*) », analyse Pierre Zaoui¹⁶. La prise en compte de cette *dignitas* explique l'origine différente de la colère et de l'indignation :

¹³ *Ibid.*, Livre II, 86b, p. 138.

¹⁴ *Ibid.*, Livre II, 79a, p. 112.

¹⁵ *Ibid.*, Livre II, 87b, p. 141-142.

¹⁶ Pierre Zaoui, *op. cit.*, écrit : « L'indignation, en effet, est d'abord davantage romaine ou propre à la Grèce hellénistique qu'authentiquement grecque : ce sont les Romains, et tout particulièrement les patriciens romains, qui inventent véritablement le sens de la *dignitas* [...]. Les Grecs, au moins jusqu'aux Stoïciens,

l'indignation ne semble pas du tout avoir poussé sur le même sol que la colère. Le colérique, c'est l'homme ignorant, vulgaire et laid ; l'indigné, c'est au contraire l'homme qui connaît son rang et exprime une claire dignité outragée. Le sol de l'indignation semble donc bien davantage aristocratique, esthétique et même philosophique, puisque c'est d'abord le philosophe qui déplace la colère physique sur le plan de la condamnation morale¹⁷.

C'est cette indignation morale que Lactance mêle à la colère pour décrire l'irritation du Dieu chrétien. Il emploie l'un et l'autre terme comme s'ils étaient parfaitement synonymes. Dieu peut ainsi s'indigner à la vue des méchants – « *Indignatur ergo adversus peccatores*¹⁸ » – ou se mettre en colère lorsqu'il les voit violer sa loi – « *potestne non irasci, cum videt contemni legem suam*¹⁹ ». Dans ces temps de prosélytisme, la colère de Dieu au jour du Jugement dernier, du « jour de colère », *Dies irae*, prend la forme de l'indignation pour être mieux acceptée par les païens grecs et romains.

Tertullien, dans son traité *De la Patience*, prêtait déjà plus volontiers à Dieu des mouvements d'indignation que de colère :

La colère de Dieu commença par où avait commencé la révolte de l'homme ; ou plutôt la première indignation de Dieu manifesta sa première patience ; car, se contentant de maudire, il étouffa le mouvement de Sa colère contre le démon²⁰.

Si l'Antiquité gréco-latine oppose clairement colère et indignation, le christianisme antique, puis médiéval, tend plutôt à « articuler en sous-main colère et indignation », explique encore Pierre Zaoui :

l'indignation devient une menace d'appel à la colère divine, tandis qu'une certaine colère devient l'expression la plus adéquate d'une juste indignation.

La définition que saint Thomas donne de la colère dans sa *Somme théologique*²¹ va dans le sens de cette analyse. Nous avons déjà constaté que saint Thomas d'Aquin parle peu de l'indignation, mais qu'il défend l'existence d'une bonne colère soumise à la raison, une colère zélée et juste qui punit l'injustice. Cependant, qu'est-ce qu'une colère raisonnable qui s'élève

n'avaient ni une telle idée de la honte et de la faute, ni une telle idée d'un rang incarné dans son masque social. »

¹⁷ Pierre Zaoui, *ibid.*

¹⁸ Lactance, *op. cit.*, chap. XXII. Le déluge est la conséquence de l'indignation divine selon Lactance. Il cite des prédictions de sibylles au sujet du déluge pour convaincre les philosophes païens : « *Alia quoque per indignationem Dei adversus injustos cataclysmum priore saeculo factum esse dixit, ut malitia generis humani extingueretur* », chap. XXIII.

¹⁹ *Ibid.*, chap. XIX.

²⁰ Tertullien, *De la Patience*, in *op. cit.*, t. II, chap. V.

²¹ Saint Thomas d'Aquin, *op. cit.*, question 158.

pour rétablir le bien et la justice, si ce n'est l'indignation morale que les Pères ont empruntée à Aristote ? Saint Thomas transfère ainsi des caractéristiques de l'indignation à la colère.

1.2. L'indignation dans la pensée moraliste classique

Au XVII^e siècle, les traités consacrés aux passions humaines fleurissent. Ces ouvrages tentent de comprendre l'homme à travers l'analyse de ses passions, qui sont perçues comme les ressorts secrets des actions et des réactions humaines. L'étude des passions est une science sérieuse qui n'est pas réservée aux seuls savants religieux, tel le père Senault, auteur du traité *De l'usage des passions* (1641). C'est également le domaine de recherche de médecins-philosophes parmi lesquels Descartes, auteur du *Traité des passions de l'âme* (1649) et Cureau de la Chambre, auteur des *Caractères des passions* (1662). Ces traités étudient les passions d'un point de vue physiologique et moral. Les descriptions des manifestations physiques des passions côtoient les analyses morales qui jugent de leur valeur bénéfique ou délétère sur le comportement des hommes. Cureau de la Chambre rappelle ainsi un principe essentiel de la pensée moraliste : l'union de l'âme et du corps au moyen des passions. Moralité spirituelle et santé physique ne font qu'un. Les passions sont en effet « des actions communes à l'âme et au corps », il en résulte qu'« il faut que la médecine et la philosophie morale se secourent l'une l'autre pour en parler exactement » :

En effet, si [les passions] sont bien réglées, elles forment les vertus et conservent la santé ; mais si elles vont dans l'excès, ce sont des sources d'où les [...] désordres de l'âme et du corps prennent leur origine. Et qui voudra considérer tout ce grand nombre de maladies dont la vie des Hommes est à tout moment attaquée, et ces différentes manières par lesquelles elle a de coutume de se perdre, n'en trouvera guère qui n'ait pour première cause quelque une des passions de l'âme²².

Dans ces traités, la colère occupe une place de choix, elle fait partie des principales passions avec l'amour, la haine ou encore la douleur. Pour étudier de manière exhaustive la colère, les auteurs prennent toujours en compte les passions apparentées qui gravitent autour d'elle et parmi lesquelles on trouve l'indignation. Mais le traitement réservé à l'indignation varie d'un traité à l'autre. Presque absente chez Senault, l'indignation est brièvement traitée chez Cureau de la Chambre qui la définit comme une passion « mixte » participant de la colère et de la douleur. Elle est au contraire analysée indépendamment de la colère chez

²² Marin Cureau de la Chambre, « Avis nécessaire au lecteur », in *Les Caractères des passions*, Paris, Jacques d'Allin, 1662, t. I, non paginé.

Descartes qui suit en cela l'exemple d'Aristote. Le statut qu'il faut accorder à l'indignation ne fait pas l'unanimité chez les moralistes classiques, c'est donc conjointement avec la colère qu'il nous faut l'étudier.

Les moralistes s'accordent sur la définition de la colère qui est directement inspirée de saint Thomas d'Aquin. Pour Senault, la colère est ainsi un « mouvement de l'appétit sensitif, qui recherche la vengeance d'un outrage²³ » ; pour Cureau de la Chambre, « la colère n'est rien qu'un appétit de vengeance²⁴ ». Descartes, quant à lui, se réfère à Aristote et définit la colère par rapport à l'indignation :

La colère est aussi une espère de haine ou d'aversion que nous avons contre ceux qui ont fait quelque mal, ou qui ont tâché de nuire, non pas indifféremment à qui que ce soit, mais particulièrement à nous. Ainsi elle contient tout le même que l'indignation, et cela de plus qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons le désir de nous venger. Car ce désir l'accompagne presque toujours, et elle est directement opposée à la reconnaissance, comme l'indignation à la faveur. Mais elle est incomparablement plus violente que ces trois autres passions, à cause que le désir de repousser les choses nuisibles et de se venger est le plus pressant de tous. C'est le désir joint à l'amour qu'on a pour soi-même qui fournit à la colère toute l'agitation du sang que le courage et la hardiesse peuvent causer²⁵.

Descartes reprend la distinction établie par Aristote entre la colère, tournée vers soi-même et l'indignation, tournée vers autrui :

Tout de même le mal fait par d'autres, n'étant point rapporté à nous, fait seulement que nous avons pour eux de l'indignation ; et lorsqu'il y est rapporté, il émeut aussi la colère²⁶.

Ainsi, lorsqu'il définit l'indignation, il glose le philosophe :

L'indignation est une espèce de haine ou d'aversion qu'on a naturellement contre ceux qui font quelque mal, de quelle nature qu'il soit. Et elle est souvent mêlée avec l'envie ou avec la pitié ; mais elle a néanmoins un objet tout différent.

La nature de l'indignation et celle de la colère sont donc identiques pour Descartes, c'est « l'objet » de l'indignation qui la distingue de la colère, de la pitié ou de l'envie :

²³ Senault, *De l'usage des passions*, Paris, Veuve Jean Camusat, 1641, p. 447.

²⁴ Cureau de la Chambre, *op. cit.*, t. I, p. 4.

²⁵ Descartes, *Traité des passions de l'âme*, in *Œuvres et Lettres*, éd. A. Bridoux, Bruges, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1970, p. 788.

²⁶ *Ibid.*, p. 726.

Car on n'est indigné que contre ceux qui font du bien ou du mal aux personnes qui n'en sont pas dignes, mais on porte envie à ceux qui reçoivent ce bien, et on a pitié de ceux qui reçoivent ce mal²⁷.

S'inscrivant dans la tradition aristotélicienne, Descartes rapproche l'indignation de l'envie et de la pitié, tandis que Cureau de la Chambre, qui exprime à plusieurs reprises son désaccord avec Aristote, associe plutôt l'indignation au dépit et au dédain. Chez ce dernier, les trois passions sont des « caractères » de la colère, c'est-à-dire les « marques » que la passion imprime au corps lorsque l'âme s'émeut²⁸. Dans son traité, Cureau de la Chambre compare l'action des passions sur les hommes et sur les animaux, ce qui lui permet d'établir une caractéristique propre à l'indignation :

l'indignation ne se forme jamais que dans les hommes, quoi que les deux autres se trouvent aussi dans les bêtes²⁹.

Alors que la colère est une réaction physique violente et salvatrice³⁰ que les animaux et les hommes ont en partage³¹, l'indignation nécessite la reconnaissance d'une dignité bafouée pour se manifester. Des trois moralistes, Cureau de la Chambre est celui qui insiste le plus sur le lien qui existe entre l'indignité et l'indignation. Il précise en ce sens :

Et certainement le mot d'indignation marque que pour faire élever ce mouvement dans l'âme, il faut que quelque chose arrive à quelqu'un qu'il ne mérite pas et dont il soit indigne³².

S'il semble s'accorder avec Aristote, Cureau de la Chambre déclare pourtant s'écarter de sa définition, la jugeant superficielle, et propose une analyse qu'il estime plus approfondie :

Car il est certain que si [Aristote] eut examiné [les passions] à fond, il aurait fait ici deux sortes d'indignation, l'une que le bien d'autrui fait naître en nous, et celle qui vient du mal que l'on souffre ou que l'on voit souffrir aux autres, et que le véritable et l'unique motif qui les excite c'est l'indignité :

²⁷ *Ibid.*, p. 787.

²⁸ Cureau de la Chambre définit ainsi les « caractères » : « C'est une chose certaine que le corps s'altère et se change quand l'âme s'émeut, et que celle-ci ne fait presque point d'actions qu'elle ne lui en imprime les marques, que l'on peut appeler caractères, puisqu'ils en sont les effets, et qu'ils en portent l'image et la figure », in *op. cit.*, t. I, p. 3.

²⁹ *Ibid.*, t. II, p. 415.

³⁰ Cureau de la Chambre explique que la colère est équitable et nécessaire aux animaux et aux hommes pour se défendre contre les dangers de la vie : « la vengeance que cette passion emploie à cet effet, n'a point d'autre but que de châtier celui qui offense, afin que la peine qu'il souffre lui ôte le désir de continuer l'injure, et que celui qui l'a reçu ne retombe plus au même danger. Y a-t-il rien au monde de si équitable et de si nécessaire ? » in *ibid.*, t. II, p. 295.

³¹ Sénèque réfutait cet argument : « Ce qu'il faut dire, c'est que la colère est inconnue des bêtes sauvages et de tous les êtres à l'exception de l'homme. En effet, quoiqu'elle soit l'ennemie de la raison, elle ne peut naître pourtant que là où il y a place pour la raison. », in *op. cit.*, Livre I, III, 4.

³² Cureau de la Chambre, *op. cit.*, t. II, p. 415.

car sans elle ce n'est point indignation, c'est dépit, c'est envie, ou quelque autre semblable³³.

C'est donc l'indignité qui permet de distinguer nettement l'indignation des autres passions. En outre, reconnaître l'indignité d'une personne ou d'une situation nécessite l'intervention de deux qualités proprement humaines, la raison et le sentiment de justice :

Et c'est pour cette raison que les bêtes n'en sont pas susceptibles, n'étant pas capables de faire les réflexions qui sont nécessaires pour connaître si l'on n'est pas digne de quelque chose. Au reste les hommes s'indignent de voir arriver du bien ou du mal à ceux qui ne le méritent pas ; parce que c'est une chose qui paraît injuste, et que nous avons naturellement aversion contre ce qui choque la raison et la justice³⁴.

Bien qu'il s'en défende, Cureau de la Chambre propose une reformulation de la définition aristotélicienne, notamment parce qu'il ne développe pas davantage ce qu'il entend par « indignité ».

D'ailleurs à y regarder de plus près, la distinction qu'il établit entre la colère (passion animale et humaine) et l'indignation (passion purement humaine) est mise à mal lorsqu'il cherche à démontrer que la colère ne va pas non plus sans la raison et le sentiment de justice :

C'est une chose étrange qu'on ne la considère presque jamais que comme une affreuse comète, qui n'annonce et ne produit que des guerres et des embrasements ; et que la raison humaine est tellement injuste, qu'elle condamne toujours une passion qui combat toujours pour la raison et pour la justice. Oui, sans doute, puisqu'elle ne s'élève dans l'âme que pour repousser les injures, et pour châtier ceux dont elle croit être injustement offensée, on peut dire hardiment qu'elle ne s'arme jamais que contre la violence, et qu'elle tient toujours le parti de la raison et de l'équité³⁵.

Cureau de la Chambre oublie le temps de sa démonstration que les animaux, susceptibles selon lui de se mettre en colère, ne possèdent ni raison ni sentiment de justice. Il oublie de même l'action de l'amour-propre qui est le ressort des mouvements colériques, d'après la logique moraliste, puisque la colère naît d'un outrage dirigé contre soi, autrement dit d'une blessure orgueilleuse. Décrivant une colère juste, noble et travaillant de concert avec la raison pour rétablir la justice et la concorde entre les hommes, il semble plutôt parler de l'indignation, ce que confirme la suite de son raisonnement, puisqu'il finit même par prononcer le mot :

Quoi qu'on en veuille dire, la raison et la colère ne sont pas de ces astres, qui ne se regardent et se rencontrent jamais sans perdre quelque chose de leur

³³ *Ibid.*, t. II, p. 416-417.

³⁴ *Ibid.*, t. II, p. 419.

³⁵ *Ibid.*, t. II, p. 290.

vertu ou de leur clarté, et sans causer quelque trouble dans le monde. Au contraire, elles se fortifient l'une l'autre quand elles se peuvent unir, et de leur conjonction naît dans l'âme cette chaleur céleste qui excite les vertus languissantes, qui donne de l'ardeur à celles qui combattent, et qui leur inspire cette divine fureur dont elles sont animées contre les vices. D'où pensez-vous que vienne cette noble indignation que l'âme conçoit pour les choses injustes, sinon de la colère qui ne peut souffrir l'injustice sans s'allumer³⁶ ?

La coloration religieuse de la colère la transforme en « divine fureur », puis en « noble indignation ». L'indignation est une colère qui s'anoblit au contact du divin, elle n'est donc pas proprement humaine, mais se réfère à quelque chose de plus grand encore, une sorte d'idéal qui tient en échec toute tentative de description, mais dont les hommes ont l'intuition.

La langue classique rend visible ce chevauchement sémantique et conceptuel de la colère et de l'indignation et les différentes définitions du *Dictionnaire* de Furetière et du *Dictionnaire de l'Académie française* offrent un bel exemple d'enchevêtrement sémantique. La définition de Furetière insiste sur la nature bestiale de la colère qui est une « fougue, impétuosité des animaux, qui les fait agir et s'emporter contre ce qui les offense ». Ainsi, si « c'est une vertu aux hommes de savoir arrêter les transports de leur *colère* », c'est parce que « c'est la brutalité des animaux qui les fait suivre les mouvements de leur *colère* ». Et pourtant, en prêtant aux animaux la capacité de s'offenser³⁷, Furetière inscrit sa définition dans le champ moral, et s'éloigne de la seule manifestation physique irrationnelle et bestiale. Le *Dictionnaire de l'Académie* au contraire privilégie la dimension morale de la colère et propose des exemples de colère bénéfique : « passion par laquelle l'âme s'emporte contre ce qui la blesse. *Grande, furieuse, violente, dangereuse, noble colère, sainte colère, juste, raisonnable colère.* » Sans précision supplémentaire quant à sa nature et à son objet, la colère ainsi définie par les académiciens peut tout aussi bien être de l'indignation. Pour Furetière, c'est *l'indignation* qui désigne la forme honorable de la colère « qu'ont les gens de bien contre l'injustice et les méchantes actions³⁸ ». L'idée d'indignité, absente chez Furetière, permet, dans le *Dictionnaire* de l'Académie, de définir l'indignation qui est alors une « colère que donne une chose injuste et indigne ».

³⁶ *Ibid.*, t. II, 296-297.

³⁷ La définition que Furetière donne pour *offenser* est avant tout morale : « choquer quelqu'un, lui nuire en sa personne, en ses biens, en sa réputation » ; puis : « signifie aussi blesser, incommoder. Ce discours est scandaleux, est impie, il *offense* les gens de bien » ; enfin : « en termes de théologie, signifie transgresser les commandements de Dieu ou de l'Église », in *op. cit.* (1690).

³⁸ Le *Dictionnaire de l'Académie* donne une définition similaire : « colère que donne une chose injuste et indigne », *op. cit.* (1694).

L'indignation et la colère s'entrelacent souvent dans la pensée moraliste classique, notamment parce que certains mouvements de colère héritent des attributs de l'indignation. L'indignation est malgré tout généralement perçue comme une forme atténuée de colère, une expression plus contenue et mieux contrôlée. Selon Descartes, certains tempéraments fougueux prennent comme « sujet de colère », ce que d'autres, moins impulsifs, ne prendraient que comme « sujet d'indignation³⁹ ». De même, lorsqu'il propose de remédier aux colères excessives nourries par l'orgueil, c'est dans le but d'adoucir le sentiment de l'offense reçue pour n'en plus ressentir que du mépris ou « tout au plus de l'indignation » :

Comme, il n'y a rien qui la rende plus excessive que l'orgueil, ainsi je crois que la générosité est le meilleur remède qu'on puisse trouver contre ses excès, parce que, faisant qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même, qu'on cesse d'avoir lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un, elle fait qu'on n'a que du mépris ou tout au plus de l'indignation pour les injures dont les autres ont coutume de s'offenser⁴⁰.

L'indignation, passion humaine et altruiste qui s'exprime toujours de manière mesurée est, pour toutes ces raisons, exempte du soupçon qui pèse toujours sur la colère. Bien qu'ils justifient certaines des formes qu'elle peut prendre, les moralistes se défient de la colère et leurs justifications sont toujours suivies d'un appel pressant à contenir le plus possible cette passion. Cureau de la Chambre, qui se fait pourtant le défenseur d'une colère raisonnable et juste, affirme dans le même temps :

Mais nonobstant ces grands services, il le faut enfin confesser, c'est de toutes les passions celle qui est la plus à craindre, et qui cause de plus grands désordres dans le monde⁴¹.

Malgré ses protestations, Cureau de la Chambre ne parvient pas à s'émanciper des conceptions stoïcienne et aristotélicienne de la colère. La colère, qui assurait pourtant la paix et la sécurité aux animaux et aux hommes, devient sous les traits d'« une Furieuse », une dangereuse menace pour l'ordre public que l'État doit contraindre :

Outre qu'elle peut inspirer sa fureur aux villes et aux nations entières, elle ne frappe jamais une seule personne, que le coup ne menace ou ne blesse toute la société civile ; c'est pourquoi les lois qui tolèrent souvent le mauvais usage des autres passions, n'ont jamais souffert celui de la colère quelque

³⁹ Descartes explique : « on peut distinguer deux espèces de colère : l'une qui est fort prompte et se manifeste fort à l'extérieur, mais néanmoins qui a peu d'effet et peut facilement être apaisée ; l'autre qui ne paraît pas tant à l'abord, mais qui ronge davantage le cœur et qui a des effets plus dangereux. Ceux qui ont beaucoup de bonté et beaucoup d'amour sont les plus sujets à la première. [...] Ainsi ce qui ne serait qu'un sujet d'indignation pour un autre est pour eux un sujet de colère. », in *op. cit.*, p. 789-790.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 791.

⁴¹ Cureau de la Chambre, *op. cit.*, t. II, p. 298.

juste qu'il fut ; elles se sont toujours réservées la vengeance des injures, et quiconque l'a voulu usurper sur elles, a fait un crime d'un juste ressentiment, et a le plus souvent ajouté l'infamie du supplice à la honte de l'outrage. En effet, elles ne pouvaient laisser à des particuliers une puissance qui n'appartient qu'au public, ni mettre les armes de la justice entre les mains d'une Furieuse sans abandonner à l'insolence et à la cruauté, la vie et la fortune des hommes, et sans rompre ces sacrés liens qui les unissent ensemble pour former les communautés et les républiques⁴².

La colère est dangereuse parce que, à la fois violente et éprise de justice, elle peut se muer en colère politique⁴³ et embraser villes et nations. La dimension collective, voire populaire, et agissante de la colère effraie les moralistes classiques. Au contraire, l'indignation, plus mesurée et plus retenue, plus aristocratique est selon Descartes tout au plus impertinente et absurde, lorsqu'elle est excessive :

C'est être difficile et chagrin que d'avoir beaucoup d'indignation pour des choses de peu d'importance ; c'est être injuste que d'en avoir pour celles qui ne sont point blâmables, et c'est être impertinent et absurde de ne restreindre pas cette passion aux actions des hommes, et de l'étendre jusques aux œuvres de Dieu ou de la nature, ainsi que font ceux qui, n'étant jamais contents de leur condition ni de leur fortune, osent trouver à redire à la conduite du monde et aux secrets de la Providence⁴⁴.

Tel est le crime d'une indignation déraisonnable : « trouver à redire à la conduite du monde et aux secrets de la Providence », l'excès d'indignation ne dépasse pas le cadre de la morale religieuse.

L'indignation est donc une passion qui jouit d'une certaine respectabilité chez les moralistes. Parce qu'elle est la « colère qu'ont les gens de bien », et qu'elle est toujours dirigée contre « l'injustice et les méchantes actions⁴⁵ », c'est-à-dire « contre le vice et les vicieux⁴⁶ », elle est une passion que les prédicateurs cherchent à éveiller dans le cœur des chrétiens dans leur lutte contre les scandales.

⁴² *Ibid.*, t. II, p. 299.

⁴³ Jean-Marc Fridlender, « Quel sujet de la colère ? Problématique politique de la gestion managériale des émotions », publiée dans *La Colère, une passion politique ? Colère, courage et création politique, Actes du colloque international de théorie politique, Université de Lausanne (IEPI), 23-24-25 avril 2010*, sous la direction de M.-C. Caloz-Tschopp, Paris, L'Harmattan, 2011, t. 3, p. 189-207, étudie les conditions qui rendent possible une colère politique. Il met en évidence la confrontation entre le sujet et ses aspirations et un pouvoir hégémonique qui suppose pour le sujet un assujettissement plus ou moins volontaire. La colère politique naît de ce rapport de domination et, selon sa définition, elle prend toujours la forme d'une action politique, collective, qui vise le bien commun.

⁴⁴ Descartes, *op. cit.*, p. 788.

⁴⁵ Furetière, « Indignation », in *op. cit.* (1690).

⁴⁶ « Indigner », in *ibid.*

1.3. L'indignation sainte des prédicateurs

Le sens que les prédicateurs donnent à la colère et à l'indignation est généralement celui que l'on a pu lire dans les traités moralistes de leur temps. Mais, parce que leurs prédications servent un but précis, à savoir la conversion des chrétiens pour faire barrage à la propagation des scandales, ils inaugurent un nouvel emploi du terme *indignation*. L'indignation n'est plus une passion naturellement tournée vers autrui, au contraire, elle se tourne résolument vers soi. Elle s'élève toujours au nom de l'injustice, mais désormais au nom de l'injustice que le chrétien commet vis-à-vis de lui-même. L'indignation du chrétien est l'élément déclencheur de son repentir et de sa pénitence.

Les prédicateurs, comme les moralistes, font parfois peu de différence entre la colère et les autres passions de l'appétit irascible. Lorsqu'il leur faut expliquer aux chrétiens les châtements divins qu'ils encourent pour leurs méfaits, ils font appel à toutes les ressources sémantiques qu'offre le lexique de la colère. La colère, l'indignation, la fureur, le courroux, toutes les formes de l'irascibilité divine s'additionnent pour venger l'accumulation sans fin des péchés humains. Massillon, dans son sermon *Sur les Dispositions à la communion*, tente de peindre la colère de Dieu dans toute son étendue et dans toute sa puissance :

D'où partent ces fléaux si longs et si terribles, grand Dieu ? Où se forment ces nuées de fureur et d'indignation qui éclatent depuis si longtemps sur nos têtes ? N'êtes-vous pas armé pour punir les sacrilèges ? Les attentats que l'on commet tous les jours aux pieds de vos autels contre votre corps ne nous attirent-ils pas ces marques de votre colère ? Eh ! frappez-nous donc, Seigneur, vengez votre gloire ; ordonnez à l'ange qui est dans les airs de ne pas arrêter son bras, qu'il n'épargne pas les maisons où sont encore empreintes les traces d'un sang profané ; votre courroux est juste⁴⁷.

Pour Massillon, comme pour Bossuet et Bourdaloue, la colère est d'abord un attribut de Dieu. Elle est la juste vengeance divine à l'encontre des chrétiens désobéissants qui pèchent scandaleusement. Ainsi, face aux désordres et aux scandales du monde, Massillon appelle sur les chrétiens indifférents la terrible mais juste vengeance de Dieu. La colère de Dieu est, aux dires de Massillon, toujours suivie d'effets, elle est la cause des tourments individuels comme des calamités publiques. L'indignation, au contraire, est une menace de vengeance, plutôt qu'une vengeance proprement dite. Bossuet explicite cette différence dans un sermon qu'il prêche en 1660 pendant le carême des Minimes : « la douleur pousse des plaintes, la colère éclate en injures, l'indignation en menaces, souvent même le désespoir va jusqu'au

⁴⁷ Massillon, sermon pour le quatrième dimanche de l'avent, *Sur les Dispositions à la communion* (20 décembre 1699, avant de Versailles, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 203.

blasphème⁴⁸ ». La colère sanctionne le péché, quand l'indignation annonce la sanction en cas de persévérance dans le péché. La répartition des rôles de la colère et de l'indignation que nous avons repérée dans les occurrences de l'Ancien Testament s'inverse dans la pensée moraliste classique. De même, lorsque Massillon décrit l'indignation du Christ, c'est pour prévenir les chrétiens que leur comportement scandaleux dans les églises sera immanquablement puni le Jour de la colère :

D'où vient aujourd'hui à Jésus-Christ, mes Frères, cet air de zèle et d'indignation qu'il laisse éclater sur son visage ? [...] Quels sont donc les outrages qui triomphent aujourd'hui de toute sa clémence et qui arment ses mains bienfaisantes de la verge de la fureur et de la justice ? On profane le temple saint, on déshonore la maison de son Père, on change le lieu de la prière et l'asile sacré des pénitents en une retraite de voleurs et en une maison de trafic et d'avarice. Voilà qui met des foudres dans ses yeux, qui ne voudraient laisser tomber sur les pécheurs que des regards de miséricorde. Voilà ce qui l'oblige à finir un ministère d'amour et de réconciliation par une démarche de sévérité et de colère, toute semblable à celle par laquelle il l'avait commencé⁴⁹.

L'indignation est la première réaction du Christ, mais la colère sera sa dernière démarche pour se venger du mépris des hommes. Dans sa miséricorde, Dieu accorde encore une ultime chance de salut aux pécheurs les plus endurcis, mais le temps leur est compté. Plus ils tardent à emprunter la voie des Justes, plus l'accès en est rendu difficile :

D'ailleurs plus vous différez, moins vous en aurez de grâce ; car, plus vous différez, plus vos crimes se multiplient, plus Dieu s'éloigne de vous, ses miséricordes s'épuisent, ses moments d'indulgence s'écoulent, votre mesure se remplit ; le terme terrible de son indignation approche ; et, s'il est vrai que vous n'avez pas assez de grâce aujourd'hui pour vous convertir, vous n'en aurez pas assez dans quelque temps pour comprendre même que vous avez besoin de conversion et de pénitence⁵⁰.

Lorsque le terme terrible de l'indignation divine approchera, la dernière porte de salut – la pénitence – se fermera et le pécheur ne trouvera plus aucune échappatoire à l'enfer.

C'est en effet la pénitence qui, seule, peut éteindre l'indignation divine. Par l'action de la grâce, l'indignation divine est communiquée aux chrétiens pénitents qui sont dès lors à même d'être leur propre juge. De réaction divine face aux scandales, l'indignation devient la réaction du chrétien confronté à l'imminence de sa propre chute, elle lui dévoile l'étendue de

⁴⁸ Bossuet, sermon pour le jour de Pâques, (28 mars 1660, carême des Minimes), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. III, p. 393.

⁴⁹ Massillon, sermon *Sur le Respect dans les temples* (12 février 1704, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 389-390.

⁵⁰ Massillon, sermon pour le quatrième dimanche de l'avent, *Sur le Délai de conversion* (13 décembre 1699, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 183.

ses péchés. Dans son sermon *Sur la Sévérité de la pénitence*, Bourdaloue expose le rôle primordial de l'indignation dans le repentir :

Je le dis, Chrétiens, et il est vrai : l'homme pécheur tient la place de Dieu quand il se juge lui-même par la pénitence, et c'est ce que Tertullien nous déclare en termes formels. La pénitence, dit-il, est une vertu qui doit faire en nous la fonction de la justice de Dieu, et de la colère de Dieu ; de la justice de Dieu pour nous condamner, et de la colère de Dieu pour nous punir : car c'est là le sens de ces admirables paroles : *Paenitentia Dei indignatione fungitur* : une vertu qui doit prendre contre nous les intérêts de Dieu, qui doit réparer en nous les injures faites à Dieu ; qui, aux dépens de nos personnes, doit venger et apaiser Dieu ; qui, à mesure que nous sommes plus ou moins coupables, doit nous faire plus ou moins sentir l'indignation et la haine de Dieu : je dis cette haine parfaite qu'il a du péché, et cette sainte indignation qu'il ne peut s'empêcher, parce qu'il est Dieu, de concevoir contre le pécheur⁵¹.

Pour Bourdaloue, seule l'indignation fait naître les dispositions indispensables à la pénitence, le remords et la terreur des jugements de Dieu :

mais comprenez ce que fait Dieu par la grâce de ce remords. Il s'élève contre nous avec une indignation également sévère et majestueuse, disant à notre cœur : Tu as trahi ton Dieu. Il nous force de confesser nous-mêmes que nous sommes criminels, et faisant dire à notre conscience : J'ai péché, il y répand avec empire la terreur de ses jugements⁵².

L'examen critique sur lequel repose la pénitence oblige le chrétien à s'avouer ses propres fautes et à comptabiliser ses péchés. Or, cette sévérité intérieure rencontre un ennemi sous les traits de l'amour-propre qui tend à dissimuler à l'homme la gravité de ses fautes. Seule l'indignation est capable de tenir tête à l'amour-propre et de permettre un repentir efficace. La pénitence est une lutte spirituelle dont Bossuet rappelle la violence :

la pénitence, pour être efficace, doit nécessairement être violente. Et d'où lui vient cette violence ? Chrétiens, en voici la cause : c'est la colère et l'indignation qui [font] naître les mouvements violents : or, j'apprends de saint Augustin que « la pénitence n'est autre chose qu'une sainte indignation contre soi-même : *Quid est enim paenitentia, nisi sua seipsum iracundia ?* » [...] Dans cette solitude, dans cette retraite, [le pécheur] s'indigne contre soi-même ; il fait de grands et puissants efforts pour prendre des habitudes contraires aux siennes⁵³.

⁵¹ Bourdaloue, sermon pour le quatrième dimanche de l'avent, *Sur la Sévérité de la Pénitence* (21 décembre 1670, avent à la cour), in *op. cit.*, t. I, p. 59.

⁵² Bourdaloue, sermon pour le neuvième dimanche après la Pentecôte, *Sur les Remords de la conscience*, in *op. cit.*, t. II, p. 258.

⁵³ Bossuet, sermon *Sur la Pénitence* (6 mars 1661, carême des Carmélites), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. III, p. 556-557.

Bossuet traduit le latin « *iracundia* » par « indignation », ce qui rend compte de la spécialisation du mot *indignation* dans la langue des prédicateurs. L'indignation est la passion agissante au cœur du processus de pénitence.

Mais d'après Massillon, si cette indignation est une violence que le chrétien s'inflige, elle lui apporte également soulagement et réconfort au fur et à mesure qu'il se décharge de ses péchés, qu'il purge son cœur de ses vices et qu'il se rapproche de Dieu :

Le cœur alors, ne pouvant presque porter les premières impressions du Dieu qui le remplit, ne cherche qu'à soulager sa douleur ; les larmes ne coulent jamais avec assez d'abondance ; la componction n'est jamais assez vive. Quelles inquiétudes sur l'état déplorable où il a vécu, la grâce n'opère-t-elle pas dans l'âme d'un véritable pénitent. Quelle sainte indignation fait-il paraître contre les dissolutions de ses premières mœurs et le scandale de sa vie passée⁵⁴.

L'indignation rétablit la justice originelle et apporte donc la paix spirituelle aux chrétiens. La douleur, les larmes, la componction, l'inquiétude et l'indignation rendent au pécheur sa dignité de chrétien. Désormais déterminé à porter sa propre croix, il se montre de nouveau digne du sacrifice du Christ et il mérite enfin la Rédemption obtenue par le Sauveur du monde. Dans la pensée classique, c'est en effet par rapport au Christ que se définissent les concepts de dignité et d'indignité. Après que le Christ a racheté les péchés de l'humanité par son sacrifice, commettre à nouveau un péché, c'est se montrer indigne de son amour et de sa miséricorde. L'indignité est donc attachée au moindre péché, et l'ingratitude du pécheur impénitent ne peut qu'indigner Dieu et attirer sur lui Sa vengeance prochaine. Dans un sermon *Sur la Fausse confiance*, Massillon s'adresse aux chrétiens qui, faussement assurés de leur salut, repoussent toujours leur pénitence à plus tard. Il énumère les péchés qui les rendent indignes du pardon divin :

la grâce de la conversion que vous attendez avec tant de confiance, est le plus grand de tous les dons, vous le savez. Cependant, il n'est guère de pécheur qui en soit plus indigne que vous, vous le savez encore mieux : indigne par le caractère de vos désordres dont vous seul connaissez la honte et l'énormité ; indigne par les lumières et les inspirations dont vous avez cent fois abusé ; indigne par les grâces des mystères et des vérités que vous avez toujours négligées ; indigne par la suite même de vos inclinations naturelles que le ciel en naissant vous avait formées si heureuses et si dociles à la vertu, et dont vous avez fait de si tristes ressources de vice ; indigne par les dérisions injustes que vous avez faites de la piété, ainsi que par ces désirs impies et injurieux à la vérité de Dieu, qui vous ont fait souhaiter mille fois que tout ce qu'on nous dit d'un avenir fussent des fables ; indigne enfin par

⁵⁴ Massillon, sermon *Sur les Dispositions nécessaires pour se consacrer à Dieu par une nouvelle vie*, in *op. cit.*, t. I, p. 296.

cette profonde sécurité où vous vivez, qui devant Dieu est le pire de tous vos crimes⁵⁵.

C'est la reconnaissance de son indignité qui doit éveiller l'indignation salutaire du pécheur et l'inciter à se repentir. Sa pénitence lui ouvrira alors les portes de la miséricorde divine, indispensable à la « grâce de la conversion ».

Mais cette grâce accordée une fois de plus par Dieu ne tolère pas d'« indigne retour » vers le vice. Dès lors, les rechutes sont considérées comme de véritables scandales au sens biblique du terme. Elles indignent profondément les prédicateurs qui y voient une trahison et une ingratitude inouïe en plus d'une victoire du vice. Dans son sermon *Sur la Rechute* du carême du Louvre de 1701, Massillon mobilise le lexique de la déchéance et de l'avalissement pour donner à voir l'indignité des pécheurs relaps :

Il semble que Dieu, indigné de leur apostasie, maudit ces âmes inconstantes et légères ; qu'il les frappe de vertige et d'aveuglement ; qu'il les livre à un sens réprouvé et à toute la corruption de leurs désirs. Ce ne sont plus des pécheurs, ce sont des monstres sans foi, sans religion, sans pudeur, sans aucun frein qui les retienne. [...] Ah ! voilà le sort d'une âme, qui, élevée dans le ciel par une sincère conversion, en tombe, pour ainsi dire, par un indigne retour, et vient se corrompre sur la terre ; ce n'est plus qu'un sépulcre plein d'infection ; elle n'exhale plus qu'une odeur de mort fatale à tous ceux qui l'approchent ; et il n'est pas de corruption, dit un prophète⁵⁶, pire que la sienne : *Corruptetur putredine pessima*.⁵⁷

Chez Bossuet, l'indignation de Dieu après une rechute, se transforme alors en colère et obtient vengeance de l'ingrat :

Je veux donc dire, mes frères, que l'amour de Dieu, indigné du mépris de ses grâces appuie la main sur un cœur rebelle avec une efficace extraordinaire. L'Écriture, toujours puissante pour exprimer fortement les œuvres de Dieu, nous explique cette efficace par une certaine joie qu'elle fait voir dans le cœur d'un Dieu pour se venger d'un ingrat. Ce qui se fait avec joie se fait avec application. Mais, chrétiens, est-il possible que cette joie de punir se trouve dans le cœur d'un Dieu, source infinie de bonté ? Oui, sans doute, quand il y est forcé par l'ingratitude⁵⁸.

L'image de Dieu se vengeant avec joie et châtiant le pécheur avec application a de quoi troubler la conscience d'un chrétien convaincu. Bossuet sait trouver les mots pour remuer les

⁵⁵ Massillon, sermon pour le lundi de Pâques, *Sur la Fausse confiance* (1701 ou 1704, semaine de la Passion à Versailles), in *op. cit.*, t. II, p. 419-420.

⁵⁶ *Mi.*, II, 10.

⁵⁷ Massillon, sermon pour le premier mercredi de carême, *Sur la Rechute* (16 février 1701, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 296.

⁵⁸ Bossuet, sermon *Sur l'Ardeur de la pénitence* (31 mars 1662, carême du Louvre), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 230.

cœurs et les esprits. De plus, comme tout péché, même véniel, peut être taxé d'ingratitude, rares sont les auditeurs qui ne sont pas concernés par cette effroyable menace.

2. L'INDIGNATION : UNE PASSION RHÉTORIQUE

À l'âge classique, on ne doute pas de l'efficacité persuasive des passions, « car on a beau dire, c'est le cœur qui parle au cœur, la langue ne parle qu'aux oreilles¹ », écrit le père du Port dans son traité d'éloquence. Convaincre les esprits ne suffit pas à provoquer le choc salutaire, il faut encore persuader les cœurs. La rhétorique des passions est d'ailleurs tout aussi codifiée que la composition des sermons ou l'action oratoire. Les passions rhétoriques sont classées en deux espèces : les passions concupiscibles et les passions irascibles. Les passions de l'appétit concupiscible sont « douces, aisées, flatteuses et ordinaires », comme la compassion, l'espérance ou l'amour. Les passions de l'appétit irascible :

sont les passions véhémentes, emportées et turbulentes que les Stoïques appelaient autrefois les maladies, les troubles, les perturbations et les convulsions de l'âme²

C'est dans cette deuxième catégorie que l'on trouve l'indignation, cette passion si nécessaire au repentir et au salut. Recourir aux passions nécessite une parfaite maîtrise de l'art oratoire, car une passion trop vivement excitée devient vite incontrôlable, particulièrement une passion de l'appétit irascible. Les prédicateurs doivent donc rester totalement maîtres de leur propre exaltation pour garder la mainmise sur les émotions de leur auditoire. Une intention pieuse assure au prédicateur la justesse et la légitimité nécessaires pour bien user de la rhétorique des passions. Dans le cas de l'indignation, c'est le zèle saint du ministre de la religion qui autorise la véhémence du propos.

2.1. La rhétorique des passions à l'âge classique

Les moralistes se méfient des passions auxquelles ils attribuent généralement une origine vicieuse, une nature vile et des manifestations scandaleuses. Lorsqu'il s'agit de rhétorique³, ils s'accordent toutefois à en reconnaître l'efficacité persuasive. Même s'ils condamnent tout ce qui peut exciter les passions dans la vie quotidienne des hommes, dans les divertissements notamment, ils autorisent et encouragent leur utilisation dans la chaire chrétienne. Gilles Declercq souligne l'enjeu de cette « tension [qui] se crée entre un modèle

¹ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 251.

² Jean Richesource, *L'Éloquence de la chaire ou la rhétorique des prédicateurs*, Paris, Académie des orateurs, 1673, p. 71.

³ Gisèle Mathieu-Castellani, *La Rhétorique des passions*, Paris, PUF, 2000, la frontière entre philosophie morale et rhétorique est mal définie lorsqu'il s'agit d'étudier les passions, écrit à ce propos : « Entre rhétorique et philosophie morale, du reste, les liens sont alors assez solidement noués pour que, même si les visées et les appréciations diffèrent, l'apparement soit toujours sensible », p. 2-3.

profane et un modèle sacré de la parole [et] qui oppose au sein de la sociologie classique, l'honnête homme au prédicateur chrétien ». Il la juge révélatrice de la crise qui touche la rhétorique traditionnelle dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Mais, il explique encore :

le propre du classicisme est d'atténuer les tensions et de faire dialoguer des positions apparemment irréconciliables. Aussi voit-on des prédicateurs et des rhétoriciens développer une réflexion ambivalente sur l'éloquence passionnelle : car le prédicateur doit détourner son auditoire de l'attrait sensible des passions ; mais il doit recourir à la puissance même des passions⁴.

Toutefois, pour justifier cette exception, les rhéteurs et les théoriciens de l'éloquence sacrée accusent l'homme : c'est parce qu'il est déjà corrompu par les passions qu'il faut utiliser les passions pour le guérir. Les prédicateurs combattent donc le mal par le mal, comme le rappelle le père Gisbert :

À qui pensent parler nos prédicateurs ? croient-ils prêcher dans le paradis terrestre à des Adams, et à des Èves, avant leur péché ? Qu'ils se souviennent qu'ils ont affaire à des hommes déchus et corrompus. Adam et Ève n'avaient point de concupiscence ; leurs enfants en ont. La pure lumière nous redresserait, si nous en étions exempts. Mais aujourd'hui que nous avons en nous-mêmes un poids qui nous fait pencher malgré nous vers tout ce qui nous perd, et qui nous éloigne avec une égale force de tout ce qui est salutaire ; il faut, si l'on veut nous faire gens de bien, opposer quelque force salutaire, à cette force fatale qui nous entraîne au mal. Cette force n'est pas la seule lumière ; il est nécessaire qu'elle soit accompagnée de sentiment⁵.

Les passions, rendues nécessaires par la corruption originelle de l'homme, suppléent aux insuffisances de la raison.

Jean Richesource, auteur d'un traité consacré à *L'Éloquence de la chaire*, se montre encore plus catégorique :

La principale fonction du prédicateur est de faire naître les passions dans l'âme des auditeurs, conformément à l'Évangile du jour, qu'il traite, ou qu'il accommode aux circonstances, le lieu, le temps, et les personnes et aux conjonctures des mêmes circonstances qui se présentent.

« Faire naître les passions » devient pour l'occasion la « principale fonction du prédicateur ».

Il poursuit tout en développant son propos :

Nous sommes obligés de dire que l'intelligence des auditeurs est moins l'objet des prédicateurs que leur volonté, et qu'ils ne doivent s'arrêter à la théorie de leur sujet qu'autant qu'il est nécessaire pour éclairer l'intelligence, afin de gagner la volonté de ceux qui les écoutent, et pour se rendre maîtres

⁴ Gilles Declercq, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, op. cit.*, p. 633.

⁵ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 14-15.

absolus de la partie inférieure et animale, pour l'assujettir à la raison et pour la soumettre à l'obéissance de la foi⁶.

Les prédicateurs doivent régner sur les cœurs et se faire maîtres de la volonté de leurs auditeurs. C'est mettre clairement en mots la violence symbolique de la prédication sacrée. « Les hommes pèchent plus par la corruption du cœur et de ses affections, que par l'ignorance de la vérité », explique pareillement Louis de Grenade. En conséquence, « la principale fonction [des prédicateurs] est plutôt de toucher les cœurs et de remuer les affections de ceux qui les entendent, que d'éclairer leurs esprits⁷ ». Les prédicateurs n'ont pas le temps de discuter avec les esprits, ils doivent passer en force au niveau des cœurs. Le sermon est moins le lieu de la réflexion théologique et de l'enseignement des vérités que celui d'une communion dans le *pathos*. « Plutôt que comme un fer de lance, le sermon apparaît le plus souvent comme un ferment d'*in-quiétude*, au sens propre du terme », explique Anne Régent-Susini, qui précise « il faut arracher l'auditoire à sa tiède tranquillité et le mettre en mouvement vers une vie meilleure⁸. » Le père Gisbert, qui reproche à certains prédicateurs de trop raisonner, insiste en ce sens :

Il faut animer la pure lumière de la raison, joindre l'ardeur à l'éclat. Ce n'est pas assez que d'éclairer, il faut émouvoir. Sans cela, nous avons beau faire, nous ne gagnons rien sur l'auditeur déréglé. Il voit son devoir, mais il n'en est pas plus porté à le pratiquer. Ces prédicateurs qui ne parlent qu'à la raison, ne convertissent jamais⁹.

Les prédicateurs prennent acte de la défaite de la partie supérieure de l'homme, l'esprit raisonnable, et se résignent donc, au nom du salut, à flatter « cette partie inférieure et animale » qu'ils condamnent vivement par ailleurs.

Une fois les passions rhétoriques réhabilitées, les rhétoriciens s'attachent à démontrer leur efficacité persuasive. Ils défendent ardemment l'idée que « l'émotion est le meilleur artisan de la « créance », sa force persuasive suffit à transformer une thèse en « vérité¹⁰ » ». Le dessein spécifique du sermon impose au prédicateur le cœur comme premier interlocuteur, car dans la chaire chrétienne « il s'agit de faire aimer à l'homme ce que naturellement il abhorre, et de lui faire haïr ce que son penchant le porte à aimer et à rechercher », rappelle le père Gisbert. Pour réussir ce tour de force, il ne s'agit pas de convaincre la raison, « il s'agit

⁶ Jean Richesource, *op. cit.*, p. 67-68.

⁷ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre II, p. 166.

⁸ Anne Régent-Susini, *L'Éloquence de la chaire*, *op. cit.*, p. 32.

⁹ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰ Gisèle Mathieu-Castellani, *op. cit.*, p. 30.

de faire sentir la raison au cœur¹¹ ». L'énumération de ses péchés, la compréhension des préceptes évangéliques, la connaissance de la loi morale ne suffisent pas à convertir l'auditeur, il doit sentir intimement les enjeux existentiel et ontologique de ce savoir. Il doit être profondément troublé par la Parole de vérité, elle doit le bouleverser pour le transformer. L'importance du sujet l'exige, car, comme l'explique le père Gisbert :

il ne s'agit pas dans la chaire chrétienne des affaires d'une ville, du gouvernement d'une République, de la guerre ou de la paix, des biens, de la réputation, de la vie d'un homme. On y traite d'autres intérêts bien plus importants. On y parle d'un Dieu et de toutes ses infinies perfections, d'un feu éternel à éviter, d'une récompense immortelle à acquérir, etc. Quels mouvements des objets de cette nature ne doivent-ils pas exciter, et dans celui qui parle, et dans celui qui écoute. Peut-on sans une incongruité qui choque toutes les règles du discours, toutes les lumières de la raison, et toutes les dispositions que le zèle et la piété inspirent, discourir de sens froid sur de tels sujets, et s'en tenir à la seule proposition de ces vérités, sans en venir jusqu'aux mouvements et aux transports¹².

Si le chrétien sort de l'église intimement persuadé qu'il doit changer de vie, peu importe qu'il comprenne parfaitement les raisons qui l'y encouragent. C'est surtout le bouleversement émotionnel de l'auditeur qui signe la réussite d'un sermon. Selon le père Gisbert :

C'est faire beaucoup que de renvoyer le pécheur avec une parfaite connaissance de son devoir. Mais ce serait avoir tout fait, au moins tout ce que l'éloquence chrétienne peut faire, de le renvoyer le cœur contrit, la larme à l'œil, la conscience troublée, la vue baissée, se frappant la poitrine, et ne disant mot. N'est-ce pas pour cela qu'on monte en chaire. S'agit-il d'autre chose ? Si l'on ne tend pas à ce but, qu'on nous dise donc ce que l'on cherche, quand on parle au peuple sur une matière de religion¹³.

Les passions sont susceptibles d'agir directement sur l'auditeur. Elles sont considérées « comme ces causes qui font varier les hommes dans leurs jugements¹⁴ » et qui influent leur comportement de manière visible. Au prédicateur de savoir comment les éveiller et les exciter à bon escient, mais aussi les modérer et les éteindre. Il ne s'agit pas d'allumer des passions concupiscibles et irascibles dans le cœur des hommes sans mesure et sans aucun contrôle. Jean Richesource explique en ce sens que les prédicateurs

¹¹ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 3-4.

¹² *Ibid.*, p. 18-19.

¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ Gisèle Mathieu-Castellani, *op. cit.*, p. 58.

sont [...] obligés de les faire naître quand elles sont utiles, ou de les étouffer dès leur naissance quand elles sont mauvaises, de les animer ou de les retarder, selon la diversité des occasions qui se présentent, les circonstances, le lieu, le temps, les personnes, et le sujet qu'ils traitent¹⁵.

C'est d'ailleurs à l'art de manier avec brio la rhétorique des passions que l'on reconnaît un bon prédicateur, car « le pouvoir de l'orateur se mesure à sa maîtrise de l'auditoire, dans lequel il suscite des mouvements contraires qu'il doit toujours contrôler¹⁶ ». Il doit trouver le bon équilibre entre le l'exaltation et l'accalmie. Gisèle Mathieu-Castellani présente ce mécanisme de va-et-vient :

Le modèle de description qui s'impose est celui d'une mécanique bien réglée, d'une machine fonctionnant sur le principe de l'action et de la réaction, capable de provoquer un mouvement (*ducere*), puis de faire revenir à un état antérieur (*deducere*), de mener ça et là l'auditeur¹⁷

Le prédicateur doit « savoir l'art d'incliner la volonté directement, et de la faire pencher¹⁸ » pour l'auditeur à sa guise. La rhétorique des passions a beaucoup à voir avec l'art de la manipulation¹⁹, ou même de la stratégie militaire, si l'on en croit le père Gisbert :

il faut que tout ce que vous direz, dispose et prépare peu à peu et de loin le cœur de l'auditeur à être touché et emporté. On ne va pas tout à coup à l'assaut contre une place, dont la conquête est aussi difficile que celle d'un cœur qui résiste, et qui a de la peine à se rendre. On doit avec adresse le conduire par des degrés presque insensibles à un certain point de situation, où il lui soit impossible de n'être pas entraîné par la force de la vérité, dont il se sentira éclairé et pénétré de toutes parts. C'est alors que tout le feu du touchant et du pathétique doit éclater et faire son effet²⁰.

Pour communiquer à l'auditeur tout le « feu du touchant et du pathétique », le prédicateur doit ressentir ou feindre de ressentir lui-même les passions qu'il veut éveiller²¹. C'est par son action oratoire que le prédicateur « [met] en lumière et [imite] les « mouvements de l'âme » ». Il lui faut « manifester » visiblement les passions, « leur donner

¹⁵ Jean Richesource, *op. cit.*, p. 71-72.

¹⁶ Gisèle Mathieu-Castellani, *op. cit.*, p. 77-78.

¹⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 14.

¹⁹ Pierre Le Coz, *Le Gouvernement des émotions, ... et l'art de déjouer les manipulations*, Paris, Albin Michel, 2014 fait le même constat : « Si les hommes étaient aussi libres qu'ils se plaisent à le croire, s'ils possédaient en eux le pouvoir de juguler leurs émotions, leurs conduites seraient sans doute plus aléatoires et moins faciles à prévoir. », p. 24.

²⁰ *Ibid.*, p. 20.

²¹ Cicéron dit en ce sens : « il n'est pas possible que nos auditeurs soient amenés à la douleur, à la haine, à l'envie, à la crainte, aux larmes, à la pitié, si toutes les passions que l'orateur veut leur communiquer, il ne paraît d'abord les porter, profondément imprimées et gravées en lui-même », in *op. cit.*, Livre II, XLV-189.

du relief» par les expressions adéquates et les gestes appropriés, car « tout le corps doit devenir éloquent²² ». Le père du Port précise :

Rien ne contribue plus à exciter les passions dans le cœur des fidèles, que lorsque le prédicateur est en effet, ou paraît touché des vérités qu'il prêche ; car comment peut [-il] porter les auditeurs à la tristesse, si lui-même n'est véritablement triste ? comment les excitera-t-il à la colère s'il n'y entre le premier ; et comment fera-t-il pleurer, si lui-même ne pleure ? [...] Et en effet, le feu allume le feu, la passion excite la passion²³.

Les passions du prédicateur se réfléchissent dans le cœur des auditeurs, le mimétisme est immédiat et ne rencontre aucun obstacle. Dans le sermon, les esprits et les cœurs sont à l'unisson :

Le discours n'est-il pas une expression des sentiments, aussi bien que des pensées ? Les pensées exprimées par le discours passent de l'esprit de l'orateur dans celui de l'auditeur. Les sentiments qui se trouvent dans le cœur du prédicateur ne passeront-ils pas de même dans celui qui l'écoute²⁴ ?

Pour atteindre cette communion émotionnelle, le prédicateur doit privilégier des figures expressives et pathétiques :

Enfin on émeut les mouvements de l'âme lorsqu'on se sert des figures véhémentes et des façons de parler touchantes, qui étant soutenues du geste et de la voix, font sur les cœurs l'impression qu'on s'est proposée²⁵.

La véhémence est un procédé rhétorique fréquemment associé à l'exaltation des passions irascibles, notamment l'indignation. Elle est un ressort indispensable de l'action oratoire du prédicateur zélé.

2.2. Zèle, indignation et véhémence

Dans les traités d'éloquence sacrée, l'étude de l'indignation, considérée en tant que passion rhétorique, se mue bien souvent en analyse morale de cette passion ambivalente. L'indignation est alors mêlée à deux autres notions, l'une morale, le zèle et l'autre rhétorique, la véhémence. Les théoriciens de l'éloquence chrétienne légitiment et justifient l'indignation du prédicateur en en découvrant l'origine dans le zèle. Dans la langue classique, le zèle « se

²² Gisèle Mathieu-Castellani, *op. cit.*, p. 76-77.

²³ Gilles du Port, *op. cit.*, p.34.

²⁴ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 16.

²⁵ Gilles du Port, *op. cit.*, p.36.

dit principalement à l'égard des choses saintes et sacrées²⁶ », il est même souvent considéré comme une qualité divine transmise aux prédicateurs pour les assister dans leur mission d'évangélisation. Pour Christophe Tachon, le zèle est 0:

la première et la principale vertu du ministère apostolique ; c'est aussi le premier présent que le Saint-Esprit fit aux apôtres, signifié par ce feu sensible, qui brillait sur leurs têtes, pendant qu'il descendait invisiblement dans leurs âmes et dont les propriétés signifiaient aussi les qualités de leur zèle²⁷.

« Le zèle du salut des âmes » qui emplit le cœur du prédicateur compte parmi « ses qualités surnaturelles », au même titre que « l'amour de Dieu, la patience, la prudence²⁸ », selon le père du Port. Le zèle est une qualité sublime inspirée par l'Esprit Saint et la foi la plus sincère. Aussi, pour soutenir avec dignité l'importance de son propos, Bourdaloue prie souvent Dieu de lui accorder le zèle dont il a gratifié saint Paul :

Que n'ai-je pas, ô mon Dieu, le zèle de votre apôtre, pour traiter aussi dignement et aussi fortement que lui ces importantes vérités²⁹ !

Le zèle, cette « ardeur » ou encore cette « affection ardente³⁰ », est fréquemment comparé au feu divin qui illumine et réchauffe les cœurs des fidèles, mais également au feu infernal qui purifie le monde des péchés et des scandales. Christophe Tachon file la double métaphore du feu et du glaive pour décrire le zèle saint du ministre de la chaire :

Quoique le zèle soit un feu qui est descendu du ciel pour la consolation des fidèles ; il imite néanmoins la sévérité de celui de l'enfer, ainsi que dit le Sage, lorsqu'il s'agit de venger les injures, qu'on fait à Dieu, et de détruire tout ce qui empêche le salut et la perfection des âmes. Quoiqu'il paraisse sous la figure des langues, pour instruire les peuples, il est néanmoins un glaive à deux tranchants dans la bouche du prédicateur évangélique, lorsqu'il est question de détruire le corps du péché, d'arracher, de couper, et d'exterminer les vices et les dérèglements de la nature corrompue. C'est pour lors qu'on voit non pas un homme, mais une colonne de fer et mur d'airain, qui s'oppose aux désordres du monde, et qui ne cède à aucun respect humain³¹.

Le zèle est une « affection » à double tranchant, doux et réconfortant pour les croyants fidèles en quête du salut, violent et destructeur lorsqu'il est mis au service de la défense des intérêts

²⁶ Furetière, *Dictionnaire universel*, éd. augmentée par M. Basnage de Beauval et M. Brutel de la Rivière, La Haye, 1727 (4 vol.).

²⁷ Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 28.

²⁸ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 227.

²⁹ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale de la croix et des humiliations de Jésus-Christ*, in *op. cit.*, t. II, p. 110.

³⁰ Dans l'édition de 1690, Furetière, *op. cit.*, donnait pour zèle : « Ardeur : passion qu'on a pour quelque chose », dans l'édition de 1727, la définition est la même que celle du *Dictionnaire* de l'Académie : « affection ardente ».

³¹ Christophe Tachon, *op. cit.*, p. 30-31.

de Dieu. Réaction d'inspiration divine aux désordres du monde, il doit « arracher, couper, exterminer » les vices et les péchés. Ses moyens d'action sont donc nécessairement empreints de violence et d'emportement, mais ils sont modérés par des vertus pacifiques, telles que la justice, la prudence et la patience. Tout excès, dans la vertu comme dans le vice, est condamné par la pensée moraliste. Le zèle ardent doit donc maintenir l'équilibre entre son penchant violent et son penchant charitable. Christophe Tachon évoque les dégâts scandaleux d'un zèle déréglé :

Plus [le zèle] est ardent et véhément, plus il a besoin de science, qui le réprime, qui le tempère, et qui le règle. On ne voit que trop les tristes effets que produit un zèle qui ne se conduit point par les lumières de la prudence. Et entre les désordres qui en naissent, il ne sera pas inutile de remarquer celui qu'un grand pape a estimé des plus dangereux, et des plus considérables, et qui arrive nécessairement, lorsque les prédicateurs s'attaquent indiscretement et scandaleusement à la vie des prélats, reprenant publiquement leur conduite, et notant leurs personnes, et déchirant ainsi avec une cruelle indiscretion la robe de Notre Seigneur qui est sans couture³².

Il est intéressant de constater que l'exemple de zèle excessif concerne la condamnation des scandales des prélats. Le silence est de mise lorsqu'il s'agit de préserver l'honneur de l'Église et du clergé. La lutte contre les scandales a ainsi ses limites et le zèle prudent ne doit pas s'attaquer à certains tabous.

La dénonciation de l'excès de zèle s'inscrit encore dans la querelle qui oppose les jésuites et les jansénistes au XVII^e siècle. Les jésuites réprouvent la sévérité, jugée excessive, des jansénistes, tandis que les jansénistes condamnant la morale, jugée relâchée, des jésuites. Les jésuites, à l'exemple du père Gisbert, blâment ainsi les prédicateurs trop zélés, qui prêchent une morale tellement austère qu'elle paraît impraticable et finit par éloigner les fidèles de toute pratique religieuse. Prêcher une morale trop sévère a des conséquences opposées au but recherché, puisque cela conforte les pécheurs dans leur impiété :

Car c'est assez à la mode du siècle où nous sommes de vouloir se faire par ce moyen la réputation de prédicateur sévère. On croit que cela fait honneur, qu'on en est plus favorablement écouté ; on se flatte que plus on paraît sévère, plus on est cru homme de bien ; on s'accommode même en cela au goût des auditeurs. Plus ils sont gâtés et corrompus dans leurs mœurs, plus ils aiment, plus ils prennent plaisir, qu'on porte loin la sévérité de la morale ; par raison qu'ils sont bien aises qu'on la leur représente si sévère, qu'elle leur paraisse impossible, cela les rassure dans leur libertinage³³.

³² *Ibid.*, p. 32.

³³ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 305.

Dans son sermon *Sur la Sévérité de la Pénitence*, Bourdaloue réproche lui aussi la sévérité démesurée de certains religieux, qui placent le sacrement de la pénitence hors de portée de la majorité des fidèles. Cette critique lui attire d'ailleurs les foudres de la princesse de Conti qui voit une allusion à ses amis de Port-Royal dans le portrait de ces hommes trop zélés. Sainte-Beuve rapporte cette célèbre anecdote³⁴ :

Dans le sermon *Sur la Sévérité de la Pénitence*, prêché le quatrième dimanche de l'avent en 1670, Bourdaloue, après avoir montré dans le premier point que la sévérité est nécessaire, et dans le second qu'elle doit pourtant se tempérer toujours de consolation et de douceur n'avait paru d'abord accorder quelque chose aux docteurs jansénistes que pour leur retirer ensuite plus expressément. La princesse de Conti, présente au sermon et ayant cru reconnaître ses amis « dans ces hommes zélés, mais d'un zèle qui n'est pas selon la science, dans ces esprits toujours portés aux extrémités, qui, pour ne pas rendre la pénitence trop facile, la réduisent à l'impossible et n'en parlent jamais que dans des termes capables d'effrayer », témoigna par quelque geste qu'elle était blessée de l'allusion ; ce que Bourdaloue ayant remarqué, il alla après le sermon voir la princesse, qui s'en expliqua avec lui et qui lui dit très nettement que la seconde partie l'avait fort scandalisée³⁵.

Il semblerait Bourdaloue soit tombé dans le travers dénoncé par Chrisophe Tachon. Son zèle contre les hommes trop zélés a paru scandaleux. Pour éviter de scandaliser les auditeurs, le zèle doit être modéré par la prudence. Le père du Port insiste sur cette nécessité : « la prudence est si nécessaire au prédicateur que sans cette vertu il ne peut s'acquitter dignement de son emploi³⁶ ». Le zèle bienséant combat les désordres du monde pour rétablir le royaume de Dieu sur terre, il ne doit pas semer la discorde dans la société des hommes. Il faut donc qu'il s'élève avec force et ardeur, mais en conservant toute la dignité de la mission apostolique, tant dans les sujets qu'il évoque que dans la forme qu'il prend pour se faire entendre. Massillon fixe ainsi les limites du « zèle prudent » du prédicateur sacré :

le zèle prudent n'étend pas ses censures et ses avis sur ceux que la Providence n'a pas soumis à son autorité ; il ne reprend pas, il ne censure pas ceux dont il ne répond pas ; il ne fait pas d'une prétendue piété un empire tyrannique sur ses frères ; il n'entreprend pas d'instruire et de corriger ceux qu'il devrait se contenter d'édifier ; il ne publie pas sur les toits ce qui ne devrait pas même être confié à l'oreille ; et ne scandalise pas le monde par les abus de la piété, plus que les pécheurs mêmes ne le scandalisent par les

³⁴ Jean-Pierre Landry, « Bourdaloue, le Sermon sur la sévérité de la Pénitence : enjeux et perspectives », in *Le temps des beaux sermons, op. cit.*, p. 75-88, rapporte la même anecdote de la plume d'Arnauld : « Il parla dans le premier point contre les relâchements de la pénitence d'une manière très forte, mais il représenta dans le second qu'il fallait fuir des directeurs qui conduisaient les âmes dans des sévérités excessives. » La princesse, après le discours, fit part à l'orateur de son mécontentement, lui disant que son sermon « l'avait fort scandalisée » et qu'elle « avait peine à souffrir qu'on parlât dans des discours publics contre les directeurs sévères ». », p. 76.

