

Cristian MOISUC *

Critiquer et défendre l'augustinisme au XVIIe siècle. Censures doctrinales et enjeux philosophiques **

Critique and defense of Augustine in the seventeenth century.
Doctrinal censorship and philosophical issues

Abstract: The seventeenth century can be characterized as a century in which we witness the “twilight of the Mystics” (Louis Cognet) or as a century when the doctrinaire controversies over the grace and the “correct” interpretation of St. Augustine generated a revitalization of Patristic sources. This revitalization was not done without provoking famous controversies where Augustine was used as a yardstick of theological orthodoxy, at the expense of the others Church Fathers. The purpose of this article is to expose the arguments used in one of these controversies and to underline the extent to which “augustinism” had become, in the seventeenth century, a very rigid position.

Keywords: Augustine, tradition, mystics, hierarchy, Dionysius the Areopagite.

La question de l'amour « désintéressé » de Dieu et de la tradition « secrète » dans le christianisme a fait l'objet de la célèbre controverse entre deux grands évêques français (Bossuet, évêque de Meaux et Fénelon, archevêque de Cambrai), qui a duré de 1697 à 1699 et n'a été close qu'après l'intervention officielle du Pape Innocent IX (par la bulle *Cum alias* du 13 mars 1699).

La dispute, dont la genèse est redevable à l'étrange personne que fut Madame Guyon, doit être replacée dans le contexte plus large de l'époque si on veut comprendre pourquoi un problème qui regardait initialement le statut de la mystique a finalement été tranché par le Saint-Siège et pourquoi il y fut question de la « vraie » tradition, y compris de saint Augustin (en tant qu'éminent dépositaire de celle-ci).

On peut légitimement soutenir que la dispute a dépassé le cadre d'une querelle entre deux évêques et a soulevé le problème de *l'augustinisme officiel*, en

* Lecturer, PhD, Department of Philosophy, “Alexandru Ioan Cuza” University, Iasi, Romania; email: cristian.moisuc@uaic.ro

** **Acknowledgement:** This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CCDI–UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0259, within PNCDI III.

tant que position doctrinaire qui a servi au XVIIe siècles à évaluer l'orthodoxie d'autres auteurs (dans la célèbre affaire de l'*Augustinus* de Cornelius Jansen), mais qui a été, à son tour, évalué par le Saint Siège après la condamnation officielle du jansénisme. Le but de cet article est de circonscrire, ne fût-ce que brièvement, la manière dont l'augustinisme (comme position doctrinaire) a été utilisé dans le cadre du débat entre Fénelon et Bossuet.

Dans la multitude d'arguments et contre-arguments, répliques, remarques et accusations proférés par les deux évêques pendant deux ans, deux questions sont à retenir :

- la première concerne la manière dont se développe, au XVIIe siècle, ce que l'on appelait « la controverse ». Comme l'a d'ailleurs souligné Jean Le Brun, « une doctrine, ou une thèse, appelle sa réfutation, et la réfutation appelle une réponse, et derechef une réponse à la réponse, etc. À chacune de ces étapes, un texte plus ou moins long est imprimé et diffusé » (Le Brun 2006, 79). Ce phénomène de *surenchérissement* de la simple « dispute », qui vire à la « controverse », est particulièrement visible dans le différend qui oppose Fénelon à Bossuet au sujet de la (prétendue ou réelle) continuité entre la tradition mystique des premiers siècles chrétiens et la doctrine du pur amour, ainsi que l'oraison « désintéressée » que celle-ci mettrait en jeu. Ainsi, Fénelon écrit en 1697 le livre *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, tandis que Bossuet écrit, la même année, *Instruction pastorale sur les états d'oraison*. Ce livre est suivi par un autre (*Divers écrits ou mémoires sur le livre intitulé: Explication des maximes des saints*), qui suscite la réplique de Fénelon par non moins de 5 lettres successives (*Première Lettre à Monseigneur l'Évêque de Meaux en réponse aux divers écrits ou mémoires sur le livre intitulé Explication des Maximes des Saints*, puis une *Deuxième Lettre* etc). Bossuet, ne voulant pas céder la main, écrit dans la deuxième partie de l'année 1698 une *Réponse de Mgr l'Évêque de Meaux à quatre lettres de Mgr l'Archevêque Duc de Cambrai* (remarquons le fait qu'au moment de la réponse, Fénelon n'avait pas encore écrit sa cinquième lettre). Puis, entre août et novembre 1698, la « controverse », déjà lourde, devient baroque et donc impossible à suivre et à comprendre par quiconque ne serait pas un des deux protagonistes: Bossuet écrit une *Relation sur le Quiétisme* et Fénelon réplique par une *Réponse à l'Écrit intitulé Relation sur le Quiétisme*. Bossuet fait imprimer les *Remarques sur la Réponse de M. l'Archevêque de Cambrai à la Relation sur le Quiétisme*, ce qui oblige Fénelon de répliquer par une *Réponse aux Remarques de Mgr l'Évêque de Meaux sur la Réponse à la Relation sur le Quiétisme!* Cela aurait pu continuer, « virtuellement » (Le Brun 2006, 80) jusqu'à l'infini. Il n'est pas sans intérêt de retenir aussi que ce surenchérissement de la controverse est du à l'air du temps, c'est-à-dire à la spécificité d'un siècle très agité par les controverses *interconfessionnelles* (entre catholiques et protestants), à ce point que L. Desgraves (1984) peut inventorier, pour une période de presque 100 ans, entre l'édit de Nantes (1589) et celui de Fontainebleau (1685), pas moins de 7000 ouvrages

de controverse! Il est donc explicable que cet *acharnement controversiste* s'est retrouvé aussi dans les dispute entre les écoles ou entre les courants de pensée ou de spiritualité *interne* au catholicisme.