³⁵ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 293.

³⁶ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 240.

excès de leurs vices. Enfin, notre zèle est charitable, dernier caractère. Mais pour cela il faut être plus touché des chutes de nos frères, qu'aigri et rebuté de leur faiblesse, leur laisser paraître plus de compassion que de zèle, plus d'affection que de rigueur, plus de désir et d'amour de leur salut que d'indignation et d'horreur de leurs fautes³⁷.

C'est la charité et l'amour du prochain qui garantissent au zèle des prédicateurs son caractère de sainteté. La passion la plus à même de porter haut et fort ce zèle saint, purificateur et salvateur, n'est autre que l'indignation. C'est d'ailleurs dans son sermon *Sur le Zèle pour l'honneur de la religion* que Bourdaloue offre un de ses plus beaux morceaux d'éloquence indignée. Il y dresse la longue liste des « scandales de toutes les sortes », conscient qu'il « entre dans un fonds de morale » dont sa verve ne viendra pas à bout, « puisqu'il est inépuisable³⁸ ». Son indignation semble également inépuisable et se déverse, toujours plus terrible, sur un public que l'on imagine aisément suffoqué par ce torrent sans fin³⁹. C'est bien le zèle qui enflamme le cœur et la voix du prédicateur sacré et fait retentir haut et fort sa sainte indignation. C'est elle qui doit animer le cœur et le corps du prédicateur quand commence l'inévitable diatribe contre les scandales du monde :

Or je vous demande, mes chers auditeurs, si tout cela et tout ce que je passe ne sont pas des scandales, et des scandales directement contraires à cette profession simple, soumise, droite et ouverte qui honore la religion? Et combien d'autres encore aurais-je à vous reprocher? Scandales indirects, je veux dire scandales d'indifférence, scandales de négligence, scandales de complaisances, scandales de respect humain et d'une servile dépendance! Quelle matière à de nouvelles réflexions! Elle est infinie, et je suis obligé de la renfermer en peu de paroles.

J'appelle scandale d'indifférence une froideur mortelle et une malheureuse neutralité sur ce qui touche les intérêts de la religion. Qu'il s'élève quelques différends sur des questions importantes où la vraie foi est attaquée, des gens demeurent tranquillement à l'écart, et ils ne prennent point, disent-ils, de parti; ils ne sont ni pour l'un ni pour l'autre [...]. Que la religion soit en danger, que l'Église de Jésus-Christ soit humiliée, qu'elle soit méprisée, qu'elle soit insultée, on n'en est nullement ému; et c'est, à ce qu'il semble, une sagesse, une discrétion, un esprit de dégagement [...]. J'appelle scandale de négligence une omission habituelle et presque universelle de tout ce qui est du culte de Dieu: et que peut-on, en effet, juger de la religion d'un homme à qui l'on ne voit jamais pratiquer nul exercice de religion? Point de prière, ni en commun ni en particulier; point d'abstinences ni de jeûnes, quoiqu'ordonnés par l'Église; point de confessions, de communions, pas même souvent au temps de la pâque. Or vous savez combien cet état est fréquent; et dites-moi quel vestige de christianisme on y peut reconnaître? J'appelle scandale de complaisance une damnable facilité à prêter l'oreille

³⁷ Massillon, sermon pour le jour de saint Jean-Baptiste, in *op. cit.*, t. II, p. 554.

³⁸ Bourdaloue, sermon pour le vingtième dimanche après la Pentecôte, *Sur le Zèle pour l'honneur de la religion*, in *op. cit.*, t. II, p. 390.

³⁹ Nous ne pouvons reproduire ce passage dans son intégralité, car il outrepasserait largement les limites raisonnables d'une citation. Nous n'en présentons ici qu'un court extrait.

aux paroles licencieuses de quelques amis d'une foi très-suspecte, et peut-être tout à fait perdue. [...] J'appelle scandale de respect humain et d'une servile dépendance, cette lâche timidité qui nous ferme la bouche en la présence d'un maître, d'un grand à qui l'on a vendu son âme et sa religion, ces vues de fortune par où l'on se laisse entraîner dans un parti que l'on sait être le parti de l'erreur ; ces ménagements au moins et ces réserves pour ne le pas choquer, et ne s'en attirer pas la disgrâce⁴⁰.

La prononciation qui sied alors à cette indignation sainte du prédicateur est la véhémence. La véhémence, dont le sens premier renvoie à la « violence » ou « l'impétuosité » des éléments naturels – Furetière donnant en exemple la véhémence du vent, des flots ou de l'orage – « se dit figurément pour force, feu, zèle, ardeur ». Les exemples qui illustrent cette définition s'inscrivent dans le domaine de la rhétorique, et plus précisément dans celui de la prédication : « Ce prédicateur a tourné toute la *véhémence* de ses déclamations contre les avarés » ou « il a de la *véhémence* dans sa prononciation, dans sa voix, dans ses gestes⁴¹ ». Le prédicateur doit imprimer de la véhémence à son action oratoire dès qu'il aborde le sujet des scandales et de l'impénitence des pécheurs, mais il ne doit pas se laisser emporter par cette passion impétueuse. Comme toutes les passions oratoires violentes, la véhémence fait l'objet d'un débat dans la seconde moitié du XVII^e siècle, dont Aurélien Hupé résume les enjeux :

Indispensable « énergie » oratoire, légitimée par Aristote dans sa *Rhétorique*, la violence rhétorique fait néanmoins partie de l'ornementation du discours. Comment éviter que cette véhémence toute chrétienne ne se transforme en un morceau de bravoure soutenu par une *actio* théâtralisée ? Car la catégorie rhétorique de la *vehementia* entretient des relations de proximité avec le théâtre. Se référant essentiellement à la fonction conative du langage, la violence oratoire vise par l'exhortation à émouvoir l'auditeur et à le pousser à l'action⁴².

La controverse qui procède de l'usage de la véhémence dans la prédication s'inscrit dans la querelle de l'éloquence sacrée qui interroge la pertinence et l'utilité tous les artifices rhétoriques dans le ministère de la chaire. Le père Gisbert donne ainsi un conseil nuancé et invite les prédicateurs à la prudence et à la retenue :

Que votre discours sorte de votre bouche, non comme un torrent qui ravage, mais comme une douce pluie qui s'insinue. Ne confondez pas la force et la véhémence, avec la violence et l'emportement⁴³.

⁴⁰ Bourdaloue, sermon *Sur le Zèle pour l'honneur de la religion*, in *op. cit.*, t. II, p. 391-392.

⁴¹ Furetière, *Dictionnaire*, *op. cit.* (éd. 1727).

⁴² Aurélien Hupé, « Le procès de la « véhémence » oratoire », in *Le temps des beaux sermons*, *op. cit.*, p. 152.

⁴³ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 247.

Il ne faut pas confondre la véhémence avec l'emportement, car ce serait confondre également l'indignation chrétienne avec la colère humaine et le zèle saint avec le fanatisme. Ce serait encore risquer le ridicule d'une *actio* excessive et grotesque. L'abbé de Bretteville, auteur d'un traité sur *L'Éloquence de la chaire et du barreau*, revient clairement sur cette distinction :

La colère est un mouvement turbulent de l'âme par lequel elle s'élève contre la cause du mal et l'injure qu'elle ressent, avec un désir violent de s'en venger. L'on peut juger par la nature de cette passion qu'elle ne peut produire que de forts mauvais effets. Quelques-uns ont dit qu'elle sert pour s'opposer à l'injustice des méchants, pour conserver l'équité, et pour soutenir la gloire de Dieu. Mais alors ce n'est pas colère, c'est fermeté, c'est courage, c'est zèle. L'impétuosité de la colère ne peut compatir avec l'égalité et la tranquillité de la justice ; et l'on cesse d'avoir raison dès lors qu'on se sert de la colère pour la défendre⁴⁴.

Bien qu'il ne prononce pas le nom, on peut reconnaître l'indignation divine sous les traits de cette passion ferme, courageuse, compatissante et zélée mise au service de la justice et de l'équité. « Le prédicateur recourt donc à une violence légitimée par son identification à la colère de Dieu⁴⁵ », analyse Aurélien Hupé. La véhémence du prédicateur indigné doit donc se distinguer de l'impétuosité de l'orateur aveuglé par une colère humaine. Et comme souvent dans la pensée moraliste, la véhémence bienséante s'inscrit dans un cercle vertueux, puisque c'est le zèle qui doit la tempérer :

Il faut que ses paroles soient enflammées non par des cris et des transports sans mesure ; mais par un zèle sincère et une fervente piété, et qu'elles sortent du cœur plus que de la bouche, car on a beau dire, c'est le cœur qui parle au cœur, la langue ne parle qu'aux oreilles⁴⁶.

À quoi reconnaît-on alors la véhémence mesurée du prédicateur zélé ? à la réaction du public, si l'on en croit le père Gisbert⁴⁷. Le prédicateur trouve le ton juste et s'indigne à bon escient, lorsque sa véhémence trouble ses auditeurs. Il est même assuré d'être dans le vrai, lorsque son public le craint assez pour désert ses sermons :

⁴⁴ E. Bretteville, *L'Éloquence de la chaire et du barreau*, Paris, Denis Thierry, 1699, p. 416-417.

⁴⁵ Aurélien Hupé, *op. cit.*, p. 153.

⁴⁶ Gilles du Port, *op. cit.*, p. 250-251.

⁴⁷ Pierre Le Coz ne dit pas autre chose dans son ouvrage, *Le gouvernement des émotions* de 2014 : « La véhémence de l'orateur outré n'est pas le « cri de la raison » mais l'expression ostensible d'une émotion d'indignation. Encore faut-il qu'elle soit savamment dosée ! Car si notre orateur en « faisait trop », s'il s'emportait à l'excès [...], nous serions bien en peine de partager son indignation. Son emportement provoquerait malaise et embarras. C'est la crainte de provoquer chez ses auditeurs ce genre d'émotions contre-productives qui peut aider l'orateur à trouver le ton juste dans une expression maîtrisée de son émotion. », in *op. cit.*, p. 42-43.

Parlez avec véhémence, avec onction aux grands du monde, efforcez-vous de faire naître dans leurs cœurs des sentiments pieux, des mouvements tendres, des joies saintes, des craintes salutaires, etc. Ils vous traiteront de crieur, de missionnaire, de zélé indiscret, et sur ce pied-là, ils ne voudront plus de vous, et vous abandonneront.

Laissez-les aller, ils vous font honneur par leur fuite, car cela veut dire que le vice ne peut tenir devant vous. Quel éloge pour un prédicateur, de dire qu'on n'ose le venir entendre, de peur de se convertir ; qu'il lui est glorieux d'être abandonné par cette raison-là. Sa solitude, en ce cas, lui fait plus d'honneur, que la foule la plus nombreuse et la plus choisie n'en fait à ces prédicateurs du grand monde, qui craignent si fort de remuer les consciences, et de prêcher touchamment⁴⁸.

Même si la fuite des chrétiens tièdes et des pécheurs est une victoire du zèle, de l'indignation et de la véhémence du prédicateur, ce résultat n'est évidemment pas celui qu'espère le père Gisbert. Son argument s'inscrit dans l'accusation qu'il porte contre les prédicateurs en vogue qui recherchent avant tout les applaudissements du public. Le prédicateur sacré n'a pas vocation à flatter ses auditeurs, il doit au contraire les bouleverser et les effrayer suffisamment profondément pour les pousser à la conversion. Son indignation et sa véhémence sont ses armes rhétoriques, son zèle, sa caution morale et religieuse. Les rhétoriciens, plus encore que les moralistes, réhabilitent l'indignation, car, dans le panel des passions rhétoriques dont dispose le prédicateur chrétien, elle est celle qui lui permet de tonner contre les désordres du monde et de foudroyer les scandaleux. À eux de savoir « comment il faut exciter l'indignation⁴⁹ » dans le cœur de leurs auditeurs.

2.3. Comment il faut exciter l'indignation

Parce qu'elle incite le chrétien à s'opposer aux scandales du monde et parce qu'elle est l'élément déclencheur de la pénitence, l'indignation est une passion que les prédicateurs veulent communiquer à leurs auditeurs. Les traités de rhétorique composés à l'intention des ministres de la chaire listent les thèmes et les figures de rhétorique propres à éveiller et attiser cette passion. Bossuet, Bourdaloue ou Massillon appliquent à la lettre les recommandations des théoriciens de l'art oratoire. Nulle improvisation dans leurs sermons. Même dans les passages les plus exaltés et les plus véhéments, le discours reste parfaitement maîtrisé, les arguments savamment choisis, les expressions admirablement percutantes. Les extraits de sermons illustrant la terrible et remarquable indignation des prédicateurs sont innombrables, nous avons donc tenté de sélectionner ceux qui nous ont semblé les plus représentatifs de

⁴⁸ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁹ René Bary, *La Rhétorique française*, Paris, Pierre le Petit, 1665 [1653], p. 134.

l'éloquence de chacun. Bossuet, Bourdaloue et Massillon partagent les mêmes sujets d'indignation : la légèreté avec laquelle les chrétiens mondains considèrent les sacrements, la fausse pénitence et la rechute, l'ingratitude des riches vis-à-vis du Dispensateur des biens terrestres et, bien évidemment, les scandales de mœurs. Malgré une thématique commune et des figures rhétoriques en nombre limité, chacun de ces trois prédicateurs fait entendre une indignation personnelle aisément reconnaissable. Bossuet se distingue par la brièveté de ces élans indignés, servis par des formules ramassées et de nombreuses interjections. L'indignation de Bourdaloue, ponctuée d'adresses et de questions rhétoriques, s'élève en un *crescendo* qui suit la progression logique de ses arguments. Massillon amplifie son propos au fur et à mesure que grandit son indignation, l'accumulation de questions oratoires reformulant inlassablement la même idée, presse l'auditeur de toutes parts et crée un effet de sidération morale.

Dans un sermon *Sur la Parole de Dieu*, Bossuet s'indigne ainsi de l'irrévérence des fidèles lors de la célébration de la messe et de la transmission de la « sainte Parole ». Il ne peut tolérer que le recueillement pieux, accompagnant le sacrement de l'Eucharistie, soit troublé par des comportements scandaleux qui démentent le caractère sacré de la cérémonie :

Quoi ! pendant qu'on s'assemble pour écouter Jésus-Christ, pendant que l'on attend sa sainte parole, des contenance de mépris, un murmure, et quelquefois un ris scandaleux déshonorent publiquement la présence de Jésus-Christ ! Temples augustes, sacrés autels, et vous saints tabernacles du Dieu vivant, faut-il donc que la chaire évangélique fasse naître une occasion de manquer à l'adoration qui vous est due ? Et nous, chrétiens, à quoi pensons-nous ? Quoi ! nous voulons commencer d'honorer la chaire par le mépris de l'autel ? est-ce pour nous préparer à recevoir la sainte Parole, que nous manquons de respect à l'Eucharistie ? Si vous le faites désormais, j'ai parlé en l'air, et vous ne croyez rien de ce que j'ai dit⁵⁰.

La diatribe de Bossuet s'ouvre comme souvent par l'interjection « Quoi ! », qui rythme ses indignations et qui relance la véhémence de son discours à la fin de chaque période oratoire. Bossuet sait parfaitement tirer parti d'une exclamation placée à propos. Les « interjections jouent [...] un rôle essentiel » dans la « modalisation affective⁵¹ » des discours de Bossuet, selon Anne Régent-Susini qui, rappelant leur « grande flexibilité d'emploi⁵² », souligne l'influence déterminante du contexte et de l'intonation dans l'interprétation qu'on peut en donner. Les interjections « Quoi ! » traduisent ici l'indignation d'un Bossuet outré de tels

⁵⁰ Bossuet, sermon *Sur la Parole de Dieu* (13 mars 1661, carême des Carmélites), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. III, p. 591.

⁵¹ Anne Régent-Susini, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, *op. cit.*, p. 362.

⁵² *Ibid.*, p. 363.

comportements parmi des chrétiens. L'abbé de Bretteville, dans son traité de rhétorique profane et sacrée, rappelle en effet que :

L'exclamation est une figure, par laquelle l'orateur, après avoir fortement prouvé ce qu'il a avancé, éclate tout à coup comme indigné de ce qu'on ne se rend pas à la vérité connue, et élève sa voix par un mouvement qui doit d'autant moins durer, qu'il doit être plus violent ; car ce qui est violent dure peu⁵³.

Les exclamations qui blâment les comportements scandaleux se mêlent ensuite aux interrogations, qui excitent un « des trois mouvements de l'âme, actifs, de la part des prédicateurs, passifs de la part des auditeurs⁵⁴ », à savoir l'indignation. Bossuet, seul parmi ce public de railleurs impies, apostrophe les objets du culte comme autant de témoins de ce scandale inouï. L'apostrophe, « ce procédé, plutôt inhabituel, d'interpeller un partenaire fictif reflète [...] un degré d'agitation considérable⁵⁵ », analyse Wolfgang Leiner qui s'intéresse à la fréquence de cette figure dans la littérature classique. Elle confère aux paroles de Bossuet « une charge extraordinairement affective⁵⁶ », traduisant « sans filtre rationnel réducteur [...] les émotions vives et l'élan spontané d'une âme fortement affectée⁵⁷ ». En s'adressant ainsi aux objets sacrés, Bossuet se détourne, volontairement et quelque peu artificiellement, de ses auditeurs pour leur faire sentir l'inconvenance scandaleuse de leur comportement. Car, si les chrétiens oublient, pendant la célébration sacrée, la présence invisible de Jésus Christ, témoin silencieux de leurs légèretés, au moins ne peuvent-ils nier qu'ils ne montrent pas suffisamment de déférence aux objets sacrés du culte – les temples, les autels, les tabernacles – lorsqu'ils se permettent des murmures et des rires. La conclusion de Bossuet est sans appel, si ses censures restent sans effet sur ses auditeurs, c'est la preuve qu'ils ne croient ni à la sainteté du lieu, du moment et de la cérémonie ni au devoir d'adorer et de vénérer la Parole de Dieu. Dans ces conditions, son indignation sainte ne rencontre ni remords ni désir de repentir dans le cœur de ses auditeurs, elle manque sa cible et il parle « en l'air ».

⁵³ E. Bretteville, *op. cit.*, p. 221.

⁵⁴ Jean Richesource, *op. cit.*, p. 305. Les deux autres mouvements de l'âme excités par l'interrogation sont l'admiration et le doute, selon l'auteur.

⁵⁵ Wolfgang Leiner, « L'apostrophe à un destinataire fictif. De l'emploi d'un artifice rhétorique chez les auteurs du XVII^e siècle », in *Le Langage littéraire au XVII^e siècle. De la rhétorique à la littérature*, éd. C. Wentzlaf-Eggerbert, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1991, p. 35-50, p. 40.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 40.

Lorsqu'il s'adresse aux chrétiens tièdes qui communient indignement et réduisent le sacrement à une pantomime dénuée de sens, Massillon met en œuvre tous les moyens rhétoriques pour atteindre une violence oratoire stupéfiante :

Mais sur quoi nous éprouverons-nous ? Sur quoi ? sur la sainteté de ce sacrement et sur notre propre corruption. C'est la chair de Jésus-Christ, c'est le pain des anges, c'est l'Agneau sans tache qui ne veut autour de son autel que ceux ou qui n'ont pas souillé leurs vêtements ou qui les ont lavés dans le sang de la pénitence. Et qui êtes-vous, âme téméraire, que je vois approcher avec tant de sécurité ? Y portez-vous votre pudeur, votre innocence ? Avez-vous toujours possédé le vase de votre corps dans l'honneur et dans la sainteté ? N'avez-vous pas traîné votre cœur sur la boue de mille passions ? Votre âme n'est-elle pas aux yeux de Dieu ce tison noirci dont parle le Prophète, que des flammes impures ont, dès vos premiers ans, flétri, consumé, et qui n'est plus qu'un reste hideux de leur violence ? N'êtes-vous pas tout couvert de plaies honteuses ! Paraît-il sur votre corps un seul endroit qui ne soit marqué de quelques crimes ? Où placerez-vous la chair de l'Agneau ? Quoi ! elle reposera sur votre langue ! Cette chair pure, sur un tombeau qui n'a jamais exhalé que la puanteur et l'infection ; cette chair immolée avec tant de douceur, sur l'instrument de vos vengeances et de votre amertume ; cette chair crucifiée, sur le siège de vos sensualités et de vos débauches ? Quoi ! il descendra dans votre cœur ! Mais y trouvera-t-il où reposer sa tête ? N'avez-vous pas fait de ce temple saint une caverne de brigands ? Quoi ! vous l'allez placer parmi tant de désirs impurs, d'attachements profanes, de projets d'ambition, de mouvements de haine, de jalousie, d'orgueil ; c'est au milieu de tous ces monstres que vous lui avez préparé sa demeure ? Ah ! vous le livrez à ses ennemis, vous le mettez encore entre les mains de ses bourreaux.

On s'est éprouvé, me dit-on, on s'est confessé avant que d'approcher. Ah ! mes frères, et de la même bouche dont vous venez de vomir vos iniquités, vous allez recevoir Jésus-Christ ? et le cœur fumant de mille passions mal éteintes, et que le lendemain va voir rallumer, vous osez venir offrir votre présent à l'autel et participer aux mystères saints ? et l'imagination souillée des idées toutes fraîches de vos excès que vous venez de raconter au prêtre, vous allez goûter le froment des élus ? Quoi ! au sortir du tribunal, la communion vous tient lieu de pénitence ? Vous allez de plain-pied du crime à l'autel ? Au lieu de répandre des larmes avec les pénitents, vous venez vous consoler avec les justes ? Au lieu de vous nourrir d'un pain de tribulation, vous courez au festin délicieux ? Au lieu de vous tenir comme le publicain à la porte du temple, vous approchez témérairement du Saint des Saints ? Un pénitent n'arrivait autrefois à la table du Seigneur qu'à travers des années entières d'humiliation, de jeûne, de prière, d'austérité, et on se purifiait dans les larmes, dans la douleur, dans les exercices publics d'une discipline pénible ; on devenait des hommes nouveaux ; il ne restait plus rien de la première vie qu'un regret sincère ; on ne reconnaissait enfin de traces des crimes passés que dans les traces de la pénitence et des macérations qui venaient les expier ; et l'eucharistie était le pain céleste que l'homme pécheur ne mangeait alors qu'à la sueur de son front. Et aujourd'hui on croit qu'avoir confessé ses crimes, c'est les avoir punis ; qu'une absolution qui suppose un cœur contrit et humilié, le crée et le donne elle-même ; que toute la pureté qu'exige la chair de Jésus-Christ de celui qui la reçoit, c'est qu'il ait découvert la pourriture et l'infection de ses plaies. Communions indignes,

mes frères : vous mangez et vous buvez votre jugement. On a beau vous rassurer ; l'homme peut-il vous justifier, lorsque Dieu vous condamne⁵⁸.

Massillon n'adresse qu'un seul reproche aux chrétiens : ils communient sans faire pénitence, persuadés que l'acte seul dispense et purifie le cœur. Mais, les reformulations, l'accumulation de métaphores et d'interrogations, toutes plus accablantes les unes que les autres, transforment cette unique accusation en liste quasi exhaustive des péchés abominables que commettent ces chrétiens insouciantes. Par ce torrent d'interrogations accusatrices, Massillon dévoile le sens profond de ce que représente un tel avilissement du sacrement de l'eucharistie d'un point de vue moral et religieux. Il met en lumière les enjeux cachés de cet acte cultuel fondamental, et fait de la légèreté des fidèles une succession de sacrilèges démoniaques. Communier sans s'être livré à un examen de conscience intransigeant, sans s'être accusé, humilié et mortifié, ce n'est pas seulement passer à côté de la dimension purificatrice de l'eucharistie, c'est placer la chair innocente et pure du Christ dans un tombeau d'horreurs, de crimes, de puanteur, de corruption, d'infection, de plaies honteuses, de pourriture. C'est faire pire que les bourreaux du Christ – puisque sa chair a été « immolée avec tant de douceur » –, c'est surenchérir sur sa Passion et sur sa mort, c'est encore attenter à sa dignité d'être divin. Massillon place la mauvaise communion et la pénitence incomplète au rang des blasphèmes. Pour cela, il recherche l'outrance et l'emphase la plus démesurée pour redonner à une action, largement répandue, une signification exorbitante qui l'arrache violemment des habitudes quotidiennes et la replace dans le domaine de l'extraordinairement grave. Massillon doit donc révolter ses auditeurs en leur imposant des images répugnantes et insoutenables. Pour ce faire, l'hypotypose est pour les classiques la figure rhétorique la plus efficace. Jean-Philippe Groperrin rappelle en ce sens :

Figure aux contours flous, l'hypotypose se définit seulement par son effet : double effet d'évidence et d'énergie (*enargeia/energeia*), de visualisation et d'animation⁵⁹.

Le rhéteur classique Jean Richesource recommande ainsi l'usage de l'hypotypose « pour changer » les auditeurs :

De tous les moyens que les prédicateurs peuvent employer pour toucher et pour changer leurs auditeurs aussi agréablement, aussi facilement et aussi heureusement qu'il le puisse souhaiter, nous devons remarquer qu'il n'y en a que deux qui soient des plus propres, des plus assurés, et des plus faciles :

⁵⁸ Massillon, sermon pour le quatrième dimanche de l'aveug, *Sur les Dispositions à la communion* (20 décembre 1699, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 194-195.

⁵⁹ Jean-Philippe Groperrin, in *Bossuet. Sermons. Anthologie critique*, *op. cit.*, p. 165.

l'amplification ou l'exagération, l'hypotypose ou la peinture des choses mêmes⁶⁰.

Massillon associe l'amplification et l'hypotypose, ces deux moyens de « toucher » et de « changer » ses auditeurs et démultiplie ainsi leurs effets pathétiques. En effet, puisqu'il condamne avec véhémence « des actions sur lesquelles tout le monde est d'accord » – les impiétés d'une fausse pénitence –, Massillon ne doit plus que « leur attribuer importance et beauté⁶¹ » pour saisir les esprits. Tel est le rôle dévolu à l'amplification par Aristote. Mais, son indignation ne choisit pas la voie de l'agréable et de la facilité pour atteindre son but. S'exprimant au moyen du lexique de la putréfaction, elle prend au contraire le chemin de l'insupportable et du pénible. Il est des images saisissantes et des détails éloquents difficiles à oublier : le corps « tout couvert de plaies honteuses », la langue qui exhale « la puanteur et l'infection », la bouche souillée par les iniquités que l'on « vomit » en confession.

Massillon, virtuose de l'amplification et de la vive peinture des mœurs, fait montre d'une indignation démesurée lorsqu'il s'attaque au scandale des sacrements indignes, mais parvient-il à communiquer cette passion à ses auditeurs ? Son indignation rhétorique éveille-t-elle l'indignation morale du chrétien vis-à-vis de ses péchés passés ? Il ne peut que l'espérer et remet le salut de ses auditeurs entre les mains de Dieu. Il n'est qu'un avertisseur, il ne peut qu'essayer de persuader, il n'est pas en son pouvoir de contraindre. Et pour atteindre son but, délaissant quelque peu la charité et la compassion, il use parfois de l'imprécation, cette « figure par laquelle on souhaite qu'il arrive du malheur à quelqu'un », et qui

est quelquefois fort touchante dans la chaire, et c'est lorsque le prédicateur indigné contre l'obstination et l'impénitence du pécheur souhaite qu'il tombe dans la juste vengeance du Seigneur, s'il ne se convertit⁶².

Ainsi, il s'exclame en conclusion de son sermon *Sur les Dispositions à la communion* :

Eh ! frappez-nous donc, Seigneur, vengez votre gloire ; ordonnez à l'ange qui est dans les airs de ne pas arrêter son bras, qu'il n'épargne pas les maisons où sont encore empreintes les traces d'un sang profané ; votre courroux est juste⁶³.

Le pronom inclusif « nous » ne suffit pas à atténuer la violence de cette parole. Dans l'extrait précédent, la sommation est plus subtile. Massillon termine superbement par cette déclaration lourde de menaces : « On a beau vous rassurer ; l'homme peut-il vous justifier,

⁶⁰ Jean Richesource, *op. cit.*, p. 84-85.

⁶¹ Aristote, *op. cit.*, Livre I, 68a, p. 65.

⁶² E. Bretteville, *op. cit.*, p. 253-254.

⁶³ Massillon, sermon *Sur les Dispositions à la communion*, in *op. cit.*, t. I, p. 203.

lorsque Dieu vous condamne ». Si sa véhémence enflammée est faite pour « rassurer » et « justifier » l'homme, qu'en est-il alors de l'indignation divine et du châtement à venir ?

Bourdaloue partage avec Massillon la faculté de s'indigner durant de longues minutes qui accablent des auditeurs emportés dans un tourbillon interminable de blâmes, de reproches et de menaces. Mais ce sont davantage les scandales de mœurs, liés au libertinage, qui s'attirent l'indignation de Bourdaloue. D'ailleurs, dans son sermon *Sur le Scandale*, tandis qu'il en définit les multiples facettes, il s'attarde longuement sur la nature concupiscente du scandale et la sensualité du scandaleux :

Péché diabolique : et la raison qu'en donne saint Chrysostome est bien évidente. Car, selon l'Évangile, le caractère particulier du démon est d'avoir été homicide dès le commencement du monde : *Ille homicida erat ab initia* ; et il n'a été homicide, poursuit ce saint docteur, que parce que dès le commencement du monde il a fait périr des âmes en les séduisant, en les attirant dans le piège, en les faisant succomber à la tentation, en mettant des obstacles à leur conversion. Or que fait autre chose un libertin, un homme vicieux, un homme dominé par l'esprit impur, qui, dans l'emportement de ses débauches, cherche partout, si j'ose m'exprimer ainsi, une proie à sa sensualité ? que fait-il autre chose, et à quoi sa vie scandaleuse est-elle occupée ? À tromper les âmes et à les damner : je veux dire, à se prévaloir de leur faiblesse, à abuser de leur simplicité, à profiter de leur imprudence, à tirer avantage de leur vanité, à ébranler leur religion, à triompher de leur pudeur, à dissiper leurs justes craintes, à arrêter leurs bons desirs, à les confirmer dans le péché, après les y avoir fait honteusement tomber en les subornant ; à les éloigner des voies de Dieu, lorsque, touchées de la grâce, elles commencent à se reconnaître, et qu'elles voudraient sincèrement se relever. Ne sont-ce pas là, mondain voluptueux et impudique, les œuvres de ténèbres à quoi se passe toute votre vie ? C'est donc l'office du démon que vous exercez ; et vous l'exercez d'autant plus dangereusement, qu'étant vous-même sur la terre un démon visible et revêtu de chair, ces âmes que vous scandalisez, accoutumées à se conduire par les sens, et charnelles comme vous, sont plus exposées à vos traits, et en reçoivent de plus mortelles impressions. Le démon, dès le commencement du monde, a été homicide par lui-même ; mais il l'est maintenant par vous : c'est vous qui lui servez de suppôt, vous qui lui prêtez des armes, vous qui poursuivez son entreprise, vous qui devenez à sa place le tentateur ; ou, pour user toujours de la même expression, le meurtrier des âmes, en sacrifiant ces malheureuses victimes à vos passions et à vos plaisirs : *ille homicida erat ab initio*⁶⁴.

Pour construire son amplification, Bourdaloue préfère l'énumération de propositions courtes à la reformulation toujours plus emphatique de la même idée. Lorsqu'il énumère les actions scandaleuses du libertin, sa description tourne vite à l'accumulation sans fin de péchés : tromper les âmes, les damner, se prévaloir de leur faiblesse, abuser de leur simplicité, profiter de leur imprudence, tirer avantage de leur vanité, ébranler leur religion, triompher de leur

⁶⁴ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 31.

pudeur, dissiper leurs justes craintes, arrêter leurs bons désirs, les confirmer dans le péché après les avoir fait tomber. Le scandaleux de Bourdaloue ne reste jamais inactif. Comme le Malin, il n'a qu'un seul dessein : scandaliser les hommes et il concentre toute son énergie à atteindre ce but diabolique. Il se situe dès lors en dehors de l'humanité, il n'est plus qu'un « démon visible et revêtu de chair⁶⁵ ». Bourdaloue ne craint pas d'exagérer sa description, mais pour faire accepter cette comparaison discutable, il recourt à l'épanorthose qui lui permet de toujours surenchérir sur son propos. La présence de cette figure est un marqueur du discours de Bourdaloue, lorsqu'il fait mine de se corriger ou de chercher ses mots, c'est qu'il prépare une saillie indignée. C'est en effet un artifice oratoire efficace, recommandé entre autres par Bernard Lamy, auteur d'un *Art de parler* :

Un homme irrité ne se contente jamais de ce qu'il a dit, et de ce qu'il a fait. L'ardeur de son mouvement le pousse toujours plus loin ; ainsi les mots qu'il emploie ne lui semblant point assez dire ce qu'il souhaite, il condamne les premières expressions, comme étant trop faibles, et corrige son discours, y ajoutant des termes plus forts⁶⁶.

Jouant d'une précaution oratoire feinte – « Si j'ose m'exprimer ainsi » – ou d'une fausse explicitation – « je veux dire » –, Bourdaloue lance les accusations les plus excessives. Le bel effet de clausule qu'il ménage – « ou, pour user toujours de la même expression » – prouve, s'il en était besoin, la parfaite maîtrise de son discours même au plus fort de sa véhémence. Un autre indice nous indique que Bourdaloue s'indigne : les apostrophes successives à ses auditeurs incriminés. Alors que Bossuet et Massillon préfèrent le pronom inclusif « nous » lorsque leur propos se durcit, Bourdaloue ne s'adresse qu'à un « vous », ciblant précisément une catégorie de pécheurs scandaleux qu'il isole et exclut du reste des chrétiens.

L'observation attentive des apostrophes permet de déterminer à quel moment l'indignation de Bourdaloue s'exalte véritablement. En effet, Louis de Grenade rappelle que l'apostrophe comme l'exclamation sont propres à exprimer l'indignation :

Car de quelque grand zèle, et de quelque forte ardeur qu'on soit animé, on peut toujours fort bien la faire éclater en l'une et en l'autre de ces figures⁶⁷.

⁶⁵ Nous ne pouvons pas ne pas penser au pamphlet de 1664 du père Roullé, *Le Roi glorieux au monde*, Genève, J. Gay et Fils, Editeurs, 1867, dans lequel il qualifie pareillement Molière de « démon vêtu de chair et habillé en homme », et d'« impie et libertin » à l'« esprit diabolique », p. 33-34. Il demande également au roi « un dernier supplice exemplaire et public [...] avant-coureur de celui de l'Enfer, pour expier un crime si grief de lèse Majesté divine ». Loin de satisfaire cette prière, Louis XIV fait au contraire interdire le pamphlet si violent à l'encontre de Molière.

⁶⁶ Bernard Lamy, *op. cit.*, p. 146-147.

⁶⁷ Louis de Grenade, *op. cit.*, Livre V, p. 412.

Bourdaloue use volontiers de ces deux figures, mais il prépare longuement l'effet que produira leur emploi judicieux. Ainsi, dans l'extrait qui nous intéresse, il ouvre sa description par une citation de saint Chrysostome : le démon est homicide depuis le commencement du monde, puisque dès le premier jour il a perdu des âmes. Il s'adresse alors à l'ensemble des fidèles, les prend à témoin et les incite à acquiescer à cette affirmation incontestable du « saint docteur », dont il donne pourtant une interprétation toute personnelle : « Or que fait autre chose un libertin, un homme vicieux, un homme dominé par l'esprit impur » ? Par cette habile question rhétorique, d'une part il établit l'analogie sur laquelle repose toute son argumentation, et d'autre part il engage son public à la recevoir comme vraie, puisqu'il n'est pas envisageable pour un chrétien du XVII^e siècle de contredire saint Chrysostome. Les auditeurs qui font le choix de la docilité et étouffent l'objection que fait naître cette subtilité rhétorique forment désormais les honnêtes gens qui, aux côtés de Bourdaloue, vont s'indigner des scandales causés par ces libertins diaboliques. C'est alors qu'apparaît le pronom « vous », car, assuré de la docilité de son public, Bourdaloue peut désormais librement apostropher les ennemis de la morale et les foudroyer de sa véhémence indignée. Bourdaloue répète alors son analogie : les libertins sont des incarnations du démon, puisque comme lui ils sont homicides, ils perdent des hommes. L'accumulation d'accusations s'abat alors sur les scandaleux : « c'est vous qui lui servez de suppôt », « vous qui lui prêtez des armes », « vous qui poursuivez son entreprise », « vous qui devenez à sa place le tentateur ou, pour user toujours de la même expression, le meurtrier des âmes ». Les auditeurs se laissent peu à peu emporter par la véhémence de Bourdaloue et finissent par partager sa virulente indignation à l'égard des libertins homicides. Bourdaloue est capable de troubler profondément ses auditeurs et de les mener là où il le souhaite. Madame de Sévigné s'extasie à plusieurs reprises sur sa puissance oratoire et avoue dans une de ces lettres :

C'est par ces sortes d'endroits tout pleins de zèle et d'éloquence qu'il enlève et qu'il transporte. Il m'a souvent ôté la respiration par l'extrême attention avec laquelle on est pendu à la force et à la justesse de ses discours, et je ne respirais que quand il lui plaisait de les finir, pour en recommencer un autre de la même beauté⁶⁸.

Mais qu'en est-il des libertins, déclarés ou encore secrets, qui prennent place parmi les Grands du public ? Peuvent-ils réellement être touchés par cette accusation d'homicide diabolique ? Cette indignation sainte, peut-elle enfin déclencher chez eux le désir de se repentir

⁶⁸ Madame de Sévigné, *op. cit.*, t. III, p. 247-248 (934. Lettre du 3 avril 1686 à Moulceau).

sincèrement⁶⁹ ou se disqualifie-t-elle par sa démesure ? Si l'on en croit les témoignages des contemporains, l'éloquence de nos prédicateurs a accompli quelques miracles en persuadant de hauts personnages du royaume connus pour leurs scandales de se convertir et de changer de vie. Cependant, la récurrence des thématiques du scandale et la fréquence des portraits véhéments de scandaleux et de libertins dans les sermons des prédicateurs font planer un doute quant à l'efficacité d'un tel discours moral.

⁶⁹ Philippe Kreutz, dans « L'épidictique et les émotions », *La mise en scène des valeurs. La Rhétorique de l'éloge et du blâme*, éd. Marc Dominicy et Madeleine Frédéric, Lausanne/Paris, Delachaux et Niestlé, 2006, 107-134, rappelle que l'émotion tient le milieu entre l'action et la croyance. Il explique : « Nous sentons bien que ce qui initie une émotion particulière, ce n'est pas un événement en tant que tel, mais plutôt une interprétation spontanée dudit événement, laquelle ne fait sens qu'en fonction de notre propre sensibilité. », p. 112. Pour ce qui touche à la prédication, si l'indignation sainte des prédicateurs ne rencontre pas la sensibilité des spectateurs, elle reste stérile et le passage à l'action (la conversion) ne peut avoir lieu. Les prédicateurs accusent régulièrement les Grands d'insensibilité, car ils sentent bien souvent l'inefficacité des passions qu'ils tentent d'exciter.

3. LES PORTRAITS DE SCANDALEUX

Parce qu'il est plus aisé de s'attaquer à un ennemi clairement identifiable, le scandaleux, qu'à un concept théologique et moral trop abstrait pour soutenir toute une argumentation, le scandale, les prédicateurs privilégient un procédé rhétorique en vogue à leur époque : les portraits. Les portraits connaissent un grand succès à l'âge classique, La Bruyère compte de nombreux disciples et tout bon écrivain ou orateur se livrent volontiers à cet exercice de style si plaisant. L'énergie du portrait apporte au sermon une vivacité et une variété qui réveillent l'attention, parfois fléchissante, du public. De plus, les portraits offrent un autre intérêt au public classique adepte des lectures à clefs : reconnaître sous les traits acérés du prédicateur quelques Grands ou quelques mondaines célèbres pour leur vie scandaleuse. Toutefois, cet engouement des prédicateurs pour les portraits est parfois critiqué. On leur reproche notamment de verser dans la facilité en flattant le goût des auditeurs et de préférer le piquant de la satire de mœurs à la sévérité de la morale chrétienne.

Le portrait moral, ou éthopée, repose sur plusieurs procédés rhétoriques propres à susciter l'indignation des prédicateurs et des auditeurs : l'exagération, l'amplification, l'hypotypose, l'énumération, les exclamations ou encore les questions rhétoriques et les adresses. Bourdaloue fait de nombreux portraits, et c'est toute une galerie de scandaleux qui peuplent ses sermons et endossent la responsabilité de tous les scandales de mœurs de l'époque. Bourdaloue peint des types : le père indigne, le maître tyrannique, ou encore la mère mondaine. Déclinable à l'infini, le portrait est redoutable, car le talent de ces moralistes qui peignent le cœur humain d'après les nombreux modèles que leur offre le monde le dote d'un réalisme frappant. Bien que les traits soient grossis et que certains portraits, par leur outrance, frôlent la caricature, rares sont les mondains et les mondaines qui peuvent se targuer de ne pas y reconnaître quelques-uns de leurs défauts. « Que non seulement on s'y reconnaisse, mais qu'on ne puisse pas même ne pas s'y reconnaître¹ », déclare le père Gisbert dans son traité d'éloquence.

¹ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 135.

3.1. La rhétorique du portrait

La vie à la cour favorise deux activités auxquelles s'adonnent les mondains : « l'art d'observer ses semblables² », et son corollaire, « l'art de les décrire³ » :

Comme l'art d'observer les hommes était d'une importance vitale pour ceux qui vivaient à la cour, on ne saurait s'étonner que les *Mémoires*, lettres et aphorismes des aristocrates de cette époque aient poussé à la perfection l'art du *portrait humain*⁴.

Les Grands sont friands de portraits et les prédicateurs, qui cherchent autant à les instruire qu'à leur plaire, n'hésitent pas à exposer leur habileté et leur maîtrise de cet art. La peinture des vices d'autrui est un procédé rhétorique récurrent des sermons de morale. Cependant, le ministère de la chaire impose quelques règles, car le portrait chrétien, à visée édifiante, a peu à voir avec le portrait mondain, souvent comique ou satirique. Bien que les procédés rhétoriques soient similaires et que le sermon emprunte volontiers quelques-uns de ces traits à la satire, le dessein du prédicateur n'est pas d'amuser son public aux dépens d'un type ridicule, mais de l'indigner contre un type scandaleux. Encore une fois, les auteurs de traités d'éloquence sacrée s'ingénient à différencier le portrait mondain du portrait chrétien, condamnant le premier, mais autorisant et même encourageant le second.

Le père Gisbert est, parmi nos auteurs de traités, celui qui décrit le plus précisément le bon usage des portraits dans les sermons. Prenant acte de la popularité du portrait parmi les gens de bien, il se garde bien de le condamner :

Je n'ai garde de condamner la peinture des mœurs dans un discours chrétien ; je sais que bien loin d'être incompatible avec l'éloquence de la chaire, elle lui est essentielle : car tout discours chrétien doit être fait pour corriger les mœurs, pour modérer les passions, pour inspirer l'horreur du vice, l'amour des vertus chrétiennes. Un prédicateur doit faire voir l'opposition qu'il y a de la vie que la plupart des chrétiens mènent aux saintes maximes de l'Évangile qu'il leur prêche ; il est de son devoir de leur dire ce qu'ils font, pour leur faire mieux sentir ce qu'ils doivent être ; or cela ne se peut sans portraits, sans peintures. Mais il y a peinture et peinture, portraits et portraits⁵.

Toutes les appréhensions du moraliste sont contenues dans la dernière phrase : il y a portraits et portraits, en d'autres termes, portraits mondains frivoles et portraits chrétiens édifiants. Pour « faire voir l'opposition qu'il y a de la vie que la plupart des chrétiens mènent aux

² Norbert Elias, *op. cit.*, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁵ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 133.

saintes maximes de l'Évangile », les prédicateurs développent une argumentation fondée sur la mise en regard de modèles et d'antimodèles⁶. Les antimodèles, peints sous les traits de divers types de scandaleux, sont généralement préférés aux modèles vertueux de chrétiens. En effet, si la visée d'un sermon est d'obtenir la conversion des auditeurs, un objectif intermédiaire est déjà de limiter les comportements scandaleux en public. L'antimodèle – le portrait du scandaleux – agit comme un repoussoir et détourne l'auditeur d'un comportement trop répréhensible. Le modèle – le portrait du bon chrétien –, qui suit généralement le premier, propose ensuite le bon comportement à adopter⁷. En outre, les antimodèles, par leurs caractéristiques plus spectaculaires, se prêtent davantage à la mise en scène que les modèles trop lisses pour réellement intéresser le public. Mais, les prédicateurs ne doivent pas se laisser entraîner par une description propice à l'exercice de style. En aucun cas, ils ne doivent verser dans le profane et imiter les « faiseurs de portraits ». Le père Gisbert rappelle aux prédicateurs leurs devoirs :

Ne vous piquez pas de vous mettre sur le pied de faiseurs de portraits, ce serait jouer un fort mauvais personnage ; faites des portraits, sans que vos auditeurs s'aperçoivent que vous en vouliez faire ; n'en faites jamais, qu'autant qu'il est nécessaire pour instruire, pour toucher, pour persuader ; servez-vous-en comme d'un moyen que l'éloquence vous fournit, pour parvenir à votre fin, et non pas pour vous en écarter, en ne les faisant servir qu'à un vain amusement, et à un stérile ornement de discours⁸.

L'intention pieuse, la pleine conscience du caractère sacré de la mission apostolique et enfin le zèle saint doivent protéger les prédicateurs contre la tentation d'orne un sermon pour être admiré, d'amuser pour être applaudi et de plaire pour être suivi par le plus grand nombre.

Pour définir le bon usage des portraits dans le sermon, le père Gisbert énumère, comme souvent, les usages à proscrire. Le portrait ne doit pas devenir une partie du sermon, il doit rester accessoire et ne pas excéder les limites prescrites à toute narration. Par conséquent, le père Gisbert blâme les portraits luxueux et « de longue haleine » :

Je condamne ces portraits de longue haleine, qui absorbent tout le discours, et en font la plus grande et la plus remarquable partie ; ces portraits, qui ne sont dans le discours, que comme les tableaux des plus excellents peintres dans le cabinet des curieux, pour le plaisir, pour l'ornement, pour le luxe, et pour l'ostentation ; ces portraits enfin, où il paraît visiblement que le

⁶ La notion d'« antimodèle » est empruntée à Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, in *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, p. 492.

⁷ « Si la référence à un modèle permet de promouvoir certaines conduites, la référence à un repoussoir, à un antimodèle permet de l'en détourner. », in *ibid.*, p. 492.

⁸ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 136.

prédicateur a voulu se distinguer, qu'il a regardé comme les chefs-d'œuvre de son art, et la fin principale de son ministère⁹.

Des portraits de cette sorte révèlent de manière éclatante l'orgueil et le désir de gloire du prédicateur qui se complaît dans l'art de peindre des caractères comme n'importe quels « faiseurs de portraits ». Le père Gisbert condamne un second travers du portrait, la peinture trop agréable d'une passion vicieuse :

Je condamne ces portraits, où les passions humaines sont représentées par des endroits, qui ne servent bien souvent qu'à flatter l'amour propre ; ces portraits qui rendent le vice aimable, bien loin d'en inspirer de l'horreur. La copie en est si belle, qu'on est tenté d'aimer l'original. Le prédicateur fait sentir qu'il faut tant d'esprit, tant d'habileté, tant d'adresse, tant d'élévation, tant de grandeur d'âme pour être ambitieux, par exemple, que ceux qui ne le sont pas, ont envie de le devenir, ou du moins ont quelque regret de ne l'être pas.

Un tel portrait manque totalement son but et encourage le vice au lieu de le corriger. Le père Gisbert met en évidence un écueil de la dénonciation des scandales et de la peinture des scandaleux : il est difficile de ne pas éveiller chez l'auditeur un certain intérêt pernicieux dès lors qu'on lui dépeint avec éloquence des scandales éclatants et des scandaleux superbes¹⁰. Il rapporte en ce sens une anecdote révélatrice :

Un de mes amis me dit un jour : je viens d'entendre un prédicateur que vous connaissez, il a fait un si beau portrait de l'amour profane, que peu s'en est fallu, qu'il ne me l'ait inspiré¹¹.

L'amour profane est sans doute la passion la plus dangereuse à évoquer en chaire, surtout s'il emprunte les traits d'une mondaine sensuelle et venimeuse. La description des appâts diaboliques, des charmes sulfureux ou des séductions scandaleuses des mondaines est toujours périlleuse devant des hommes supposés sensuels. La peinture de l'empressement effronté et des stratagèmes audacieux que les amants mettent en œuvre pour nouer des intrigues amoureuses peut pareillement troubler des femmes supposées séductrices. Pour éviter ce piège, le père Gisbert déconseille aux prédicateurs de peindre les passions et les engage à préférer les actions déshonorantes et scandaleuses qu'elles occasionnent :

Représentez les gens par les actions, plutôt que par certains sentiments du cœur qui échappent, ou qui demandent des retours sur soi-même trop raffinés, trop délicats. [...] Jésus-Christ, le premier et le souverain maître en

⁹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰ Béatrice Guion, *Du bon usage de l'histoire. Histoire, morale et politique à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2008, évoque la question de « l'utilité des mauvais exemples » telle qu'elle se pose pour les historiens de l'âge classique. Nous renvoyons à son analyse qui éclaire également la fonction du mauvais exemple dans la rhétorique des portraits, p. 147 et suivantes.

¹¹ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 133-134.

l'art de bien-dire, et par conséquent en l'art de peindre les passions des hommes ; comment les peint-il ? par les actions¹².

Si un homme peut être tenté d'allumer en son cœur des passions concupiscibles, il l'est assurément moins de commettre des actions scandaleuses qui terniraient son honneur et sa réputation. Ainsi, le père Gisbert insiste :

Ne représentez jamais les désordres des passions humaines, que par des endroits qui puissent les faire haïr et les faire craindre ; que la manière même de les peindre fasse ces impressions ; jetez un voile sur tout ce qui pourrait les faire paraître tant soit peu aimable ; qu'enfin, ces portraits soient de telle sorte, que l'auditeur juge à les voir, qu'ils sont l'ouvrage, non pas tant d'une main savante et habile, que d'un cœur que l'amour de la vertu, et l'horreur du vice font parler¹³.

Bourdaloue se plie volontiers à cette contrainte dans ses portraits : les types de scandaleux qu'il dépeint sont moins condamnés pour leur libertinage que pour leurs manquements honteux aux devoirs les plus honorables : éducation des enfants, direction des domestiques pudour chrétienne.

Malgré toutes ces restrictions, le père Gisbert autorise les portraits qui se conforment aux règles qu'il édicte et remplissent les conditions qu'il pose. Les portraits doivent être finalement à l'image de la bonne éloquence chrétienne :

Ces portraits doivent être simples, sans aucune affectation de termes brillants, d'expressions recherchées ; sans toutes ces oppositions, toutes ces antithèses, tous ces jeux de mots, qui seraient passables dans un homme qui voudrait badiner ; mais qui sont fades et insipides dans l'orateur chrétien, à qui le grave et le sérieux [conviennent] par-dessus tout. Ils doivent être toujours naturels, toujours ressemblants. Il faut représenter ce qui est, et non pas ce qui pourrait être : peindre les gens tels qu'ils sont, et non pas tels qu'on les imagine¹⁴.

Les portraits doivent être savamment intégrés à la démonstration du sermon pour augmenter son efficacité persuasive. Leur but est de donner à voir les comportements scandaleux pour susciter la honte et l'indignation des « gens de bien » :

Que vos portraits soient mêlés et confondus avec tout le discours ; qu'ils n'en fassent point une partie séparée : à mesure que vous représenterez à vos auditeurs ce qu'ils doivent être, dites-leur ce qu'ils sont ; afin que cette opposition les fasse rentrer en eux-mêmes, qu'elle serve à les humilier, à les confondre¹⁵.

¹² *Ibid.*, p. 135.

¹³ *Ibid.*, p. 136-137.

¹⁴ *Ibid.*, p. 134-135.

¹⁵ *Ibid.*, p. 136.

Les portraits prennent ainsi place au cœur des amplifications et des gradations pour donner à voir des images saisissantes du vice.

3.2. Le père indigne

L'un des portraits les plus réussis de Bourdaloue est sans conteste celui qu'il fait du père indigne. Bourdaloue, comme les pédagogues de son temps¹⁶, prête une attention toute particulière à l'éducation des enfants. Il soutient que les enfants n'appartiennent pas à leurs parents, ils sont des dons de Dieu et sont confiés à leurs parents afin que ceux-ci se chargent de leur instruction religieuse et morale. Ne pas assumer correctement ce devoir « le plus essentiel et le plus commun », c'est donc non seulement se montrer injuste envers ses enfants, mais aussi témoigner son ingratitude vis-à-vis de Dieu. C'est même remettre en cause l'ordre de la Providence :

Il n'y a point d'homme dans le monde qui, par la loi commune de la charité, ne doive au prochain le bon exemple [...]. Mais il faut néanmoins avouer qu'il y a sur cela même des engagements et des devoirs particuliers, et que, selon les divers rapports où les hommes peuvent être considérés dans la société humaine et dans la liaison qu'ils ont entre eux, les uns sont plus obligés que les autres à l'accomplissement de cette loi. Ainsi, dans l'ordre de la nature, un père, en conséquence de ce qu'il est père, doit-il donner l'exemple à ses enfants¹⁷.

Or, il arrive fréquemment dans le monde que des pères de famille ne remplissent pas correctement leur devoir d'éducation et de direction morale vis-à-vis de leurs enfants. Tandis qu'ils devraient élever leurs enfants en chrétiens, ils les élèvent en mondains et les consacrent au monde plutôt qu'à Dieu. Bourdaloue condamne avec véhémence le désordre de cette éducation mondaine qui lui fait redouter des générations de libertins :

Mais le plus essentiel et le plus commun, c'est d'élever des enfants en mondains, sans les élever en chrétiens ; c'est de veiller à tout ce qui regarde leur fortune, et de n'avoir nulle vigilance sur ce qui concerne leur salut ; c'est de leur inspirer des sentiments conformes aux maximes et aux principes du siècle, et d'être peu en peine qu'ils en aient de conformes aux principes et aux maximes de l'Évangile ; c'est de ne leur pardonner rien dès qu'il s'agit du bon air du monde, des bonnes manières du monde, de la science du monde ; et de leur pardonner tout dès qu'il ne s'agit que de l'innocence des mœurs et de la piété. De quoi néanmoins un père et une mère auront-ils plus particulièrement à répondre devant Dieu, si ce n'est de la sanctification de leurs enfants ? Comme c'est là sans contredit la première de toutes les

¹⁶ Michel Bouvier « La morale de Bossuet », in *Bossuet, op. cit.*, rapporte la position similaire de Bossuet sur l'éducation des enfants, p. 14-15.

¹⁷ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 37.

affaires, ou plutôt comme c'est l'unique affaire, c'est à celle-là qu'ils doivent être spécialement attentifs dans l'instruction des enfants dont ils sont chargés, et par conséquent c'est à eux de porter leurs enfants à Dieu, et de les entretenir dans la crainte de Dieu ; à eux de corriger les inclinations vicieuses de leurs enfants, et de les tourner de bonne heure à la vertu ; à eux d'éloigner leurs enfants et de les préserver de tout ce qui peut corrompre leurs cœurs, domestiques déréglés, sociétés dangereuses, discours libertins, spectacles profanes, livres empestés et contagieux ; à eux de procurer à leurs enfants de saintes instructions, de leur donner eux-mêmes d'utiles conseils, surtout de leur donner de salutaires exemples, s'étudiant à ne rien dire et à ne rien faire en leur présence, qui puisse être un sujet de scandale pour ces âmes faibles et susceptibles de toutes les impressions¹⁸

Bourdaloue tient en haute estime le rôle de père de famille. Dans la société patriarcale du XVII^e siècle, le père est au centre de la première organisation sociale : la famille. Il est « dans l'ordre de la nature » le modèle à imiter pour ses enfants. Le type du père indigne se prête parfaitement à la condamnation d'un scandale honteux pour une société qui se veut cultivée et policée. « L'étude du scandale se [rattache] à celle des stéréotypes moraux, des symboles et des modèles¹⁹ », un père crée donc un énorme scandale, lorsqu'il agit autrement que ce que la société attend de lui en tant que père, notamment quand il donne le mauvais exemple à ses enfants. Le scandale n'est donc pas obligatoirement effectif,

il « suffit » aux dénonciateurs de faire croire en une transgression eu égard à la loi ou à la « morale », définition de la situation qu'ils tentent d'imposer en s'efforçant de rallier les soutiens pour mieux couvrir d'opprobre les « contrevenants »²⁰

Pour couvrir d'opprobre les pères scandaleux et surtout pour rallier à lui les chrétiens, Bourdaloue les prend à témoin et les invite à chercher avec lui le qualificatif approprié pour désigner le crime de ces pères monstrueux :

Car quel est, mes chers auditeurs, le crime d'un père qui, déshonorant sa qualité de chrétien, et non moins indigne du nom de père qu'il porte, scandalise lui-même ses enfants et les corrompt par ses exemples ? C'était à lui, comme père, à les former aux exercices de la religion, et c'est lui au contraire qui par ses discours impies, par ses railleries au moins imprudentes sur nos mystères, par son éloignement des choses saintes, par son opposition affectée à tout ce qui s'appelle œuvres de piété, en un mot, par sa vie toute païenne, leur communique son libertinage et son esprit d'irréligion²¹.

¹⁸ Bourdaloue, sermon pour le deuxième dimanche après l'épiphanie, sermon *Sur l'État du mariage*, in *op. cit.*, t. II, p. 20.

¹⁹ Éric Dampierre, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1954 (9^{ème} année), n°3, p. 328-336, p. 331.

²⁰ Hervé Rayner, *Dynamique du scandale, de l'affaire Dreyfus à Clearstream*, Quetigny, Le Cavalier Bleu, 2007, p. 11-12.

²¹ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 37.

Pour Bourdaloue, le père chrétien n'a qu'un seul devoir d'éducation à remplir vis-à-vis de ses enfants, c'est de « les former aux exercices de la religion ». Or, non seulement il néglige cet unique devoir, mais il s'emploie encore à les détourner du chemin de l'Église. Bourdaloue résume « en un mot », l'indignité de ce mauvais père : il mène une « vie toute païenne ». Selon la logique de Bourdaloue, négliger l'instruction des exercices religieux, c'est précipiter la chute de ses enfants dans le libertinage et l'esprit d'irrégion. Il n'y a donc pas de petites négligences en matière d'éducation, la moindre faute prend des proportions désastreuses. Les pères indignes causent directement la chute de leurs propres enfants, faisant preuve d'une telle cruauté que Bourdaloue, citant saint Chrysostome, s'interroge :

Ne vaudrait-il pas mieux, dit saint Chrysostome, les avoir étouffés dès le berceau ? Et si nous avons en horreur de ces peuples infidèles qui, par une superstition barbare, immolaient leurs enfants à leurs idoles, en devons-nous moins avoir de ceux qui, au mépris du vrai Dieu, à qui ils savent que leurs enfants sont consacrés par la grâce du baptême, les sacrifient au démon du siècle, dont ils sont eux-mêmes possédés²² ?

L'image insoutenable de l'infanticide est choisie pour choquer la sensibilité classique et attirer l'indignation sur ces pères scandaleux qui, bien que chrétiens, se révèlent plus cruels que les païens.

La suite du portrait conserve ce ton outré, qui verse parfois dans la caricature. Bourdaloue abuse de l'antithèse qui simplifie les faits de manière excessive. Ce n'est plus un père corrompu, pécheur ou pervers que dépeint Bourdaloue, c'est le Mal incarné. Mais, « peu importe que l'événement scandaleux soit vrai ou faux ; l'important est qu'il soit tenu pour vrai²³ », le réalisme cède donc la place au vraisemblable :

C'était lui, par son devoir de père, à corriger les emportements de leur jeunesse, et à réprimer les saillies de leurs passions ; et c'est lui-même qui les autorise par des emportements encore plus honteux dans un âge aussi avancé que le sien, et par des passions encore plus folles et plus insensées. C'était à lui à régler leurs mœurs, et c'est lui-même qui, par des débauches dont ils ne sont que trop instruits, et qu'il n'a pas même soin de leur cacher, semble avoir entrepris de les entraîner et de les plonger dans les plus infâmes dérèglements. On ne se contente pas d'être libertin, on fait de ses enfants, par l'éducation qu'on leur donne une succession et une génération de libertins : on n'a sur eux de l'autorité que pour contribuer plus efficacement à leur perte ; on n'est leur père que pour leur transmettre ses vices, que pour leur inspirer son ambition, que pour leur faire sucer avec le lait le fiel de ses

²² *Ibid.*, t. I, p. 38.

²³ Éric Dampierre, *op. cit.*, p. 331.

intimités, que pour les engager dans ses injustices, en leur laissant pour héritage des biens mal acquis²⁴.

On reconnaît la conception manichéenne du monde défendue par les prédicateurs classiques. Leurs sermons peignent un monde sans nuances, dans lequel le Bien et le Mal sont nettement séparés. Et pourtant, ils admettent par ailleurs que les choses ne sont pas toujours si simples, notamment à cause des scandales qui outrepassent les frontières morales trop rigides. Bourdaloue rappelle ainsi en amont de ce portrait outrancier que le scandale est « un péché dont souvent on se rend coupable, sans avoir même intention de le commettre²⁵ ». Reste donc à déterminer si le parti pris rhétorique de l'exagération dans les portraits de scandaleux est efficace et s'il convainc le public. Quoi qu'il en soit, en orateur avisé, Bourdaloue étouffe toute protestation : « À combien de pères dans le christianisme, et peut-être à combien qui m'écoutent, ce caractère ne convient-il pas ? », demande-t-il. Le public est habilement poussé à reconnaître dans ses propres rangs des spécimens de cette espèce honteuse de pères dénaturés. L'attention se détourne du portrait lui-même pour se porter sur ceux qui pourraient être concernés.

Ce portrait révèle encore la lutte que Bourdaloue mène inlassablement contre toute forme désordre. Le lexique traduit sa hantise : les emportements, les passions folles et insensées, les dérèglements l'effraient sans doute plus par leur potentiel subversif que par leur caractère immoral. Le crime du père indigne que Bourdaloue ne parvenait pas à nommer n'est autre que le scandale sous toutes ses formes et dans toute sa puissance destructrice. La négligence du père chrétien enseigne l'irrégion à ses enfants, les débauches du père mondain excitent les passions vicieuses de ses enfants, l'impudence du père décrié enseigne à ses enfants à ne pas craindre le jugement public. Il résulte de tous ces désordres les scandales de mœurs les plus répandus dans le monde : l'adultère, l'ambition, les concussions, la haine, les trahisons...

3.3. Le maître scandaleux

La famille classique reste très proche de la famille antique et les relations des maîtres et des domestiques sont un sujet fréquemment abordé par les moralistes, soucieux de moraliser et d'ordonner la société humaine. Des traités, des livres sur la famille ou des manuels de

²⁴ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 37-38.

²⁵ *Ibid.*, t. I, p. 33.

civilité sont spécialement consacrés à cette question. Ils s'adressent au maître ou à la maîtresse de maison et leur exposent la conduite à tenir à l'égard des domestiques²⁶. Michel Bouvier résume les fondements d'une relation harmonieuse entre le maître et les domestiques : « le maître équitable traite son serviteur avec justice, mais il y ajoute l'amabilité et la générosité jusqu'au pardon sans arrière-pensée des fautes commises ». En retour, « les serviteurs doivent être « affectionnés » pour leurs maîtres s'ils veulent faire leurs devoirs de chrétiens²⁷ ». Le maître a un devoir d'éducation spirituelle vis-à-vis des domestiques qui appartiennent à sa maison, il doit les guider vers le salut. Il est « le guide et le sauveur » de sa maison, selon Bourdaloue. Dès lors, le maître scandaleux est, après le père indigne, un second scandale inacceptable contre lequel Bourdaloue met en garde ses auditeurs dans son sermon *Sur le Soin des domestiques*. :

ces maîtres, à qui Dieu dans le monde a donné le pouvoir de commander, sont réciproquement et indispensablement obligés de s'employer au salut de ceux qui leur doivent obéir. Loi commune aux rois, aux princes, aux magistrats, à toutes les puissances ordonnées de Dieu pour le bien de leurs sujets ; mais entre les autres, loi spéciale pour les chefs de famille²⁸.

La relation maître-domestique est une reproduction à moindre échelle de la relation roi-sujet. Comme le roi, c'est de « l'ordre de la Providence divine » que le chef de famille tient son autorité. Le manquement d'un maître à ses obligations est donc un bouleversement de l'ordonnement divin, car

dans l'ordre de la Providence, un maître, et quiconque a le pouvoir en main, doit [...], par sa conduite et par ses mœurs, édifier ceux qui doivent lui obéir²⁹.

Scandaliser ses domestiques au lieu de les édifier, et donc s'opposer à l'ordre de la Providence, est un crime tellement grave aux yeux de Bourdaloue qu'il ne parvient pas même à le qualifier :

Quel est le crime d'un maître, d'un chef de famille, qui, sans se souvenir de ce qu'il est, et s'oubliant lui-même, ou qui, abusant de son pouvoir, et renversant tout l'ordre de la Providence divine, devient le corrupteur de ceux dont il devait être le guide et le sauveur³⁰ ?

²⁶ Jean-Pierre Gutton, *Dévots et société au XVIII^e siècle. Construire le Ciel sur la Terre*, Paris, Belin, 2004, p. 152-154.

²⁷ Michel Bouvier, « La morale de Bossuet », in *Bossuet, op. cit.*, p. 15.

²⁸ Bourdaloue, sermon pour le deuxième dimanche après pâques, *Sur le Soin des domestiques* (prêché entre 1664 et 1669), in *op. cit.*, t. II, p. 115.

²⁹ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 37.

³⁰ *Ibid.*, t. I, p. 38.

Bourdaloue accuse ces maîtres abusifs de renverser l'ordre de la Providence, en d'autres termes, de répandre le désordre dans la société humaine. En totale contradiction avec le projet d'harmonie sociale que prône l'Évangile, ces maîtres installent la tyrannie au cœur de leur famille. La tyrannie, cette perversion du pouvoir, est un sujet de crainte sérieux chez les classiques. L'histoire antique et l'histoire religieuse ont appris aux hommes de l'Ancien Régime à redouter la tyrannie. Les penseurs du XVII^e siècle sont conscients du risque politique qu'il y a à concentrer entre les mains d'un seul homme le pouvoir absolu. La réflexion autour des conditions d'exercice légitimes du pouvoir politique traverse le siècle et irrigue notamment de nombreuses œuvres littéraires³¹. Bourdaloue s'explique plus clairement sur cette question dans le sermon *Sur le Soin des domestiques* :

Car qu'est-ce, à proprement parler, qu'une famille, sinon une forme de royaume, où l'on commande, et où l'on obéit ; comme un royaume n'est que comme une grande famille, dont les membres sont liés au chef, et en dépendent ? Si donc un homme ayant sous soi des domestiques ne les regardait que par rapport à soi-même, que par rapport aux divers ministères de sa maison, que par rapport à la commodité de sa personne, que par rapport à la splendeur, à la magnificence de son train, et que du reste il fut peu en peine de la manière dont ils se comportent à l'égard de Dieu et des devoirs de la religion, je soutiens, sans parler de tout autre désordre, que dès là il serait dans une disposition criminelle, et qu'il abuserait de son pouvoir ; pourquoi ? parce que Dieu ne l'a point mis dans le rang qu'il tient, ni ne lui a point donné l'autorité supérieure pour un tel usage. Il est maître, non pas pour lui-même, mais pour ceux qui lui sont soumis. Il a droit d'exiger leurs services, mais à condition de pourvoir non seulement à l'entretien de leur vie, mais au règlement de leurs mœurs³².

Le dépositaire du pouvoir et de l'autorité, qu'il s'agisse du roi, du père ou du maître de maison, se distingue du tyran tant qu'il œuvre dans l'intérêt de ses subordonnés. Dès qu'il met ce pouvoir au service de ses intérêts personnels et de ses passions vicieuses, il sombre dans la tyrannie. D'un point de vue moral, les maîtres deviennent ainsi des tyrans domestiques lorsqu'ils utilisent leurs gens pour assouvir leurs passions vicieuses. Ils deviennent indignes de leur pouvoir quand ils ne prennent pas soin du salut de leurs domestiques.

Pour mieux souligner l'énormité du crime des maîtres tyranniques, Bourdaloue brandit l'autorité de Saint Paul :

³¹ Les tragédies classiques de Corneille (*Cinna*) ou de Racine (*Mithridate*, *Britannicus*) travaillent la problématique de la royauté et de la tyrannie. Mais des œuvres plus morales s'en emparent également, comme *l'Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* de Fénelon, ou encore plusieurs sermons du *Petit Carême* de Massillon.

³² Bourdaloue, sermon *Sur le Soin des domestiques*, in *op. cit.*, t. II, p. 115-116.

Saint Paul ne croyait point outrer les choses, et en effet ne les outrait pas, quand il disait que quiconque n'a pas soin du salut des siens, et particulièrement de ses domestiques, a renoncé à la foi, et est pire qu'un infidèle. Parole courte, mais énergique, dont je me promettrais bien plus pour la réformation et la sanctification de vos mœurs que de tous les discours si vous vouliez bien, mon cher auditeur, vous appliquer sérieusement à la méditer³³.

De toute évidence, l'auditeur en question ne s'applique pas à la méditation de cet anathème paulinien, car Bourdaloue a besoin de poursuivre son discours :

Mais si saint Paul parlait ainsi des maîtres peu soigneux et peu vigilants, comment aurait-il parlé des maîtres scandaleux ? et s'il traitait d'apostasie la simple négligence ou le simple oubli de ce que doit être un maître, comme chrétien, à ceux de sa maison, quel nom aurait-il donné à celui qui, bien loin de veiller sur eux et de s'intéresser pour leur salut, dont il est, comme maître, responsable à Dieu, les pervertit lui-même, et est une des causes les plus prochaines de leur réprobation ?

La condamnation paulinienne est déjà un argument d'autorité qui doit emporter l'adhésion de l'auditoire, mais quand elle est détournée de son premier objet, « des maîtres peu soigneux et peu vigilants », et qu'elle est appliquée à un second objet bien plus grave, les maîtres scandaleux qui pervertissent leurs domestiques, son effet persuasif est encore renforcé par la logique du pire. Pour insister sur le caractère exorbitant de ce type de maître, Bourdaloue fait appel à l'argument de l'indicible : « quel nom [Saint Paul] aurait-il donné » au maître qui, loin d'être le sauveur des siens, est leur corrupteur ? L'indicible va de pair avec l'inconcevable, un esprit chrétien ne peut qu'avec peine s'imaginer un être si pervers, car il se situe au-delà de la morale, et donc en dehors de l'humanité chrétienne. Mais, pour interpeller son auditoire, Bourdaloue doit ancrer ce portrait monstrueux dans la réalité la plus commune. Il affirme ainsi au sujet de ces maîtres entièrement dévoués à la perte des leurs : « C'est néanmoins ce que nous voyons tous les jours, et ce que nous voyons avec douleur et avec gémissement. » Bourdaloue insiste sur l'extrême banalité de ce type d'hommes que ses auditeurs côtoient donc au quotidien. Mais alors, que penser de la passivité des chrétiens face à des scandales si graves et si communs ? Cette passivité, d'ailleurs raillée et dénoncée par les libertins, qui y voient la marque du christianisme, selon Jean-Pierre Cavaillé. Certains identifient même une « pathologie sexuelle des chrétiens³⁴ » à l'origine de leur passivité et de leur faiblesse. Si l'on en croit les prédicateurs eux-mêmes, les chrétiens classiques se montrent en effet incapables

³³ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 38.

³⁴ Jean-Pierre Cavaillé, *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 147. Dans la théorie que Jules-César Vanini développe, les « motifs associés de la domination et de l'imposture sont indissociables de la question érotique ». Il n'est pas inutile de rappeler que cet auteur a été brûlé pour athéisme en 1619.

de réagir et de faire face avec dignité aux scandales de mœurs. Cela leur demanderait de briser un des tabous les plus lourds de la morale chrétienne et les assimilerait aux libertins qui les scandalisent. Les chrétiens classiques sont dans l'incapacité de s'emparer de la question sexuelle, et ce même pour la soumettre à la loi morale qu'ils vénèrent. Bourdaloue prête d'ailleurs une réaction toute chrétienne aux spectateurs des scandales : la souffrance. Les chrétiens supportent nécessairement ces scandales « avec douleur et avec gémissement », démunis face à la question érotique dont on leur apprend sans cesse à se détourner.

Prenant acte de cette faiblesse salutaire, Bourdaloue s'adresse alors directement au maître scandaleux, cet « homme du siècle », et dresse un tableau effrayant des conséquences de ses actes sur ses domestiques :

Car il faut, homme du siècle qui m'écoutez (supportez-moi, parce que j'ai pour vous le zèle de Dieu qui me presse et qui m'oblige à m'expliquer), il faut que ce domestique, qui vous est attaché et qui craint peu de se damner pourvu qu'il vous plaise, et que par là il fasse avec vous une misérable fortune, il faut qu'il soit l'instrument et le complice de votre iniquité, quand vous l'employez à des ministères que le respect dû à cet auditoire, et à la chaire où je parle, m'empêche de vous représenter dans toute leur indignité. Scandale abominable, et pour lequel j'aurais droit cent fois de me récrier sur vous : *Vae autem homini illi* : malheur à ce Grand, malheur à ce maître !

Loin de cacher ses fautes à ses domestiques, le maître scandaleux les fait participer activement à ses scandales. Il use de son autorité pour inciter des gens qui lui sont dévoués à commettre des péchés pour son compte. Le maître scandaleux assume alors la responsabilité de la corruption et de la chute de ses domestiques. L'éloquente prétéition de Bourdaloue accentue magistralement le caractère inique des « ministères » auxquels les maîtres sacrifient le salut de leurs domestiques. Face à ce scandale innommable, Bourdaloue mêle sa voix à celle de Jésus Christ : « *Vae autem homini illi* ».

Un maître qui use de son autorité pour servir ses passions est une démonstration vivante d'un dysfonctionnement moral grave. Comment admettre alors que la Providence accorde à des hommes indignes, esclaves de leur concupiscence, le pouvoir de commander aux autres et de les guider dans la voie du Bien. Il y a une vraie difficulté qui apparaît dans les sermons et que les prédicateurs contournent en évitant d'approfondir trop leurs réflexions. Car c'est une gageure de défendre un système d'organisation sociale tout en le condamnant presque entièrement d'un point de vue moral. Le problème de l'exemplarité des Grands est en effet au cœur de la dénonciation des scandales mondains.

3.4. La mère mondaine

Même si l'éducation est l'affaire du père, Bourdaloue n'en oublie pas la mère pour autant. Le portrait de la « mère mondaine » est construit selon les mêmes principes d'organisation rhétorique que celui du « père indigne » ; on y retrouve les antithèses, les parallélismes et les énumérations à charge. Cependant, si la forme est similaire, le fond est différent. Tandis que le père est clairement identifié comme libertin, corrupteur et incrédule, la mère en question n'est que « mondaine ». Elle n'en demeure pas moins une dangereuse cause de désordre :

Tel est [...] le désordre d'une mère mondaine, qui, chargée de l'obligation d'élever, dans la personne de ses filles, des servantes de Dieu et des épouses de Jésus-Christ, est assez aveugle, (disons mieux, et souffrez ces expressions) est assez cruelle pour en faire des victimes de Satan et des esclaves de la vanité du monde ; qui, sous ombre de leur apprendre la science du monde, leur apprend celle de se damner, qui leur en montre le chemin, et qui détruit par ses exemples toutes les leçons de vertu qu'elle sait si bien d'ailleurs leur faire par ses paroles³⁵.

Bourdaloue connaît la force persuasive du mauvais exemple qui convainc bien plus que « les leçons de vertu ». Le scandale d'une mère dément de manière spectaculaire toutes les leçons de morale et de vertu qu'elle peut prêcher à sa fille. En outre, plus la morale prêchée est stricte, plus les exemples qui s'en écartent sont nombreux et attrayants³⁶. Et, les leçons de morale qui s'appliquent aux jeunes filles sont peu engageantes : être des servantes de Dieu et des épouses de Jésus Christ. Comme il n'existe pas de voie du milieu dans la pensée de Bourdaloue, si une mère ne donne pas ses filles à Dieu, elle les voue au diable. Les malheureuses sont condamnées à être « des victimes de Satan, et des esclaves de la vanité du monde. »

Bourdaloue poursuit son réquisitoire en interpellant violemment les mères mondaines, noyées dans un « on » indéfini, qui exprime bien le mépris du prédicateur pour ces mères hypocrites :

Car, malgré les scandales qu'on leur donne, on prétend encore avoir droit de leur faire des leçons ; à quelque liberté que l'on se porte, et quelque commerce, ou suspect, ou même déclaré, que l'on entretienne, en vertu du titre de mère, on ne laisse pas de prêcher à une fille la régularité, et d'exiger d'elle la modestie et la retenue ; on veut qu'elle soit souple et docile, tandis

³⁵ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 38.

³⁶ Gustave Belot, *op. cit.*, explique : « C'est pourquoi aussi les lois trop sévères sont peu utiles parce que, si elles surpassent trop le niveau moyen, elles sont inévitablement, et presque excusablement violées, enseignant par cela même, au lieu de la moralité supérieure qu'elles visaient, l'irrespect généralisé de la loi. », p. 172-173.

que l'on s'émancipe, et que l'on secoue le joug de ses devoirs les plus essentiels.

Les critiques adressées au père indigne portaient sur la mauvaise éducation qu'il donnait à ses enfants, et si ses comportements scandaleux étaient condamnés c'était à cause de leurs conséquences (libertinage et esprit d'irrégion). Le père indigne corrompait volontairement ses fils par « ses discours impies », la mère mondaine, quant à elle, sacrifie ses filles « sous ombre de leur apprendre la science du monde ». Et pourtant, Bourdaloue lui prête des sentiments religieux puisque, contrairement à son pendant masculin, elle ne laisse pas « de prêcher à [sa] fille la régularité, et d'exiger d'elle la modestie et la retenue ». Dans le cas de la mère mondaine, c'est donc moins son action éducative qui lui est reprochée que son propre désir d'émancipation. Bourdaloue se lance en effet dans une diatribe contre ces femmes qui tentent de secouer le joug de leurs « devoirs les plus essentiels ». C'est la Préciosité que vise également Bourdaloue. Le refus du mariage de raison et de la maternité imposée ou encore le désir d'investir le champ intellectuel sont autant de coups portés au joug des « devoirs les plus essentiels » des femmes du XVII^e siècle. Bourdaloue ne distingue pas les prétentions des Précieuses (« tandis que l'on s'émancipe, et que l'on secoue le joug ») des formes communes du libertinage de mœurs (« commerce ou suspect, ou déclaré »), ce qui lui permet de condamner les unes au moyen des autres. Bourdaloue ne s'embarrasse pas de tels détails et réunit tous ces comportements dans un seul et unique scandale :

Mais c'est en cela même que consiste l'espèce de scandale que je combats ; car quelle force peut avoir ce zèle, quoique maternel, quand l'exemple ne le soutient pas, ou plutôt quand l'exemple l'anéantit ? et de quel effet peuvent être les instructions et les remontrances d'une mère dont la réputation est ou décriée ou douteuse, à une fille qui n'a plus la simplicité de la colombe, et qui, à force d'ouvrir les yeux, est peut-être devenue aussi clairvoyante et aussi pénétrante que le serpent³⁷ ?

La jeune colombe, une fois devenue serpent répandra à son tour le poison de la concupiscence dans le monde, usant de ses charmes pour tenter les hommes et provoquer leur chute. Si le père indigne est à l'origine de l'ambition, de la concussion, et de la haine, péchés purement masculins, la mère mondaine, héritière d'Ève la pécheresse, enseigne à ses filles la concupiscence de la chair.

³⁷ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 38.

TROISIÈME PARTIE

L'INÉVITABLE PROPAGATION DES SCANDALES

Les prédicateurs sont unanimes, malgré leurs dénonciations indignées, leurs condamnations véhémentes et leurs incessantes exhortations, les scandales se propagent inévitablement dans le monde. La corruption morale se répand dans le monde et le nombre des scandaleux va toujours croissant. La prédiction du Christ, « il est nécessaire qu'il arrive des scandales », semble plus que jamais d'actualité à l'âge classique au grand dam des moralistes et des prédicateurs. Mais, face à ce constat accablant, ils ne perdent pas tout espoir, et tentent malgré tout de réagir et d'assécher la source des scandales de mœurs qui font régner le désordre dans le monde. Pour ce faire, ils concentrent leurs efforts contre un vice spécifique : la médisance, et contre un ennemi particulier : le libertin.

Les médisances propagent dangereusement les scandales dans le beau monde en rendant publics des péchés qui auraient pu demeurer secrets. Si l'on en croit les prédicateurs, les nombreux éclats publics occasionnés par ce vice orgueilleux mettent à mal l'harmonie sociale et ébranlent jusqu'aux fondements de la société. D'autant plus que les médisances et les rumeurs mettent en lumière les comportements immoraux des libertins superbes et arrogants et leur offrent une publicité sans précédent dans le monde. Or, aux yeux des prédicateurs, le libertin est un scandale vivant, il symbolise tout ce que la morale chrétienne réprouve. Il est l'ennemi nécessaire de leurs réquisitoires contre la morale mondaine et les scandales qu'elle occasionne. Dans les sermons, la figure du libertin emprunte souvent les traits d'un Grand scandaleux. Les Grands se trouvent ainsi au cœur d'une dialectique complexe que l'on retrouve dans de nombreux sermons prêchés par Bossuet, Bourdaloue et Massillon, car ils sont à la fois désignés comme étant la cause et le remède des scandales du monde. Le devoir d'exemplarité religieuse des Grands, dont les enjeux dépassent le cadre de la morale chrétienne, donne matière à nombre de sermons.

Enfin, la récurrence des mêmes thématiques, la répétition des mêmes anathèmes et surtout les aveux d'impuissance des prédicateurs face à la propagation des scandales nous invitent à réfléchir à l'efficacité des sermons. Force est de constater que le résultat des brillantes prédications de Bossuet, Bourdaloue et Massillon n'est pas celui tant espéré par ces hommes d'Église. Il suffit de lire attentivement leurs sermons pour entendre, entre deux

indignations, leurs regrets et leur amertume devant le peu de fruits de leur éloquence. Le double dessein du sermon, à la fois réformateur et conservateur, peut expliquer son incapacité à réprimer les comportements jugés immoraux. En effet, si les prédicateurs n'ont pas de mots assez durs pour condamner les vices et les scandales occasionnés par les Grands, ils refusent également d'émettre la moindre critique à l'encontre d'un système politique et social qui favorise les maux qu'ils combattent. L'alliance du trône et de la chaire, que les prédicateurs défendent âprement, les place souvent dans une position difficilement tenable, et affaiblit du même coup leurs réquisitoires indignés contre les scandales des Grands et leurs plaidoiries pathétiques pour plus de justice envers les faibles et les petits.

CHAPITRE I

« IL EST NÉCESSAIRE QU'IL ARRIVE DES SCANDALES »

Les prédicateurs établissent un rapport de causalité direct entre les médisances et la propagation des scandales dans le monde. Ils voient dans ce vice si répandu la manifestation de l'amour-propre et la cause de la plupart des éclats scandaleux qui ébranlent le beau monde. En s'attaquant à la médisance, les prédicateurs et les moralistes mettent le doigt sur un phénomène social qui s'avère tout aussi nécessaire que le scandale dans les communautés humaines. Leurs intuitions moralistes rencontrent ainsi les analyses sociologiques modernes qui établissent la même relation de causalité entre la médisance et le scandale. Œuvrer pour l'éradication des médisances et des scandales revient ainsi à lutter contre des faits sociaux universels inhérents à la vie en communauté.

Les médisances révèlent encore la fascination des hommes pour les scandales de mœurs, fascination d'autant plus forte que le scandaleux est illustre et jouit d'un statut prestigieux. Ainsi, ce sont bien évidemment les scandales de mœurs occasionnés par les Grands qui excitent le plus les médisants. Pour couvrir d'infamie ces Grands scandaleux, les prédicateurs les identifient alors au libertin, construction théorique qui leur permet de livrer un ennemi aisément identifiable à l'indignation chrétienne des gens de bien. Dans les sermons des prédicateurs, libertinage et scandale tendent à se confondre jusqu'à devenir presque synonymes ; est libertin ce qui est scandaleux, est scandaleux ce qui est libertin. L'une ou l'autre étiquette suffit à condamner définitivement l'objet ou la personne qui la porte, sans justification supplémentaire. Or, c'est une nouvelle fois le mode de vie du beau monde, ses représentants et ses divertissements qui sont taxés de scandaleux et de libertins.

Les Grands et les mondains, devant lesquels prêchent les prédicateurs, sont sommés de reconnaître les libertins scandaleux qui vivent parmi eux et de les exclure de leurs rangs. Mais, le scandale et le libertinage sont attachés à tant d'aspects quotidiens de la vie des Grands que l'injonction des prédicateurs est difficilement réalisable. Peu de Grands, peu de mondains ou d'hommes de cour échappent à la condamnation. Les prédicateurs modèrent ainsi leurs diatribes véhémentes par des exhortations pathétiques et réconfortantes : s'ils sont des occasions de chute pour les petits, les Grands peuvent surtout être des occasions de salut pour leurs frères.

1. LA MÉDISANCE : LA FABRIQUE DU SCANDALE

La médisance est un péché régulièrement dénoncé par les prédicateurs qui lui consacrent des sermons entiers. Comme la plupart des concepts qui structurent la pensée catholique classique, la médisance se situe aux frontières de la théologie et de la morale. Fille de la concupiscence, elle infecte les comportements des hommes en éveillant par sa seule action toute une série d'autres péchés. Dans les discours des prédicateurs, la médisance est entendue au sens large, elle désigne toutes les paroles malveillantes, volontaires ou non, tous les propos dépréciatifs, mais aussi toutes les railleries, les plaisanteries et autres traits d'esprit, jusqu'aux silences complices.

Le statut particulier de la médisance s'explique surtout par le rôle qu'elle joue dans la publication des péchés et la propagation des scandales. Non seulement elle nuit gravement à autrui, puisqu'elle porte atteinte à sa réputation, mais elle est encore un facteur de désordre social, car, en rendant publics les travers honteux, les transgressions et les crimes des Grands, elle nuit à l'image du beau monde et fragilise sa prééminence sur le reste de la société classique. Bourdaloue, dans son sermon *Sur la Médisance*, rappelle avec véhémence les conséquences sociales de ce vice :

Combien de familles divisées par une seule médisance ! combien d'amitiés rompues par une raillerie ! combien de cœurs aigris et envenimés par des rapports indiscrets ! Qu'est-ce qui forme tous les jours tant de querelles ouvertes et déclarées ? n'est-ce pas un terme offensant dont on veut avoir raison ? Qu'est-ce qui engage à ces combats singuliers, si sagement défendus par les lois divines et humaines ? est-ce autre chose qu'une parole piquante, qu'on ne croit pas, selon le faux honneur du monde, pouvoir laisser impunie¹ ?

La médisance est cause de dissensions, de querelles et même de disgrâces. Pourtant, comme le scandale, elle est nécessaire au monde, c'est-à-dire inévitable. En combattant la médisance, les prédicateurs se lancent dans une lutte sans fin, car, d'après la sociologie moderne qui s'est intéressée de près à cette forme particulière de communication, la médisance est un phénomène social que l'on retrouve dans la plupart des sociétés humaines. Ainsi, l'anthropologue Max Gluckman, dans son article « Gossip and Scandal », dit de la médisance qu'elle forme le sang et le tissu de la vie sociale².

¹ Bourdaloue, sermon pour le onzième dimanche après la Pentecôte, *Sur la Médisance* (prêché entre 1664 et 1669), in *op. cit.*, t. II, p. 280.

² Max Gluckman, « Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, juin 1963, vol. 4, n°3, p. 307-316, écrit : « Gossip is part of the very blood and tissue of that life. », p. 308.



1.1. Un péché orgueilleux

Il n'est pas de petit péché, répètent inlassablement Bossuet, Bourdaloue et Massillon dans leurs sermons. La médisance, parole certes malveillante, mais somme toute plutôt inoffensive, n'échappe pas à la règle. En s'attaquant à la médisance, c'est une nouvelle fois une pratique du beau monde que les prédicateurs tentent de réformer, car ils taxent de médisance les paroles nuisibles, les mensonges avérés, mais aussi toutes les plaisanteries qui font rire aux dépens d'autrui. Or, les mondains sont férus de mots d'esprit, de traits, de pointes et autres railleries. Ils apprécient les bons mots et aiment les répéter, ils s'amuse des portraits satiriques et des caractères qui brocardent les vices et les défauts des hommes. Ils goûtent l'art de la saillie et de la boutade qui agrémentent souvent le bel esprit. Comme pour l'honneur et l'ambition, les prédicateurs s'attachent donc à dévoiler aux mondains la réalité vicieuse qui se cache derrière cet « art » à la mode. Massillon, dans un sermon de 1701 qu'il consacre à ce thème, reconnaît le succès de la médisance dans les cercles mondains :

On plaît en médisant, et un vice qui plaît, devient bientôt un talent admirable. Nous animons la médisance par nos applaudissements ; et comme il n'est personne qui ne veuille être applaudi, il n'en reste aucun aussi qui ne se fasse un art et un mérite de médire³.

Les prédicateurs sentent à quel point la médisance est intimement liée aux interactions sociales de la vie mondaine. Bourdaloue partage le même mépris que Massillon pour le mondain qui consacre sa vie à médire et à railler ses congénères :

Un homme du monde, tel qu'à la confusion de notre siècle nous en voyons tous les jours ; un homme du monde, dont par une habitude pitoyable la sphère est bornée au plaisir ou à l'ennui, qui passe sa vie à de frivoles amusements, à s'informer de ce qui se dit, à contrôler ce qui se fait, à courir après les spectacles, à se réjouir dans les compagnies, à se vanter de ce qu'il n'est pas, à railler sans cesse sans jamais rien faire ni rien dire de sérieux⁴.

La médisance excite et satisfait le désir de « s'informer de ce qui se dit » et de « contrôler ce qui se fait », pour enfin « railler sans cesse sans jamais rien faire ni rien dire de sérieux ». On reconnaît la concupiscence des yeux, telle que la définit Bossuet, dissimulée sous la médisance. Son apparente légèreté participe donc de sa nature absolument vicieuse. Massillon propose une description des iniquités qui caractérisent ce péché mondain :

Je vous dis que la médisance est un assemblage d'iniquités : un orgueil secret, qui nous découvre la paille dans l'œil de notre frère, et nous cache la

³ Massillon, sermon pour le quatrième lundi de carême, *Sur la Médisance* (7 mars 1701, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. II, p. 147.

⁴ Bourdaloue, sermon *Sur l'Oisiveté*, in *op. cit.*, t. II, p. 82.

poutre qui est dans le nôtre ; une envie basse, qui blessée des talents ou de la prospérité d'autrui, en fait le sujet de sa censure, et s'étudie à obscurcir l'éclat de tout ce qui l'efface ; une haine déguisée, qui répand sur ses paroles l'amertume cachée dans le cœur ; une duplicité indigne, qui loue en face et déchire en secret ; une légèreté honteuse, qui ne sait pas se vaincre et se retenir sur un mot ; et qui sacrifie souvent sa fortune et son repos, à l'imprudence d'une censure qui sait plaire ; une barbarie de sang-froid, qui va percer votre frère absent ; un scandale, où vous êtes un sujet de chute et de péché à ceux qui vous écoutent ; une injustice, où vous ravissez à votre frère ce qu'il a de plus cher : *Lingua, universitas iniquitatis*⁵.

Massillon insiste sur la satisfaction orgueilleuse que procure la médisance : « une censure qui sait plaire ». Publier les vices et les défauts d'autrui, c'est du même coup dire haut et fort que nous en sommes nous-mêmes exempts et que nous valons mieux que cet indigne pécheur. Un orgueil secret, une envie basse, une haine déguisée, une duplicité indigne, une légèreté honteuse, une barbarie de sang-froid, un scandale, une injustice, voilà ce que contient, selon les prédicateurs, une seule médisance.

De plus, la médisance est un péché collectif. Le médisant pèche tout autant que celui qui l'écoute, « le crime est ici égal, et dans la malignité de celui qui parle, et dans la complaisance de ceux qui écoutent⁶ », affirme Massillon. D'ailleurs, la médisance incite l'auditeur à médire à son tour, puisque le plaisir d'écouter et d'apprendre un secret honteux fait naître celui de le répéter à son tour. Massillon prévient donc le médisant des risques qu'il encourt à médire publiquement d'autrui, les suites de sa médisance le privent souvent « de sa fortune et de son repos ». Bourdaloue utilise un argument identique pour inciter les mondains à plus de retenue, il met sur le compte d'une seule médisance tous les malheurs qu'ils ont rencontrés dans leur vie :

Voyez combien de disgrâces on vous aurait épargnées, si l'on n'avait jamais mal parlé de vous, et combien de déplaisirs vous vous seriez épargnés vous-mêmes, si vous n'aviez jamais mal parlé d'autrui. Car enfin tous les mauvais pas de votre vie, toutes les rencontres fâcheuses, tous les embarras d'affaires que vous avez eues, sont peut-être arrivés d'avoir mal gouverné votre langue. Voilà ce qui vous a attiré des ennemis, voilà ce qui vous a fait perdre des amis, voilà ce qui les a éloignés de votre personne, voilà ce qui vous a fait passer pour un esprit dangereux. Tant il est vrai que la médisance est un vice odieux de la nature⁷ !

Bossuet, quant à lui, dans son sermon *Sur le Jugement dernier*, rappelle au médisant qu'aussi habile soit-il au jeu mondain de la médisance et du scandale, il dispose toujours d'un témoin qui assiste à toutes ses méchancetés et perfidies, Dieu :

⁵ Massillon, sermon *Sur la Médisance*, in *op. cit.*, t. II, p. 137.

⁶ *Ibid.*, t. II, p. 146.

⁷ Bourdaloue, sermon *Sur la Médisance*, in *op. cit.*, t. II, p. 281.

Quand vous déchirez en secret celui que vous caressez en public ; quand vous le percez de cent plaies, par les coups incessamment redoublés de votre dangereuse langue ; quand vous mêlez artificieusement le vrai et le faux, pour donner de la vraisemblance à vos histoires malicieuses ; quand vous violez le sacré dépôt du secret qu'un ami trop simple a versé tout entier dans votre cœur, et que vous faites servir à vos intérêts sa confiance qui vous obligeait à penser aux siens : combien de précautions pour ne point paraître, combien de fois regardez-vous à droite et à gauche ? Et si vous ne voyez pas de témoin qui vous puisse reprocher dans le monde votre lâcheté, si vous avez tendu vos pièges si subtilement qu'ils soient imperceptibles aux regards humains, vous dites : Qui nous a vus ? *Narraverunt ut absconderent laqueos ; dixerunt : Quis videbit eos ?* (Ps., LXIII, 6) Vous ne comprenez donc pas parmi les voyants Celui qui habite le ciel⁸ ?

La médisance attende à la vie d'autrui pour Bossuet, le médisant déchire, perce de cent plaies sa victime ; il viole le serment sacré de la confiance, il anéantit la charité qui doit régir les relations humaines. Bossuet lui prédit la juste vengeance de Dieu, Bourdaloue lui annonce celle des hommes. Ce dernier insiste sur la blessure narcissique que la médisance cause chez sa victime qui cherche alors inévitablement à se venger :

Avez-vous supporté ce qu'on a dit de vous. Quels ressentiments n'en avez-vous pas fait paraître, et dans quels transports de colère cela ne vous a-t-il pas quelquefois jetés ? Or ce que vous avez dit des autres a dû produire dans les autres les mêmes effets⁹.

Quand Bourdaloue décrit « les ressentiments » des victimes de médisance, il rencontre l'analyse de l'anthropologue Max Gluckman qui, malgré sa capacité à analyser objectivement les comportements humains, ne peut s'empêcher de ressentir de l'indignation, lorsqu'il apprend que quelqu'un médit de lui :

If I suggest that gossip and scandal are socially virtuous and valuable, this does not mean that I always approve of them. Indeed, in practice I find that when I am gossiping about my friends as well as my enemies I am deeply conscious of performing a social duty ; but that when I hear they gossip viciously about me, I am rightfully filled with righteous indignation¹⁰.

Colère ou indignation, la réaction émotive d'une victime de médisance est violente et précède une réaction similaire, mais collective cette fois-ci, lorsque cette médisance connue de tous cause un scandale public.

⁸ Bossuet, sermon *Sur le Jugement dernier* (29 novembre 1665, avant du Louvre), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 550-551.

⁹ Bourdaloue, sermon *Sur la Médisance*, in *op. cit.*, t. II, p. 281.

¹⁰ Max Gluckman, *op. cit.*, p. 315. « Si je suggère que la médisance et le scandale ont des effets sociaux estimables et vertueux, cela ne signifie pas que je les approuve toujours. En effet, en pratique, il se trouve que lorsque je raconte un commérage sur mes amis ou sur mes ennemis, je suis parfaitement conscient d'accomplir un devoir social ; mais quand j'entends qu'ils médisent de moi, je suis à juste titre rempli d'indignation. »

1.2. Médiasance et scandale

Si les prédicateurs et les moralistes redoutent autant le scandale, c'est parce qu'ils ont compris que tout est prétexte à scandale. Un petit rien peut déclencher un scandale cataclysmique qui balaie tout sur son passage. Ce petit rien, potentiellement destructeur, est bien souvent une simple médiasance. La médiasance et le scandale fonctionnent souvent de concert, et c'est le scandale public, qui suit les médiasances et les rumeurs, que redoutent les prédicateurs. Ces garants de l'ordre craignent l'emballement collectif incontrôlable engendré par la médiasance, car le pouvoir de contagion de ce vice leur paraît illimité. Francis Goyet décrit clairement le tourbillon imprévisible du scandale :

Le scandale passe d'abord inaperçu, il commence comme un simple fait divers, lequel petit à petit prend de l'ampleur, des dimensions considérables. C'est cette ampleur même qui en fait un événement, une affaire qui révèle que le fait divers est révélateur. De l'anecdotique on passe au général. L'affaire rend visible ce qu'on ne voyait pas, elle fait intuire ce qu'on ne percevait pas alors même que (ou parce que) on était dedans : tout le climat malsain d'une époque ou d'un milieu, tout un état d'esprit, sinon un état d'âme¹¹.

Dans son sermon *Sur la Médiasance*, Massillon accumule les métaphores pour illustrer le phénomène de propagation de la médiasance et du scandale assimilé à un poison, à un incendie ou encore à un torrent indomptable :

Enfin j'aurais ajouté que c'est une source pleine d'un venin mortel ; que tout ce qui en part est infecté, et infecte tout ce qui l'environne ; que ses louanges mêmes sont empoisonnées, ses applaudissements malins, son silence criminel ; que ses gestes, ses mouvements, ses regards, que tout a son poison, et le répand à sa manière : *Lingua, plena veneno mortifero*¹². Vous n'avez révélé qu'à un seul les vices de votre frère, je le veux, mais ce confident infortuné en aura bientôt à son tour plusieurs autres, qui de leur côté ne regardant plus comme un secret ce qu'ils viennent d'apprendre, en instruiront les premiers venus. Chacun en les redisant y ajoutera de nouvelles circonstances ; chacun y mettra quelque trait envenimé de sa façon ; à mesure qu'on les publiera, ils croîtront, ils grossiront : semblable, dit saint Jacques, à une étincelle de feu, qui portée en différents lieux par un vent impétueux, embrase les forêts et les campagnes ; telle est la destinée de la détraction. Ce que vous avez dit en secret n'était rien d'abord, et périssait étouffé et enseveli sous la cendre ; mais ce feu ne couve que pour se rallumer avec plus de fureur ; mais ce rien va emprunter de la réalité en passant par différentes bouches ; chacun y ajoutera ce que sa passion, son intérêt, le caractère de son esprit et de sa malignité lui représenteront comme vraisemblable. La source sera presque imperceptible ; mais grossie dans sa course par mille ruisseaux étrangers, le torrent qui s'en formera inondera la cour, la ville, la province ; et ce qui n'était d'abord dans son origine qu'une

¹¹ Francis Goyet, *Rhétorique de la tribu, rhétorique de l'État*, Paris, PUF, 1994, p. 67.

¹² Massillon, sermon *Sur la Médiasance*, in *op. cit.*, t. II, p. 137.

plaisanterie secrète et imprudente, qu'une simple réflexion, qu'une conjecture maligne, deviendra une affaire sérieuse, un décri formel et public, le sujet de tous les entretiens, une flétrissure éternelle pour votre frère¹³.

Chaque reformulation exagère et déforme un peu plus la médisance d'origine, et la victime se trouve très vite accablée de critiques et d'accusations qui ont peu de rapport avec sa faute première. En plus de distordre la vérité, la médisance fait fi des limites temporelles et peut continuer à rendre publics des scandales alors même que tous les protagonistes sont morts depuis longtemps. Les hommes du XVII^e siècle, amateurs de chroniques, de mémoires, d'historiettes, mais également de querelles et de controverses, ont ainsi fait passer à la postérité le récit de nombreux scandales. Bourdaloue et Massillon s'indignent contre les ouvrages qui perpétuent les scandales des siècles passés, et s'inquiètent de ce que les lecteurs du futur liront sur les hommes de leur siècle :

Que ne fait point la médisance, lorsque pour se répandre, et même, autant qu'il lui est possible, pour se perpétuer et s'éterniser, elle se produit dans des libelles, dans des ouvrages satiriques, dans des poésies scandaleuses¹⁴ !

[...] encore si le scandale finissait avec vous, votre mort, en le finissant, pourrait en être devant Dieu l'expiation et le remède. Mais c'est un scandale qui vous survivra ; les histoires scandaleuses des cours ne meurent jamais avec leurs héros ; des écrivains lascifs ont fait passer jusqu'à nous les satires, les dérèglements des cours qui nous ont précédés ; et il se trouvera parmi nous des auteurs licencieux qui instruiront les âges à venir des bruits publics, des événements scandaleux, et des vices de la nôtre¹⁵.

La médisance est le point de départ des scandales ; celui qui, le premier, raconte le péché honteux d'un homme aux autres membres de sa communauté, enclenche un phénomène qu'il ne peut plus contrôler par la suite. La médisance se propage d'autant plus vite qu'elle prend la forme d'un secret d'initiés, encore inconnu du reste de la société. C'est cette caractéristique de la médisance qui la relie à la rumeur, au potin et au bobard, explique le sociologue Éric Dampierre¹⁶.

Les prédicateurs ne se trompent donc pas lorsqu'ils mettent en relation la médisance et le scandale. Ces deux faits sociaux fonctionnent ensemble comme des instances de contrôle des comportements au sein d'une communauté humaine. Éric Dampierre analyse ainsi le scandale comme un « moyen de contrainte sociale¹⁷ », au même titre que le chantage ou la

¹³ *Ibid.*, t. II, p. 142.

¹⁴ Bourdaloue, sermon *Sur la Médisance*, in *op. cit.*, t. II, p. 281.

¹⁵ Massillon, sermon *Sur la Médisance*, in *op. cit.*, t. II, p. 142-143.

¹⁶ Éric Dampierre, *op. cit.*, p. 332.

¹⁷ *Ibid.*, p. 331.

dénonciation. Max Gluckman cite en ce sens la conclusion d'une étude réalisée dans une petite ville du Middle West américain, qui met en évidence cet aspect coercitif du scandale :

The religious control of morals operates mainly through gossip and the fear of gossip. People report, suspect, laugh at, and condemn the peccadilloes of others, and walk and behave carefully to avoid being caught in any trifling missteps of their own¹⁸...

La médisance rencontre souvent la raillerie et couvre de ridicule celui ou celle qui ne se montre pas à la hauteur des impératifs sociaux, causant un scandale. Le ridicule qui accompagne la chute d'un personnage honorable, humilié par la découverte d'un péché honteux, est un moyen efficace d'autocensure. Cette analyse du fonctionnement du ridicule et de la honte n'est pas nouvelle, puisque corriger les vices par le rire, ou *castigat ridendo mores*, est la fonction que l'on attribue depuis l'Antiquité à la comédie. Molière avance d'ailleurs cet argument pour défendre sa scandaleuse comédie du *Tartuffe* :

C'est une grande atteinte aux vices que de les exposer à la risée de tout le monde. On souffre aisément des répréhensions ; mais on ne souffre point la raillerie. On veut bien être méchant ; mais on ne veut point être ridicule¹⁹.

Les formes plaisantes de la médisance, les railleries, les portraits satiriques et autres plaisanteries sont pourtant celles que les prédicateurs blâment le plus.

Le plaisir de rire conjugué à l'attrait des hommes pour les vices et les péchés de leurs congénères suffisent à répandre très rapidement médisances, rumeurs, et commérages. Or, s'il se repaît du récit des transgressions et des péchés tant qu'ils restent « secrets » et confinés aux salons et se propageant par messes basses, le beau monde s'en scandalise dès qu'ils sont exposés sur la place publique. Le code social des bienséances, qui régit la vie des membres du beau monde, impose une apparence d'honnêteté et de vertu dans la vie publique. Celui par qui le scandale arrive est alors inévitablement exclu du beau monde qui, par cet ostracisme, se désolidarise du transgresseur et réaffirme les valeurs officielles du groupe. C'est ce double mouvement de rejet de l'autre et de repli sur soi qui fait dire à Max Gluckman que

The values of the group are clearly asserted in gossip and scandal, since a man or woman is always run down for failing to live up to these values²⁰.

¹⁸ Max Gluckman, *op. cit.*, p. 308. « Le contrôle religieux de la morale opère principalement par les commérages (médisances) et la crainte des ragots. Les gens rapportent, soupçonnent, se moquent et condamnent les peccadilles des autres, et font attention à leurs déplacements et leur comportement dans la rue pour éviter les faux pas insignifiants qu'ils décrient eux-mêmes. »

¹⁹ Molière, *Le Tartuffe*, in *Œuvres complètes*, éd. G. Forestier, Lonrai, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010 (2 vol.), t. II, p. 93.

Sans l'expliquer aussi clairement, Massillon est conscient du châtement social auquel s'exposeraient les mondains qui, engagés dans la voie de la pénitence, souhaiteraient réparer publiquement leurs péchés passés. Il sait aussi que la crainte de la médisance et de l'éclat qui s'ensuit fait obstacle à la conversion et devient de fait un scandale au sens religieux du terme. Face à ce problème complexe, la réponse de Massillon est simple, le pécheur mondain est déjà un sujet de scandale dans le monde, on médit déjà de lui, et sa réputation est depuis longtemps entachée par ses péchés, donc il ne risque plus rien au tribunal des hommes. Par contre, s'il ne se repent pas, il encourt encore les peines les plus graves au tribunal de Dieu :

Vous craignez qu'en restituant des biens mal acquis, vous n'informiez là-dessus le public de vos injustices secrètes. Mais vous vous trompez, si vous avez cru jusqu'ici votre réputation hors d'atteinte ; depuis longtemps on dit tout haut dans le monde que ces équipages honteux, ces édifices superbes, cette opulence domestique est le bien de la veuve et de l'orphelin ; que vous avez élevé votre fortune sur la misère publique, et qu'une prospérité si prompte n'a pu être innocente. Le monde lui-même est blessé de vos profusions, et ne vous regarde qu'avec une sorte d'indignation et de mépris ; et, loin que des démarches publiques de repentir missent votre réputation en danger, il ne vous reste plus que cette voie pour recouvrer celle que vous avez perdue. Vous dites que si vous rompez brusquement ce commerce, l'éclat fera penser qu'il n'était pas innocent. Mais depuis longtemps le public murmure sur ces assiduités que vous croyez ignorées ; c'est un scandale, et vous vous flattez que c'est un secret²¹.

Le monde regarde le scandaleux avec indignation, affirme Massillon. L'indignation publique est alors une des formes du châtement social infligé au transgresseur scandaleux.

Mais, le phénomène est plus complexe qu'il n'y paraît, car si le scandale exclut un membre qui a trébuché en public, il permet également de sélectionner ceux qui savent respecter les valeurs du groupe. La médisance, à l'origine du scandale, participe ainsi à ce que Max Gluckman identifie comme étant un processus de sélection des leaders. En effet, il faut nécessairement savoir médire pour faire partie d'un groupe :

Its significance emerges most clearly if we consider the way in which a new member of a group is inducted into the group. He may learn the rules of technique which keep the group in being, and he may be on excellent terms with the other members of the group, but he does not belong to the group until it is impossible for him to be rude to one of its members unintentionally. That is, he must know so much about each of the members'

²⁰ Max Gluckman, *op. cit.*, p. 313. « Les valeurs du groupe sont clairement affirmées à travers les phénomènes de commérages et de scandale puisqu'un homme ou une femme est toujours décrié lorsqu'il chute et transgresse ces valeurs. »

²¹ Massillon, sermon *Sur les Dispositions nécessaires pour se consacrer à Dieu*, in *op. cit.*, t. I, p. 295.

histories and likings and dislikes, that he will never say something which is hurtful to anyone unless he wants to hurt him (or her)²².

La médisance repose sur la connivence, elle exclut le tiers et renforce les liens entre les membres du groupe. Savoir médire au sein d'un groupe signifie que l'on y a sa place, que l'on en maîtrise les règles et les codes, que l'on possède la culture commune et le langage adéquat. Le nouveau venu qui ne médit pas, ou qui dément la médisance, affirme du même coup sa non-appartenance au groupe. Massillon est conscient de ce mécanisme social et met le doigt sur cette peur :

Et alors réparez, si vous pouvez, cette injustice, ce scandale ; rendez à votre frère l'honneur que vous lui avez ravi. Irez-vous vous opposer au déchaînement public, et chanter tout seul ses louanges ? On vous prendra pour un nouveau venu, qui ignorez ce qui se passe dans le monde ; et vos louanges, venues trop tard, ne serviront qu'à lui attirer de nouvelles satires²³.

« On vous prendra pour un nouveau venu, qui ignorez ce qui se passe dans le monde », Massillon cible précisément une des hantises des mondains : donner l'apparence de ne pas faire partie de cette société fermée, élitiste et tant convoitée. Dans ces conditions, prendre la défense d'un homme ou d'une femme, au centre de toutes les médisances, est une forme de suicide social. Faire entendre une voix dissonante dans un concert de railleries, de critiques, de mensonges, c'est prendre le risque d'être exclu du groupe et d'être la cible des prochaines médisances.

Mais s'il faut médire pour faire partie du beau monde, il faut surtout savoir manier cette arme à double tranchant avec précaution. Bourdaloue met en garde le médisant, s'il outrepassé les limites de la médisance en créant des scandales à tort et à travers, il deviendra lui-même, par un juste retour des choses, un sujet de scandale :

Vous vous scandalisez tant quelquefois, mon cher auditeur, de voir le monde si corrompu ; et, malgré tout votre zèle, le monde ne se scandalise pas moins de vous voir si médisant. Vous vous scandalisez tant et si hautement qu'il n'y a plus parmi les hommes ni innocence ni piété, et l'on se plaint avec plus de sujet encore que dans vos paroles et vos entretiens vous n'épargniez ni la piété ni l'innocence²⁴.

²² Max Gluckman, *op. cit.*, p. 314. « L'importance [de la médisance] ressort très clairement si l'on considère la façon dont un nouveau membre d'un groupe est intronisé au groupe. Il peut apprendre les règles de fonctionnement qui maintiennent le groupe tel qu'il est, et il peut être en excellents termes avec les autres membres du groupe, mais il n'appartient pas vraiment au groupe avant qu'il ne lui soit impossible d'être indélicat à l'encontre d'un autre membre de manière involontaire. C'est ainsi, il connaît tant de choses sur les histoires de chacun, sur leurs goûts et sur leurs aversions, qu'il ne dira jamais quelque chose de blessant à quelqu'un, sauf s'il veut le blesser. »

²³ Massillon, sermon *Sur la Médisance*, in *op. cit.*, t. II, p. 142.

²⁴ Bourdaloue, sermon *Sur la Médisance*, in *op. cit.*, t. II, p. 286.

Il faut encore une fois connaître parfaitement les codes et les règles d'un groupe avant de risquer une médisance. Toutes les médisances ne sont pas bien reçues, et on ne peut pas médire impunément de tout le monde. La complicité du public est indispensable pour réussir une médisance et cette complicité n'est pas acquise d'avance. La médisance est un divertissement dangereux dont on peut difficilement prévoir les suites. Massillon met la plupart des éclats publics qui troublent le monde sur son compte :

Je vous aurais dit que la médisance est un mal inquiet, qui trouble la société ; qui jette la dissension dans les cours et dans les villes ; qui désunit les amitiés les plus étroites ; qui est la source des haines et des vengeances ; qui remplit tous les lieux où elle entre de désordre et de confusion, partout ennemie de la paix, de la douceur, de la politesse chrétienne : *Lingua inquietum malum*²⁵.

Mais, malgré les avertissements et les condamnations répétées, les mondains médisent les uns des autres, dévoilent leurs secrets scandaleux et s'en rient. Il y a un véritable plaisir à médire.

1.3. L'attrait de la médisance, la fascination du scandale

Les prédicateurs sont conscients de l'attrait que la médisance exerce sur les hommes. Même si leur point de vue est moral, ils mettent au jour le fonctionnement psychologique de la médisance, dire du mal des autres flatte et procure un plaisir égoïste. Il y a une véritable jouissance à médire d'autrui en groupe ; plaisir vicieux qui participe autant du plaisir malsain de nuire, de la satisfaction orgueilleuse et de l'impression d'une complicité dans la médisance partagée. Ainsi, Massillon reconnaît la difficulté qu'il y a à ne pas hurler avec les loups :

Mais tout le monde en parle, dites-vous, votre silence n'empêchera pas les discours publics ; ainsi vous pouvez bien en parler à votre tour. La conséquence est barbare. Parce que vous tous ne pouvez pas remédier au scandale, il vous sera permis de l'augmenter ? Parce que vous ne pouvez pas sauver votre frère de l'opprobre, vous achèverez de le couvrir de boue et d'infamie ? Parce que tous presque lui jettent la pierre, il sera moins cruel de la jeter à votre tour, et de vous joindre à ceux qui le lapident et qui l'écrasent²⁶ ?

Massillon souligne la responsabilité de ses auditeurs dans la publication des scandales, mais les prédicateurs eux-mêmes ne participent-ils pas, malgré eux, à ce plaisir collectif qui consiste à découvrir les secrets honteux et à raconter les comportements déviants sous couvert de les condamner ? Bossuet, Bourdaloue, Massillon ont tous trois officié comme directeurs de

²⁵ Massillon, sermon *Sur la Médisance*, in *op. cit.*, t. II, p. 136-137.

²⁶ *Ibid.*, t. II, p. 145.

conscience, ils ont recueilli les confessions des Grands et ont participé activement à la conversion de célèbres repentis. Ainsi, lorsqu'ils peignent des portraits d'un réalisme troublant, ou lorsqu'ils racontent des anecdotes dont certains détails sonnent étonnamment vrais, ne se laissent-ils pas eux aussi entraîner sur la pente de la médisance ? Massillon prévoit ce juste reproche et distingue le « zèle prudent » des prédicateurs qui, pour les dénoncer, évoquent des comportements scandaleux, de la médisance des mondains qui publient ces mêmes comportements par pure jouissance, par méchanceté, et par intérêt :

Car d'ailleurs le zèle prudent [...] ne publie pas sur les toits ce qui ne devrait pas même être confié à l'oreille ; et ne scandalise pas le monde par les abus de la piété plus que les pécheurs mêmes ne le scandalisent par les excès de leurs vices²⁷.

Les prédicateurs se retranchent derrière le zèle saint pour légitimer leur posture. Ils pèsent leurs paroles pour réussir l'exercice périlleux de blâmer les médisants sans médire et de condamner les scandales sans exciter l'attrait du scandale chez leurs auditeurs.

Car, comme la médisance, le scandale est naturellement ambivalent. Il révulse et fascine, indigné et subjugué, il ne laisse personne indifférent. Le philosophe Gustave Belot analyse cette particularité du scandale :

Ainsi le scandale est d'abord objet d'aversion, de répulsion, de répression. Mais il devient, par un mouvement contraire, objet d'imitation, d'attraction²⁸.

Francis Goyet reconnaît de même la fascination qu'exerce le scandale sur les hommes. Même si son analyse porte sur les scandales politiques modernes, le mécanisme qu'il décrit rejoint les descriptions des moralistes sur plusieurs points :

Le scandale a deux caractéristiques. Il est spontané ; il n'est porteur d'aucun projet. Sa spontanéité est ce qui fascine l'analyse moderne de la communication politique. Une structure mythique ou archétypique se met en place toute seule, sous nos yeux de rationalistes. Son point de départ est imprévisible : heureux qui peut dire par où le scandale arrivera. Mais une fois que la petite machine est lancée, le tourbillon s'agglutine les détails a priori les plus insignifiants, il donne sens à tout et à n'importe quoi. Tout compte. [...] Mais l'inconvénient est de sous-estimer ce que le scandale ou le mythe ont de limité. Ils ne débouchent sur rien, ils ne sont porteurs d'aucun projet. Le scandale crie à la crise. [...] Le scandale lui aussi « exagère » la crise, au sens rhétorique du terme. [...] Mais justement parce qu'il est spontané, le

²⁷ Massillon, sermon pour le jour de Saint Jean-Baptiste, in *op. cit.*, t. II, p. 554.

²⁸ Gustave Belot, *op. cit.*, p. 163.

scandale n'a rien à proposer. Il n'offre pas d'alternative. À défaut d'offre, il se contente de signaler qu'existe une demande²⁹.

C'est bien ce qui inquiète les prédicateurs, les scandales publics qui éclatent lorsque les scandales de mœurs privés sont étalés à la vue et au jugement de tous, ébranlent l'ordre social et fragilisent la société classique sans remède. Les fissures que les scandales infligent à l'édifice social classique ne sont jamais réparées, elles s'accumulent jusqu'à la chute. Les innombrables scandales de mœurs occasionnés par l'immoralité des Grands du royaume sont autant de scandales sociaux et politiques qui signalent une crise profonde et traduisent une demande de plus en plus pressante.

Les prédicateurs tiennent une position ambiguë, car s'ils veulent étouffer les scandales en faisant naître dans les cœurs des chrétiens l'horreur du scandale, s'ils veulent contenir les comportements scandaleux en excitant l'indignation chrétienne, ils sont les premiers à crier haut et fort au scandale. Du haut de leur chaire, de toute leur autorité d'évêques et de prédicateurs célèbres, ils évoquent inlassablement les pires scandales : les fortunes indécentes et rapides servies par le vol et les concussions, les perfidies et les trahisons qui permettent d'obtenir charges et dignités, les divertissements obscènes où l'intrigue est pleine d'amour et de sensualité, le spectacle des femmes mondaines lascives et artificieuses, les liaisons adultérines si communes et si difficiles à rompre. En dénonçant ces scandales, ils les exposent à des auditeurs qui, même s'ils en sont indignés et scandalisés, s'habituent peu à peu au crime et s'y intéressent insensiblement. Selon Gustave Belot, personne ne sort indemne du scandale, car le seul récit d'actions scandaleuses trouble déjà l'auditeur :

Ceux qui sont scandalisés tendent à anéantir ce qui les scandalise – et il faut malheureusement dire parfois, au nom de l'histoire, *ceux* qui les scandalisent³⁰. – Mais les premiers, mêmes vainqueurs, peuvent-ils sortir indemnes du conflit ? À être témoins, et témoins irrités, donc attentifs et « esveillés » de façons de sentir, de croire et d'agir opposées aux leurs, n'auront-ils pas vu leur esprit envahi par une foule de représentations qui tendront à l'acte à leur tour ? Ne seront-ils pas devenus autres, et semblables à ceux qu'ils ont d'abord réprouvés ? Le crime, l'hérésie, au sens le plus large de ces mots, n'auront-ils pas affaibli la conscience et la foi³¹ ?

²⁹ Francis Goyet, *Le sublime du « lieu commun »*, *op. cit.*, p. 425-426.

³⁰ Bourdaloue envisage ce risque dans son sermon *Sur le zèle* et lui oppose la « douceur » avec laquelle le Christ a entrepris sa mission car il « [savait] fort bien qu'une loi aussi sévère que son Évangile ne réformerait jamais le monde, qu'autant que la douceur de sa conduite la rendrait aimable ; que l'horreur qu'il avait des scandales, séparée de cette douceur, irait à exterminer les scandaleux, et non pas les scandales mêmes ; et que l'ardeur dont il était animé pour les intérêts de son Père céleste serait un feu dévorant qui consumerait et qui ne purifierait pas. », in *op. cit.*, t. I, p. 383.

³¹ Gustave Belot, *op. cit.*, p. 163.

Si l'on en croit cette analyse de Gustave Belot, les prédicateurs éveillent ce qu'on appelle aujourd'hui le voyeurisme chez leurs auditeurs. N'est-il en effet jamais arrivé qu'un innocent reparte d'un sermon avec la connaissance de scandales qu'il ignorait auparavant ? Ne peut-on pas penser que les virulents portraits de femmes du monde excitent la concupiscence des jeunes hommes plutôt qu'ils ne la répriment ? Enfin, sans mettre en doute l'honnêteté des prédicateurs, n'éprouvent-ils pas eux-mêmes une forme de plaisir malsain à imaginer toutes les suites de ces sortes de scandales ? Les médisances et les scandales intéressent les mondains parce qu'ils leur parlent d'eux-mêmes, parce qu'ils leur parlent de cette partie d'eux-mêmes dont on leur a appris à avoir honte et qu'ils répriment tant bien que mal. Ainsi, ils se reconnaissent toujours un peu dans les innombrables portraits de scandaleux qui peuplent les sermons et qui les questionnent sur leur propre moralité. La fascination exercée par le scandale se double du plaisir de la reconnaissance, c'est-à-dire, d'une sorte de connivence dans le crime ; à moins qu'elle ne s'accompagne du soulagement moral de constater que d'autres sont pires qu'eux.

2. LE LIBERTINAGE : LE SCANDALE NÉCESSAIRE

La définition précise du libertinage est aussi malaisée que celle du scandale¹, et les deux se confondent souvent dans une seule et même condamnation. Le libertin est l'ennemi nécessaire des prédicateurs, il est à leurs yeux le scandale vivant de la société classique et « la vie libertine accomplit un théâtre du scandale² ». Le libertin est nécessaire à la lutte idéologique que mènent les prédicateurs, car il est un contrepoint moral, c'est par rapport à lui qu'est élaborée la norme des bons comportements chrétiens. Il est un indicateur moral clair et sans équivoque : tout ce qui est taxé de libertinage est absolument opposé au christianisme. Le *libertin* de Furetière est ainsi un homme « qui ne veut pas s'assujettir aux lois, aux règles de bien vivre », en général. Plus précisément, « à l'égard de la religion », sont libertins « ceux qui n'ont pas assez de vénération pour ses mystères, ou d'obéissance à ses commandements. » D'après la définition de René Pintard, les termes « libertin » et « libertinage » :

recouvrent l'éventail entier des opinions, tendances ou comportements qui s'écartent des croyances enseignées par le magistère ecclésiastique et acceptées par le commun des fidèles : est « libertin » tout ce qui marque excès de « liberté » en matière de morale et de religion, par rapport à ce que dogmes, traditions, convenances et pouvoir politique définissent ou préconisent³.

Dans les sermons, la figure du bon chrétien (le scandalisé) ne peut donc pas se passer de celle du libertin (celui par qui le scandale arrive), les deux fonctionnent ensemble. Les sermons participent donc activement à la construction de la figure du libertin, notamment au moyen des différents portraits qu'on y trouve et qui tentent de donner un visage à cet ennemi insaisissable. Le père dénaturé, la mère mondaine, le maître indigne sont autant de facettes du libertin qui transcende tous les types de scandaleux proposés par les prédicateurs.

Le libertin est enfin l'élément perturbateur indispensable au fonctionnement du scandale dans la société classique. Car, un scandale suppose « une dissidence [...] dans un milieu donné, à l'égard d'une manière d'être commune dans ce milieu⁴ ». C'est en réaction à cette dissidence que les organes de contrôle moral de la société – les prédicateurs dans le contexte

¹ Stéphane Van Damme et Nicolas Offenstadt, *Affaires, scandales et grandes causes, De Socrate à Pinochet*, La Flèche, Stock, 2007, constatent qu'il existe au XVII^e siècle un véritable « travail de qualification du libertinage entrepris par les magistrats, les jésuites, les théologiens, les controversistes, les libertins, les hommes de lettres et leurs protecteurs, les lecteurs, les libraires-imprimeurs. » Ils remarquent encore que « le libertinage n'est pas un objet social aisé à circonscrire pour les hommes du XVII^e siècle. De multiples dispositifs sont élaborés par les pouvoirs pour prendre connaissance de cette réalité », p. 145.

² Sophie Houdard, « Vie de scandale et écriture de l'obscène : hypothèses sur le libertinage de mœurs au XVII^e siècle », *Tangence, Les écritures de la morale au XVII^e siècle*, 2001, n°66, p. 48-66, p. 62.

³ René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Slatkine, 1938, p. XIV.

⁴ Gustave Belot, *op. cit.*, p. 165.

de la société classique – peuvent réaffirmer les valeurs communes en vouant aux gémonies les auteurs de trouble. Le libertin est nécessaire à la fonction instituante du scandale⁵. Car si les transgressions libertines peuvent fragiliser les valeurs chrétiennes en montrant qu'elles ne sont pas intangibles, elles peuvent également, par l'effet inverse, les renforcer en démontrant publiquement que « ces valeurs ne sont pas indifférentes⁶ » à la communauté, et qu'elles demeurent les valeurs communes. Tant que les comportements libertins scandalisent les chrétiens et s'attirent les foudres des prédicateurs, alors les valeurs chrétiennes restent les valeurs dominantes de la société.

2.1. Le libertin : construction d'un ennemi de la morale

Au XVII^e siècle, le scandale littéraire le plus emblématique est l'affaire Théophile de Viau. Le retentissement de ce scandale est tel qu'il « pose d'abord avec acuité la question de l'ordre moral au moment où s'élabore pratiquement et théoriquement l'absolutisme au sortir des dernières guerres de religion⁷ ». Même si la plupart des sermons de notre étude ont été prêchés durant la seconde partie du siècle, les mondains qui écoutent les prédicateurs condamner les libertins au nom de la lutte contre les scandales n'ont pas oublié cette affaire qui a secoué Paris de 1623 à 1626. En effet :

le procès de Théophile de Viau est une date dans l'histoire du sentiment religieux en France, il marque non seulement l'arrêt, mais le recul et presque l'anéantissement du libertinage sous les règnes de Louis XIII et de Louis XIV, de ce libertinage qui menaçait l'unité morale de la France et que les partisans de la Réforme avaient inutilement tenté de détruire au XVI^e siècle⁸.

Tel est le bilan de Frédéric Lachèvre, auteur d'une publication de l'intégralité des pièces du procès de Théophile de Viau. Le procès et la condamnation du plus emblématique poète libertin auraient donc signé la fin du libertinage à l'âge classique, ou tout moins auraient provoqué « une rupture instauratrice d'un nouveau mode de compréhension du phénomène libertin⁹ ». Pourtant, dans l'imaginaire des prédicateurs qui nous occupent, le libertin reste un

⁵ Terme emprunté à Damien de Blic et Cyril Lemieux, in *op. cit.*, p. 12, pour expliquer l'analyse d'Éric Dampierre que nous rapportons.

⁶ Éric Dampierre, in *op. cit.*, p. 336.

⁷ Stéphane Van Damme, *L'Épreuve libertine. Morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 11.

⁸ Frédéric Lachèvre, *Le Procès du poète Théophile de Viau (11 juillet 1623-1^{er} septembre 1625)*, Genève, Slatkine Reprints, 1968, t. I, p. XIII.

⁹ Stéphane Van Damme, *L'Épreuve libertine, op. cit.*, p. 10.

ennemi omniprésent et menaçant. Le spectre du libertinage effraie toujours autant les moralistes tout au long de l'âge classique.

Le scandale littéraire du *Parnasse Satyrique* a eu en effet des conséquences que les adversaires de Théophile de Viau étaient loin d'imaginer. La croisade du père Garasse contre « l'épidémie de libertinage qui semble sévir à Paris et surtout à la cour parmi les membres de l'aristocratie¹⁰ » conduit à la publication de *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels* (1623). La visée du père Garasse, principal adversaire de Théophile de Viau, est de démontrer que le poète, malgré sa conversion catholique, est un libertin convaincu. Pour ce faire, il fonde toute sa démonstration sur une analogie polémique, que présente Louise Gondard de Donville :

Le but de Garasse, c'est de montrer que l'athéisme (en général, *sui generis*) est odieux, burlesque et satanique : il rend donc Théophile odieux, burlesque et satanique ; c'est encore de convaincre qu'il n'y a rien de nouveau dans ce mal moderne, et que l'ennemi d'aujourd'hui est conforme à celui de toujours, « figuré » dans le personnage (*persona*) de l'exégèse : il rend donc Théophile conforme à ce personnage dans un portrait qui n'est nullement fait d'après nature, mais tiré de cent modèles religieux ou profanes, et plaqué sur le visage de sa victime¹¹ !