- la deuxième question concerne l'enjeu proprement-dit de la controverse, qui n'est plus *d'établir la vérité*, mais de *triumpher sur l'adversaire*, voire à l'anéantir. Le débat n'est plus un *débat d'idées* mais un combat qui vise *l'orthodoxie théologique* de son adversaire. Jacques Le Brun l'avait d'ailleurs parfaitement surpris:

Donc tous les efforts de la réflexion théologique sont mis au service de la controverse, de la lutte, et la définition, ou l'approfondissement, de la vérité devient fonction de cette controverse, dépend de la victoire sur l'adversaire et est en même temps un moyen de l'emporter sur cet adversaire. (Lebrun 2006, 81)

En ce sens, il faut rapporter la subtile stratégie rhétorique de Bossuet, qui, tout en reconnaissant à l'adversaire Fénelon des qualités spirituelles, ne laisse pas de l'accuser, sur le plan théologique, d'en faire mauvais usage:

...J'avoue que trouvant pour la première fois de ma vie dans un de vos écrits ces traditions particulières et ce secret de religion pour les chrétiens, je ne pus lire cet endroit sans une secrète horreur, et je sentis que le chapitre ou vous expliquiez avec beaucoup de subtilité et d'insinuation, pouvait être une préparation à des nouvelles doctrines [...] et, pour tout dire, mériterait mieux par-là d'être une préface de quelque hérétique (permettez ce mot au-dessus duquel votre soumission vous élève trop. (Bossuet 1841, 369)

La subtilité et la solidité que Bossuet accorde à Fénelon sont des causes aggravantes des erreurs de celui-ci qui peuvent, évidemment, mener à des *hérésies*. Le mot est très fort, et Bossuet le sait bien, puisqu'il s'empresse aussitôt d'assurer son adversaire qu'il n'as pas l'intention de l'accuser directement. Mais la manœuvres est claire: s'il ne s'agit pas d'une accusation *directe*, il n'est pas moins vrai que les thèses défendues par Fénelon placent celui-ci en position ingrate, *d'initiateur* des « nouvelles doctrines » ou de *complice* de « quelques hérésies ». Il y a bien une différence entre le *principe* et les *conséquences* d'une erreur théologiques, et Bossuet sait bien marquer cette différence, lorsqu'il dit à Fénelon: « Vous soutenez le principe, quoique vous n'en tiriez pas d'aussi mauvaises conséquences » (Bossuet 1841, 369). Nonobstant, cela ne signifie pas qu'une clause d'exonération est accordée *a priori* à Fénelon, puisque ce dernier reste au moins coupables pour des « hardiesses et prévention de l'esprit humain » ou pour des « propositions si affirmativement hasardées » (Bossuet 1841, 369).

Tout en tenant compte des aménagements et des stratégies employées par Bossuet, le mot *hérésie* ne peut pas être évité et son poids théologique (soutenu par l'expression « nouvelles doctrines ») ne peut pas être nié. L'apparition du

mot dans une controverse dont le point de départ n'est en rien redevable à une différence *interconfessionnelle* ne peut pas être expliquée si on ne tient pas compte d'un changement opéré au XVIIe siècle sous la pression de la littérature controversiste dont parlait Desgraves et dont Bossuet fournit la preuve la plus éminente, cette fois-ci dans la controverse avec Leibniz:

...la seconde conséquence, c'est l'essor, paradoxal en une époque de définitions doctrinales précises, mais compréhensibles dans le contexte sociologique et ecclésial des temps moderne, d'une notion « pratique » large d'hérésie [...] cette problématique nous aide à comprendre dans quel contexte se déroulent les controverses à la fin du XVIIe siècle et en particulier le dialogue Leibniz-Bossuet: à la définition rigoureuse de l'hérétique et de l'hérésie par les théologiens s'est ajoutée une pratique ecclésiale qui ne peut pas ne pas influencer les jugements et les attitudes de Bossuet et les réactions de Leibniz. (Lebrun 2004, 142)

L'accusation d'hérésie est mise donc sur table et, à lire ce que Bossuet écrit à Fénelon, il paraît que l'Evêque de Meaux ne fait que *retarder* l'accusation, se contenant de tirer un feu d'avertissement. Toutefois, Bossuet sait bien que l'enjeu n'est pas de chercher des erreurs dans « quelques endroits de ses [Fénelon] livres », mais d'« attaquer non seulement la plus grande partie des passages, mais l'esprit et les *principes* » (Bossuet 1862, 508). Cette recherche des principes erronés de son adversaire est une constante de l'attitude polémique et controversiste de Bossuet, puisqu'on la retrouve aussi mise en œuvre contre Richard Simon.