Quoique l'affaire Théophile de Viau naisse d'une œuvre littéraire, ce n'est pas tant dans ses écrits que dans sa vie, que l'accusation cherche les preuves de son libertinage. Le Père Garasse tisse ainsi un « impressionnant réseau de liens entre les protestants et les « beaux esprits »¹² », allant jusqu'à constituer « une petite galerie imaginaire où se côtoient dans une relation spéculaire les effigies de Luther et de Théophile, manière de signifier que le premier est aux protestants ce que le second est aux « beaux esprits »¹³ ». Sous l'impulsion, du père Garasse, la dénonciation du libertinage prend des dimensions démesurées. C'est d'ailleurs ce qui transforme ce scandale en affaire selon Stéphane Van Damme. Le livre du Père Garasse faisant nécessairement polémique par son caractère outrancier, il offre l'occasion à tout un chacun de prendre la plume et de s'immiscer dans la controverse. Stéphane Van Damme souligne le caractère exceptionnel d'une telle profusion d'écrits :

Mais, fait extraordinaire pour l'époque, l'ouverture du procès voit une mobilisation sans précédent dans Paris, pour défendre ou condamner le poète

¹⁰ Stéphane Van Damme, *Affaires, scandales et grandes causes*, op. cit., p.151.

¹¹ Louise Godard de Donville, *Le Libertin des origines à 1665 : un produit des apologètes*, Paris, C. M. R. 17, 1989, p. 186.

¹² Frédéric Tinguely, « D'un usage pervers de l'analogie : libertins et protestants dans la *Doctrine curieuse* du Père Garasse », in *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle, -8- Protestants, hérétiques, libertins*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 31-46, p. 38.

¹³ *Ibid.*, p. 41.

libertin. En effet, pas moins de soixante-quatorze pamphlets sont publiés entre 1623 et 1626, date de la mort de Théophile qui a suivi de peu sa sortie de la prison en 1625¹⁴.

Ce débat donne alors une audience inédite au libertinage et place sur le devant de la scène les libertins, peu habitués à cette exposition¹⁵. Selon Stéphane Van Damme, « le procès de Théophile de Viau » a été « un véritable événement dans l'histoire du libertinage » et a contribué « à la mise en place d'une grandeur libertine¹⁶ ».

Toutefois, le libertinage que met en lumière l'affaire Théophile de Viau n'est au fond qu'une construction fantasmée et centrée exclusivement sur la figure du libertin. Le fond du débat ne porte pas sur les fondements philosophiques de libertinage érudit, mais plutôt sur l'immoralité supposée d'une figure de libertin mal définie. Selon Louise Godard de Donville, le libertin visé par les « apologistes » jésuites est avant tout « un fait littéraire, un procédé polémique¹⁷ ». Loin de désigner une catégorie précise et identifiable d'individus, le terme libertin s'applique plutôt à « des individus fort divers, dont le degré exact et le contenu idéologique de la pensée ne nous sont pas tant révélés, que masqués par cette appellation commune¹⁸ ». C'est ainsi que protestants, hérétiques, esprits forts, athées, philosophes se retrouvent taxés de libertinage. Les apologistes catholiques, parmi lesquels le père Voisin et le père Garasse, ont forgé les notions classiques de « libertinage » et de « libertin » pour

¹⁴ Stéphane Van Damme, *Affaires, scandales et grandes causes*, op. cit., p. 152. S. Van Damme explique que c'est cette mobilisation sans précédent et la formulation d'une « cause » par le camp de Théophile de Viau qui permettent la transformation du scandale en affaire. Cette cause « consiste à déplacer le centre de gravité de la polémique du registre doctrinal au sentiment de justice clairement revendiqué par les acteurs du camp de Viau. [...] Sur la base d'une indignation morale, Théophile de Viau travaille un lexique bien connu, le retourne à son profit et provoque la dislocation du régime de preuves que Molé et Garasse avaient fondé contre lui. Cependant, en signifiant sa conversion catholique, la cause théophilienne reste ambiguë, et ne peut s'afficher comme une cause libertine. », p. 155.

¹⁵ Laurence Tricoche-Rauline, *Identité(s) libertine(s), L'écriture personnelle ou la création de soi*, Paris, Honoré Champion, 2009, écrit qu'au contraire : « au sein de l'espace public, les libertins ne cherchent pas, le plus souvent, à provoquer le désordre, souvent considéré comme davantage à craindre que les conséquences néfastes d'un ordre contestable. Même s'ils n'adhèrent pas aux normes de leur temps, ils ont conscience de leurs responsabilités d'écrivains et des dangers liés à toute intervention subversive dans l'espace public, dans la continuité de Montaigne et de Charron, qui insistent sur ce respect des règles établies, que seule la folie peut conduire à transgresser. La liberté d'expression s'arrête là où commence le risque de violence, qui peut entraîner la collectivité jusqu'à la catastrophe absolue que représente la guerre civile. », p. 41.

¹⁶ Stéphane Van Damme, *Affaires, scandales et grandes causes*, op. cit., p. 160.

¹⁷ Louise Godard de Donville, op. cit., p. 116.

¹⁸ Frédéric Tinguely, op. cit., rappelle que « les secteurs les plus militants de la Compagnie de Jésus dénoncent [...] ce qu'ils présentent volontiers comme l'alliance satanique des protestants et des libertins. », p. 32-33.

neutraliser toute position hétérodoxe ou de dissidente¹⁹ dans un contexte d'affirmation de la réforme tridentine, analyse à son tour Laurence Tricoche-Rauline²⁰. Elle précise :

L'historiographie du libertinage a repris sans discernement le portrait polémique et littéraire des libertins par les apologètes, et a uni, dans un même discrédit, leur mode de vie supposé débauché et leur opposition aux dogmes, considérée comme peu courageuse et surtout comme dépourvue de consistance philosophique²¹.

Le libertin des apologètes est donc un homme scandaleux, parce que déclaré tel par des représentants de l'Église. Comme l'accusation de scandale, l'accusation de libertinage est une arme morale et juridique aux mains de l'institution ecclésiastique.

Dans la lutte qu'ils mènent contre les scandales, les prédicateurs de la seconde moitié du XVII^e siècle ont besoin de cet ennemi aux multiples facettes, qui se prête si bien à la dénonciation des transgressions morales. Celui par qui le scandale arrive, le scandaleux, est donc très souvent identifié au personnage du libertin. Mais, les prédicateurs font alors face à une nouvelle difficulté : comment dénoncer le libertinage sans offrir une tribune publique aux idées philosophiques qui nourrissent ce mouvement d'émancipation intellectuelle et religieuse. Emmanuel Bury analyse ce « défi » du prédicateur sacré :

Le défi pour l'orateur – qui en était déjà un pour les Pères de l'Église, confrontés au paganisme encore triomphant – est de rendre compte des arguments de l'adversaire sans les « illustrer », et de rappeler à l'auditoire les vérités qu'il doit considérer comme reçues. [...] Combattre un discours « mondain » sans souscrire à ses attendus, là est le véritable défi pour l'orateur qui doit parler devant un public comme l'est celui de la Cour²².

En effet, si l'on en croit Bossuet, puis Bourdaloue et surtout Massillon, les libertins sont omniprésents dans le beau monde, ils sont chez eux à la cour.

¹⁹ Le père Garasse s'applique ainsi davantage à mettre en place « un impressionnant réseau de liens entre les protestants et les « beaux esprits » » qu'à discuter des fondements théologiques des premiers et philosophiques des seconds, d'après Frédéric Tinguely, *ibid.*, p. 38.

²⁰ Laurence Tricoche-Rauline, *op. cit.*, écrit : « Le « libertinage », notion créée par l'apologétique, dans une perspective polémique, renvoie à une posture subversive par rapport au monde, dont on craint qu'elle ne porte atteinte à l'ordre général et qu'elle ne fasse vaciller l'Église sur ses bases. », p. 17.

²¹ *Ibid.*, p. 37.

²² Emmanuel Bury, « Bossuet orateur », in *Bossuet, op. cit.*, p. 199-249, p. 219-220.

2.2. Libertins, athées, philosophes

Les prédicateurs confondent généralement dans une même condamnation indignée libertins, athées et philosophes. La distinction établie par l'historiographie moderne entre libertinage érudit et libertinage de mœurs²³ est absente, à dessein, de leur réquisitoire moraliste. Au contraire, libertinage, immoralité, débauche, concupiscence et scandale se croisent et s'entremêlent dans les sermons pour construire une menace diffuse, mais omniprésente, incarnée par le libertin.

Le libertinage est dès lors l'apanage de la vie mondaine et l'argument du succès des libertins dans le monde est récurrent dans les sermons. Lorsqu'ils prêchent à la cour, c'est en effet à des auditeurs insouciant²⁴ que les prédicateurs s'adressent le plus souvent. En 1665, Bossuet se désole ainsi de voir « toujours » des libertins à la cour du Roi-Très-Chrétien :

Et que je suis étonné quand j'entends ces hommes profanes, qui, dans la nation la plus florissante de la chrétienté, s'élèvent ouvertement contre l'Évangile ! Les entendrai-je toujours et les trouverai-je toujours dans le monde, ces libertins déclarés, esclaves de leurs passions et téméraires censeurs des conseils de Dieu ; qui, tout plongés qu'ils sont dans les choses basses, se mêlent de décider hardiment des plus relevées ? Profanes et corrompus, lesquels comme dit saint Jude, « blasphèment ce qu'ils ignorent, et se corrompent dans ce qu'ils connaissent. » [...] Hommes « deux fois morts », dit le même apôtre ; morts premièrement parce qu'ils ont perdu la charité, et morts secondement parce qu'ils ont arraché la foi, [hommes] qui ne tiennent plus à l'Église par aucun lien. O Dieu ! les verrai-je toujours triompher dans les compagnies, et empoisonner les esprits par leurs railleries sacrilèges²⁵ ?

Bossuet s'offusque de ce que les impies bénéficient d'une telle tolérance et d'une telle audience dans le monde. Mais bien qu'il affirme les entendre « toujours » dénigrer le christianisme, il ne prend pas la peine de leur répondre. Alors qu'il est passé maître dans la

²³ Stéphane Van Damme, « Libertinage de mœurs/libertinage érudit. Le travail de distinction », in *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle, -8- Protestants, hérétiques, libertins*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 161-179, revient sur la nature problématique du « grand partage » entre ces deux formes de libertinage établi par l'historiographie moderne : « L'histoire, en particulier l'histoire littéraire et l'histoire de la philosophie, a eu besoin de séparer les pratiques des représentations » à des fins méthodologiques, p. 163. Il va de soi que les prédicateurs classiques n'ont, quant à eux, nul besoin de dissocier libertinage érudit et libertinage de mœurs, puisqu'aucune forme de libertinage ne trouve grâce à leurs yeux.

²⁴ Emmanuel Bury rappelle : « La vie mondaine semblait en effet favoriser alors cette posture désinvolte à l'égard des vérités de la foi, comme l'attestent les préceptes d'un Damien Mitton ou d'un Chevalier de Méré : c'était précisément contre cela que voulait lutter la Compagnie du Saint-Sacrement. », in *Bossuet, op. cit.*, p. 219

²⁵ Bossuet, sermon pour le deuxième dimanche de l'avent, *Sur la Divinité de la religion* ou *Sur la Divinité de Jésus-Christ* (6 décembre 1665, avent du Louvre), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 574.

controverse religieuse²⁶, il refuse de polémiquer avec les libertins, qui pourtant « se mêlent de décider hardiment » des choses les plus sacrées. Bourdaloue fait preuve de la même réserve. Quoiqu'il affirme dans son sermon *Sur le Zèle pour l'honneur de la religion* que « les scandales de libertinage et d'irrégion » sont quotidiens dans le monde, par une habile préterition, il fait mine de ne pas vouloir en parler :

Je ne veux point parler de ces scandales énormes qui n'éclatent que trop souvent, lorsque dans l'excès et dans la licence d'une débauche sans ménagement et sans égards, des impies font gloire de traiter avec profanation les choses de Dieu, de parler insolemment de nos mystères, de se jouer des plus horribles sacrilèges, et d'employer ce qu'il y a de plus saint et de plus divin à leur divertissement²⁷.

Bourdaloue déclare refuser de parler de ces « scandales énormes », bien qu'ils « n'éclatent que trop souvent » et qu'ils semblent véritablement relever de l'impiété la plus manifeste. Il poursuit de même :

Je ne veux point non plus parler de ces abominations de désolation qui paraissent tous les jours dans le lieu saint, c'est-à-dire de ces irrévérances qui se commettent à la face des autels, à la vue des prêtres du Dieu vivant, aux yeux de tout un peuple assemblé et humilié devant le Seigneur : comme si l'on avait entrepris de venir insulter Dieu même dans sa propre maison ; comme si son sanctuaire était destiné aux plus sales entretiens, aux plus criminelles libertés, aux plus indignes adorations.

Les scandales d'irrégion « qui paraissent tous les jours » au sein même des églises, à la face « du Dieu vivant » sont également exclus du propos de Bourdaloue. On peut alors se demander quels scandales d'irrégion et de libertinage vont faire le propos de Bourdaloue, puisqu'il balaie les actes d'impiété publique, les blasphèmes et les sacrilèges. Bourdaloue explique ainsi qu'il préfère s'attarder sur les scandales

où nous tombons avec moins de peine, que nous évitons avec moins de soin, à quoi peu à peu l'esprit du siècle nous familiarise, que nous nous figurons innocents, et dont quelquefois nous nous piquons jusqu'à en faire vanité, quoiqu'en effet ce soient des scandales, des scandales d'irrégion²⁸.

En d'autres termes, les scandales qui occupent Bourdaloue sont une nouvelle fois les scandales de mœurs. Si Bourdaloue et Bossuet voient des libertins partout et sont quotidiennement témoins des scandales de libertinage, c'est qu'ils identifient toutes les transgressions morales comme relevant du libertinage. Les impies et les libertins de Bossuet

²⁶ Il a écrit notamment de nombreux ouvrages réfutant les dogmes protestants comme *les Avertissements aux Protestants* et *l'Histoire des variations des églises protestantes*, ou la doctrine quiétiste comme la *Tradition des Nouveaux mystiques*.

²⁷ Bourdaloue, sermon *Sur le Zèle pour l'honneur de la religion*, in *op. cit.*, t. II, p. 390.

²⁸ *Ibid.*, t. II, p. 391.

et Bourdaloue ressemblent ainsi davantage à des mondains épris des plaisirs de leur temps qu'à des athées convaincus²⁹. Les prédicateurs ne font aucune différence entre

le libertinage scandaleux des uns, le libertinage érudit des autres, et le libertinage subtil et secret qui, sans éclat, accomplissait, à travers le siècle, une véritable révolution des valeurs morales³⁰.

Cette assimilation du scandale de mœurs au scandale d'irrégion tend à la fois à exagérer l'ampleur du phénomène libertin dans la seconde moitié du XVII^e siècle, tout en niant les fondements intellectuels du libertinage érudit.

Ainsi, même dans son sermon *Sur la Religion chrétienne*, alors qu'il fait un long portrait des libertins, Bourdaloue ne les dépeint pas comme des hommes ayant délibérément abandonné la croyance en Dieu après « mûre délibération » et à l'issue d'« une longue étude ». Au contraire, ces libertins qui passent pour des esprits forts, indépendants, libérés du carcan idéologique de l'Église, ne sont ni plus ni moins que des imposteurs. Bourdaloue veut alors convaincre ses auditeurs que les libertins n'abandonnent le christianisme qu'en raison de leurs vices et de leurs passions :

Observez-les, et dans ce portrait vous les reconnaîtrez. Car enfin qu'un d'eux, après mûre délibération, après une longue étude, toutes choses considérées et pesées dans une juste balance autant qu'il lui est possible, se déterminât à quitter le parti de la foi, je déplorerais son malheur, et je l'envisagerais comme la plus terrible vengeance que Dieu pût exercer sur lui, puisque, selon l'Écriture, Dieu ne punit jamais avec plus de sévérité que lorsqu'il permet que le cœur de l'homme tombe dans l'aveuglement : *Excaeca cor populi hujus* (*Es.*, VI, 10). Mais après tout, il n'y aurait rien en cela de prodigieux. Et en effet, jusque dans son aveuglement il y aurait quelque reste de bonne foi qui le rendrait, sinon pardonnable, au moins digne de compassion. Mais ceux à qui je parle (et dans ce nombre je comprends la plupart des impies du siècle), au milieu de qui et avec qui nous vivons, savent assez que ce n'est point par là qu'ils sont parvenus au comble du libertinage, et que le parti qu'ils ont pris de renoncer à la foi n'a point été de leur part une résolution concertée de la manière que je l'entends. [...] Car demandez à un libertin pourquoi il a cessé de croire ce qu'il croyait autrefois ; et vous verrez si dans tout ce qu'il allègue pour sa défense, il y a seulement quelque apparence de solidité. Demandez-lui si c'est à force de raisonner qu'il a découvert une démonstration nouvelle contre cette infallible révélation de Dieu, à laquelle il était soumis. Obligez-le à

²⁹ Les incrédules de Bossuet et Bourdaloue ressemblent peu aux athées que vise par exemple Nicolas Faret : « Mais combien est abominable la faiblesse de cette nouvelle et orgueilleuse secte d'esprits forts, qui n'ayant pas assez de soumission et de révérence pour faire fléchir leur petit et aveugle entendement devant cette grande et immortelle Lumière, et ne trouvant aucune proportion entre leur grossier et ridicule raisonnement, et les merveilles de cette sainte et première Essence, osent bien porter leur impiété jusques à nier une chose que les oiseaux publient, que les animaux reconnaissent, que les choses les plus insensibles prouvent, que toute la Nature confesse, et devant qui les Anges tremblent, et les Démoins ploient les genoux. », *op. cit.*, p. 49.

³⁰ Antoine Adam, *Les Libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet/Chastel, 1986, p. 7.

répondre sincèrement, et à vous dire, s'il a examiné les choses ; si, cherchant avec une intention droite et pure la vérité, il s'est mis en état de la connaître ; s'il a eu soin de consulter ceux qui pouvaient le détromper et résoudre ses doutes ; s'il a lu ce qu'ont écrit les Pères sur ces matières de religion, qu'il ne goûte pas, parce qu'il ne les entend pas et qu'il ne veut pas s'appliquer à les entendre ; s'il est jamais entré sérieusement dans le fond des difficultés ; en un mot, s'il n'a rien omis de ce que tout homme judicieux et bien sensé doit faire dans une pareille conjoncture, pour s'instruire et pour s'éclaircir. Interrogez-le sur tous ces points, et qu'il vous parle sans déguisement. Il conviendra qu'il n'a point tant pris de mesures, ni tant fait de perquisitions. Il fallait au moins tout cela avant que de franchir un pas aussi hardi qu'il l'est de se soustraire à l'obéissance de la foi ; mais il s'en est soustrait, Chrétiens, et il s'en est soustrait à bien moins de frais. Il s'est déterminé à ne plus croire ; et il s'y est déterminé sans conviction, sans réflexion même, au hasard de tout ce qui pourrait en arriver, et n'ayant rien qui l'assurât ni qui le fixât dans l'abîme affreux où il se précipitait. Voilà ce que j'appelle prodige. Or, en combien de mondains ce prodige, tout prodige qu'il est, ne s'accomplit-il pas tous les jours³¹ ?

Bourdaloue pourrait reconnaître dans le libertin un interlocuteur valable si celui-ci était sincèrement convaincu de ne plus croire en Dieu. Mais il dénie aux libertins cette sincérité dans l'absence de foi. À ses yeux, le libertin est hypocrite jusque dans son athéisme, puisqu'il a choisi ce parti par facilité plutôt que par conviction. Pour les prédicateurs, les libertins ne se posent pas honnêtement la question de l'existence de Dieu et ne réfléchissent pas non plus à la signification cachée des mystères de l'Église. Ils ne rejettent la foi catholique que pour échapper aux contraintes de la morale chrétienne. De même, ils ne viennent pas à l'irréligion par la réflexion et le raisonnement, mais ils embrassent le libertinage en vivant selon le monde, en laissant libre cours à leurs passions et en suivant les modes de la cour.

Au milieu des libertins sensuels, Bourdaloue évoque néanmoins les esprits forts qu'il ne peut pas absolument ignorer. Mais, il s'attache alors à les discréditer en les dépeignant sous les traits d

hommes sans étude, sans lettres, sans nulle teinture des sciences divines, [qui] s'énoncent hardiment sur tout ce qu'ils ne goûtent pas dans notre créance, ou qui n'est pas conforme à leur sens dans l'Écriture

L'identité de ces esprits dissidents qui remettent en cause certains dogmes de la « créance » ou qui introduisent « ces nouveautés, ces erreurs [...] aux dépens de la sainte doctrine » est suffisamment vague pour englober les divers adversaires de Bourdaloue. Ainsi, il poursuit :

Erreurs qui n'éclatent pas tout à coup, mais qui se glissent secrètement et par degrés. On les couvre d'un voile de religion et de réforme ; on les insinue dans des discours publics, dans des conférences particulières, dans des

³¹ Bourdaloue, sermon *Sur la Religion chrétienne*, in *op. cit.*, t. I, p. 263.

libelles et des écrits ; on leur donne un air de régularité, d'austérité, de pur christianisme, qui impose et qui engage. Elles ont bientôt leurs fauteurs, surtout parmi le sexe, plus facile à séduire et plus sujet à s'entêter. Elles ont bientôt leur parti ; et ce parti croît, s'avance, lève la tête, se soutient par ses intrigues, ses artifices, ses discours³²

La charge de Bourdaloue peut tout aussi bien viser certains philosophes libertins, les partisans de Gassendi par exemple, mais également les protestants ou même les jansénistes³³. Comme Calvin avant lui, Bourdaloue utilise l'argument du scandale et du libertinage pour discréditer l'ensemble de ses adversaires. Le choix de défendre et de propager une doctrine dissidente n'est alors ramené qu'à des causes dépréciatives : c'est d'abord « par un esprit de singularité, pour avoir le ridicule avantage de ne pas penser comme pensent les autres », c'est également « par un sentiment d'orgueil, mais d'un orgueil bizarre, ne voulant pas assujettir sa raison à la parole d'un Dieu », c'est encore « par intérêt, et tout ensemble par désespoir, parce que sa foi lui est importune, parce qu'elle le trouble dans ses plaisirs », c'est « par prévention, se piquant en toute autre chose de n'être préoccupé sur rien, et en matière de religion l'étant sur tout », c'est enfin « sans raison, mais ce qui doit vous paraître plus étrange, il l'abandonne contre la raison, et malgré la raison³⁴ ».

Face à la progression du « libertinage », c'est-à-dire de toutes les formes de remise en cause du monopole moral et théologique de l'Église, Bourdaloue en appelle à la « sévérité des lois » :

de telles impiétés et leurs auteurs ont plutôt besoin d'être réprimés par la sévérité des lois que par les salutaires avis des ministres évangéliques : et malheur à ceux qui, revêtus d'une puissance légitime pour arrêter ces scandales, les laissent impunis ! malheur à ceux par qui Dieu en doit être vengé, et par qui il ne l'est pas ; car il saura bien se venger lui-même et sur eux-mêmes ! C'était à eux d'être les protecteurs et les défenseurs de la cause de Dieu ; mais parce qu'une molle connivence, qu'une considération toute humaine les a retenus, c'est à eux que Dieu demandera raison de sa cause abandonnée et de ses intérêts trahis³⁵.

Bourdaloue assigne le devoir de réprimer les libertins au pouvoir politique et judiciaire, insistant par là que le libertinage n'est pas un problème religieux, mais bien un problème de la société civile. Les libertins se situant hors de l'influence spirituelle de l'Église, le prédicateur ne prêche pas pour eux, déjà perdus, mais pour les chrétiens tièdes qui pourraient être séduits par leurs idées. C'est à « eux », les détenteurs de l'autorité politique et judiciaire,

³² Bourdaloue, sermon *Sur le Zèle pour l'honneur de la religion*, in *op. cit.*, t. II, p. 390.

³³ C'est dans ce même sermon que Bourdaloue adressait des reproches aux jansénistes, ces hommes trop zélés.

³⁴ Bourdaloue, sermon *Sur la Religion chrétienne*, in *op. cit.*, t. I, p. 263-264.

³⁵ Bourdaloue, sermon *Sur le Zèle pour l'honneur de la religion*, in *op. cit.*, t. II, p. 390.

d'être le bras armé de l'Église et de devenir les auxiliaires des prédicateurs dans la lutte contre le libertinage. Mais qui sont ces personnages influents, détenteurs de l'autorité dans la société civile, si ce n'est les Grands du royaume, ceux-là mêmes qui sont si souvent incriminés par les prédicateurs pour leur vie libertine et scandaleuse ? Le devoir d'exemplarité des Grands est un problème politique et moral complexe sur lequel butent régulièrement les prêches véhéments des prédicateurs.

Si à l'époque de Bossuet et de Bourdaloue, le libertinage n'est pas considéré comme une doctrine suffisamment étayée pour nécessiter une réfutation en règle de la part des porte-paroles de l'Église, il n'en est pas de même à la fin du XVII^e siècle lorsque Massillon connaît son heure de gloire. Les prédicateurs font alors face à de nouveaux ennemis, des libertins d'un genre nouveau, des impies d'une autre trempe. Les sermons de Massillon du carême de 1704 donnent ainsi à entendre un discours différent sur les libertins. Le libertin de Bossuet et de Bourdaloue est essentiellement un sensuel qui raille les vérités chrétiennes par vanité, légèreté et insouciance ; le libertin de Massillon est un incroyant convaincu qui est capable de débattre de son irréligion. Massillon est en effet confronté à un nouvel adversaire, plus redoutable encore que les passions et les scandales de mœurs qu'elles occasionnent, la philosophie :

Car, mes Frères, nous vivons dans des temps où la foi de plusieurs a fait naufrage ; où une affreuse philosophie, comme un venin mortel, se répand en secret, et entreprend de justifier les abominations et les vices contre la foi des peines et des récompenses futures. Cette plaie a passé des palais des grands jusque dans le peuple ; et partout la piété des justes est blessée par les discours de l'irréligion et les maximes du libertinage³⁶.

L'« affreuse philosophie » qui nie les « peines et [les] récompenses futures » et qui renforce le parti du libertinage est la pensée de Spinoza³⁷. Dans ce contexte, le scandale qui accompagne la diffusion des idées de Spinoza reprend pleinement son sens biblique de chute dans l'impiété. La publication des ouvrages du philosophe offre aux libertins la légitimité

³⁶ Massillon, sermon pour le premier vendredi de carême, *Sur la Vérité d'un avenir* (15 février 1704, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 377.

³⁷ Jacqueline Lagrée, « Spinoza l'imposteur libertin ? », in *Libertin ! Usage d'une invective aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 193-209 revient, après d'autres, sur cette condamnation dont Spinoza a fait l'objet de son vivant. Elle rappelle notamment que le flou sémantique entourant le terme *libertin* à l'âge classique a permis son utilisation récurrente contre Spinoza. Elle nuance alors : « Il faut cependant distinguer la question de la réception de Spinoza, ou de son utilisation dans les milieux libertins, de celle de la possible attribution à Spinoza d'une qualification de libertin. Que Spinoza ait fourni des armes intellectuelles au groupe des libertins érudits et particulièrement au cercle de Condé ne signifie pas qu'on puisse le ranger dans ce groupe d'ailleurs mal déterminé. », p. 196. Après avoir mis en évidence les différences qui séparent Spinoza des libertins érudits, elle conclut ainsi : « Spinoza est un libéral, ce n'est pas un libertin, même s'il est vrai que son œuvre et son exemple fourniront tout un argumentaire aux penseurs des Lumières radicales, lesquels précisément ne font plus partie du groupe des libertins. », p. 208-209.

intellectuelle que les prédicateurs leur déniaient jusqu'alors. La posture du prédicateur est alors moins condescendante, car les hommes comme Spinoza démentent l'argument traditionnel qui associe les libertins aux hommes sensuels. Massillon en est tout à fait conscient et préfère appeler ces nouveaux ennemis du christianisme « incrédules », plutôt que « libertins ». Pourtant, l'argumentation reste sensiblement la même. Bien qu'il reconnaisse en Spinoza un incrédule convaincu, Massillon ne s'attaque pas au maître, il préfère discréditer ses disciples français, des hommes frivoles et dissolus, en les accusant de faiblesse et d'insuffisance :

Aussi, mes Frères, pourquoi croyez-vous que les prétendus incrédules, dont nous parlons, souhaitent si fort de voir des impies véritables, fermes et intrépides dans l'impiété ; qu'ils en cherchent, qu'ils en attirent même des pays étrangers, comme un Spinoza, si le fait est vrai qu'on l'appela en France pour le consulter et pour l'entendre ? C'est que nos incrédules ne sont point fermes dans l'incrédulité, ne trouvent personne qui le soit, et voudraient, pour se rassurer, rencontrer quelqu'un qui leur parut véritablement affermi dans ce parti affreux : ils cherchent dans l'autorité des ressources et des défenses contre leur propre conscience ; et n'osant devenir tout seuls impies, ils attendent d'un exemple ce que leur raison et le cœur même leur refuse ; et par-là, ils retombent dans une crédulité bien plus puérile et insensée, que celle qu'ils reprochent aux fidèles. Un Spinoza, ce monstre, qui après avoir embrassé plusieurs religions, finit par n'en avoir aucune, n'était pas empressé de chercher quelque impie déclaré qui l'affermît dans le parti de l'irreligion et de l'athéisme : il s'était formé à lui-même ce chaos impénétrable d'impiété, cet ouvrage de confusion et de ténèbres, où le seul désir de ne pas croire en Dieu peut soutenir l'ennui et le dégoût de ceux qui le lisent ; où hors l'impiété tout est inintelligible et qui, à la honte de l'humanité, serait tombé en naissant dans un oubli éternel, et n'aurait jamais trouvé de lecteur, s'il n'eût attaqué l'Être Suprême : cet impie, dis-je, vivait caché, retiré, tranquille ; il faisait son unique occupation de ses productions ténébreuses, et n'avait besoin pour se rassurer que de lui-même. Mais de ceux qui le cherchaient avec tant d'empressement, qui voulaient le voir, l'entendre, le consulter, ces hommes frivoles et dissolus, c'étaient des insensés, qui souhaitaient de devenir impies, et qui, ne trouvant pas dans le témoignage de tous les siècles, de toutes les nations, et de tous les grands hommes que la religion a eus, assez d'autorité pour demeurer fidèles, cherchaient dans le témoignage d'un homme obscur, d'un transfuge de toutes les religions, d'un monstre obligé de se cacher aux yeux de tous les hommes, une autorité déplorable et monstrueuse qui les affermât dans l'impiété, et qui les défendît contre leur propre conscience³⁸.

Les incrédules de Massillon ont peu à voir avec l'image des libertins sensuels et arrogants que les moralistes ont construite au fil de leurs portraits. C'est sous les traits d'un savant solitaire, qui vit « caché, retiré, tranquille », qu'il peint Spinoza, monstre solitaire exclu de l'humanité, mais philosophe dévoué à la science et uniquement occupé par ses « productions

³⁸ Massillon, sermon pour le quatrième mardi de carême, *Sur les Doutes de la religion* (1704, en présence du roi), in *op. cit.*, t. II, p. 160-161.

ténébreuses ». Cet austère philosophe³⁹ attire pourtant à lui les « hommes frivoles et dissolus » et les « insensés » en quête d'une caution intellectuelle qui autoriserait leur vie débauchée au nom de grands principes. Par son mépris, Massillon essaie de discréditer ces lâches incrédules qui ne parviennent pas à se forger eux-mêmes une irréligion assez solide pour tenir tête à leur conscience. Mais le portrait de Spinoza, constant dans son athéisme, malgré l'excommunication et l'isolement, auréole le philosophe d'un mystère intrigant. En cette période de fin de règne, l'horreur et le dégoût de Massillon ne suffisent pas à freiner l'attrait des mondains pour les idées philosophiques, l'indignation chrétienne que les prédicateurs tentent en vain d'éveiller pour mettre fin aux scandales n'est pas assez puissante pour empêcher « que l'on s'émancipe, et que l'on secoue le joug de ses devoirs les plus essentiels », pour reprendre les mots de Bourdaloue. Face à la difficulté de combattre un courant libertin diffus, les prédicateurs préfèrent s'attaquer à ce qu'ils considèrent comme le principal moyen de sa diffusion : la littérature romanesque.

2.3. La littérature romanesque : une propagande scandaleuse

Depuis le début du XVII^e siècle, le genre romanesque connaît un essor sans précédent, et l'amour s'impose comme la thématique dominante⁴⁰. Les romans d'amour font partie intégrante de la culture lettrée du beau monde dont ils ont contribué à façonner l'idéal de sociabilité d'une part, et on offre aux imaginations de leurs lecteurs les émotions d'un amour idéal blâmé par la morale chrétienne⁴¹, d'autre part. C'est pour cette raison précisément que la littérature romanesque s'attire les foudres des prédicateurs.

Dans les sermons, la condamnation de la littérature romanesque se décline principalement en deux arguments : la lecture de roman est une activité oisive et les romans sont responsables de la propagation du libertinage. Pour le sévère Bourdaloue, la lecture assidue de romans est une conséquence vicieuse de l'oisiveté scandaleuse des mondains.

³⁹ Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, explique que, pour ses adversaires, « Spinoza était d'autant plus redoutable que son athéisme s'exprimait dans un discours pieux et une vie dont tous remarquaient la vertu. », p. 201.

⁴⁰ Frank Greiner, *Les Amours romanesques de la fin des guerres de religion au temps de L'Astrée (1585-1628). Fictions narratives et représentations culturelles*, Paris, Honoré Champion, 2008, propose un décompte rigoureux des romans d'amour publiés entre 1600 et 1650 (à partir de leur titre). Il apparaît que plus de la moitié des romans comptabilisés dans son enquête traitent de la thématique amoureuse, p. 25-26.

⁴¹ Frank Greiner rappelle que « l'idéologie sentimentale » contenue dans les romans du début du XVII^e siècle « a servi manifestement un idéal de cohésion sociale faisant de l'harmonie le principal garant de la justice et de la paix civile » d'une part, et « paraît aussi avoir joué un rôle compensatoire aux côtés de la morale chrétienne alors prédominante, en offrant à une population, surtout juvénile, cette « réalisation [symbolique] des désirs insatisfaits » qui, selon Freud, est le propre des oeuvres de civilisation. », in *ibid*, p. 496.

Parce qu'elle est une inutile perte de temps et qu'elle détourne des exercices pieux, la lecture de romans compte, elle aussi, parmi les « divertissements criminels » :

Car ce que je puis encore compter parmi les divertissements criminels, et ce que je mets dans le même rang, ce sont ces histoires fabuleuses et romanesques dont la lecture fait une autre occupation de l'oisiveté du siècle, et y cause les mêmes désordres ; entretien ordinaire des esprits frivoles et des jeunes personnes. On emploie les heures entières à se repaître d'idées chimériques, on se remplit la mémoire de fictions et d'intrigues imaginaires ; on s'applique à en retenir les traits les plus brillants ; on les sait tous, et les sachant tous on ne sait rien⁴².

C'est tout un pan de la culture des mondains qu'attaque Bourdaloue. Combien de femmes du monde et d'honnêtes hommes, devant lesquels Bourdaloue lance ses anathèmes, ne se sont pas passionnés pour les histoires d'amour à rebondissements des merveilleux bergers et bergères de *L'Astrée* ? Quoique le roman reste un genre déconsidéré au XVII^e siècle, les classiques en lisent énormément⁴³. Les derniers longs romans, parmi lesquels ceux de Madeleine de Scudéry, de La Calprenède ou de Du Perret sont publiés durant la décennie 1660-1670⁴⁴. Même si le genre s'essouffle, il rencontre toujours son public.

Cet attrait des hommes pour les « histoires fabuleuses et romanesques » n'a rien d'innocent pour Bourdaloue, il est au contraire le signe visible du règne de la concupiscence dans les cœurs. Les romans d'amour partagent alors logiquement la même proscription que le théâtre. Puisque l'amour est au cœur de l'intrigue romanesque, comme il est le moteur de l'action dramatique, les romans et le théâtre sont confondus dans une seule et même condamnation⁴⁵, relayée ici par Massillon :

Oui, mes Frères, en vain le monde a donné des noms spécieux à cette passion honteuse ; en vain un usage insensé et déplorable a tâché de l'ennoblir par la pompe des théâtres, par l'appareil des spectacles, par la délicatesse des sentiments et par tout l'art d'une poésie lascive ; en vain des écrivains profanes prostituent leurs plumes, leurs talents, à des apologies criminelles de ce vice ; les louanges qu'on lui donne n'ont rien de plus réel que les scènes elles-mêmes où on les débite. Sur des théâtres fabuleux, c'est la passion des héros, c'est la faiblesse des grandes âmes ; au sortir de là, c'est-à-dire dans la vérité et la réalité des choses, dans la conduite ordinaire

⁴² Bourdaloue, sermon *Sur les Divertissements*, in *op. cit.*, t. II, p. 131.

⁴³ Antoine Adam, *Romanciers du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1958, rappelle le goût des classiques pour les romans, malgré la déconsidération qui pèse encore sur ce genre : « Les témoignages contemporains démontrent [...] que les Français du siècle classique se passionnaient pour la littérature romanesque », p. 7 et suiv.

⁴⁴ Marie-Gabrielle Lallemand, *Les Longs Romans du XVII^e siècle. Urfé, Desmarets, Gomberville, La Calprenède, Scudéry*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 7-8.

⁴⁵ Le réquisitoire des prédicateurs contre les romans doit beaucoup aux analyses de Pierre Nicole qui s'attache à montrer que le théâtre et le roman s'appuient sur le même mécanisme immoral de contagion des passions ; cf. Béatrice Guion, *Pierre Nicole moraliste, op. cit.*, p. 571 et suiv.

de la vie, c'est un avilissement qui déshonore l'homme et le chrétien ; c'est une tâche qui flétrit les plus grandes actions, et qui jette un nuage sur la plus belle vie du monde ; c'est une bassesse, qui, loin de nous rapprocher des héros, nous confond avec les bêtes⁴⁶.

Le motif de l'inversion des valeurs et de l'ordre naturel et providentiel sous-tend une fois encore l'argumentation moraliste. L'esprit du monde célèbre le vice et s'enorgueillit d'une « tâche » et d'un « avilissement ». L'amour est une vertu héroïque dans le monde, il est la preuve de la corruption humaine dans la pensée moraliste. Les écrivains sont les responsables de cette perversion, eux qui « prostituent leurs plumes, leurs talents ». L'accusation est virulente, à la hauteur de la crainte des prédicateurs, qui n'ont que leur indignation pour lutter contre l'engouement que suscite la littérature romanesque.

Bourdaloue éclate avec plus d'emportement que Massillon pour découvrir aux mondains l'infamie du roman. Son éloquence indignée éreinte, à coup sûr, l'auditeur. Bourdaloue accable la littérature en convoquant tout le lexique de l'impiété et de la corruption dans une amplification toujours plus véhémence. L'accumulation de vices, de crimes, de péchés, de scandales est telle que l'inoffensif objet « livre » se mue en monstrueuse boîte de pandore. Car, en plus d'être une perte de temps extrêmement préjudiciable – les chrétiens devraient au contraire travailler sans relâche à leur salut –, ouvrir un de « ces livres empestés », c'est laisser la corruption entrer de manière irréversible dans le cœur :

Mais voici l'essentiel, et le point capital à quoi je m'attache : c'est que rien n'est plus capable de corrompre la pureté d'un cœur que ces livres empestés ; c'est que rien ne répand dans l'âme un poison plus subtil, plus présent, plus prompt ; que rien donc n'est plus mortel, et ne doit être, par une conséquence bien juste, plus étroitement défendu. Expérience, confession même de ceux qui en ont fait les tristes épreuves, raison, tout concourt à établir cette vérité⁴⁷.

Bourdaloue ne demande rien de moins que la censure des romans au nom de la pureté des cœurs et de la moralité des comportements. Au XVII^e siècle, l'Église se tourne souvent vers les pouvoirs civils et judiciaires pour obtenir la censure de certains ouvrages jugés hérétiques, les ouvrages jansénistes ou protestants par exemple, mais également la censure de tout livre taxé de libertinage. Or, si les autorités civiles censurent volontiers les ouvrages subversifs de politique ou de théologie, susceptibles de fomentier troubles et dissensions⁴⁸, elles ne

⁴⁶ Massillon, sermon pour le deuxième vendredi de carême, *Sur l'Enfant prodigue* (1701, carême du Louvre), in *op. cit.*, t. I, p. 546.

⁴⁷ Bourdaloue, sermon *Sur les Divertissements du monde*, in *op. cit.*, t. II, p. 131.

⁴⁸ Georges Minois, dans *Censure et culture sous l'Ancien Régime*, La Flèche, Fayard, 1995, donne un exemple de censure réussie : la censure des livres de Spinoza, car « la censure n'est efficace que lorsqu'il y a consensus de toutes les autorités face à des ouvrages relativement demandés. C'est le cas pour ceux de Spinoza, et aussi

s'intéressent guère aux histoires d'amour immorales. Les prédicateurs et les moralistes ne peuvent donc opposer à la littérature romanesque que leur seule autorité religieuse, bien insuffisante pour imposer une censure morale. Au contraire, il y a fort à parier que leurs diatribes si virulentes à l'égard des romans suscitent davantage de curiosité que de méfiance. Tel est le paradoxe d'une censure mal contrôlée, explique l'historien Georges Minois, auteur de *Censure et culture sous l'Ancien Régime* :

Le fait est bien connu : l'arme la plus terrible contre une production intellectuelle est l'indifférence, non la condamnation. Une idée qui ne fait pas réagir est morte d'avance. Les pouvoirs censurent lorsqu'ils estiment avoir à défendre des valeurs authentiques et essentielles. Ce faisant, ils sont portés à accentuer ces mêmes valeurs, car la censure s'accompagne toujours d'une propagande en faveur des valeurs officielles. Les grands traits de la civilisation classique du XVII^e siècle se sont ainsi trouvés accentués par la volonté d'interdire les valeurs opposées⁴⁹.

En effet, malgré toutes les tentatives de censure et les discours prohibitifs, la production littéraire du XVII^e siècle, tant dramatique que poétique et romanesque est d'une fécondité exceptionnelle.

Mais Bourdaloue est sûr de son fait et prend ses auditeurs à témoin : la lecture est responsable de la désaffection des hommes pour la doctrine chrétienne et de l'éloignement qu'ils prennent des sacrements :

Et je vous demande en effet, mon cher auditeur, vous à qui je parle, et qui avez dans vous-même votre conscience pour témoin de ce que je dis, n'est-il pas vrai qu'autant que vous vous êtes adonné à ces lectures et qu'elles vous ont plu, vous avez insensiblement perdu le goût de la piété, que votre cœur s'est refroidi pour Dieu, et que toute l'ardeur de votre dévotion s'est ralentie ? Je dis plus : n'est-il pas vrai que par l'usage et l'habitude que vous vous êtes faits de ces lectures, l'esprit du monde s'est peu à peu emparé de vous ; que vous avez senti celui du christianisme diminuer à proportion et s'affaiblir, que les heureux principes de votre première éducation se sont altérés ; que vous n'avez plus eu dans la tête que de folles imaginations, que la galanterie, que la vanité ; et que tout le reste, beaucoup plus solide et plus sérieux, vous est devenu insipide, ensuite fatigant, enfin odieux et insupportable⁵⁰ ?

La lecture de roman opère un renversement idéologique inquiétant, elle balaie les « heureux principes » d'une éducation chrétienne et plante à leur place les germes des vices

pour ceux qui provoquent l'hostilité de toutes les hiérarchies. », p. 134-135. Mais lorsque le consensus fait défaut, la censure ne fonctionne pas, comme dans les cas du jansénisme et du protestantisme, et à plus forte raison, les romans d'amour qui ne représentent aucun danger pour le pouvoir politique.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁰ Bourdaloue, sermon *Sur les Divertissements du monde*, in *op. cit.*, t. II, p. 131.

mondains. L'imagination, complice dangereuse des passions, occupe alors l'esprit pour que le péché s'empare insidieusement du cœur :

Ce n'est point encore assez ; mais ne vous déguisez rien à vous-même, et reconnaissez-le de bonne foi : n'est-il pas vrai qu'à force de lire ces sortes d'ouvrages et d'avoir sans cesse dans les mains ces livres corrupteurs, vous avez donné imperceptiblement entrée dans votre âme au démon de l'incontinence, et que les pensées sensuelles ont commencé à naître, les sentiments tendres à s'exciter, les paroles libres à vous échapper ; que la chair s'est fortifiée, et que vous vous êtes trouvé tout autre que vous n'aviez été jusque-là, où que vous ne vous étiez connu ? Peut-être en êtes-vous surpris ; mais moi je ne m'en étonne pas, et sans une espèce de miracle il fallait que cela fût ainsi. Ayant tous les jours de tels livres sous les yeux, et ces livres étant aussi infectés qu'ils le sont, il n'était pas naturellement possible que vous n'en prissiez le venin, et qu'ils ne vous communiquassent leur contagion⁵¹.

Bourdaloue pointe du doigt un phénomène réel, l'effet « normalisant » de l'habitude. À force de fréquenter quotidiennement le vice et le péché des « livres corrupteurs », le lecteur s'y habitue, s'en scandalise de moins en moins et ne s'en protège plus. Son seuil de tolérance s'élève au fur et à mesure qu'il minimise les péchés qu'il accepte, et sa capacité d'indignation disparaît peu à peu face aux scandales qui ne le scandalisent plus. Au grand désespoir des moralistes, peu de mondains ont encore conscience de la nature foncièrement scandaleuse des romans. Bourdaloue tonne alors contre la lâche complaisance des chrétiens à l'égard des romans en leur rappelant ce que sont vraiment « ces livres corrupteurs » : une propagande libertine de l'amour sensuel :

Car, pour parler le langage du monde, et pour user du terme propre, qu'est-ce, à le bien définir, que le roman ? une histoire, disons mieux, une fable proposée sous la forme d'une histoire, où l'amour est traité par art et par règles ; où la passion dominante et le ressort de toutes les autres passions, c'est l'amour ; où l'on affecte d'exprimer toutes les faiblesses, tous les transports, toutes les extravagances de l'amour ; où l'on ne voit que maximes d'amour, que protestations d'amour, qu'artifices et ruses d'amour ; où il n'y a point d'intérêt qui ne soit immolé à l'amour, fût-ce l'intérêt le plus cher selon les vues humaines, qui est celui de la gloire ; où la gloire même, la belle gloire, est de sacrifier tout à l'amour ; où un homme infatué ne se gouverne plus que par l'amour, tellement que l'amour est toute son occupation, toute sa vie, tout son objet, sa fin, sa béatitude, son Dieu⁵².

L'amour prend la place de Dieu dans le cœur du lecteur qui s'éloigne alors du christianisme au fur et à mesure qu'il se rapproche du libertinage. L'amour rend le chrétien idolâtre et cause sa chute dans l'impiété ; le roman est donc un véritable *scandalum*, au sens biblique du terme.

⁵¹ *Ibid.*, t. II, p. 131-132.

⁵² *Ibid.*, t. II, p. 132.

Il faut au moins un argument de cette portée pour tenter de persuader des mondains friands de romans que la lecture est une activité sacrilège.

Massillon abonde en ce sens, il va jusqu'à comparer les écrivains aux persécuteurs du Christ. Il reprend alors un des arguments forts de son réquisitoire contre les scandales : les scandales occasionnés par les romans se perpétuent dans le temps sans que l'on puisse y mettre fin :

Enfin, nous nous rendons coupable de cette persécution de séduction, en faisant servir nos talents à la destruction du règne de Jésus-Christ : les talents du corps à inspirer des passions injustes, à nous mettre à la place de Dieu dans les cœurs, à corrompre les âmes pour lesquelles Jésus-Christ est mort ; les talents de l'esprit à persuader le vice, à l'embellir de tous les agréments les plus propres à cacher sa honte, à présenter le poison sous un appât doux et agréable, et à le rendre immortel dans des ouvrages lascifs où jusqu'à la fin des siècles, un auteur infortuné prêchera le vice, corrompra les cœurs, inspirera à ses frères les passions déplorables qui l'avaient asservi pendant sa vie, verra croître son supplice et ses tourments, à mesure que le feu impur qu'il a allumé se répandra sur la terre, aura l'affreuse consolation de se déclarer contre Dieu, même après sa mort, de lui enlever des âmes qu'il avait rachetées, d'outrager encore sa sainteté et sa puissance, de perpétuer sa révolte et ses désordres jusqu'au-delà du tombeau et de faire jusqu'à la consommation des siècles, des crimes de tous les hommes ses crimes propres⁵³.

La prédiction de Massillon a de quoi effrayer un écrivain chrétien, et pourtant les promesses de damnation éternelle, la surenchère interminable de scandales, les peintures de supplices toujours augmentés ne parviennent résolument pas à arracher le goût de la lecture romanesque dans le cœur des hommes ni à freiner leur appétence naturelle pour les histoires d'amour. Si l'on en croit Bourdaloue et Massillon, qui prêchent jusqu'à la fin du XVII^e siècle, les libertins, les athées, les philosophes et autres incroyants sont de plus en plus nombreux dans le monde⁵⁴.

⁵³ Massillon, sermon pour le jour de l'épiphanie, *Sur la Vérité* (date inconnue), in *op. cit.*, t. I, p. 257.

⁵⁴ Antoine Adam leur donne raison sur ce point en affirmant : « Lorsque s'achève le siècle, le courant libertin, sous ses différents aspects, a réussi à modifier profondément l'état des esprits. L'athéisme n'est plus du tout exceptionnel et il a cessé de déshonorer ceux qui le professent. On cite des athées jusque dans la famille royale et dans le plus grand monde. », in *op. cit.*, p. 29.

3. LES GRANDS : LE REMÈDE ET LA CAUSE DES SCANDALES

La conversion des Grands du monde a toujours représenté un enjeu religieux essentiel pour les prédicateurs de l'Église, et ce, dès les saints Pères. Les théologiens classiques sont conscients de l'influence des Grands sur le fonctionnement de la société, et notamment sur le mode de vie du peuple. Mais, si les prédicateurs se félicitent de vivre sous l'autorité d'un Roi-Très-Christien, ils n'en sont pas moins inquiets de l'impiété publique des Grands du royaume qui défient scandaleusement leur autorité spirituelle. Ramener à l'Église des ambassadeurs si puissants et en faire des modèles de piété sont les objectifs que poursuivent Bossuet, Bourdaloue et Massillon.

Or, la tâche est ardue, car le vice est à la mode et la dévotion est méprisée. Le rêve pieux des prédicateurs ne résiste pas à la réalité de la vie à la cour : loin d'être des exemples de moralité, les Grands sont la cause de la plupart des scandales. La démonstration des prédicateurs repose alors sur l'argument de l'inversion de l'ordre des choses. Dans le monde, le dévot se terre et a honte d'être chrétien, alors que le scandaleux triomphe et déshonore la religion. C'est le « respect humain » qui est coupable de cette inversion scandaleuse. Mais à trop célébrer la supériorité naturelle des Grands sur les hommes du vulgaire, les prédicateurs contribuent à favoriser chez eux le respect humain au détriment du respect de Dieu. C'est un fait sur lequel les prédicateurs s'accordent : les Grands craignent davantage le jugement des hommes que celui de Dieu.

3.1. De l'exemplarité morale des Grands

Massillon consacre la plupart des sermons du célèbre *Petit Carême* de 1718 aux Grands, à leur rôle dans le royaume, à leur influence et à leur autorité sur les peuples, mais aussi à leurs devoirs envers les pauvres et envers l'Église. Il donne à voir ce que sont les Grands dans la société classique, mais surtout ce qu'ils devraient être. Massillon leur reconnaît une influence illimitée sur le peuple qu'ils dirigent :

Telle est la destinée des rois et des princes de la terre, d'être établis pour la perte comme pour le salut du reste des hommes ; et quand le ciel les donne au monde, on peut dire que ce sont des bienfaits ou des châtiments publics que sa miséricorde ou sa justice prépare aux peuples.

Des Grands dépendent ainsi le bonheur présent et futur des hommes du vulgaire. Leur moralité et leur comportement décident de la destinée des peuples. Or, Massillon partage la

vision manichéenne des moralistes de son époque, l'influence des Grands est soit excellente, soit néfaste :

Les exemples des princes et des Grands roulent sur cette alternative inévitable : ils ne sauraient ni se perdre ni se sauver tout seuls¹.

C'est leur naissance illustre et leur rang social qui justifient leur prééminence sur le reste des hommes. Mais la grandeur qui offre tant d'avantages ne va pas sans une contrepartie contraignante que Massillon rappelle sans cesse à ses glorieux auditeurs : le devoir d'exemplarité pour les peuples.

C'est même l'obligation la plus importante qui résulte directement de leur état. Leur exposition aux yeux d'un public toujours attentif à leurs faits et gestes leur impose d'être des modèles, puisqu'ils seront immanquablement imités :

Les princes et les Grands [...] ne semblent nés que pour les autres. Le même rang qui les donne en spectacle les propose pour modèles ; leurs mœurs forment bientôt les mœurs publiques. On suppose que ceux qui méritent nos hommages ne sont pas indignes de notre imitation ; la foule n'a point d'autre loi que les exemples de ceux qui les commandent : leur vie se reproduit, pour ainsi dire, dans le public².

Leur moralité doit donc être exemplaire, puisque leurs mœurs « forment bientôt les mœurs publiques ». C'est évidemment sur le chapitre de la pratique religieuse que Massillon attend des Grands qu'ils soient les modèles, des *exempla*, pour le peuple. En effet, l'Église accorde aux Grands une place à part parmi les fidèles, Massillon explique ainsi que

leurs vertus [...] ont deux caractères particuliers qui les rendent infiniment plus agréables à Dieu que celles du commun des fidèles : premièrement, l'exemple ; secondement l'autorité.

Si l'on en croit Massillon, Dieu préfère infiniment les vertus des Grands que celles des hommes humbles. Le chrétien obscur ne bénéficie pas de la même gloire que le chrétien illustre :

Une âme d'entre le peuple qui craint Dieu ne le glorifie que dans son cœur : c'est un enfant de lumière qui marche, pour ainsi dire, dans les ténèbres. [...] Mais pour vous, mes Frères, qui vivez exposés aux regards publics et à la vue de tous les peuples, vos exemples de vertu deviennent aussi éclatants que vos noms³.

¹ Massillon, sermon pour la fête de la purification de la Sainte Vierge, *Des exemples des Grands* (2 février 1718, carême aux Tuileries, en présence du jeune roi Louis XV), in *op. cit.*, t. I, p. 15.

² *Ibid.*, t. I, p. 16.

³ Massillon, sermon *Sur les Vices et les vertus des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 95.

Mais le devoir d'exemplarité des Grands, justifié par leur rang dans la société humaine, ne relève pas seulement d'une prise de conscience individuelle quant au rôle social qu'ils ont à jouer. L'exemplarité avant tout une marque de gratitude à l'attention de Dieu, car, dans la pensée religieuse classique, c'est Dieu qui accorde aux Grands cette distinction exceptionnelle qui les place au-dessus de tous les hommes :

Oui, mes frères, ce n'est pas le hasard qui vous a fait naître grands et puissants. Dieu, dès le commencement des siècles, vous avait destiné cette gloire éternelle, marqués du sceau de sa grandeur, et séparés de la foule par l'éclat des titres et des distinctions humaines⁴.

Selon Massillon, Dieu a choisi les Grands parmi les hommes pour être « les dépositaires de sa puissance » :

Telle est, Sire, la destinée des princes et des Grands de la terre. Ils ne sont grands que parce qu'ils sont les dépositaires de sa puissance. Ils doivent donc soutenir les intérêts de Dieu dont ils représentent la majesté, et respecter la religion qui seul les rend eux-mêmes respectables.

Les Grands, placés par Dieu en haut de la pyramide humaine, doivent lui témoigner de la « reconnaissance et de la justice ». C'est en assumant la responsabilité de représentants de la puissance divine auprès des hommes que les Grands prouvent leur gratitude et perpétuent la justice de Dieu sur terre. Cette responsabilité consiste à défendre les intérêts de Dieu, et donc à diriger les hommes selon la loi divine, c'est-à-dire, la loi de l'Évangile transmise par l'Église. Les Grands ont donc l'obligation religieuse de se soumettre à l'Église et de servir ses intérêts, confondus avec les intérêts divins. Toutefois, l'argument de l'*exemplum* a ses limites, il s'accommode mal de la réalité à laquelle on tente de l'associer. Béatrice Guion analyse cette caractéristique de « la conception exemplaire » :

Le statut de l'*exemplum* témoigne lui aussi du caractère an-historique de la conception exemplaire : ce qui fait sa valeur c'est qu'il puisse être réactivé à des époques différentes, indépendamment de tout ancrage temporel. De même qu'il dépasse la singularité de l'événement ou de l'action qu'il représente pour atteindre à une valeur morale d'ordre général, l'*exemplum* échappe au temps historique pour devenir une norme de conduite intemporelle⁵.

Massillon inscrit les Grands dans cette tradition exemplaire idéalisée qui justifie si bien l'existence de l'aristocratie. Les Grands seraient alors naturellement les héritiers des glorieux *exempla* qui les ont précédés, afin d'être à leur tour les *exempla* de leur peuple et des générations suivantes. Mais, ce doux rêve d'élévation morale ne résiste pas à la réalité de la

⁴ Massillon, sermon *Sur le Respect que les Grands doivent à la religion*, in *op. cit.*, t. I, p. 30.

⁵ Béatrice Guion, *Du bon usage de l'histoire*, *op. cit.*, p. 77.

vie à la cour avec son étiquette contraignante et ses usages particuliers. Massillon sait bien les obstacles que la vie dans le monde dresse devant ceux qui voudraient devenir des modèles de vertu et de moralité chrétiennes. Il sent d'ailleurs le besoin de rappeler vivement :

Sire, être né Grand et vivre en chrétien n'ont rien d'incompatible, ni dans les fonctions de l'autorité, ni dans les devoirs de la religion.

D'ailleurs, si Dieu a distingué les Grands, ce n'est pas sans raison, c'est qu'ils sont naturellement dotés d'une moralité supérieure à celle des autres hommes. Selon Massillon, les Grands disposent de qualités spirituelles particulières, qui les rendent plus sensibles au caractère sublime de la religion chrétienne. Les Grands ne jouissent pas des premières places uniquement dans les sociétés humaines, mais encore dans la religion chrétienne, où ils marchent en tête sur la voie du salut :

Mais une haute naissance nous prépare, pour ainsi dire, aux sentiments nobles et héroïques qu'exige la foi ; un sang plus pur s'élève plus aisément ; il en doit moins coûter de vaincre les passions à ceux qui sont nés pour remporter des victoires. Le mensonge et la duplicité entrent plus difficilement dans un cœur à qui la vérité ne saurait nuire, et qui n'a rien à craindre ni à espérer des hommes. L'espérance d'une fortune éclatante ne peut corrompre la probité de ceux qui ne voient plus de fortune au-dessus de la leur, et qui tiennent en leurs mains la fortune et la destinée publique ; le respect humain n'intimide et n'arrête pas la vertu des Grands, eux que tout le monde fait gloire d'imiter, et dont les cœurs deviennent toujours la loi de la multitude. La bassesse de la débauche et de la dissolution trouve moins d'accès dans une âme que la naissance destine à de grandes choses ; la règle et les devoirs sont moins étrangers à ceux qui sont établis pour maintenir l'ordre et la règle parmi les peuples. S'ils sont entourés de plus de pièges, ils trouvent en eux plus de freins et plus de ressources ; la nature toute seule a environné leur âme d'une garde d'honneur et de gloire ; enfin, les premiers penchants dans les Grands sont pour la vertu⁶.

Les Grands possèdent plus de vertus que les hommes du peuple, ils ont plus d'inclination à faire le Bien, il leur est donc plus aisé de se conformer aux préceptes de la religion chrétienne. Quoique l'histoire humaine démente continuellement cette théorie, les prédicateurs y adhèrent fermement et y attachent toutes leurs espérances de réforme morale et sociale.

Les Grands devraient donc être des modèles et des guides pour les hommes sur la voie de Dieu. Massillon se plaît à imaginer les heureuses conséquences que la piété exemplaire des Grands pourrait engendrer :

Et ici, mes Frères, comprenez, si vous pouvez, les fruits immenses de votre vertu et les avantages inexplicables qu'en retire l'Église. Que de scandales évités ! que de crimes prévenus ! que de maux publics arrêtés ! que de

⁶ Massillon, sermon *Sur le Respect que les Grands doivent à la religion*, in *op. cit.*, t. I, p. 33-34.

faibles conservés ! que de justes affermis ! que de pécheurs rappelés ! que d'âmes retirées du précipice ! Que vous contribuez, mes Frères, quand vous servez Dieu, à la gloire de l'Église, à l'agrandissement du royaume de Jésus-Christ, à l'honneur de la religion, à la consommation des saints, au salut de tous les fidèles⁷ !

Les Grands si souvent accusés d'être des occasions de scandale deviendraient au contraire des occasions de salut. Eux qui préfèrent l'esprit du monde à la morale chrétienne seraient désormais les contempteurs des « maximes du monde » :

Que de biens, mes frères, reviennent donc à l'Église de vos exemples ! Vous donnez du crédit à la piété, vous honorez la religion dans l'esprit des peuples, vous animez les justes de tous les états ; vous consolez les serviteurs de Dieu, vous répandez dans tout un royaume une odeur de vie qui confond le vice et qui autorise la vertu, vous maintenez les règles de l'Évangile contre les maximes du monde⁸.

Eux qui sont par ailleurs accusés d'être à l'origine de toutes les habitudes vicieuses et de toutes les modes les plus scandaleuses deviendraient, à l'instar des prédicateurs, de sévères censeurs des scandales publics :

Ah ! mes Frères, que de biens encore une fois vos seuls exemples peuvent faire parmi les peuples ! les plaisirs publics décriés dès que vous ne les autorisez plus par votre présence ; les modes indécentes proscrites dès que vous les négligez ; les usages dangereux surannés dès que vous les abandonnez ; la source de presque tous les désordres tarie dès que vous vivez selon Dieu. Et de là que d'âmes préservées ! que de malheurs prévenus ! que de crimes arrêtés ! que de maux empêchés ! Quel gain pour la religion qu'une seule personne élevée qui vit selon la foi !

Mieux encore, la piété des Grands réhabiliterait les gens de bien, tant raillés et méprisés dans le monde. La vertu serait alors auréolée de la gloire humaine des « personnes élevées », et la religion triompherait enfin du libertinage dans le monde :

Que dirai-je encore, mes Frères ? Vous rendez par vos exemples la vertu respectable à ceux qui ne l'aiment pas ; et ce n'est plus une honte d'être chrétien, dès que par là on vous ressemble. Vous ôtez à l'impiété cet air de confiance et d'ostentation avec lequel elle ose tous les jours paraître ; et le libertinage n'est plus un bon air, dès que votre conduite l'improve⁹.

L'aveu caché de Massillon – ce n'est plus une honte d'être chrétien – laisse entrevoir une hostilité grandissante à l'encontre de l'Église et de la doctrine qu'elle défend. On peut aisément imaginer qu'en 1718 le discours officiel de l'Église qui promeut toujours une société profondément inégalitaire suscite un sentiment de méfiance de plus en plus affirmé. D'autant

⁷ Massillon, sermon *Sur les Vices et les vertus des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 99.

⁸ *Ibid.*, t. I, p. 96.

⁹ *Ibid.*, t. I, p. 98.

plus que le doux rêve de Massillon a son revers ; si la piété des Grands est un « gain » inestimable pour l'Église et le salut des hommes, leur impiété cause une perte de même ampleur. Si la piété des Grands rend la dévotion glorieuse, leur impiété rend la dissolution honorable :

Or, les exemples de dissolution dans les Grands, en autorisant le vice, en ennoblissent la honte et l'ignominie, et lui ôtent ce qu'il a de méprisable aux yeux du public ; leurs passions deviennent bientôt dans les autres de nouveaux titres d'honneur, et la vanité seule peut leur former des imitateurs¹⁰.

Les Grands, qui pourraient être des modèles de vertu, des exemples de dévotion, des occasions de salut pour les hommes du peuple, sont au contraire bien souvent des modèles de vices, des exemples de dissolution et des occasions de scandales.