Par contre, étant à la recherche des principes théologiquement condamnables de son adversaire, Bossuet n'est pas exempt lui-même de la même critique, un point qui n'échappera pas à Fénelon, et qui parlera, avec malice, de son « système » (Fénelon 1851, 356). Car il y a bien un « système » chez Bossuet, non pas dans le sens dont parle Charrack (2010), mais dans le sens d'une vision (presque) *métaphysique* unitaire et cohérente. Une théologie peut être *systématique* (surtout lorsqu'il s'agit de la théologie « positive »), mais elle ne doit jamais être un *système*. Ce terme qui décrit, en propre, les écrits métaphysiques (au XVIIe siècle) ou les classifications ou taxonomies (au XVIIIe siècle), comme le prouve Charrack (2010, 10), devient sous la plume de Fénelon, très mordant et suggère que Bossuet *est plus métaphysicien qu'il ne paraît, et que sa théologie n'est pas à l'abri de tout soupçon*.

C'est d'ailleurs l'enjeu de la controverse avec Fénelon au sujet de l'amour pur: quelles approches théologiques différentes sont mises en avant par les adversaires, quel sens différent donne-t-on aux mêmes mots (par exemple, le chapitre XVI, la section II de *La tradition des nouveaux mystiques*, pointe vers « principes de la tradition », tandis que la section VIII du même chapitre parle de « la vraie notion de tradition ») ? La mystique de l'amour pur (que Bossuet nommera, maintes fois, la « nouvelle » mystique) peut être rattachée à une *tradition secrète* (comme le soutient Fénelon) et ses *principes* sont compatibles

avec la « vraie » *tradition* (facilement reconnaissable, une fois qu'on la fait intervenir dans la discussion, comme le pense Bossuet) ? Rien n'est moins sur. Car tout n'est pas un jeu sur les nuances des mots. Il y a, dans la dispute, une exagération qui est monnaie courante des deux cotés: Bossuet essaie de tourner en ridicule tout rapport entre la « nouvelle mystique » et les auteurs anciens comme Clément d'Alexandrie, Jean Cassien ou Denys l'Aréopagite, tandis que Fénelon essaie de raccorder sa propre doctrine de la passivité de la volonté (qui est bien problématique au niveau doctrinaire) à cette tradition mystique respectable qui incluait ces Pères de l'Eglise et que Fénelon tenait pour « secrète ».

Sans entrer dans le débat sur la passivité de la volonté et sur la prédestination augustinienne qui est à l'origine de cette thèse, comme le prouve Terestschenko (2008), nous signalons qu'elle peut être résumée de cette manière: pour se vider de soi-même, l'*ego* du mystique doit s'abandonner à Dieu. Or, dans l'acte même d'abandon mystique, il y a encore une intentionnalité de la volonté qui la rend encore *active* (puisque la volonté d'abandon est encore volonté *de quelque chose*). Peut-on concevoir un acte de la volonté qui ait comme but l'annihilation de la volonté elle-même ? Le plus grave problème théologique tient au fait que la prétendue *passivité* de la volonté semble conduire au « désintéressement » du salut et à l'abandon de la dimension ecclésiale de la foi, sous prétexte du retrait mystique en Dieu. C'est d'ailleurs cet aspect qui permet de comprendre la condamnation virulente, par Bossuet, de « ce désintéressement tant vanté par les faux mystiques » (Bossuet 1841, 113) ou de « ce prétendu désintéressement, qui empêche nos faux parfaits de rien demander pour eux, parce que ce n'est qu'orgueil et une manifeste transgression des exprès commandements de Dieu » (Bossuet 1841, 114).

Revenons au problème de la tradition « secrète ». Bossuet se place d'emblée contre cette interprétation, mettant sur table l'accusation d'*hérésie* qui doit guider l'approche de la tradition « secrète »: « Ces traditions secrètes ont été dans l'Eglise une source d'hérésies » (Bossuet 1841, 368). C'est la raison pour laquelle le problème est traité avec le maximum de circonspection (« Voici l'endroit le plus dangereux de l'ouvrage » – Bossuet 1814, 368), nonobstant la reconnaissances de l'orthodoxie spirituelle de Fénelon, comme on vient de le voir.

Or, l'urgence, pour Bossuet, est d'ériger rapidement un barrage théologique formé par d'autres références patristiques classiques, qui puissent contrebalancer l'autorité des auteurs invoqués par Fénelon. A cet effet, Bossuet renvoie rapidement (sans citer un ouvrage précis) aux écrits de saint Irénée et de saint Epiphane (Bossuet 1841, 368), avant de venir à ce qu'il connaît le mieux, saint Augustin: « Saint Augustin a combattu cette erreur des secrets de la religion caché au fidèles, dans trois traités sur saint Jean, où il donne le sens véritable de cette parole de notre Seigneur, dont les hérétiques abusent » (Bossuet, 1841, 368). L'appel à saint Augustin n'est seulement pas dû à

l'augustinisme (indéniable) de Bossuet, mais est aussi l'effet de la manœuvre préventivement défensive de Fénelon, qui avait invoqué, dans son *Mémoire sur l'état passif* (qui fut le premier ouvrage rédigé sur le sujet) une parenté doctrinaire entre Denys l'Aréopagite et saint Augustin. Le *Mémoire* a été envoyé à Bossuet le 23 juillet 1694, avec une lettre dans laquelle Fénelon exprimait sa confiance que les arguments patristiques feront dissiper tout malentendu de Bossuet (Gouhier 1977, 77). Il ne s'agissait donc pas seulement d'une *captatio benevolentiae* entre évêques, mais surtout d'une manœuvre hardie et habile de Fénelon, qui, dans la dernière partie de l'ouvrage, essayait de rapprocher les chapitres IX-X des *Confessions* de saint Augustin des écrits de saint Denys:

Il est manifeste que saint Augustin représente une contemplation absolument conforme à celle dont parle saint Denys; il s'élève vers ce qu'il appelle *idipsum*; nous verrons dans son explication des Psaumes que cet *idipsum* selon lui est l'être immobile de Dieu, il passe de degré en degré au dessus de tout ce qui est corporel, il monte intérieurement encore plus haut, pensant néanmoins et raisonnant encore. (Gorré 1956, 231)

Dans le *Mémoire*, Fénelon affirmait qu'on ne peut pas invoquer le prétendu caractère vétuste (loin s'en faut!) de saint Denys et qu'on ne peut pas non plus l'ignorer, sous prétexte que celui-ci aurait un « langage exagératif », allusion plus qu'évidente au jugement de Bossuet sur Denys l'Aréopagite (Bossuet 1841 [XVIII], 384):

On dira que saint Denys n'est qu'un auteur d'un siècle assez reculé, n'importe. Il dit ce qu'il suppose comme certain et fréquent dans les premiers siècles, il croit tout cela si autorisé qu'il ne craint point de l'attribuer aux hommes apostoliques, du moins il est bon pour être témoin de la tradition de son temps qui est sans difficulté fort ancienne. (Gorré 1956, 229-230)

En même temps, Fénelon faisait appel au traité des *Noms divins* pour montrer que la « nouvelle » mystique avait en fait des racines très anciennes, dans les œuvres de saint Denys:

Saint Denys parle du bienheureux Hiérothée comme d'un homme qui surpassait presque tous les hommes dans cette voie; mais Hiérothée était-il parvenu à cette sublimité par son travail actif ? Non - il avait profité par les instructions des Docteurs, par l'étude des Ecritures, mais de plus il avait puisé beaucoup de chose par inspiration – il y avait atteint, non seulement en apprenant, mais aussi en souffrant les choses divines et par elles. (Goré 1956, 223-24)

Or, c'est ici que se trouve le point faible du rapport que Fénelon établit entre la « nouvelle » mystique et la tradition patristique: essayant d'expliquer l'expérience des mystiques lors des contemplations, l'évêque de Cambrai accrédite l'existence d'une *tradition secrète* à l'intérieur du christianisme:

Il faut observer qu'il y a deux traditions des théologiens, l'une secrète et mystique, l'autre ouverte et publique – l'une symbolique et qui traite les mystères, l'autre philosophique et démonstrative. Ce qui est caché est joint avec ce qui est public et ce qui est public et ce qui est public établit la foi et raffermis la vérité de ce qui est enseigné. Ce qui est caché établit en Dieu par les Mystagogies qui ne peuvent être enseignées. (Gorré 1956, 229)

La référence de ce passage est l'*Épître IX* de saint Denys, mais la manière dont Fénelon l'interprète est certainement contraire à l'intention de saint Denys (Gorré 1969, 596).

Il n'en fallait pas plus à Bossuet pour dénoncer cette tradition « secrète ». Evitant avec habileté les questions relatives à la contemplation et visant directement le point faible de la doctrine de l'évêque de Cambrai (la prétendue tradition *secrète* dans le christianisme) Bossuet invoque dès le début saint Augustin, afin de déjouer le stratagème de Fénelon.

Le but de Bossuet est double:

- d'une part, « dénouer » le lien qui tient ensemble les auteurs classiques invoqués par Fénelon (Clément d'Alexandrie, Denys Aréopagite, Jean Cassien), en jouant sur les différences doctrinaires: « Mais au contraire, il paraîtra que tous ces auteurs, soit des premiers, soit des derniers siècles, ont des vues très différentes [...] de sorte que le contemplatif qu'on nous donne est un homme tout nouveau, très éloigné de tous les autres et fabriqué par les mystiques de nos jours » (Bossuet 1841, 161);

- d'autre part, invoquer la « vraie » chaîne de tradition, qui est celle augustinienne, à l'intérieur de laquelle on trouvera un nombre plus grand d'auteurs. Contre la « maigre » chaîne mystique proposée par Fénelon (« Dans la traite *le Gnostique*, on propose en faveur des nouveaux mystiques une chaîne de tradition composée de quelques Pères et quelques auteurs modernes » – Bossuet 1841, 287), l'évêque de Meaux fait usage d'une chaîne qu'il croit bien plus solide et dont les maillons sont plus nombreux. C'est pour cette raison qu'il écrit: « Pour établir un tel prodige, il faudrait trouver dans l'Eglise une nuée de témoins et de dispositions précises; mais tout se réduit à trois auteurs: à saint Clément, à Cassien, à saint Denys » (Bossuet 1841, 372).

La double stratégie de Bossuet est accompagnée par une position de principe, grâce à laquelle il entend défendre la « tradition chrétienne »: « Je n'ai pas besoin de dire que dans l'Écriture, comme dans les Pères, ce mot signifie souvent toute doctrine révélée de Dieu au fidèle ou de vive voix, ou par écrit ». (Bossuet 1841, 369-370). Cette définition *restrictive* de la tradition l'oblige à résoudre la question des traditions non-écrites, ce qu'il fait en s'appuyant sur saint Augustin: « une chose que se trouvant répandue dans toute l'Eglise, sans qu'on en voie l'origine, ne peut venir que des Apôtres » (Bossuet 1841, 370). Or, il faut reconnaître le coup de force de Bossuet qui s'emploie à faire usage de la définition augustinienne afin d'en élargir le cadre.

Bien que non-écrite, la tradition n'est pas moins *publique*. « Ainsi la marque de la tradition apostolique, c'est qu'elle se trouve *répandue publiquement* dans toute l'Eglise » (Bossuet 1841, 370).

Le caractère *public* de la tradition non-écrite sera donc un *topos* qui animera *La tradition des nouveaux mystique* et qui servira à rejeter l'interprétation fénelonienne de la tradition « secrète ». A cet effet, la clé de voûte de l'exégèse biblique de Bossuet restera, sans varier, la règle de la foi de Vincent de Lérins: « quod ubique, quod semper »: « C'est de cette sainte doctrine de saint Augustin, ou plutôt de toute l'Eglise catholique, que Vincent de Lérins a pris son *Quod ubique, quod semper*, qui est le caractère incommunicable et inséparable qui constitue dans cet auteur les traditions apostoliques » (Bossuet 1841, 370). Il n'est pas du tout certain que Vincent de Lérins ait puisé ce célèbre dicton de son *Commonitorium* (434) dans les œuvres de saint Augustin (Vincent de Lérins, 1959), d'autant plus que les exégètes reconnaissant la nouveauté de la position lérinienne, du moins dans l'Occident latin: « L'appel au consensus des Peres est au Ve siècle une tactique très neuve » (Courcelle 1960, 553).

Cependant, pour Bossuet, il importe beaucoup de souligner l'ancrage *augustinien* de cette approche la tradition non-écrite, parce qu'il doit soutenir une thèse radicale sur les traditions non-écrites: « L'Eglise n'en connaît point que d'universelles [...] Elles sont toutes publique et universelles » (Bossuet 1841, 370).

Or, rien n'est moins sur que cette réduction que Bossuet opère parce que, apparemment, selon Jacques le Brun, il s'agirait d'une constante de sa pensée, à savoir la réduction du langage mystique au langage théologique, d'autant plus audacieuse qu'elle n'est pas questionnée par son adversaire Fénelon, un esprit d'ailleurs très fin: « [...] cette réduction de la spiritualité au langage théologique n'est jamais discutée » (Lebrun 1972, 659). Pour Bossuet, la lecture de la tradition se fait « de façon purement extrinsèque » (Lebrun 1972, 660), ce qui le conduit à voir les auteurs spirituels invoqués par Fénelon « comme des recueils d'arguments et de textes, en non comme témoins d'une expérience et les inventeurs d'un langage qui ne peut être compris dans son ensemble » (Lebrun 1972, 664). Cette interprétation que Bossuet fait de la tradition la transforme dans une « science qui ne relève que des docteurs de l'Eglise » et dont on lui « dénie en avance toute valeur à une expérience mystique vécue » (Ferrari 2005, 70) surprend par son sa pauvreté en teneur spirituelle, comme si la tradition n'était que la science positive et démonstrative des théologiens et n'avait pas à prendre en compte la vie spirituelle (voire mystique) des fidèles.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il s'efforce d'interpréter Denys Aréopagite comme un auteur *augustinien* (Fénelon avait tenté l'approche inverse) lorsqu'il s'agit du problème de la *tradition non-écrite*. « Ce serait une trop grossière erreur que de penser que, lorsqu'il parle des traditions cachées, il leur donne ce nom par rapport aux fidèles » (Bossuet 1841, 374). Rien n'est

moins conforme à la « vraie » tradition, pense Bossuet, qui s'insurge ouvertement contre un passage dionysien de *l'Épître à Tite*, où il y est question de la tradition secrète: « Voilà donc une tradition secrète et cachée opposée à celle qui est évidente. Je l'avoue. Mais ce langage est fort trompeur, quand on y est peu accoutumé » (Bossuet 1841, 374). C'est rare que Bossuet avoue rester sans arguments. Mais tout ne dure qu'un instant, puisqu'il revient, quelques lignes plus loin, à son interprétation augustinienne, selon laquelle la tradition ne comprend que *les livres sacrées*, et nullement *un enseignement oral*:

Ainsi, la tradition des théologiens n'est rien moins que ce qu'on pense d'abord. Elle comprend les livres sacrées. Ce qu'on appelle cachée n'a ce nom parce qu'on en fait un mystère au fidèles mêmes, mais parce qu'elle est enveloppée dans des symboles sacrés; c'est pourquoi elle est appelée *symbolique*. (Bossuet 1841, 374)

On ne saurait suffisamment souligner le coup de force de Bossuet. Selon lui, saint Denys ne parle pas d'une tradition « secrète » dans le sens fort du terme, mais fait seulement usage des termes « enveloppés et figurés » (Bossuet 1841, 374). Pour le prélat, *l'équivalence entre « secrète » est « symbolique » est incontestable* et lui permet de désamorcer l'idée de tradition « secrète »: « Il ne s'agit d'autre chose que de l'explication qu'on fait aux fidèles des symboles sous lesquels les grandeurs de Dieu sont enveloppées, et non d'aucun mystère qu'on aurait dessein de leur cacher » (Bossuet 1841, 375).