3.2. Les scandales des Grands

N'en déplaise à Massillon, les Grands sont loin d'être des exemples de piété et de dévotion. Non seulement ils ne sont pas le remède des nombreux scandales du monde, mais ils en sont encore la cause la plus manifeste. Et si Massillon soutient que les Grands ont plus d'inclination pour la vertu que les hommes du vulgaire, il reconnaît aussi que « c'est sur le cœur des Grands qui vivent dans l'oubli de Dieu que [les passions] exercent un empire plus triste et plus tyrannique¹¹ ». Or,

les personnes nées dans l'élévation deviennent comme un spectacle public sur lequel tous les regards sont attachés : ce sont ces maisons bâties sur la montagne qui ne sauraient se cacher et que leur situation toute seule découvre ; ces flambeaux luisants qui traînent partout avec eux l'éclat qui les trahit et qui les montre. C'est le malheur de la grandeur et des dignités ; vous ne vivez plus pour vous seul ; [...] il ne vous est plus permis de vous égarer à l'insu du public, et le scandale est toujours le triste privilège que votre rang ajoute à vos fautes¹².

Les Grands qui vivent dans l'oubli de Dieu et des hommes sont doublement criminels, car ils sont toujours des pécheurs scandaleux. Alors qu'il s'exprime devant Louis XIV et la cour, Massillon rappelle les « deux caractères d'énormité » qui rendent les péchés des Grands et des

¹⁰ Massillon, sermon *Des Exemples des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 17.

¹¹ Massillon, sermon pour le troisième dimanche de carême, *Sur le Malheur des Grands qui abandonnent Dieu* (20 mars 1718, carême aux Tuileries, en présence du jeune Louis XV), in *op. cit.*, t. I, p. 40.

¹² Massillon, sermon *Sur les Vices et les vertus des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p.90.

puissants « infiniment plus punissables devant Dieu que les péchés du commun des fidèles¹³ » : le scandale et l'ingratitude.

Et pour cause, la vie des Grands est un spectacle public regardé et commenté par une multitude de spectateurs. Leurs apparences, leurs goûts, leurs divertissements sont copiés, toute leur personne est un exemple que le public imite. Leur vie est donc indissociablement liée aux scandales, puisque toutes leurs fautes sont publiques. Massillon détaille les six principaux scandales qui troublent le monde, tous les six sont imputables aux Grands :

Je dis scandale, premièrement d'imitation. Les hommes imitent toujours le mal avec plaisir, mais surtout lorsque de grands exemples le leur proposent : ils trouvent alors une sorte de vanité dans leurs égarements, parce que c'est par là qu'ils vous ressemblent¹⁴.

L'exemple scandaleux des Grands encourage et flatte l'inclination au mal des hommes vulgaires. Ces derniers, à qui les plus sublimes lumières du christianisme restent inaccessibles, trouvent une satisfaction vaniteuse à être capables d'imiter des personnes si élevées au-dessus d'eux. Peu leur importe alors que ce soit dans le vice qu'ils les imitent et les égalent tant qu'ils ont l'impression de se hisser à leur hauteur :

Secondement, je dis un scandale de complaisance. On cherche à vous plaire en vous imitant ; vos inférieurs, vos créatures, vos esclaves se font de la ressemblance de vos mœurs une voie pour arriver à votre bienveillance ; ils copient vos vices, parce que vous les leur comptez comme des vertus.

La vanité des Grands répond à celle de leurs inférieurs. Ils acceptent comme des hommages le miroir de leurs vices que leur tendent leurs « créatures ». Ils y voient une célébration de leur personne, au lieu d'y voir la condamnation prochaine de leur âme. Et pourtant,

un jugement très sévère est réservé à ceux qui sont élevés, dit l'Esprit de Dieu : on fera miséricorde aux pauvres et aux petits ; mais le Seigneur déploiera toute la puissance de son bras pour châtier les grands et les puissants¹⁵.

Les pauvres et les petits qui endurent avec humilité et abnégation tant de souffrances pendant leur vie terrestre obtiendront plus aisément la miséricorde de Dieu. Les Grands, au contraire, qui jouissent des bienfaits de Dieu sans remplir les devoirs qui y sont attachés seront punis de leur ingratitude. C'est en effet la promesse d'une juste rétribution des uns et des autres selon la vie qu'ils ont menée sur terre, humble ou glorieuse, laborieuse ou oisive, pieuse ou scandaleuse, qui rétablira *a posteriori* une justice entre les hommes de conditions différentes.

¹³ *Ibid.*, t. I., p. 89.

¹⁴ *Ibid.*, t. I., p. 90

¹⁵ *Ibid.*, t. I., p. 89.

Les inférieurs, les créatures, les domestiques des Grands prendront finalement leur revanche sur ces tyrans scandaleux qui ont causé leur chute.

Les Grands doivent donc cesser au plus vite de scandaliser leurs inférieurs, car ils assument la responsabilité de chaque péché dont ils sont les instigateurs. Mais la tâche est ardue, car lorsque le vice a pris racine dans le cœur des hommes du vulgaire, il est presque impossible de l'y extirper. Cette habitude du vice engendre d'ailleurs un troisième type de scandale :

Troisièmement, un scandale d'impunité. Vous ne sauriez plus reprendre dans ceux qui dépendent de vous les abus et les excès que vous vous permettez vous-même, vous êtes obligé de souffrir ce que vous ne voulez pas vous interdire : il faut fermer les yeux à des désordres que vous autorisez par vos mœurs ; et, de peur de vous condamner vous-même, faire grâce à ceux qui vous ressemblent¹⁶.

Non seulement les Grands ne peuvent plus corriger les mauvais penchants que leurs domestiques ont pris à leur contact, mais c'est encore prêter aux Grands des scrupules qu'ils n'ont pas nécessairement. Peu soucieux de voir leurs inférieurs contracter leurs vices, les Grands les incitent volontairement à commettre des péchés pour satisfaire leurs passions :

Quatrièmement, un scandale d'office et de nécessité. Combien d'infortunés périssent pour servir à vos plaisirs et à vos passions injustes. Les arts dangereux ne subsistent que pour vous ; les théâtres ne sont élevés que pour fournir à vos délassements criminels ; les harmonies profanes ne retentissent de toutes parts et ne corrompent tant de cœurs que pour flatter la corruption du vôtre.

Les comédiens, les musiciens et les chanteurs ne se livrent à une vie immorale que pour répondre aux passions concupiscentes des Grands. Chaque Grand qui se plaît à assister aux spectacles profanes presse les comédiennes et les chanteuses de lui sacrifier leur pudeur de chrétiennes et souvent même leur vertu de femme ; il encourage les comédiens et les chanteurs à livrer leurs cœurs aux passions factices qui n'en corrompent pas moins réellement leurs âmes. Les scandalisés que les Grands traînent à la suite de leurs péchés sont donc innombrables et leur nombre ne fait que s'accroître au fil du temps. Massillon, soucieux de la postérité de son siècle, insiste souvent sur « le scandale de durée » que les Grands occasionnent :

Cinquièmement, un scandale de durée. C'est peu, mes Frères, que la corruption de nos siècles soit presque le seul ouvrage des grands et des puissants ; les siècles à venir vous devront peut-être une partie de leur

¹⁶ *Ibid.*, t. I, p. 91.

licence et de leurs désordres. [...] Vos passions mêmes, immortalisées dans les histoires, après avoir été un scandale pour votre siècle, le deviendront encore aux siècles suivants ; la lecture de vos égarements, conservés à la postérité, se fera encore des imitateurs après votre mort ; on ira encore chercher des leçons de crime dans le récit de vos aventures, et vos désordres ne mourront point avec vous¹⁷.

Massillon met le doigt sur une particularité du scandale : la fascination qu'il exerce sur les hommes est d'autant plus forte que le scandaleux est grand. D'ailleurs, il ne se trompe pas lorsqu'il prédit que les récits des scandales des Grands du XVII^e siècle trouveront toujours des lecteurs. L'attrait exercé par les têtes couronnées est toujours aussi puissant et les anecdotes grivoises sont souvent ce qui intéresse le plus les lecteurs. On connaît mieux aujourd'hui les amours adultères de Louis XIV que ses campagnes militaires ou sa politique économique. Les scandales des Grands passionnent les peuples parce que c'est encore un attribut de leur grandeur. Les « âmes vulgaires et obscures » n'ont pas le pouvoir de créer de tels scandales, quand bien même leurs mœurs sont pires que celles des Grands :

Les âmes vulgaires et obscures ne vivent que pour elles seules. Confondues dans la foule et cachées aux yeux des hommes par la bassesse de leur condition, Dieu seul est le témoin secret de leurs voies et le spectateur invisible de leurs chutes. Si elles tombent ou si elles demeurent fermes, c'est pour le Seigneur tout seul qui les voit et qui les juge. Le monde même qui ignore leurs noms n'est pas plus instruit de leurs exemples ; leur vie n'a point de suite ; ils peuvent faire des chutes, mais ils tombent tout seuls, et, s'ils ne se sauvent pas, leur perte du moins se borne à eux et ne devient pas celle de leurs frères¹⁸.

Pour qu'il y ait scandale, il faut que celui qui chute tombe de haut, il faut qu'un nom soit compromis. Il y a un plaisir subversif à apprendre la chute d'un Grand, à être témoin de l'humiliation publique d'un homme que sa qualité plaçait au-dessus de tous.

Massillon, en fin analyste du cœur humain, comprend la jouissance qui résulte du spectacle d'une chute, mais il ne cherche pas à en expliquer le mécanisme. Et pour cause, ce qui s'exprime dans la satisfaction de voir un Grand chuter, c'est le sentiment de revanche. On se réjouit de constater que les Grands et les puissants sont aussi vicieux que les plus vils des hommes, et l'on applaudit lorsqu'est anéanti ce qui justifiait la domination d'un homme sur les autres : son nom, sa réputation et son honneur. Le scandale est une éclatante preuve de l'égalité des hommes dans le vice et le péché. Or, la légitimité des Grands se fonde sur l'idée que Dieu leur a accordé une nature supérieure :

¹⁷ *Ibid.*, t. I, p. 92.

¹⁸ *Ibid.*, t. I, p. 90.

Il vous a fait naître encore avec des dispositions plus favorables à la vertu que le simple peuple : un cœur plus noble et plus élevé, des inclinations plus heureuses, des sentiments plus dignes de la grandeur de la foi, plus de lumière, plus d'élévation, plus de connaissance, plus d'instruction, plus de goût pour les bonnes choses. Vous avez reçu de la nature ces inclinations fortunées qui se communiquent avec le sang, des passions plus douces, des mœurs plus cultivées, des bienséances plus voisines de la vertu, cette politesse qui adoucit l'humeur, cette dignité qui retient les saillies du tempérament, cette humanité qui rend plus sensible aux impressions de la grâce¹⁹.

Massillon défend deux positions opposées, il affirme que les Grands sont responsables de la corruption morale de la société par leurs exemples scandaleux, mais il explique par ailleurs qu'ils ont reçu de Dieu des dispositions naturelles qui les rendent supérieurs au reste des hommes. Si son discours est ambigu, c'est parce qu'il se débat vainement avec des principes contradictoires : l'égalité naturelle des hommes affirmée par l'Évangile d'une part, et l'inégalité sociale instituée par le système monarchique d'autre part, la supériorité morale des pauvres défendue par Jésus Christ, et la supériorité politique, économique et culturelle des Grands promue par l'aristocratie. Cette tension révèle une fois encore la crise qui couve et menace la société d'Ancien Régime et qui est rendue sensible par les contradictions de plus en plus visibles au sein de l'éloquence religieuse, selon Gilles Declercq :

la gravité de la prédication met à nu l'interrogation lancinante que cette période adresse à la rhétorique : Une parole persuasive au service du message divin est-elle encore possible dans une société monarchique qui contribue, par son assise sociologique et ses choix culturels, à l'émergence d'une société civile, bourgeoise, et à terme, laïque²⁰ ?

Pour surmonter ces difficultés, les prédicateurs se raccrochent désespérément à leur grille de lecture moraliste : tous les désordres humains, tous les scandales de la société, toutes les injustices que subissent les hommes se ramènent à une seule cause : la concupiscence, le vice, l'immoralité des hommes. La responsabilité n'est qu'individuelle et s'appréhende donc uniquement du point de vue de la morale religieuse. Ainsi, imperturbable, Massillon peut continuer d'égrener, sans ciller, les innombrables scandales des Grands :

Enfin, un scandale de séduction. Vos exemples, en honorant le vice, rendent la vertu méprisable ; la vie chrétienne devient un ridicule dont on a honte devant vous ; l'extérieur de la piété est un mauvais air dont on se cache en votre présence, comme d'un travers qui déshonore²¹.

¹⁹ *Ibid.*, t. I, p. 94.

²⁰ Gilles Declercq, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, op. cit., p. 700.

²¹ Massillon, sermon *Sur les Vices et les vertus des Grands*, in op. cit., t. I, p. 90-92.

Selon Massillon, la vie licencieuse des Grands accorde autant de crédit au vice qu'elle en ôte à la vertu. Les conséquences sont funestes, car même si les chrétiens se détournent de leurs pernicious exemples et réussissent à ne pas chuter dans l'impiété, ils sont les victimes indirectes de la gloire dont les Grands couronnent le vice. Ils sont en effet contraints de taire leur foi et de cacher leur dévotion : ils craignent les railleries des mondains, ils ont honte d'être chrétiens²².

3.3. Le respect humain : la vertu méprisée, le vice honoré

À la lecture des sermons que Bossuet, Bourdaloue et Massillon ont prêchés à la cour en présence des princes et des Grands, un constat s'impose : les chrétiens craignent le jugement du monde. Les marques visibles de dévotion et les témoignages publics de piété sont couverts de ridicule, la foi doit alors se vivre cachée. Bossuet s'indignait déjà de cette honteuse inversion de l'ordre des choses qui voit les pécheurs marcher tête haute dans le monde et les chrétiens avancer tête baissée :

Les voyez-vous, ces superbes qui se plaisent à faire les grands par leur licence, qui s'imaginent s'élever bien haut au-dessus des choses humaines par le mépris de toutes les lois ; à qui la pudeur même semble indigne d'eux, parce que c'est une espèce de crainte, si bien qu'ils ne méprisent pas seulement, mais qu'ils font une insulte publique à toute l'Église et à tout l'Évangile, à toute la conscience des hommes ? *Ergo et tu confundere* : c'est toi, pécheur audacieux, c'est toi principalement qui dois te confondre. Car considérez, chrétiens, s'il y a quelque chose de plus indigne que de voir usurper au vice cette noble confiance de la vertu. Mais je m'explique trop faiblement : la vertu dans son innocence n'a qu'une assurance modeste ; ceux-ci dans leurs crimes vont jusqu'à l'audace, et contraignent même la vertu de trembler sous l'autorité qu'ils se donnent par leur insolence²³.

Le vice usurpe à la vertu sa noble confiance, les pécheurs audacieux dominant le monde par leur orgueil et font trembler la modeste vertu des chrétiens. Plusieurs décennies après, Massillon reprend la même image :

La vertu timide est souvent opprimée, parce qu'elle manque ou de hardiesse pour se montrer ou de protection pour se défendre ; la vertu obscure est souvent méprisée, parce que rien ne la relève aux yeux des sens, et que le

²² Gilles Declercq interroge ainsi la mise au ban des valeurs chrétiennes par le « modèle de civilité urbaine » : « Le modèle de civilité urbaine, par le réseau de complicités intellectuelles, esthétiques et sociales qu'il déploie, ne se suffit-il pas à lui-même ! L'univers de la mondanité ne promet-il pas à ceux qui s'y consacrent un modèle de félicité immanente ? La grâce n'est-elle pas déjà présente dans les œuvres les plus abouties de cet acmé de la politesse ? » in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, op. cit.*, p. 700.

²³ Bossuet, sermon *Sur l'Intégrité de la pénitence*, in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 248-249.

monde est ravi de pouvoir faire un crime à la piété de l'obscurité de ceux qui la pratiquent²⁴.

Or, si la sublime vertu chrétienne est tremblante, intimidée ou encore opprimée, c'est parce qu'elle ne bénéficie plus de la « protection publique²⁵ » que lui doivent les Grands. En effet, même les Grands du monde n'osent pas se réclamer du Christ et défendre les maximes de la religion chrétienne contre les jugements du monde à cause du respect humain.

Alors qu'il prêche devant la cour pendant l'avent, Bourdaloue fustige le respect humain qui empêche les mondains chrétiens de se déclarer publiquement pour Jésus Christ :

C'est à ce caractère que le Sauveur du monde reconnaît ses vrais disciples ; c'est la condition que cet Homme-Dieu leur propose pour être reçus à son service, et pour mériter de vivre sous sa loi. Il leur déclare qu'il faut prendre parti ; qu'il ne faut point espérer d'être du nombre des siens, si l'on n'est résolu d'en faire hautement profession ; que quiconque étant chrétien craint de le paraître est indigne de lui ; qu'il ne suffit pas, pour être à lui, de croire de cœur si l'on ne confesse de bouche ; qu'il ne suffit pas de confesser de bouche, si l'on ne s'explique par ses œuvres ; enfin qu'il veut des hommes fervents, généreux, sincères, qui se fassent un honneur de l'avoir pour maître, et un mérite de lui obéir²⁶.

Bourdaloue exige des chrétiens qu'ils vivent publiquement leur foi dans l'espoir que ces exemples édifiants renversent les mauvais exemples des Grands libertins et mettent fin à la multiplication des scandales. Très vite, les recommandations du « Sauveur » que Bourdaloue transmet aux chrétiens se transforment en injonctions :

Or, par là il exclut de son royaume ces lâches mondains qui, bien loin de se déclarer pour Jésus-Christ, rougissent de Jésus-Christ ; qui, bien loin d'honorer Jésus-Christ, se scandalisent de Jésus-Christ, et qui, non contents de se scandaliser de Jésus-Christ, le scandalisent tous les jours lui-même dans la personne de ses frères, en inspirant aux autres la même crainte qui les arrête, et le même respect humain qui les domine : c'est ce que j'entreprends de combattre dans ce discours. Cette honte du service de Dieu, ce respect humain qui nous empêche d'être à Dieu, cette crainte du monde, ou cette complaisance pour le monde, qui détruit le culte que nous devons rendre à Dieu, je veux vous en faire voir l'indignité, le désordre et le scandale : l'indignité du respect humain par rapport à nous-mêmes, son désordre par rapport à Dieu, son scandale par rapport au prochain.

Bourdaloue lie ensemble les trois notions qui structurent la plupart de ses sermons, et plus généralement sa pensée : l'indignité, le désordre et le scandale. Le scandale n'est plus alors associé aux libertins, il devient la marque de l'indignité des chrétiens faibles. Les chrétiens, parce qu'ils sont élus par Dieu qui leur accorde le discernement et la grâce, devraient briller

²⁴ Massillon, sermon *Sur les Vices et les vertus des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 96-97.

²⁵ Massillon, sermon *Sur le Respect que les Grands doivent à la religion*, in *op. cit.*, t. I, p. 35.

²⁶ Bourdaloue, sermon *Sur le Respect humain*, in *op. cit.*, t. I, p. 114.

dans le monde et ouvrir la voie au reste des hommes. Mais les coreligionnaires de Bourdaloue ne brillent que par leur lâcheté et leur crainte du jugement humain. Le respect humain prend la place réservée au respect divin, la honte qui devrait étouffer les impies change de camp et paralyse les chrétiens.

Massillon, qui prêche sur le même thème quelques années plus tard pendant le carême du Louvre, insiste sur le déshonneur des Grands qui dissimulent leur foi aux yeux du monde. Encore une fois, la véhémence de Massillon est saisissante :

Je ne vous dis pas que c'est même une ingratitude envers la grâce qui vous éclaire, qui vous touche, qui vous dégoûte du monde et des passions. Quoi ! vous auriez honte d'être choisis de Dieu comme un vase de miséricorde ; d'être discernés de tant de pécheurs qui périssent tous les jours à vos yeux, en se laissant emporter aux charmes des sens et des plaisirs ! Vous auriez honte d'être l'objet de la clémence et de la bonté divines ! Vous rougiriez des faveurs du ciel, et le bienfait qui a guéri votre âme de ses plaies mêmes ! O homme, un bon cœur rougit-il de son bienfaiteur ? Est-ce ainsi que vous reconnaissez le don de Dieu, en vous faisant même une honte de l'avoir reçu ? Je ne vous dis pas que c'est une feinte indigne, même d'un cœur noble et généreux. Car si vous êtes touché de la vertu et de la justice, pourquoi trahir là-dessus vos sentiments ? pourquoi dissimuler lâchement ce que vous êtes ? pourquoi devenir en quelque sorte un imposteur public ? une âme, née avec quelque élévation sait-elle ainsi se contrefaire ? Si vous êtes un ami de Jésus-Christ, pourquoi vous en cachez-vous ? [...] La générosité seule ne souffre-t-elle pas de cette duplicité ? O homme, vous vous piquez ailleurs de tant de grandeur d'âme, et de soutenir par un procédé noble, franc, généreux, toutes vos démarches ; et dans la religion vous êtes plus faux, plus faible, plus lâche que la plus vile populace²⁷.

Les accusations fusent : ingratitude, honte, feinte, indignité, duplicité, dissimulation, imposture, fausseté, faiblesse, lâcheté. La faiblesse du chrétien abaisse l'homme du monde au rang indigne de « la plus vile populace ». Oubliant qu'il blâme par ailleurs l'honneur du monde et l'amour de soi, Massillon n'épargne rien pour piquer au vif l'orgueil des Grands et provoquer un sursaut salutaire pour la cause du christianisme. En effet, face au vice triomphant, à la propagation des scandales, à la progression du libertinage et de l'impiété, les prédicateurs ne prêchent plus l'humilité. Les chrétiens doivent relever la tête et reprendre aux libertins les places qu'ils leur ont cédées. Bossuet, Bourdaloue et Massillon enjoignent aux chrétiens de lutter contre le vice qui s'est établi partout sans trouver de résistance. Les prédicateurs livrent une bataille idéologique qu'il ne leur faut pas perdre, car s'ils ne parviennent pas à éveiller suffisamment l'indignation des chrétiens contre ce scandale, alors

²⁷ Massillon, sermon *Sur le Respect humain*, in *op. cit.*, t. I, p. 493-494.

ils ne pourront que constater l'indifférence que suscitent les valeurs chrétiennes²⁸. La réaction du public constitue la réponse au test du scandale, et c'est bien l'absence de réaction des Grands chrétiens qui indignent et effraie les prédicateurs.

Mais, plus grave encore, si la majorité des Grands reste silencieuse et tolère cette situation, quelques-uns l'encouragent en couvrant les dévots de ridicule. Or, aux yeux de Bourdaloue, ce n'est pas le nombre de tels individus qui est dangereux, mais bien leur sphère d'influence :

Qu'il y ait deux ou trois mondains de ce caractère, surtout mondains accrédités, il n'en faut pas davantage pour pervertir toute une cour, et pour détourner du droit chemin les âmes les mieux disposées à marcher dans la voie de Dieu²⁹.

Renoncer à protéger la vertu est déjà une honte scandaleuse, une indignité impardonnable, mais la railler et la couvrir d'opprobres, c'en est trop pour Massillon qui apostrophe violemment les persécuteurs de la vérité :

Oui, mes Frères, ces discours que vous vous permettez si facilement contre la piété des serviteurs de Dieu, de ces âmes qui, par leurs hommages fervents consolent la gloire de vos crimes et de vos outrages ; ces dérisions de leur zèle et de leur sainte ivresse pour leur Dieu ; ces traits piquants qui de leur personne retombent sur la vertu, et font la plus dangereuse tentation de leur pénitence ; cette sévérité à leur égard, qui ne leur pardonne rien, qui change en vice leurs vertus mêmes ; ce langage de blasphème et de moquerie qui répand un ridicule sur le sérieux de leur componction ; qui donne des noms d'ironie et de mépris aux pratiques les plus respectables de leur piété ; qui ébranle leur foi, qui arrête leurs saintes résolutions, qui décourage leur faiblesse, qui les fait rougir de la vertu, qui les rentraîne souvent dans le vice : voilà ce que j'appelle avec les saints une persécution ouverte et déclarée de la vérité. [...] Eh ! quoi, mes Frères, n'est-ce pas assez que vous ne serviez pas le Dieu pour qui vous a faits ? [...] N'est-ce pas assez ? Faut-il encore que vous persécutiez ceux qui le servent ? Vous ne voulez donc ni l'adorer ni souffrir qu'on l'adore ? [...] Vous pardonnez tous les jours tant d'extravagances aux sectateurs du monde, tant de passions insensées : vous les excusez, que dis-je ? vous les louez dans les désirs déréglés de leur cœur ; vous trouvez de la constance, de la fidélité, de la noblesse dans leurs passions les plus honteuses ; vous donnez des noms honorables à leurs vices les plus indignes ; et il n'y a qu'une âme juste et fidèle, qu'un serviteur du vrai Dieu qui ne trouve auprès de vous aucune indulgence et qui réussisse à s'attirer vos mépris et vos censures ! Mais, mes Frères, les plaisirs des théâtres et des spectacles sont ouverts parmi vous à la licence publique, et on n'y trouve point à redire ; la fureur du jeu a ses partisans déclarés, et on le souffre ; l'ambition a ses adorateurs et ses esclaves, et on les loue ; la volupté a ses victimes et ses autels, et on ne les lui dispute pas ; l'avarice a

²⁸ Damien de Blic et Cyril Lemieux expliquent que le scandale constitue « un test sur les valeurs transgressées qui permet à la communauté concernée de déterminer si elles lui sont ou non devenues indifférentes », in *op. cit.*, p. 12

²⁹ Bourdaloue, sermon *Sur le Respect humain*, in *op. cit.*, t. I, p. 123.

des idolâtres, et on n'en dit mot : toutes les passions comme autant de divinités sacrilèges ont leur culte établi, sans qu'on s'en formalise ; et le Seigneur tout seul de l'univers, et le souverain de tous les hommes, et Dieu tout seul sur terre ou ne sera point servi ou ne pourra l'être impunément et sans qu'on y trouve à redire³⁰ !

Massillon réunit en une diatribe enflammée tous les scandales du monde occasionnés par les mondains et cautionnés par les Grands, et leur oppose la seule action qui ne trouve pas grâce à leurs yeux : la pratique pieuse de la religion chrétienne. L'éloquence pléthorique de Massillon fait jaillir la profonde injustice des mondains à l'égard des chrétiens, mais surtout à l'égard de Dieu à qui ils déniaient le droit d'être adoré. Encore une fois, la démonstration de Massillon s'achève en une chute incisive qui laisse peu de place aux objections.

Dans un contexte de défiance à l'encontre de la dévotion, le scandale du *Tartuffe* apporte de l'eau au moulin des prédicateurs. Car, si Molière brocarde magistralement l'hypocrisie religieuse, il n'en écorche pas moins la dévotion excessive et ridicule. En donnant à voir sur scène un dévot hypocrite, intrigant, menteur et concupiscent, Molière franchit une limite morale que les moralistes et les prédicateurs ne lui pardonneront pas³¹. En effet, si les prédicateurs condamnent de concert les hypocrites – Massillon affirme que « l'hypocrite est digne de l'exécration de Dieu » – ils ne tolèrent pas les soupçons que la pièce fait peser sur les dévots. Ainsi, Bourdaloue tonne avec véhémence contre *Tartuffe*, dans un sermon consacré à l'hypocrisie :

Voilà ce qu'ils ont prétendu, exposant sur le théâtre et à la risée publique un hypocrite imaginaire, ou même, si vous voulez, un hypocrite réel, et tournant dans sa personne les choses les plus saintes en ridicule, la crainte des jugements de Dieu, l'horreur du péché, les pratiques les plus louables en elles-mêmes, et les plus chrétiennes. Voilà ce qu'ils ont affecté, mettant dans la bouche de cet hypocrite des maximes de religion faiblement soutenues, au même temps qu'ils les supposaient fortement attaquées ; lui faisaient blâmer les scandales du siècle d'une manière extravagante ; le représentant consciencieux jusqu'à la délicatesse et au scrupule sur des points moins importants, où toutefois il faut l'être, pendant qu'il se portait d'ailleurs aux crimes les plus énormes ; le montrant sous un visage de pénitent, qui ne servait qu'à couvrir ses infamies ; lui donnant, selon leur caprice, un caractère de piété la plus austère, ce semble, et la plus exemplaire, mais, dans le fond, la plus mercenaire et la plus lâche.

³⁰ Massillon, sermon *Sur la Vérité*, in *op. cit.*, t. I, p. 258.

³¹ Bossuet, dans les *Maximes et réflexions contre la Comédie*, fait montre d'une rancune tenace contre Molière, à qui il ne pardonne pas le personnage de Tartuffe. Il évoque en ces mots la mort du « poète comédien » : « La postérité saura peut-être la fin de ce poète comédien, qui, en jouant son *Malade imaginaire*, ou son *Médecin par force*, reçut la dernière atteinte de la maladie dont il mourut peu d'heures après, et passa des plaisanteries du théâtre, parmi lesquelles il rendit presque le dernier soupir, au tribunal de celui qui dit : *Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez.* », in *op. cit.*, p. 185.

Damnables inventions pour humilier les gens de bien, pour les rendre tous suspects, pour leur ôter la liberté de se déclarer en faveur de la vertu, tandis que le vice et le libertinage triomphaient : car ce sont là, Chrétiens, les stratagèmes et les ruses dont le démon s'est prévalu, et tout cela fondé sur le prétexte de l'hypocrisie³².

Tartuffe, c'est le triomphe du libertinage sur les gens de bien, la victoire du vice et des scandales sur la piété et la dévotion. Rire d'une piété même feinte et d'une dévotion clairement ridicule, rire du portrait même caricatural d'un dévot, c'est toujours, pour Bourdaloue, rire aux dépens de la religion chrétienne. Le scandale causé par *Tartuffe* est tel que Massillon estime nécessaire de revenir sur le sujet pendant le carême du Louvre de 1701 :

Je conviens que l'hypocrite est digne de l'exécration de Dieu et des hommes ; que l'abus qu'il fait de la religion est le plus grand de tous les crimes ; que les dérisions et les satires sont trop douces pour décrier un vice qui mérite l'horreur du genre humain ; et qu'un théâtre profane a eu le tort de ne donner que du ridicule à un caractère si abominable, si honteux et si affligeant pour l'Église ; et qui doit plutôt exciter les larmes et l'indignation, que la risée des fidèles.

Mais je dis que ce déchaînement contre la vertu ; que ces soupçons téméraires qui confondent toujours l'homme de bien avec l'hypocrite ; que cette malignité, qui, en faisant des éloges pompeux de la justice, ne trouve presque aucun juste qui les mérite ; je dis que ce langage, dont on fait si peu de scrupule dans le monde, anéantit la religion, et tend à rendre toute vertu suspecte ; je dis que par là vous fournissez des armes aux impies, dans un siècle où tant d'autres scandales n'autorisent que trop l'impiété. Vous leur aidez à croire qu'il n'y a plus de justes sur la terre ; que les saints mêmes qui ont autrefois édifié l'Église, et dont nous honorons la mémoire, n'ont donné aux hommes que le spectacle d'une fausse vertu, dont ils n'avaient que le fantôme et les apparences ; et que l'Évangile n'a jamais formé que des Pharisiens et des hypocrites. Comprenez-vous, mes Frères, tout le crime de ces dérisions insensées ? Vous croyez rire de la fausse vertu, et vous blasphémez contre la religion. Je le répète ; en vous défiant de la sincérité des justes que vous voyez, l'impie conclut que ceux qui les ont précédés et que nous ne voyons pas, leur étaient semblables ; que les martyrs eux-mêmes, qui couraient à la mort avec tant de fermeté, et qui rendaient à la vérité le témoignage le plus éclatant et le moins suspect que l'homme puisse lui rendre, n'étaient que des furieux qui cherchaient une gloire humaine par une vaine ostentation de courage et d'héroïsme, et qu'enfin la tradition vénérable de tant de saints, qui de siècle en siècle ont honoré et édifié l'Église, n'est qu'une tradition de fourberie et d'artifice. Et plût à Dieu que ce ne fût ici qu'un emportement de zèle et d'exagération ! Ces blasphèmes, qui font horreur, et qui auraient dû être ensevelis avec le paganisme, nous avons encore la douleur de les entendre parmi nous. Et vous-mêmes, qui en frémissiez, vous les mettez pourtant, sans le vouloir, dans la bouche de l'impie ; ce sont vos censures éternelles de la piété, qui ont rendu en nos jours l'impiété si commune et si impunie³³.

³² Bourdaloue, sermon *Sur l'Hypocrisie* (prêché entre 1664 et 1669), in *op. cit.*, t. II, p. 236.

³³ Massillon, sermon pour le quatrième mercredi de carême, *Sur l'Injustice du monde envers les gens de bien* (9 mars 1701, carême du Louvre, en présence du roi), in *op. cit.*, t. II, p. 168-169.

Massillon parle en présence du roi, il doit donc contenir son indignation. Louis XIV a soutenu Molière contre les dévots et la pièce est jouée librement depuis 1669. Massillon admet donc le bien-fondé des « dérisions » et des « satires » qu'il juge même trop douces ; il va jusqu'à dire que le « théâtre profane » aurait dû accabler l'hypocrite d'un châtement social plus sévère que le seul ridicule. Il appelle ainsi sur l'hypocrite une réaction bien plus chrétienne, « les larmes et l'indignation ». Une fois ces concessions accordées au camp des défenseurs de Molière, Massillon reprend un discours plus attendu de la part d'un prédicateur classique. Il fustige, comme Bourdaloue avant lui, la confusion que la mise en scène de l'hypocrisie religieuse provoque. On ne sait plus, depuis *Tartuffe*, distinguer la vertu d'avec le vice, la piété d'avec l'impiété. La condamnation finit par tomber, implacable : rire devant *Tartuffe* est un blasphème contre la religion. Le théâtre reste toujours une école de libertinage.

CHAPITRE II

LES LIMITES DU SERMON

Les prédicateurs accumulent les arguments contre les scandales, ils convoquent les autorités les plus incontestables de la tradition chrétienne, ils maîtrisent parfaitement l'art d'allumer et d'éteindre les passions dans le cœur de leurs auditeurs, ils mettent enfin tout leur talent pour persuader et convaincre les Grands et les mondains de cesser leur vie scandaleuse et de rentrer dans le giron de l'Église. Mais, leurs nombreux sermons ne parviennent pas à susciter dans le cœur de ces chrétiens tièdes le sursaut salutaire qui consacrerait la victoire de l'Évangile sur le monde.

Certes, la prédication chrétienne remporte plusieurs victoires sur le libertinage en provoquant la conversion de quelques Grands scandaleux, mais au vu du nombre impressionnant de sermons prêchés chaque année à la cour, le résultat reste mince. De même, l'indignation, cette passion agissante qui doit combattre les scandales dans le monde, semble la plupart du temps inopérante. L'indignation des gens de bien s'élève sans doute au récit des scandales monstrueux qui corrompent le monde, à la vue des portraits de Grands scandaleux et de libertins insolents, mais elle demeure sans réel effet. Dès la sortie du sermon, la vie mondaine reprend ses droits et les Grands oublient les instructions salutaires des ministres de la chaire. L'indignation chrétienne que les prédicateurs cherchent à éveiller dans le cœur de leurs illustres auditeurs se heurte en effet à une contradiction récurrente qui mine la plupart des sermons de morale. Les Grands sont sommés de s'indigner des scandales et des injustices du monde alors même qu'ils en sont les principaux responsables.

Or, bien qu'ils condamnent la vie selon le monde, les prédicateurs ne peuvent émettre la moindre critique d'ordre politique. Au contraire, Bossuet, Bourdaloue et Massillon réaffirment sans cesse dans leurs sermons l'alliance du trône et de la chaire, quand bien même cette union sacrée s'opposerait à la lutte contre les scandales. Refusant résolument de s'aventurer sur terrain politique, les prédicateurs ne sortent pas du cadre restreint de la morale et défendent obstinément l'idée que l'origine des scandales du monde ne peut être attribuée qu'aux vices humains.

1. LE SERMON : UN DISCOURS EFFICACE ?

Sous le règne de Louis XIV, mis à part quelques esprits forts et quelques libertins, la grande majorité des Grands et des mondains assistent aux temps forts du calendrier liturgique et entendent ainsi de nombreux sermons tout au long de l'année. En effet, certaines périodes religieuses, telles que l'avent ou le carême, sont des rendez-vous importants que les Grands ne peuvent manquer sans enfreindre l'étiquette de la cour et heurter les bienséances du monde. Toute la cour, ou presque, écoute donc, à un moment ou à un autre, les exhortations morales des innombrables prédicateurs parisiens. Or, à entendre les prédicateurs qui s'indignent continuellement contre les mêmes scandales et les mêmes désordres, la question de l'efficacité du sermon en tant qu'instruction morale susceptible de réformer les mœurs des chrétiens classiques se pose¹.

Les mémoires, les historiettes, et autres témoignages de toute sorte ont soigneusement conservé les récits de conversions retentissantes de certains hauts personnages du royaume. Ces conversions, dont Bossuet, Bourdaloue et Massillon peuvent d'ailleurs s'enorgueillir, restent toutefois des victoires extraordinaires de la religion chrétienne sur le monde. En effet, les reproches, les critiques virulentes, les condamnations véhémentes de l'indifférence des chrétiens et de l'absence de pénitence sincère, ainsi que des nombreuses rechutes tendent à faire oublier les rares succès des ministres de la chaire. La répétition inlassable du même discours religieux, porté par des thématiques identiques, semble provoquer un effet d'usure chez des auditeurs, habitués à entendre les mêmes remontrances et à n'y prêter que peu d'attention.

1.1. Un discours omniprésent

Les sermons sont omniprésents dans la vie des chrétiens du XVII^e siècle. Avec le calendrier liturgique tridentin², les chrétiens classiques les plus assidus à l'église peuvent entendre presque une centaine de sermons chaque année. L'historienne Isabelle Brian, dans son ouvrage *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime*, estime que les prédicateurs étaient « en

¹ Dans ce sens, Gilles Declercq compare les sermons français et anglais et conclut : « La France est davantage le lieu d'un doute porté sur l'efficacité de la parole sermonnaire – la place d'une rhétorique sacrée devenant problématique dans une société civile marquée par une mondanité éminemment profane. », in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, op. cit.*, p. 702.

² L'appellation « calendrier liturgique tridentin » fait référence à la liturgie établie par le Concile de Trente, avant les réformes introduites par le Concile Vatican II.

moyenne 130 à 140 lors des avents, 150 à 160 lors des carêmes, à prêcher dans la capitale ». D'après ses calculs, « on peut considérer qu'ils sont en permanence, entre 200 et 300 ecclésiastiques et religieux à prendre la parole chaque année à Paris³ », c'est dire les nombreuses occasions qui s'offrent aux chrétiens parisiens d'assister à une prédication. D'autant plus que lors des stations il est possible d'entendre plus d'un sermon par jour, si l'on en croit Madame de Sévigné qui raconte : « J'ai été cette nuit aux Minimes ; et je m'en vais en Bourdaloue⁴ ». Les prédicateurs aussi demandés que Bourdaloue peuvent ainsi prêcher plus d'une centaine de sermons par an, ce qui explique aisément certaines redites. Car, la matière morale est certes un fonds inépuisable⁵, comme l'affirme Bourdaloue, néanmoins, certains événements liturgiques imposent logiquement des thèmes aux prédicateurs.

C'est le cas des sermons de l'avent, la première station qui marque le commencement de l'année liturgique. L'avent correspond aux quatre semaines précédant Noël, les prédicateurs prêchent les quatre dimanches ainsi que le jour de Noël. Bossuet, Bourdaloue et Massillon ont tous trois prêché une ou plusieurs stations de l'avent à la cour. En plus du sermon pour le jour de Noël, traditionnellement consacré à la Nativité de Jésus Christ, certains thèmes semblent plus spécifiquement appropriés à cette station. Ainsi, Bossuet, Bourdaloue et Massillon prêchent chacun un sermon *Sur le Jugement dernier* ou *Sur le Jugement universel* ; Bossuet et Massillon prêchent tous deux *Sur la Vérité* ou *Sur la Vérité de la religion*, ainsi que *Sur la Nécessité de travailler sans délai à sa conversion* pour le premier et *Sur le Délai de conversion* pour le second ; Bourdaloue prêche *Sur la Récompense des saints*, Massillon *Sur le Bonheur des justes*. La prédication de l'avent qui se clôt par le rappel du miracle de la naissance de Jésus Christ fait la part belle au salut. Cette période liturgique célèbre la première venue du Christ – sa naissance – et incite les chrétiens à se préparer à son retour, signe de la fin des Temps et de l'imminence du Jour du Jugement. Pendant l'avent, on compte peu de sermons consacrés exclusivement à des points de morale, contrairement à la station du carême.

La station du carême est la plus longue et la plus conséquente du calendrier liturgique. Temps fort de l'année chrétienne, le carême célèbre les quarante jours de jeûne de Jésus dans le désert et prépare la fête de Pâques qui loue la résurrection du Christ. Cette période de jeûne

³ Isabelle Brian, *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 12.

⁴ Madame de Sévigné, *op. cit.*, t. I, p. 402 (229. Lettre du 25 décembre 1671 à Mme de Grignan).

⁵ Dans son sermon *Sur le Zèle pour l'honneur de la religion*, Bourdaloue déclare au sujet des scandales : « J'entre dans un fonds de morale que je n'entreprends pas d'épuiser, puisqu'il est presque inépuisable », in *op. cit.*, t. II, p. 390.

et d'abstinence s'étend du mercredi des Cendres (le lendemain du Mardi Gras qui clôt la semaine des sept jours gras ou carnaval) au Samedi Saint (le lendemain du Vendredi Saint qui commémore la Passion du Christ). Au XVII^e siècle, on distingue le petit carême qui désigne les six sermons des dimanches de Carême dont le dimanche des Rameaux, et le grand carême qui regroupe également les sermons extraordinaires des jours de semaine. Un prédicateur désigné pour prêcher un grand carême doit donc préparer une quarantaine de sermons. Bossuet, Bourdaloue et Massillon ont tous trois prêché au moins un grand carême à la cour, parfois relayés par d'autres prédicateurs certains jours de semaine pour alléger leur charge de travail.

Les sermons de carême sont propices aux exhortations morales. C'est essentiellement pendant le carême que les prédicateurs prêchent contre les scandales du monde, avec entre autres des sermons *Sur l'Honneur, Sur l'Ambition, Sur l'Amour des plaisirs* ou *Sur l'Amour des grandeurs humaines, Sur l'Impénitence finale, Sur les Richesses*, ou encore *Sur l'Impureté* chez Bossuet et Bourdaloue ; *Sur les Rechutes, Sur la Médisance, Sur l'Injustice du monde envers les gens de bien, Sur l'Aumône, Sur le Respect humain, Sur le Respect dans les temples* chez Massillon. La pénitence est, après les scandales du monde, le deuxième sujet le plus abordé durant le carême. Le carême est la période du calendrier chrétien spécialement consacrée à la pénitence et au repentir qui doivent conduire le chrétien à se convertir et à redoubler d'efforts dans la voie du salut. Les sermons spécialement consacrés aux circonstances de cette pénitence sont donc légion⁶. Jean Truchet suppose même que « la pénitence fut peut-être le thème majeur de la prédication catholique au XVII^e siècle⁷ ».

Les chrétiens sont tout d'abord exhortés à se soumettre à la parole divine annoncée par les prédicateurs. On trouve, par exemple, des sermons de carême *Sur la Soumission due à la parole de Dieu* ou *Sur la Soumission et le respect de la vérité, Sur la Parole de Dieu, Sur le Culte dû à Dieu* chez Bossuet ; *Sur la Religion chrétienne, Sur la Religion et la probité, Sur la Parole de Dieu, Sur la Douceur et la sagesse de la loi chrétienne, Sur la Parfaite observance de la loi* chez Bourdaloue ; *Sur la Vérité de la religion, Sur la Parole de Dieu, Sur l'Évidence de la loi de Dieu, Sur l'Immutabilité de la loi de Dieu* ou *Sur la Soumission à la volonté de Dieu* chez Massillon. Viennent ensuite les nombreux sermons qui s'attachent aux conditions du sacrement de pénitence, vantant les bienfaits des pénitences sincères d'une part, et

⁶ Jean-Pierre Landry, « Bourdaloue, le Sermon sur la sévérité de la Pénitence », in *Bossuet, op. cit.*, rappelle que le père Le Jeune a prêché quarante sermons sur le sujet de la pénitence, et que pas moins de douze sermons de Bossuet traitant de la pénitence nous sont parvenus, p. 76-77.

⁷ Jean Truchet, *La prédication de Bossuet. Étude des thèmes*, Paris, Cerf, 1960, t. I, p. 326.

annonçant les châtements qui attendent les fausses pénitences d'autre part. On relève entre autres : les sermons *Sur la Pénitence*, *Sur l'Efficacité de la pénitence*, *Sur l'Ardeur de la pénitence*, *Sur l'Intégrité de la pénitence* ou encore *Sur la Nécessité des souffrances* chez Bossuet ; les sermons *Sur le Zèle*, *Sur le Retardement de la pénitence*, *Sur la Purification*, *Sur la Communion* chez Bourdaloue ; les sermons *Sur le Jeûne*, *Sur les Motifs de conversion*, *Sur la Confession* ou encore *Sur les Dispositions nécessaires pour se consacrer à Dieu par une nouvelle vie*, chez Massillon.

Aux sermons de l'avent et de carême s'ajoutent encore les sermons des jours de fête : les fêtes de l'Immaculée Conception, de la Circoncision, de l'Épiphanie, de l'Annonciation, de l'Assomption, la semaine de Pâques, les fêtes de l'Ascension, de la Pentecôte, de la Fête-Dieu ; les panégyriques des saints, ainsi que toutes les prédications dominicales qui abordent souvent des points de morale. Les chrétiens du XVII^e siècle entendent d'un bout à l'autre de l'année, sans relâche, les mêmes rappels de la Loi, les mêmes exhortations morales, les mêmes leçons de catéchisme. Une telle profusion de sermons pose la question de l'impact sur la société civile de l'omniprésence du prêche religieux. En effet, s'il est avéré que les prédications de Bossuet, de Bourdaloue et de Massillon ont obtenu des conversions éclatantes, la répétition perpétuelle du même discours religieux tend également à prouver sa relative inefficacité.

1.2. Des conversions éclatantes

Bossuet, Bourdaloue et Massillon ont chacun remporté quelques victoires contre les scandales en conduisant de hauts personnages du royaume à la conversion et des dames de la cour à rejoindre des couvents. Ces faits d'armes spirituels ont été largement commentés et publiés par les témoins de ces changements de vie éclatants, mais également par les défenseurs de la prédication. L'admiration et l'enthousiasme avec lesquels sont racontées ces conversions suffisent pourtant à en souligner le caractère exceptionnel. En effet, Jacques le Brun rappelle que même si

ces désirs de conversion et de retraite sont alors partagés par beaucoup : peu sont capables de suivre l'exemple d'un Rancé, d'un Le Camus, d'une Anne-Marie de Jésus, d'une duchesse de La Vallière, mais nombreux sont ceux qui essaient, dans la mesure de leurs forces, de rompre avec le monde⁸.

⁸ Jacques le Brun, *Spiritualité de Bossuet prédicateur*, Paris, Klincksieck, 2002, p. 255-256.

Les conversions et les désirs de retraite exprimés par les Grands chrétiens du monde témoignent de l'autorité morale et spirituelle incontestable des prédicateurs et de l'influence qu'ils possédaient sur les plus grands personnages du royaume.

Bossuet compte ainsi parmi ses plus fameux succès la conversion du maréchal de Turenne (1668), celle plus tardive du prince de Condé, quelques années avant sa mort, ou encore la pénitence austère de Louise de La Vallière⁹ (1675) au couvent des Carmélites. Jacques le Brun voit dans la conversion de la duchesse de La Vallière l'exemple le plus illustre des hésitations et des obstacles qu'une rupture définitive avec le monde font naître chez les mondains :

la plus illustre convertie cherche son salut à la Cour, puis en fuyant la Cour ; et en elle une certaine conception du salut et de la vie religieuse trouve sa meilleure expression : les mille liens de la société, les retardements qui viennent de la sensibilité et de l'émotion, cèdent peu à peu devant une volonté qui peine à s'affirmer, mais qui par petits coups rompt ses entraves ; les conversions, rarement spectaculaires, sont une suite de menues victoires et l'histoire ne connaissant souvent que les points de départ et d'arrivée risque d'ignorer ces étapes et ces retours¹⁰.

La conversion au catholicisme de Turenne en 1668 compte parmi les rares conversions spectaculaires du Grand Siècle. Elle est entièrement attribuée à Bossuet qui, par la sagesse de sa doctrine et la douceur de ses instructions, a su ramener cet illustre protestant à l'Église romaine. Le maréchal de Turenne, dont les victoires militaires sont connues de tous, jouit alors d'un prestige considérable à la cour de Louis XIV, mais également en dehors des frontières du royaume de France. La conversion au catholicisme d'un si grand homme est une victoire éclatante pour Bossuet, encore abbé à cette époque. L'abbé Ledieu ne tarit pas d'éloges sur cet épisode prestigieux de la vie de son maître :

Après l'abbé de Dangeau, le vicomte de Turenne fut celui qui donna plus de réputation au talent qu'avait l'abbé Bossuet de convaincre, avec l'aide de Dieu, messieurs de la R. P. R., en leur rendant aimables l'Église romaine, sa doctrine et ses pratiques. Il le connaissait de longue main, il l'avait fréquenté, il l'avait suivi depuis plusieurs années dans ses sermons, se disposant à rentrer dans l'Église. Mais depuis que, conduit par ses instructions particulières, il eut fait cette démarche d'un si grand éclat en France et dans l'Europe, et que, pour s'affermir dans sa conversion, il lui eut encore donné cette marque publique de confiance de lui demander des sermons composés exprès pour lui, le faisant ainsi regarder comme son docteur et son maître, un si beau témoignage emporta l'approbation de tous les esprits.

⁹ Bourdaloue a usé également de toute son influence pour mettre fin à l'adultère public et donc scandaleux du roi avec Louise de La Vallière.

¹⁰ Jacques le Brun, *op. cit.*, p. 256.

En effet, à qui n'était pas connu le caractère du grand Turenne ? l'élévation de son esprit, son étendue, sa force, son courage héroïque ; bien plus, sa droiture, sa sincérité et sa modestie ? Si donc l'abbé Bossuet était lié intimement avec un si grand homme, quel honneur n'en recevait-il pas dans le monde¹¹ ?

Dans un contexte de conflit larvé entre le catholicisme et le protestantisme, l'enjeu de cette conversion n'est pas seulement spirituel, il est politique ; il n'est pas seulement individuel, il prend une dimension presque universelle. C'est exposer aux cours européennes le triomphe du catholicisme sur le protestantisme. C'est encore une gloire pour la chaire française qui réussit de tels miracles et une renommée inouïe pour Bossuet dont la réputation de prédicateur s'étend au delà des frontières du royaume de France. Le cardinal Maury, dans la préface de l'édition de ses sermons, immortalise ce succès en dépeignant le tableau de la consécration de Bossuet : Louis XIV, bras dessus bras dessous avec Turenne, se rendant à la station de l'aveugle prêchée par Bossuet :

Bossuet était déjà nommé à l'évêché de Condom en 1669, lorsqu'il remplit [...] sa dernière station de l'aveugle en présence de Louis XIV, qui prenait sous le bras Turenne converti, en allant à l'église, vers la fin de la même année, pour y entendre Bossuet confirmer ou plutôt célébrer l'abjuration de son illustre néophyte, abjuration qui avait été le résultat de ses écrits et de ses conférences avec ce grand homme¹².

La réputation de Bossuet est encore affermie par l'amitié que lui témoignait le prince de Condé. C'est en effet Bossuet qui a accompagné cette figure du Siècle de Louis XIV dans sa pénitence et sa conversion aux dernières heures de sa vie. Cette conversion, bien que tardive, est encore un coup d'éclat de Bossuet. Le prince de Condé était connu pour sa vie dissolue et scandaleuse et pour son scepticisme religieux. Voltaire ne croit d'ailleurs pas à la sincérité de la conversion tardive de ce libertin convaincu et insiste sur l'état de débilité malade dans laquelle il termina sa vie pour expliquer ce revirement soudain :

Il passa le reste de sa vie tourmenté de la goutte, se consolant de ses douleurs et de sa retraite, dans la conversation des hommes de génie en tout genre dont la France était alors remplie. [...] Il fut admiré encore dans sa retraite, mais enfin ce feu dévorant qui en avait fait dans sa jeunesse un héros impétueux et plein de passions, ayant consumé les forces de son corps né plus agile que robuste, il éprouva la caducité avec le temps, et son esprit s'affaiblissant avec son corps, il ne resta rien du grand Condé les deux dernières années de sa vie : il mourut en 1686¹³.

¹¹ L'abbé Le Dieu, *op. cit.*, p. 106-107.

¹² Jean-Sifrein Maury, *Sermons choisis de Bossuet*, *op. cit.*, p. 5-6.

¹³ Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, éd. R. Pommeau, Bruges, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, p. 737-738.

Si Voltaire insiste sur la déchéance du Grand Condé pendant les deux dernières années de sa vie, c'est que c'est justement durant cette période qu'il se serait tourné vers la religion. La réhabilitation du prince de Condé, entérinée par la célèbre oraison funèbre prêchée par Bossuet, passe évidemment par cette nécessaire conversion finale. Dans *l'Essai sur la vie du Grand Condé*, son descendant s'applique à justifier la conversion tardive de son illustre aïeul :

M. le Prince, parvenu à l'âge de 64 ans, vivait depuis longtemps dans l'oubli de tous les devoirs de la religion ; mais son indévotion n'avait pour base que ses doutes. Ennemi de l'impiété comme de la superstition, il avait marché, toute sa vie, d'un pas égal entre la foi et l'incrédulité ; mais la conversion de la Princesse Palatine, la mort édifiante du Prince de Conti, et surtout celle de la Duchesse de Longueville, firent plus en un moment, que 40 ans d'examen et de recherches¹⁴.

Sans doute pour insister sur les sentiments chrétiens qui demeuraient tapis dans l'âme du prince de Condé, son descendant passe sous silence le rôle de Bossuet dans cette mort chrétienne. Mais, leur grande amitié est avérée et la présence de Bossuet au chevet du prince mourant est attestée. Bossuet fait d'ailleurs un récit touchant de l'agonie du prince dans l'oraison funèbre qu'il lui consacre :

Chrétiens, soyez attentifs, et venez apprendre à mourir ; ou plutôt venez apprendre à n'attendre pas la dernière heure pour commencer à bien vivre. Quoi ! attendre à commencer une vie nouvelle lorsqu'entre les mains de la mort, glacés sous ses froides mains, vous ne saurez si vous êtes avec les morts ou encore avec les vivants ! Ha ! prévenez par la pénitence cette heure de troubles et de ténèbres. Par là, sans être étonné de cette dernière sentence qu'on lui prononça, le prince demeure un moment dans le silence, et tout à coup : « O mon Dieu, dit-il, vous le voulez, votre volonté soit faite : je me jette entre vos bras ; donnez-moi la grâce de bien mourir. Que désirez-vous davantage ? » Dans cette courte prière, vous voyez la soumission aux ordres de Dieu, l'abandon à sa providence, la confiance en sa grâce, et toute la piété. Dès lors aussi, tel qu'on l'avait vu dans tous ses combats, résolu, paisible, occupé sans inquiétude de ce qu'il fallait faire pour les soutenir, tel fut-il à ce dernier choc ; et la mort ne lui parut pas plus affreuse, pâle et languissante, que lorsqu'elle se présente au milieu du feu sous l'éclat de la victoire qu'elle montre seule¹⁵.

Il est assez étonnant de constater que la conversion très tardive du prince de Condé, seulement deux ans avant sa mort, alors qu'il est déjà fort âgé et atteint de maladie, est donnée comme un exemple à suivre, alors même que les prédicateurs fustigent les pécheurs qui retardent sans cesse leur pénitence. Le genre de l'oraison funèbre contraint bien évidemment le prédicateur à accommoder la vérité des faits avec l'éloge officiel dû aux têtes couronnées. C'est ainsi que,

¹⁴ Louis-Joseph de Bourbon, ci-devant prince de Condé, quatrième descendant, *Essai sur la vie du prince de Condé*, Paris, Léopold Collin, 1806, 2nde édition, p. 294.

¹⁵ Bossuet, *Oraison funèbre de Louis de Bourbon, prince de Condé* (2 mars 1687), in *op. cit.* (éd. Lachat), t. XII, p. 633.

gardant le silence sur toute une vie de libertinage, Bossuet transmet à la postérité le récit de la mort édifiante de ce grand repenti :

Je n'ai jamais douté, dit-il, des mystères de la religion, quoi qu'on ait dit. Chrétiens, vous l'en devez croire ; et, dans l'état où il est, il ne doit plus rien au monde que la vérité. Mais, poursuivit-il, j'en doute moins que jamais. Que ces vérités, continuait-il avec une douceur ravissante, se démêlent et s'éclaircissent dans mon esprit ! Oui, dit-il, nous verrons Dieu comme il est, face à face. Il répétait en latin avec un goût merveilleux ces grands mots : Sicuti est, facie ad faciem, et on ne se lassait point de le voir dans ce doux transport. Que se faisait-il dans cette âme ? quelle nouvelle lumière lui apparaissait ? quel soudain rayon perçait la nue, et faisait comme évanouir en ce moment, avec toutes les ignorances des sens, les ténèbres mêmes, si je l'ose dire, et les saintes obscurités de la foi ? Que devinrent alors ces beaux titres dont notre orgueil est flatté ? Dans l'approche d'un si beau jour, et dès la première atteinte d'une si vive lumière, combien promptement disparaissent tous les fantômes du monde ! que l'éclat de la plus belle victoire paraît sombre ! qu'on en méprise la gloire, et qu'on veut de mal à ces faibles yeux qui s'y sont laissés éblouir¹⁶ !

Certes, Bossuet est juge et partie dans cette affaire, il a contribué à cette conversion et en apporte les preuves ; mais comment mettre en doute la parole d'un évêque si respectable quand la version qu'il donne satisfait aussi bien aux bienséances ?

Les biographes de Massillon ne manquent jamais, eux non plus, de raconter les conversions qu'il a guidées. Sainte-Beuve rappelle ainsi :

On a cité des exemples de conversions soudaines opérées par l'éloquence de Massillon. Un homme de la cour allait à l'Opéra, et voyant son carrosse arrêté par la file de ceux qui allaient à l'église où Massillon devait prêcher, il se dit qu'un spectacle en valait bien un autre, et il entra dans l'église : il n'en sortit que touché au cœur¹⁷.

Le père Bougerel, auteur d'une *Vie de Massillon*, relate plus en détail deux exemples édifiants de conversions. Le premier concerne le Comte de Rosemberg qui, après s'être placé sous la direction de Massillon, décide de quitter sa brillante vie mondaine pour se faire moine à l'abbaye de la Trappe :

Cet homme, devenu célèbre par ses malheurs, blessé très dangereusement à la bataille de Marsailles, avait promis à Dieu de se faire religieux de la Trappe, s'il échappait ; il avait même réitéré sa promesse et Dieu l'avait exaucé, mais il oublia bientôt son vœu, s'arrêta longtemps à Lyon et revint à Paris, ne pensant plus qu'à jouir des aises de la vie. Mais le moment fixé par la Providence arriva ; Dieu se servit d'une douleur d'entrailles fort vive et fort aiguë, pour le faire rentrer dans lui-même. Il fit aussitôt appeler le père Massillon, se confessa à lui, lui découvrit la promesse qu'il avait faite.

¹⁶ *Ibid.*, t. XII, p. 637-638.

¹⁷ Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 16.

Le père Massillon lui dit que c'était un vrai engagement contracté avec Dieu ; mais pour ne pas l'effaroucher, il exigea qu'il allât seulement à Trappe implorer les lumières nécessaires pour connaître la volonté de Dieu. Le comte fut alarmé ; le père Massillon le raffermir par des discours pleins de charité, et lui donna des règles pour sa conduite, remettant à examiner dans la suite sa promesse. Il lui mit en main les œuvres de M. l'abbé de la Trappe ; mais Dieu vint tellement à son secours que l'idée de la Trappe ne l'inquiéta plus, au contraire, il résolut de quitter le monde afin de marcher avec assurance dans les voies du salut, et se disposa à aller consommer son sacrifice. Il mena un jour le marquis de Janson, son frère, chez le père Massillon : ce père lui communiqua la dernière résolution du comte de Rosemberg. Il partit pour la Trappe, où il fut, sous le nom de frère Arsène, le modèle de toutes les vertus, et finit sa vie à Buonsolazzo en Toscane, en odeur de sainteté, le 21 juin 1710¹⁸.

C'est à Massillon que revient le mérite d'avoir conduit cette âme à la pénitence la plus austère. Mais, comme Bossuet, Massillon compte également parmi ses succès la conversion d'un protestant.

François-Arnaud de Courville, alors colonel réformé ; il joignait à la physionomie la plus gracieuse tout ce qui peut faire aimer et estimer une personne. Touché des grandes vérités que le P. Massillon prêchait, il vint se jeter à ses pieds, et y faire un aveu sincère de ses fautes. Le P. Massillon le trouvant bien disposé n'eut pas de peine à le soumettre au joug du Seigneur ; de sorte qu'il a vécu jusqu'au dernier moment de sa vie dans la pratique la plus exacte et la plus édifiante de toutes les vertus. Il continua le service, mais en héros chrétien, aimé, estimé, et respecté dans le monde. Il fut blessé la veille de la bataille d'Almanza, et mourut de sa blessure peu de jours après ; il était colonel du régiment du Maine et brigadier, et allait être fait maréchal du camp. Sa mort arriva dans sa quarante-sixième année, l'an 1707, en grande odeur de piété¹⁹.

Cette seconde conversion est une reconnaissance de l'« efficace » de la prédication de Massillon, puisque le colonel de Courville n'a pas bénéficié de ses instructions particulières, mais a été touché uniquement par la sagesse et la force de ses sermons.

Les récits de conversions de protestants ou de libertins repentis sont autant de preuves de la très grande influence que les prédicateurs pouvaient avoir sur les esprits et sur les cœurs des hommes au XVII^e siècle. Une anecdote rapportée par les biographes de Bourdaloue rend compte de l'ascendant moral qu'un homme d'Église pouvait prendre sur le roi lui-même. On raconte ainsi qu'un jour, au sortir du sermon, Louis XIV dit à Bourdaloue :

¹⁸ *Vie de Massillon, in Œuvres complètes de Massillon, op. cit.*, t. I, p. XVI-XVII.

¹⁹ *Ibid.*, t. I, p. XVII.

Mon père, vous devez être content de moi, Madame de Montespan est à Clagny. Oui, sire, répondit Bourdaloue, mais Dieu serait plus satisfait si Clagny était à soixante-douze lieues de Versailles²⁰.

Alors que Louis XIV multiplie les maîtresses au vu et au su de toute la cour, les dévots et les prédicateurs, parmi lesquels Bossuet, mais aussi Bourdaloue, blâment ces adultères scandaleux. Le roi ne cesse pas ses liaisons, mais ne demeure pas pour autant sourd à ces récriminations. De son côté, Bourdaloue répond au roi en sa qualité d'homme de Dieu, ce qui lui permet une certaine liberté dans le propos et l'autorise à critiquer, d'un point de vue religieux, les décisions royales. La conversion de Louis XIV à la fin de sa vie consacre le pouvoir spirituel exercé par les représentants de l'Église sur les plus hautes instances de l'État.

1.3. Un public peu attentif

Mais, si les prédicateurs et les moralistes se plaisent à raconter les conversions réussies de quelques Grands du royaume, ils reconnaissent toutefois avec regret et amertume que leurs nombreuses prédications n'ont généralement que peu d'impact sur les fidèles. « On n'écoute plus sérieusement la parole sainte²¹ », s'indigne La Bruyère, et c'est d'ailleurs encore un des signes de la crise profonde qui, selon Gilles Declercq, touche l'éloquence religieuse dans la seconde moitié du XVII^e siècle :

D'un côté, un auditoire en quête de divertissement ; de l'autre, un prédicateur à la parole rude et violente, provocante par sa simplicité même, qui propose de méditer sur le néant en contemplant le tombeau. La crise est profonde, et le rigorisme qui s'imposera ultérieurement à la Cour ne fera que la masquer²².

Les prédicateurs ne le formulent pas aussi clairement, mais semblent pressentir le péril que court l'autorité de la parole religieuse dans la société classique. Bourdaloue relève ainsi amèrement le paradoxe dans lequel s'empêtre la prédication : malgré la fréquence des prêches, des sermons, des exhortations salutaires, les conversions restent rares et ne freinent aucunement la progression des scandales et du libertinage :

Il est constant, Chrétiens, que jamais la parole de Dieu n'a été plus souvent annoncée dans le christianisme qu'elle l'est de nos jours ; mais il est

²⁰ *Notice sur Bourdaloue*, in *op. cit.*, t. I, p. III.

²¹ Jean de La Bruyère, *op. cit.*, p. 415.

²² Gilles Declercq, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, *op. cit.*, p. 700.

également vrai que ce bon grain semé dans le champ de l'Église n'y fut jamais plus stérile, et que jamais les chrétiens n'en ont tiré moins de fruits²³.

Quelques années avant Bourdaloue, Bossuet formule déjà le même regret. La prédication manque trop souvent son but :

Il n'y eut jamais de plainte plus juste que celle que fait aujourd'hui le Sauveur des âmes, et que l'Église met dans la bouche de tous les prédicateurs de l'Évangile. On prêche la vérité, et personne ne la veut entendre ; on montre aux peuples la voie du salut, et on méprise de la suivre ; on élève la voix dans les chaires tout un carême pour crier hautement contre les vices, et on ne voit point de pénitence²⁴.

Bourdaloue prend à témoin ses auditeurs de la « décadence » du « ministère évangélique » et les presse de questions oratoires, qui soulignent bien les limites de la prédication :

Depuis tant d'années, mes chers auditeurs, que dans cette chaire on vous parle au nom du Seigneur, quels miracles sa parole n'aurait-elle pas opérés pour l'édification de vos âmes, si elle n'eût trouvé de semblables dispositions ? Mais de quoi nous ne pouvons assez gémir, c'est de la triste décadence où est tombé le ministère évangélique, et où il tombe encore tous les jours. Car, quoiqu'il y ait plus de prédicateurs que jamais pour l'exercer, quels succès voyons-nous de leurs prédications ! Quels abus ont-ils corrigés ? Quels scandales ont-ils retranchés ? Quelles victoires vous ont-ils fait remporter sur l'enfer, sur le monde, sur vous-mêmes, et à quel degré de perfection vous ont-ils élevés²⁵ ?

Confronté à ce constat accablant, Bourdaloue fait mine d'en chercher les causes. Il en propose trois : l'inefficacité de la parole de Dieu, l'incompétence des prédicateurs et la mauvaise disposition des auditeurs. La réponse est évidente, la première hypothèse est irrecevable, et quoiqu'il reconnaisse que certains prédicateurs manquent de talent, c'est l'insensibilité et la mauvaise disposition des auditeurs qui sont évidemment en cause.

Pour Bossuet, l'aveuglement de l'esprit paralyse les mouvements du cœur. L'orgueil empêche les hommes d'accepter qu'un autre leur apporte la lumière qu'ils ne voient pas seuls :

Quand je considère les raisons pour lesquelles les discours sacrés, qui sont pleins d'avis si pressants, sont néanmoins si peu efficaces, voici celle qui me semble la plus apparente. C'est que les hommes du monde présument trop de leur sens pour croire que l'on puisse leur persuader ce qu'ils ne veulent pas faire d'eux-mêmes ; et d'ailleurs, n'étant pas touchés par la vérité qui luit clairement dans leur conscience, ils ne croient pas pouvoir être émus des

²³ Bourdaloue, sermon pour le dimanche de la cinquième semaine de carême, *Sur la Parole de Dieu* (en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 480.

²⁴ Bossuet, sermon pour le dimanche de la Passion, *Sur les Vaines excuses des pécheurs* (14 mars 1660, carême des Minimes), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. III, p. 309.

²⁵ Bourdaloue, sermon pour le dimanche de la sexagésime, *Sur la Parole de Dieu*, in *op. cit.*, t. II, p. 90-91.

paroles qu'elle inspire aux autres : si bien qu'ils écoutent la prédication, ou comme un entretien indifférent, par coutume et par compagnie ; ou tout au plus, si le hasard veut qu'ils rencontrent à leur goût, comme un entretien agréable, qui ne fait que chatouiller les oreilles par la douceur d'un plaisir qui passe²⁶.

Pourtant, lorsque le prédicateur parvient à parler au cœur de ses auditeurs et à leur faire sentir la parole de vérité, la prédication devient une communion spirituelle dont Bossuet propose un tableau émouvant :

Vous m'écoutez, ou plutôt vous écoutez Dieu qui vous parle par ma bouche. Car je ne puis parler qu'aux oreilles ; et c'est dans le cœur que vous êtes attentifs, où ma parole n'est pas capable de pénétrer. Je ne sais si cette parole a eu la grâce de réveiller au-dedans de vous cette attention secrète à la vérité qui vous parle au cœur. Je l'espère, je le conjecture. J'ai vu, ce me semble, vos yeux et vos regards attentifs ; je vous ai vus arrêtés et suspendus, avides de la vérité et de la parole de vie. Vous a-t-elle délecté ? vous a-t-elle fait oublier pour un temps les embarras des affaires, les soins pressés de votre maison, la recherche trop ardente des vains divertissements ? Il me le semble, mes frères, vous étiez doucement occupés de la suavité de la parole. Qu'avez-vous vu ? qu'avez-vous goûté ? quel plaisir secret a touché vos cœurs ? Ce n'est point le son de ma voix qui a été capable de vous délecter. Faible instrument de l'esprit de Dieu ; discours fade et insipide, éloquence sans force et sans agrément : c'est ce qu'on peut par soi-même. Ce qui vous a nourri, ce qui vous a plu, ce qui vous a délecté, c'est la vue de la vérité²⁷ ?

Pour souligner l'efficace de la Parole divine, Bossuet décrit la « communion dans le sublime²⁸ » qui naît de la mission apostolique. La « communion par la parole comme l'Eucharistie est la communion par le mystère du corps, l'éloquence est donc surnaturelle », aux yeux de Bossuet, explique Emmanuel Bury. La peinture que Bossuet fait de ses auditeurs, suspendus à ses lèvres, se nourrissant de la Vérité, ressentant soudain l'évidence de la Parole comme une illumination, montre suffisamment que l'éloquence « participe de la grâce²⁹ ». Mais, cet état de grâce reste rare dans les prédications, et la plupart du temps si l'on en croit les prédicateurs, les chrétiens ne viennent pas les écouter pour vivre de tels moments d'union spirituelle.

Dans son sermon *Sur la Parole de Dieu*, Bourdaloue s'élève avec véhémence contre ces chrétiens tièdes qui, cédant à des raisons profanes, voire parfois criminelles, viennent à l'église, assistent aux prédications religieuses et retournent dans le monde sans en avoir

²⁶ Bossuet, sermon *Sur la Prédication évangélique* (26 février 1662, avant du Louvre), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 86.

²⁷ Bossuet, sermon pour le jour de la Toussaint (1^{er} novembre 1668, avant de Saint-Thomas du Louvre), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. V, p. 333.

²⁸ Anne Régent-Susini, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, *op. cit.*, p. 543.

²⁹ Emmanuel Bury, *Dire l'évidence*, *op. cit.*, p. 83.

recueilli un quelconque bénéfice. Il en résulte des désordres sans nombre au sein même des églises :

on nous écoute, il est vrai ; on assiste à nos prédications, et sur cela, mes frères, je vous rends aisément toute la justice qui vous est due. Mais du reste, on vient nous entendre, comment ? pouvons-nous l'ignorer, et pouvons-nous voir sans une amère douleur de pareilles profanations dans la maison de Dieu et en la présence de Jésus-Christ ? On vient, dis-je, nous entendre, mais par coutume et par une espèce de passe-temps, mais souvent par un esprit de malignité et de censure, mais par une curiosité vaine et toute humaine : ni vue de Dieu, ni préparation de l'âme, ni désir de s'édifier, et de recueillir les fruits de salut qu'une si sainte parole doit produire³⁰.

Bourdaloue concède un unique mérite aux mondains : celui d'assister assidûment aux sermons. Cependant, ils écoutent la parole de Dieu sans componction et sans désir de s'instruire et de se réformer. Le sermon n'est qu'une habitude, un passe-temps, un divertissement parmi d'autres³¹. Dorothea Scholl rappelle une évidence : « toute cérémonie religieuse devient spectacle pour qui n'y adhère pas³² ». La plupart des Grands se rendent, en effet, au sermon pour respecter l'étiquette de la cour, mais aussi pour occuper leur oisiveté. Le sermon est, comme le théâtre, l'opéra, le bal ou la promenade, un lieu de rendez-vous mondain. Lors des sermons devant la cour, le public, composé des Grands du royaume et des mondains les plus en vus, est un spectacle à lui seul qui vaut le déplacement³³. Une lettre de Madame de Sévigné à sa fille, alors à Versailles, rend compte de cette réalité :

Je vous admire dans ce tourbillon ; vous me faites pâmer de rire. Je vous vois avec le morceau au bec, allant au sermon, et puis, toute touchée du sermon, vous passez à la comédie. Cela est excellent, ma belle, mais revenez vous reposer³⁴

Les prédicateurs ne se font d'ailleurs pas d'illusions quant aux motivations de leurs auditeurs mondains, le père Gisbert constate amèrement :

La plupart des auditeurs courent à nous, entraînés par l'attrait du plaisir, plutôt que par l'intérêt de leur propre salut. Ils préfèrent l'agréable à l'utile, et regardent la chaire des mêmes yeux à peu près que le théâtre. Ils veulent

³⁰ Bourdaloue, sermon *Sur la Parole de Dieu*, in *op. cit.*, t. II, p. 97.

³¹ La Bruyère écrit : « c'est une sorte d'amusement entre mille autres, c'est un jeu, où il y a de l'émulation et des parieurs », in *op. cit.*, p. 415.

³² Dorothea Scholl, « Religion et spectacle », in *L'âge de la représentation : L'art du spectacle au XVII^e siècle, Actes du IX^e colloque du Centre International de Rencontres sur le XVII^e siècle, Kiel, 16-18 mars 2006*, éd. R. Zaiser, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2007, p. 309.

³³ Jean-Augustin Hurel rappelle le brillant de ce public : « cet auditoire se composait de ce que la ville et la cour avaient de plus marquant. Tout le dessus de la société française, qui était la première du monde, affluait à cette cour et dans cette chapelle ; et celle-ci, les jours de prédication, semblait être devenue le rendez-vous des personnages les plus augustes ou les plus illustres. », in *op. cit.*, t. I, p. LXXII.

³⁴ Madame de Sévigné, *op. cit.*, t. III, p. 190 (909. Lettre du 11 avril 1685 à Mme de Grignan).

que les prédicateurs flattent leurs oreilles, réjouissent leur imagination, charment leur esprit, plaisent à leurs yeux, et ils ne veulent guère autre chose³⁵.

Le public se déplace pour voir et écouter le prédicateur et se montre peu attentif et recueilli à la cérémonie liturgique dont il participe³⁶. Cette dissociation du sermon et du rite liturgique, en l'occurrence la messe, témoigne des dispositions du public : seul compte le divertissement. Il se montre ainsi souvent tapageur et occasionne de tels désordres que de hauts responsables de l'Église s'en plaignent³⁷. Ainsi, une lettre adressée à Bourdaloue pendant le carême de 1679, témoigne du « scandale » qui se fait dans les églises avant ses prédications :

Voicy encore, mon R^d Père, un autre sentiment plus commun à tous ceux qui vous écoutent et regardant bien plus la gloire de Dieu et la conversion des auditeurs et le salut du prochain : c'est que l'on croit qu'il est impossible que vos prédications, quoiqu'admirables, puissent obtenir les bénédictions de Dieu, étant précédées par un scandale aussi horrible que ce qui se fait dans les églises où vous prêchez, par le bruit et les insolences des laquais pendant le saint sacrifice de la messe, par la hardiesse qu'on se donne de monter jusque sur les autels et de fouler aux pieds comme si c'estoient des amphithéâtres préparés pour un spectacle, et par la licence que la plupart des gens qui viennent vous entendre se donnent pendant le mesme sacrifice de causer et de s'entretenir de leurs affaires, des nouvelles des jeux, des querelles des comédies, où ils se préparent d'aller à l'issue de vostre sermon, avec si peu de retenue que l'on entend leurs laquais à la porte, qui sont d'étranges dispositions pour profiter de la parole de Dieu, sans parler d'autres étranges profanations que je sais qui s'y commettent et que l'apôtre défend mesme de nommer³⁸.

Bourdaloue n'ignore pas ces débordements et les dénonce avec véhémence dans plusieurs sermons. Les temps forts du calendrier liturgique – le carême, l'avent – empêchent les Grands de vaquer à leurs occupations habituelles. Ils se rendent à l'église moins par piété religieuse que pour se distraire et occuper leurs longues heures d'oisiveté. Bourdaloue dévoile leurs faux-semblants :

À ces fêtes solennelles que nous célébrons, et à ces jours que l'Église a spécialement consacrés au culte de Dieu, ils veulent bien s'interdire tout soin et toute affaire profane. Mais du reste que feront-ils alors, et que pourront-ils substituer à ces occupations qu'ils sont obligés et en effet résolus d'interrompre ? De quoi rempliront-ils ce temps qu'ils refusent aux fonctions d'une charge, à la conduite d'un négoce, aux travaux ordinaires et aux

³⁵ Blaise Gisbert, *op. cit.*, p. 262-263.

³⁶ Les études réunies par Nicole Bériou et Franco Morenzoni, dans l'ouvrage *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, *op. cit.*, montrent au contraire que, dès les Pères de l'Église, la prédication et la liturgie sont intimement liées au sein d'une même cérémonie sacrée. La prédication a peu de sens si elle coupée du rite liturgique qu'elle nourrit et dont elle révèle le sens caché.

³⁷ Raoul Allier, *La Cabale des dévots*, Genève, Slatkine Reprints, 2011 [1902] détaille l'entreprise de moralisation menée par les dévots dans les églises en direction des femmes notamment, p. 128-130.

³⁸ Extrait d'une lettre citée par Eugène Griselle, in *op. cit.*, t. I, p. 468.

usages de la vie ? De le perdre au jeu, et de ne l'employer qu'en de vaines conversations et en des divertissements mondains, c'est ce que plusieurs se reprocheraient devant Dieu, et ce que leur conscience aurait peine à soutenir. Que leur faut-il donc, et à quoi ont-ils recours ? à nos cérémonies religieuses, à nos pieuses assemblées, et en particulier à nos prédications. Les heures s'y écoulent, et cela leur suffit³⁹.

Les mondains viendraient donc uniquement passer le temps au sermon, y sommeiller pendant quelques heures avant de reprendre le cours de leur vie. Bourdaloue reprend à son compte un des clichés les plus tenaces qui colle au sermon depuis le Moyen Âge : le public vient y dormir⁴⁰.

Pourtant, l'indifférence des mondains n'est pas le désordre le plus grave que Bourdaloue dénonce. Quoique cette négligence du salut soit en elle-même scandaleuse, il est certains comportements qui relèvent de la pure malignité. Le sermon donne lieu à une des activités favorites des mondains, la critique :

Mais le désordre va encore plus loin ; et si les uns sont coupables parce qu'ils viennent entendre indifféremment la parole de Dieu et sans nulle intention directe et expresse, les autres le sont encore plus parce qu'ils la viennent entendre malignement, et pour en faire le sujet de leur censure. Car, combien y a-t-il de ces auditeurs qui, par une vaine présomption, s'érigeant en juges de l'éloquence chrétienne, ne se rendent attentifs à tout ce que nous leur disons, que pour critiquer la manière dont nous le concevons, dont nous l'arrangeons, dont nous le proposons, dont nous l'exprimons, dont nous le débitons ? Et de là, comment sortent-ils des prédications où ils ont assisté, et comment en parlent-ils ? comme des philosophes et des païens. S'ils ont des éloges à donner au prédicateur évangélique, c'est sur la sublimité de ses pensées, c'est sur la nouveauté de ses tours, c'est sur la politesse et la fleur de son langage, c'est sur la grâce ou le feu de son action. Mais parce qu'on est toujours beaucoup plus enclin à reprendre et qu'on n'approuve qu'avec peine, c'est sur tous ces points et sur bien d'autres de même nature qu'on ne pardonne rien, et qu'on porte les jugements les plus sévères⁴¹.

On retrouve ce reproche dans la bouche de Bossuet et Massillon⁴². Les mondains, amateurs de belles-lettres et d'éloquence, habitués aux tirades et aux beaux discours, ne satisfont souvent qu'un intérêt littéraire lorsqu'ils écoutent un prédicateur. Peu concernés par le fond du propos, ils s'attachent uniquement à la forme qu'ils jugent à l'aune de critères esthétiques profanes. Seul importe l'art de l'éloquence, le caractère sacré du prêche ne retient pas leur attention. Madame de Sévigné reconnaît d'ailleurs se livrer à cette activité de juge littéraire :

³⁹ Bourdaloue, sermon *Sur la Parole de Dieu*, in *op. cit.*, t. II, p. 98.

⁴⁰ Nous renvoyons à l'introduction d'Anne Régent-Susini, in *L'Éloquence de la chaire*, *op. cit.*, p. 9-10.

⁴¹ Bourdaloue, sermon *Sur la Parole de Dieu*, in *op. cit.*, t. II, p. 96.

⁴² On le trouve également chez La Bruyère : « celui qui écoute s'établit juge de celui qui prêche pour condamner ou pour applaudir », in *op. cit.*, p. 415.

Nous sommes occupés présentement à juger des beaux sermons. Le P. Bourdaloue tonne à Saint-Jacques de la Boucherie. Il fallait qu'il prêchât dans un lieu plus accessible ; la presse et les carrosses y font telle confusion que le commerce de tout ce quartier-là est interrompu⁴³.

Il y a en effet fort à parier que l'incroyable audience dont bénéficient Bossuet, Bourdaloue et Massillon trouve son origine dans leur réputation d'excellents orateurs. Bourdaloue formule explicitement ce revers de la célébrité dont il jouit :

Qu'un ministre de l'Évangile ait quelque avantage qui le distingue et qui lui ait acquis un certain nom, on le veut connaître par soi-même ; et, peu en peine d'en profiter, on veut en pouvoir parler⁴⁴.

On vient écouter les hommes, on ne vient pas entendre la parole de Dieu. Bossuet se plaint de cette corruption qui touche l'éloquence sacrée :

Nous nous plaignons donc, Chrétiens, et nous nous en plaignons à Dieu et aux hommes, nous nous en plaignons à nous-mêmes, que vous faites peu d'état de notre travail. Ce que je veux dire, Messieurs, ce n'est pas que vous preniez mal nos pensées, que vous censuriez nos actions et nos discours ; tout cela est trop peu de choses pour nous émouvoir. Quoi ! cette période n'a pas ses mesures, ce raisonnement n'est pas dans son jour, cette comparaison n'est pas bien tournée ! c'est ainsi qu'on parle de nous ; nous ne sommes pas exempts des mots à la mode. Dites, dites ce qu'il vous plaira. Nous abandonnons de bon cœur à votre censure ces ornements étrangers, que nous sommes contraints quelquefois de rechercher pour l'amour de vous, puisque telle est votre délicatesse, que vous ne pouvez goûter Jésus-Christ tout seul dans la simplicité de son Évangile ; tranchez, décidez, censurez, exercez là-dessus votre bel esprit, nous ne nous plaignons pas. En quoi donc nous plaignons-nous justement que vous méprisez notre travail ? En ce que vous nous écoutez, et que vous ne nous croyez pas ; en ce qu'on ne vit jamais un si grand concours, et si peu de componction ; en ce que nous recevons assez de compliments, et que nous ne voyons point de pénitence⁴⁵.

Dans sa grande mansuétude, Bossuet accepte de subir les jugements et la censure des mondains sur la qualité de son travail, mais il regrette que les mondains s'en tiennent à ce seul plaisir intellectuel.

Une fois n'est pas coutume, l'impitoyable Massillon fait le choix de la pédagogie, plutôt que celui de l'invective pour tenter de corriger cette frivole pratique mondaine. Il propose aux chrétiens l'exemple édifiant de saint Augustin, qui, « encore pécheur », assistait aux prêches de saint Ambroise dans les mêmes dispositions profanes que les mondains, avant d'être touché par la grâce et de se convertir. Les auditeurs classiques comparés à saint Augustin sont incités à suivre son cheminement spirituel :

⁴³ Madame de Sévigné, *op. cit.*, t. II, p. 644 (667. Lettre du 27 février 1679 à Bussy-Rabutin).

⁴⁴ Bourdaloue, sermon *Sur la Parole de Dieu*, in *op. cit.*, t. II, p. 96.

⁴⁵ Bossuet, sermon *Sur les Vaines excuses des pécheurs*, in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. III, p. 330-331.

Vous ne distinguez pas assez la sainte gravité de notre ministère, de cet art vain et frivole, qui ne se propose que l'arrangement du discours et la gloire de l'éloquence ; vous n'assistez à nos discours que comme autrefois Augustin, encore pécheur, assistait à ceux d'Ambroise. Ce n'était pas, dit cet illustre pénitent, pour y apprendre de la bouche de l'homme de Dieu, les secrets de la vie éternelle, que je cherchais depuis si longtemps, ni pour y trouver des remèdes aux plaies honteuses et invétérées de mon âme, que vous seul connaissiez, ô mon Dieu ! C'était pour examiner si son éloquence répondait à sa grande réputation, et si ses discours soutenaient les applaudissements que lui donnait tout son peuple. Les vérités qu'il annonçait ne m'intéressaient point ; je n'étais touché que de la beauté et de la douceur du discours [...]. Et telle est encore aujourd'hui la situation déplorable d'une infinité de fidèles qui nous écoutent, lesquels, chargés de crimes comme Augustin, liés comme lui des passions les plus honteuses, loin de venir chercher ici des remèdes à leurs maux, viennent y chercher de vains ornements qui amusent les malades sans les guérir, qui font que nous plaisons au pécheur, mais qui ne font pas que le pécheur se déplaie à lui-même⁴⁶.

Bourdaloue se montre, quant à lui, plus sévère en évoquant le corollaire inévitable de cet esprit critique, la raillerie :

Combien de ces auditeurs frivoles et mondains, toujours prêts à se divertir et à railler ! Qu'ils entendent de notre bouche une de ces paroles que le libertinage a profanées et corrompues par de fausses interprétations, voilà à quoi la légèreté de leur esprit s'attachera, voilà ce qui les détournera des plus sérieuses matières, voilà ce qu'ils remporteront avec eux, et ce qui leur servira de fond pour les plus subtiles ou les plus grossières plaisanteries. Étrange renversement, Chrétiens ! et où en sommes-nous réduits par la perversité du siècle⁴⁷ ?

Une parole à double sens prononcée en chaire éclipse toutes les autres paroles et expressions vertueuses et alimente les conversations et les railleries des salons pendant plusieurs jours⁴⁸. Et pourtant, cet esprit de libertinage qui s'amuse des maladresses langagières des prédicateurs ne constitue pas le scandale le plus honteux.

En effet, en plus d'être réduit au rang de passe-temps ou de divertissement, de prêter le flanc aux railleries des beaux esprits, le sermon est encore un lieu de rendez-vous galant. Bourdaloue préfère s'en tenir à une évocation vague de ce désordre éhonté et se refuse à révéler des détails par trop scandaleux :

⁴⁶ Massillon, sermon pour le premier dimanche de carême, *Sur la Parole de Dieu* (13 février 1701), in *op. cit.*, t. I, p. 374.

⁴⁷ Bourdaloue, sermon *Sur la Parole de Dieu*, in *op. cit.*, t. II, p. 96.

⁴⁸ Cicéron met en garde les orateurs contre ce péril : « Ah ! c'est une lourde charge, une tâche singulièrement périlleuse que de s'engager, dans le silence de tous, à parler seul sur les plus grandes questions, comme étant le seul de l'assemblée qui mérite d'être écouté. Il n'y a presque personne en effet qui n'apporte une pénétration plus aiguë à voir chez l'orateur le mal que le bien : la moindre imperfection rencontrée rejette aussitôt dans l'ombre même ce qu'il a de louable. », in *op. cit.*, Livre I, XXV-116.

Car je ne le puis ignorer, mes frères, et l'ignorez-vous vous-mêmes ? Quoi ? que pour quelques âmes pieuses qui cherchent à s'instruire dans une prédication, cent autres s'y trouvent parce qu'ils y doivent rencontrer tels ou telles, et que c'est là, à certains jours et à certains temps, comme le rendez-vous public ; qu'ils s'y trouvent parce qu'ils peuvent y paraître et y briller, y voir et s'y faire voir, comme si c'était une de ses assemblées où la vanité du monde étale avec plus d'éclat et avec plus d'art toutes ses pompes et tout son luxe ; qu'ils s'y trouvent comme à une action de théâtre : je ne m'explique pas davantage, et je craindrai, en vous [révélant] tous ces mystères d'iniquité, d'entrer dans un détail plus propre à vous scandaliser qu'à vous corriger⁴⁹.

Bourdaloue effleure à peine une situation pourtant répandue au XVII^e siècle. L'église est un lieu public propice aux intrigues galantes, où les amants peuvent se rencontrer et communiquer discrètement. Les représentants de l'Église sont parfaitement au courant de ce scandale et tentent tout au long du XVII^e siècle d'interdire, non sans peine, les comportements licencieux dans les édifices religieux⁵⁰. Ainsi, on peut lire dans les *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement* cette étonnante anecdote datant de l'année 1634 :

Le zèle de la Compagnie se signala au commencement de cette année pour empêcher les scandales qui se commettaient dans Paris en différentes églises. Les plus affligées de ces désordres étaient celles des Minimes de la Place-Royale, des Capucins du Marais, du Petit St-Antoine, de la Merci et des Billettes. C'était presque en tous ces lieux-là une galanterie ouverte et un caquet perpétuel pendant les messes qui se disaient depuis dix heures jusqu'après-midi [...]. Les prédicateurs de ces quartiers-là prêchèrent ouvertement contre ce libertinage, et les Minimes et les Capucins, par leurs soins extraordinaires, mirent quelque ordre dans leurs églises⁵¹.

La Compagnie du Saint-Sacrement met tout en œuvre pour imposer une discipline digne du sérieux de la vie chrétienne dans les églises pendant les offices. L'une de ses mesures concerne la tenue des femmes, accusées de favoriser ce libertinage par leur nudité indécente⁵² :

La mode vint en ce temps-là parmi les femmes de porter la gorge découverte jusqu'à l'excès. C'est ce qui contribua beaucoup aux désordres et aux scandales qui arrivaient dans les églises. Ainsi toute la Compagnie excita les particuliers d'avertir les confesseurs de leur connaissance de travailler à corriger cet abus et par leurs remontrances et par le refus d'absolution à

⁴⁹ Bourdaloue, sermon *Sur la Parole de Dieu*, in *op. cit.*, t. II, p. 96-97.

⁵⁰ René de Voyer d'Argenson, *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, Marseille, Saint-Léon, 1900, rappelle que l'église Notre-Dame était un lieu de prostitution : « Il se trouvait lors que des impies et de malheureuses femmes débauchées se donnaient d'abominables rendez-vous dans l'église Notre-Dame. », p. 52.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51.

⁵² Jean-Augustin Hurel, moralisateur, écrit à ce sujet : « La mode et l'Évangile luttèrent ici. La mode l'emporta. Une parole toute-puissante pour la vaincre eût été celle du roi. Ainsi que d'un coup de baguette magique elle eût changé le tableau : mais qui sait si ce tableau ne faisait point partie du vaste décor dont Sa Majesté se plaisait à s'entourer ? », in *op. cit.*, t. I, p. XC.

celles qui ne voudraient pas être dociles, surtout si elles étaient si imprudentes que de s'approcher en cet état de la sainte Table⁵³.

Malgré l'action des membres de la Compagnie du Saint-Sacrement, le public reste suffisamment indiscipliné dans les églises pour que Massillon prêche au début du XVIII^e siècle un sermon *Sur le Respect dans les temples*, dans lequel il revient sur les comportements scandaleux des chrétiens :

Mais si le seul état de crime sans remords, sans aucun désir de changement et avec une volonté actuelle d'y persévérer, est une manière d'irrévérence, qui profane la sainteté de nos temples et de nos mystères ; que sera-ce, grand Dieu ! de choisir ces lieux saints et l'heure des mystères terribles, pour venir y inspirer des passions honteuses, pour s'y permettre des regards impurs, pour y former des désirs criminels, pour y chercher des occasions que la bienséance toute seule empêche de chercher ailleurs, pour y retrouver peut-être des objets que la vigilance de ceux qui nous éclairent, éloigne de tous les autres lieux ? Que sera-ce de faire servir ce que la religion a de plus saint, de facilité au crime ; de choisir votre présence, grand Dieu ! pour couvrir le secret d'une passion impure, et de faire de votre temple saint un rendez-vous d'iniquité et un lieu plus dangereux que ces assemblées de péché d'où la religion bannit les fidèles ? Quel crime de venir crucifier de nouveau Jésus-Christ dans le lieu même où il s'offre tous les jours pour nous à son Père ! Quel crime d'employer, pour faciliter notre perte, l'heure même où s'opèrent les mystères du salut et de la rédemption sur tous les hommes ! Quelle fureur de venir choisir les yeux de son Juge, pour le rendre témoin de nos crimes, et faire de sa présence le sujet le plus affreux de notre condamnation ! Quel abandon de Dieu et quel caractère de réprobation de changer les asiles sacrés de notre sanctification en des occasions de dérèglements et de licence⁵⁴ !

L'indignation de Massillon semble sans limites à l'évocation des comportements scandaleux des mondains au sein même des églises. Il ne conçoit pas de perversion pire que celle consistant à choisir précisément la cérémonie sacrée de la messe et le recueillement saint du sermon pour nouer des intrigues amoureuses et commettre le scandale de l'adultère.

⁵³ René de Voyer d'Argenson, *op. cit.*, p. 51-52. Jean-Baptiste Thiers, *Traité des jeux et des divertissements*, Paris, Antoine Dezallier, 1686, confirme cette règle bientôt établie dans les églises : « Non seulement les règles de l'Église veulent qu'on refuse l'absolution aux femmes et aux filles qui ont la gorge nue, les épaules et les bras découverts ; mais elles veulent en outre qu'on leur refuse la communion lorsqu'elles se présentent en cet état à la sainte Table. », p. 74. Parce qu'une mesure disciplinaire entraîne souvent bien d'autres après elle, les autorités ecclésiastiques ont ensuite interdit aux femmes de trop s'approcher des autels, au motif « qu'elles donnaient par là beaucoup de distractions aux prêtres et aux assistants », in René de Voyer d'Argenson, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁴ Massillon, sermon pour le mardi de la première semaine de carême, *Sur le Respect dans les temps* (carême de 1701 ou 1704, en présence du roi), in *op. cit.*, t. I, p. 395.

2. UN DISCOURS CONTRADICTOIRE ?

Bien qu'au XVII^e siècle, les rhétoriciens confèrent unanimement à la prédication religieuse un effet perlocutoire tel que les auditeurs devraient se convertir à la fin des sermons, il s'avère que peu de mondains et de mondaines changent radicalement de vie au sortir des églises. Et pourtant, l'éloquence véhémement des prédicateurs est capable de bouleverser les auditeurs et d'éveiller dans leurs cœurs les passions les plus violentes. Mais, les passions s'éteignent vite et le processus de conversion reste la plupart du temps inachevé.

L'indignation, cette passion des justes qui doit lutter contre les scandales des hommes et déclencher la pénitence peine à remplir ses missions salutaires. De même, les portraits des scandaleux et les tableaux pathétiques des désordres et des injustices du monde ne parviennent pas à convaincre les Grands de vivre plus chrétiennement. Les morceaux d'éloquence enflammée dénonçant le succès scandaleux des méchants et le mépris des gens de bien ne réussissent pas non plus à les indigner. Comment l'expliquer ? L'indignation serait-elle une passion violente, mais superficielle, incapable de provoquer un passage à l'acte ; une passion que l'on dote à tort d'un pouvoir persuasif, en réalité inefficace ? La démonstration des prédicateurs, malgré la dimension sacrée qui l'auréole, aurait-elle finalement une portée très limitée ? On peut encore supposer que les différents dispositifs rhétoriques mobilisés par la chaire chrétienne fonctionnent indépendamment les uns des autres, mais qu'ils se contrecarrent dans le cadre du sermon. En effet, le sentiment d'indignation a tout à voir avec les notions d'indignité et de dignité, qui sont tributaires à l'âge classique de la théologie religieuse et de la domination politique et sociale de l'aristocratie.

Le sermon classique sert alors souvent des desseins contradictoires. Il oscille constamment entre discours réformateur et discours conservateur. Les mondains et les Grands sont sommés de réformer leurs mœurs, leurs valeurs, leur mode de vie pour rétablir sur terre un semblant de justice. Mais les privilèges des mondains et des Grands, identifiés comme principales causes de leurs scandales, sont justifiés religieusement et ardemment défendus par les mêmes prédicateurs. Les mondains sont tour à tour les scandaleux les plus monstrueux et les chrétiens les plus zélés. L'indignation salutaire de ces chrétiens inconstants devrait leur découvrir leurs injustices et leurs iniquités à l'encontre des faibles et les persuader de se

convertir pour œuvrer pour le bien des hommes. Force est de constater qu'elle ne remplit pas son rôle.

2.1. L'ambivalence de l'indignation chrétienne classique

L'indignation est aujourd'hui l'objet de différents travaux, philosophique, historique ou littéraire, car, à la fois morale et politique, cette émotion a beaucoup à dire sur nos sociétés humaines et les valeurs qui les régissent. Reprenant l'analyse de Jean-François Mattéi¹, les auteurs s'accordent généralement sur le fonctionnement de cette émotion qui est définie comme « un processus psychologique et anthropologique qui tend au rétablissement d'un ordre harmonieux, au retour à l'usage et à la loi² » ou « une réponse affective à la perception d'une conduite qui attente à la valeur de justice³ ». Ainsi, aujourd'hui

l'indignation apparaît comme la version sécularisée et modernisée d'une sainte colère purificatrice qui investit l'espace public, indispensable moteur de l'action sociale et de la revendication politique⁴.

Mais, comme toute émotion sociale, morale ou politique, l'indignation est nécessairement déterminée par son contexte historique et culturel. L'indignation classique des moralistes et des prédicateurs partage avec notre conception moderne certaines caractéristiques, mais elle n'en est pas moins foncièrement différente. La nature de l'indignation chrétienne classique est ambiguë, sa visée est clairement conservatrice et sa portée finalement très limitée alors même que sa potentielle puissance d'action politique et sociale est admirée et sollicitée par tous⁵.

Au XVII^e siècle, le principal objet d'indignation est la prospérité des ambitieux, des avarés, des impies, des libertins et des scandaleux dans le monde. L'injuste réalité du monde qui offre le bonheur aux méchants et le malheur aux justes est depuis toujours une pierre de scandale. Cette inversion de l'ordre des choses est nécessairement une source d'injustices et

¹ Jean-François Mattéi, *De l'Indignation*, Paris, La Table Ronde, 2005.

² Pascal Debailly, *La Muse indignée. La Satire en France au XVI^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2012, t. I, p. 9.

³ Pierre Le Coz, *op. cit.*, p. 83.

⁴ Anne-Claude Ambroise-Rendu et Christian Delporte, « L'indignation, un sentiment au prisme de l'histoire », in *L'Indignation. Histoire d'une émotion politique et morale XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2008. Ces auteurs reviennent sur les hommages rendus à l'abbé Pierre au moment de sa mort et qui mettent en avant son indignation forte et constructive, p. 5.

⁵ Pierre Le Coz écrit en ce sens : « L'indignation est l'émotion révolutionnaire par excellence. Aucune autre émotion ne peut prétendre avoir autant contribué à la transformation des réalités humaines à l'échelle mondiale. », in *op. cit.*, p. 85.

de scandales et les chrétiens sont sommés de s'en indigner par les prédicateurs⁶. « L'indignation publique est le critérium à l'aune duquel le crime est sinon ressenti, en tout cas sûrement analysé, compris et jugé⁷. » Si les chrétiens ne s'indignent pas des scandales, c'est donc qu'ils minimisent le crime, car « l'absence d'indignation n'est pas moins éloquente⁸ ». La lutte contre les scandales et pour le rétablissement de la justice originelle de Dieu leur impose de réagir et d'investir la sphère publique pour faire entendre la voix du christianisme outragé. Mais, cette mission sociale et morale que les prédicateurs confient à l'indignation chrétienne rencontre des résistances.

Ainsi, dans sa *Rhétorique*, Louis de Lesclache, philosophe mondain très apprécié des salons et des cercles lettrés, dénie à l'indignation sa nature bonne et justicière :

Aristote, au commencement du neuvième chapitre du second livre de sa *Rhétorique*, dit que l'indignation est en quelque façon opposée à la miséricorde. Car la miséricorde est une douleur que nous avons de ce qu'il arrive du mal à ceux qui ne le méritent pas, et l'indignation est une douleur que la prospérité des méchants imprime dans l'âme. Aristote dans ce même chapitre dit que ces deux passions procèdent d'une bonne nature, car la raison veut qu'on ait de la compassion de l'infortune des gens de bien et qu'on soit fâché de la prospérité des méchants, car il semble que tout ce qui arrive aux hommes contre leur mérite est injuste. [...] Nous pouvons en ce lieu quitter le sentiment d'Aristote, car une plus grande lumière que celle de la nature nous apprend que nous ne devons pas être attaqués de douleur de ce que les méchants possèdent de grands biens. Car, puisque les biens et les maux viennent de Dieu, celui qui a de la douleur de ce qu'ils sont donnés aux méchants accuse Dieu d'injustice, et veut pénétrer dans la volonté de la première cause, qui a des fins innombrables qui nous sont inconnues.

Au XVII^e siècle, toute réflexion sur l'indignation procède de la définition d'Aristote, mais Louis de Lesclache se prévaut de la religion chrétienne pour contredire le philosophe païen. L'indignation n'est plus une réaction légitime face à l'injustice et au malheur immérité des gens de bien, c'est une révolte orgueilleuse contre Dieu, seul Dispensateur des biens sur terre. Ainsi, d'après lui, le sentiment d'indignation ne s'éveille qu'à la vue d'une indigne possession des richesses :

Puisque l'indignation est une douleur que nous avons de ce que les méchants prospèrent, elle ne vient pas de toutes sortes de biens. Car la justice, la vaillance et les autres vertus ne peuvent l'exciter, parce que les vices qui sont contraires à ces vertus ne peuvent faire naître la compassion, mais les

⁶ C'est d'ailleurs une des premières défaites de l'indignation des prédicateurs, selon Jean-François Mattéi car on ne peut prescrire l'indignation.

⁷ Anne-Claude Ambroise-Rendu et Christian Delporte, *op. cit.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 236.

richesses et plusieurs choses semblables peuvent engendrer l'indignation, et principalement si les richesses sont nouvellement acquises⁹.

Louis de Lesclache entend la prospérité des méchants comme la seule acquisition des richesses et limite la sphère d'action de l'indignation aux seuls nouveaux riches. L'inégale répartition traditionnelle des richesses n'est pas mise en cause, et seul le bouleversement de l'ordre aristocratique séculaire par l'arrivée d'un nouveau venu est susceptible d'éveiller l'indignation des gens de bien déjà en place. Louis de Lesclache réduit la juste indignation des chrétiens contre les désordres du monde à une réaction conservatrice de classe.

Le rhétoricien René Bary s'inscrit en faux contre la thèse de Louis de Lesclache. Dans sa *Rhétorique*, il consacre tout un chapitre aux moyens d'« exciter l'indignation¹⁰ » et tout spécialement l'indignation des chrétiens contre les scandales du monde. Il prend le temps de répondre à l'argument principal du philosophe : si Dieu ne punit pas les scandaleux et laisse perdurer les désordres sur terre, il n'est pas de la responsabilité des hommes d'intervenir à sa place. À l'instar des prédicateurs que nous étudions, René Bary défend la thèse adverse : les chrétiens ont le devoir de réagir aux scandales, et faire éclater publiquement leur indignation est un moyen d'action efficace dans ce combat moral :

J'avoue avec Monsieur de l'Esclache¹¹ que les biens et les maux viennent de Dieu, ou pour parler plus clairement, que Dieu permet que les méchants soient dans la splendeur, et que les gens de bien soient sur la paille ; mais il doit avouer aussi avec moi, que le bon sens ne nous est donné que pour nous en bien servir, et que la même raison qui veut qu'on ôte au frénétique l'usage du glaive, veut qu'on ôte à l'impertinent le maniement des affaires¹².

L'indignation devrait être aussi unanimement partagée que le bon sens, et non réservée à une élite soucieuse de préserver ses privilèges. Loin d'être une mise en accusation orgueilleuse de la justice divine, l'indignation est une arme que Dieu place dans le cœur des chrétiens pour faire respecter Sa Loi dans la société des hommes. Parce que Dieu ne se mêle pas directement des affaires humaines, il délègue aux chrétiens le devoir de lutter contre les injustices et de rétablir l'harmonie originelle :

Dieu souffre beaucoup de choses qu'Il condamne, et le sage n'est indigné que de celles qui vont contre les bonnes mœurs. Et quoique Dieu tire quelquefois le bien du mal, et qu'en ce sens il y ait des péchés utiles, nous

⁹ Louis de Lesclache, *La Rhétorique ou l'Éloquence française*, éd. de Michel Le Guern, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 108.

¹⁰ René Bary, *op. cit.*, p. 134.

¹¹ On trouve selon les ouvrages les deux orthographes : Louis de Lesclache ou Louis de l'Esclache, nous suivons l'usage moderne en choisissant la première.

¹² René Bary, *op. cit.*, p. 135.

devons essayer par toutes sortes de bonnes voies de remédier aux désordres de la vie civile, et de procurer à nos concitoyens les avantages qu'ils peuvent attendre de nous¹³.

L'indignation doit donc écarter les « impertinents » indignes du « maniement des affaires » et réserver les charges et les dignités aux gens de bien qui le méritent, ou autrement dit, qui en sont dignes.

Dans ce cas, même l'indignation « intéressée », « qui se rapporte particulièrement à l'utilité de celui dans l'âme duquel [elle] s'engendre », est légitime, puisqu'elle naît nécessairement dans un cœur vertueux à l'encontre d'un vicieux :

Celui qui est incapable d'exercer les emplois, que ses vices lui ont acquis, et qui n'est pas moins insupportable au peuple par ses extorsions, que par ses saletés, mérite d'être démis de son ministère. Et tant s'en faut que celui qui poursuit les charges, dont il est digne, et dont les méchants sont en possession, forme un dessein déraisonnable, qu'il agit en faveur des ignorants et des vicieux, et conforme sa conduite à l'intention de Dieu, puisqu'il tâche d'ôter à l'insuffisance les moyens d'augmenter le nombre de ses fautes, et de procurer à la capacité les choses pour lesquelles la suffisance est donnée ; qu'il s'efforce d'abattre une fortune insolente, de ruiner une puissance destructrice, d'éloigner un exemple scandaleux¹⁴.

L'indignation du juste est conforme à l'intention de Dieu et vise à soulager le peuple des incompetents qui l'oppriment. La grandeur de son dessein est telle que René Bary autorise même quelques accommodements avec la morale :

On dit que l'indignation est une douleur qui provient de ce que la fortune tombe en de mauvaises mains, et qui est accompagnée du désir d'ôter aux ignorants et aux vicieux ce qui manque aux gens de mérite. J'entendis dernièrement Monsieur de l'Esclache qui condamnait l'indignation ; mais quoique le désir qu'on attribue à la passion dont je parle puisse être injuste, que ce désir puisse être accompagné de médisance, et que la médisance puisse avoir de mauvaises suites, on peut faire voir pourtant qu'il y a de justes indignations, et que les sentiments de ce grand philosophe ne sont pas toujours recevables¹⁵.

René Bary ferme exceptionnellement les yeux sur la médisance, si cela permet de mettre hors d'état de nuire les ignorants et les vicieux.

De même, devant la nécessité pressante de faire barrage aux scandales, Bossuet accepte également de faire quelques concessions. Les chrétiens sont en effet confrontés à un dilemme moral : comment combattre les scandaleux sans violer certains préceptes du christianisme, tels

¹³ René Bary, *op. cit.*, p. 135-136.

¹⁴ *Ibid.*, p. 134-135.

¹⁵ *Ibid.*, p. 134.

que la charité due au prochain qui commande la douceur et la compassion en toute circonstance, la règle de la correction fraternelle qui impose au chrétien de reprendre son frère privé avant de révéler publiquement son péché, l'interdiction de juger autrui sous peine d'être jugé plus sévèrement en retour, l'anathème qui pèse sur celui par qui arrive le scandale. Bossuet s'applique alors à lever les scrupules des chrétiens réticents à s'engager dans cette voie périlleuse :

ce beau commandement de ne juger pas, si souvent répété dans les Écritures, ne s'étend pas jusqu'à nous défendre de condamner ce que Dieu condamne ; au contraire, c'est notre devoir de conformer notre jugement à celui de sa vérité. Non, non, ne croyez pas, chrétiens, que ce soit le dessein de notre Sauveur de faire un asile au vice, et de le mettre à couvert du blâme, et de le laisser triompher sans contradiction. Il veut qu'on le trouble, qu'on l'inquiète, qu'on le blâme, qu'on le condamne. Il faut condamner hautement les crimes publics et scandaleux ; bien loin qu'il nous soit défendu de les condamner, il nous est recommandé de les reprendre, et d'aller quelquefois en les reprenant jusqu'à la dureté et à la rigueur : « Reprends-les durement », dit le saint Apôtre : *increpa illos dure*¹⁶ ; c'est-à-dire, qu'il faut presser les pécheurs, et leur jeter, pour ainsi dire, quelquefois au front des vérités toutes sèches, pour les faire rentrer en eux-mêmes ; parce que la correction doit emprunter ordinairement une certaine douceur de la charité, qui est douce et compatissante, mais elle doit aussi souvent emprunter quelque espèce de rigueur et de dureté de la vérité, qui est inflexible. Vous voyez donc qu'il nous est permis, bien plus, qu'il nous est ordonné de condamner hardiment les conduites scandaleuses des pécheurs publics, parce que le jugement de Dieu précédant le nôtre, nous ne craignons pas de nous égarer¹⁷

Dans cette exhortation, l'indignation doit, une fois n'est pas coutume, supplanter le sentiment charitable dans le cœur des chrétiens. Quoique la douceur et la compassion soient toujours préférables à la dureté, Bossuet reconnaît que le combat contre les scandales s'inscrit dans une violence inévitable. Le chrétien doit se montrer dur, sec, inflexible et hardi pour « faire rentrer en eux-mêmes » ses superbes ennemis, qui investissent impunément l'espace public et y causent tant de désordres.

Enfin, René Bary réhabilite définitivement l'indignation en lui attribuant une nouvelle filiation. Quand l'indignation est une fille de la colère, ses manifestations peuvent nuire à l'ordre public, mais dès lors qu'elle devient la fille de la prudence, elle est utile à l'État :

Que si la prudence doit faire naître en notre âme les passions qui peuvent nous porter à rendre de grands services à l'État, elle doit faire naître l'indignation parce que pour une famille que cette passion peut perdre, elle

¹⁶ *Tt.*, 1, 13.

¹⁷ Bossuet, sermon pour le quatrième samedi de carême, *Sur la Femme adultère* (1663, aux Nouveaux Convertis), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 363-364.

en peut favoriser mille, et que bien éloignée d'être méchante, elle fait la guerre aux méchants¹⁸.

René Bary est prêt à sacrifier une famille pour en sauver mille, car l'indignation chrétienne engage une guerre sans merci contre les méchants pour faire triompher les gens de bien sur les scandaleux et les impies. L'indignation est une passion altruiste qui œuvre pour l'intérêt général en prenant la défense des faibles et des petits contre les scandaleux. La position du rhétoricien classique rencontre celle du philosophe moderne Jean-François Mattéi qui explique que l'indignation s'éveille au contact du sentiment de l'indigne, de l'injuste, et de l'immérité et qu'elle définit ainsi en retour ce qui est digne, juste et mérité :

Cette dernière [l'indignation], qui s'avère inséparable de la croyance en la justice, ne s'éveille et ne se déploie que devant l'injustice. C'est bien l'outrage fait à la justice universelle, qu'il s'agisse de celle des dieux ou de celle des hommes, de Thémis ou de *Dikè*, qui donne prise à l'indignation et permet à la raison d'élaborer le concept de dignité au long de l'histoire. L'homme n'est pas indigné parce qu'un acte vil a porté atteinte à une dignité abstraite ; il proclame son exigence de dignité parce qu'il a éprouvé des indignations réelles¹⁹.

Or, si l'on considère les grands thèmes de l'indignation religieuse, une représentation complexe de la dignité de l'homme se dessine, déchirée entre des idéaux inconciliables. Le bonheur des Grands qui jouissent de la faveur exclusive de Dieu tout en s'en montrant indignes est mis en miroir avec le malheur immérité des pauvres qui souffrent leur vie durant malgré la protection promise par Jésus. Dans la pensée chrétienne classique, c'est à partir des Évangiles que se pensent les notions d'indignation, d'indignité et de dignité. D'après Jean-François Mattéi, la notion de dignité humaine a besoin d'une médiation transcendante²⁰ ; le Christ joue ce rôle de médiateur. Puisque le Christ a choisi les souffrances et les humiliations de la croix plutôt que les richesses et les honneurs du monde, la dignité est toujours du côté de ceux qui souffrent : les pauvres, les faibles, les petits.

Mais, par ailleurs, la pensée classique reste également largement influencée par le sens que les Grecs, puis les Romains donnent au terme *dignité*. Dans la langue grecque, *hè axia*, la

¹⁸ René Bary, *op. cit.*, p. 136.

¹⁹ Jean-François Mattéi, *op. cit.*, p. 21.

²⁰ *Ibid.*, p. 17. Il s'appuie sur des penseurs aussi différents que Pic de la Mirandole, Pascal ou Paul Ricoeur pour justifier cette affirmation : « La dignité de l'homme, qui consiste en sa liberté de choisir entre le haut et le bas, le bien et le mal, lui a été octroyée par Dieu lorsqu'il l'a créé et placé au centre du monde. La dignité n'est donc pas due à l'être humain » du seul fait qu'il est humain », disions-nous plus haut avec Ricoeur, mais du seul fait, et on peut ici parler de *fait* avec l'action fabricatrice de l'Artisan divin, qu'il a été créé. Il n'y a pas ici de cercle logique entre l'humanité et la dignité puisque Dieu, qui tient les deux bouts de la chaîne, intervient comme le médiateur. Pascal n'enseignera pas autre chose. Si toute la dignité de l'homme consiste en sa pensée, c'est parce que l'homme est une créature divine. »

dignité, « marque la considération due à une personne de haut rang, et, plus précisément, aux charges et aux honneurs attachés à sa juridiction ». De même en latin, la *dignitas* « désigne le mérite attaché à une fonction ou à un office et, par conséquent, la considération et l'estime que l'on porte à celui qui en est digne²¹ ». À partir de ces deux étymologies, dans la langue classique le terme *dignité* désigne d'abord le « caractère de ce qui est digne », c'est-à-dire « qui mérite quelque honneur, quelque récompense » avant de signifier « magistrature, prélature, quelque office considérable²² ». Donc si d'un point de vue religieux, la dignité est l'apanage des pauvres et l'indignité celui des riches, d'un point de vue social et politique, c'est l'exact inverse. Seuls les Grands, en raison même de leur grandeur, sont dignes d'assumer les dignités et les charges du gouvernement des hommes. Il est donc juste qu'ils conservent le monopole du pouvoir politique et qu'ils commandent aux pauvres, naturellement indignes d'occuper de telles fonctions. En conséquence, l'indignation classique naît également, comme nous avons pu le constater, de l'indigne usurpation des charges par un homme dont la naissance obscure annonce nécessairement l'incompétence.

La réflexion moderne sur l'indignation reconnaît à cette émotion « une composante naturelle et innée ». L'indignation se manifesterait spontanément lorsqu'il est porté atteinte à la dignité humaine, et c'est cette réaction émotive qui permet à l'homme de donner du sens au mot « dignité²³ ». Toutefois, l'indignation est liée aux valeurs morales d'une société, et notre conception de l'indignation est aujourd'hui « fortement imprégnée de culture égalitariste²⁴ ». Ce n'est pas le cas dans la société inégalitaire du XVII^e siècle. Bien que les hommes possèdent une égale dignité aux yeux de Dieu, ils sont soumis à une répartition stricte de la dignité et de l'indignité sociales aux yeux des hommes. L'indignation tient donc le milieu entre une dénonciation de l'injustice du monde, en d'autres termes, de la pauvreté des petits causée par les trop grandes richesses des Grands, et une défense des privilèges des Grands fondés essentiellement sur cette même richesse séculaire.

²¹ *Ibid.*, p. 15.

²² Furetière, *Dictionnaire*, *op. cit.*, (1690). Le *Dictionnaire* de l'Académie, *op. cit.*, (1694) propose « Mérite, importance », puis « Qualité éminente ».

²³ Pierre Le Coz reformule ainsi cette idée de Jean-François Mattéi : « L'attachement à la valeur « dignité » se révèle donc à moi par la négative, dans les circonstances où il u a été porté atteinte. C'est parce que j'ai déjà ressenti une émotion d'indignation que je peux comprendre ce que veut dire le mot « dignité ». Je comprends intuitivement le sens de la dignité même si conceptuellement je peine à le formaliser. L'indignation me transmet un message d'ordre éthique que la raison explicitera après coup. », in *op. cit.*, p. 848.

²⁴ *Ibid.*, p. 87.

2.2. La dénonciation ambiguë d'un scandale public : la pauvreté

Le XVII^e siècle connaît de nombreuses périodes de disette et de graves famines dont la plus meurtrière frappe le royaume durant les années 1693-1694. Les membres de l'Église, parce qu'ils côtoient le peuple, administrent des territoires, visitent les hôpitaux et les œuvres de charité, ne peuvent que constater les ravages de la famine et des maladies dans les villes et dans les campagnes. Si les prédicateurs, du haut de leur chaire, essaient d'alerter avec plus ou moins de véhémence les Grands et les puissants sur la situation désastreuse du peuple, d'autres ecclésiastiques s'adressent directement au roi. Parmi eux, Fénelon, rédige une *Lettre à Louis XIV* qui est précieuse à plus d'un titre. Non seulement cette lettre est un témoignage exceptionnel de la situation catastrophique de la France à la fin de l'année 1693, mais elle éclaire encore la liberté de ton de certains membres du clergé vis-à-vis du roi²⁵. Fénelon dépeint en effet la réalité de la famine qui touche alors cruellement le peuple français sans maquiller la vérité, et pointe directement du doigt la responsabilité personnelle de Louis XIV, dont la politique militaire est autant critiquée que sa moralité est blâmée :

Depuis environ trente ans, vos principaux ministres ont ébranlé et renversé toutes les anciennes maximes de l'État, pour faire monter jusqu'au comble votre autorité, qui était devenue la leur parce qu'elle était dans leurs mains. On n'a plus parlé de l'État ni des règles ; on n'a parlé que du Roi et de son bon plaisir. On a poussé vos revenus et vos dépenses à l'infini. On vous a élevé jusqu'au ciel pour avoir effacé, disait-on, la grandeur de tous vos prédécesseurs ensemble, c'est-à-dire pour avoir appauvri la France entière, afin d'introduire à la cour un luxe monstrueux et incurable. Ils ont voulu vous élever sur les ruines de toutes les conditions de l'État, comme si vous pouviez être grand en ruinant tous vos sujets sur qui votre grandeur est fondée²⁶.

[...]

En voilà assez, Sire, pour reconnaître que vous avez passé votre vie entière hors du chemin de la vérité et de la justice, et par conséquent hors de celui de l'Évangile²⁷.

[...]

Cependant vos peuples, que vous devriez aimer comme vos enfants, et qui ont été jusqu'ici si passionnés pour vous, meurent de faim. La culture des terres est presque abandonnée ; les villes et la campagne se dépeuplent ; tous les métiers languissent et ne nourrissent plus les ouvriers. Tout commerce est anéanti. Par conséquent vous avez détruit la moitié des forces réelles du dedans de votre état, pour faire et pour défendre de vaines conquêtes au-dehors. Au lieu de tirer de l'argent de ce pauvre peuple, il faudrait lui faire

²⁵ Jacques le Brun rappelle que « bien des points restent obscurs à propos de cette lettre : sa date, l'usage que l'auteur comptait en faire et celui qui en fut fait. » Louis XIV n'aurait jamais lu cette lettre qui aurait été remise à Mme de Maintenon comme « une sorte d'aide-mémoire [...] pour guider sa conduite vis-à-vis du roi. », in Fénelon, *op. cit.*, t. I, p. 1409-1410.

²⁶ *Ibid.*, t. I, p. 543-544.

²⁷ *Ibid.*, t. I, p. 545

l'aumône et le nourrir. La France entière n'est plus qu'un grand hôpital désolé et sans provisions²⁸.

Si Fénelon s'autorise un tel réquisitoire, c'est que la pensée religieuse classique défend une vision très précise des rapports entre les riches et les pauvres, fondée sur l'interprétation des Écritures. « Le pauvre est [...] proche de Dieu et intercesseur privilégié auprès de lui », rappelle Damien Blanchard, historien et secrétaire des Amis de Bossuet, qui poursuit :

Dans cette optique, le pauvre, traditionnellement représenté comme l'image du Christ souffrant, est donc nécessaire à la société puisqu'il offre l'occasion d'appliquer les préceptes évangéliques de charité et qu'il procure, par la communion des fidèles, des mérites rituels à toute la communauté des fidèles²⁹.

La pauvreté est un scandale nécessaire à l'exercice pieux de la charité des Grands. Mais, la situation du peuple en 1693 montre suffisamment que les préceptes évangéliques de charité ne sont plus appliqués par les riches qui manquent à leurs devoirs.

En février 1659, lorsque Bossuet prêche le sermon *Sur l'Éminente dignité des pauvres dans l'Église* devant la princesse de Condé, les duchesses d'Orléans, de Vendôme, d'Aiguillon et d'autres dames de la cour, la situation des pauvres de France est moins pressante, mais déjà misérable. Le ton est bien plus mesuré, mais le fond du propos est tout aussi sévère. Bossuet se permet quelques formulations audacieuses pour rappeler à ses illustres auditrices la prééminence des pauvres dans l'Église :

l'Église dans son premier plan n'a été bâtie que pour les pauvres, et [...] ils sont les véritables citoyens de cette bienheureuse cité que l'Écriture a nommée la cité de Dieu. Encore que cette doctrine vous paraisse peut-être extraordinaire, elle ne laisse pas d'être véritable ; et afin de vous en convaincre, remarquez, s'il vous plait, Messieurs, qu'il y a cette différence entre la Synagogue et l'Église, que Dieu a promis à la Synagogue des bénédictions temporelles, au lieu que, comme dit le divin Psalmiste, « toute la gloire de la sainte Église est cachée et intérieure » : *Omnis gloria ejus filiae regis ab intus*. « Dieu te donne, disait Isaac à son fils Jacob, la rosée du ciel et la graisse de la terre. » C'est la bénédiction de la Synagogue. Et qui ne sait que dans les Écritures anciennes, Dieu ne promet à ses serviteurs que de prolonger leurs jours, que d'enrichir leurs familles, que de multiplier leurs troupeaux, que de bénir leurs terres et leurs héritages ? Selon ces promesses, Messieurs, il est bien aisé de comprendre que les richesses et l'abondance étant le partage de la Synagogue, dans sa propre institution elle devait avoir des hommes puissants et des maisons opulentes. Mais il n'en est pas ainsi de l'Église. Dans les promesses de l'Évangile, il ne se parle plus des biens temporels par lesquels l'on attirait ces grossiers ou l'on amusait ces enfants. Jésus-Christ a substitué en leur place les afflictions et les croix ; et

²⁸ *Ibid.*, t. I, p. 547.

²⁹ Damien Blanchard, *BOSSUET, Sur les pauvres et la pauvreté*, Étrépilly, Les Presses du Village, Christian de Bartillat, 2004, p. 15.

par ce merveilleux changement, les derniers sont devenus les premiers, et les premiers sont devenus les derniers, parce que les riches qui étaient les premiers dans la Synagogue n'ont plus aucun rang dans l'Église, et que les pauvres et les indigents sont ses véritables citoyens³⁰.

Les pauvres sont les véritables habitants de la Cité de Dieu en raison de leur pauvreté même, quand les riches en sont exclus à cause de leurs richesses. Cette éminente dignité des pauvres dans l'Église rétablit le déséquilibre des conditions sur terre. Les pauvres, parce qu'ils ont souffert durant leur vie terrestre, seront récompensés dans la vie future, et inversement, parce que les riches n'ont connu que le confort matériel et les plaisirs terrestres qui les ont corrompus, ils en seront privés dans l'au-delà. Pour Bossuet, cette inversion des conditions n'est que justice et excuse la Providence divine qui semble imposer une vie malheureuse aux faibles et offrir une vie heureuse aux puissants :

Car quelle injustice, mes frères, que les pauvres portent tout le fardeau, et que tout le poids des misères aille fondre sur leurs épaules ! S'ils s'en plaignent et s'ils en murmurent contre la Providence divine, Seigneur, permettez-moi de le dire, c'est avec quelque couleur de justice. Car étant tous pétris d'une même masse et ne pouvant pas y avoir grande différence entre de la boue et de la boue, pourquoi verrons-nous d'un côté la joie, la faveur, l'affluence ; et de l'autre la tristesse, et le désespoir, et l'extrême nécessité, et encore le mépris et la servitude ? Pourquoi cet homme si fortuné vivrait-il dans une telle abondance et pourrait-il contenter jusqu'aux désirs les plus inutiles d'une curiosité étudiée, pendant que ce misérable, homme toutefois aussi bien que lui, ne pourra soutenir sa pauvre famille, ni soulager la faim qui le presse ? Dans cette étrange inégalité, pourrait-on justifier la Providence de mal ménager les trésors que Dieu met entre des égaux, si par un autre moyen elle n'avait pourvu au besoin des pauvres et remis quelque égalité entre les hommes ?

Les pauvres seraient autorisés à se plaindre, et même à murmurer contre la Providence divine s'il n'existait une rétribution éternelle qui compense largement leurs souffrances temporelles. Mais, puisque « ce renversement admirable des conditions humaines³¹ » a été annoncé par Jésus Christ, les pauvres doivent étouffer leurs plaintes, contenir leurs murmures et patienter avec humilité et soumission jusqu'au Jour du Jugement. Massillon, dans une adresse aux hommes du vulgaire, que l'on peut imaginer peu nombreux dans son auditoire, exalte pareillement leur « condition pauvre et laborieuse » qui, bien qu'elle paraisse injuste, est en réalité une chance de salut exceptionnelle :

Vous surtout, mes Frères, que la Providence a fait naître dans une condition pauvre et laborieuse ; loin d'envier la destinée de ceux qui vivent dans

³⁰ Bossuet, sermon pour le dimanche de la septuagésime, *Sur l'Éminente dignité des pauvres* (février 1659, aux Filles de la Providence, en présence de Vincent de Paul et des fondatrices de l'ordre), in *op. cit.* (éd. Lachat), t. VIII, p. 427-428.

³¹ *Ibid.*, t. VIII, p. 425.

l'abondance ; loin de murmurer contre l'ordre de Dieu qui semble vous condamner au travail, à la pauvreté et à la misère ; loin de porter impatientement le poids du jour et de la chaleur, que la Providence semble vous avoir imposé à vous seuls ; loin de vous regarder comme malheureux, parce que vous êtes pauvres ; vous devez au contraire bénir la miséricorde de Dieu de vous avoir fait naître dans une condition où le salut est plus facile, parce que les dangers y sont moindres ; dans une condition où vous avez moins de tentations à craindre, moins de pièges à éviter, moins d'obstacles à surmonter, et où tout vous facilite les voies du salut et de la vie éternelle ; dans une condition où Jésus-Christ appelle bienheureux ceux qui sont nés, puisque les riches doivent se priver, par un esprit de foi, des plaisirs que la naissance vous refuse ; qu'ils doivent porter dans le cœur la pauvreté que vous étalez au-dehors ; qu'ils doivent remplacer, par une pénitence volontaire, les travaux que la nature vous impose ; et que vous pouvez avoir le mérite de leur état sans en partager les tentations et les vices³².

C'est grâce à cette perspective eschatologique que Bossuet et Massillon peuvent reconnaître sans peine que la société humaine fait régner une inégalité entre les hommes, et ce en totale contradiction avec les principes évangéliques. On peut imaginer que le discours de Massillon est agréablement reçu par un public de Grands, puisqu'il minimise et justifie du même coup le scandale de la pauvreté.