Ainsi, au nom du principe « il n'y a rien de caché pour les fidèles » (Bossuet 1841, 377), qui est, selon lui, un principe augustinien, Bossuet soutient que toute tradition considérée « secrète » n'est que *la tradition publique représentée par des symboles*. Le symbolique devint donc l'autre nom de la dimension *cataphatique et démonstrative de la théologie*: « Il ne s'agit d'autre chose que de l'explication qu'on fait aux fidèles des symboles sous lesquels les grandeurs de Dieu sont enveloppées, et non d'aucun mystère qu'on aurait dessein de leur cacher » (Bossuet 1841, 375). Plus loin, il revient avec force sur cette interprétation de la tradition « secrète »: « Il [Denys] répète encore une que ces figures sacrées sont des enveloppes pour le vulgaire et le profane [...] et l'on n'imaginera jamais que ce soit un mystère pour les fidèles » (Bossuet 1841, 375).

Il y a dans cette interprétation une claire volonté de « réduction » (si on peut se permettre ce langage phénoménologique) des passages mystiques tirés de Denys Aréopagite à une sorte de *catéchèse publique*: « Il ne s'agit d'autre chose que de l'explication qu'on fait aux fidèles des symboles sous lesquels les grandeurs de Dieu sont enveloppées, et non d'aucun mystère qu'on aurait dessein de leur cacher » (Bossuet 1841, 375). En plus, Bossuet reprend à la lettre (inconsciemment ou pas) l'interprétation de l'Écriture qu'avait donné Nicolas Malebranche (Moisuc 2011, 183).

En effet, pour Bossuet, les chrétiens, une fois baptisés, ont, par le simple statut de baptisés, accès à tout ce qui est dit « mystérieux » dans la tradition.

C'est la raison pour laquelle, dans la célèbre *Section V* de *La tradition des nouveaux mystiques* où saint Denys est nommé, avec malice et, dirait-on, avec offuscation, « l'habile inconnu » (Bossuet 1841, 375), l'évêque de Meaux s'efforce de faire passer comme ayant de soi l'idée que les fidèles (ceux qui sont baptisés) ont accès à tout ce qui peut sembler « caché » ou « secret » :

Pour ce qui est du terme *profane* ... il se sert deux fois de ce mot dans *l'Épître à Tite* pour faire voir qu'on a enveloppé de symboles les perfections de Dieu pour les cacher aux profanes... ce qui, très-visiblement, ne peut regarder les fidèles, à qui on n'a pas dessein de cacher les perfections de la nature divine, comme on fait aux infidèles. (Bossuet 1841, 375)

Les fidèles baptisés sont les bénéficiaires de cette théologie symbolique expliquée comme dans les écoles de théologie (« Ainsi cette explication de la théologie symbolique, loin d'être un secret pour les fidèles... » – Bossuet 1841, 376) et dont le but n'est pas de cacher quoi que ce soit (« et l'on n'imaginera jamais que ce soit un mystère pour les fidèles » – Bossuet 1841, 376).

Toutefois, il faut observer que Bossuet contredit ouvertement ce que saint Denys affirme dans la *Hiérarchie ecclésiastique* :

Ces grands prêtres inspirés de Dieu n'ont pas abandonné pour autant ces mystères à l'usage commun du culte saint en usant de formules ouvertement intelligibles, mais bien à travers des symboles sacrés, car tout le monde n'est pas saint, et, comme dit l'Écriture, « il n'y a pas en tous la même connaissance (I Co. VIII, 7) ». (Aréopagite 1943, I, §4)

Selon saint Denys, il y a bien une différence à faire dans le corps des fidèles, puisque tous n'ont pas le même degré de la foi et de la connaissance des mystères divins.

Tout le monde n'est pas sain et tous n'ont pas la même connaissance, nonobstant leur qualité de fidèles baptisés.

Or, il arrive que Bossuet contredise ouvertement ce texte de saint Denys, attribuant à tous les fidèles la même capacité de connaître les mystères, sans tenir compte de leur degré de piété ou de sainteté : « Jusqu'ici l'on n'a point prouvé qu'il y ait dans les fidèles parfaits des mystères incommunicables aux fidèles mêmes pieux » (Bossuet 1841, 376). Pour Bossuet, les *non initiés* aux mystères divins et aux traditions secrètes ne sont pas les chrétiens baptisés qui se trouvent au début de leur parcours spirituel vers la sainteté, mais... les infidèles (les païens) : « Car nous avons vu que par ce mot, *non initiés*, selon la règle commune du tout langage ecclésiastique, il [Denys] n'entend précisément que les infidèles » (Bossuet 1841, 376). En d'autres mots, il n'y jamais une hiérarchie des fidèles, selon leur degré de sainteté, Bossuet rejetant ouvertement (tout en étant conscient de se placer en opposition avec saint Denys) la distinction claire faite par l'Aréopagite entre les deux types de fidèles, à savoir ceux qui sont déiformes et ceux qui ne sont pas encore :