Bossuet rassure également ses puissants auditeurs. Même s'ils sont riches et, par conséquent, plus éloignés du royaume de Dieu que les pauvres, ils peuvent malgré tout se racheter. Ils ne sont pas définitivement condamnés à rester aux portes de la Cité de Dieu. Ils peuvent, eux aussi, se montrer dignes d'y accéder en soulageant les pauvres de leurs souffrances par leurs largesses :

C'est pour cela, Chrétiens, qu'il a établi son Église, où il reçoit les riches, mais à condition de servir les pauvres ; où il ordonne que l'abondance supplée au défaut, et donne des assignations aux nécessiteux sur le superflu des opulents. Entrez, mes frères, dans cette pensée : si vous ne portez le fardeau des pauvres, le vôtre vous accablera ; le poids de vos richesses mal dispensées vous fera tomber dans l'abîme : au lieu que si vous partagez avec les pauvres le poids de leur pauvreté, en prenant part à leur misère, vous mériterez tout ensemble de participer à leurs privilèges³³.

Les Grands et les puissants qui jouissent déjà de privilèges dans la société des hommes peuvent donc encore espérer partager ceux des pauvres dans le royaume de Dieu. Il leur suffit finalement de faire l'aumône d'une partie de leurs richesses pour gagner le salut. Inversement, le manquement à ce devoir est donc un scandale au sens biblique du terme – « le poids de vos richesses mal dispensées vous fera tomber dans l'abîme », prophétise Bossuet. Et pourtant les Grands se dispensent allègrement de cette obligation religieuse. L'argumentaire des

³² Massillon, sermon pour la fête d'un saint martyr, in *op. cit.*, t. II, p. 639.

³³ Bossuet, sermon *Sur l'Éminente dignité des pauvres dans l'Église*, in *op. cit.* (éd. Lachat), t. VIII, p. 436.

prédicateurs mêle alors les arguments du devoir chrétien et de l'ingratitude des riches. Il vise à éveiller dans le cœur des Grands la pitié face à la détresse du peuple et l'indignation face à leur indifférence et à leur ingratitude. Car, au lieu de soulager les pauvres, les Grands aggravent leurs afflictions ; au lieu de distribuer leurs richesses à profusion, ils thésaurisent ; au lieu de s'émouvoir et de s'indigner de la souffrance du peuple, ils s'endurcissent ; au lieu de mériter leur salut enfin, ils préparent leur chute.

Massillon tente alors d'intéresser les riches aux malheurs des pauvres en évoquant les répercussions que causent à leurs propres intérêts les fléaux qui s'abattent sur le royaume. D'après lui, puisque les Grands ne s'indignent pas de leur indifférence et de leur cruauté, ils subissent l'indignation de Dieu qui les punit indirectement :

Mais, d'ailleurs, ces fléaux dont nous sommes affligés, et dont vous vous plaignez, sont la peine de votre dureté envers les pauvres ; Dieu venge sur vos biens l'injuste usage que vous en faites, ce sont les cris et les gémissements des malheureux que vous abandonnez, qui attirent l'indignation du ciel sur vos terres et sur vos campagnes. C'est donc dans ces calamités publiques qu'il faut vous hâter d'apaiser la colère de Dieu par l'abondance de vos largesses ; c'est alors qu'il faut plus que jamais intéresser les pauvres dans vos malheurs. Ah ! vous avisez de vous adresser au ciel, d'invoquer, par des supplications générales, les saints protecteurs de cette monarchie, pour obtenir des saisons plus heureuses, la cessation des fléaux publics, le retour de la sérénité et de l'abondance. Mais ce n'est pas là seulement qu'il faut porter vos vœux et vos prières ; vous ne trouverez jamais les saints sensibles à vos peines, tandis que vous ne le serez pas vous-mêmes à celles de vos frères ; vous avez sur la terre les maîtres des vents et des saisons ; adressez-vous aux pauvres : ce sont eux qui ont pour ainsi dire les clefs du ciel ; ce sont leurs vœux qui règlent les temps et les saisons, qui nous ramènent des jours sereins ou funestes, qui suspendent ou qui attirent les faveurs du ciel ; car l'abondance n'est donnée à la terre que pour leur soulagement ; et ce n'est que par rapport à eux que le ciel vous punit ou vous favorise³⁴.

L'argument avancé est difficile à soutenir : Dieu punit l'ingratitude des Grands en s'acharnant sur les pauvres. La punition pourrait fonctionner si les Grands ressentaient réellement des remords et de la compassion à l'égard du peuple, mais force est de constater qu'ils sont peu nombreux à s'émouvoir de la situation. Preuve s'il en fallait de leur indifférence, Massillon répète le même argumentaire quelques années plus tard :

Cependant mes frères, c'est vous seuls qui attirez les châtiments publics sur les peuples ; et c'est le peuple seul qui souffre de ces châtiments publics. Vous vous servez même tous les jours de l'excuse des calamités publiques pour diminuer vos largesses et vous dispenser de les soulager ; vos jeux, vos tables, vos profusions, vos plaisirs n'y perdent rien ; les devoirs seuls de la

³⁴ Massillon, sermon *Sur l'Aumône*, in *op. cit.*, t. II, p. 120.

miséricorde sont retranchés. Vous êtes les seuls coupables ; et les pauvres seuls sont punis. Votre crime devient votre excuse ; les calamités publiques qui sont toujours la peine de vos dissolutions, et qui devraient être le sujet de vos larmes et de vos largesses, le deviennent de votre dureté et de votre barbarie. Vous avez attiré l'indignation de Dieu sur son peuple par l'usage criminel des biens dont il vous a comblés ; vous rallumez sa foudre, en les refusant aux malheureux qu'il ne frappe que pour vous donner occasion de l'apaiser en les soulageant. Malheur à vous, qui, après avoir abusé des grâces du ciel, abusez encore de ses châtiments, et qui, également insensibles aux démarches d'un Dieu ou bienfaisant ou sévère, trouvez partout ou l'occasion de vos crimes ou le prétexte de votre impénitence³⁵ !

Massillon n'est pas le seul à déplorer l'indifférence des riches, peu concernés par la misère d'un peuple qui reste invisible à leurs yeux, Bourdaloue le dénonce également avec sa véhémence habituelle. Dans le monde, seuls l'argent et le crédit donnent de la valeur aux hommes, dès lors, les pauvres n'ont aucune espèce d'importance dans le monde des Grands ; ils n'existent pas. Bossuet expliquait déjà que le siècle fonctionnait selon une politique « directement opposée » à celle de Jésus Christ, puisque

premièrement, dans le monde les riches ont tout l'avantage et tiennent les premiers rangs ; dans le royaume de Jésus-Christ, la prééminence appartient aux pauvres, qui sont les premiers-nés de l'Église et ses véritables enfants. Secondement, dans le monde les pauvres sont soumis aux riches et ne semblent nés que pour les servir ; au contraire, dans la sainte Église, les riches n'y sont admis qu'à condition de servir les pauvres. Troisièmement, dans le monde les grâces et les privilèges sont pour les puissants et les riches, les pauvres n'y ont de part que par leur appui ; au lieu que dans l'Église de Jésus-Christ les grâces et les bénédictions sont pour les pauvres, et les riches n'ont de privilèges que par leur moyen³⁶.

Bourdaloue surenchérit en dénonçant l'incompatibilité de la société humaine avec l'ordre de la Providence :

Car maintenant c'est le crédit qui l'emporte, et qui a presque partout gain de cause : le plus fort a toujours raison, quoi qu'il entreprenne, et parce qu'il est le plus fort ; il croit avoir un titre pour l'entreprendre, et il en vient à bout. Combien de persécutions, de vexations causées par l'abus de l'autorité ! combien de misérables, combien de veuves, faute d'appui, sacrifiés comme des victimes à la faveur ! combien de pupilles dont l'héritage devient, après bien des formalités, la proie du chicaneur et de l'usurpateur ! combien de familles ruinées parce que le bon droit, attaqué par une partie redoutable, n'a point trouvé de protection ! combien de procès mal fondés, néanmoins hautement gagnés, parce que les sollicitations, la cabale et les brigues ont prévalu ! Malgré la justice et les lois, le faible succombe presque toujours. S'il y a des juges sans probité, c'est toujours contre lui et jamais pour lui qu'ils se laissent corrompre. Du moment qu'il est le plus faible, par une malheureuse fatalité, tout lui est contraire et rien ne lui est favorable.

³⁵ Massillon, sermon pour le jour de Saint Louis (début du XVIIIe siècle), in *op. cit.*, t. II, p. 610.

³⁶ Bossuet, sermon *Sur l'Éminente dignité des pauvres dans l'Église*, in *op. cit.*, t. VIII, p. 425.

L'ordre parfait de la Providence, que défendent si vivement les prédicateurs, ne résiste pas à l'épreuve de la réalité et toute la construction théorique s'écroule. Puisque les Grands ne jouent pas leur rôle, comment continuer à défendre un système dont on reconnaît par ailleurs le dysfonctionnement scandaleux ? Face à cette difficulté, Bourdaloue n'a plus qu'un seul recours : se tourner vers Dieu et remettre entre ses mains le rétablissement de la justice et la punition des méchants :

Mais, Seigneur, [le faible] trouvera enfin auprès de vous ce qui lui aura été refusé à tous les tribunaux de la terre ; vous viendrez plein d'équité et de zèle, et vous prendrez la défense de l'orphelin, afin que le puissant, que le grand qui avait tant abusé de sa grandeur, cesse de se glorifier³⁷

Malgré le zèle sacré qui les anime et l'indignation sainte qui les enflamme, le prêche des prédicateurs classiques en faveur des pauvres est miné par ses contradictions internes. D'autant plus, qu'à côté des exhortations pathétiques en faveur de la justice et des dénonciations indignées des manquements scandaleux des Grands à la Loi de l'Évangile, les sermons font la part belle à la défense des privilèges de ces superbes ingrats et soutiennent ardemment l'inégalité des conditions humaines.

2.3. Une défense sans nuance des privilèges

Bossuet a beau réaffirmé l'égalité des hommes devant Dieu, il n'en défend pas moins, comme Bourdaloue et Massillon, l'inégalité des hommes dans la société humaine. Les Grands, les riches et les puissants, bien qu'ils se montrent indignes des faveurs dont Dieu les a gratifiés, bien qu'ils ne remplissent pas leurs devoirs charitables envers les pauvres et les petits, bien qu'ils passent leur vie dans les désordres et les scandales, n'ont pas de meilleurs avocats que ces mêmes prédicateurs qui les condamnent à longueur de sermons.

À ce titre, le prêche de Massillon en faveur de l'égalité des hommes devant Dieu est un exemple frappant du double discours des prédicateurs classiques :

Que lui aviez-vous fait, pour être ainsi préférés au reste des hommes, et à tant d'infortunés surtout qui ne se nourrissent que d'un pain de larmes et d'amertume ? Ne sont-ils pas comme vous l'ouvrage de ses mains et rachetés du même prix ? N'êtes-vous pas sortis de la même boue ? Le sang dont vous êtes issus, quoique plus illustre aux yeux des hommes, ne coule-t-il pas de la même source empoisonnée qui a infecté tout le genre humain ? Vous avez reçu de la nature un nom plus glorieux ; mais en avez-vous reçu

³⁷ Bourdaloue, sermon pour le premier dimanche de l'avent, *Sur le Jugement dernier* (avent à la cour), in *op. cit.*, t. I, p. 111.

une âme d'une autre espèce et destinée à un autre royaume éternel que celle des hommes les plus vulgaires ? Qu'avez-vous au-dessus d'eux devant Celui qui ne connaît de titres et de distinctions dans ses créatures que les dons de sa grâce ? Cependant Dieu, leur père comme le vôtre, les livre au travail, à la peine, à la misère et à l'affliction ; et il ne réserve pour vous que la joie, le repos, l'éclat et l'opulence ; ils naissent pour souffrir, pour porter le poids du jour et de la chaleur, pour fournir, de leurs peines et de leurs sueurs, à vos plaisirs et à vos profusions, pour traîner, si j'ose parler ainsi, comme de vils animaux, le char de votre grandeur et de votre indolence. Cette distance énorme que Dieu laisse entre eux et vous, a-t-elle jamais été seulement l'objet de vos réflexions, loin de l'être de votre reconnaissance³⁸ ?

Massillon réussit le tour de force rhétorique de soutenir la cause des pauvres en les accablant, de les défendre en les insultant, de dénoncer l'injustice dont ils sont victimes en l'entérinant. Il n'est dès lors pas étonnant que les « vils animaux » que Dieu lui-même « livre au travail, à la peine, à la misère et à l'affliction » pour « fournir » aux plaisirs et aux profusions des Grands n'émeuvent que modérément ces chanceux bénéficiaires, à qui sont réservés « la joie, le repos, l'éclat et l'opulence » par décret divin. Massillon est des trois prédicateurs que nous étudions, celui qui protège le plus ardemment la hiérarchie des conditions. Alors qu'il prêche devant le jeune Louis XV en 1718, il fait de la préservation du système aristocratique le garant de l'ordre social et de « l'harmonie publique » :

Sire, la piété véritable est l'ordre de la société. Elle laisse chacun à sa place, fait de l'état où Dieu nous a placés l'unique voie de notre salut, ne met pas une perfection chimérique dans des œuvres que Dieu ne demande pas de nous, ne sort pas de l'ordre de ses devoirs pour s'en faire d'étrangers, et regarde comme des vices les vertus qui ne sont pas de notre état. Tout ce qui trouble l'harmonie publique est un excès de l'homme, et non un zèle et une perfection de la vertu : la religion désavoue les œuvres les plus saintes qu'on substitue aux devoirs ; et l'on n'est rien devant Dieu quand on n'est pas ce que l'on doit être³⁹.

Or, la place des Grands est en haut de l'échelle sociale. Ils ont été choisis par Dieu pour dominer le peuple, et Massillon trouve toutes sortes d'arguments pour expliquer cette préférence divine. Pour ce faire, il ne distingue pas les qualités innées, véritables bénédictions divines qui accompagneraient logiquement une destinée glorieuse prévue par la Providence, et les qualités acquises qui ne sont que le résultat d'une situation privilégiée dans la société humaine. Dès lors, il peut soutenir sans ciller que l'éducation favorise la vertu naturelle des Grands, quand elle fortifie le « vice de la naissance » du peuple :

Le sang, l'éducation, l'histoire des ancêtres jettent dans le cœur des Grands et des princes des semences et comme une tradition naturelle de vertu.

³⁸ Massillon, sermon *Sur le Respect que les Grands doivent à la religion*, in *op. cit.*, t. I, p. 30-31.

³⁹ Massillon, sermon pour le dimanche des Rameaux, *Des Écueils de la piété des Grands* (10 avril 1718, carême, en présence du jeune Louis XV), in *op. cit.*, t. I, p. 65-66.

Le peuple, livré en naissant à un naturel brut et inculte, ne trouve en lui pour les devoirs sublimes de la foi que la pesanteur et la bassesse d'une nature laissée à elle-même : les bienséances inséparables du rang, et qui sont comme la première école de la vertu, ne gênent pas ses passions ; l'éducation fortifie le vice de la naissance ; les objets vils qui l'environnent lui abattent le cœur et les sentiments : il ne sent rien au-dessus de ce qu'il est ; né dans les sens et dans la boue, il s'élève difficilement au-dessus de lui-même. Il y a dans les maximes de l'Évangile une noblesse et une élévation où les cœurs vils et rampants ne sauraient atteindre : la religion qui fait les grandes âmes ne paraît faite que pour elles ; et il faut être grand, ou le devenir, pour être chrétien⁴⁰.

Il serait évidemment aisé d'opposer quelques objections à Massillon, mais qui parmi son public de nobles, de ministres, et de tout ce que la cour compte de personnages de haut rang aurait un quelconque intérêt à rappeler à Massillon que le peuple est loin de profiter de la même éducation que celle des Grands. Même les œuvres de charité qui s'intéressent à une partie du peuple – prostituées, orphelins, prisonniers, pauvres et malades – confondent bien souvent éducation et moralisation, prise en charge et enfermement⁴¹. Les « gens de bien » se désolent alors de voir le peu de fruits de leurs pieuses entreprises ; ils en concluent la naturelle corruption du peuple qui ne peut jamais être corrigée de manière satisfaisante. À l'inverse, la nature généreuse et vertueuse des Grands ne peut jamais être entièrement corrompue, et même les pécheurs les plus endurcis peuvent aisément revenir de leurs erreurs et retrouver leur droiture originelle. Aux yeux de Massillon, les facteurs économiques, sociaux et culturels n'ont donc aucun impact sur la destinée des hommes, ils ne servent qu'à confirmer une distinction établie par Dieu : les Grands naissent vertueux, les hommes du peuple naissent vils ; les premiers doivent donc commander aux seconds.

Bourdaloue porte le même regard sur les hommes et se fait pareillement le farouche défenseur des privilèges. Cependant, dans les sermons de Bourdaloue, il est des Grands parmi les Grands qui bénéficient d'une indulgence sans réserve : les ministres de la religion. La sévérité de Bourdaloue cède devant un esprit de corps communément répandu parmi les membres du clergé et qui a sans doute contribué à alimenter les critiques et les railleries vis-à-vis des représentants de l'Église durant le XVII^e siècle. En effet, alors qu'il s'attaque avec virulence aux scandales occasionnés par ceux qui, « outre la qualité commune de chrétien », ont encore « un titre propre et personnel⁴² » qui les engage à édifier leur prochain, il consacre

⁴⁰ Massillon, sermon *Sur le Respect que les Grands doivent à la religion*, in *op. cit.*, t. I, p. 33.

⁴¹ Dans les *Annales*, René Voyer d'Argenson énumère la liste des « œuvres de la Compagnie », parmi elles : « Travailler à l'établissement et soutien d'une maison de repentantes, pour y recevoir des filles qui seraient tombées dans le désordre, soit en les y renfermant de force aussi bien que celles qui les prostituent, soit en recevant dans un lieu séparé des autres celles qui veulent faire pénitence volontairement. », in *op. cit.*, p. 286.

⁴² Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 30.

la fin de sa démonstration au sujet délicat des ministres scandaleux. Dans le sermon *Sur l'Ambition*, dans lequel il reprochait aux grandes familles de contraindre leurs enfants cadets ou contrefaits à entrer dans les ordres pour sauvegarder les intérêts des aînés, Bourdaloue abordait déjà ce problème récurrent de l'Église classique : « faut-il s'étonner [...] si l'on voit tant d'ecclésiastiques scandaleux⁴³ » ? Les prélats scandaleux sont en effet nombreux à une époque où les vocations sincères sont rares et où les dignités ecclésiastiques assurent un train de vie luxueux à de jeunes nobles privés d'héritage. Les scandales de mœurs éclaboussent jusqu'aux plus hauts représentants de l'Église, tel l'archevêque de Paris François Harlay de Champvallon⁴⁴, dont Fénelon dresse un portrait virulent dans sa *Lettre à Louis XIV* :

Vous avez un archevêque corrompu, scandaleux, incorrigible, faux, malin, artificieux, ennemi de toute vertu, et qui fait gémir tous les gens de bien. Vous vous en accommodez parce qu'il ne songe qu'à vous plaire par ses flatteries. Il y a plus de vingt ans qu'en prostituant son honneur, il jouit de votre confiance. Vous lui livrez les gens de bien, vous lui laissez tyranniser l'Église, et nul prélat vertueux n'est traité aussi bien que lui⁴⁵.

Les hommes se délectent évidemment des scandales des ecclésiastiques. Bourdaloue doit donc blâmer ces désordres honteux pour l'Église, tout en censurant les railleries des mondains. L'exercice est malaisé, et le prédicateur peine à trouver le juste équilibre entre les deux partis.

Il laisse d'abord libre cours à son indignation sainte d'ecclésiastique horrifié de voir de tels scandales parmi les membres de l'Église :

Quel est le crime de ces ministres du Seigneur, qui, honorés du plus sacré caractère, et engagés dans les plus saintes fonctions du sacerdoce, les profanent par une vie séculière et mondaine, pour ne pas dire impure et licencieuse, et en font rejaillir le scandale jusque sur leur état et sur leur ministère⁴⁶ ?

Le crime de ces ministres scandaleux est largement minimisé, Bourdaloue reste prudent et les accuse avant tout de mener une vie trop « séculaire et mondaine », préférant passer sous silence les excès impurs et licencieux de certains. Puis très vite, le ton s'adoucit, car Bourdaloue ne peut pas blâmer avec trop de véhémence ces ecclésiastiques scandaleux sans jeter le discrédit sur tous les représentants de l'Église. Lorsqu'il dépeint d'autres scandaleux,

⁴³ Bourdaloue, sermon *Sur l'Ambition*, in *op. cit.*, t. I, p. 322.

⁴⁴ Madame de Coulanges écrit à Madame de Sévigné au sujet de la mort de l'archevêque : « Il s'agit maintenant de trouver quelqu'un qui se charge de l'oraison funèbre du mort ; on prétend qu'il n'y a que deux petites bagatelles qui rendent cet ouvrage difficile, c'est la vie et la mort. », in Madame de Sévigné, *op. cit.*, t. III, p. 1115 (1345. Lettre du 12 août 1695 de Madame de Coulanges).

⁴⁵ Fénelon, *op. cit.*, t. I, p. 549.

⁴⁶ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 39.

ses descriptions outrées prennent la forme d'une énumération d'antithèses qui grèvent peu à peu le portrait de vices et de péchés. Dans le cas des Grands de l'Église, on ne peut que constater l'absence du portrait attendu. Bourdaloue se refuse à montrer aux chrétiens l'image d'ecclésiastiques indignes et évite même d'émettre la moindre critique en son nom propre. Il préfère laisser entendre la parole mesurée du pape Grégoire :

Ils devaient être, selon Jésus-Christ, le sel de la terre ; et c'est par eux, dit saint Grégoire pape, que la terre se corrompt ; ils devaient être la lumière du monde, et ils ne luisent que pour exposer au monde avec plus d'évidence les tâches qu'on remarque sur eux, et dont on rougit pour eux ; ils devaient être et ils sont en effet cette ville située sur la montagne, et ils semblent n'être élevés que pour faire voir de plus haut des dérèglements qui jettent les peuples dans la surprise et dans le trouble, et qui les couvrent eux-mêmes d'ignominie et d'opprobre.

Le choix de cette citation est habile, car non seulement elle rappelle la magnificence de la fonction ecclésiastique, lumineuse et surplombante, mais elle circonscrit encore les réactions des témoins de la corruption des prélats : ils rougissent d'eux et se trouvent surpris et troublés. Rien de bien menaçant pour l'autorité de l'Église. En effet, il semble que « [l']ignominie et [l']opprobre » dont les prélats « se couvrent eux-mêmes » soient une punition suffisante à laquelle il n'est besoin de rien ajouter. L'auditoire est même privé de son droit à l'indignation face aux scandales des hommes d'Église, puisque c'est Dieu lui-même qui s'en charge, comme nous l'apprend la seconde citation empruntée à Malachie :

C'est ce qui excitait contre eux l'indignation de Dieu, et ce qui l'obligeait à leur dire par un de ses prophètes ce que je n'oserais pas leur appliquer, si je ne parlais après Dieu et de la part de Dieu, à qui seul appartenait de leur faire des reproches si pressants, et en des termes si forts. Mais puisqu'étant ce que je suis, que ce langage de Dieu me touche moi-même, et que je dois y prendre part ; puisque c'est une leçon que je me fais à moi-même et qui me convient, je ne craindrai pas de leur faire entendre aujourd'hui la voix du Seigneur, en leur adressant ces paroles de Malachie : *Et nunc ad vos mandatum hoc, o sacerdotes*⁴⁷ : maintenant donc, leur disait le Dieu d'Israël, prêtres et ministres de mes autels, écoutez-moi, et jugez-vous⁴⁸.

Les nombreuses précautions oratoires de Bourdaloue délivrent un message très clair aux mondains amateurs de médisances et de railleries, ils n'ont pas le droit de juger les ecclésiastiques. Si Bourdaloue s'autorise à rappeler à l'ordre ses congénères, c'est tout d'abord par l'intermédiaire de Dieu et d'un prophète, c'est ensuite parce qu'il est lui-même visé par ce rappel à l'ordre. Tout dans cette argumentation interdit expressément aux laïcs, les petits, de porter le moindre jugement sur un Grand, un membre du clergé.

⁴⁷ *MI.*, 2, 1.

⁴⁸ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 39.

De même, « l'indignation de Dieu » annoncée et « les reproches si pressants, et en des termes si forts » promis par Bourdaloue sont bien loin de la véhémence habituelle du prédicateur :

Maintenant donc, leur disait le Dieu d'Israël, prêtres et ministres de mes autels écoutez-moi et jugez-vous. Je vous avais établi dans mon Église pour l'édifier et la sanctifier ; je vous avais donné le soin du troupeau, afin que vous en fussiez les pasteurs ; comme vos lèvres étaient les dépositaires de la science, vos œuvres devaient être la règle des mœurs et de la vraie piété. Cependant, infidèles aux obligations les plus étroites et les plus indispensables que je vous avais imposées, vous vous êtes écartés de la droite voie que vous enseigniez et que vous deviez enseigner aux autres ; vous vous êtes volontairement égarés, et, en vous égarant, vous en avez égaré plusieurs avec vous : *Vos autem recessistis de via, et scandalizatis plurimos in lege*. De là quelle suite ? Ah ! Chrétiens, c'est ce que j'oserais encore moins penser et leur déclarer, si Dieu ne l'ajoutait pas : *Propter quod et ego dedi vos contemptibiles, et humiles omnibus populis* : c'est pourquoi, concluait le Seigneur, tout pasteur des âmes et ministres que vous êtes de mes autels, je vous ai rendus vils et méprisables aux yeux de tous les peuples ; votre vie, ou plutôt les scandales de votre vie, vous ont dégradés dans leur estime, et vous êtes devenus l'objet de leur censure⁴⁹.

Il n'est pas dans les habitudes de Bourdaloue de faire preuve d'autant de pudeur et de délicatesse lorsqu'il s'agit de scandales. Il répugne à qualifier les ecclésiastiques scandaleux de « vils » et « méprisables », alors même qu'il s'agit de jugements exprimés par Dieu. Il informe, en outre, son auditoire que Dieu lui-même a déjà condamné ses ministres indignes en les exposant à la mésestime et à la censure des chrétiens. Nulle autre sanction ne peut donc venir s'ajouter à la « juste punition de Dieu » : le mépris. Bourdaloue surenchérit en interrogeant : « qu'y a-t-il dans le monde de plus méprisé qu'un prêtre scandaleux ? » Quand les Grands scandaleux sont généralement voués aux gémonies dans les sermons de Bourdaloue, le ministre scandaleux est seulement méprisé des hommes. Bourdaloue prend toutefois la précaution d'ajouter avant de conclure : « À Dieu ne plaise, mes chers auditeurs, que je prétende par là justifier le mépris que vous en faites, ni que je veuille autoriser les conséquences que vous avez coutume d'en tirer⁵⁰ ! » Dès lors, il s'opère un glissement au sein du discours. Bourdaloue délaisse les prélats scandaleux pour ne s'intéresser qu'aux réactions scandalisées des chrétiens :

je sais quelle impression la vie des ecclésiastiques scandaleux fait sur vos esprits ; je sais combien elle contribue à endurcir vos cœurs, et que leurs mauvais exemples, ou pour mieux dire, que vos raisonnements encore plus

⁴⁹ Il est à noter que la traduction de Bourdaloue modère largement l'indignation divine, bien plus vive dans la traduction de la TOB.

⁵⁰ Bourdaloue, sermon *Sur le Scandale*, in *op. cit.*, t. I, p. 40.

mauvais sur leurs mœurs et sur leurs exemples, sont un des plus grands obstacles du salut que vous ayez à surmonter.

Ce ne sont plus les exemples scandaleux des Grands de l'Église qui sont « un des plus grands obstacles du salut », mais les « raisonnements encore plus mauvais » que font les hommes sur leur immoralité. La faute se trouve alors partagée entre le prélat scandaleux et celui qui s'en scandalise. Aucun des autres scandaleux ne bénéficie d'une telle indulgence de la part de Bourdaloue qui va jusqu'à détourner la mise en garde de Jésus dans l'*Évangile selon Matthieu* pour mieux couvrir les fautes de ses confrères. « Heureux celui qui ne sera pas scandalisé de moi » devient ainsi pour l'occasion :

malheur à vous, si vous vous faites un sujet de scandale, non plus absolument de Jésus-Christ, mais de Jésus-Christ dans la personne de ses ministres, tout indignes qu'ils peuvent être de leur ministère.

La reformulation de Bourdaloue déplace la condamnation des ministres coupables sur les chrétiens témoins de leurs mauvais exemples. Cet esprit de corps qui pousse Bourdaloue à disculper à tout prix les Grands de l'Église fragilise toute l'argumentation contre les scandaleux. Comme Massillon qui ne recule devant aucun argument pour défendre les privilèges des Grands et préserver un système de domination sociale – qu'il reconnaît par ailleurs opposé à l'esprit de l'Évangile –, Bourdaloue s'autorise, une fois n'est pas coutume, à fermer les yeux sur les scandales de ses confrères pour protéger l'autorité de l'Église.

3. L'ALLIANCE DU TRÔNE ET DE LA CHAIRE

À l'âge classique, la chaire chrétienne est une alliée fidèle et dévouée du trône, mais il n'en a pas toujours été ainsi. Pendant les violents conflits politiques qui bouleversent le royaume de France au XVI^e siècle, puis à la mort de Louis XIII, les prédicateurs utilisent volontiers la chaire pour soutenir différentes factions politiques. Les prêches séditieux retentissent alors dans les églises et attisent les tensions civiles. Après la Fronde et avec le renforcement de l'État, la chaire ne s'aventure plus sur le terrain politique, et si quelques prédicateurs s'autorisent encore des prêches subversifs, « cela n'arrive que de façon exceptionnelle et le plus souvent lors de périodes de crise : famines, difficultés économiques, disettes⁵¹ », explique Isabelle Brian. Il se produit même un véritable retournement, puisque « le prédicateur est alors celui qui parle avec autorité pour prêcher la soumission, non la révolte⁵² ». Bossuet, Bourdaloue et Massillon prêchent en effet avec ferveur la soumission absolue au Prince et aux lois de l'État.

Conscients que les intérêts de l'Église et de l'État sont intimement liés, les prédicateurs assoient l'autorité de la première en défendant le pouvoir du second. Seule une alliance inébranlable entre le trône et la chaire peut conserver la paix civile et l'harmonie sociale. La crainte des troubles politiques est vive chez les prédicateurs, car ils prévoient que si les hommes secouent le joug de la monarchie, ils se libéreront également de la domination de l'Église. Ils préviennent alors les Grands que la réciproque est également vraie : si les hommes ne se soumettent plus à l'Église, ils se soulèveront bientôt contre le roi et la monarchie. C'est donc pour éviter le plus grand des scandales, un scandale sans précédent qui bouleverserait la société classique et qui redistribuerait les cartes de l'organisation sociale, que les prédicateurs défendent d'une même voix les intérêts de la chaire et du trône.

Cependant, parce qu'ils constatent les erreurs du roi, les excès des Grands et les dysfonctionnements de l'État, les prédicateurs se prononcent en faveur d'un modèle politique plus vertueux et dessinent au fil de leurs sermons le portrait d'un idéal : le Prince charitable. Massillon, dans le *Petit Carême* qu'il compose pour le jeune Louis XV, partage les mêmes espérances morales et politiques que Fénelon développe dans son célèbre *Télémaque*. Malgré un discours extrêmement conservateur en faveur du maintien des privilèges et de l'inégalité des conditions, les prédicateurs semblent avoir conscience qu'une évolution politique est nécessaire et inévitable.

⁵¹ Isabelle Brian, *op. cit.*, p. 391.

⁵² *Ibid.*, p. 428.

3.1. Des prédicateurs au service de Dieu et de la monarchie

La portée politique de la prédication religieuse est fondamentale au XVII^e siècle. « Les liens de la rhétorique au pouvoir⁵³ » sont d'ailleurs une des raisons, de la remise en cause de cette dernière à partir de 1650, selon Gilles Declercq. Les prédicateurs prêchent uniquement en vue de rétablir l'ordre originel dans la société humaine, or « la meilleure forme d'exercice de l'autorité politique est, aux yeux de Bossuet, représentée par la *monarchie*⁵⁴ », rappelle Gérard Ferreyrolles. La monarchie est le régime politique le plus représenté dans les Écritures Saintes, les rois bibliques comptent nombre de prophètes dans leur rang, il est donc le régime politique le plus légitime aux yeux des porte-paroles de l'Église catholique. Ainsi, lorsqu'ils prêchent à la cour, en présence des hauts personnages du royaume, et souvent de la famille royale, Bossuet et Massillon insistent sur les relations étroites qu'entretiennent le trône et la chaire. Ils n'ont de cesse de souligner l'interdépendance des pouvoirs temporels et spirituels et de rappeler au Roi-Très-Chrétien les intérêts communs que partagent la monarchie et l'Église. L'autorité ecclésiastique, si chère à Bossuet, « entre en interférence avec l'autorité politique et [...] chacune des deux reconnaît en l'autre à la fois une limite et un soutien », explique Gérard Ferreyrolles qui précise :

Une limite, en ce que l'Église ne peut prétendre régir le temporel des États et que réciproquement la puissance souveraine défère dans le spirituel aux décisions de l'Église⁵⁵.

Le sermon *Sur les Devoirs des rois* que le jeune Bossuet prêche à la cour pendant le carême de 1662 développe longuement l'argument de la complémentarité des autorités temporelle et spirituelle. En guise d'introduction, il s'humilie devant la Majesté Royale et déclare ne pas parler en son nom, mais simplement relayer les paroles sages et saintes des plus hautes autorités religieuses :

Dans le dessein que je me propose de traiter aujourd'hui ces deux vérités, je me garderai plus que jamais de rien avancer de mon propre sens. Que serait-ce qu'un particulier qui se mêlerait d'enseigner les rois ? Je suis bien éloigné de cette pensée ; aussi on n'entendra de ma bouche que les oracles de l'Écriture, les sages avertissements des papes, les sentences des saints évêques, dont les rois et les empereurs ont révééré la sainteté et la doctrine⁵⁶.

⁵³ Gilles Declercq, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, op. cit., p. 629.

⁵⁴ Gérard Ferreyrolles, *Bossuet*, op. cit., p. 152.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 163-164.

⁵⁶ Bossuet, sermon pour le dimanche des Rameaux, *Sur les Devoirs des rois* (2 avril 1662, carême du Louvre, en présence du roi), in op. cit. (éd. Lebarq), t. IV, p. 358.

Bossuet s'exprime en qualité de simple « particulier » et refuse la responsabilité des oracles, des avertissements et des sentences qu'il adresse au roi. Et pour cause, son sermon s'avère être un subtil mélange d'allégeance au trône et de fermes rappels des devoirs du roi vis-à-vis de l'Église.

Aux yeux de Bossuet, le trône et l'Église ont tant travaillé à se renforcer l'un l'autre, que ces deux institutions se doivent reconnaissance et protection mutuelle. Ainsi, si Bossuet reconnaît qu'à ses débuts l'Église a rencontré des ennemis dans la personne des rois, puisqu'« elle a dû être établie malgré les rois de la terre », la situation a rapidement évolué, car « dans la suite des temps elle a dû les avoir pour protecteurs⁵⁷ ». La situation s'est même inversée depuis, et c'est l'Église qui a ensuite apporté son soutien fidèle à l'établissement de monarchies puissantes, comme le rappelle Bossuet :

L'Église a tant travaillé pour l'autorité des rois, qu'elle a sans doute mérité qu'ils se rendent les protecteurs de la sienne. Ils régnaient sur les corps par la crainte, et tout au plus sur les cœurs par l'inclination. L'Église leur a ouvert une place plus vénérable ; elle les a fait régner dans la conscience. C'est là qu'elle les a fait asseoir dans un trône en présence et sous les yeux de Dieu même : quelle merveilleuse dignité ! Elle a fait un des articles de sa foi de la sûreté de leur personne sacrée, un devoir de sa religion de l'obéissance qui leur est due. C'est elle qui va arracher jusqu'au fond du cœur, non seulement les premières pensées de rébellion, mais encore et les plaintes et les murmures ; et pour ôter tout prétexte de soulèvement contre les puissances légitimes, elle a enseigné constamment, et par sa doctrine, et par son exemple, qu'il en faut tout souffrir, jusqu'à l'injustice, par laquelle s'exerce la justice même de Dieu⁵⁸.

À entendre Bossuet, les porte-paroles de l'Église ont toujours mêlé au prosélytisme religieux, un prosélytisme politique actif et efficace. L'Église a élevé au rang des devoirs religieux le respect de la loi du Prince au même titre que le respect de la loi de l'Évangile. C'est à la caution religieuse apportée par l'Église que le roi doit sa dignité, le respect de sa personne et l'obéissance de ses sujets. C'est encore à l'Église que le trône doit sa pérennité, puisqu'elle a arraché du cœur des hommes toute velléité de contestation et leur a inculqué la patience et l'humilité jusque dans l'injustice. Dès lors, les rois doivent garder à l'esprit que l'Église fait planer au-dessus de leur sceptre cette aura protectrice, et prendre conscience que

⁵⁷ *Ibid.*, t. IV, p. 365.

⁵⁸ *Ibid.*, t. IV, p. 368-369.

lorsque les princes défendent la foi, c'est plutôt la foi qui les défend ; lorsqu'ils protègent la religion, c'est plutôt la religion qui les protège et qui est l'appui de leur trône⁵⁹.

Pourtant, loin de Bossuet l'idée d'immiscer directement l'Église dans les affaires de l'État. Le spirituel et le temporel, même s'ils servent le même but, faire respecter la Loi divine sur terre, ne doivent pas être confondus. Bossuet fait de cette séparation des pouvoirs religieux et politiques, une des principales différences entre l'Évangile et l'Ancien Testament :

Il n'y a personne qui n'ait remarqué que les livres sacrés de Moïse, outre les préceptes de religion, sont pleins de lois politiques, et qui regardent le gouvernement d'un État. Ce sacré législateur ordonne du commerce et de la police, des successions et des héritages, de la justice et de la guerre, et enfin de toutes les choses qui peuvent maintenir un empire. Mais le prince du nouveau peuple, le législateur de l'Église, a pris une conduite opposée. Il laisse faire aux princes du monde l'établissement des lois politiques ; et toutes celles qu'il nous donne, et qui sont écrites dans son Évangile, ne regardent que la vie future. D'où vient cette différence entre l'ancien et le nouveau peuple, si ce n'est que la Synagogue devant avoir sa demeure et faire son séjour sur la terre, [il] fallait lui donner des lois pour y établir un gouvernement ; au lieu que l'Église de Jésus-Christ voyageant comme une étrangère parmi tous les peuples du monde, n'a point de lois particulières touchant la société politique ; et il suffit de lui dire généralement ce qu'on dit aux étrangers et aux voyageurs, qu'en ce qui regarde le gouvernement, elle suive les lois du pays où elle fera son pèlerinage, et qu'elle en révère les princes et les magistrats : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*⁶⁰ ? C'est le seul commandement politique que le Nouveau Testament nous donne⁶¹.

C'est en 1668, dans son panégyrique de saint Thomas de Canterbury, archevêque anglais assassiné sur ordre du roi Henri II d'Angleterre, que Bossuet défend cette vision d'une association étroite entre la religion et l'État politique, mais qui respecte les prérogatives et l'autorité de chacun des deux partis.

Toutefois, considérant le soutien inébranlable que l'Église apporte à la monarchie française, les autorités ecclésiastiques sont en droit d'attendre de la reconnaissance de la part du roi. Ce dernier doit défendre l'Église et la religion chrétienne avec la même détermination qu'il mettrait à défendre son trône. En effet, Bossuet le rappelle à Louis XIV, par l'intermédiaire de saint Augustin, servir l'Église, c'est servir Dieu :

« O vous qui jugez la terre, servez le Seigneur en crainte » : *Servite Domino in timore* ; dilatez maintenant son règne. Servez le Seigneur : de quelle sorte

⁵⁹ Bossuet, sermon *Sur la Divinité de Jésus-Christ* (8 décembre 1669, advent de Saint-Germain-en-Laye), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. V, p. 588.

⁶⁰ *Rm.*, 13, 1.

⁶¹ Bossuet, panégyrique de saint Thomas de Cantorbéry (29 décembre 1668, advent de Saint-Thomas du Louvre), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. V, p. 432.

le servirez-vous ? Saint Augustin vous le va dire : « Servez-le comme des hommes particuliers, en obéissant à son Évangile, comme nous avons déjà dit ; mais servez-le aussi comme rois, en faisant pour son Église ce qu'aucuns ne peuvent faire, sinon les rois » : *In hoc serviunt Domino reges, in quantum sunt reges, cum ea faciunt ad serviendum illi, quæ non possunt facere nisi reges*. Et quels sont ces services si considérables que l'Église exige des rois ? De se rendre les défenseurs de sa foi, les protecteurs de son autorité, les gardiens et les fauteurs de sa discipline⁶².

L'Église, qui se soumet par ailleurs humblement à l'autorité du roi, nous dit Bossuet, exige cependant de lui défense, protection, sauvegarde et promotion de son autorité, de sa doctrine et de sa loi. Cinq décennies plus tard, Massillon réaffirme au jeune Louis XV les mêmes devoirs royaux vis-à-vis de l'Église:

Les princes, Sire, ne doivent toucher à la religion que pour la protéger et pour la défendre ; leur zèle n'est utile à l'Église que lorsqu'il est demandé par les pasteurs ; les sollicitations des dépositaires de la doctrine sont les seules qui doivent avoir du crédit auprès d'eux, lorsqu'il s'agit de la doctrine elle-même ; toute autre voix que la voix unanime des pasteurs doit leur être suspecte. C'est ici où ils ne doivent se réserver que l'honneur de la protection et leur laisser celui de la décision et du jugement. Les évêques sont leurs sujets ; mais ils sont leurs pères selon la foi. Leur naissance les soumet à l'autorité du trône ; mais sur les mystères de la foi l'autorité du trône fait gloire de se soumettre à celle de l'Église. Les princes n'en sont que les premiers enfants, et nos rois ont toujours regardé le titre de ses fils aînés comme le plus beau titre de leur couronne⁶³.

Massillon insiste sur la double relation hiérarchique qui unit le roi et les représentants de l'Église : dans le temporel, le roi a autorité sur les évêques, mais dans le spirituel, ce sont les évêques qui commandent au roi. Il est donc tenu de soutenir leurs avis et d'appuyer leurs jugements lorsque des querelles théologiques éclatent.

Les dignitaires de l'Église réclament toujours l'appui politique et judiciaire du roi dans les conflits qui les opposent, par exemple, aux jansénistes ou aux protestants. C'est de concert avec le pape Clément XI, que Louis XIV persécute les religieuses de Port-Royal des Champs jusqu'à la destruction définitive du monastère en 1713. De même, bien qu'elle réponde également à des exigences politiques, la révocation de l'Édit de Nantes en 1685 est présentée comme une formidable victoire de l'Église sur les hérétiques ; victoire octroyée par le pouvoir royal⁶⁴, mais qui résulte d'un long et patient travail de la part des autorités ecclésiastiques⁶⁵.

⁶² Bossuet, sermon *Sur les Devoirs des rois*, in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 366-367.

⁶³ Massillon, *Des écueils de la piété des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 70-71.

⁶⁴ Elisabeth Labrousse, *La Révocation de l'Édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi ?*, Saint Amand, Éditions Payot, 1990 [1985] rappelle : La révocation de l'Édit de Nantes sera l'aboutissement ultime de la volonté de plus en plus impatiente de Louis XIV de promouvoir l'uniformité religieuse de son royaume. », p. 98.

Ces deux événements restent toutefois exceptionnels dans l'histoire des relations entre le trône de France et l'Église. Les devoirs du roi envers l'Église sont loin d'être toujours aussi lourds de conséquences. Le plus souvent, le pouvoir royal est sollicité pour résoudre des événements moins graves : des scandales de mœurs. Ainsi, pour Bossuet qui voit dans toute raillerie ou parole libertines les prémices de l'impiété, le premier devoir des rois est de brider la liberté d'expression de ses sujets et de leur imposer le respect vis-à-vis du sacré dans tous leurs propos. En d'autres termes, Bossuet attend du pouvoir civil qu'il poursuive et condamne les blasphémateurs :

Le premier et le plus connu [des devoirs des rois], c'est d'exterminer les blasphèmes. Jésus-Christ est un grand roi ; et le moindre respect que l'on doive aux rois, c'est de parler d'eux avec honneur. Un roi ne permet pas dans ses États qu'on parle irrévéremment même d'un roi étranger, même d'un roi ennemi ; tant le nom de roi est vénérable partout où il se rencontre. Eh quoi donc ! ô Jésus-Christ, Roi des rois, souffrira-t-on qu'on vous méprise et qu'on vous blasphème, même au milieu de votre empire ! Quelle serait cette indignité ! Ah ! jamais un tel reproche ne ternira la réputation de mon Roi ! Sire, un regard de votre face sur ces blasphémateurs et sur ces impies, afin qu'ils n'osent paraître et qu'on voie s'accomplir en votre règne ce qu'a prédit le prophète Amos, « que la cabale des libertins sera renversée » : *Auferetur factio lascivientium* ; et ce mot du roi Salomon : « Un roi sage dissipe les impies, et les voûtes des prisons sont leurs demeures » : *Dissipat impios rex sapiens, et incurva super eos fornicem*, sans égard ni aux conditions, ni aux personnes ; car il faut un châtement rigoureux à une telle insolence. Non seulement les blasphèmes, mais tous les crimes publics et scandaleux doivent être le juste objet de l'indignation du prince⁶⁶.

L'indignation punitive du Prince pour éradiquer les scandales et pour rétablir la loi morale, voilà ce que les représentants de l'Église attendent du trône. Bossuet en appelle à la dignité de la fonction royale pour toucher l'amour-propre du roi : en tant que roi, il est lui-même insulté lorsqu'un impie blasphème contre Jésus Christ. L'indignation royale doit donc s'élever et s'abattre sur les blasphémateurs pour défendre à la fois Dieu et la royauté.

⁶⁵ Georges Minois écrit : « La volonté d'éradiquer l'hérésie est unanime, partagée par les autorités civiles et religieuses. Mais si toutes considèrent l'unité de la foi comme indispensable, le haut clergé adopte une position beaucoup plus radicale que le pouvoir politique, qui doit tenir compte des risques pour l'ordre public. Parmi les causes de la révocation de l'édit de Nantes, le rôle de la hiérarchie ecclésiastique a été capital, par la constante pression exercée en faveur de la persécution. », in *op. cit.*, p. 152-153.

⁶⁶ Bossuet, sermon *Sur les Devoirs des rois*, in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 370-371.

3.2. La crainte des troubles politiques

Une alliance solide entre l'autorité souveraine et l'autorité ecclésiastique est, selon les prédicateurs, la condition nécessaire au maintien de l'ordre social⁶⁷. Dans l'esprit de Bossuet, « l'autorité établit [...] la justice et l'ordre⁶⁸ ». Les prédicateurs connaissent mieux que personne les failles de l'organisation sociale de la société classique, puisqu'ils dénoncent très souvent dans leurs sermons les excès scandaleux des Grands et l'effroyable misère du peuple. Ils reconnaissent aisément l'iniquité d'un tel dysfonctionnement moral et social et pour l'atténuer ils tentent d'exciter la charité dans le cœur des Grands d'un côté et d'étouffer les vellétés de rébellion dans le cœur du peuple de l'autre. Les prédicateurs n'ont de cesse de rappeler le rôle conservateur et pacificateur de l'institution ecclésiale aux Grands, eux qui vivent enfermés dans le huis clos de la cour dans une insouciance aveugle. Sans discipline religieuse, pas d'ordre public, Massillon l'exprime très clairement devant la cour du jeune Louis XV :

Mais la religion elle-même n'est-elle pas nécessairement liée à l'ordre public ? Elle tombe ou s'affaiblit avec lui.

Massillon, qui prêche en 1718, semble pressentir le bouleversement sans précédent qui aura lieu quelque soixante-dix ans plus tard. Quand Bossuet demandait l'alignement du pouvoir politique sur la loi de l'Évangile, Massillon réclame au contraire une législation civile ferme comme un préalable au respect de la loi morale :

Les mœurs souffrent toujours de la faiblesse des lois ; la confusion du gouvernement est aussi funeste à la piété des peuples qu'au bonheur des empires ; le bon ordre de la société est la première base des vertus chrétiennes, l'observance des lois de l'État doit préparer les voies à celle de l'Évangile. L'Église ne doit compter sur rien dans un empire où le gouvernement n'a rien de fixe.

En cette fin de siècle, à l'aube d'un nouveau règne, face à la progression du libertinage chez les Grands, mais aussi dans la classe bourgeoise, Massillon prophétise sans s'en douter la chute de l'Église aux premiers signes de faiblesse de l'État. Or, Massillon en est convaincu, la démocratie est incompatible avec l'autorité de l'Église. Pour éviter les troubles publics et sauver l'Église, il faut un gouvernement monarchique fort :

⁶⁷ Gilbert Buti, dans « Le temps de Massillon, Massillon en son temps », in *Massillon. Colloque organisé à l'occasion du 350^{ème} anniversaire de sa naissance. Hyères, le 14 novembre 2013*, Hyères, SHHA, 2014, rappelle le poids démographique de l'Église : « vers 1667, selon un mémoire rédigé à la demande de Colbert, 260 000 personnes, toutes fonctions et catégories confondues, appartiennent à l'Église, soit plus d'un Français sur 100. », p. 15. Le pouvoir monarchique a tout intérêt à s'entendre avec un allié si puissant.

⁶⁸ Gérard Ferreyrolles, *Bossuet, op. cit.*, p. 171.

Aussi les États où la multitude gouverne et ceux où elle partage la puissance avec le souverain, sans cesse exposés à des révolutions, se départent aussi facilement des lois que du culte de leurs pères. Les soulèvements y sont aussi impunis que les erreurs ; et c'est là où l'hérésie a toujours trouvé son premier asile. Elle se fortifie au milieu de la confusion des lois et de la faiblesse de l'autorité ; elle doit toujours sa naissance ou son progrès aux troubles et aux dissensions publiques ; les règnes les plus faibles et les plus agités ont toujours été parmi nous, comme partout ailleurs, les règnes funestes de son accroissement et de sa puissance ; et, dès que l'harmonie civile se dément, toute la religion elle-même chancelle⁶⁹.

Les États troublés, « sans cesse exposés à des révolutions », ont toujours donné à l'hérésie « son premier asile » ; mais, l'hérésie, parce qu'elle apprend aux hommes à secouer le joug des dogmes officiels, nourrit à son tour l'esprit de sédition et accroît les troubles publics.

Massillon prévient les Grands du danger que constituent un pouvoir civil faible et une loi morale bafouée. Parce que les pensées de rébellion se propagent vite et s'attaquent indifféremment à toutes les institutions sociales coercitives, les Grands doivent être les garants de la discipline religieuse, ne serait-ce que pour conserver leurs privilèges que l'Église protège. Un gouvernement fort n'existe pas sans religion forte, les Grands ont donc tout intérêt à défendre l'Église tout autant que la monarchie. Le devoir d'exemplarité des Grands prend alors une dimension politique. Montrer publiquement au peuple son respect pour la loi de l'Église, c'est lui apprendre à se soumettre au double système politique et religieux qui le maintient dans la sujétion. Dans son sermon *Sur le Respect que les Grands doivent à la religion*, Massillon montre alors aux Grands les intérêts communs du culte et de l'État :

le culte achève de s'avilir, dès que les princes et les Grands le négligent. Dieu ne paraît plus si grand, si j'ose parler ainsi, dès qu'on ne compte que le peuple parmi ses adorateurs ; sa parole n'est plus écoutée ou perd tous les jours son autorité, dès qu'elle n'est plus destinée qu'à être le pain des pauvres et des petits. Les devoirs publics de la piété sont abandonnés ; tout tombe et languit si la religion du prince et des Grands ne le soutient et ne le ranime. C'est ici où l'intérêt du culte se trouve mêlé avec celui de l'État ; où il importe au souverain de maintenir les dehors augustes de la religion et l'unité de la doctrine qui soutiennent eux-mêmes le trône, et d'accoutumer ses sujets à rendre à Dieu et à l'Église le respect et la soumission qui leur sont dus, de peur qu'ils ne lui refusent ensuite à lui-même.

Accoutumer le peuple à se soumettre à l'Église pour lui apprendre à se soumettre au trône, Massillon opère un renversement et reprend l'argument de Bossuet. Désormais, ce n'est plus la faiblesse du gouvernement qui fragilise l'Église, mais bien la remise en cause du joug de

⁶⁹ Massillon, sermon *Des Écueils de la piété des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 67-68.

l'Église, qui porte préjudice au pouvoir politique. Massillon ne croit pas si bien dire et la Révolution française donne une résonance toute particulière à ses propos :

Les troubles de l'Église ne sont jamais loin de ceux de l'État : on ne respecte guère le joug des puissances, quand on est parvenu à secouer le joug de la foi. Et l'hérésie a beau se laver de cet opprobre ; elle a partout allumé le feu de la sédition ; elle est née dans la révolte : en ébranlant les fondements de la foi, elle a ébranlé les trônes et les empires ; et partout, en formant des sectateurs, elle a formé des rebelles⁷⁰.

La réciprocité de l'argument permet aux prédicateurs de l'utiliser, selon les circonstances, soit pour renforcer le pouvoir de l'État, soit pour défendre l'autorité de l'Église. Dans un pays encore marqué par les guerres de Religion, ce que craignent les prédicateurs, c'est l'affranchissement des hommes et des femmes de toute autorité, qu'elle soit politique ou religieuse. S'opposer aux dogmes de l'Église équivaut à violer les lois civiles, car dans les deux cas le danger de sédition est le même. On retrouve ainsi souvent dans les sermons des prédicateurs classiques des exhortations pressantes adressées au pouvoir royal pour qu'il censure des doctrines dissidentes. Les prédicateurs défendent l'unité de l'Église pour éviter un nouveau scandale religieux de l'ampleur de la Réforme, et pour ce faire, le soutien politique du royaume est indispensable.

Dès lors, supporter patiemment le joug de l'État et de l'Église est élevé au rang de vertu chrétienne. Le terme de « joug » n'a d'ailleurs aucune connotation péjorative dans la langue classique⁷¹, et au contraire, c'est la liberté qui est toujours dépréciée dans les sermons. La liberté serait ainsi illusoire et artificieuse et même paradoxalement plus oppressive que le joug. Bossuet révèle aux auditeurs de son sermon pour la purification de la Vierge du carême de 1666, la vraie nature de cette liberté chimérique :

Le nom de liberté est le plus agréable et le plus doux, mais tout ensemble le plus décevant et le plus trompeur de tous ceux qui ont quelque usage dans la vie humaine. Les troubles, les séditions, le mépris des lois ont toujours ou leur cause ou leur prétexte dans l'amour de la liberté. Il n'y a aucun bien de la nature dont les hommes abusent davantage, ni qu'ils connaissent moins que la franchise, encore qu'ils la désirent avec tant d'ardeur. J'entreprends de vous faire voir que nous perdons notre liberté en la voulant trop étendre ;

⁷⁰ Massillon, sermon *Sur le Respect que les Grands doivent à la religion*, in *op. cit.*, t. I, p. 34.

⁷¹ Furetière donne la définition suivante : « se dit figurément en morale, en parlant de ce qui est soumis et assujéti tant à l'égard du commandement que de la servitude ». Son premier exemple illustre de manière favorable le joug : « Jésus-Christ dit que son *joug* est doux, c'est-à-dire, sa domination, ses commandements. », in *op. cit.* (1690).

que nous ne savons pas la conserver, que nous ne savons aussi lui donner des bornes ; et enfin, que la liberté véritable, c'est d'être soumis aux lois⁷².

En 1718, Massillon tient exactement le même langage. La liberté est assimilée au refus de toute autorité, elle conduit donc au désordre et à la confusion :

Je dis la liberté, non celle qui favorise les passions et la licence : c'est un nouveau joug et une servitude honteuse, que ce funeste libertinage ; et la règle des mœurs est le premier principe de la félicité et de l'affermissement des empires. Ce n'est pas celle encore ou qui s'élève contre l'autorité légitime ou qui veut partager avec le souverain celle qui réside en lui seul, et, sous prétexte de la modérer, l'anéantir et l'éteindre. Il n'y a de bonheur pour les peuples que dans l'ordre et la soumission. Pour peu qu'ils s'écartent du point fixe de l'obéissance, le gouvernement n'a plus de règle, chacun veut être à lui-même sa loi ; la confusion, les troubles, les dissensions, les attentats, l'impunité naissent bientôt de l'indépendance ; et les souverains ne sauraient rendre leurs sujets heureux qu'en les tenant soumis à l'autorité, et leur rendant en même temps l'assujettissement doux et aimable⁷³.

La vraie liberté ne se vit que dans la soumission à l'autorité, telle est la devise de Bossuet et de Massillon. Mais, pour que les hommes acceptent un tel contrat social, encore faut-il que le joug du Roi Très Chrétien soit doux.

3.3. L'idéal du Prince charitable

Contrairement à l'idée souvent répandue, Bossuet, bien que monarchiste convaincu, n'est pas un défenseur « du droit divin des rois⁷⁴ », rappelle Gérard Ferreyrolles. En définissant la royauté à partir de l'exemple de Jésus Christ, Bossuet contraint habilement le roi à l'humilité. Il n'est pas le maître absolu des peuples, son pouvoir n'est qu'humain. Le roi n'est qu'un instrument de la puissance de Jésus Christ, véritable roi des hommes à plus d'un titre :

Jésus-Christ est roi par naissance, il est roi par droit de conquête, il est roi encore par élection. Il est roi par naissance, Fils de Dieu dans l'éternité, fils de David dans le temps ; il est roi par droit de conquête, et outre cet empire universel que lui donne sa toute-puissance, il a conquis par son sang, et rassemblé par sa foi, et policé par son Évangile un peuple particulier, recueilli de tous les autres peuples du monde ; enfin il est roi par élection ; nous l'avons choisi par le saint baptême, et nous ratifions tous les jours un si digne choix par la profession publique du christianisme. Un si grand roi doit régner ; sans doute qu'une royauté si réelle et fondée sur tant de titres

⁷² Bossuet, sermon pour la Purification de la Sainte Vierge (2 février 1666, carême de Saint-Germain-en-Laye), in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. V, p. 5.

⁷³ Massillon, sermon pour le jour de l'incarnation, *Sur Les Caractères de la grandeur de Jésus-Christ* (25 mars 1718, carême, en présence du jeune Louis XV), in *op. cit.*, t. I, p. 54.

⁷⁴ Gérard Ferreyrolles, *Bossuet, op. cit.*, p. 179.

augustes ne peut pas être sans quelque empire. Il règne en effet par sa puissance dans toute l'étendue de l'univers, mais il a établi les rois chrétiens pour être les principaux instruments de cette puissance ; c'est à eux qu'appartient la gloire de faire régner Jésus-Christ : ils doivent le faire régner sur eux-mêmes, ils doivent le faire régner sur leurs peuples⁷⁵.

Bossuet rappelle les trois qualités indispensables aux monarques : la naissance, la conquête du peuple, et l'élection par ce dernier. On ne saurait être un roi chrétien, un représentant de la royauté de Jésus Christ sans respecter ces trois conditions. Pour respecter cet idéal de douceur et de charité, les rois de la terre qui règnent sur les peuples doivent laisser Jésus Christ régner sur leurs cœurs et se conformer à l'excellent exemple d'humilité majestueuse qu'il a laissé aux hommes. Louis XIV, qui en 1662 commence à peine son règne personnel et entame une réforme du gouvernement favorable à l'instauration d'un absolutisme puissant, est encouragé à suivre l'exemple édifiant de

ce Roi d'Israël « monté, disent-ils, sur une ânesse » : *Sedens super asinam*. Chrétiens, qui n'en rougirait ? Est-ce là une entrée royale ? est-ce là un appareil de triomphe ? est-ce ainsi, ô Fils de David, que vous montez au trône de vos ancêtres et prenez possession de leur couronne ? Toutefois, arrêtons, mes frères, et ne précipitons pas notre jugement. Ce Roi, que tout le peuple honore aujourd'hui par ses cris de réjouissance, ne vient pas pour s'élever au-dessus des hommes par l'éclat d'une vaine pompe, mais plutôt pour fouler aux pieds les grandeurs humaines ; et les sceptres rejetés, l'honneur méprisé, toute la gloire du monde anéantie font le plus grand ornement de son triomphe. Donc pour admirer cette entrée, apprenons avant toutes choses à nous dépouiller de l'ambition et à mépriser les grandeurs du monde. Ce n'est pas une entreprise médiocre de prêcher cette vérité à la cour, et nous avons besoin plus que jamais d'implorer le secours d'en haut par les prières de la sainte Vierge⁷⁶.

Ce n'est en effet pas une « entreprise médiocre » de prêcher le mépris de la gloire et des grandeurs humaines à un jeune monarque en quête de pouvoir et de reconnaissance⁷⁷. Bossuet explicite alors les symboles du sacre des rois pour en souligner la dimension éminemment religieuse :

⁷⁵ Bossuet, sermon *Sur les Devoirs des rois*, in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 357-358.

⁷⁶ *Ibid.*, t. IV, p. 357.

⁷⁷ Georges Minois, *Bossuet entre Dieu et le Soleil*, France, Perrin, 2003, rappelle le contexte dans lequel Bossuet prêche le carême du Louvre de 1662 et particulièrement le sermon *Sur les Devoirs des Rois* : « Rentrée à Paris pour l'hiver, la Cour poursuit au Louvre ses divertissements. En février 1662, aux Tuileries, on engloutit 88 699 livres dans ballet de *l'Hercule amoureux*. Le carnaval est particulièrement fastueux. Et puis, toujours pour les beaux yeux de La Vallière, il y a le fameux carrousel, devant le Louvre, où le roi paraît couvert de pierreries devant quinze mille personnes de qualité. C'est à ces joyeux jeunes gens à peine sortis de l'adolescence que Bossuet doit parler de l'enfer, de la mort et de la pénitence. Il va aussi leur faire un sermon sur *Les Devoirs des rois*, dans un Paris où la Cour gaspille sans retenue pendant que les Parisiens meurent de faim. L'hiver 1661-1662 est en effet l'un des plus terribles qu'ait connus la France du XVII^e siècle, et le carême coïncide avec l'apogée de la misère. », p. 148.

j'admire sur toutes choses cette belle cérémonie de mettre la loi sur la tête et la loi dans la main du nouveau monarque. Car ce témoignage que l'on met sur lui avec son diadème n'est autre chose que la loi de Dieu, qui est un témoignage au prince pour le convaincre et le soumettre dans sa conscience ; mais qui doit trouver dans ses mains une force qui exécute, se fasse craindre et qui fléchisse les peuples par le respect de l'autorité. Sire, je supplie Votre Majesté de se représenter aujourd'hui que Jésus-Christ roi des rois, et Jésus-Christ souverain Pontife, pour accomplir ces figures, met son Évangile sur votre tête et son Évangile en vos mains ; ornement auguste et royal, digne d'un Roi-Très-Chrétien et du fils aîné de l'Église. Mais l'Évangile sur votre tête, c'est pour vous inspirer l'obéissance ; l'Évangile en vos mains, c'est pour l'imprimer dans tous vos sujets⁷⁸.

Louis XIV porte sur sa personne royale les attributs de la puissance divine comme autant de rappels de ses devoirs envers Dieu et envers le peuple qui a mis son destin entre ses mains. En ce début de règne, Bossuet a tout lieu d'espérer que le jeune Louis XIV devienne réellement ce Roi-Très-Chrétien tant désiré par l'Église.

En 1693, Fénelon ne partage plus les espérances pieuses de Bossuet, et dans sa lettre, il accuse le roi des mêmes vices contre lesquels ce dernier le mettait en garde. Loin d'avoir incarné l'idéal du roi charitable, Louis XIV s'est laissé guider par son désir effréné de gloire et de plaisirs. Les reproches de Fénelon, s'ils sont modérés par la traditionnelle mise en cause des mauvais conseillers, n'en demeurent pas moins d'une virulence surprenante :

Vous ne prêtez volontiers l'oreille, Sire, qu'à ceux qui vous flattent de vaines espérances. [...] Mais Dieu saura bien enfin lever le voile qui vous couvre les yeux, et vous montrer ce que vous évitez de voir. Il y a longtemps qu'il tient son bras levé sur vous : mais il est lent à vous frapper, parce qu'il a pitié d'un prince qui a été toute sa vie obsédé de flatteurs, et parce que d'ailleurs, vos ennemis sont aussi les siens. Mais il saura bien séparer sa cause juste d'avec la vôtre qui ne l'est pas, et vous humilier pour vous convertir ; car vous ne serez chrétien que dans l'humiliation. Vous n'aimez point Dieu, vous ne le craignez même que d'une crainte esclave ; c'est l'enfer et non pas Dieu que vous craignez. Votre religion ne consiste qu'en superstitions, en petites pratiques superficielles. Vous êtes comme les juifs, dont Dieu dit : Pendant qu'ils m'honorent des lèvres, leur cœur est loin de moi. Vous êtes scrupuleux sur des bagatelles, et endurci sur des maux terribles. Vous n'aimez que votre gloire et votre commodité. Vous rapportez tout à vous comme si vous étiez le dieu de la terre, et que tout le reste n'eût été créé que pour vous être sacrifié. C'est, au contraire, vous que Dieu n'a mis au monde que pour votre peuple. Mais, hélas ! vous ne comprenez point ces vérités. Comment les goûteriez-vous ? vous ne connaissez point Dieu, vous ne l'aimez point, vous ne le priez point du cœur, et vous ne faites rien pour le connaître⁷⁹.