Il est vrai que, dans le chapitre où il parle des morts, il distingue les fidèles comme en deux ordres, dont les uns sont les plus parfaits ou les déformés; les autres mènent une vie sainte, non encore dans ce degré de perfection. Mais ce n'est rien moins que pour introduire une espèce de séparation pour la communication de certaines mystères. (Bossuet 841, 378)

Cette manière de mise-à-plat de la hiérarchie des fidèles est directement redevable à la pensée ecclésiologique de Bossuet, caractérisée par une hypertrophie de la figure centrale de l'évêque (Regent-Susini 2009, 420), dont la fonction ecclésiale se réduit à celle de *défendre et de transmettre la « vraie » doctrine* (celle de saint Augustin), la contrepartie regrettable étant la perte des trois fonctions de la hiérarchie dionysienne (purification, illumination, divinisation). Par la perte de ces trois dimensions qui caractérisaient l'évêque, la hiérarchie dionysienne est privée de sa fonction *sotériologique*, devenant une simple *ligne verticale du pouvoir ecclésial* au sommet duquel siège l'évêque tout-puissant: « Le mystère de l'autorité ecclésiastique est dans la personne, dans le caractère, dans l'autorité des évêques. En effet, Chrétiens, ne voyez vous pas qu'il y a plusieurs prêtres, plusieurs ministres, plusieurs prédicateurs, plusieurs docteurs; mais il n'y a qu'un seul évêque dans un diocèse et dans une église », prêche Bossuet dans *l'Oraison funèbre du Père Bourgoing, supérieur de l'Oratoire* (Bossuet 1841 [IV], 414).

La mise-à-plat de la hiérarchie ecclésiastique est clairement visible dans un fragment de la *Tradition des nouveaux mystiques*, où Bossuet marque ouvertement sa volonté d'ignorer (si ce n'est mépriser) ce que saint Denys affirme de la hiérarchie ecclésiastique: « Je ne parle point du traité de la *Hiérarchie ecclésiastique*, qui est tout plein de traditions cachées, comme tous les autres [traités]; et néanmoins qui est tout fait pour les fidèles, pour montrer que ce n'est pas à eux qu'il se veut cacher » (Bossuet 1841, 377).

Cela a aussi un impact immédiat sur le rôle des sacrements administrés par la hiérarchie (et surtout par l'évêque). Désormais, la participation des fidèles aux sacrements de l'Eglise se réduit à une simple *réception passive des symboles expliqués*. Qui plus est, la divinisation (comme le but final du parcours spirituel de tout fidèle et la visée de tous les sacrements) se réduit à un *effet quasi-mécanique de l'Eucharistie*, comme si la simple participation (régulière ou occasionnelle) aux sacrements de l'Eglise garantissait la divinisation dont parlait les Pères de l'Eglise! C'est du moins ce que l'on comprend d'un autre fragment de Bossuet:

Quant à la *difformité*, c'est-à-dire à l'imitation, autant qu'il se peut, de Dieu et de Jésus-Christ, qui est le plus haut degré où il élève les fidèles, il fait voir partout [...] que la vertu en est répandue dans le baptême, dans l'onction, dans l'ordination, et surtout dans l'eucharistie, pour montrer qu'il n'y a rien là à cacher aux chrétiens; puisque ce n'est rien autre chose que le dernier et le plus parfait effet des

sacrements qu'ils fréquentent tous les jours, pourvu qu'ils en fassent un digne usage. (Bossuet 1841, 377-378)

Réduire la divinisation à un effet banal et quasi-mécanique des sacrements (ne fût-ce que l'Eucharistie), il n'y a rien de plus étrange à la pensée de saint Denys. Comme si de la simple participation aux sacrements il s'ensuivait avec nécessité que les fidèles deviennent des porteurs du Christ. Toutefois, c'est ce que Bossuet soutient sans fléchir, imbu d'un augustinisme latent au nom duquel il combat l'existence d'une tradition « secrète ». Dans la *Défense de la tradition*, qu'il écrira pour combattre Richard Simon, l'augustinisme de Bossuet est visible à tout bout de champs, comme par exemple dans ce fragment où il est question de la grâce et de la prédestination: « Ce fut donc pour ces raisons que l'Eglise se reposa, comme d'un accord commun, sur saint Augustin, de l'affaire la plus importante qu'elle ait peut-être jamais eu à démêler avec la sagesse humaine » (Bossuet 1841, 183)

L'augustinisme latent qui anime Bossuet dans la controverse avec Fénelon est d'autant plus anachronique et excessif que l'on connaît aujourd'hui bien la réserve dont avait fait preuve la Sièges apostolique dans l'affaire de l'*Augustinus*. Comme l'a bien prouvé Bruno Neveu, l'attitude du pape Innocent X qui (dans une audience tenue le 21 juin 1652 pour les évêques français où il fut question de l'autorité de saint Augustin), s'exprima avec beaucoup de finesse (« que chacun la prenait comme il était disposé et l'entendait à sa mode; mais qu'il fallait y garder un peu de modération, et ne pas s'attacher aux choses et aux paroles de si près, mais considérer l'exagération avec laquelle saint Augustin et les autres Pères de l'Eglise pouvaient en certaines rencontres avoir parlé et aussi de ne pas considérer et appuyer comme si c'était des paroles de l'Ecriture ce qu'ils pouvaient avoir dit quelquefois dans la chaleur et la véhémence du discours » - Neveu 1994, 484) est suffisamment claire pour prouver que, même si tous les théologiens et les écoles de pensée faisaient profession de leur augustinisme, il n'y avait pas un « Augustin univoque » (Quantin 2007, 5) qui fournissait la « vraie » doctrine de l'Eglise catholique, comme le croyait Bossuet. Qui plus est, en 1690, le Saint-Office avait déjà officiellement rejeté, par le décret du 7 décembre 1690, cet augustinisme excessif qu'on essayait de présenter comme étant la seule doctrine véritable de l'Eglise.

Condamnant la proposition *Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam* qui semblait autoriser tout théologien à enseigner et défendre la doctrine de saint Augustin (tenue pour claire et justifiée) sans tenir compte de la position du pape, le Saint-Siège fermait un long épisode de la vie mouvementée de l'Eglise au XVIIe siècle, qui fut, certes, augustinien, mais qui ne pouvait pas rester *exclusivement* augustinien.

Le risque d'un augustinisme excessif et non-critique, au nom duquel on pouvait interpréter les autres Peres (l'interprétation de Bossuet en marge de saint Denys le prouve) et leur reprocher qu'ils n'étaient pas *assez* augustiniens (!) paraît toutefois plus grand que les bénéfices provisoirement gagnés dans les disputes éphémères en marge des sujets théologiques que l'Eglise s'était soigneusement gardé de trancher de manière officielle.

Bibliographie

- Aréopagyte, Denys. 1943. *Traité de la hiérarchie ecclésiastique. Œuvres complètes de saint Denys l'Aréopagite*. Traduction de Maurice de Gandillac, Paris: Aubier.
- Bossuet, Jacques-Benigne. 1841. *La tradition des nouveaux mystiques*. In *Œuvres complètes de Bossuet*. Tome XIV. Outhenin-Chalandre fils éditeur: Besançon.
- Bossuet, Jacques Bénigne. 1862. *Œuvres complètes de Bossuet publiées d'après les imprimés et les manuscrits originaux, purgées des interpolations et rendues à leur intégrité, par F. Lachat*. Tome XIX. Paris: Vivès.
- Charrack, Andre. 2010. « Les systèmes du savoir au XVIIIe siècle, une analyse de la raison connaisseante ». Entretien réalisé par Élodie Cassan. *Labyrinthe* 34(2010): 16-33.
- Courcelle, Pierre. 1960. « Compte rendu du S. Vincent de Lérins, *Le Commonitorium*. Introduction, traduction et notes par Michel Meslin, 1959 ». In *Revue des Études Anciennes* 62-63-64 (1960): 552-553.
- Dagens, Jean. 1953. « Le XVIIe siècle, siècle de Saint Augustin ». In *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 3-5 (1953): 31-38.
- De Lérins, Vincent. 1959. *Le Commonitorium*. Introduction, traduction et notes par Michel Meslin. Namur: Editions du Soleil-Levant.
- Desgraves, Louis. 1984. *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants sous le régime de l'Édit de Nantes (1598-1685)*. Genève: Droz.
- Fénelon, François-Solignac de la Motte-Fénelon. 1851. *Œuvres complètes précédées de son Histoire littéraire par M. Gosselin* (vol IX). Paris-Lille-Besançon: Leroux et Jouby, Gaume Frères, Outhenin-Chalandre fils.
- Ferrari, Anne. 2005. « Bossuet, gardien de la "vraie" tradition ». In Bedouelle, Guy, Christian Bellin, Simone de Reyff. *L'art de la tradition: journées d'études de l'Université de Fribourg* : 59-70. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Gouhier, Henri. 1977. *Fénelon philosophe*, Vrin: Paris.
- Gorré, Jeanne-Lydie. 1956. *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources* [avec la traduction du *Mémoire sur l'état passif*]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gorré, Jeanne-Lydie. 1969. « Néoplatonisme et quietisme: Fénelon et l'Aréopagite ». In *Revue d'Histoire littéraire de la France* 3-4 (1969): 583-602.
- Le Brun, Jacques. 1972. *La spiritualité de Bossuet*. Paris: Klincksieck.
- Le Brun, Jacques. 2004. « La notion d'hérésie au XVIIe siècles: La controverse Bossuet-Leibniz ». In *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique* : 137-160. Droz: Genève.
- Le Brun, Jean. 2006. « Mutations du débat philosophique et théologique à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe. In *Littératures classiques* 59(2006): 77-92.
- Moisuc, Cristian. 2011. « Parler exactement de Dieu. L'interprétation rationnelle de l'Écriture chez Malebranche ». *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 1(2011): 175-194.
- Neveu, Bruno. 1994. *Érudition et religion au XVII et XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel.

- Quantin, Jean-Louis. 2007. « L'Augustin du XVIIe siècle? Questions de corpus et de canon ». In *Augustin au XVIIe siècle: actes du colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France les 30 septembre et 1er octobre 2004* : 3-77. Firenze: Olschki.
- Régent-Susini, Anne. 2009. « Dionysisme et gallicanisme: la figure de l'évêque selon Bossuet ». *Revue de l'histoire des religions* 3 (2009): 413-428.
- Terestchenko, Michel. 2008. « La querelle sur le pur amour au XVIIe siècles entre Fénelon et Bossuet ». *La Découverte, Revue du Mauss* 32 (2008): 173-184.