⁷⁸ Bossuet, sermon *Sur les Devoirs des rois*, in *op. cit.* (éd. Lebarq), t. IV, p. 359.

⁷⁹ Fénelon, *op. cit.*, p. 548-549.

Parce qu'il s'adresse au roi dans une missive privée qui ne lui sera jamais adressée, Fénelon a peut condamner les vices que les prédicateurs ne peuvent reprendre publiquement que chez les Grands. Ils épargnent la personne du Roi qui est toujours absente des sermons sur les scandales du monde. Que les Grands, par vice et libertinage, ne remplissent pas leurs devoirs religieux n'empêche pas les prédicateurs de défendre âprement le système aristocratique. Mais, admettre que le roi lui-même, représentant de la plus haute autorité temporelle, garant de l'ordre et de la justice, se montre tout aussi défaillant que ses courtisans est un scandale inconcevable.

Ce n'est pas sans raison que Massillon s'étend avec insistance sur les devoirs des Grands lorsqu'il prêche son *Petit Carême* devant le jeune roi Louis XV. Même s'il évite toute évocation directe du règne précédent, les diatribes virulentes contre les désordres des Grands et les condamnations véhémentes de leurs scandales résonnent comme un blâme sévère de la vie licencieuse qu'on menait à la cour de Louis XIV. Le cardinal Maury, dans son *Essai sur l'éloquence de la chaire*, reproche même à Massillon d'avoir délaissé les sujets de morale ordinaires et de s'être renfermé « dans la condition, dans les devoirs, dans les dangers, dans les vertus et dans les faiblesses des Grands⁸⁰ ». Il voit même dans le « sentier nouveau » que Massillon a ouvert, l'origine des critiques et des remises en cause du régime monarchique, de plus en plus manifestes à la fin du siècle :

Cette morale pleine de douceur et de sensibilité, sanctifiée à force d'esprit, mais presque purement humaine ; ces tableaux pathétiques, non des besoins du pauvre, comme autrefois, mais de l'oppression et de la misère du peuple ; ce ton courageux avec mesure, et réservé avec finesse ; ces censures neuves de la cour, et hardies dans les formes du respect ; ces tournures d'un courtisan qui sait voiler la vérité pour la rendre plus piquante ; cette liberté, cette doctrine, cette couleur philosophique, présages et préludes de tant d'autres innovations toujours croissantes à la suite de la souveraineté transitoire du régent, qui semblait faire un sacrifice, tandis qu'il croyait peut-être faire une conquête, en compromettant les droits et les intérêts du trône, excitèrent une telle explosion d'enthousiasme, ou plutôt une telle frénésie de mode et de vogue, que le Petit Carême s'est trouvé pendant un demi-siècle sur la toilette des femmes, sur le bureau de Voltaire, qui n'en soupçonnait peut-être pas toutes les conséquences, mais qui n'a jamais loué aucun ouvrage de prose avec tant d'amour, enfin continuellement dans la bouche des parlements et des autres cours souveraines qui en empruntaient de grands lambeaux dans leurs remontrances, pour faire répéter par Massillon, devant le trône, avec l'autorité de la religion et la sanction des lois fondamentales, tout ce qu'ils n'osaient pas encore dire d'eux-mêmes à leur souverain⁸¹.

⁸⁰ Jean-Sifrein Maury, *Essai sur l'éloquence*, op. cit., p. 96.

⁸¹ *Ibid.*, p. 96-97.

Le cardinal Maury exagère sans doute quelque peu les résonnances politiques de ce *Petit Carême* qu'il apprécie peu et juge en dessous des autres sermons de Massillon. Nous avons pu constater que Massillon est un fervent défenseur de la monarchie et des privilèges. Et d'ailleurs, bien que le roi soit encore enfant, Massillon prêche devant un public de ministres et d'hommes d'État aguerris qui n'auraient pas toléré la moindre allusion subversive de la part d'un prédicateur. Plutôt que de chercher dans les instructions morales de l'évêque de Clermont les « présages et préludes » de la Révolution, on peut y sentir poindre, à l'aube de ce nouveau règne, un espoir de changement et un désir de renouveau salutaire pour le royaume de France, exsangue à la mort de Louis XIV. Massillon, comme Bossuet avant lui, ne rêve ni plus ni moins que d'un Roi-Très-Chrétien pour le royaume, d'un Prince doux et charitable pour ses sujets.

Les sermons du *Petit Carême* sont ainsi émaillés de conseils et d'instructions à l'attention du jeune roi et qui, mis bout à bout, forment un traité d'éducation morale et politique. Massillon incite le futur monarque à s'inspirer du glorieux règne de son bisaïeul, tout en lui recommandant de ne pas tomber dans les mêmes travers :

Puissiez-vous, Sire, n'effacer jamais de votre souvenir les maximes de la sagesse que ce grand prince vous laissa dans ses derniers moments, comme un héritage plus précieux que sa couronne ! Il vous exhorta à soulager vos peuples : soyez-en le père, et vous serez doublement le maître. Il vous inspira l'horreur de la guerre, et vous exhorta de ne pas suivre là-dessus son exemple : soyez un prince pacifique ; les conquêtes les plus glorieuses sont celles qui gagnent les cœurs. Il vous avertit de craindre le Seigneur ! marchez devant lui dans l'innocence ; vous ne régnerez heureusement qu'autant que vous régnerez saintement⁸².

Massillon condamne à de nombreuses reprises les guerres qu'il juge toujours scandaleuses, tout d'abord en raison de leurs motivations souvent vicieuses – l'orgueil, le désir de gloire, l'attrait des grandeurs humaines –, ensuite à cause de leurs conséquences désastreuses – humiliation des royaumes voisins, appauvrissement du peuple, destruction des villes et des campagnes :

Sire, regardez toujours la guerre comme le plus grand fléau dont Dieu puisse affliger un empire ; cherchez à désarmer vos ennemis plutôt qu'à les vaincre : Dieu ne vous a confié le glaive que pour la sûreté de vos peuples, et non pour le malheur de vos voisins. L'empire sur lequel le ciel vous a établi est assez vaste ; soyez plus jaloux d'en soulager les misères que d'en étendre les limites ; mettez plutôt votre gloire à réparer les malheurs des guerres passées qu'à en entreprendre de nouvelles ; rendez votre règne immortel par la félicité de vos peuples plus que par le nombre de vos conquêtes ; ne

⁸² Massillon, sermon *Des exemples des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 21.

mesurez pas sur votre puissance la justice de vos entreprises ; et n'oubliez jamais que dans les guerres les plus justes les victoires entraînent toujours après elles autant de calamités pour un État que les plus sanglantes défaites⁸³.

Contenir le désir de puissance, modérer la soif de conquête du futur souverain, détourner son attention des frontières extérieures du royaume et l'intéresser au sort du peuple, c'est-à-dire, éduquer un Roi Très-Chrétien doux et charitable avec son peuple, plutôt qu'un chef militaire puissant et impitoyable avec ses ennemis, tel est le dessein de Massillon lorsqu'il compose son *Petit Carême*.

Et pour persuader le jeune roi que la charité et la douceur envers le peuple sont les premiers de ses devoirs, Massillon développe une théorie de l'élection royale assez surprenante :

Mais, Sire, un Grand, un prince n'est pas né pour lui seul ; il se doit à ses sujets. Les peuples en l'élevant lui ont confié la puissance et l'autorité, et se sont réservés en échange ses soins, son temps, sa vigilance. Ce n'est pas une idole qu'ils ont voulu se faire pour l'adorer, c'est un surveillant qu'ils ont mis à leur tête pour les protéger et pour les défendre ; ce n'est pas de ces divinités inutiles qui ont des yeux et ne voient pas, une langue et ne parlent point, des mains et n'agissent point : ce sont de ces dieux qui les précèdent, comme parle l'Écriture, pour les conduire et les défendre. Ce sont les peuples qui par l'ordre de Dieu les ont faits tout ce qu'ils sont ; c'est à eux à n'être ce qu'ils sont que pour les peuples. Oui, Sire, c'est le choix de la nation qui mit d'abord le sceptre entre les mains de vos ancêtres ; c'est elle qui les éleva sur le bouclier militaire et les proclama souverains. Le royaume devint ensuite l'héritage de leurs successeurs ; mais ils le durent originellement au consentement libre des sujets. Leur naissance seule les mit ensuite en possession du trône ; mais ce furent les suffrages publics qui attachèrent d'abord ce droit et cette prérogative à leur naissance ; en un mot, comme la première source de leur autorité vient de nous, les rois n'en doivent faire usage que pour nous⁸⁴.

Pour Massillon comme pour Bossuet, la royauté n'est pas instituée par Dieu qui ne se mêle pas des affaires terrestres. La monarchie comme les autres régimes politiques résulte de la soumission des hommes à une autorité dès lors considérée comme légitime. C'est bien plus la légitimité de l'autorité royale que le régime monarchique en lui-même que défendent les prédicateurs classiques. Gérard Ferreyrolles, glosant Bossuet, explique :

Cette position très ferme de Bossuet, pour qui « on doit s'attacher à la forme du gouvernement qu'on trouve établie dans son pays », s'enracine à la fois dans sa conception de l'autorité politique en tant que telle, dans son souci de la tranquillité publique qui lui fait détester toute ombre de guerre civile et

⁸³ *Ibid.*, t. I, p. 19.

⁸⁴ Massillon, sermon *Des Écueils de la piété des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 66.

dans l'assurance théologique que Dieu « prend en sa protection » tout pouvoir à la seule condition qu'il soit légitime⁸⁵.

Massillon partage la position de Bossuet, et l'affirme : c'est le peuple, et lui seul, qui remet librement son destin et sa direction entre les mains d'un roi choisi par « les suffrages publics ». Le sceptre royal n'est pas un don divin, mais une marque de confiance de la nation. Même si le peuple ne fait en réalité qu'entériner la transmission héréditaire du pouvoir royal, Massillon revendique l'origine démocratique de la royauté. Le Roi ne doit donc pas exprimer sa gratitude qu'à Dieu, mais aussi et surtout au peuple qui lui conserve son pouvoir. Et c'est bien évidemment par son respect de la Loi et sa soumission aux prescriptions morales que le roi peut prouver la légitimité de sa double élection divine et humaine.

Le roi doit se montrer digne et grand à l'image de la dignité et de la grandeur de Jésus Christ :

Ce n'est pas, Sire, dans l'élévation de la naissance, dans l'éclat des titres et des victoires, dans l'étendue de la puissance et de l'autorité, que les princes et les grands doivent chercher [la grandeur] ; ils ne seront grands, comme Jésus-Christ, qu'autant qu'ils seront saints, qu'ils seront utiles aux peuples, et que leur vie et leur règne deviendront un modèle qui se perpétuera dans tous les siècles ; c'est-à-dire qu'ils auront comme Jésus-Christ une grandeur de sainteté, une grandeur de miséricorde, une grandeur de perpétuité et de durée⁸⁶.

Seule la piété du Prince peut assurer le bonheur du peuple en rétablissant l'ordre et l'harmonie originelle dans le royaume. Seule la piété du prince peut mettre un terme définitif aux scandales qui causent tant de désordres et tant de malheurs dans la vie des hommes :

Mais, Sire, d'un autre côté, tout reprend sa place dans un État où les Grands et le Prince surtout adorent le Seigneur. La piété est en honneur, dès qu'elle a de grands exemples pour elle. Les justes ne craignent plus ce ridicule que le monde jette sur la vertu. [...] La vertu n'est plus étrangère à la cour. Le désordre lui-même n'y va plus la tête levée ; il est réduit à se cacher ou à se couvrir des apparences de la sagesse. [...] La licence ne paraît plus revêtue de l'autorité publique ; et si le vice n'y perd rien, le scandale du moins diminue⁸⁷.

C'est donc un programme moral complet que Massillon propose au jeune roi et certaines de ses instructions peuvent résonner comme un blâme de la morale discutable de son prédécesseur :

⁸⁵ Gérard Ferreyrolles, *Bossuet, op. cit.*, p. 181.

⁸⁶ Massillon, sermon *Sur la Grandeur de Jésus-Christ*, in *op. cit.*, t. I, p. 52.

⁸⁷ Massillon, sermon *Des Exemples des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 17.

Non, Sire, ce ne sera ni la force de vos armées, ni l'étendue de votre empire, ni la magnificence de votre cour, qui vous rendront cher à vos peuples : ce seront les vertus qui font les bons rois, la justice, l'humanité, la crainte de Dieu. Vous êtes un grand roi par votre naissance ; mais vous ne pouvez être un roi cher à vos peuples que par vos vertus : les passions qui nous éloignent de Dieu nous rendent toujours injustes et odieux aux hommes ; les peuples souffrent toujours des vices du souverain. Tout ce qui outre l'autorité l'affaiblit et la dégrade ; les princes dominés par les passions sont toujours des maîtres incommodes et bizarres ; le gouvernement n'a plus de règle quand le maître lui-même n'en a point. Ce n'est plus la sagesse et l'intérêt public qui président aux conseils, c'est l'intérêt des passions ; le caprice et le goût forment les décisions que devait dicter l'amour de l'ordre, et le plaisir devient le grand ressort de toute la prudence de l'empire. Oui, Sire, la sagesse et la piété du souverain toute seule peut faire le bonheur des sujets ; et le roi qui craint Dieu est toujours cher à son peuple⁸⁸.

Pour éviter que le jeune roi ne se laisse dominer par les passions scandaleuses des Princes et des Grands, Massillon le met en garde :

Sire, défiez-vous de ceux qui, pour autoriser les profusions immenses des rois, leur grossissent sans cesse l'opulence de leurs peuples. Vous succédez à une monarchie florissante, il est vrai, mais que les pertes passées ont accablée. Le zèle de vos sujets est inépuisable ; mais ne mesurez pas là-dessus les droits que vous avez sur eux ; leurs forces ne répondront de longtemps à leur zèle ; les nécessités de l'État les ont épuisés ; laissez-les respirer de leur accablement ; vous augmenterez vos ressources en augmentant leur tendresse⁸⁹.

Ce conseil de Massillon fait écho à la lettre de Fénelon à Louis XIV ; Massillon recommande la modération au nouveau roi, quand Fénelon blâmait les dépenses scandaleuses d'un règne qui a ruiné le peuple et le royaume. Massillon prévient le jeune roi de la flatterie des courtisans, manière détournée de l'avertir du danger de l'orgueil ; là où Fénelon blâmait sévèrement l'amour-propre de Louis XIV :

Ô vous, Sire, que Dieu a établi pour commander aux hommes, n'aimez dans les hommes que la vérité ; elle seule les rend aimables. Fermez l'oreille aux discours qui vous flattent : le flatteur hait votre personne ; il n'aime que vos faveurs. Écoutez les louanges qui nous prêtent de fausses vertus, comme des reproches publics de nos vices véritables. Souvenez-vous que l'amour des peuples est l'éloge le moins suspect du souverain⁹⁰.

Il y a fort à parier que les exhortations morales de Massillon soient entendues par ses auditeurs comme autant de blâmes des aspects scandaleux de la vie de Louis XIV. Mais, l'habileté oratoire du prédicateur dissimule les censures du moraliste derrière les exhortations du précepteur. Le carême de 1718 n'est pas le lieu de faire le procès de Louis

⁸⁸ Massillon, sermon *Sur le Respect que les Grands doivent à la religion*, in *op. cit.*, t. I, p. 32.

⁸⁹ Massillon, sermon *Sur les Tentations des Grands*, in *op. cit.*, t. I, p. 24.

⁹⁰ *Ibid.*, t. I, p. 26.

XIV quant à sa responsabilité personnelle dans la propagation des scandales de mœurs, c'est plutôt l'occasion pour Massillon de faire la peinture du gouvernement idéal qui, à ses yeux, ne va pas sans l'autorité vertueuse d'un Prince charitable.

CONCLUSION

Les sermons classiques constituent un corpus littéraire à la fois pléthorique et redondant ; œuvre pléthorique en raison du nombre impressionnant de sermons qui nous sont parvenus, et redondante parce que, malgré la profusion de prêches de toutes sortes, ces discours religieux travaillent un nombre de thèmes très limité. Le caractère religieux et le dessein moralisateur du sermon peuvent, au premier abord, rebuter le lecteur moderne. Toutefois, il faut laisser une chance à ces œuvres méconnues, car malgré l'abîme idéologique qui nous sépare de cette littérature sacrée, elle peut encore nous toucher, puisqu'elle nous parle essentiellement de l'homme, de sa nature, de son existence, de son devenir.

Parmi les thèmes redondants des sermons classiques, notre travail s'intéresse au scandale qui nous a semblé être une entrée thématique pertinente dans la pensée moraliste et dans la littérature sacrée du XVII^e siècle. Le thème inépuisable des scandales du monde occupe une place de choix dans l'éloquence sacrée, car il se situe au croisement des principaux dogmes chrétiens et des craintes les plus pressantes des moralistes classiques. La plasticité sémantique et conceptuelle du scandale en fait un argument fort du réquisitoire moraliste contre « l'esprit du monde ». Alors que dans la langue biblique, *scandalum* désigne les pièges et les obstacles de toute nature qui font chuter les hommes dans l'impiété, dans la langue classique, le scandale s'applique d'abord à toutes les formes de transgressions morales ou de remises en cause de la doctrine chrétienne. Dans leurs sermons, les prédicateurs classiques, ces pourfendeurs de scandales, mêlent à propos les différentes strates de significations de ce terme polysémique, confondant ainsi facilement l'impiété et le péché, l'hérésie et l'esprit critique, l'incrédulité et l'immoralité. Les scandaleux comptent alors dans leurs rangs des individus aussi différents que les protestants, les mondains, les libertins, les Précieuses, les débauchés, les comédiens, et même parfois, les jansénistes.

L'exégèse patristique de l'histoire chrétienne offre aux prédicateurs une caution théologique incontestable à l'âge classique. À partir du récit des deux scandales fondateurs de la religion chrétienne, le Péché originel et la mise en croix du Christ, les Pères de l'Église, notamment saint Augustin et saint Chrysostome, fondent une théorie de la nature humaine qui se prête aisément à l'argument du scandale. Selon les Pères, le cœur de l'homme est miné par un mal insidieux et invincible, la concupiscence, qui le pousse irrésistiblement vers le péché et le scandale. La morale chrétienne, fondée sur le modèle du Christ, apparaît alors comme

l'unique rempart contre les dégâts de ce fonds vicieux. Mais, les hommes corrompus s'en détournent et sèment le désordre sur terre. Les moralistes classiques empruntent aux Pères de l'Église cette anthropologie pessimiste et tentent d'étouffer la concupiscence dans le cœur des hommes pour endiguer l'épidémie de scandales qui sévit dans le monde. En première ligne de ce combat moral, les prédicateurs montent en chaire pour multiplier les avertissements charitables, les exhortations impérieuses et les anathèmes véhéments contre les scandaleux.

Le scandale est l'argument moral par excellence qui permet de condamner tout individu dissident et de l'exclure de la communauté des fidèles. Pendant les sermons, les scandaleux, souvent assimilés aux libertins, sont voués aux gémonies par les représentants de l'autorité religieuse. Les auditeurs chrétiens sont sommés d'entériner cette excommunication morale sous peine de rejoindre, eux aussi, le banc des condamnés. La lutte des prédicateurs contre les scandales est une entreprise d'épuration morale : il faut, pour le bien de la communauté, la débarrasser des scandaleux, ces dangereux individus qui n'en respectent pas les règles. Il faut, en même temps, rappeler fortement la loi morale pour justifier l'exclusion de quelques-uns et renforcer l'adhésion de tous. D'un sermon à l'autre, les prédicateurs reformulent inlassablement les mêmes avertissements salutaires et les mêmes mises en garde, enjoignant aux hommes du monde de mener une vie plus chrétienne sous peine de trébucher sur une des innombrables occasions de scandale qui les menacent. Dans la rhétorique manichéenne des prédicateurs classiques, les hommes se divisent en deux camps distincts : il y a d'un côté les disciples du Christ, les chrétiens, et de l'autre, les bourreaux du Christ, les scandaleux. Le scandale est alors un signal fort qui délimite clairement les contours de l'identité chrétienne.

La chaire chrétienne est dévolue à la transmission du message évangélique, les prédicateurs, héritiers des premiers apôtres, doivent propager la Bonne Nouvelle parmi les hommes. La chaire est donc également la tribune réservée au rappel de la règle et à la condamnation des scandales. Les prédicateurs, orateurs de talent, puisent dans les ressources de l'art rhétorique pour composer des sermons capables de faire triompher la morale chrétienne sur la morale du monde, de renverser le respect humain pour ériger à sa place le seul respect de Dieu, ou encore de faire cesser les scandaleux divertissements mondains. En effet, la lutte contre les scandales du monde prend la forme d'une censure presque générale du mode de vie des mondains et des Grands de la cour. Le scandale, outil du droit canonique depuis le Moyen Âge, conserve sa nature coercitive dans les usages que les prédicateurs veulent lui assigner dans la société civile. Bossuet, Bourdaloue et Massillon

découvrent ainsi les ferments du scandale derrière la plupart des passe-temps et des plaisirs du monde : théâtre, opéra, lecture, jeu, lecture, promenade, et prescrivent aux mondains d'y renoncer, quand ils ne demandent pas aux autorités judiciaires de les interdire. Tout rendez-vous mondain devient une occasion de scandale en raison de sa mixité qui, dans la pensée moraliste, excite nécessairement la concupiscence des hommes et des femmes. Dans cette chasse aux scandales concupiscent, les femmes mondaines sont une cible privilégiée depuis les Pères de l'Église. La question de leur toilette est au centre des préoccupations moralistes, et les prédicateurs n'oublient jamais de condamner l'indécente coquetterie des mondaines et la scandaleuse vanité de ces idoles du monde.

Mais, les hommes du monde ne sont pas non plus épargnés par les récriminations des prédicateurs. Bossuet, Bourdaloue et Massillon attendent en effet des Grands qu'ils soient des exemples de moralité pour les hommes du peuple qu'ils doivent guider sur la voie de l'Évangile. Ils exigent d'eux qu'ils mettent leur nom et leur fortune au service de l'Église et qu'ils se fassent les défenseurs de la religion. Les prédicateurs tentent alors d'imposer aux Grands un mode de vie digne du sérieux de la vie chrétienne, mais absolument incompatible avec les exigences de la vie à la cour. Les Grands sont sommés de mépriser l'honneur et la gloire, de se retirer de la course aux charges et aux dignités, de se détourner du luxe et des divertissements et de s'émouvoir du sort misérable des pauvres. Les prédicateurs s'insurgent en effet contre l'ingratitude des Grands qui ne remplissent pas leur devoir d'assistance envers les pauvres. Au lieu de se montrer charitables et de redistribuer une partie de leurs richesses, les Grands thésaurisent et commettent alors une scandaleuse injustice, indigne de la bonté divine dont ils bénéficient. Pour les convaincre de vivre plus chrétiennement, les prédicateurs comptent sur l'efficacité de l'indignation.

L'indignation est une des rares passions de l'appétit irascible qui profitent de la clémence des moralistes, généralement contempteurs des passions humaines. L'indignation est une passion bénéfique, car elle s'élève à la vue de l'indignité et de l'injustice. Dans les Écritures, Dieu s'indigne des péchés et des scandales des hommes qui Lui désobéissent. L'expression menaçante de Son indignation doit effrayer les pécheurs et les contraindre à se soumettre à Sa loi pour éviter le juste châtement de leurs fautes. Depuis le sacrifice rédempteur du Christ, tout péché est une preuve de l'ingratitude des hommes, indignes de se réclamer du Fils de Dieu. Pour réparer cette injustice scandaleuse, l'indignation du chrétien doit s'élever dans son cœur à la vue de ses péchés et opérer son difficile retour vers Dieu.

L'indignation est la passion qui déclenche le repentir et pousse à la pénitence, un des principaux sacrements depuis le Concile de Trente.

L'indignation est donc la passion naturellement opposée aux scandales, ces péchés publics qui donnent l'exemple du crime et répandent la corruption dans le monde. Les prédicateurs attendent ainsi de l'indignation qu'elle agisse non seulement au niveau de l'individu, mais encore au niveau de la communauté ; au niveau de l'individu en le poussant à la conversion, au niveau de la communauté en persuadant les gens de bien de blâmer les comportements scandaleux. Bossuet, Bourdaloue et Massillon déploient tout leur talent d'orateur pour faire naître et pour exciter cette passion salutaire dans le cœur de leurs auditeurs. Autorisée par leur zèle d'hommes d'Église et servie par une véhémence puissante, leur indignation sainte s'adresse au cœur des gens de bien et les encourage à faire barrage aux scandales qui déferlent sur le monde. Les chrétiens, justement indignés de ce qu'on bafoue effrontément les lois de Dieu, doivent alors œuvrer pour la moralisation des mœurs dans la société civile. C'est le dessein poursuivi par les nombreuses sociétés et compagnies de dévots dont les membres, clercs et laïcs, travaillent de concert pour promouvoir la morale chrétienne contre l'esprit du monde. Toutefois, l'action des gens de bien et des dévots reste insuffisante face à la propagation des scandales et à la progression du libertinage que constatent les prédicateurs.

Les prédicateurs doivent se rendre à l'évidence, les Grands du royaume fraient davantage avec le libertinage et l'immoralité qu'avec la piété et la dévotion. Loin d'être des modèles de vertu et des exemples de moralité qui guident le peuple sur la voie du salut, les Grands sont au contraire des occasions de scandale pour les faibles et les petits. Non seulement ils ne se privent d'aucun plaisir scandaleux, mais ils se servent encore de leur autorité et de leur fortune pour s'adonner impunément aux péchés. Au lieu de réformer le monde pour le soumettre à la morale chrétienne, ils accommodent cette dernière à l'esprit du monde. Les Grands, par leur corruption, inversent l'ordre des choses, bouleversent l'ordonnement divin et mettent en péril jusqu'à leur prééminence politique et sociale. Les prédicateurs le leur rappellent à chaque sermon : si Dieu les a élevés au-dessus des hommes, c'est parce qu'ils disposent des qualités naturelles pour les diriger. S'ils se montrent indignes de leur devoir d'édification morale, ils remettent en cause leur élection et leur droit à commander aux autres. Prêcher un ordre moral fort, c'est du même coup prêcher pour la stabilité politique et sociale du royaume. Bossuet, Bourdaloue et Massillon, qui nourrissent

tous trois la hantise des désordres politiques et sociaux, se font donc tour à tour les accusateurs des vices et des scandales des Grands et les défenseurs de leurs vertus.

Les sermons de morale prêchés à l'intention des Grands ne sont donc pas exempts de contradictions qui en affaiblissent la portée persuasive. Exaltant les dispositions naturelles des Grands pour la vertu tout en pointant du doigt leur responsabilité dans la propagation des scandales, les prédicateurs font alterner les éloges les plus appuyés et les blâmes les plus indignés au sein d'un même sermon. Tel est l'écueil d'un discours moral qui veut réformer les individus sans critiquer le système politique et social dans lequel ils évoluent. Même s'ils incriminent la plupart des impératifs de la vie à la cour et dans le beau monde, les prédicateurs ne remettent jamais en cause l'organisation sociale inégalitaire imposée par l'aristocratie et la monarchie. Ils défendent même âprement le système qui produit les vices et les scandales qu'ils dénoncent. Pour preuve, la condamnation des Grands scandaleux et libertins ne s'étend jamais jusqu'à la personne du roi qui multiplie pourtant les adultères publics, impose un train de vie luxueux aux nobles, organise fêtes et spectacles, promeut enfin un mode de vie en tout point opposé au sérieux de la vie chrétienne. Le discours moral s'arrête là où commence la critique politique, les prédicateurs restent des alliés inconditionnels du trône. À l'âge classique, les intérêts des ministres de l'Église rencontrent les intérêts des Grands du royaume.

La lutte contre les scandales sert ainsi un double dessein réformateur et réactionnaire. Il faut réformer les mœurs des Grands afin qu'ils correspondent à l'idéal de moralité qui justifie leur domination sur le peuple. Il faut exhorter les Grands à se montrer plus charitables afin d'assurer la pérennité d'un système social fondé sur l'inégalité des conditions. Enfin, il faut inciter les Grands à s'indigner eux-mêmes de leurs péchés et à s'ériger en juge de leurs propres fautes afin d'éviter qu'ils ne subissent l'indignation et le jugement des autres hommes. Le sermon de morale œuvre activement pour la préservation de la monarchie. Il fait entendre partout dans le royaume, à tout moment de l'année, devant toute la population, le discours officiel des autorités religieuses et politiques. Pourtant, sa mission de propagande reste relativement inefficace : les Grands ne se réforment pas, les scandales perdurent, et le désordre et l'injustice continuent à régner dans le monde. La chaire chrétienne perd peu à peu du terrain face à l'apparition de nouveaux ennemis, des libertins d'une autre trempe : les philosophes qui remettent en cause le monopole de l'Église dans le domaine de la morale.

Les trois objets d'étude de notre travail, le sermon, le scandale et l'indignation font naître des questionnements qui excèdent le seul cadre de la société classique. Quelle place le discours moral doit-il occuper dans la société ? Quel doit être le positionnement de la morale vis-à-vis du politique ? À qui revient la prérogative de décider des valeurs morales collectives ? Par rapport à quel modèle doit-on élaborer l'idéal de moralité d'une société donnée ? Où commencent les scandales qui doivent indigner la collectivité ? Qui décide de l'immoralité et de l'indignité d'un comportement scandaleux et comment l'empêcher ? Mais aussi, quelle est l'influence réelle des émotions créées par les discours ? Quelle est la valeur de l'indignation et peut-elle vraiment persuader les hommes d'agir pour réformer la société ? Ces questionnements sont loin d'être résolus à notre époque et considérer les réponses que les hommes du XVII^e siècle ont tenté d'apporter enrichit assurément toute réflexion sur nos sociétés modernes. Malgré le fossé idéologique et culturel qui nous sépare de l'âge classique et qui rend aujourd'hui la pensée moraliste si déconcertante, nous avons à apprendre de Bossuet, de Bourdaloue et de Massillon, de leurs croisades contre les scandales, de leurs tentatives de moraliser la société, de leur utilisation du discours public pour imposer à leurs contemporains une norme morale, souvent très éloignée de leur mode de vie.

BIBLIOGRAPHIE

1. AUTEURS ÉTUDIÉS

Bossuet

BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Œuvres complètes de Bossuet publiées d'après les manuscrits originaux, purgées des interpolations et rendues à leur intégrité*, éd. F. Lachat, Paris, Louis Vivès, 1862-1866 (31 vol.), t. VIII-XII.

URL : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/Bibliotheque/bossuet/index.htm>

— *Œuvres oratoires de Bossuet*, éd. Ch. Urbain et É. Lévesque (révision de l'ancienne édition de J. Lebarq), Paris, Desclée de Brouwer, 1911 -1926 (7 vol.), t. III-V.

— *L'Église et le théâtre. Maximes et réflexions sur la comédie, précédées d'une introduction historique et accompagnée de documents contemporains et de notes critiques*, éd. Ch. Urbain et É. Lévesque, Paris, Grasset, 1930.

Sur Bossuet

ARMOGATHE, Jean-Robert, « Bossuet, orateur sacré. La rhétorique de la prétérition », *Bossuet. Le Verbe et l'Histoire (1704-2004), Actes du colloque international de Paris et Meaux pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet*, éd. G. Ferreyrolles, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 257-269.

BLANCHARD, Damien, *BOSSUET, Sur les pauvres et la pauvreté*, Étrépilly, Les Presses du Village, Christian de Bartillat, 2004.

BOUVIER, Michel, « La morale de Bossuet », *Bossuet*, éd. S. Macé, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2004.

BURY, Emmanuel, « Bossuet orateur », *Bossuet*, éd. G. Ferreyrolles, B. Guion, J.-L. Quantin et E. Bury, Paris, PUPS, 2008, p. 199-249.

DELACOMPTÉE, Jean-Michel, *Langue morte. Bossuet*, Mayenne, Gallimard, 2009.

FERREYROLLES, Gérard, « Bossuet politique », *Bossuet*, éd. G. Ferreyrolles, B. Guion, J.-L. Quantin et E. Bury, Paris, PUPS, 2008, p. 151-195.

GROSPERRIN, Jean-Philippe, *Bossuet. Sermons. Anthologie critique*, Paris, Klincksieck, 2002.

— « Sur l'économie du corps dans la prédication de Bossuet », *Bossuet. Le Verbe et l'Histoire (1704-2004), Actes du colloque international de Paris et Meaux pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet*, éd. G. Ferreyrolles, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 285-304.

KAPP, Volker, « Bossuet comme paradigme de l'orateur français », *Bossuet. Le Verbe et l'Histoire (1704-2004), Actes du colloque international de Paris et Meaux pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet*, éd. Gérard Ferreyrolles, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 271-283.

LANDRY, Jean-Pierre, « Le Panégyrique de saint Bernard : la naissance d'un grand prédicateur », *Bossuet à Metz (1652-1659). Les années de formation et leurs prolongements. Actes du colloque international de Metz (21-22 mai 2004)*, Berne, Peter Lange, 2005, p. 63-75.



- LE BRUN, Jacques, *La Spiritualité de Bossuet prédicateur*, Paris, Klincksieck, 1972.
- LEDIEU, F., *Mémoires et Journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, Paris, Didier et Cie, 1856.
- LEVESQUE DE BURIGNY, Jean, *Vie de Bossuet. Évêque de Meaux*, Paris, Debure, 1761.
- MARTINET, Hélène, « Prédication de la morale de la croix dans les sermons du Vendredi saint de Bossuet », *Bossuet*, éd. S. Macé, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2004, p. 25-43.
- MAURY, Jean-Siffrein, *Sermons choisis de Bossuet*, Paris, Firmin Didot Frères, 1845.
- MELY, Cinthia, *Le Livre et la chaire. Les pratiques d'écriture et de publication de Bossuet*, Paris, Honoré Champion, 2014.
- MINOIS, Georges, *Bossuet entre Dieu et le Soleil*, France, Perrin, 2003.
- QUANTIN, Jean-Louis, « Bossuet en son temps », *Bossuet*, éd. G. Ferreyrolles, B. Guion, J.-L. Quantin et E. Bury, Paris, PUPS, 2008, p. 27-94.
- RÉGENT-SUSINI, Anne, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, Paris, Honoré Champion, 2011.
- RICHARDT, Aimé, *Bossuet. Conscience de l'Église de France*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2014.
- TRUCHET, Jean, *La Prédication de Bossuet. Étude des thèmes*, Paris, Cerf, 1960.

Bourdaloue

- BOURDALOUE, Louis, *Œuvres complètes de Bourdaloue publiées par des Prêtres de l'Immaculée-Conception de Saint-Dizier*, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864 (4 vol.), t. I-III.
- URL : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bourdaloue/index.htm>

Sur Bourdaloue

- CHÉROT, Henri, *Bourdaloue inconnu*, Genève, Slatkine Reprints, 1971.
- DE MOULINS-BEAUFORT, Éric, « Louis Bourdaloue (1632-1704) : sa vie, son œuvre », *Résurrection : L'éloquence sacrée*, déc. 2004-mars 2005, n°105-106.
- DUBOIS, Elfrieda, « Bourdaloue : successeur et rival de Bossuet », *Bossuet. La Prédication au XVII^e siècle, Actes du colloque tenu à Dijon les 2, 3 et 4 décembre 1977 pour le trois cent cinquantième anniversaire de la naissance de Bossuet*, éd. T. Goyet et J.-P. Collinet, Clermont-Ferrand, Les Amis de Bossuet, 1980, p. 81-101.
- GRISELLE, Eugène, *Bourdaloue, Histoire critique de sa prédication*, Genève, Slatkine Reprints, 1971 (3 vol.).
- *Le Ton de la prédication avant Bourdaloue*, Genève, Slatkine Reprints, 1971.
- LANDRY, Jean-Pierre, « Bourdaloue : l'établissement du texte et ses problèmes », *Bossuet. La Prédication au XVII^e siècle, Actes du colloque tenu à Dijon les 2, 3 et 4 décembre 1977 pour le trois cent cinquantième anniversaire de la naissance de Bossuet*, éd. T. Goyet et J.-P. Collinet, Clermont-Ferrand, Les Amis de Bossuet, 1980, p. 69-79.
- « Bourdaloue, le Sermon sur la sévérité de la Pénitence », *Le Temps des beaux sermons*, éd. J.-P. Landry, Genève, Droz, 2006, p. 75-88.

SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin, *Causeries du lundi*, Paris, Garnier, 1857-1870, t. IX, p. 262-300.

Massillon

MASSILLON, Jean-Baptiste, *Œuvres complètes de Massillon, évêque de Clermont, édition collationnée sur les manuscrits et sur les meilleurs textes, avec notes, variantes, notices, augmentées de pièces rares ou inédites et suivies de nouvelles recherches biographiques, par l'Abbé E.-A. Blampignon*, Bar-le-Duc, L. Guérin et Cie, 1865-1867 (3 vol.).

Sur Massillon

BUTI, Gilbert, « Le temps de Massillon, Massillon en son temps (1663-1742) », *Massillon. Colloque organisé à l'occasion du 350^{ème} anniversaire de sa naissance. Hyères, 14 novembre 2013*, Hyères, Société Hyéroise d'Histoire et d'Archéologie (SHHA), 2014, p. 8-25.

FLEURY, Claude, *Réponse au discours de réception de Jean-Baptiste Massillon*.

URL : <http://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-reception-de-jean-baptiste-massillon>.

LA HARPE, Jean-François de, *Cours de littérature ancienne et moderne*, Paris, Depelafoi, 1825, t. VII.

MACÉ, Stéphane, « La grandeur à l'épreuve de la mort : à propos de l'oraison funèbre de Louis XIV par Massillon », *Dix-septième siècle*, 2015/4, n°269, p. 623-632.

MORADEI, Benoît, « Massillon oratorien et la présence de l'Oratoire en France et à Hyères », *Massillon. Colloque organisé à l'occasion du 350^{ème} anniversaire de sa naissance. Hyères, 14 novembre 2013*, Hyères, Société Hyéroise d'Histoire et d'Archéologie (SHHA), 2014, p. 32-48.

RICHARDT, Aimé, *Massillon (1663-1742)*, Tournai, Belgique, In Fine, 2001.

SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin, *Causeries du lundi*, Paris, Garnier, 1857-1870, t. IX, p. 1-40.

STALLONI, Yves, « Massillon et l'éloquence sacrée », *Massillon. Colloque organisé à l'occasion du 350^{ème} anniversaire de sa naissance. Hyères, 14 novembre 2013*, Hyères, Société Hyéroise d'Histoire et d'Archéologie (SHHA), 2014, p. 50-65.

2. LITTÉRATURE SECONDAIRE

Œuvres, études et ouvrages critiques antérieurs au XX^e siècle

ARISTOTE, *La Rhétorique*, éd. M. Dufour pour les Livres I et II, et M. Dufour et A. Wartelle pour le Livre I, Saint-Amand, Gallimard, Les Belles Lettres, [1991] pour les Livres I et II, [1980] pour le livre III, 1998.

- ARNAULD, Antoine, *Réflexions sur l'éloquence des prédicateurs (1695)* et GOIBAULT DU BOIS, Philippe, *Avertissement en tête de sa traduction des sermons de saint Augustin (1694)*, éd. T. M. Carr Jr, Genève, Droz, 1992.
- BARY, René, *La Rhétorique française*, Paris, Pierre le Petit, 1665 [1653].
- BOILEAU, Nicolas, *Traité du sublime ou du Merveilleux dans le discours, Traduit du grec de Longin, Œuvres complètes*, éd. F. Escal, Bruges, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, p. 333-438.
- BOUCHER, Édouard, *L'Éloquence de la chaire, histoire littéraire de la prédication*, Lille, Société de Saint-Augustin-Desclée de Brouwer, 1894.
- BOURBON, Louis-Joseph (Prince de Condé), *Essai sur la vie du prince de Condé*, Paris, Léopold Collin, 1806.
- BRETTEVILLE, E., *L'Éloquence de la chaire et du barreau*, Paris, Denis Thierry, 1699.
- CALVIN, Jean, *Des Scandales*, éd. O. Fatio, Genève, Droz, 1984.
— *Recueil des opuscules, 1566. Des Scandales, 1550*, éd. M. Engammare et al., Genève, Droz, 2004, édition numérique.
- CICÉRON, *De l'orateur*, éd. E. Courbaud pour les livres I et II, et par E. Courbaud et E. Bornecque pour le Livre III, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (3 vol.).
- CUREAU DE LA CHAMBRE, Marin, *Les Caractères des passions*, Paris, Jacques d'Allin, 1662 (5 vol.), t. I et II.
- CUVILLIER, Alfred, *Études sur l'homélie d'après les meilleurs auteurs*, Douai/Arras, Dechristé, 1865.
- DESCARTES, René, *Traité des passions, Œuvres et lettres*, éd. A. Bridoux, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1937.
- FARET, Nicolas, *L'honnête homme, ou l'Art de plaire à la cour*, Paris, Augustin Besoign, 1681.
- FÉNELON, François de Salignac, *Œuvres*, éd. J. Le Brun, Dijon, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1983 (2 vol.).
- FREPPÉL, Charles-Émile, *Les Pères de l'Église des trois premiers siècles. Portraits et notices. Extraits du cours d'éloquence sacrée de Monseigneur Freppé*, Paris, Victor Retaux et fils, 1894.
- GARASSE, François, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, Paris, Sébastien Chapelet, 1624.
- GISBERT, Blaise, *L'Éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique*, Lyon, Antoine Boudet, 1715.
- GRENADÉ, Louis de, *La Rhétorique de l'Église ou l'Éloquence des prédicateurs*, trad. Nicolas-Joseph Binet, Paris, Jean Villette, 1698.
- HUREL, Augustin-Jean, *Les Orateurs sacrés à la cour de Louis XIV*, Genève, Slatkine Reprints, [1872] 1971 (2 vol.), t. I.
- JACQUINET, Paul, *Des prédicateurs du XVII^e siècle avant Bossuet*, Paris, Didier et Cie, 1863.
- LA BRUYÈRE, Jean, « De la chaire », *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle, Précédé de Les Caractères de Théophraste*, éd. R. Barthes, Dijon/Paris, Club des Libraires de France, 1964.

- LACTANCE, *De la Colère de Dieu, Choix de monuments primitifs de l'Église Chrétienne*, Paris, Société du Panthéon Littéraire, 1843.
 URL : <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/lactance/colere.htm>
- LAMY, Bernard, *La Rhétorique ou l'art de parler, Nouvelle édition, revue et augmentée, où l'on a ajouté ses Nouvelles réflexions sur l'art poétique*, Paris, Nyon, 1757.
- LE FAUCHEUR, Michel, *Traité de l'action de l'orateur ou de la prononciation et du geste*, Paris, Louis Billaine, 1667.
- LESCLACHE, Louis de, *La Rhétorique ou l'Éloquence française*, éd. M. Le Guern, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- MAURY, Jean-Sifrein, *Essai sur l'éloquence de la chaire*, Paris, Lefèvre, 1845.
- MOLIÈRE, *Le Tartuffe*, in *Œuvres complètes*, éd. G. Forestier, Lonrai, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010 (2 vol.).
- PORT, Gilles du, *L'Art de prêcher contenant diverses méthodes pour faire des Sermons, des Panégyriques, des Homélies, des Prônes, de grands et de petits catéchismes*, Paris, Robert de Niville et Charles de Sercy, 1682.
- QUINTILIEN, *L'Institution Oratoire*, éd. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1980 (7 vol.).
- RICHESSOURCE, Jean, *L'Éloquence de la chaire ou la rhétorique des prédicateurs*, Paris, Académie des orateurs, 1673.
- ROULLÉ, Pierre, *Le Roi glorieux au monde*, Genève, J. Gay et Fils Editeurs, 1867.
- SAINT AUGUSTIN, *Œuvres complètes de Saint Augustin, traduites pour la première fois sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx*, Bar-le-Duc, Guérin et Cie, 1864-1872 (17 vol.), t. VI et XIII.
 URL : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/serm81.htm>
 – *Sermons pour la Pâque*, éd. S. Poque, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966.
 – *Sermons sur l'Écriture 1-15A*, éd. A. Bouissou et G. Madec, Paris, Institut d'Études augustinienne, Brepols, Nouvelle collection augustinienne, 1994.
- SAINT CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes, traduites pour la première fois sous la direction de M. Jeannin*, Bar-le-Duc, L. Guérin et Cie, 1864 (11 vol.), t. IV.
 URL : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/index.htm>
- SAINT JÉRÔME, *Série VI Correspondances, Œuvres de saint Jérôme*, Paris, Auguste Desrez, 1838 (7 vol.), t. VI.
 URL : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/jerome/>
- SAINT-SIMON, *Mémoires, Additions au Journal de Dangeau*, éd. Y. Coirault, Tours, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985 (8 vol.), t. I.
- SAINT THOMAS, *Somme Théologique*, IIa, IIae, Édition numérique du Cerf, 1999.
 URL : <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm>
- SENAULT, François, *De l'usage des passions*, Paris, Veuve Jean Camusat, 1641.
- SÉNÈQUE, *Dialogues, De la Colère*, éd. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- SÉVIGNÉ, (Madame de), *Correspondance*, éd. R. Duchêne, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1985 (3 vol.).
- TACHON, Christophe, *De la Sainteté et des devoirs du prédicateur, avec l'art de bien prêcher, et une courte méthode pour bien catéchiser*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1685.

TERTULLIEN, *De la patience, Œuvres de Tertullien*, éd. E.-A. de Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852 (3 vol.), t. II.

URL : http://www.tertullian.org/french/g2_11_de_spectaculis.htm

THIERS, Jean-Baptiste, *Traité des jeux et des divertissements*, Paris, Antoine Dezallier, 1686.

VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV, Œuvres historiques*, éd. R. Pommeau, Bruges, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987.

– *Les Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, t. 41.

VOYER D'ARGENSON, René de, *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, Marseille, Saint-Léon, 1900.

Études et ouvrages critiques (XX^e et XXI^e siècles)

ABRAMOVICI, Jean-Christophe, *Obscénité et classicisme*, Paris, PUF, 2013.

ADAM, Antoine, *Romanciers du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1958.

– *Les Libertins au XVII^e siècle*, Paris, Bychet/Chastel, 1986.

ALLIER, Raoul, *La Cabale des dévots*, Genève, Slatkine Reprints, 2011 [1902].

AMBROISE-RENDU, Anne-Claude et DELPORTE, Christian, *L'Indignation. Histoire d'une émotion politique et morale, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2008.

BASSET, Lytta, *Sainte Colère, Jacob, Job, Jésus*, Paris, Bayard, 2002.

BELIN, Christian, « La tradition méditative : écriture, procédures, mystères », *La Méditation au XVII^e siècle. Rhétorique, art, spiritualité*, dir. C. Belin, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 15-31.

BELOT, Gustave « Le scandale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, juil.-déc. 1929, 54^e année, t. CVIII, Paris, Félix Alcan, p. 161-180.

BÉRIOU, Nicole et MORENZONI, Franco, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Brepols, Institut d'Études Augustiniennes, 1998 (2 vol.).

– « Prédication et communication du message religieux : le tournant du XIII^e siècle », *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle), permanences et mutations de la prédication, Actes du colloque international de Strasbourg, 20-22 novembre 2003*, éd. M. Arnold, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 41-60.

– et MORENZONI, Franco, *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, Belgium, Brepols, 2008.

BERNARD, Antoine, *Le Sermon au XVIII^e siècle. Étude historique et critique sur la prédication en France, de 1715 à 1789*, Paris, Albert Fontemoing, 1901.

BERROUARD, Marie-François, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004.

BERTRAND, Dominique, *Dire le rire à l'âge classique*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1995.

BLIC, Damien de et LEMIEUX, Cyril, « Le scandale comme épreuve », *Éléments de sociologie pragmatique, Politix*, 2005/3, n°71, p. 11-12.

BONNES, Jean-Paul, *Homélie patristiques, Homélies ou sermons des Pères de l'Église pour les principales fêtes de l'année liturgique ancienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1949.

- BRIAN, Isabelle *Prêcher à Paris sous l'Ancien Régime, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
- BURY, Emmanuel, « L'évidence au service de la prédication : réflexions du XVII^e siècle sur saint Augustin », *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, éd. C. Lévy et L. Pernot, Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne, n° 2, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 75-91.
- CASAGRANDE Carla et VECCHIO Silvana, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre, *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- CHARLAND, Thomas-Marie, *Artes Praedicandi, Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris, Ottawa, Institut d'études médiévales, J. Vrin, 1936.
- CHÂTELLIER, Louis, « De l'instruction à la conversion : la prédication en question après le concile de Trente », *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle), permanences et mutations de la prédication, Actes du colloque international de Strasbourg, 20-22 novembre 2003*, éd. M. Arnold, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 183-192.
- CHEVALIER, Françoise, *Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVII^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- CONDÉ, Pierre-Yves, « Le scandale canonique entre concept théologique et signe linguistique », *Revue de droit canonique*, 2000, 50/2, p. 243-262.
- DAMPIERRE, Éric, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1954, 9^{ème} année, n°3, p. 328-336.
- DEBAILLY, Pascal, *La Muse indignée. La Satire en France au XVI^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2012, t. I.
- DECLERCQ, Gilles, « Aux confins de la rhétorique : sublime et ineffable dans le classicisme français », *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, éd. C. Lévy et L. Pernot, Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne, n° 2, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 403-435.
- « La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650-1675) », *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1550-1950*, éd. M. Fumaroli, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 629-706.
- DELCORNO, Carlo, « Liturgie et art de bien prêcher (XIII^e-XIV^e siècles), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, éd. N. Bériou et F. Morenzoni, Turnhout, Belgium, Brepols, 2008, p. 201-221.
- DENS, Jean-Pierre, *L'Honnête homme et la critique du goût. Esthétique et société au XVII^e siècle*, Lexington, Kentucky, French Forum Publishers, 1981.
- DESJARDINS, Lucie, *Le Corps parlant. Savoirs et représentation des passions au XVII^e siècle*, Laval, L'Harmattan, 2001.
- DESSI, Rosa Maria, *Prêcher la paix et discipliner la société, Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, collection d'études médiévales de Nice, 2005, vol. 5.
- DUPONT, Florence, *L'orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*, Paris, PUF, 2000.
- ELIAS, Norbert, *La Société de cour*, Mayenne, Calmann-Lévy, 1974.

- FAUDEMAY, Alain, « Le clair et l'obscur à l'âge classique », *La Clarté à l'âge classique*, éd. E. Bury et Ca. Meiner, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 139-152.
- FERREYROLLES, Gérard, « Du discours théologique à la réflexion morale : prolégomènes à la concupiscence », *Caractères et passions au XVII^e siècle*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, Centre de Recherches sur l'Anthropologie au XVII^e siècle, 1998, p. 75-87.
- FOEHR-JANSSENS, Yasmina, « Sermon », *Dictionnaire du littéraire*, éd. P. Aron, D. Saint-Jacques et A. Viala, Paris, PUF, 2010.
- FOSSIER, Arnaud, « « *Propter vitandum scandalum* », Histoire d'une catégorie juridique (XII^e-XV^e siècle) », *MEFRM*, 2009, 121/12, p. 317-348.
- FRIDLENDER, Jean-Marc, « Quel sujet de la colère ? Problématique politique de la gestion managériale des émotions », *La Colère, une passion politique ? Colère, courage et création politique, Actes du colloque internationale de théorie politique, 23-24-25 avril 2010, Université de Lausanne (IEPI)*, dir. M.-C. Caloz-Tschopp, Paris, L'Harmattan, 2011.
- FRITZ, Gérard, *L'idée de peuple en France du XVII^e siècle au XIX^e siècle*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.
- FUMAROLI, Marc, *L'Âge de l'éloquence : Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Droz, 2002.
- « La querelle de la moralité du théâtre au XVII^e siècle », *Bulletin de la Société française de philosophie*, Juillet-Septembre 1900, p. 65-97
- GÉRAUD, Violaine, « Bossuet et Fénelon : sévérité et douceur dans la prédication classique », *Le Temps des beaux sermons*, éd. J.-P. Landry, Genève, Droz, 2006, p. 167-181.
- GLUCKMAN, Max, « Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, juin 1963, vol. 4, n°3, p. 307-316.
- GODARD DE DONVILLE, Louise, *Le libertin des origines à 1665 : un produit des apologètes*, Paris, C. M. R. 17, 1989.
- GOEURY, Julien, « Y a-t-il eu une querelle de l'éloquence sacrée dans les temples réformés à l'âge classique ? », *Le Temps des beaux sermons*, éd. J.-P. Landry, Genève, Droz, 2006, p. 29-49.
- GOYET, Thérèse, *Bossuet. La Prédication au XVII^e siècle, Actes du colloque tenu à Dijon les 2, 3 et 4 décembre 1977 pour le trois cent cinquantième anniversaire de la naissance de Bossuet*, éd. T. Goyet et J.-P. Collinet, Clermont-Ferrand, Les Amis de Bossuet, 1980.
- GOYET, Francis, *Rhétorique de la tribu, rhétorique de l'État*, Paris, PUF, 1994.
- *Le Sublime du « lieu commun ». L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1996.
- GREINER, Frank, *Les Amours romanesques de la fin des guerres de religion au temps de l'Astrée (1585-1628). Fictions narratives et représentations culturelles*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- GROSPERRIN, Jean-Philippe, « Chaire avec point de vue : de l'optique dans la prédication classique », *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort, Actes du colloque international de Grenoble, Université Stendhal, 27-29 mars 2003*, éd. B. Roukhomovsky, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 419-434.
- GUINOT, Jean-Noël, « Prédication et liturgie chez saint Jean Christostome », *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, éd. N. Bériou et F. Morenzoni, Turnhout, Belgium, Brepols, 2008, p. 53-77.

- GUION, Béatrice, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- *Du bon usage de l'histoire. Histoire, morale et politique à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- GUTTON, Jean-Pierre, *Dévots et société au XVII^e siècle. Construire le Ciel sur la Terre*, Paris, Belin, 2004.
- HACHE, Sophie, *La Langue du ciel. Le sublime en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2000.
- HAMESSE, Jacqueline et HERMAND, Xavier, *De l'homélie au sermon, Histoire de la prédication médiévale, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain-la-Neuve, Université de Louvain, Publications de l'institut d'études médiévales, 1993.
- HELVÉTIUS, Anne-Marie et MATZ, Jean-Michel, *Église et société au Moyen Âge, V^e-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 2008.
- HOUDARD, Sophie, « Vie de scandale et écriture de l'obscène : hypothèses sur le libertinage de mœurs au XVII^e siècle », *Tangence, Les écritures de la morale au XVII^e siècle*, 2001, n°66, p. 48-66.
- HUMMEL, Pascale, *Trébuchets, Étude sur les notions de pierre de touche et de pierre de scandale*, Berne, Peter Lang, 2004.
- HUPÉ, Aurélien, « Le procès de la « véhémence » oratoire », *Le Temps des beaux sermons*, éd. J.-P. Landry, Genève, Droz, 2006, p. 151-165.
- KAPP, Volker, « La clarté et le style moyen dans la rhétorique des XVII^e et XVIII^e siècles en France et en Italie », *La Clarté à l'âge classique*, éd. E. Bury et C. Meiner, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 79-95.
- KREUTZ, Philippe, *La Mise en scène des valeurs. La rhétorique de l'éloge et du blâme*, éd. M. Dominicy et M. Frédéric, Lausanne/Paris, Delachaux et Niestlé, 2001, p.107-134.
- LABROUSSE, Elisabeth, *La Révocation de l'Édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi ?*, Saint-Amand, Éditions Payot, 1990 [1985].
- LACHÈVRE, Frédéric, *Le Procès du poète Théophile de Viau (11 juillet 1623- 1^{er} septembre 1625)*, *Publication intégrale des pièces inédites des Archives nationales*, Genève, Slatkine Reprints, 1968 (2 vol.), t. I.
- LAGRÉE, Jacqueline, « Spinoza l'imposteur libertin ? », *Libertin ! Usage d'une invective aux XVI^e et XVII^e siècles*, dir. T. Berns, A. Staquet, M. Weis, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 193-209.
- LALLEMAND, Marie-Gabrielle, *Les Longs Romans du XVII^e siècle. Urfé, Desmarests, Gomberville, La Calprenède, Scudéry*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- LE BRUN, Jacques, *La Spiritualité de Bossuet prédicateur*, Paris, Klincksieck, [1972] 2002.
- LE COZ, Pierre, *Le Gouvernement des émotions, ... et l'art de déjouer les manipulations*, Paris, Albin Michel, 2014.
- LECUPPRE, Gilles, « Le scandale : de l'exemple pervers à l'outil politique », *CRMH, Le droit et son écriture : la médiatisation du fait judiciaire dans la littérature médiévale*, 2013/25, p. 179-191.
- LE GUERN, Michel, « L'éthos dans la rhétorique française de l'âge classique », *Stratégies discursives. Actes du Colloque du Centre de Recherches Linguistiques et Sémiologique de Lyon, 20-22 mai 1977*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978, p. 281-287.

- LEINER, Wolfgang, « L'apostrophe à un destinataire fictif. De l'emploi d'un artifice rhétorique chez les auteurs du XVII^e siècle », *Le Langage littéraire au XVII^e siècle. De la rhétorique à la littérature*, éd. C. Wentzlaff-Eggebert, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1991, p. 35-50.
- LEPLATRE, Olivier, « Le geste et la parole chez Bossuet », *Le Temps des beaux sermons*, éd. J.-P. Landry, Genève, Droz, 2006, p. 205-221.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1937.
- MARTIN, Philippe, « La chaire : instrument et espace de la prédication catholique », *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle), permanences et mutations de la prédication, Actes du colloque international de Strasbourg, 20-22 novembre 2003*, éd. M. Arnold, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 397-415.
- MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *La Rhétorique des passions*, Paris, PUF, 2000.
- MATTÉI, Jean-François, *De l'Indignation*, Paris, La Table Ronde, 2005.
- MILLET, Olivier, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Paris, Honoré Champion, 1992.
- MINOIS, Georges, *Censure et culture sous l'Ancien Régime*, La Flèche, Fayard, 1995.
- NEMO-PEKELMAN, Capucine, « Scandale et vérité dans la doctrine canonique médiévale (XII^e-XIII^e siècles) », *Revue historique de droit français et étranger*, 2007, vol. 85, p. 491-504.
- NOILLE-CLAUZADE, Christine, *L'Éloquence du sage. Platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- « À la recherche du texte écrit : enquête rhétorique dans les sermons de Bossuet », *Lectures de Bossuet : Le Carême du Louvre*, dir. G. Peureux, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 89-109.
- PERELMAN, Charles et OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008.
- PINTARD, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Slatkine, 1938.
- RAYNER, Hervé, *Dynamique du scandale, de l'affaire Dreyfus à Clearstream*, Quetigny, Le Cavalier Bleu, 2007.
- RÉGENT-SUSINI, Anne, *L'Éloquence de la chaire, Les sermons de saint Augustin à nos jours*, Paris, Seuil, 2009.
- SCHOLL, Dorothea, « Religion et spectacle », *L'âge de la représentation : L'art du spectacle au XVII^e siècle, Actes du IX^e colloque du Centre International de Rencontres sur le XVII^e siècle, Kiel, 16-18 mars 2006*, éd. R. Zaiser, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2007, p. 309-329.
- SIMIZ, Stefano, « La prédication catholique en ville, du concile de Trente au milieu du XVII^e siècle », *Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle), permanences et mutations de la prédication, Actes du colloque international de Strasbourg, 20-22 novembre 2003*, éd. M. Arnold, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 193-205.
- SOLER, Patrice, *Genres, formes, tons*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- THIROUIN, Laurent, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Champion Classiques, 2007 [1997].

TINGUELY, Frédéric, « D'un usage pervers de l'analogie : libertins et protestants dans la Doctrine curieuse du Père Garasse », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle. -8- Protestants, hérétiques, libertins*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 31-46.

TRICOCHÉ-RAULINE, Laurence, *Identité(s) libertine(s), L'écriture personnelle ou la création de soi*, Paris, Honoré Champion, 2009.

VAN DAMME, Stéphane, « Libertinage de mœurs/libertinage érudit. Le travail de la distinction », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle. -8- Protestants, hérétiques, libertins*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 161-179.

– et OFFENSTADT, Nicolas, *Affaires, scandales et grandes causes, De Socrate à Pinochet*, La Flèche, Stock, 2007.

– *L'Épreuve libertine. Morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque*, Paris, CNRS Éditions, 2008.

VAN DELFT, Louis, *Littérature et anthropologie, Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, PUF, 1993.

– « Caractère et style », *Caractères et passions au XVII^e siècle*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, Centre de Recherches sur l'Anthropologie au XVII^e siècle, 1998, p. 13-32.

ZAOUI, Pierre, « Colère et indignation ».

URL : <http://www.vacarme.org/article1207.html>

ZOBERMAN, Pierre, *Les Cérémonies de la parole. L'éloquence d'apparat en France dans le dernier quart du XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998.

3. OUVRAGES GÉNÉRAUX

Éditions des Bibles utilisées

AMELOTTE, Denis, *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, François Muguet, 1666.

AMELOTTE, Denis, *Les Épîtres de l'apôtre Saint Paul, Les Épîtres canoniques, L'Apocalypse*, Paris, François Muguet, 1687.

SAINT JÉRÔME, *Vulgate latine*.

Disponible sur : <http://laportelatine.org/bibliotheque/vulgata/vulgata.php>

Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ, Mons, Gaspard Migeot, 1667.

La Bible, traduction œcuménique, Italie, Les Éditions du Cerf, [2010], 2013.

Dictionnaires

FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier, 1690 (3 vol.).

FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, éd. M. Basnage de Beauval et M. Brutel de la Rivière, La Haye, Pierre Husson, 1727 (4 vol.).

MÉNAGE, Gilles, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Briasson, 1750.

RICHELET, *Dictionnaire français*, Genève, Jean Herman Widerhold, 1680.

BIBLIOGRAPHIE

REY, Alain, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2006.
Dictionnaire de l'Académie dédié au Roi, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1694.

Autres

ISAMBERT, *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420, jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1829, t. XVI.

Le scandale et l'indignation constituent deux notions thématique et rhétorique centrales de la prédication religieuse classique que ce travail se propose d'étudier à partir des sermons des trois plus grands prédicateurs du règne de Louis XIV : Bossuet, Bourdaloue et Massillon. La première partie présente les fondements théologiques du scandale avant de suivre l'évolution de cette notion qui intéresse rapidement le droit canon et la morale. La seconde partie de ce travail étudie précisément la notion de scandale dans les sermons des prédicateurs classiques. Elle met en lumière la transposition morale et la généralisation de la notion de scandale à l'âge classique sous la forme du scandale de mœurs. L'analyse des sermons classiques s'attache à dévoiler le fonctionnement de l'argument du scandale et de la passion rhétorique associée, l'indignation. La troisième partie envisage l'efficacité de la parole sermonnaire comme arme pour lutter contre l'omniprésence des scandales parmi les hommes. Elle s'intéresse notamment à l'ambivalence de la parole des prédicateurs et à ses enjeux politiques.

Mots clefs : scandale, scandale de mœurs, indignation, sermon, prédicateur, éloquence, âge classique, XVIIe siècle

Scandal and indignation constitute two central thematic and rhetorical notions of classical religious preaching which this work proposes to study from the sermons of the three greatest preachers of the reign of Louis XIV: Bossuet, Bourdaloue and Massillon.

The first part presents the theological foundations of the scandal before following the evolution of this notion which interests canon law and morals. The second part of this work studies precisely the notion of scandal in the sermons of the classical preachers. It highlights the moral transposition and the generalization of the notion of scandal in the classical age in the form of scandal of morals. The analysis of classical sermons seeks to unfold the functioning of the argument of scandal and the associated rhetorical passion, indignation. The third part considers the effectiveness of speech of sermon as a weapon to fight the omnipresence of scandals among people. It is particularly interested in the ambivalence of the speech of the preachers and its political stakes.

Key Words : scandal, scandal of morals, indignation, sermon, preacher, eloquence, classical age, 17th century